

Astangan sydän

Uskontoetnografinen tarkastelu suomalaisten astangajoogaajien
Mysoresta ja Mysoreen matkustamisesta

Elina Rantee
Pro gradu -tutkielma
Uskontotiede
Historian, kulttuurin ja taiteiden tutkimuksen laitos
Humanistinen tiedekunta
Turun yliopisto
Joulukuu 2015

Turun yliopiston laatujärjestelmän mukaisesti tämän julkaisun alkuperäisyys on tarkastettu Turnitin OriginalityCheck -järjestelmällä.

TURUN YLIOPISTO

Historian, kulttuurin ja taiteiden tutkimuksen laitos/
Humanistinen tiedekunta

RANTEE, ELINA: Astangan sydän. Uskontoetnografinen tarkastelu astangajoogaajien Mysoresta ja Mysoreen matkustamisesta

Tutkielma, 93s., 1 liites.

Uskontotiede

Joulukuu 2015

Tutkielman aiheena on astangajoogan kotikaupunki Mysore Intiassa ja siellä sijaitseva Krishna Pattabhi Jois Ashtanga Yoga Institute -joogakoulu (KPJAYI). Mysorella on erityinen asema astangajoogan kontekstissa ja sadat astangajoogaajat ympäri maailmaa matkustavat Mysoreen joogamaan useiden kuukausien ajaksi. Tutkielman tarkoituksena on selvittää miksi Mysoreen matkustetaan, miksi Mysorella on erityinen asema ja miten tuota asemaa pidetään yllä.

Olen koostanut tutkielman aineiston kolmen kuukauden etnografisen kenttätöiden aikana Mysorella. Aineistoa ovat yhdeksän suomalaisen astangajoogaajan haastattelut ja kenttäpäiväkirja, joka rajautuu varsinaisen analyysin ulkopuolelle. Aineiston olen analysoinut sisällönanalyysin menetelmin. Tutkijan position paikantajana ja itsereflektion keinona olen käyttänyt autoetnografiaa, sillä olen itsekin astangajoogaaja.

Tutkielman keskeiset teoreettiset käsitteet ovat pyhiinvaellus ja uskonnollinen matka, tila ja paikka sekä autenttisuus. Olen hyödyntänyt Victor ja Edith Turnerin kulttuuriantropologiaa huomioita pyhiinvaelluksesta ja tuonut sen rinnalle kulttuurimaantieteilijä Doreen Maseyn näkemykset tilan ja paikan sosiaalisesta ja muuttuvasta luonteesta. Lisäksi peilaan aineistoa uskontotieteilijä Thomas Tweedin teoriaan uskontojen risteyksistä ja rajojen ylittämistä: Tweedin mukaan uskonnoissa on kyse sekä maantieteellisten, sosiaalisten, henkilökohtaisten että yliluonnollisten rajojen ylittämistä. Autenttisuus taas liittyy käsitykseen aidosta joogasta, sen harjoittelusta ja alkuperästä.

Joogaajilla on Mysoreen matkustamiseen useita eri syitä, kuten irtiotto arjesta, harjoitukseen syventyminen ja halu olla Intian kaltaisessa ympäristössä. Mysoren erityinen asema taasen rakentuu KPJAYI:n opettajien, astangatradition ja joogalin erityisen luonteen varaan.

Yksinkertaisesti todettuna Mysore on rajaamista. Mysoren erityistä asemaa pidetään yllä rajaamalla astangajoogaajien Mysore erilleen muista paikoista esimerkiksi korostamalla Mysoren tasa-arvoistavaa luonnetta ja joogalin erityisyyttä. Mysoren voi todeta olevan astangajoogan sydän, sillä aineiston perusteella Mysore edustaa aitoa, syvää, puhdasta ja säilyvää (astanga)joogaa, jossa olennaista on traditioon sitoutuminen, parampara.

Asiasanat: astangajooga, jooga, Intia, etnografia, uskontoetnografia, autoetnografia, kenttätö, kulttuurimaantiede, tila, paikka, pyhiinvaellus, matka, traditio, autenttisuus

SISÄLLYS

1. JOHDANTO	1
1.1 Intiaan	1
1.2 Tutkimuksen tausta	3
1.3 Tutkimusongelma, teoreettinen viitekehys ja tutkielmaa jäsentävät käsitteet	5
1.4 Aiempi tutkimus	7
2. JOOGA MYSORESSA JA SUOMESSA	10
2.1 Jooga ja joogan historia	10
2.2 Mysore ja KPJAYI	12
2.3 Jooga Suomessa	13
3. TEOREETTISET LÄHTÖKOHDAT	15
3.1 Matkalle	15
3.2 Risteämiä matkan varrella	18
3.3 Kohtaamisia sosiaalisessa tilassa ja muuttuvassa paikassa	23
3.4 Autenttisuutta etsimässä	24
4. AINEISTO JA METODIT	27
4.1 Kenttä Suomessa, joogamatolla ja Mysoressa	27
4.2 Missä tutkija on?	31
4.3 Autoetnografinen osallistuminen ja kehollinen kenttäpäiväkirja	35
4.4 Haastateltavat ja haastatteluaineiston tuottaminen	37
4.5 Eettiset kysymykset	44
4.6 Aineiston analyysin kuvaus	45
5. MYSOREEN	46
5.1 Päätös lähteä	46
5.2 Miksi käydä Mysoressa?	53
6. MYSORESSA	63
6.1 Muutos	63
6.2 Mysore kaiken keskellä	68
7. ASTANGAN SYDÄN	79
Lähteet	86
Liitteet	94

1. JOHDANTO

1.1 Intiaan

Aloitin astangajoogan säännöllisen harjoittelun marraskuussa 2009 tietoisien päätöksen tuloksena. Kolme vuotta myöhemmin, vuonna 2012 matkustin ensimmäisen kerran Mysoreen, joka on noin 800 000 asukkaan kaupunki Etelä-Intiassa, Karnatakan osavaltiossa.¹ Ensimmäisellä matkallani joogasin kaksi kuukautta Sri Krishna Pattabhi Jois Ashtanga Yoga Institutessa (KPJAYI). KPJAYI:n on perustanut astangajoogan kehittänyt Sri Krishna Pattabhi Jois, ja koulu on toiminut nykyisessä paikassaan Gokulamin kaupunginosassa vuodesta 2002.

Aloittaessani joogan en ollut kuullut Mysoresta, KPJAYI:sta tai siellä nykyisin opettavista Sharathista ja Saraswatista, Pattabhi Joisin tyttärenoista ja tyttärestä. Harjoittelin pääasiassa yksikseni kotona ja osallistuin silloin tällöin silloisen opettajani intensiivikursseille. Kosketukseni Mysoreen tapahtui, kun eräs tuttavani matkusti KPJAYI:n salille joogamaan. Mielenkiintoni Mysorea kohtaan heräsi ja aloin ottaa enemmän selvää Mysoreesta joogaamisesta. Erityisesti huomioni kiinnittyi Mysoreessa käyneiden joogaajien puheissa aistimaani tietynlaiseen lataukseen: Mysoreessa vietettyä aikaa pidettiin ainutlaatuisena, intensiivisenä ja erityisenä ja monet suunnittelivat lähtevänsä Mysoreen uudelleen. Miksi näin oli? Mikä teki tuosta paikasta kaikkien kuvailujen arvoisen ja siellä joogaamisesta niin ainutlaatuista? Halusin itse päästä osaksi kuulemaani ja lukemaani Mysoreaa, mikä myöhemmin toteutuikin.

Jo ensimmäisellä matkalla vuonna 2012 pohdin olisiko Mysoresta ja KPJAYI:sta graduni aiheeksi, mutta pohdintoja jarruttivat kriittiset huomioni sisäpiiriläisen asemastani, jonka näin ehdottomana esteenä. Kantani tutkijan täydestä ulkopuolisuudesta kuitenkin lieventyivät omien pohdintojeni, etnografisiin tutkimuksiin tutustumisen ja joogaaja- ja yliopistoystävieni kanssa käytyjen keskustelujen myötä. Kesällä 2013 varmistui, että lähtisin Mysoreen uudelleen saman vuoden lopussa ja myöhemmin syksyllä päätin, että matkasta tulisi samalla kenttämätka. Aiheen valintaa puolsi myös jo kulttuuriantropologian opintojeni aikana syntynyt kiinnostus etnografiaa kohtaan, ja Mysore tarjosi oivan tilaisuuden tutustua kenttätutkimukseen käytännössä.

¹ Mysore on kuuluisa myös historiallisesta taustastaan maharajan hallitsemana keskuspaikkana. Lisäksi Mysore on tunnettu santelipuusta, silkistä ja suitsukkeista. Mysore on Karnatakan osavaltion toiseksi suurin kaupunki Bangaloren jälkeen.

Minulla oli myös eräänlainen kotikenttäetu, sillä paikka oli minulle entuudestaan tuttu ensimmäiseltä käyntikerralta.

Suurin taustatekijä aiheen valinnalle on oma kokemukseni Mysoresta ja KPJAYI:sta. Ensimmäisen matkan jälkeen halusin ymmärtää tarkemmin "astangajogaajien Mysorea", jolla tarkoitan KPJAYI:n joogakoulussa jooganneiden harjoittelijoiden tuntemaa Mysorea. Maantieteellisen tai "todellisen" Mysoren sijaan kiinnitän huomiota siihen kulttuuriseen representaatioon, joka astangajoogaajilla Mysoresta on; jota he uusintavat, pitävät yllä ja (uudelleen)tuottavat. Ymmärrän astangajoogaajien Mysoren käsitteenä, joka pitää sisällään sosiaalisesti ja kulttuurisesti jaetun käsityksen siitä, millaista on harjoitella ja elää Mysoressa. Kuten eräs astangajoogaaja on ilmaissut asian blogissaan: "Mysore on enemmän kuin kaupunki eteläisessä Intiassa. Se on yhteisö, prosessi, painekattila, se on mielentila." (Realizing Mysore). Tutkimuskohteeni on siis Mysore kulttuurisesti ja sosiaalisesti tuotettuna ja jaettuna representaationa eli mielensisäisenä edustuksena. Ymmärrän representaation kulttuurisena konstruktiona, eräänlaisena pienoismaailmana, jonka jakavat tietävät mitä kulttuuriseen edustukseen lukeutuu. Representaatiot ovat inhimillisen kulttuurin yhteisesti jaettua rakennusainesta, minkä vuoksi niiden tulkinta on kulttuurisidonnaista (ks. Seppänen 2005, 82).

Tutkielmani huomio suuntautuu 1) Mysoreen matkustamisen taustalla vaikuttaviin syihin eli matkan tarkoitukseen, 2) tekijöihin, joiden vuoksi Mysorella on astangajoogan kontekstissa erityinen asema ja 3) tapoihin, joiden avulla Mysoren erityistä asemaa pidetään yllä ja perustellaan.² Tarkastelen Mysoreen matkustamista pyhiinvaelluksenkaltaisena modernina ilmiönä. Yksi teoreettisista näkökulmistani on uskontotieteilijä Thomas Tweedin teoria uskontojen ylityskohdista tai risteyksistä, jota sovellan aineistooni. Analysoin haastateltavien kerrontaa autenttisuuden ja autenttisen joogan näkökulmasta, jotka liittyvät olennaisesti astangajoogaan ja Mysoreen. Lisäksi keskeisessä asemassa ovat tilan ja paikan teoreettiset lähtökohdat, erityisesti kulttuurimaantieteilijä Doreen Maseyn näkemykset.

Lähestyn astangajoogaajien Mysorea ja sinne matkustamista haastatteluaineiston avulla. Haastattelin yhdeksää suomalaista astangajoogaajaa kolmen kuukauden kenttätyömatkan aikana Mysoressa vuosien 2013 ja 2014 vaihteessa. Hyödynnän myös kenttäpäiväkirjaani tallentuneita omia kokemuksiani ja havaintojani Mysoresta, joiden sävy on varsin autoetnografinen. Tutkielmani ei kuitenkaan ole luonteeltaan puhdasta

² Ks. tarkemmin tutkielman käsitteistä ja tutkimusongelmasta sekä teoreettisesta viitekehystä luku 1.3.

autoetnografiaa, sillä omat kokemukseni eivät ole osa analysoitavaa aineistoa, vaan autoetnografia toimii keinona reflektoida ja positoida itseäni sisäryhmäläisenä suhteessa tutkimuskohteeseeni (ks. luku 4.2).

1.2 Tutkimuksen tausta

Suomessa joogataan ahkerasti. Esimerkiksi Kirkon tutkimuskeskuksen selvityksen mukaan Suomessa on arvioitu olevan noin 100 000–200 000 joogan harrastajaa (Gallup Ecclesiastica 2011). Myös YLE uutisoi: "Suomalaiset ovat kovia joogaamaan" verkkouutisissaan 23.10.2008 (YLE). Uutisen mukaan Suomessa joogataan eräiden arvioiden mukaan enemmän kuin missään muualla maailmassa väkilukuun suhteutettuna. Jooga ei ole enää "marginaaliryhmien harrastelua".

Nykyisessä globaalissa maailmassa, jossa tieto ja kulttuuriset vaikutteet vaihtavat manteretta miltei valonnopeudella, myös käsitys joogasta on pirstaloitunut. Esimerkiksi Puustinen, Rautaniemi ja Halonen (2013, 22) väittävät artikkelissaan joogan menetelmien ja päämäärien loitonneen kauas varhaisista yhteyksistään. Kirjoittajat jatkavat esittelemällä Elizabeth De Michelisin (2005) käsitteen "moderni asentojooga", jota he nimittävät modernin joogan alaluokaksi, jossa keskitytään ensisijaisesti fyysisiin harjoituksiin muiden osa-alueiden jäädessä vähemmälle huomiolle. He listaavat modernin asentojoogan tyypillisiksi esimerkeiksi astangajoogan, iyengarjoogan, vinijoogan, bikramjoogan sekä "muut tunnetut asentoharjoitusta painottavat suuntaukset". (Puustinen, Rautaniemi & Halonen 2013, 22–23.)

Måns Broon tekemässä Ananda-lehden haastattelussa tunnettu joogan tutkija Mark Singleton puolestaan toteaa, kuinka 1920-luvun asento- eli asanapainotteisen joogan uudelleensyntyminen sai kritiikkiä osakseen ja sitä alettiin pitää "vain" liikuntana, eikä "oikeana" joogana. Singletonin mielestä asanapainotteisen joogan pitäminen epäaitona on huolimaton kritiikkiä. Hän näkee autenttisuuden olevan Heideggeriltä ja muilta eksistentialisteilta periytyvä eurooppalainen käsite, joka sitten suunnataan saumattomasti Intiaan. Autenttisen, muinaisen joogan ajatellaan löytyvän Intiasta ja se mikä ei sovi kuvaan, on turhaa hölynpölyä. Singletonin mukaan joogaperinteessä ei ole koskaan toimittu näin, vaan uusia joogatyylejä syntyi tuon tuosta. Lisäksi moderni jooga on käsitteenä ongelmallinen, sillä kuten Singleton huomauttaa, käsite erottaa nykyisen joogan ikään kuin erilleen "muusta" joogan kehityksestä, vaikka nykyinen joogan harjoittaminen on yhtä lailla osa joogan kehityskulkua kuin aiemmatkin muutokset. (Broo 2011, 54–55.)

Sekä tutkijoiden että joogan harrastajien keskuudessa esiintyy käsitys aidosta, alkuperäisestä joogasta, jonka moderni asentokeskeisyys on pilannut ja yhteys joogan varhaisiin menetelmiin ja päämääriin on loitonnut. Keskustelu "oikeasta" joogasta ja joogan harjoittamisesta käy kuumana ja kiihdyttää paikoin jopa poleemisiin puheenvuoroihin esimerkiksi joogafilosofian tuntemisen puolesta (ks. esim. Libermann 2008, 112). Kuten myöhemmin tarkemmin esittelen, esimerkiksi suomalaiset joogasta tehdyt pro gradu -tutkielmat ovat nekin keskittyneet varsin pitkälti asentoharjoitukseen ja sille annettuihin merkityksiin (ks. Leppävuori 2013; Rautaniemi 2010;). Keskittymällä tarkastelemaan jooga-asennoille ja joogan (konkreettiselle) harjoitustavalle annettuja merkityksiä, saadaan kiinteästi harjoitusmetodiin liittyviä vastauksiakin.

Astangajooga on tunnettu fyysisenä joogatyylinä, jonka näyttävät, akrobatiaa muistuttavat jooga-asennot jakavat mielipiteitä puoleen jos toiseen. Kuten edellä osoitin, esimerkiksi Puustinen et al. liittävät astangajoogan moderniin asentojoogaan, jossa joogan muut osa-alueet ovat jääneet vähemmälle huomiolle (ks. Puustinen, Rautaniemi & Halonen. 2013, 22–23). Poikkeuksena muille suomalaisille pro gradu -tutkielmille omani lähestyminen astangajoogaa eri näkökulmasta. Tutkielmani kohteena ei ole astangajooga harjoituksena tai harjoitusmetodina, vaan keskityn tarkastelemaan Mysorea ja Mysoreen matkustamista, joilla on astangajoogassa varsin merkittävä asema. Miksi Mysore määrittyy erityiseksi ja millä tavalla tuota erityisyyttä perustellaan ja pidetään yllä?

Vaikka varsinainen astangajoogaharjoitus rajautuukin tutkielmani ulkopuolelle, Mysorea tarkastelemalla tulen kuitenkin samalla kertoneeksi myös astangajoogasta ja sen harjoittelemisesta. Koen tämän myös tarpeellisena, sillä nykyinen muutamien tutkimusten antama kuva astangajoogasta on mielestäni hienoisessa ristiriidassa sen kuvan kanssa, joka koostamastani aineistosta välittyy. Esimerkiksi väitteet nykyisen joogaharjoittelun kauas loitonneista "alkuperäisistä" juurista tai filosofis-eettisten aspektien puuttumisesta joogaharjoittelussa eivät omassa aineistossani saa juuri tukea. Siten tämä tutkielma täydentää tai kenties jopa luo uudenlaista kuvaa nykyisestä joogaharjoittelusta, jonka fokuksessa on astangajooga.

Tutkielmani keskeisimpänä metodologisena juonteena on uskontoetnografia. Uskontoetnografinen lähestymistapa Mysoreen valottaa niitä merkityskerroksia

ihmisten elämismaailmoista, jotka esimerkiksi uskontomaantieteellisessä tarkastelutavassa jäisivät helposti tavoittamattomiin (ks. Opas 2004, 172–173). Esimerkiksi astangajoogaperinne ja sen mukaan harjoittelevien kokemukset tulevat hyvin esiin juuri uskontoetnografian keinoin, valottaen samalla traditiota. Lisäksi uskontoetnografinen lähestymistapa on omiaan näyttämään Mysoren sellaisena, jollaisena se haastattelemilleni suomalaisille astangajoogaajille näyttäytyy. Uskontoetnografinen lähestymistapa ei kuitenkaan estä muiden teoreettis-metodologisten aineiden yhdistelyä ja soveltamista, vaan pikemminkin tuo tutkimukseen monipuolisuutta. Uskontoetnografia pyrkiikin rakentamaan uskonnosta kuvan ilmiönä eri konteksteissa, jota pyritään selittämään ja ymmärtämään (Anttonen & Taira 2004, 45). Erilaiset kuvat kertovat uskontotieteen tutkimuskohteiden moninaisuudesta, arvaamattomuudestakin. Mysoreen matkustamisen tarkastelu kertoo olennaisella tavalla sinne matkustaneista suomalaisista astangajoogaajista ja tarjoaa uuden tavan ymmärtää astangajooga, moderni joogaharjoittelu, uskonnollisuus ja matkustaminen sekä näiden väliset yhteydet sen sisällä. Juuri nämä ulottuvuudet tutkielmani tuo esiin tarkastelemalla Mysoreen matkustamista pyhiinvaelluksenkaltaisena modernina ilmiönä. Mysoreen matkustamisessa on olennaista maantieteellisten rajojen ylittämisen lisäksi abstraktien henkilökohtaisten ja sosiaalisten rajojen ylittäminen, jotka ilmenevät luvuista 5 ja 6.

1.3 Tutkimusongelma, teoreettinen viitekehys ja tutkielmaa jäsentävät käsitteet

Tarkastelen tutkielmassani astangajoogaajien Mysorea, Mysoren kulttuurista representaatiota. Tutkimusongelmani keskiössä ovat kysymykset matkan tarkoituksesta ja Mysoren erityisestä asemasta sekä niistä kulttuurisista tavoista, joilla Mysoren asemaa pidetään yllä. Tarkemmat osatutkimuskysymykseni ovat:

1. Miksi joogaajat matkustavat Mysoreen?
2. Miksi Mysorella on astangajoogassa erityisasema?
3. Millä tavoin Mysoren erityistä asemaa perustellaan ja pidetään yllä?

Ensimmäinen osatutkimuskysymys valottaa Mysoreen lähtemisen prosessia ja syitä miksi joogaajat matkustavat Intiaan joogaamaan. Tarkastelen näitä kysymyksiä luvussa 5.1 ja 5.2. Toinen osatutkimuskysymys keskittyy Mysoren erityiseen asemaan ja vastaa mikä tekee Mysoresta erityisen toisten paikkojen rinnalla. Kolmas osatutkimuskysymys puolestaan liittyy kiinteästi kahteen edelliseen ja tuo analyttisemmin esiin ne tavat,

joilla Mysorea määritellään, joilla määritelmää pidetään yllä ja tuotetaan uudelleen. Tarkastelen kolmannen kysymyksen kohdalla niitä haastateltavien kerronnassa esiintyviä tapoja, jotka vihjaavat Mysoren olevan erityinen. Analyyttisen otteensa vuoksi kolmas kysymys ei toista jo sanottua, vaan pureutuu kulttuurisiin tapoihin, joiden avulla Mysoren erityisyyttä rakennetaan.

Tässä tutkielmassa eräitä keskeisiä käsitteitä ovat *uskonto* ja *pyhiinvaellus*. Käsitän uskonnon ja uskonnollisuuden tässä tutkielmassa kulttuurisena toimintatapana ja käytäntönä, joita on mielekästä tarkastella uskontotieteellisestä näkökulmasta notkeana uskontona (ks. Taira 2006). Uskonnon käsitteen rinnalle on tullut lähivuosikymmeninä henkisyys-käsite, ja useat ihmiset viittaavat itseensä uskovan sijaan henkisenä (ks. esim. Heelas & Woodhead 2005; Heelas 2009). Henkisyys korostaakin perinteen purkamista, autonomisuutta ja vapautta, joita vasten uskonto puolestaan nähdään sulkevana, institutionaalisenä ja perinteisenä (ks. Heelas 1996, 29). Tässä tutkielmassa olen päätenyt henkisyyttä ja uskontoa koskevasta keskustelusta huolimatta käyttämään käsitteitä uskonto ja uskonnollinen. Joogaajat itse todennäköisesti viittaisivat itseensä henkisinä (ks. Rautaniemi 2010), mutta jo käytännön kannalta olen päätenyt uskontoon ja uskonnolliseen, sillä useimmissa käyttämissäni teorioissa ovat nämä käsitteet läsnä. Esimerkiksi puhuttaessa gurulle ja joogalle omistautumisesta, astangatradition kunnioittamisesta ja joogasalin energiasta, on kyseessä uskontotieteellisesti kiinnostavat teemat, joihin viitataan uskonnollisina. Toisin sanoen en pyrikään määrittelemään uskontoa sulkevasti tai reduceoimaan sitä esimerkiksi uskoon yliluonnolliseen todellisuuteen, vaan käsitän uskonnolliset ilmiöt kiinnostavina kurkistusaukkoina aikaamme (ks. Taira 2006, 28).

Pyhiinvaelluksen käsite herättää uskonnon tavoin vahvoja mielikuvia tiettytyyppisistä matkoista ja ilmiöistä. Uskontotieteilijä Michael Stausberg nimittää uskonnollisiksi matkoja, joiden tarkoituksena on esimerkiksi opiskelu ja harjoittelu, lomailu uskonnollisessa ympäristössä, henkinen itsetuntemus ja kasvu sekä vierailut uskonnollisten auktoriteettien luokse (Stausberg 2011, 14). Pyhiinvaelluksen käsitän tässä tutkielmassa matkaksi, jonka kohteena on yhteisön kannalta merkittävä paikka ja johon sopivat yksi tai useampi Stausbergin mainitsemista uskonnollisen matkan piirteistä.

Lähestyn tutkimusongelmaani pyhiinvaellus-tutkimuksen teoreettisiin lähtökohdin, hyödyntäen lähinnä kulttuuriantropologien Victor ja Edith Turnerin näkemyksiä

pyhiinvaelluksen *communitas*-luonteesta liminaalisessa tilassa sekä uskontotieteilijä Michael Stausbergin näkemyksiä uskonnollisesta matkasta ja matkailusta. Turnerien jäykäksi kritisoidun pyhiinvaellus-näkemyksen rinnalle olen tuonut kulttuurimaantieteilijä Doreen Massey'n huomiot paikan muuttuvasta luonteesta ja tilan sosiaalisesta rakentumisesta. Massey'n ajatukset tuovat Mysoren tarkasteluun tarvittavaa väljyyttä, jotta ilmiön monipuolisuus ja tietynlainen määritelmiä pakeneva luonne tulee esiin. Lisäksi koska Mysoreen matkustaminen on ajassa ja tilassa liikkumista, linkitän Mysoren tarkasteluun uskontotieteilijä Thomas Tweedin teoreettisia linjauksia ja näkemyksiä uskontojen liikkumisesta. Tweedin mukaan uskonnot liikkuaan luovat risteyskohtia, kohtaustiloja, ja samalla pyrkivät selittämään tämänpuoleista elämää (Tweed 2006, 123; 151). Vaikka Mysoreen matkustamisessa ei suoranaisesti olekaan kyse "tuonpuoleisesta", transsendentista maailmasta, sopivat Tweedin huomiot uskontojen *teleografiaista*, selityksiä luovista prosesseista, Mysoren tarkasteluun.

1.4 Aiempi tutkimus

Tutkielmani paikantuu usealle tieteenalalle, joten aiempia tutkimustraditioitakin on useita. Paikannan tutkielmani uskontotieteen lisäksi antropologian, sukupuolentutkimuksen ja kulttuurimaantieteen aloille. Esimerkiksi pyhiinvaellusta on tarkasteltu niin antropologisen (esim. Coleman & Eade 2004; Nolan & Nolan 1989; Rosander 2004; Schramm 2004; Turner & Turner 1978), maantieteellisen (esim. Collins-Kreiner 2009) kuin uskontotieteellisenkin (esim. Gothóni 2010; Hovi 2010) tutkimuksen piirissä. Myös tilaa ja paikkaa on tarkasteltu maantieteellisen tutkimuksen (esim. Agnew 2011, Massey 2008; 2005; Soja 1996; Tuan 1997) lisäksi esimerkiksi uskontotieteessä (esim. Anttonen 1996, Hervieu-Léger 2002, Knott 2005, Tweed 2006.).

Jooga on kiinnostanut uskontotieteilijöitä jo tieteenalan muotoutumisen alusta saakka (ks. esim. Eliade 1990). Joogan tutkijoiden Mark Singletonin ja Jean Byrnen toimittama teos *Yoga in the Modern World: Contemporary Perspectives* (2008) tarjoaa hyvän yleiskatsauksen nykyiseen joogatutkimukseen. Modernin joogan kentällä tutkijoiden huomio on kiinnittynyt esimerkiksi modernin joogan historiaan (ks. esim. Michelis 2005; 2008), joogan transnationaaliseen vaihtoon Intian ja länsimaiden välillä (ks. esim. Strauss 2008; 2004), joogafilosofian tulkintaan joogaharjoittelun perusteluna (ks. esim. Singleton 2008), kehon asemaan modernissa asentojoogassa (ks. Nevrin 2008, Singleton 2010) sekä seksuaalisuuteen perinteisessä ja nykyisessä joogassa (ks. esim.

Burley 2008). Toisinaan pohdinnat koskevat myös niin kutsuttua ”perinteistä” joogaa ja sen suhdetta nykyiseen joogaan.³

Esimerkiksi sosiaaliantropologi Sarah Strauss on tehnyt kenttätöitä Rishikeshissä ja pohtii tutkimuksessaan *Positioning Yoga: Balancing Acts Across Culture* (2004) joogan kulkeutumista syntysijoiltaan Intiasta maailmanlaajuiseksi ilmiöksi ja tämän ilmiön vaikutuksia joogaan. Strauss näkee joogan transnationaalisesti tuotetuksi ja pohtii, miten tällä tavoin syntynyt jooga on edelleen muokannut joogan harjoittamista Intiassa. Lisäksi Strauss pyrkii selittämään joogan laajaa suosiota etsimällä arvoja, joiden tukemana jooga on levinnyt Intiassa ja muualla maailmassa viime vuosisadalla. (Strauss 2004, 1–2.)

Mark Singleton tarkastelee teoksessaan *Yoga Body – The Origins of Modern Posture Practice* (2010) jooga-asentojen korostunutta asemaa nykyisessä transnationaalisessa joogassa. Hänen lähestymistapansa aiheeseen on historiallinen ja Singleton valottaakin hyvin joogaharjoittelun kehokeskeisyyden kokemia muutoksia aina joogan varhaisista vaiheista nykyiseen joogaharjoitteluun. Singletonin viesti on yksinkertainen: nykyinen jooga-asentojen harjoittelu ei ole suorassa ja katkeamattomassa linjassa alkuperäiseen hathajooga-traditioon. Asennon korostuminen on pitkän kehityslinjan tulos, johon vaikuttivat kuvallisen ilmaisun kehittyminen 1700-luvun lopulla sekä modernin joogan synty ja maailmanlaajuisen fyysisen kulttuurin ydistyminen. Kehityksen jatkuvana jännitteenä on vuorovaikutus Intian ja lännen välillä: fyysinen ja visuaalinen kulttuuri levisivät myös Intiaan, jossa ne yhdistyivät joogaan eri tavoin. Singletonin mukaan esimerkiksi Tirumalai Krishnamacharyan joogatyylit (josta nykyinen astangajoogakin on kehittynyt) ei ole niin uniikki kuin saattaisi olettaa, vaan yhdistelmä länsimaisia ja intialaisia fyysisen kulttuurin muotoja ”perinteisen” hathajoogan kontekstissa. (Singleton 2010, 21–23.)

Toisinaan joogan tutkijat ovat myös joogan harjoittajia (Singleton & Byrne 2008, 1). Tällaista kaksoisroolia edustaa australialainen antropologi ja astangajoogaaja Benjamin Richard Smith, jonka kiinnostus kohdistuu fyysiseen asanaharjoitukseen ja sen filosofisluonteiseen pohdintaan.⁴

³ ”Perinteisellä” joogalla viitataan hindulaiseen joogaan, jonka määrittely on erittäin ongelmallista ellei mahdotonta, sillä jooga tai hindulaisuus ei ole monoliittinen kokonaisuus. Ks. tarkemmin Liberman 2008.

⁴ Smith tarkastelee kurinalaisuutta suhteessa joogafilosofian sanskritinkieliseen käsitteeseen *tapas*, jota syntyy kurinalaisten harjoitusten noudattamisen seurauksena. *Tapasta* pidetään tavoittelemisen arvoisena, sillä sen uskotaan tuottavan kuumuutta, joka edesauttaa henkistä kasvua polttamalla esteitä. Samaisessa artikkelissa Smith pohtii myös Pattabhi Joisin roolia ja asemaa astangajoogassa. (Smith 2008.)

Oma tutkielmani jatkaa modernin joogan tutkimusperinnettä ja sijoittuu suoraan suomalaisen astangajooga-tutkimuksen jatkumoon. Suomessa astangajoogasta tehdyt tutkimukset ovat opinnäytetyö-tasoisia ja keskittyvät Helsingin Astanga Joogakouluun. Matti Rautaniemi on tutkinut astangajoogan uskonnollisia ja henkisiä merkityksenantoja pro gradussaan *Henkisyys, hyvinvointi, yksilöllisyys ja sosiaalisuus Helsingin Astanga Joogakoulussa* (2010). Rautaniemi pohtii myös astangan paikkaa nykypäivän (suomalaisessa) uskonnollisessa kentässä. Toinen astangajoogasta tehty suomalainen pro gradu on Eija Leppävuoren *Henkistynyt liha. Sitoutuneiden harjoittelijoiden kokemuksia astangajoogasta* (2013). Leppävuori tarkastelee astangajoogaa uskontososiologian postsekulaarista näkökulmasta ja esittelee Helsingin Astanga Joogakoululla säännöllisesti harjoittelevien suomalaisten joogaajien kokemuksia ja tulkintoja astangajoogasta.

Näissä tutkielmissa huomio on ollut nimenomaan asanaharjoituksessa ja sille annetuissa merkityksissä. Oma tutkielmani puolestaan ei keskity asenoharjoituksen tarkasteluun, vaan tuo astangajoogasta esiin uudenlaisia merkityksiä keskittymällä astangajoogan alkulähteeseen, Mysoreen ja sille annettuihin merkityksiin ja asemaan. Mysorea on toki tutkittu aiemminkin, mutta hieman eri näkökulmasta kuin omani. Sosiaaliantropologi Lars Jørun Langøien on tarkastellut väitöskirjassaan *Pay Attention – Listen to your heart: Unfolding practice, changing realities and awareness of the embodied self in Ashtanga yoga* (2013) astangajoogan harjoitusta. Langøien on tehnyt tutkimuksensa haastattelut Mysoreessa ja myös itse harjoitellut KPJAYI:n joogakoulussa, joka muodostaa tutkimuksen kontekstin. Hän esittelee monipuolisesti joogaajien elämää Mysoreessa aina niin kutsutuista ”astangapoliiseista” KPJAYI:n joogakoulun lähiympäristöön.⁵ Varsinaisesti Langøienin väitöskirjan aiheena on harjoitus ja hän pohtii sen luonnetta filosofisesti.

⁵ Nimitys viittaa joogaajiin, jotka huomauttavat mikäli harjoittelija ei noudata astangajoogan perinnettä puritaanisesti, esimerkiksi taukopäivien osalta.

2. JOOGA MYSORESSA JA SUOMESSA

2.1 Jooga ja joogan historia

Astangajooga on 1900-luvulla syntynyt fyysinen joogatyylili, jonka filosofinen tausta on klassisessa joogassa. Ymmärtääkseen astangajoogan kytköksiä klassiseen joogaan ja hindulaisuuteen, on hyvä olla perillä joistakin historiallisista kehityslinjoista ja määritelmistä. Olennaista on myös huomata, miten jooga ymmärretään toisaalta länsimaisessa ja toisaalta intialaisessa/hindulaisessa perinteessä.

Sana *yoga* voidaan johtaa sanskritin kahdesta verbijuuresta, jotka tarkoittavat "syventyä" sekä "iestää" ja "yhdistää" (Broo 2010, 30; Strauss 2004). Askeettisista harjoituksista puhutaan jo hindulaisuuden varhaisimmassa tekstissä *Rigvedassa* (noin 1200 eaa.), mutta ensimmäiset varsinaiset maininnat joogasta ja meditaatiosta ovat peräisin Upanisadeista noin 600–300-luvuilta eaa. (Ketola 2008, 155; Broo 2010, 10).⁶ Tärkein joogateksti on Patañjalin *Yogasūtra* (noin 300–350 jaa.), jonka tausta on dualistisessa *samkhya*-filosofiassa (Jacobsen 2005, 4).⁷ Patañjalin synkretisoimaa joogaa nimitetään klassiseksi joogaksi tai kuninkaalliseksi (*rāja*) joogaksi ja teosta käytetään myös nykyisen (modernin) joogaharjoittelun perusteluna (Singleton 2008, 77).⁸

Kimmo Ketola on jaotellut joogan uskontososiologisesta ja -antropologisesta näkökulmasta tarkasteltuna viiteen päätyyppiin, jotka ovat 1) muinainen askeettinen jooga, 2) Patanjalin synkretisoima klassinen jooga, 3) 500–1000-luvuilta alkanut tantrinen jooga, 4) askeettisesta liikkeestä noin 1100-luvulta kehittynyt hatha-jooga sekä 5) terveydellinen ja terapeuttinen moderni jooga (Ketola 2008, 157). Jaottelu kuvaa hyvin joogan historiallista kehityskulkua, mutta sen vaarana on liika yksinkertaistaminen ja rajaaminen. Esimerkiksi astangajooga olisi Ketolan jaottelua seuraten luokiteltavissa moderniksi joogaksi (ks. luku 2.2), sillä astangajoogametodin muotoutumisen aikana joogan terveydelliset ja terapeuttiset vaikutukset olivat

⁶ Filosofisesta tai teologisesta näkökulmasta tarkasteltuna jooga on yksi kuudesta hindulaisuuden ortodoksisesta *āstika*-koulukunnasta. Koulukunnat ovat *vyāyā*, *vaiśeṣika*, *sāṃkhya*, *yoga*, *mīmāṃsā* ja *vedānta*. Astangajoogan perustaja Pattabhi Jois ja hänen perheensä ovat seuranneet Sankaracaryaa, joka oli advaita vedanta -koulukunnan edustaja.

⁷ Patañjalista kerrotaan hindumytologiassa useita myyttisiä tarinoita, eikä henkilön henkilöllisyydestä ole selvyyttä. Keskustelua on käyty myös siitä, onko *Yogasūtra*t yhden vai useamman henkilön kirjoittama teos. (Broo 2010, 14–16.)

⁸ Yksinkertaistaen jooga viittaa sekä mentaaliseen että fyysiseen harjoitukseen ja päämäärään, joka niiden avulla saavutetaan. Joogasutrissa jooga määritellään ”mielen liikkeiden pysäyttämiseksi” (*samādhi*), jolloin ihmisen todellinen luonne vapautuu ja ihminen ”lepää omassa todellisuudessaan”. (Jacobsen 2005, 4; Broo 2010) Vapautuminen ei tapahdu pelkän tiedon avulla, vaan säätelemällä mieltä, kehoa ja hengitystä eli joogalla. (Strauss 2004, Komulainen 2008, 106–108.)

keskiössä. Toisaalta tällainen määritelmä on varsin yksipuolinen ja yksinkertaistava, sillä astangajoogan harjoittelijoihin lukeutuu varmasti myös ihmisiä, joille jooga on – klassisen joogan mukaisesti – *yogas-citta-vṛtti-nirodhaḥ* (Yoga Sutra 1.2) eli keino mielen mekaanisten liikkeiden pysäyttämiseksi, minkä päämääränä on lopulta saavuttaa *samādhi*.

Niin kutsutun modernin joogan synty ajoittuu 1800- ja 1900-lukujen taitteeseen, hindulaisuuden uudistumiseen ja hathajoogan renessanssiin.⁹ Tätä ennen hathajoogan askeettinen elämäntapa yhdistyi itsekidutuksen ääri-ilmiöiden lisäksi taikaukseen ja magiaan. Hathajooga edustikin tuon ajan koulutetuille hinduille lähinnä Intian takapajuisuutta. (Ketola 2008, 174.) Samaan aikaan joogan haluttiin erottaa taikauskoisuudesta ja alkukantaisesta mystisyydestä sekä suunnata huomio suoraan kehoon. ”Antimystikot” korostivat kehoa fyysisen terveyden, soveltavan lääketieteellisen tutkimuksen ja käytännöllisen populismin välityksellä. (Alter 2004, 7–8.)¹⁰

Joogan tutkija Elizabeth De Michelis on kutsunut 1900-luvulla syntyneitä joogatyylejä moderniksi asentojoogaksi (*modern postural yoga*), jolla hän viittaa joogatyyleihin, jotka painottavat paljon jooga-asentoja ja jotka ovat hänen mukaansa ”fyysisempiä tai voimistelun tyyppisiä joogatyylejä” (De Michelis 2005, 4). Joogaa tutkinut antropologi Josep S. Alter huomauttaa kuitenkin, että ”modernisoitu”, fyysiseen kehoon keskittyvä jooga ei ole lännessä tapahtunut ”väärinymmärrys” Intiassa syntyneestä transsendentaalisen luonteen omaavasta klassisesta joogasta, vaan itse asiassa osa Intian modernisaatiota, jonka tuoksinassa myös jooga modernisoitiin (Alter 2004, 9–10). Tällainen näkökulma tarjoaakin mielenkiintoisen ja tuoreen haastajan näkemykselle, jonka mukaan joogan asentokeskeisyys olisi lännessä syntynyt virhetulkinta. Asanat ovat olleet keskeisiä jo hathajoogan muotoutumisen aikaan, mutta hathajoogien kehokeskeisyys ei ollut itse tarkoitus, vaan se nähtiin nimenomaisesti keinona saavuttaa vapaus (ks. Jacobsen 2005, 18; asentojen keskeisyydestä, ks. Singleton 2010).

⁹ Käsitteenä moderni jooga on ongelmallinen, sillä kuten Singleton huomauttaa, käsite erottaa nykyisen joogan ikään kuin erilleen ”muusta” joogan kehityksestä, vaikka nykyinen joogan harjoittaminen on yhtä lailla osa joogan kehityskulkua kuin aiemmatkin muutokset. (Broo 2011, 45.)

¹⁰ Modernilla ajalla muotoutuneessa astangajoogassa on paljon hathajoogalle tyypillisiä painotuksia. Hathajoogassa kehon vahvistaminen on keskeistä, sillä sitä pidetään keinona saavuttaa *moksha* eli vapautuminen elämän kiertokulusta (*samsara*) (Jacobsen 2005, 18). Hatha-joogaa käsittelevät tekstit painottavatkin kehon asentoja (*asana*) ja hengityksen kontrollointia (*pranayama*), joiden avulla vakiinnutetaan psyykkinen aktiivisuus ja keskitetään tarkkaavaisuus (ks. Jacobsen 2005, 18).

Moderni jooga henkilöityy Swami Vivekanandaan (1863–1902). Vivekanandan tarkoitus oli riisua jooga mystiikasta, saattaa se hindulaisen henkisyiden keskiöön ja muuttaa mielikuva joogasta askeettien ja erakoiden elämäntapana (Ketola 2008, 174). Alterin kriittisen huomion mukaan moderni jooga on saanut enemmän vaikutteita länsimaisen kehonrakennuksen pioneerilta Eugen Sandow’lta kuin Vivekanandalta tai Aurobindo Ghoselta (Alter 2004, 28), joka myöskin liitetään joogan modernisaatioon. Kuitenkin Swami Vivekananda oli se, joka vei joogan Yhdysvaltoihin ja länsimaihin 1900-luvulla.¹¹ Varsinainen moderni jooga syntyi yhdistettäessä länsimaisten terveysihanteiden, liikunnan, voimistelun ja luonnonparannusmenetelmien ideat hathajoogan asentoihin. Näiden yhteyksien luoja toimivat Swami Sivananda (1887–1963) ja Tirumalai Krishnamacharya (1888–1989). (Ketola 2008, 175).¹²

2.2 Mysore ja KPJAYI

Astangajoogan historia alkaa Mysoren kaupungista, sillä metodin kehittäjä Pattabhi Jois ja hänen opettajansa Tirumalai Krishnamacharya vaikuttivat Mysoreessa. Krishnamacharya opetti joogaa Mysoreessa maharajan palatsissa, jossa vanhaa intialaista kulttuuriperintöä haluttiin vaalia ja jonne Krishnamacharya myöhemmin perusti joogasalin (ks. Sjoman 1999; Singleton 2010, 175–210). Jois muutti Mysoreen ja harjoitteli gurunsa opissa noin 20 vuotta ja perusti vuonna 1948 Ashtanga Yoga Research Instituten (AYRI) Laksmipuramin kaupunginosaan, jossa alkoi opettaa uutta astangajoogaksi nimeämäänsä metodia. (Sri Krishna Pattabhi Jois Ashtanga Yoga Institute.)

Astangajooga saapui länsimaihin 1960-luvulla (Räisänen 2005, 27; Sri Krishna Pattabhi Jois Ashtanga Yoga Institute) ja Mysoreen matkustaminen on ollut keskeisessä

¹¹ Teoksessaan *Raja Yoga* (1896) – jota De Michelis pitää modernin joogan eräänlaisena merkkipaaluna – Vivekananda toteutti joogan historian, rakenteiden, uskomusten ja harjoitusten uudelleentarkastuksen. Hän myös ryhtyi työstämään tämän ”reformoidun” joogan (niin sisällöllistä kuin kielellistäkin) käännoästä, joka erosi melko paljon klassisista hindulaisista lähtökohdista. (De Michelis 2005, 3). Julistaakseen ikaikaista hindulaista henkisyttä länsimaissa, Vivekananda rakensi monistisesta *advaita vedanta* -filosofiasta hindulaisuuden ytimen. Hän levitti hindulaisuuden sanomaa Intian ulkopuolella julkaisemalla kirjallisuutta ja pitämällä useita luentoja Yhdysvalloissa ja Euroopassa. (Komulainen 2008, 66.)

¹² Astangajoogan kannalta erityisesti Krishnamacharya on keskeinen henkilö, sillä kuten jo todettu, hän oli astangajoogan kehittäneen Sri Krishna Pattabhi Joisin guru. Krishnamacharya oli maallikkojoogi sekä kuuluisa ayurveda-lääkäri. Hän hylkäsi askeettisen joogaihanteen ja pyrki tuomaan joogan osaksi tavallisen ihmisen elämää ikään, sukupuoleen, kansallisuuteen ja uskontoon katsomatta. (Ketola 2008, 175.) Ketolan mukaan Krishnamacharya oli melko arkkityyppinen hathajoogi (Ketola 2008, 175), ja häntä pidettiin hyvin ankarana ja vaatavana opettajana. Pattabhi Joisin lisäksi Krishnamacharyan oppilas oli esimerkiksi iyengar-joogan kehittäjä B.K.S. Iyengar.

asemassa jo astangajoogan alusta lähtien. Aluksi kokeneita astangajoogan opettajia ei löytynyt länsimaista ollenkaan, joten ainut vaihtoehto oppia uusi ja tuntematon astangamethodi oli matkustaa sen ainoan opettajan ja gurun, Joisin, luo Mysoreen. Ensimmäiset yhdysvaltalaiset oppilaat saapuivat Mysoreen vuonna 1973 ja myöhemmin Joisin perheineen matkusti opettamaan astangamethodia Kaliforniaan, mistä alkoivat Joisin opetusmatkat (Räisänen 2005, 27).

Kun Laksmipuramin yksinkertainen ja kompakti joogasali alkoi käydä pieneksi harjoittelijoiden lisääntyessä, Jois alkoi rakennuttaa uutta joogasalia kotinsa yhteyteen Gokulamiin. Uusi joogasali Krishna Pattabhi Jois Ashtanga Yoga Institute avattiin virallisesti vuonna 2002 ja se sijaitsee edelleen samassa rakennuksessa. Sairastettuaan muutaman vuoden Pattabhi Jois, jota oppilaiden keskuudessa kutsuttiin lempinimellä Guruji, kuoli vuonna 2009.¹³ Kuten jo todettu, nykyisin Mysoreessa opettavat Joisin tytär Saraswati Rangaswami (synt. 1941) ja tyttärenpoika Sharath Jois (synt. 1971).¹⁴

Nykyisin Mysoreessa KPJAYI:n joogakoululla käy astangajoogaajia joka mantereelta ja monikansallisessa joukossa suomalaiset ovat hyvin edustettuina. KPJAYI:ssa harjoittelee vuosittain useita kymmeniä suomalaisia, mikä heijastuu myös KPJAYI:n myöntämien opetuslupien määrään.¹⁵ Opetuslupan saaneet ovat "kokeneita harjoittelijoita ja omistautuneita oppilaita" (Sri Krishna Pattabhi Jois Ashtanga Yoga Institute). Opetettavan sarjan hyvän (fyysisen) hallinnan lisäksi opetusluvut kertovat suhteellisen vakiintuneesta suhteesta KPJAYI:n joogakouluun, sillä niiden myöntäminen edellyttää useita käyntikertoja.

2.3 Jooga Suomessa

1960-luvulla alkunsa saanut hippiliike ja populaarikulttuuri sekä suora Intian ja Suomen välinen kulttuurinen vaihto vaikuttivat joogan saapumiseen Suomeen (Repo 2011, 14–

¹³ Ji-päätte merkitsee "rakasta" ja sen avulla osoitetaan läheisyyttä ja kunnioitusta.

¹⁴ Mysoreen matkaavat joogaajat valitsevat menevätkö Sharathin vai Saraswatin oppilaiksi. Mysoreessa joogan aloittavat ohjataan usein Saraswatin opetukseen, mutta Sharathin tavoin Saraswatillakin on pitkään harjoitelleita oppilaita. KPJAYI:n joogakoulu jakautuu fyysisesti kahteen joogasaliin, joista "isolla shalalla" (big/main shala) opettaa Sharath. Sekä Sharath että Saraswati käyvät säännöllisesti myös opetuskierroilla ympäri maailmaa: Sharath oli Suomessa viimeksi kesällä 2013 ja Saraswati samana vuonna loppusyksystä.

¹⁵ KPJAYI:n mukaan koulun myöntämät luvat ovat ainoita virallisia opetuslupia Pattabhi Joisin perinteessä. Juuri opetuslupien vuoksi KPJAYI:n osuus astangajoogassa on merkittävä ja keskeinen, sillä koulu luo raamit ja suunnan sille, millä tavalla astangajoogaa tulisi maailmanlaajuisesti harjoitella ja opettaa. Suomalaisia opetuslupan saaneita opettajia on muihin Pohjoismaihin verrattuna suhteellisen paljon: Suomessa opetuslupan on saanut 21, Ruotsissa 10, Norjassa ja Tanskassa 6 joogaajaa.

22). Jooga oli saapunut Suomeen jo 1960-luvun alkupuolella, kun Suomen Teosofinen Seura julkaisi joogafilosofiaa käsitteleviä tekstejä. Varsinaisesti joogan harjoittelu alkoi, kun Suomen Joogaliitto perustettiin vuonna 1967. Joogaliitto pyrki riisumaan joogan hindulaisista kytköksistä, sillä Suomen luterilainen kirkko ja muutamat valtion päättäjät vastustivat ajatusta vierasperäisen joogan harrastamisesta. Joogaliiton opettama joogatyylili oli hyvin lempeää ja rauhallista, jotta se sopisi kaikille ikään ja fyysiseen kuntoon katsomatta. (Broo 2012, 25).¹⁶ Joogaliiton tunnetuksi tekemän rauhallisen joogan lisäksi Suomeen on saapunut useita eri joogan muotoja 1980- ja 1990-lukujen vaihteesta alkaen; niin intialaisperäisiä (esimerkiksi iyengar-, kundaliini- ja astangajooga), länsimaalaistaustaisia (yin-, hot- ja voimajooga) kuin perin kotoisiakin (esimerkiksi metsä- ja saunajooga) joogatyylejä. Joogan opetus on levinnyt ympäri maata ja esimerkiksi Helsingissä joogasta on jopa ylitarjontaa.¹⁷

Uskontotieteilijä Måns Broon mukaan Suomeen saapuneista uudemmissa joogatyyleistä dominoivassa asemassa on K. Pattabhi Joisin astangajooga (Broo 2012, 25). Astangajooga saapui Suomeen 1980-luvun lopulla, jolloin se tunnettiin *voimajoogana*. Aluksi kiinnostus astangajoogaa kohtaan oli melko vähäistä ja keskittynyt pääkaupunkiseudulle. (Rautaniemi 2010, 47.) Petri Räisänen ja Juha Javanainen perustivat vuonna 1997 ainoastaan astangajoogaan keskittyvän ja edelleen toiminnassa olevan Helsingin Astanga Joogakoulun (Astanga Jooga Helsinki Oy), mutta he olivat opettaneet astangaa tätä ennen jo vuodesta 1991. Räisäsen mukaan koulun päivittäinen oppilasmäärä oli suurimmillaan 400 oppilasta. (Räisänen 2005, 10.) Astangajooga vetosi uuteen sukupolveen ja edelsi nykyistä joogan räjähdysmäistä suosiota. (Rautaniemi 2010, 47.)

Nykyisin astangajoogaa opetaan ympäri maata ja astangajoogan suosiosta saa suuntaantavan käsityksen, kun tarkastelee muutamien joogakoulujen kävijämääriä.¹⁸ Helsingin Astanga Joogakoululla (perustettu vuonna 1999), käy noin 500–700 harjoittelijaa kuukaudessa, yhdestä kuuteen kertaa viikossa. Lisäksi koulun alkeiskursseille osallistuu

¹⁶ Ks. myös Turun Sanomat (24.1.2013): "Kirkko vastaa jäsenkatoon itämaisilla herkuilla: Joogasta tuli Jeesus-joogaa". Myös Suomen evakelisluterilaisessa kirkossa on viime vuosina pohdittu joogan paikkaa kristillisessä uskonnonharjoituksessa. Vuonna 2012 järjestettiin seminaari Taipuuko kirkko joogaan?, jossa keskusteltiin joogan soveltuvuudesta kristilliseen perinteeseen ja rajaa suhteessa hindulaisuuteen

¹⁷ Ks. Taloussanomien artikkeli joogasalien kannattamattomuudesta: "Joogasaleja nurin – ei sovi pienyrittäjälle" (13.8.2012).

¹⁸ Astangajoogaa opetetaan Pääkaupunkiseudun lisäksi ainakin Turussa, Tampereella, Jyväskylässä, Oulussa, Porissa, Raumalla, Kuopiossa, Lappeenrannassa ja Rovaniemellä. Monissa näistä kaupungeista astangajoogaa opetetaan useissa kouluissa ja kursseilla.

kuukausittain 100–200 oppilasta. (Rautaniemi 2010, 48.)¹⁹ Turun Astangajoogakoulun (perustettu vuonna 2005) viikoittainen harjoittelijamäärä taas on noin 150 joogaajaa ja alkeiskurssin käy joka kuukausi 20–30 henkilöä.²⁰

3. TEOREETTISET LÄHTÖKOHDAT

3.1 Matkalle

Kuten uskontotieteilijä Thomas Tweed toteaa, uskonnoissa (tai niihin rinnastettavissa ilmiöissä) ei ole kyse vain paikassa olemisesta, vaan myös liikkumisesta paikkojen välillä (Tweed 2006, 123). Tweedin näkemyksen mukaan uskonnot ohjaavat ihmisiä asettumaan aloilleen (*dwelling*) ja muuttamaan elinympäristöään tietynlaiseksi konkreettisella ja abstraktilla tavalla, mutta samalla uskonnot ohjaavat ihmisiä liikkumaan (*crossing*) paikoista, sosiaalisista rooleista ja todellisuuksista toisiin. (Tweed 2006, 123.) Tweedin näkemyksiä seuraten esimerkiksi usko joogaharjoitukseen ja joogatraditioon, paramparaan, saa harjoittelijan hankkimaan joogamaton ja ripustamaan opettajansa kuvan kotinsa seinälle; sama usko saa harjoittelijan matkustamaan paramparan alkulähteelle joogaamaan – ja ylipäätään harjoittamaan joogaa eli liikuttamaan kehoaan tietyn metodin mukaisesti.²¹

Uskontotieteellisesti kiinnostavat matkat sisältävät tieteenalalle ominaisia ulottuvuuksia. Kenties tyypillisin tällainen matka on pyhiinvaellus, jota on tutkittu paljon lukuisilla tieteenaloilla. Uskontotieteilijä Michael Stausberg tarkastelee teoksessaan *Tourism and Religion* (2011) matkoja ja matkustamista uskontotieteellisestä näkökulmasta pohtimalla kuinka uskonnot läpäisevät matkustamiseksi nimettyjä ilmiöitä (Stausberg 2011, 1). Stausberg pyrki käsitteen kuromaan kiinni pyhiinvaelluksen ja turismin välistä kuilua, sillä ne on totuttu näkemään toisensa poissulkevin.²²

¹⁹ Rautaniemi viittaa Juha Javanaisen, koulun perustajan ja omistajan, kanssa 11.2.2009 käymäänsä henkilökohtaiseen keskusteluun.

²⁰ Henkilökohtainen tiedonanto Turun Astangajoogakoulun ohjaajalta Marko Mikkilältä 7.8.2014. Suomen "astangabuumi" herätti huomiota myös Mysossa; huomasin usein olevani keskellä keskustelua, jossa pohdittiin miksi astangajooga on Suomessa niin suosittua. Syitä haettiin niin suomalaisten kuuluisasta "sisusta" kuin hyvästä markkinoinnistakin.

²¹ Tweedin näkemyksen mukaan uskonnot tuottavat ylityskohtia, jotka hän on jakanut maanpäällisiin, aineellisiin ja kosmisiin ylityskohtiin. Uskonnot tuottavat maanpäällisiä ylityksiä, kun uskonnonharjoittajat ylittävät luonnollisia alueita ja sosiaalisia tiloja kotimaan sisällä ja sen ulkopuolella. Aineelliset ylityskohdat sen sijaan syntyvät, kun uskonnonharjoittajien huomio kiinnittyy ruumiillisen olemassaolon rajoihin, ja kosmiset ylityskohdat puolestaan syntyvät, kun harjoittajat kuvittelevat ihmiselämän lopullisen horisontin ja ylittävät sen. (Tweed 2006, 123.)

²² Arkikielessä käsitteet *turismi* ja *turisti* näyttävät melko negatiivisessa valossa ja niitä pidetään jopa

Stausbergin näkemyksen mukaan turismi – laajasti käsitettynä – ja pyhiinvaellus (joka itse asiassa myös on turismia) eivät sulje toisiaan pois, eikä niiden tarkastelu erillään tarjoa välttämättä parasta mahdollista lähestymistapaa matkustamisen uskontotieteelliseen tarkasteluun.²³ Stausberg nimittääkin *uskonnollisiksi matkoiksi* matkoja, joiden tarkoituksena on esimerkiksi opiskelu ja harjoittelu, lomailu uskonnollisessa ympäristössä, henkinen itsetuntemus ja kasvu sekä vierailut uskonnollisten auktoriteettien luokse (Stausberg 2011, 14). Matkojen taustalla vaikuttavat uskonnollisten syiden lisäksi useat muut syyt, kuten halu päästä pois kotoa, rentoutua ja saada viihdykettä. (Stausberg 2011, 14.)

Matkalle annetut syyt ja merkitykset tulevat parhaiten esiin, kun niitä tarkastellaan tutkimusaiheeseen sopivassa teoreettisessa valossa. Tässä tutkielmassa erääksi teoreettiseksi lähtökohdaksi onkin valikoitunut pyhiinvaellus, sillä Mysoren tarkastelu pyhiinvaelluksen kaltaisena ilmiönä tuo aiheen uskontotieteellisesti kiinnostavan kerroksen olennaisesti ja kiinnostavalla tavalla esille. Lisäksi Mysore omalta osaltaan haastaa sen, miten pyhiinvaellus arkisissa (toisinaan myös akateemisissa, ks. Stausberg 2011, 19–22) keskusteluissa ymmärretään. Mysoreen matkustamiseen liittyy piirteitä, joita "tavanomaisiin" lomamatkoihin, kuten esimerkiksi rantalomiin, ei yleensä liitetä. Mysoreen matkustamiseen liittyvät tekijät paljastavat itse asiassa varsin monipuolisia joogalle, astangajoogan harjoittelulle ja Mysorelle annettuja merkityskerroksia, jotka tulevat hyvin esiin käyttämieni teorioitten sekä uskontoetnografisen lähestymistavan avulla. Tämän tutkielman tarkoituksena onkin osoittaa, miksi joogaajat matkustavat Mysoreen ja millaisia uskontotieteellisesti kiinnostavia kysymyksiä ilmiön "taakse" kätkeytyy.

halventavina, jolloin turistit (joihin lukeutuvat myös esimerkiksi akateemikot konferenssimatkoineen) viittaavat itseensä *matkustajina*. Uskontotieteilijä Michael Stausberg näkee turismin vastustamisen osana turistien neuvottelua, roolinottoa ja retoriikkaa. Hän myös vertaa turismi-käsitteen käyttöä uskonto-käsitteen käyttöön: aivan kuten uskonnollisuus korvautuu usein arkikielessä henkisyydellä, puhutaan turismin sijaan matkustamisesta. (Stausberg 2011, 6–8.) Turismi tai uskonto eivät kuitenkaan ole luonnollisia, itsenäisiä kokonaisuuksia, joilla olisi itsestäänselvät olemukset, vaan niin uskontoa kuin turismiakin tulisi lähestyä kulttuurisina ja sosiaalisina ilmiöinä, joiden määritelmät ovat sopimuksenvaraisia (Stausberg 2011, 8) ja riippumattomia ihmisten asenteista.

²³ Maailman matkailujärjestö UNWTO (United Nation World Tourist Organization) antaa turismille varsin laajan määritelmän: kun matkustetaan matkustajan tavanomaisesta ympäristöstä eroavaan kohteeseen, jossa vietetään lyhyehkö (alle vuoden mittainen) aika, puhutaan tämän määritelmän mukaan turismista. (Stausberg 2011, 6–8.) Turismista puhuttaessa matkan ei välttämättä tarvitse olla huviin tai vapaa-aikaan perustuva, minkä vuoksi määritelmä kattaa itse asiassa varsin monentyyppiset ja motiiveiltaan erilaiset matkat. Määritelmä ei tietenkään ole aukoton, sillä käsitykset siitä, mikä on kunkin "tavanomaista ympäristöä", vaihtelevat. Niputetaanko esimerkiksi kaikki eurooppalaiset kaupungit suomalaisen matkustajan tavanomaiseksi ympäristöksi?

Pyhiinvaellusta ovat tarkastelleet lukuisten tutkijoiden ohella kulttuuriantropologit Victor ja Edith Turner (1978), joiden huomioihin tutkijat usein peilaavat omia käsityksiään pyhiinvaelluksesta (ks. esim. Coleman & Eade 2004). Turnerien mukaan pyhiinvaellusta voi tarkastella rituaali-prosessiin liittyvien käsitteiden avulla. He näkevät pyhiinvaelluksen välitilassa olemisena, joka on verrattavissa siirtymärituaalien liminaalivaiheeseen kahden sosiaalisen statuksen välissä. Turnerit viittaavat pyhiinvaellukseen kuitenkin *liminoidisena*, liminaalinkaltaisena prosessina heimoyhteisöjen "täyden" liminaalisuuden sijaan, sillä täysin liminaalit prosessit ovat moderneissa yhteiskunnissa harvinaisia. Olennaista on myös huomio siitä, että liminaali on osa yhteiskuntaa, sosiaalisen tai uskonnollisen rituaalin aspekti, kun taas liminoidinen on pako yhteiskunnasta, eräänlaista peliä. (Turner 1978; 241 Collins-Kreiner 2009, 439).

Lisäksi Victor ja Edith Turner tarkastelevat pyhiinvaellusta *communitasin* kaltaisena tasa-arvoisena yhteisönä, joka viittaa tietynlaiseen ryhmädynamiikkaan. Uusi sosiaalinen tilanne muodostetaan, sillä kaikki pyhiinvaeltajat ovat tietyn aikaa samanarvoisia, koska jokainen on lähtenyt matkalle samoin perustein. Communitas onkin rakenteen antirakenne, jossa tavanomaiset poliittiset, oikeudelliset ja taloudelliset rakenteet eivät päde. (Turner & Turner 1978, 241). Pyhiinvaelluksella myös arkinen elämä jää taakse, mikä mahdollistaa syvemmän henkisen ymmärryksen omista uskomuksista. Toisaalta uusi ympäristö asettaa pyhiinvaellusmatkalle lähteneen alttiiksi uusille kokemuksille ja ihmisille sekä tarjoaa kenties vastauksia kyseenalaistetuille teemoille (Collins-Kreiner 2009, 439).

Mysoreen edellä mainitut huomiot sopivat varsin hyvin, sillä Mysorea on mahdollista tarkastella ei-missään olevana, liminoidisena tilana, jossa joogaajien sosiaaliset normit muodostuvat eri tavalla kuin kotona, kuten communitasissa. Mysore myös pakenee tavanomaista statusstruktuuria, joka perustuisi esimerkiksi sosio-ekonomiseen asemaan, mutta täysin vailla statuksiin perustuvaa struktuuria Mysore ei näkemykseni mukaan ole (esim. TKU/A/14/33:23; TKU/A/14/34:32; TKU/A/14/36:6,15; TKU/A/14/38:8). Toisaalta Mysoren liminoidisuus ei tarkoita, etteikö KPJAYI olisi kuitenkin astangajoogatraditiossa kaiken keskellä, kuten Eliade esittää pyhiinvaelluskohteista. Mysore – vaikka onkin kaukana Intiassa, suurien ja tunnettujen intialaisten kaupunkien (ja "varsinaisten" pyhiinvaelluskohteiden, kuten Delhin, Mumbain, Varanasin, Accran

tai Rishikeshin, varjossa – on kuitenkin astangatradiation syntypaikka, missä sijaitsevat astangan "alkujuuret" ja on siten astangajoogan kontekstissa hyvin keskeisellä paikalla (ks. luku 6.1).

Turnerien näkemykset pyhiinvaelluksesta ovat herättäneet paljon kriittisiä huomioita. Uskontoantropologit Simon Coleman ja John Eade esittävät Turnerien näkemyksen omaksumisen eräänä vaarana, että pyhiinvaellus aletaan tällöin nähdä teoreettisena umpikujana, suljettuna käsitteenä. Turnerien määritelmä on luonteeltaan lähes kaiken sisälleen sulkeva ja siihen sisältyy oletus, että pyhiinvaelluksen kaltainen matka olisi mahdollista erottaa jokapäiväisistä sosiaalisista, poliittisista ja kulttuurisista prosesseista. (Coleman & Eade 2004, 3.) Tämän on väitetty johtavan näkemykseen pyhiinvaelluksesta ainutlaatuisena ja erikoisena, sosiaalisen piirin ulkopuolisena matkana, minkä vuoksi antropologit ovat sivuuttaneet pyhiinvaelluksien akateemisen tarkastelun (Morrinis 1992, 2). *Communitas* voi kuitenkin olla hyödyllinen teoreettinen väline pyhiinvaellusta tarkastellessa, kuten on esimerkiksi Rosanderin (2004) tutkimien senegalilaisten *mouridi*-pyhiinvaeltajanaisten kohdalla. Pyhiinvaelluksen aikana tasa-arvoisuus koskettaa jokaista sosiaaliluokkaa ja heimoon kuulumattomat miehet pyrkivät osoittamaan kunnioitusta pyhiinvaellukselle lähteneille *mouridi*-naisille, joita eivät tunne. (Rosander 2004, 74–75.) Kuten myöhemmin ilmenee, *communitas* sopii saamastaan kritiikistä huolimatta myös Mysoreen tuoden ilmiöstä olennaisia seikkoja esiin.

3.2 Risteämiä matkan varrella

Pyhiinvaelluksen ohella matkustamista paikkojen välillä voi lähestyä hiukan toisentyyppisestä, spatiaalisesta näkökulmasta, kuten tekee uskontotieteilijä Thomas Tweed. Tweedin teoriassa keskeistä ovat liikkuminen ja yhteydet sekä asuttamisen (*dwelling*) ja ylittämisen (*crossing*) kielikuvat. Kuten johdannossa totesin, Tweedin lähestymistavassa keskeistä on kuitenkin myös huomio siitä, ettei uskonnoissa ole kyse vain paikassa olemisesta, vaan myös liikkumisesta niiden välillä. Liikkuessaan uskonnot Tweedin mukaan tuottavat 1) territoriaalisia eli alueellisia risteyskiä, kun matkaajat kulkevat sekä luonnollisten maastojen että sosiaalisen tilan yli kotimaassa ja sen ulkopuolelle; 2) aineellisia tai ruumiillisia risteyskiä, kun uskonnot linkittyvät kehollisen olemisen rajoihin ja 3) kosmisiä risteymiä, joita ylitetään ihmiselämässä. Kutakin risteystä Tweed tarkastelee lukuisten esimerkkien avulla yksityiskohtaisesti ja analyyttisesti eritellen. (Tweed 2006, 123.)

Territoriaalisia eli alueellisia risteyskiä edustavat Tweedin mukaan teknologia, pyhiinvaellus ja lähetyssaarnaus. Lisäksi risteymiä ovat muu uskonnollinen liikkuminen, kuten sodat, turismi ja muuttoliikkeet; sosiaalisten roolien väliset siirtymät ja orjuuden kaltainen pakotettu liikkuminen. Teknologian kehittyminen helpotti ihmisten, esineiden ja aatteiden liikkumista – mikä vaikutti luonnollisesti myös uskontoon. Esimerkiksi höyrylaiva, rautatie, puhelin ja lentoliikenne eivät paitsi muuttaneet ihmisten liikkumista, vaan kuljettivat uskontoja. Teknologinen viestintä mahdollisti uudenlaisia toimintatapoja myös uskonnoille, joiden oli mahdollista välittää sanomaansa eteenpäin laajemmalle yleisölle nopeammin ja tehokkaammin. (Tweed 2006, 124–127.)

Tweedin näkemys alueellisista risteyksestä tarjoaa sopivan näkökulman tarkasteltaessa astringajoogaajien matkaa Mysoreen. Mysoreen matkustettaessa joogaajat liikkuvat paitsi maanosasta ja kulttuurista toiseen, myös omasta kodistaan vieraaseen paikkaan, joka määrittyy astringajoogan alkukodiksi. He ylittävät sekä luonnollisia ja maantieteellisiä alueita sekä sosiaalisia tiloja. Matkustamisen helpottuminen on tehnyt myös Mysoreen matkustamisesta yksinkertaisempaa ja nopeampaa, yhteydenpito kotimaahan on vaivattomampaa ja toisaalta nykyisin myös KPJAYI:n shalalle hakeminen tapahtuu sähköisesti aiemmin postitse lähetettävän kirjeen sijaan. Teknologinen kehitys jatkuu edelleen – ja mahdollistaa useanlaisia toimintatapoja uskonnollisille yhteisöille. Koko maailma on internetin välityksellä läsnä myös Mysoreessa – ja toisaalta joogaajien palattua kotimaahan, Mysore välittyy edelleen esimerkiksi sosiaalisen median kuvien avulla. Mysore ei siten jää vain Mysoreen.

Teknologian vaikutus uskonnollisiin ja uskonnollisina tarkasteltuihin ilmiöihin on joka tapauksessa ilmeinen, mikä osoittaa olennaisella tavalla, kuinka uskonto ei ole oma erillinen alueensa, vaan kiinteästi yhteydessä muihin ”alueisiin”, kuten esimerkiksi teknologiaan, talouteen ja ympäristöön. Näin on myös Mysoren kohdalla, jota voisi tarkastella yksittäisenä esimerkkinä lukuisista laajan mittakaavan ilmiöistä, kuten globalisaation vaikutuksesta, kaupallistumisesta, länsimaistumisesta ja kulttuurisesta vaihdosta. Nämä maailmanlaajuiset prosessit näkyvät mikrotason Mysoreessa varsin selkeällä tavalla, mikä kuitenkin rajautuu tutkimuskysymykseni ulkopuolelle.

Tweedin tarkastelussa alueelliset risteymät vaihtelevat matkan luonteen ja motiivin mukaan. Tässä yhteydessä Tweed kiinnittää huomiota pyhiinvaellukseen ja oman uskon levittämiseen. Pyhiinvaellusmatka voi Tweedin mukaan olla luonteeltaan instrumentaalinen, hengellinen, normatiivinen, vaelluksen tyyppinen, initioiva tai pakollinen. Esimerkiksi instrumentaalisia pyhiinvaellusmatkoja ovat kohteet, joihin

lähdetään niiden parantavan vaikutuksen vuoksi. Pakollinen pyhiinvaellusmatka puolestaan on esimerkiksi muslimien *hajj*, jolle lähdetään täyttämään uskonnollinen velvollisuus. (Tweed 2006, 128–129.)

Tweedin kuvailemista pyhiinvaelluksen piirteistä useimmat sopivat myös Mysoreen. Kukaan haastateltavista ei antanut vain yhtä syytä matkustaa Mysoreen, minkä vuoksi sinne matkustaminen voi olla kaikkia Tweedin luettelemia pyhiinvaelluksen "sävyjä". Toisaalta kyseessä on nimenomaan tutkijan tulkinta siitä, miten edellä mainitut kategoriat ymmärtää. Esimerkiksi haastateltavan kertoessa (TKU/A/14/34:13) karmisesta siteestään Mysoreen ja siitä, kuinka sinne matkustaminen on kokonaisvaltaista, eikä rajaudu vain astangajoogan syntyjuuriin ja KPJAYI:n joogashalaan, on tulkintakysymys nähdäänkö tällainen matka instrumentaalisenä tai jopa pakollisena (esimerkiksi omaa karmaa toteutettaessa), hengellisenä (intialaisen kulttuurin kokeminen) vai normatiivisena Mysoren tietynlaisen normi-luonteensa vuoksi. Saman selityksen voi toki tulkita tarkoittavan näitä kaikkia. Toisin sanoen annetut määreet eivät varsinaisesti kerro itse matkasta mitään, mutta tutkijan tulkinta matkasta annettuja kategorioita käyttäen puolestaan kertoo. Tällöin toisaalta on varsin selvää, että esimerkiksi hengellinen ja instrumentaalinen matka määrittyvät eri tutkijoiden teoreettisessa ymmärryksessä ja tutkimusaiheissa eri tavoin.²⁴

Tweedin mukaan alueellisiin risteyksiin lukeutuvat myös sosiaalisen tilan ylitykset ja sosiaalisten roolien muodostuminen. Uskonnot eivät vain osoita ekonomisten ja sosiaalisten rajojen vaihtumista, vaan saavat myös aikaan ylityksiä sosiaalisessa tilassa. Toisinaan uskonnot rohkaisevat harjoittajia ylittämään sosiaalisia kerrostumia ja kuljettavat harjoittajia toisenlaisiin sosiaalisiin statuksiin – mistä esimerkkinä ovat naiset 1100-luvulla, jotka uskonnollisiin yhteisöihin liittyttyään huomasivat katolisuuden sallivan nunnien ylittää tiettyjä sosiaalisia esteitä. (Tweed 2006, 134–135.) Mysoreessa sosiaalisen tilan ylitykset koskevat lähinnä sosiaalisia statuksia ja Mysoren shala tarjoaa (fyysisen ja abstraktin) tilan tietynlaiselle roolittomuudelle. Tweedin huomiot sosiaalisten tilojen tai roolien ylityksistä linkittyvät Victor ja Edith Turnerin huomioihin pyhiinvaelluksen ja communitasin yhtäläisyyksistä, joita tarkastelen lähemmin

²⁴ Saman huomioi myös Tweed teoksensa aluksi. Hän huomauttaa, kuinka kaikki teoriat ovat paikantuneita ja kaikki teoriat versoavat kategorisista rakenteista ja sosiaalisesta kontekstista: siten myös keskustelu todellisuuden luonteesta on järkevää vain sosiaalisesti koostuvien kategorioiden sisällä. Niin itsestäänselvältä kuin Tweedin muistutus teorioitten paikantumisesta ja sosiaalisesta relativismista vaikuttaakin, hän toteaa useissa uskontotieteellisissä tutkimuksissa unohtuneen, että tutkijan tarkastelemat narratiivit, artefaktit ja toiminta paikantuvat aina johonkin. (Tweed 2006, 17–18.)

seuraavassa luvussa.

Kolmesta ylityskohdasta viimeiseen, kosmisiin ylityksiin, Tweed liittää käsitteen *teleografia*. Tweedin mukaan uskonnot tuottavat *teloksen*, lopullisen päämäärän tai tavoitteen, temporaalisen ja spatiaalisen loppukohdan. Teleografioiden avulla ihmiset merkitsevät ja ylittävät erilaisia rajoja, joihin lukeutuu myös ihmiselämän viimeisin raja, lopullinen horisontti. Teleografiat kertovat Tweedin mukaan mitä ihmiset haluavat, sillä teleografiat sijoittuvat ihmisen tämänpuoleisen ja tuonpuoleisen elämän risteykseen. Tweedin näkemyksen mukaan ihmiset neuvottelevat uskonnon avulla ruumiillisen olemisen rajoista, pyrkien uhmaamaan kärsimystä ja lisäämään iloa – elämänvaiheiden läpi kulkemalla. Teleografioita tuotetaan kielikuvin, esinein ja rituaalein – samalla ihmiset tuottavat ihmiselämän lopullisen horisontin representaatioita sekä keinoja, joilla ylittää se. (Tweed 2006, 122; 151.)

Vaikka Tweed puhuu korostetusti tämänpuoleisin ja tuonpuoleisen rajan ylittämisestä, vastaavat teleografiat näkemykseni mukaan myös muunlaisten rajojen ylittämiseen osoittamalla mikä nähdään tavoiteltavana. Lisäksi teleografiat liittyvät laajemmin astangajoogan harjoitteluun. Pohtiessaan ja perustellessaan Mysoreen lähtemiseen vaikuttavia syitä, kaiken taustalla on mielestäni haastateltavien pohdinnat siitä, miksi he ylipäätään joogaavat. Joogaamiselle annetut syyt rajautuvat tutkielmani ulkopuolelle, mutta on hyvä huomata, että haastateltavien elämässä Mysore ja jooga linkittyvät toisiinsa eikä esimerkiksi Mysorea nähdä irrallisena joogan harjoittamisesta. Näkemykseni mukaan Mysoreen lähtemiselle annetut syyt – joihin tutkielmani keskittyy – sisältyvät laajempaan kysymykseen siitä, miksi haastateltavat ylipäätään joogaavat. Siten haastateltavilla on Tweedin näkemyksen mukaan *telos*, päämäärä, johon he harjoittelemalla joogaa pyrkivät. Se, onko joogan harjoittamisella ja Mysoreen matkustamisella sama *telos* eli pyrkimys, on varsin laaja ja tutkielmani ulkopuolelle rajautuva kysymys, joka vaatisi rinnalleen joogalle annettujen merkitysten tarkastelua.

Tweed jakaa teleografiat kahteen tyyppiin: kuljettaviin (*transporting*) ja muuntaviin (*transforming*) teleografioihin, joita voidaan analysoida horisonttinsa, tilansa ja ylityskohtansa mukaisesti. Tätä havainnollistaakseen Tweed on laatinut taulukon:

Taulukko 1.

	Kuljettava	Muuntava
Horisontti	Raja tämän maailman ja tuonpuoleisen välillä	Henkilökohtainen tai sosiaalinen raja tai rajoitus
Tila	<i>Koti ja kosmos</i> , kotimaa ja kosminen tila	<i>Keho ja kotimaa</i> , maanpäällinen ja sosiaalinen tila
Risteys	Muutos <i>lokaatiossa</i> : nousu, lasku, uudestisyntyminen, kohtaaminen, kommunikointi	Muutos voinnissa: oivallus, puhdistuminen, parantuminen, uudistuminen, mullistus

Tweedin teleografiat (Tweed 2006, 152).

Vaikka (astanga)joogasta puuttuu esimerkiksi maailmanuskonnoille tyypillinen vahva dogmaattisuus, ja joogan fokus on voimakkaasti "tämänpuoleisessa", maanpäällisessä elämässä, sopii Tweedin luonnehtima muuntava teleografia Mysoreen. Mysore ei välttämättä tarjoa vastauksia tuonpuoleisen kohtaamiseen tai varsinaisesti *kuljeta* yksilöä ylittämään rajaa tämän maailman ja tuonpuoleisen välillä, mutta Mysore mahdollistaa muutoksen maanpäällisessä elämässä. Mysoreen matkustaessaan haastateltavat ylittivät henkilökohtaisia rajojaan, maanpäällisiä rajoja ja kokivat oivalluksia. Esimerkiksi henkilökohtaisia rajoja eräät haastateltavistani ylittivät jo, kun lähtivät Mysoreen, johon he ennen ensimmäistä matkaansa liittivät mielikuvan Mysoreessa vallitsevasta tasosta. Tweedin muuntavan teleografian tarkastelu suhteessa Mysoreen osoittaa, miten monitahoisesta ilmiöstä on kyse. Toisaalta tarkastelu osoittaa, kuinka osuvasti Tweedin kuvaama teleografia tuo Mysoresta esiin olennaisia risteyskohtia, joita ovat henkilökohtaisen horisontin ylittäminen, maantieteellisten ja sosiaalisten tilojen ylittäminen ja oman olotilan muuttuminen (esimerkiksi suhteessa joogaharjoitukseen).

3.3 Kohtaamisia sosiaalisessa tilassa ja muuttuvassa paikassa

Kuten aiemmin totesin, Turnerin näkemystä pyhiinvaelluksesta on kritisoitu liian jäykäksi ja kaiken selittäväksi. Tuoreen näkökulman pyhiinvaelluksen tarkasteluun tarjoavatkin erilaiset tavat ymmärtää tilan ja paikan käsitteet. Kulttuurimaantieteilijä Yi-Fu Tuan tarkastelee tilaa ja paikkaa yhdessä ja toteaa niiden olevan riippuvaisia toisistaan (ks. myös Agnew 2011, 320). Konkreettisen paikan sijaan Tuan käsittää tilan abstraktina analyyttisenä käsitteenä. Se, mikä alkaa erilaistumattomana tilana muuttuu paikaksi, kun alamme tuntea sitä paremmin ja annamme sille arvoa. (Tuan 1997, 6.) Tuan erottelee tilan ja paikan käsitteet ja mieltää paikan konkreettiseksi, tutuksi ja merkityksen saavaksi – tilan taas abstraktiksi ja vieraaksi.

Kulttuurimaantieteilijä Doreen Massey'n näkemyksissä paikan luonteesta ja tilan sosiaalisesta rakentumisesta korostuu puolestaan tilan ja paikan ei-staattinen, muuttuva luonne. Paikkaan assosioidaan usein mennyt maailma, jolloin paikka näyttäytyy nostalgisena, regressiivisenä tai jopa reaktiivisena (Agnew 2011, 319). Massey puolestaan ehdottaa, että ymmärrystä paikasta voisi ajatella uudelleen: paikan voisi käsittää edistyksellisenä, jolloin paikkaa ei ymmärrettäisi enää puolustuskannalla olevaksi ja sisäänpäin kääntyneeksi vaan ulospäin suuntautuvaksi (Massey 2008, 18).

Massey'n mukaan paikat ovat *kohtaamispaikkoja*, jotka rakentuvat sisäisen historian sijaan erityisten sosiaalisten suhteiden konstellaatiosta; paikka rakentuu siitä, kuinka nuo suhteet kohtaavat ja kutoutuvat yhteen erityisessä kohdassa. Paikkoja ei tule ajatella rajallisiksi alueiksi, "ne voidaan siis kuvitella artikuloituiksi hetkiksi sosiaalisten suhteiden ja ymmärrysten verkostossa, joissa suuri osa näistä suhteista, kokemuksista ja ymmärryksistä rakentuu paljon laajemmalla mittakaavalla kuin on se, mitä satumme kulloinkin määrittämään paikaksi, olipa se sitten katu, alue tai jopa maanosa". (Massey 2008, 29.) Massey liittää paikkaan neljä piirrettä: 1) paikka ei ole staattinen, 2) paikoilla ei tarvitse olla rajoja jakavassa mielessä tai niin, että rajat muodostaisivat sulkeumia, 3) paikoilla ei ole yhtä, ainutlaatuista "identiteettiä", vaan ne ovat täynnä sisäisiä konflikteja ja 4) paikka on edellisistä piirteistä huolimatta ainutkertaisia. (Massey 2008, 30–31.)

Massey'n tarjoama näkökulma paikkaan tuo Turnerien varsin jäykän pyhiinvaelluskäsityksen rinnalle notkeutta. Masseyta mukailleen pyhiinvaelluksen – tai minkä tahansa matkan – kohde, siis paikka, on mahdollista nähdä alati muuttuva, vailla rajoja ja yhtä

identiteettiä olevana, ainutkertaisena paikkana. Kun paikkaa ei tarkastella pysyvänä ja muuttumattomana maantieteellisenä pisteenä kartalla, annetaan tilaa myös erilaisille paikan kokemuksille sekä erilaisille tavoille merkityksellistää paikkaan suuntautuvaa matkaa. Paikan tavoin jokainen matka kohteeseen on ainutkertainen. Lisäksi koska paikkaa tarkastellaan kohtauspaikkana, on sen luonne joka kerta erilainen, kun paikka ymmärretään "artikuloituiksi hetkiksi sosiaalisten suhteiden verkostossa". Keskeistä ei ole mitä paikka on joskus ollut, vaan millaiseksi paikka sosiaalisessa konstellaatiossa kutoutuu. Mysorella on historiansa, jota KPJAYI:n joogakoulu pitää yllä, mutta nykyinen Mysore on täysin erilainen kuin historian Mysore – tästä puhuivat myös haastateltavat. Lisäksi haastateltavat kertoivat suhteen Mysoreen muuttuneen käyntikertojen myötä ja erittelivät eri matkustuskertojen luonnetta (ks. luku 6.1).

Masseyn näkemys tilasta tarjoaa myös Mysoreen matkustamiseen kiinnostavia huomioita. Teoksessaan *For Space* (2005) Massey korostaa tilan ymmärtämistä avoimena, alati muuttuvana käsitteenä, jota tulee tarkastella aika-ulottuvuuden rinnalla. Massey puhuu aika-tila -tiivistymästä, joka viittaa elämäämme aikakauteen, jolloin asiat nopeutuvat ja leviävät kaikkialle (Massey 2008, 17). Hänen mukaansa tila tulee käsittää 1) sosiaalisten suhteiden tuotteena 2) samanaikaisen ja heterogeenisen mahdollistavana sfäärinä sekä 3) aina vaiheessa olevana eikä ikinä valmiina tai suljettuna järjestelmänä. Nämä lähtökohdat tekevät tilasta avoimen käsitteen. (Massey 2005, 9.)

Kun Mysorea Masseyn esittämien huomioiden tavoin tarkastellaan alati muuttuvana tilana, vältetään näkemykseltä, että Mysoren luonne olisi lopullisesti määriteltävissä ja tavoiteltavissa. Tällainen lähestymistapa sopii mielestäni Mysoren tarkastelun lisäksi koko ilmiöön: kuten olen useasti korostanut, Mysoreen matkustavien joogaajien toimintaa tuskin on mahdollista palauttaa pyhiinvaellukseen, turismiin tai extreme-lomailuun, eikä tällaiseen tulisi mielestäni edes pyrkiä. Mysoreen matkustamisen tarkastelu avoimena ja vailla selkeää määritelmää olevana prosessina mahdollistaa useiden lähestymistapojen yhdistämisen, eikä ilmiötä tarvitse pyrkiä palauttamaan määrättyyn muottiin.

3.4 Autenttisuutta etsimässä

Maantieteilijä Noga Collins-Kreiner esittelee sosiologi MacCannellin (1973) näkemyksen, jonka mukaan turismin tavoitteena on etsiä "autenttisuutta", mikä MacCannellin tulkinnan mukaan edustaa modernin ihmisen pyhiinvaellusta (MacCannell 1973, 592–595). Collins-Kreinerin mukaan MacCannell jopa rinnastaa

turistin pyhiinvaeltajaan nykyisessä sekulaarissa maailmassa. (Collins-Kreiner 2009, 439.) Autenttisuuden ja matkustamisen kytkös liittyy toisaalta myös turismin vastustamiseen: kaupalliset turistikohteet nähdään varsin negatiivisessa mielessä juuri keinotekoisuutensa vuoksi, mutta "aidon" kulttuurin kokeminen, esimerkiksi paikallisyhteisön luona vierailu, puolestaan määrittyy "autenttiseksi" kokemukseksi. Aidosta ja alkuperäisestä puhuivat myös Mysoreen matkustaneet haastateltavat. Mutta mitä autenttisuus itse asiassa edes on ja miksi autenttisuutta tavoitellaan?

Käsitteenä autenttisuus on varsin ongelmallinen. Filosofian tutkija Jacob Golomb määrittelee autenttisuuden Oxfordin sanakirjan mukaisesti viittaavan johonkin "ensisijaiseen, alkuperäiseen, jonka vastakohta on kopioitu", johonkin "oikeaan, todelliseen; vastakohtana kuvitteelliselle tai mielikuvitukselliselle". Golomb muistuttaa, että autenttisuuden filosofinen ymmärtäminen on paljon monimutkaisempaa kuin käsitteen arkikielisestä käytöstä voisi päätellä. (Golomb 1995, 5.) Autenttisuus pakenee määritelmää – koska mikä itse asiassa *on* autenttista? Juuri tähän pyrkii vastaamaan Golomb, joka esittelee eri filosofien, kuten esimerkiksi Kantin, Sartren, Heideggerin ja Kierkegaardin, näkemyksiä autenttisuudesta. Autenttisuus-käsitteen epäselvyys ja monimutkaisuus muistuttaa kuinka liukuvasta ja sopimuksenvaraisesta käsitteestä puhutaan. Rinnastukset aitoon, alkuperäiseen, ei-kopioituun ja todelliseen osoittavat, että autenttisuutta pidetään jollakin tapaa "ensimmäisenä", johon sen jälkeen tulevat ilmiöt tai asiat perustuvat, mutta jotka eivät itsessään ole "ensimmäinen autenttinen" asia.

Kirjallisuudentutkija Vincent Cheng toteaa teoksessaan *Inauthentic: The Anxiety Over Culture and Identity* (2004) moderneja ja nykymoderneja kulttuureja erityisesti ensimmäisessä maailmassa leimaavan ahdinko autenttisesta kulttuurisesta identiteetistä. Hän näkee paineen määritellä uniikki ja autenttinen kulttuuri-identiteetti olevan yhteydessä nykyiseen postmodernin aikakauden globalisaatioon, jossa kulttuuriset ja luonnolliset erottelut ja erot ovat häviämässä, kun kulttuurit ja paikat muistuttavat yhä enemmän toisiaan esimerkiksi monikansallisten kauppaketjujen levitessä ympäri maailmaa. (Cheng 2004, 3–5).²⁵ Ihmiset tarrautuvat autenttisuuteen, koska pelkäävät menettävänsä subjekti-luonteensa (ks. Cheng 2004, 5–6.) Cheng viittaa myös politiikantutkija Benedict Andersonin kuviteltuihin yhteisöihin. Kuvitellun yhteisön

²⁵ Lisääntyneestä paikattomuudesta on kirjoittanut myös maantieteilijä John Agnew. Juurettomuus tai sijoittuminen "ei-mihinkään" koskee Agnew'n mielestä niin informaation kulkua, asioita kuin ihmisiäkin. (Agnew 2011, 318–319.)

jäsenten välillä vallitsee keskinäinen luottamus autenttisen kansallisen identiteetin ja homogeenisen yhteisön hengessä. Chengin huomion mukaan kulttuuriset, rodulliset ja etniset identiteetit rakentuvat kuviteltujen yhteisöjen tapaan tarjoten samalla autenttisen ja määriteltävissä olevan essentian. (Cheng 2004, 4–5.)

Mysoreen matkustaneet haastattelemani joogaajat ovat kansallisuudeltaan suomalaisia, ja siten yhtä lailla osa Chengin otaksumaa autenttisuuden etsintää läntisissä ja teollistuneissa maissa, sillä globalisaatio koskee myös Suomea. Kuten aineiston käsittelyluvusta myöhemmin ilmenee, kaikki Mysoreen matkustaneet joogaajat muodostavat omanlaisensa yhteisön, jonka jäseniä yhdistää harjoittelu shalalla ja siihen liittyvät sosiaaliset normit sekä intialainen kulttuuriympäristö. Jo tämä luo kaikkien KPJAYI:n joogakoulussa joogaavien välille siteen – kuten Turnerit osoittivat rinnastamalla pyhinvaelluksen communitasiin: pyhiinvaeltajat ovat hetken aikaa samanarvoisia, kuten Mysoren shalassa joogaavat ovat samanarvoisia keskenään.

Autenttisuuden teema näkyy mielestäni myös joogan tutkimuksessa, sillä joogan tutkijoita joogan perimmäinen olemus mietityttää ja näkemyksiä siitä, mitä jooga on, on varmasti yhtä monta kuin on joogan tutkijoitakin. Yleensä jooga liitetään kiinteästi joogafilosofiaan, kuten tekee esimerkiksi Mark Singleton, joka tarkastelee Joogasutrien käyttöä modernin joogan harjoittamisen perusteluna. Joogafilosofian vähäinen tuntemus myös herättää tunteita niin joogan harjoittajissa kuin joogan tutkijoissakin. Joogan tutkija Kenneth Liberman kutsuu "skandaaliksi" tilannetta, jossa vain pieni prosentuaalinen osa maailman joogan harjoittajista osaa tunnistaa Patanjalin mainitsema *yaman* ja *niyaman* saati harjoitella niitä (Liberman 2008, 112). Libermann toteaa, että ilman edellä mainittuja eettis-moraalisia ohjesäännöstöjä, joissa keskeistä ovat esimerkiksi sen kaltaiset arvot kuin rehellisyys, hyvä tahto ja epäitsekkyyys, ei päivittäistä harjoittelua voi pitää "autenttisenä" joogana (Liberman 2008, 112). Edelleen Liberman toteaa, kuinka länsimaissa useimmissa jooga opettavissa paikoissa henkisistä asioista puhuminen ei ole sallittua tai sitä pidetään käännäyttämisenä, ja jatkaa, että jooga ilman henkisyttä laajasti ymmärrettynä, ei ole joogaa. Liberman kysyykin, voiko autenttista joogaa, joka ei ole suuntautunut vaalimaan henkisiä motiiveja, olla (Liberman 2008, 112)? Mielenkiintoista Libermanin näkemyksille kuitenkin on, että hän artikkelinsa aluksi toteaa, ettei mitään "puhdasta" joogaa ole koskaan ollut olemassakaan ja että jooga, kuten mikä tahansa sosiaalinen tuote oli synkreettinen jo alusta lähtien (Libermann 2008, 100).

Lieberman esittää edelleen varsin poleemiseen (ja poliittiseen) sävyyn, että alkuperäisen joogan käsite on vain tarina, joka on luotu joogan kulttuurisesta kontekstista ja jota on välitetty eteenpäin harjoitusten opettamisen aikana. Lieberman jatkaa perustelemalla, että fyysisiin asanoihin keskittyvä hathajooga ei koskaan ollut merkittävä osa "klassista" joogaa, vaan itse asiassa keskiaikainen ilmiö. (Lieberman 2011, 100; ks. myös Ketola 2008, 174.) Pohtimatta sen enempää Liebermanin jyrkkien kannanottojen motiiveja, on sanomattakin selvää, että yhtä autenttista joogaa (harjoitustapana) ei ole olemassa. Jos sen sijaan keskustellaan joogasta kokemuksena, vapautumisena Patanjalin mainitsemista mielen mekaanisista toiminnoista ja/tai oppijärjestelmänä, tällainen jooga on varmasti (edelleen) löydettävissä.²⁶ Puhuttaessa autenttisesta, klassisesta tai aidosta joogasta, puhutaan helposti eri asioista, koska jooga näyttäytyy eri ihmisille eri tavalla: toisille jooga on vahvasti uskonnollista, toiset taas mieltävät sen terveysliikuntana ja kolmas ymmärtää joogan länsimaat sekoittaneena buumina. Jooga käsitteenä näyttää samalla kaikkien käsitteiden ongelmallisuuden, sillä niiden määrittäminen on sopimuksenvaraista ja tulkinnat riippuvat käsitteen määritelmästä.

4. AINEISTO JA METODIT

4.1 Kenttä Suomessa, joogamatolla ja Mysossa

Kenttä on etnografian peruskäsite, joka määrittyy tapauskohtaisesti tutkijasta ja tutkimuskohteesta riippuen. Kenttä ei ole valmiiksi rajautunut kokonaisuus, eikä se ”odota” tutkijaa missään, vaan jokainen tutkija luo ja rajaa kenttensä itse (ks. Amit 2000, 6). Varsinaisesti kenttä tuotetaan etnografisen kirjoittamisen avulla (Söderholm 1997, 111). Ajatus kentästä rajattuna, eristettynä ja kulttuurisena kokonaisuutena ei ole ainoastaan epärealistinen ja sopimaton, vaan itse asiassa tällaista kenttää ei ehkä koskaan ole edes ollut olemassa (Strauss 2000, 164).

Oma kenttäni määrittyy Intian, Suomen ja joogamattoni väliin. Tein kolmen kuukauden kenttätöni Mysossa, jossa Suomi ja suomalaisuus olivat vahvasti läsnä haastatteluissa, minkä lisäksi kenttääni ja kenttätöitäni läpäisee kehollinen kokemus.

²⁶ Joogasutrien määritelmän (1.1) mukaan jooga on "mielen mekaanisten toimintojen lakkaamista". Joogasutrat sisältävät myös useita muita määritelmiä sille, mitä jooga on – myös esimerkiksi Bhagavad Gitassa joogaa määritellään monisanaisesti ja usealla eri tavalla.

Lähestyn kenttääni näiden kolmen tekijän avulla tarkastellen ensin Suomea, sitten kehollisuutta ja lopuksi kuvaillen ympäristöä, jossa tein kenttätöni. Vaikka fyysinen kenttäni, jolla viitataan kenttätöni ympäristöön, on Intiassa, tutkimuskenttäni on samanaikaisesti myös Suomessa. Tulen tutkielmassani kertoneeksi joogasta ja intialaisperäisistä liikkeistä Suomessa, sillä jo se, että Suomesta ylipäätään lähdetään Mysoreen joogamaan, kertoo jotain intialaisperäisistä liikkeistä Suomessa. Lisäksi kaikki haastateltavani ovat suomalaisia ja suurin osa heistä asuu edelleen Suomessa.

Toisaalta kenttäni ulottuu Suomeen myös eksplisiittisellä tasolla. Astangajoogan asema Suomessa nousi haastatteluissa melko usein esiin, vaikka en siitä suoranaisesti mitään kysynytäkään. Muutamat haastateltavat kokivat suomalaisen astangajoogakulttuurin eräänlaiseksi ylpeyden- ja kiitoksenaiheeksi vastakohtana kaupalliselle, pinnalliselle ja asana-keskeiselle astangajoogakäsitykselle (TKU/A/14/32:20; TKU/A/14/37:14). Suomi oli vahvasti läsnä Intiassakin. Palaan tarkastelemaan suomalaisuuden teemaa tarkemmin aineistoluvussa.

Suomen lisäksi tutkielmani kenttä ulottuu autoetnografisen luonteensa vuoksi omalle joogamatolleni asti. Tein asanaharjoitusta Mysoreessa ja siellä olin kentällä koko ajan – joogamatolla ja sen ulkopuolella. Autoetnografia määrittyy tutkielmassani hyvin vahvasti keholliseksi ja aistilliseksi kokemiseksi juuri fyysisestä asanaharjoituksesta johtuen. Toisinaan kenttä todella "tuntuu":

Olen jossakin sellaisessa kohdassa, että väsymys ja uupumus painavat. [...] Tänään harjoituksessa tuntui, että miten olenkin näin jäykkä. Selkä on jäykkä. Kapotasana sattuu. Suptakurmasana sattuu. [Avustajan nimi] on tullut avustamaan minua useasti ja sen hän kyllä osaa. Huomaan, että joka kerralla suptakurmasana menee syvemmälle ja tuntuu hiukan helpommalta kuin edellisellä kerralla. Ja silti se sattuu. Taaksetaivutukset sattuivat tänään, en mitenkään olisi pystynyt ottamaan kiinni siitä kohdasta, johon avustaja minua laittoi. (Kenttäpäiväkirja 27.1.2014)

Kenttäpäiväkirjan otteessa kuvaan, kuinka tunnen itseni (kehollisesti) uupuneeksi ja jäykäksi. Ote kuvastaa hyvin vahvaa kehollista kokemusta, joka läpäisee koko kenttätö- ja tutkimusprosessiani edellä kuvatun tapaan. Toisinaan taas kehollisuus määrittäytyi nimenomaan keveydeksi, notkeudeksi ja energisyydeksi, jotka myös ovat osa kenttääni ja autoetnografista kenttätöni kokemustani. Kenttä ikään kuin piirtyi kehooni kipuna, jännityksenä ja jäykkyytenä, mutta myös keveytenä, notkeutena ja energisyytenä. Kaikki etnografinen kenttätöni on kehollista, sillä tutkija tosissaan *on* kentällä fyysisesti, minkä lisäksi omassa etnografisessa työskentelyssäni kehollinen joogaharjoitus oli keskeinen osa (fyysistä) kentällä olemista.

Joogaharjoitukseni ei kuitenkaan jäänyt Mysoreen, vaan harjoittelen edelleen päivittäin, pois lukien vapaapäivät, ja kehollinen kokemus on tällöin aina läsnä. Etnografisen tutkimuksen teossa korostuvat refleksiivisyys ja etääntyminen kentästä. Kentän ja oman kenttätöön refleksiivinen ja kriittinen tarkastelu edellyttävät etäisyyttä kenttään ja siellä tehtyyn kenttätööhön. Antropologia ”on tullut kotiin” (*anthropology at home*), mikä asettaa haasteita myös etääntymiselle kentästä ja kenttätöprosessista. Miten etääntyminen kentästä onnistuu, kun kenttä ikään kuin ”on iholla” päivittäin joogaharjoituksen välityksellä? Enhän pääse kehostani pois – olenko siis koko ajan kentällä?

Omassa tutkielmassani etääntyminen kentästä ei ole tarkoittanut joogaharjoituksen lopettamista tai tauolle laittamista, sillä en ole missään vaiheessa edes harkinnut tällaista vaihtoehtoa. Mielestäni kentästä etääntymisen täytyy määräytyä jotenkin muuten kuin itsensä irrottamisena tutkimuskentästä tai aiheesta. Etääntyminen on tässä tutkielmassa tarkoittanut rajan vetämistä joogan tutkimisen ja joogan harjoittelun välille. Olen totta kai sama ihminen samassa kehossa seistessäni päälläni ja kirjoittaessani graduani (jotka joskus tuntuvat samalta), mutta tekemisen intentio on erilainen. Tulkintani mukaan joogaharjoituksen tarkoitus on ”ajatukseton” (tai ainakin vähäisen ajattelun) tila, johon pyritään tietyin keinoin, kuten vaikkapa hengityksen säätelyllä. Tehdessäni tutkielmaa, päämääräni taas on ajattelu- ja työskentelyprosessini välittäminen lukijalle. Näin ollen tekemisen intentio erottaa joogan harjoittelun ja joogan tutkimisen toisistaan, ja palvelee siten myös tutkimusaiheesta etääntymistä.

Etäisyyttä on luonut myös välimatka Intian ja Suomen välillä. Fyysisen kenttäni tärkein paikka on Gokulamin kaupunginosa, jossa KPJAYI:n joogakoulu sijaitsee. Toisinaan kenttä on etnografioissa tarpeen kuvata jollakin tapaa ja tapa valikoituu tutkimuksen päämäärän mukaan (Räsänen & Räsänen 1982, 39). Gokulam elinympäristönä vaikuttaa suuresti joogaajiin ja heidän toimintaansa, sillä Gokulam on enemmän kuin vain toiminnan ulkoinen kehys (ks. Räsänen & Räsänen 1982, 39). Gokulam katuineen, kohtaamispaikkoineen, äänineen ja ihmisineen on tärkeässä osassa Mysoreessa joogaamista ja sen kokemista. Toisin sanoen se, millainen paikka Gokulam on, vaikuttaa suuresti ylipäätään Mysoreessa joogaamisen kokemiseen. ”Kentän kirjoittaminen” on samalla tietenkin paikan ja ympäristön tuottamista, kentän representaation esittelemistä, ja siten jo tulkintaa. Objektiivinen kuvaus ei ole mahdollista, vaan kuvaus syntyy tutkijan persoonan kautta, jolloin tutkija tulkitsee ja selittää näkemäänsä ja kokemaansa (Opas 2004, 157).

Kenttäni keskus, Gokulam, sijaitsee noin viisi kilometriä Mysoren keskustaksi mielletystä alueesta. Gokulam määritty selkeästi ylemmän keskiluokan ja varakkaiden asuinalueeksi, minkä huomaa esimerkiksi talojen koosta, ulkonäöstä ja siisteistä sivukaduista.²⁷ Gokulamissa toimii useita pikkukojuja, kauppoja ja ruokapaikkoja, joista osa on selkeästi suunnattu länsimaalaisille joogaajille. Nämä paikat toimivat keskeisinä sosiaalisina kohtaamispaikkoina ja toisinaan niissä järjestetään erilaisia tapahtumia.²⁸ Kysymys autenttisuudesta ulottuu myös Gokulamin olemukseen, jonka "aitouden" (liika) länsimaalaisuus kyseenalaistaa. Kentällä ollessani kuulin puhuttavan myös "kuplasta", jonka (liiat) länsimaalaiset elementit intialaiseen Gokulamiin rakentavat.

Gokulamissa on muutamia olennaisia paikkoja, joiden välille astangajoogaajien elämä Mysoreessa pääasiassa rakentuu. Keskeisin tällaisista paikoista on *shala*, KPJAYI:n joogasali, joka jakautuu fyysisesti Sharathin ja Saraswatin saleihin.²⁹ Sanskritinkielestä tuleva sana *shala* tarkoittaa joogasalia yleensä, mutta KPJAYI:n koululla joogaavien keskuudessa *shala* tarkoittaa nimenomaan KPJAYI:n joogakoulua.³⁰ Shala on keskus monella tapaa: se on asanaharjoituksen, *chantingin* ja konferenssien tapahtumapaikka, mutta toisaalta shala on myös maamerkki, ja monet asiat tapahtuvat suhteessa shalaan. Esimerkiksi jonkun paikan sijaintia neuvottaessa – mikä on varsin yleistä kannadankielisten (tai tyhjiä) katukyltten vuoksi – käytetään shalaa usein maamerkinä; myös katua, jolla shala sijaitsee, kutsutaan astangajoogaajien keskuudessa "shala roadiksi", mikä kertoo ensinnäkin shalan tunnistettavuudesta, mutta myös sen merkittävästä asemasta useiden muiden paikkojen joukossa.

Kaltaiselleni rauhaan ja hiljaisuuteen tottuneelle suomalaiselle hätkähdyttävintä Gokulamissa on äänimaailma sekä toisaalta melun ja hiljaisuuden välinen kontrasti. Perinteisesti etnografiat ovat täynnä visuaalisia metaforia ja tutkijan näköhavaintojen kuvauksia. Näköhavaintojen lisäksi etnografioissa on myös kuuloaistimusta, mutta tämä aines on muutettu tekstuaaliseen muotoon etnografian tekemisessä litteraatioissa. Näköaistikeskeisyys ja metafora etnografisesta kenttätyöstä tekstinä ovat saaneet

²⁷ Toisaalta tuloerot ovat läsnä myös Gokulamissa: Gokulamin keskusristeyksen läheisyydessä on eräänlainen slummialue, jonne savitalot on rakennettu aivan viereen ja asukkaat ovat selkeästi köyhempiä kuin toisella puolen Gokulamia.

²⁸ Tapahtumia ovat esimerkiksi erilaiset konsertit ja kirtanit, jotka ovat bhakti-joogan perinteessä yleinen laulu- ja soittotapahtuma, jossa lauletaan harmonin ja erilaisten rumpujen säestyksellä lauluja hindujumalista.

²⁹ Sharath Joisin (ent. Rangaswami) shala, "iso shala" (*main/big shala*), on sali, jonka Patabhi Jois rakennutti muutettuaan Lakshmiapuramin kaupunginosasta Gokulamiin. Kenttätyön aikana Sharath perheineen vielä toistaiseksi asui samassa rakennuksessa, jossa shala sijaitsee. Kooltaan pienemmällä shalalla opettaa Sharathin äiti, Saraswati Rangaswami.

³⁰ Käytän jatkossa käsitettä shala tarkoittaessani KPJAYI:n joogakoulua.

kritiikkiä vasta aivan viime vuosina erityisesti aistien antropologiassa. (Rantala 2010, 258.)

Gokulamissa äänet ja toisaalta äänettömyys rytmittävät vuorokautta ja arkea ja ovat siten keskeinen osa kenttää ja joogakokemusta Mysoreessa. Seuraavassa lainauksessa kuvaan omaa kokemustani öisestä hiljaisuudesta, joka näyttäytyy hyvin erilaisena kuin päivän meluisuus:

[...] Joka tapauksessa, minulle klo 4:30 harjoitusaika sopii. Se tosin tarkoittaa, että nukkumaan pitää mennä seiskan maissa ja herätyskello pirisee klo 3:15. Se myös tarkoittaa, että kadut ovat kuolemanhiljaisia. Ja kun sanon kuolemanhiljaisia, siltä minusta oikeasti tuntuu. [...] Kontrasti on jokseenkin suuri. Päivisin kotikatu täyttyy lapsien äänistä, liikenteen melusta, arjen äänistä – yöllä on hiirenhiljaista. Ja pimeää. Rottia vilisee – tai no, ei nyt vilise – ja ne ovat ISOJA. (Kenttäpäiväkirja 21.1.2014)

Päivisin Gokulam on täynnä ääniä: aamuisin vihanneskärriä työntävien miesten huutoja, rikshojen ja autojen tööttäilyjä, kellon kilinää aamupujassa ja minareeteista kaikuvia rukouskutsuja.³¹ Kuten lainauksessa kuvaan, öisin taas on ”kuolemanhiljaista”, joka tuntuu vahvana kontrastina päivän äänille. Yön hiljaisuudessa myös eläimet liikkuvat rohkeammin kuin päivän hälinässä.

Äänillä ja äänen käytöllä on paikkansa myös astangajoogan asanaharjoituksessa, sillä harjoitus aloitetaan ja päätetään ääneen resitoitaviin sanskritinkielisiin mantroiin, jotka toistetaan joko opettajan johdolla tai itsenäisesti. Erään kerran olen kuvannut kokemustani mantran lausumisesta: ”Tänään alkumantrassa tunsin jotain outoa sähköä, Sharathin äänestä” (Kenttäpäiväkirja 20.1.2014). Juuri shala ja sen ympäristö määrittäykseen eräänlaiseksi äänettömyyden – tai ainakin vähäisen puheen – vyöhykkeeksi:

Perjantaina harjoittelin klo 4:30 ohjatussa harjoituksessa. On aika mielenkiintoista kokea Gokulam täysin autiona, hiljaisena, aavemaisenaikin, klo 4 aamuyöllä. Shalan porttien edessä istui usea kymmenen ahkeraa joogaajaa. Hiljaa. Se hiljaisuus on hyvin hämmäntävää, kukaan ei puhu, muutamia supatuksia lukuunottamatta. Kuin sanattomasta sopimuksesta kaikki ovat hiljaa ja vain odottavat. [...] (Kenttäpäiväkirja, 8.12.2013.)

Joogasalissa ilman täytti astangajoogalle tunnusomainen syvä ja hieman kohiseva hengitys ja satunnaiset tömähdykset. Toisinaan shalassa kaikuivat lähinnä Sharathin "one more!" -huudot, kun hän kutsui lisää oppilaita saliin harjoittelemaan paikkojen vapautuessa.

4.2 Missä tutkija on?

Ennen uskontotieteen opintoja suorittamani kandidaatin tutkinnon erikoistumisalana oli

³¹ *Puja* on nimitys hindulaisuuden rituaaleille, joita suoritetaan useissa eri yhteyksissä, esimerkiksi vuoden kiertoon liittyvissä juhlissa, jumalien muistopäivinä ja siirtymäriiteissä. Myös esineille suoritetaan puja, esimerkiksi autoille ja skoottereille.

kulttuuriantropologia, joka on suunnannut niin akateemisia kiinnostuksenkohteitani kuin tutkielman aiheen valikoitumistakin. Tutkijana käsitän itseni etnografiksi, joka on kiinnostunut uskonnollisiksi ymmärrettyjen teemojen empiirisestä luonteesta uskonnon olemuksen filosofisen pohdinnan sijaan (ks. Sakaranaho, Sjöblom & Utriainen 2002, 4). Ymmärrän etnografian laajasti erityisenä tutkimuksellisenä suhtautumistapana, jonka tarkoituksena on kuvailla, ymmärtää ja selittää toisten elämismailmaa (Sakaranaho, Sjöblom & Utriainen 2002, 4).

Kaikki tieto syntyy jossakin kontekstissa, kiinnittyen tiettyyn aikaan, paikkaan, tilanteeseen ja ennen kaikkea tiettyihin toimijoihin (ks. esim. Uotinen 2010, 179). Tiedon paikantuneisuutta ja sen vaikutusta tutkimukselle on teoretisoitu ja problematisoitu erityisesti feministisen standpoint -metodologian piirissä. Standpoint-tutkijat katsovat, että yksilön varsinainen sijainti sosiaalisessa ja fyysisessä maailmassa ja tässä sijainnissa tehdyt valinnat muotoilevat yksilön ymmärrystä. Tutkijoiden avainkäsite tiedon paikantuneisuuden pohdintaan onkin juuri *refleksiivisyys* tutkijan omia intressejä sekä tutkimuksen kohteena olevien intressejä kohtaan. Lisäksi refleksiivisyyteen voidaan katsoa kuuluvaksi metodologinen, epistemologinen ja tutkimuksen sitoumusten reflektio. (Neitz 2011, 54–55, Fingerroos 2003.)

Suhteeni paikkaan, joka nyt on kenttäni, määrittyi alun perin lähtökohtaisesti harrastamani joogan mukaan, millä on tietysti vaikutusta tapaani ymmärtää Mysore tutkimuskohteena. Toisella matkallani minun piti määritellä suhteeni Mysoreen uudelleen, koska olin sekä joogaaja että kenttätöihin lähtenyt aloitteleva tutkija. Nimitän tällaista asemoitumista kaksoispositioksi, jolla viitataan sekä tutkijan että joogaajan rooleihini, jotka ovat samanaikaisia ja osin päällekkäisiä, sillä nämä roolit on mahdollista erottaa toisistaan ainoastaan teoreettisesti.³²

Kaksoispositiollani oli luonnollisesti vaikutusta haastatteluaineistoon, kenttäpäiväkirjaan ja autoetnografiseen (osallistuvaan) havainnointiin Mysoreessa. Positio koskee olennaisella tavalla eettisiä kysymyksiä, mutta liittyy myös etnografiassa

³² Roolien päällekkäisyys ja paikantumisen monipuolisuus tulee esiin myös uushenkistä Valorunous-yhteisöä tutkineen kulttuurintutkija Ilona Raunolan (2010) etnografisessa kenttätöyssä. Hän kuvaa sisäpiiriläisyyttä ja ulkopiiriläisyyttä "liikkeeksi rajapinnoilla" ja viittaa itseensä "kerrostuneena sisäpiiriläisenä", joka on sekä osallistuja, erityisosaja, laajemmin valorukoukseen perehtynyt tai uushenkisyyteen (etic) ja uustietoisuuteen (emic) orientoitunut osallinen. Toisaalta, kuten Raunola osoittaa, hänet voi nähdä myös ulkopiiriläiseksi, tutkimaansa ilmiötä selittäväksi tutkijaksi. Raunola toteaa oman kiinnostuksensa, pohdintojensa ja kokemuksensa olleen avuksi esimerkiksi huomion suuntaamisessa ja kysymyksien esittämisessä kentällä. (Raunola 2010, 305.)

käytyihin keskusteluihin siitä, kuka on pätevä tekemään pätevää (etnografista) tutkimusta mistäkin aiheesta. Tutkijat kiinnittyvät osin edelleen positivistiseen ajatukseen objektiivisesta tieteestä, joka voitaisiin antropologiassa saavuttaa vain ulkopuolisten tekemässä tutkimuksessa. (Opas 2004, 167.) Sisäpiiriläisyyden tai ulkopiiriläisyyden ei tulisi kuitenkaan sulkea pois etnografista uskonnontutkimusta, sillä sisäpiiriläisyys ei merkitse yhtä kuin todempi tutkimus, eikä ulkopiiriläisyys yhtä kuin objektiivisempi tutkimus (Raunola 2010, 304).

Kaksoispositiota voi mielestäni lähestyä toisaalta kaikkeen etnografiseen tutkimukseen kiinteästi kuuluvana itsereflektiona, jossa etnografi jatkuvasti pohtii omaa positiotaan suhteessa kenttään ja tutkimuskohteisiin sekä oman työskentelynsä ja persoonansa vaikutusta tekemiinsä havaintoihin ja tulkintoihin (ks. esim. Fingerroos 2003; Neitz 2011). Toisaalta tutkijan sisäpiiriläisyys tuo mukaan autoetnografian, jonka määritelmä on kiistanalainen, koska eri tutkijat käsittävät autoetnografian eri tavoin (ks. Chang 2008, 46). Yleensä autoetnografialla tarkoitetaan tutkimusmetodia tai -muotoa, johon kuuluu itsehavainnointia ja refleksiivistä tutkimusta etnografisen kenttätyön ja kirjoittamisen kontekstissa. Tarkemmin autoetnografialla voidaan viitata sekä oman ryhmän etnografiaan, että autobiografiseen kirjoittamiseen, jossa tarkastellaan kertojan subjektiivista kokemusta ja yksilöllisyyttä etnografisin intressein. (Maréchal 2009, 43; ks. myös Reed-Danahay 2006, 15).

Etnografiaa tekevien tutkijoiden tarkoituksena on auttaa "sisäpuolella" ja "ulkopuolella" olevia paremmin ymmärtämään esimerkiksi tietyn kulttuurin uskomuksia ja arvoja sekä ilmiöiden välisiä suhteita. Ellis, Adams & Bochner huomauttavat, että autoetnografiaa tekevät tutkijat puolestaan kirjoittavat kokemuksista, jotka kulttuuriin kuulumisen tai tietyn kulttuurisen identiteetin omaaminen ovat mahdollistaneet tai nostaneet esiin. (Ellis, Adams & Bochner 2011, 5–9.) Siten ero autoetnografian ja etnografian välillä ovat tutkijan omat kokemukset – autoetnografiaa tekevällä tutkijalla sysäys tutkimukselle liittyy omakohtaiseen kokemukseen, kun taas etnografilla kokemusta tiettyyn kulttuuriin tai ryhmään kuulumisesta ei välttämättä ole.

Omassa tutkielmassani autoetnografia määrittyy juuri Ellisin, Adamsin ja Bochnerin tarkoittamalla tavalla eli omat kokemukseni astangajoogaajana Mysoressa ovat ohjanneet tutkimusaiheen valintaa sekä kenttätyö- ja tutkimusprosessia. Toisaalta puhtaasti autoetnografinen tutkielmani ei ole, sillä kuten olen todennut,

kenttäpäiväkirjani ei ole osa analysoitavaa aineistoa, vaan tutkielman fokus on selkeästi haastateltavissa. En myöskään pyri autoetnografiseen kirjoittamisen tapaan, jota leimaa yleensä autobiografinen kirjoittamistyyli sekä esteettisyys ja evokatiivisuus eli etnografisen kirjoittamisen konventioiden murtaminen (ks. Ellis, Adams & Bochner 2011, 10–27; Chang 2008, 55; Opas 2004, 161; Uotinen 2010, 180.) Autoetnografia on saanut myös kritiikkiä osakseen, ja kritiikki on lähtenyt perinteisen etnografian ja toisaalta autobiografisen kirjoittamisen konventioista.³³ Kritiikkiin on vastattu toteamalla, että autoetnografia lähtee liikkeelle erilaisista lähtökohdista kuin tavanomainen etnografia ja tutkimuskohdetta tarkastellaan autoetnografissa eri näkökulmasta kuin perinteisessä etnografiassa. (Ellis, Adams & Bochner 2011, 36–40.)

Affektiivista tanssitutkimusta tehnyt sukupuolentutkija Anu Laukkanen toteaa omien tanssijan kokemuksiensa vaikuttaneen monella tavalla esimerkiksi tutkittavien valintaan ja tanssijan roolinsa olleen läsnä toisinaan myös haastattelutilanteissa. Laukkanen kertoo peilanneensa näkemäänsä, kuulemaansa ja kokemaansa omiin kokemuksiinsa sekä varsinaisen kenttätöön aikana että osallistuessaan itse tanssitunneille, -harjoituksiin ja -esityksiin, jotka eivät ole olleet tutkimuksen kohteita. (Laukkanen 2012, 27.)

Tällainen lähestymistapa kuvaa hyvin myös omaa tutkimusprosessiani, jossa joogaajan rooli on ollut jatkuvasti mukana niin kenttätöön aikana kuin sen jälkeenkin, mihin liittyy olennaisesti käsitykseni tutkielmani kentästä (luku 4.1). Laukkanen tavoin olen pohtinut haastateltavieni kertomien kokemusten ja ajatuksien yhtäläisyyksiä ja eroja itse kokemaani ja näkemääni. Kuten Laukkanella, sisäryhmäläisen roolini joogaajana oli läsnä tutkielmani haastattelutilanteissa (ks. luku 4.3). Laukkanen toteaa myös, ettei hän ollut tutkittavilleen kenttätönsä aikana "joku ulkopuolinen", joka ei ymmärtäisi mistä itämaisessä tanssissa on kyse tai ymmärtäisi väärin ja tuottaisi siten yhteisön kannalta epäilyttävää tietoa julkisuuteen, vaan hän oli "yksi heistä". Sisäpiiriläisyys mahdollisti pääsyn kentälle ja loi myös luottamusta tutkijan ja tutkittavien välille, mutta Laukkanen näkemyksen mukaan osallistuminen tutkittavaan toimintaan tai läheisyys tutkittaviin eivät takaa parempaa tutkimustietoa kuin ei-osallistuminen. Sen sijaan tutkimuksen luotettavuuden kannalta merkitystä on sillä, miten tutkija kykenee tuomaan esiin läheisyyden ja sisäpiiriläisyyden vaihtuvia merkityksiä kussakin tilanteessa. (Laukkanen

³³ Autoetnografiaa on syytetty joko liian/ei tarpeeksi tieteelliseksi tai taiteelliseksi (Ellis, Adams & Bochner 2011, 36) ja esimerkiksi itsekeskiseksi, narsistiseksi ja jopa sekavaksi. (Sparkes 2002; Uotinen 2010, 181).

2012, 28.) Mysoreessa olin haastateltavieni tavoin joogaaja, joka ymmärtää mistä Mysoreen matkustamisesta oli kysymys – olinhan siellä jo toistamiseen. Tämä positio on ollut ratkaiseva varsin syvälle luotaavien ja avoimien haastattelutilanteiden kannalta. Kuten myöhemmin kuvaan, haastattelutilanteissa olin kuitenkin selkeästi myös tutkijan roolissani – esittämässä kysymyksiä ja tarkennuksia ja pysyttelemällä sopivan etäällä täydestä joogaajan roolista, joka näkyi selkeämmin haastattelutilanteiden ulkopuolella.

Käsitänkin *tutkijuuden* tarkoittavan erityistä tieteellistä asennetta ja näkökulmaa sekä teoreettista kiinnostusta ja kysymyksenasettelua, enkä redusoi tutkijaa ulkoisesti havaittavaan toimintaan. Tällaisen tutkijakäsityksen omaavana katson, että kaksoispositiosta tehty tutkimus avaa uudenlaisia näkökulmia, mutta asettaa myös erityisiä haasteita, jotka edellyttävät aukikirjoittamista ja reflektointia. Näkökulmasta riippumatta olennaista on pysytellä kriittisenä, avoimena ja rehellisenä omaa kenttätöitä ja tutkimustaan koskien.

4.3 Autoetnografinen osallistuminen ja kehollinen kenttäpäiväkirja

KPJAYI:ssä joogaavan oppilaan päivä ja viikko rytmittyvät shalan järjestämän ohjelman mukaan. Osallistuin shalan järjestämään toimintaan sisäryhmäläisenä ja positio oli varmasti samalla sekä etu että haitta. Oman kulttuurin tutkijaa kohtaa ilmiökentän itsestäänselvyys, jolloin ajattelutavat, säännöt ja normit oletetaan annettuina eikä tutkija pysty välttämättä kysymään niiden taustojen tai syy-yhteyksien perään (Suojanen 1997, 155). Toisaalta kentän tuttuudesta oli varmasti myös hyötyä, sillä sen ansiosta huomio kiinnittyi kiinnostaviin yksityiskohtiin ja antoi tilaa pohtia havaitsemaansa syvemmin. Esittelen seuraavassa KPJAYI:n oppilailleen järjestämää toimintaa, joka koostuu joogaharjoituksesta, chantingista ja konferenssista. Ne luovat väljät raamit Mysoreessa joogaamiselle.

Astangajoogassa tunnetaan kolme harjoitusmuotoa, joista yksin tehtävä omatoimiharjoitus tarkoittaa lähinnä kotona tai joogasalilla tehtävää harjoitusta ilman opettajaa. KPJAYI:n joogakoululla tehdään astangajoogan kahta toista harjoittelumuotoa. Perjantaisin ja sunnuntaisin on vuorossa opettajan suullisesti ohjaama harjoitus, jossa opettaja lausuu asentojen nimet ja laskee hengitykset sanskritinkielellä.³⁴ Ohjatussa harjoituksessa kaikki harjoittelevat yhtä aikaa ja Mysoreessa ohjattujen harjoitusten ryhmiä oli kaksi tai kolme, joogaajien määrästä

³⁴ Kuvaan harjoittelurytmin sellaisena kuin se kentällä ollessani oli. Sittemmin Mysoreessa on tapahtunut muutamia muutoksia, sillä kirjoittamishetkellä (lokakuussa 2015) esimerkiksi viikoittainen vapaapäivä on Mysoreessa sunnuntai.

riippuen. Sunnuntaisin Mysoreessa on myös kakkossarjan ohjattu harjoitus, jota tekevät pidempään jooganneet joko kokonaan tai siihen asti kuin se on heille opetettu. Maanantaista torstaihin tehdään mysore-harjoitusta, jossa harjoittelija harjoittelee hänelle opetettua asentosarjaa itsenäisesti ja opettaja avustaa ja korjaa tarvittaessa, ja opettaa uusia asanoita, mikäli oppilas osaa edellisen asanan ja pystyy tekemään sen rauhallisesti ja hallitusti. Mysoreessa oppilas saa oman harjoitteluajan ja aikaisin aloitusaika on noin klo 4.10; tammikuun sesonkina myöhäisin harjoitusaika oli noin klo 10:30.³⁵ KPJAYI:n joogasaliin mahtuu kerralla ehkä noin 60 joogaajaa, mutta ohjatuissa harjoituksissa joogasali on eteistä ja pukuhuoneita myöten täynnä ja joogajia oli lähemmäs 80 henkeä. Ylimääräistä tilaa ei juuri ollut.

Kolmesti viikossa shala järjestää chantingia, jossa intialaisen Lakshmisä-opettajan johdolla lausutaan sanskritiksi osia Vedoista, *stotraneja*, asanoiden nimiä, numeroita ja asanaharjoituksen alussa ja lopussa toistettavia mantroja.³⁶ Chanting on tarkoitettu oppilaille pakolliseksi, mutta itse asiassa vain osa joogaajista osallistuu chantingiin. Kentällä ollessani harjoitusviikko alkoi sunnuntaina ja silloin Sharath piti iltapäivällä noin tunnin mittaisen luennon, ”konferenssin”, jossa hän aluksi yleensä puhui jostakin teemasta, minkä jälkeen oppilaat saivat vapaasti kysellä joogaan ja asanaharjoitukseen liittyviä kysymyksiä.

Pidin Mysoreessa kenttäpäiväkirjaa ja sivuja kertyi noin 20 liuskaa käsinkirjoitetut muistiinpanot puhtaaksikirjoitettuina (fontti Times New Roman, riviväli 1). Yleensä kirjoitin kenttäpäiväkirjaani kotona, usein heti harjoituksen jälkeen aikaisin aamulla (noin klo 6–7) tai juuri ennen nukkumaanmenoa (noin klo 19–20). Aluksi kirjoitin kenttäpäiväkirjaa käsin, mutta melko pian siirryin kirjoittamaan tietokoneella. Tapani kirjoittaa kenttäpäiväkirjaa oli hyvin vapaa, toisinaan jopa tajunnanvirta-tekniikkaa muistuttava. En noudattanut erityistä metodia kenttäpäiväkirjaa laatiessani, vaikka erityisesti aluksi pyrin kuvaamaan kentän päivittäiset ja minulle jo edelliseltä kerralta tutut tapahtumat ”uusien silmin”. Samalla tavalla pyrin katsomaan tuttuja paikkoja ja tapahtumia ilman ennakkotietoja, mikä todennäköisesti on mahdotonta.

Kentältä palattuani ja tarkemmin perehtyessäni kenttäpäiväkirjaani, huomasin sen sisällöltään hyvin autoetnografiseksi ja keholliseksi, vaikka varsinaisen tarkoitukseni ei

³⁵ Mysoreessa tunnetaan myös käsitepari ”real time – shala time”, koska KPJAYI:n kello on noin 15 minuuttia edellä oikeaa aikaa. Jos oppilaan harjoitusaika on siis klo 4:30, todellisuudessa harjoitus alkaa n. klo 4:15.

³⁶ Stotram on hymni, joka on osoitettu jollekin hindujumalalle.

ollut laatia kenttäpäiväkirjaa suoraan autoetnografiseen muotoon eikä painottaa kehollisia kokemuksia. Kenttäpäiväkirjani sisältää toisinaan hyvin yksityiskohtaisia (ja muistinvaraisia) kuvauksia tapahtumista, tilanteista ja yleisestä tunnelmasta. Usein kuvailut suuntautuvat aistimaani ympäristöön, kentällä kokemaani ja joogaharjoitukseen sekä sen nostattamiin ajatuksiin tai (kehollisiin) tuntemuksiin. Tämä tekee kenttäpäiväkirjani kielestä hyvin kehollista ja aisteihin keskittyvää ja se on luonteeltaan hyvin omakohtainen. Tässä mielessä puolijulkinen kenttäpäiväkirjani muistuttaa jopa ”tavallista” päiväkirjaa, jonne yleensä kirjataan asiat, jotka halutaan pitää vain omana tietona. En tavoitellut kenttäpäiväkirjaan tietoisesti autoetnografista sävyä, mutta samalla voidaan kysyä, eivätkö kaikki kenttäpäiväkirjat ole siinä mielessä autoetnografisia, että tutkija kirjoittaa havainnoistaan ja kokemuksistaan omasta näkökulmastaan? Kenttäpäiväkirjani on autoetnografinen myös siitä syystä, että olin tullut Mysoreen joogaamaan ja tapahtumat keskittyivät suurilta osin joogaharjoituksen ja shalan ympärille.

Kenttäpäiväkirja toimi paitsi tapahtumien tallentajana, myös refleksiivisenä työkaluna. Erityisesti kenttätöön alussa pohdin monesti kaksoispositiotani joogaajana ja aloittelevana tutkijana, mikä on herättänyt paljon ristiriitaisia tuntemuksia. Aivan aluksi olen pohtinut seuraavaa:

[...] On hyvin vaikeaa myös erottaa joogaaja -minä ja tutkija -minä. Kun en ole kaksi persoonaa. Vaan olen minä. En edes koe niitä eri rooleiksi, vaan minuksi! Hyvin hankalaa. Toisaalta, kun tutkija-minä reflektoi jooga-minääni, pystyn tarkastelemaan itseäni ikään kuin ulkopuolisen silmin. (Kenttäpäiväkirja 17.12.2014)

Kuten olen todennut, tutkielmassani autoetnografia koskee itseni paikantumista suhteessa tuttuun tutkimuskohteeseen ja työni reflektointia. Autoetnografinen kenttäpäiväkirja ei ole osa analysoitavaa aineistoa, vaan kenttäpäiväkirjani toimii apuvälineenä sisä- ja ulkoryhmissä sekä ennen kaikkea niiden välissä liikkeessa.

4.4 Haastateltavat ja haastatteluaineiston tuottaminen

Kenttäpäiväkirjan lisäksi aineistoni koostuu haastattelumateriaalista, joka muodostuu yhdeksän suomalaisen astangajoogaajan haastattelusta. Jo hyvin pian kentälle saavuttuani päätin, että rajaisin tutkielmani koskemaan pelkästään suomalaisia astangajoogaajia alkuperäisestä suunnitelmastani poiketen.³⁷ Litteroin suurimman osan

³⁷ Päädyin rajaukseen, koska Mysoreessa käy paljon suomalaisia ja astangajooga on Suomessa varsin suosittu joogatyylillä. Toisekseen ainoastaan suomalaisiin joogaajiin keskittyminen mahdollistaa laajan ja yleisen katsauksen sijaan syvemmän ja yksityiskohtaisemman tarkastelun. Suomalaisia joogaajia yhdistää kielen lisäksi suomalainen kulttuuripiiri ja historia, mutta toisaalta myös Suomen sisäinen jooga- ja

haastatteluista jo Mysoreessa ja loput kentältä palattuani Suomessa. Haastatteluja kertyi yhteensä 146 sivua (fontti Times New Roman, riviväli 1). Pyysin haastateltavilta lupaa aineiston tallettamiseen Turun yliopiston historian, taiteiden ja kulttuurin tutkimuksen arkistoon ja suostumus ilmenee haastattelunauhoilta. Jokaiselle haastattelulle luotiin aksessiotunnukset, joilla viitataan aineistooni.

Haastattelin yhdeksää haastatteluhetkellä 24–43-vuotiasta astangajoogaajaa. Heistä viisi on naisia ja neljä miehiä. Haastateltavistani kolme harjoitteli Saraswatin ja loput kuusi Sharathin kanssa. Haastateltavat valitsin itse; osan heistä tunsin jo etukäteen ja osaan tutustuin kentällä ja sopivan tilaisuuden tullen kysyin halukkuutta haastattelulle. Usein tapasin tulevan haastateltavani ikään kuin sattumalta. Muutamien joogaajien (joista myöhemmin tuli haastateltaviani) kanssa ystäväystyyn ja vietin heidän kanssaan paljon aikaani Mysoreessa.

Ystävyyden "ongelmaa" etnografisessa kenttätyössä on pohdittu. (ks. esim. Järviluoma 2010; Laukkanen 2012; Throop 2014). Laukkanen kirjoittaa, että ystävyys-suhteet tanssijoiden kanssa olivat hänelle merkityksellisiä, mutta tietoisuus samanaikaisesta tutkijanpositiosta tuntui toisinaan häiritsevän suhdetta, mikä on toistenkin etnografien tunnistama tuntemus (Laukkanen 2012, 120). Omassa kenttätyössäni olen pyrkinyt vetämään varsin selkeän rajan sen suhteen, mikä on osa tutkielmaani (esimerkiksi haastattelut) ja mikä taas henkilökohtaista ystävien välistä keskustelua. Tämän vuoksi analysoitavassa aineistossani ei ole esimerkiksi yksityisiä haastattelutilanteiden ulkopuolisia keskusteluja haastateltavien kanssa, enkä myöskään kirjannut tällaisia keskusteluja kenttäpäiväkirjaani. Näin menettelemällä koen kunnioittavani haastateltavieni yksityisyyttä ja heidän luottamustaan minuun.

Pyrkimykseni oli saada kattava sekä monipuolinen haastateltavajoukko, minkä vuoksi otin huomioon joogaajien iän, harjoitteluvuodet ja Mysoreessa käytyjen kertojen lukumäärän haastateltavia valitessani. Näiden tekijöiden huomointi oli mahdollista, koska tiesin jo ennalta jotakin haastateltavieni (jooga- ja Mysore)taustasta, vaikka en heitä välttämättä henkilökohtaisesti tuntenutkaan. Mielestäni onnistuin haastateltavien kirjon huomioinnissa suhteellisen hyvin, sillä haastateltavat olivat harjoitelleet astangajoogaa alle kolmesta vuodesta (2 haastateltavaa) yli kymmeneen vuoteen (1

astangajoogakulttuuri, jota muutamat haastateltavat pitivät erilaisena muuhun maailmaan verrattuna. Tarkastelun rajaaminen suomalaisiin oli järkevää myös käytännön syistä, sillä oma välitön sosiaalinen ympäristöni rakentui monikansallisessa joogaajien joukossa pitkälti suomalaisista joogaajista, jotka tunsin jo entuudestaan tai joihin tutustuin kenttätyön aikana sosiaalisten kontaktien välityksellä. Siten haastateltavat löytyivät helposti ja jaettu tausta teki haastatteluista sujuvia.

haastateltava).

Myös Mysoreessa käytyjen kertojen lukumäärät vaihtelivat haastateltavien kesken. Haastateltavista kolme oli Mysoreessa ensimmäistä kertaa, neljä haastateltavaa taas oli käynyt Mysoreessa yli viisi kertaa. Joogan harjoitteluvuosien ja Mysoreessa käytyjen kertojen välillä ei ollut suoraa verrannollista yhteyttä, sillä ensikertalaisten joukossa oli myös yli viisi vuotta harjoitelleita joogaajia. Toisin sanoen pitkään harjoitelleet eivät välttämättä olleet käyneet Mysoreessa useita kertoja. Viisi haastateltavaa oli käynyt Mysoreessa ensimmäisestä kerrastaan lähtien seuraavinakin peräkkäisinä vuosina, yhdellä haastateltavalla viime kerrasta oli kulunut muutama vuosi. Kaikki kolme ensikertalaista olivat sitä mieltä, että voisivat tulla Mysoreen uudestaan.

Haastateltavien taustat vaihtelevat ammatin ja koulutuksen suhteen: haastateltavista neljä ohjaa astringajogaa pää- tai sivutoimimisena ammattinaan ja muut toimivat lukuisilla eri aloilla. Kaikkien haastateltavien koulutustausta ei tullut varsinaisesti haastatteluissa selville, mutta haastateltavien joukossa on sekä korkeakoulututkinnon että toisen asteen tutkinnon omaavia. Haastatteluissa en kysynyt haastateltavien tulo- tai varallisuustasosta, koska tätä tietoa voi pitää arkaluonteisena asiana, joka olisi saattanut rikkoa pyrkimystä rakentaa hyvää ja avointa vuorovaikutussuhdetta. Mysoreessa joogaamisen kulut koostuvat lentolippujen ja shalamaksun³⁸ lisäksi asumis- ja elinkustannuksista sekä joissain tapauksissa myös kotimaan asunnon vuokrasta. Intian hintataso on Suomeen verrattuna hyvin edullinen, mutta Gokulamin varakkaassa lähiössä asuminen, rikshamatkat ja ruoka ovat jonkun verran kalliimpia länsimaalaiselle kuin muualla Mysoreessa.

Koska Mysoreen matkustaminen kuitenkin edellyttää selkeää rahallista panostusta, voisi kaikkia haastateltavia ajatella yhdistävän tietyntyntasoinen tulo- tai varallisuustaso. Näin ei kuitenkaan välttämättä ole, sillä jotkut Mysoreen matkustavat joogaajat säästävät useita kuukausia tai vuosia ja/tai ottavat lainaa kustantaakseen joogaamisen Mysoreessa. Tämän vuoksi olisi melko yksinkertaistavaa niputtaa kaikki Mysoreen lähteneet joogaajat varallisuustasoltaan samaan luokkaan. Kaikkia Mysoreen lähteviä joogaajia yhdistää kuitenkin (vähintään) yksi tekijä. Taloudellisten varantojen lisäksi Mysoreen lähtevä tarvitsee aikaa, sillä shalalla voi virallisesti joogata enintään kolme ja vähintään yhden kuukauden. Muutamat haastateltavat kertoivatkin aloittaneensa matkavalmistelut

³⁸ Shalamaksut ovat vuoden 2014 lokakuusta alkaen Sharathin opetuksessa 300e/ensimmäinen kuukausi ja seuraavat kuukaudet 264e. Saraswatilla vastaavat summat ovat 352e (ensimmäinen kuukausi) ja 217e (seuraavat kuukaudet). (kpjaya.org) Hinnat olivat samansuuntaisia myös vuosina 2012 ja 2013. Alkuperäiset hinnat on ilmoitettu rupioina.

jo vuotta ennen matkan varsinaista ajankohtaa ja ilmoittaneensa työpaikalleen tulevasta matkasta jo hyvissä ajoin.³⁹

Tein haastatteluja läpi koko kenttätyöjakson (3kk) ja haastatteluissa on huomattavissa selkeä muutos kenttätyön loppua kohden, mikä kulkee käsi kädessä tutkielman tekemisen prosessin kanssa. Kenttätyön alussa tehdyissä haastatteluissa painottuu joogan aloittaminen ja joogalle annetut merkitykset Mysoren sijaan. Alkupuolella tehdyt haastattelut ovat myös kestoltaan hyvin pitkiä (1h 45min – 2h 15min), sillä vielä kokemattomana etnografian tekijänä pyrin haastatteluissa kysymään "kaikesta jotakin". Toisaalta haastatteluiden pituuteen vaikutti varmasti myös sisäryhmäläisen asemana, sillä haastattelut olivat luonteeltaan nimenomaan keskusteluja, mihin palaan kohta.

Kenttätyön ja haastatteluiden kuluessa tutkimusongelma alkoi kuitenkin rajautua, tarkentua ja kiteytyä. Tutkimusongelman kaventumisen ansiosta pystyin kohdistamaan haastattelukysymykseni syvemmin tiettyyn teemaan ja jättämään muut teemat (esimerkiksi astringajoogan aloittamisen ja sille annetut merkitykset) vähemmälle huomiolle. Haastatteluiden kesto lyheni kenttätyön loppua kohti noin tuntiin ja sisällössä painottuu Mysore.

Haastattelin seitsemää joogaajaa kotonani kahdessa eri asuinhuoneistossa⁴⁰ lattialla istuen, yhtä joogaajaa haastattelin asuintaloni katolla ilta-auringon loisteessa ja yhden haastattelun teimme haastateltavan ehdotuksesta eräässä perin intialaisessa ulkoilmaravintolassa, jonka vieressä pauhasi suhteellisen liikennöity tie. Intialainen ympäristö meluineen on usein hyvin kuultavissa nauhoilta ja esimerkiksi ravintolassa tehty haastattelu keskeytyi, kun tarjoilija tuli tiedustelemaan miten tutkittavan aiemmin nauttima ruoka oli maistunut. Toisinaan ihmettelimme haastateltavan kanssa kissan mouruamista, usein haastattelunauhoilla kaikuu autojen peruutustutkien iloiset melodiat ja katolla tehdyn haastattelun taustalla soi läheiseltä kuntosalilta kaikua discomusiikki. Myös nämä "häiriötekijät" ovat osa Gokulamin äänimaailmaa. Sekä minä että haastateltavat olimme tottuneet "ylimääräisiin" ääniin, jolloin emme kiinnittäneet niihin juurikaan huomiota eivätkä äänet haittaa nauhojen kuuluvuutta.

Haastattelut olivat luonteeltaan teemahaastatteluja ja haastattelin jokaista joogaajaa kerran. Olin etukäteen laatinut haastattelurungon (ks. Liite 1), joka koostui muutamista

³⁹ KPJAYI:n joogakouluun tulee täyttää sähköinen hakemuslomake aikaisintaan kolme kuukautta ennen aiottua aloitusajankohtaa. KPJAYI lähettää vahvistuksen hyväksynnästä, mikäli oppilas voi saapua hakemuksessa ilmoitettuina päivinä. Viime vuonna paikat täytyivät ennätysvauhtia muutamassa päivässä, mikä on ilmeisesti varsin uusi ilmiö.

⁴⁰ Asuin Mysoressa kahdessa eri asunnossa.

pääteemoista ja valmiista kysymyksistä, mutta haastattelurunko toimi lähinnä suuntaa-antavana apuvälineenä. Haastattelun kuluessa esiin nousi uusia aiheita (ks. Bremborg 2011, 312), kuten esimerkiksi jo aiemmin mainitsemani suomalaisuus, ja vaihtelin teema-alueiden keskinäistä järjestystä haastattelun kulun mukaan. Esitin myös tarkentavia kysymyksiä ja pyrin "elämään" haastateltavan kerronnassa tarttumalla hänen nostamiinsa teemoihin (ks. Hirsjärvi & Hurme 2001).

Haastattelut olivat hyvin keskustelunomaisia ja oma osuuteni niissä oli varsin aktiivinen. Tutkijan roolini lisäksi läsnä oli selkeästi astangajoogaajan roolini, joka tuli luonnollisesti myös esille ja jota myös toin esille tehden rooliani läpinäkyväksi myös haastateltavilleni. En pidä tällaista ongelmallisena, sillä en käsitä haastatteluja positivistisesti tilanteena, jossa tieto odottaa löytymistään, ikään kuin se annettaisiin (ks. Bremborg 2011, 311).

Nauhoilta on hyvin kuultavissa, kuinka itse olen useasti samaa mieltä haastateltavan kanssa ja ilmaisen tämän myös haastateltavalle, esimerkiksi toistamalla haastateltavan sanoman asian omin sanoin tai vahvistavalla ilmaisulla. Haastatteluissa oli myös tilanteita, jolloin ilmaisin haastateltavalle, että tiesin kyllä mistä hän puhui (usein jo siitä syystä, että tunsin haastateltavan), mutta tästä huolimatta pyysin lisäselvennystä:

Elina: Joo. Sä sanoit, että sä et puhuisi asanaharjoituksesta niinku monet puhuu, ni mitä sä tarkoitat, milleen sä et puhuisi siitä?

Teemu: Öö tai siis mä en.. sitä on vaikee ehkä kuvailla, mutta ehkä silleen, että.. Silloin, kun mä kuulen ihmisten täällä vaikka pöydissä puhuvan siitä [asanaharjoituksesta], niin mulla ei oo halua osallistua niihin keskusteluihin. Emmä tiä haluanko mä sanoa siitä sen enempää. (naurahtaa)

Elina: Joo, joo. Ja mä, mä en siis niinku... Mä tiedän mitä sä tarkoitat, mutta mun on pakko kysyä se (naurahtaa).

[...]

Elina: Joo, mä ehkä tai. Siis emmä nyt voi väittää, että mä tiedän mitä sä tarkoitat, mutta siis mä ehkä oon pikkasen iteki tai.. Ite oon kokenu sen just niin, että se on outoo tuolla aamupalapaikoissa, kun siellä vaikka on joku porukka ja joku tulee ja [sanoo] "hey how are you" ja sit kysytään et "vitsi ku mä en saanu sitä siinä asanas, ni joku täällä naksahi" [osoittaa kehoaan] ja.. (naurahtaa)

Teemu: Joo, joo just tommosia. (TKU/A/14/34/28.)

Sekä minun että haastateltavan yhteinen kummastuksen kohde on tapa, jolla asanaharjoituksesta Mysossa toisinaan puhutaan. Haastateltava ilmaisee varsin selkeästi, ettei halua sanoa asiasta enempää, minkä itse tulkitseen, että hän luulee, etten ymmärrä mitä hän tarkoittaa. Viestiäkseni haastateltavalle ymmärtäväni ja olevani hänen kanssaan samaa mieltä, jaan oman kokemukseni haastateltavan esiin nostamasta mahdollisesta tilanteesta, jollaista myös haastateltava ilmaisee tarkoittaneensa. Totean myös, että ”mun on pakko kysyä se” osoittaakseni, että minun tulee nauhan ja haastattelutilanteen takia kysyä asiasta, vaikka kerron tietäväni, mitä haastateltava

tarkoittaa.

Oman kokemukseni jakamisen jälkeen keskustelimme "joogapuheesta" vielä lisää:

Teemu: Kyllä mäkin joskus puhun [asanaharjoituksesta], mutta emmä.. Kun joillekin se tuntuu olevan koko ajan se, et..

ER: Joo, pakko saada puhuu.

Teemu: Se on se joogapuhunta tai se tapa.

ER: Se diskurssi tai se, joogadiskurssi.

Teemu: Niin, niin.

ER: Astangadiskurssi. (TKU/A/14/32/28.)⁴¹

Useissa haastatteluissa kerroin avoimesti omista kokemuksistani, ajatuksistani ja näkemyksistäni edellä kuvatun tapaan. Tarkoitukseni ei ollut tuoda itseäni korostetusti esiin ohi haastateltavan, vaan viestiä haastateltavalle, että ymmärrän mistä hän puhuu ja ikään kuin rohkaista haastateltavaa kertomaan lisää esillä olevasta aiheesta. Samalla pyrin myös luomaan turvallista ilmapiiriä, jossa tarkoituksena ei ole kyseenalaistaa tai kritisoida haastateltavan kokemuksia, vaan saada hänet kertomaan omista ajatuksistaan avoimesti ja varauksettomasti.

Etäisyys ja läheisyys ovat etnografiassa hyvin keskusteltuja teemoja. Laukkasen näkemystä seuraten olen samaa mieltä siitä, että tutkijan ja tutkittavan kohtaamisessa ei ole mahdollista pysytellä turvallisesti etäällä tai samassa paikassa, koska läheisyys ja etäisyys ovat tutkimusprosessissa läsnä yhtäaikaaisesti (Laukkanen 2012, 121). Tämä tulee myös ottaa huomioon, etenkin, kun tutkija *on* lähellä haastateltaviaan, kuten sisäryhmää tutkittaessa. Kuten edellä olen todennut, tunsin osan haastateltavistani jo entuudestaan tai tutustuin heihin paremmin Mysoressa ollessani, jolloin läheisyys ja etäisyys olivat jatkuvasti mukana olevia ja eri nyanssein painottuvia. Näihin nyansseihin, joilla tarkoitan eri roolieni astetta, vaikuttivat luonnollisesti myös haastattelun toinen osapuoli ja aiempi mahdollinen suhteeni häneen.⁴² Täydeksi muukalaiseksi suhteessa tutkittaviin pyrittäessä saattaakin lopulta käydä niin, että pyrkimys päästä lähemmäksi "oikeaa tietoa", viekin tutkijan etäämmälle tutkittavista (Laukkanen 2012, 121).

⁴¹ Käytin hyvin "yliopistollista" käsitettä *diskurssi*, koska tunnen haastateltavan taustan ja tiedän hänen ymmärtävän mitä käsite tarkoittaa.

⁴² Kentällä roolini eivät liikkuneet ainoastaan kaksoisposition välillä, vaan myös läsnä oli useita muitakin rooleja. Toisinaan koin olevani enemmän "länsimaalainen", "suomalainen" tai nimenomaan "(länsimaalainen) joogaaja" kuin "tutkija". Uskon kansallisuuden korostuneen ensinnäkin kulttuurisen hajonnan vuoksi, sillä Mysore on intialainen kaupunki, mutta sen sijaan joogaajien joukko monikansallista, jolloin kansallisuudet myös näkyvät ja kuuluvat, vaikka joogaajan-rooli yhdistäisi eri maista tulleita. Kulttuuriset erot tulivat ilmi myös sukupuolen suhteen, sillä useissa tilanteissa koin itseni "naimattomaksi naiseksi" ja sukupuoli myös näkyi arjen tasolla esimerkiksi istumapaikkojen valinnassa, tervehtimisessä ja pukeutumisessa.

Haastattelut olivat ennen kaikkea keskusteluja, joissa sekä minä että haastateltavat olimme äänessä ja toimimme molemmat mielipiteemme ja kantamme julki. Keskustelunomainen tilanne on luonnollisempi kuin jäykkä haastattelumuotoinen tilaisuus, minkä voi ajatella edesauttavan aineiston sisällöllistä rikkautta. Aktiiviseen roolini haastatteluissa liittyi paitsi oma taustani astringoogaaajana, myös henkilökohtainen persoonani, sillä usein missä tahansa keskusteluissa jaan oman kokemukseni ja näkemykseni puheena olevasta asiasta melko avoimesti ja olen yleisestikin ottaen hyvin aktiivinen keskustelija. Kuten Laukkanen toteaa, tutkijan osallistumisen ja väliintulon laatu haastattelutilanteissa on myös tutkijan persoonallisuuteen liittyvä seikka. Myös kirjoitettu ja julkaistu tutkimusteksti on eräänlainen väliintulo – tosin ilman välitöntä mahdollisuutta keskusteluun. (Laukkanen 2012, 46.)

Oman aktiivisen osallistumiseni lisäksi haastatteluja voi pitää vastavuoroisina, sillä moni haastateltava ilmaisi itsekkin "hyötyneensä" haastattelusta. Tällainen asetelma purkaa tutkijan ja tutkittavien välisiä valtasuhteita ja tasa-arvoistaa keskustelijoita. Erään haastattelun jälkeen kävimme haastateltavan kanssa seuraavanlaista keskustelua:

ER: Kiitos haastattelusta.

Jukka: Joo, tää oli jotenkin ihan mielenkiintoinen, vaikei ollu mitenkään valmistautunu tähän, ni kuitenkin. Mä luulen, et silti on saattanu miettiä nyt niinku esimerkiks tänään jotenki. Tai ei oo miettiny, mutta jotenki. Mä olin yllätynyt tästä kuinka paljon tälleen valmistautumatta tuli semmosia asioita, mitä haluais sanoa.

ER: Niinpä, et kyl ne niinku jossain on, että vaikka niitä ei oo itelleen selvittäny, välttämättä. [...]

Jukka: Tää oli ihan hyvä, sain myös itse tästä. Et tavallaan joutu vähän näkemään vaivaa ja miettimään syitä ja merkityksiä ja..

ER: Joo ja mä en päästä helpolla (nauraa)

Jukka: Niin. Ei tää ollu mitenkään epämiellyttävä tai. [...] (TKU/A/14/35/26.)

Haastattelun päätteeksi haastateltava arvioi haastattelua ja koki hyötyneensä haastattelusta myös itse, koska oli joutunut näkemään vaivaa miettiessään vastauksia kysymyksiini. Samanlaista palautetta sain myös toiselta haastateltavalta. Eräässä haastattelussa kävi jopa niin, että haastateltava pyysi minua kysymään lisää aiheesta, koska häntä "kiinnostaa pohtia tavallaan ihan itsenikin takia ja keskustelun takia, että miks mä [haastateltava] tulinkaan tänne [Mysoreen]" (TKU/A/14/). Tämän jälkeen keskustelu jatkui vielä pitkään ja sisältö on nykyisen tutkimusongelmani kannalta hyvin relevanttia. Yksi haastateltava toivoi haastattelusta olleen apua ja totesi, että "mun mielestä näistä asioista on tosi kiva keskustella" ja että "siitä [ääneen keskustelusta] on itelleki aina paljon hyötyä" (TKU/A/14/). Tutkielmani aineiston lisäksi haastattelut toimivat ajattelun- ja analysoinnin välineinä haastateltavilleni, minkä haastateltavat

kokivat mielekkäänä.

4.5 Eettiset kysymykset

Arja Kuulan (2006, 124) mukaan ”ihmisen yksityisyyden kunnioittaminen on yksi tärkeimpiä tutkimuseettisiä normeja”, ja tunnistamattomuutta ja nimettömyyttä pidetään itsestäänselvänä lähtökohtana tutkimukselle (Kuula 2006, 134). Tämän ongelman olen ratkaissut käyttämällä peitenimiä, vaikka useat haastateltavat ilmaisivatkin, ettei tunnistaminen varsinaisesti haittaisi heitä tai ettei heillä ole mitään salattavaa. Tunnistamisen vaara on silti olemassa, sillä Suomen astangajoogaajat, erityisesti Mysoressa käyvät, tuntevat hyvin toisensa. Ryhmän sisäistä tunnistamista en välttämättä pystykään estämään, minkä vuoksi en aina viittaa haastateltaviin edes heidän peitenimillään. Olen myös poistanut aineistositaateista tunnistamista helpottavat puheilmaukset ja viittaukset henkilökohtaisiin tietoihin, joista selviäisi kuka henkilö on kyseessä.⁴³ Lisäksi olen stilisoitunut lainaamiani haastattelusitaatteja yleiskielisempään suuntaan ja jättänyt pois puhekielisiä täytesanoja.

Tärkeä eettinen kysymys on oma positioni ja sen vaikutus aineistoon ja koko tutkielmaan. Olen käsitellyt positiotani yksityiskohtaisemmin jo luvussa 4.2. Positiolla on väistämättä ollut vaikutusta tekemiini haastatteluihin ja havaintoihin, mutta kuten olen todennut, en lähde oletuksesta, että sisäryhmäläisen asema tekisi tutkielmastani automaattisesti puolueellisen. Positioni helpotti kenttätyöprosessia, koska tunsin Gokulamin ja ”käytöstävät” jo entuudestaan. Tietoisena tuttuuden mahdollisesta sokeuttavasta vaikutuksesta pyrin tarkastelemaan kaikkea uusin silmin ja vailla ennakkotietoja. Samaa orientoitumistapaa käytin myös haastatteluissa: halusin nauhalle tallentuvan myös ne haastateltavien tiedot tai kokemukset, jotka tiesin jo ennestään. Tällöin kysyin kysymyksiä, joihin tiesin jo vastauksen kyseisen henkilön kanssa käymieni haastattelun ulkopuolisten keskustelujen perusteella. Nämä henkilökohtaiset keskustelut eivät ole aineistoa, enkä viittaa niihin missään. Tämä on eettinen valinta ja rajanveto ja tällä tavoin menettelemällä koen kunnioittavani haastateltavia myös kanssajoogaajina ja ystävinä.

Etnografisessa tutkimuksessa on aina kyse myös vallankäytöstä tutkijan ja tutkittavien välillä. Minulla tutkielman tekijänä on valta antaa haastateltavistani tietynlainen kuva.

⁴³ En esimerkiksi alkuperäisestä suunnitelmasta poiketen tuo systemaattisesti ilmi milloin kyseessä on ensikertalainen ja milloin useamman kerran Mysoressa käynyt haastateltava, ja jätän kertomatta harjoittelevatko haastateltavat Sharathin vai Saraswatin kanssa Mysoressa.

Toisaalta olen myös vastuullinen luomastani kuvasta tai representaatiosta – ja itsekin osa sitä. Siten tutkielmani ei määritä vain haastateltaviani, vaan samalla se määrittää minua. Autoetnografisesti sävyttynyt tutkimus asettaa tutkijan ja tämän kokemukset ikään kuin suurennuslasin alle ja mitä henkilökohtaisemmista asioista puhutaan, sitä läpinäkyvämmäksi tutkija ihmisenä muuttuu. Toisaalta läpinäkyvyys-periaatteen tulisi olla jokaista etnografista tutkimusta leimaava piirre – kuului tutkija tutkimuskohteensa sisäpuolelle tai ei.

4.6 Aineiston analyysin kuvaus

Laadulliselle tutkimukselle tyypilliseen tapaan teorian ja aineiston aaltomainen ja vastavuoroinen liike on johtanut tutkimusongelmani muotoutumista aina kentältä valmiin tutkimustekstin kirjoittamiseen saakka. Teoria on osittain rajannut tutkimusongelmaani, mutta tutkielmani on hyvin vahvasti aineistolähtöinen eli koostamani aineisto on ohjannut sopivien teoreettisten apuvälineiden valikoitumista. Toki lukemani tutkimuskirjallisuus on vaikuttanut tapaan, jolla ymmärrän aineistoni.

Olen analysoinut aineistoa sisällönanalyysin periaattein (ks. esim. Nelson & Woods 2010). Nelsonin & Woodsin mukaan sisällönanalyysi on käyttökelpoinen metodi, esimerkiksi silloin, kun halutaan tunnistaa ja ymmärtää tietyn ilmiön suuntaa tai muutoksia tietyssä ajassa; kun pyrkimyksenä on tunnistaa tapoja tai lainalaisuuksia tietyn ryhmän tai ilmiön sisällä; kun pyritään etsimään eroavaisuuksia ja vertailemaan niitä keskenään tai kun tutkija haluaa tarkastella tiettyä ilmiötä suhteessa esimerkiksi luokitukseen tai määritelmään (Nelson & Woods 2010, 110–111).

Tässä tutkielmassa sisällönanalyysi on tarkoittanut aineiston jatkuvaa jäsentämistä aina litterointi-vaiheesta analyysin kirjoittamiseen. Litterointi-vaiheessa tein muistiinpanoja aineistosta kokonaisuutena ja keskityin haastateltavien kerrontaa yhdistäviin ja erottaviin tekijöihin. Pyrin saamaan aineistosta kokonaiskuvan kuuntelemalla nauhoja ja lukemalla litteraatioita yhä uudelleen ja uudelleen. Kokonaisuuden hahmotuttua teemoittelin aineiston varsin karkean jaottelun mukaisesti ja rajasin heti pois tutkimusongelman kannalta epäolennaiset haastattelukohtat, kuten esimerkiksi joogan aloittamisen proseduurit ja joogalle ja joogafilosofialle annetut merkitykset. Tämän jälkeen alkoikin aina tutkimustekstin kirjoittamiseen asti jatkunut vastavuoroinen prosessi tutkimuskirjallisuuden ja aineiston välillä, minkä seurauksena teemat vähentyivät ja tietyt teemat nousivat keskeiseen asemaan. Kaikki tämä on koko ajan rajannut ja määrittänyt myös tutkimusongelmaani, jonka tarkempi eksplikoitu muoto on

elänyt lähes tutkimusprosessin loppuun saakka.

Konkreettisesti analyysi on tässä tutkielmassa tarkoittanut yhä tarkentuneiden teemojen mukaisia erillisiä tekstitiedostoja ja taulukoita, joihin olen siirtänyt koodaamiani aineistopätkiä arkistotunnuksin. Näiden tiedostojen, taulukoiden sekä ennen kaikkea varsinaisen aineiston kanssa tapahtunut intensiivinen ja yli kahden vuoden pitkäjänteinen työskentely tutkimuskirjallisuuden antamien osviittojen mukaisesti on jäsentänyt tutkimusongelmaani ja nostanut varsin runsaasta aineistosta esiin ne seikat, joita luvussa 5 analysoin.

5. MYSOREEN

5.1 Päätös lähteä

Kaikki haastatteluhetkellä Mysoreessa ensikertaa olleet haastateltavat totesivat miettineensä Mysoreen lähtemistä jo suhteellisen kauan (eli yhdestä kolmeen vuotta), mutta esimerkiksi työjärjestelyt tai muu elämäntilanne salli lähtemisen vasta nyt (TKU/A/14/31:6; TKU/A/14/32:25; TKU/A/14/33:24).⁴⁴ Aina Mysoreen lähteminen ei kuitenkaan ollut pitkän ja rationaalisen päätöksenteon tulos, kuten Liisa kertoo:

Liisa: [...] (tauko) Ei mua kiinnostanu Intia. Ol-ollenkaan. (naurahtaa) Voisin sanoa, et kiinnosti moni muu asia enemmän. Ja sillon ku mä oon tullu tänne ekaa kertaa [...] niin [...], mä en yhtään tota halunnu tulla tänne, mä vaan tulin. (TKU/A/14/30:7.)

ER: [...] Oliko se ku sä sanoit, et sillon ku sä tulit tänne ekan kerran, et sä et halunnu, niin miksi sä sit tulit?

Liisa: Mä en tiiä. Tai sanotaan, et [...] ku musta on kiva selittää sitä jotenkin itellenikin ja muillekin, et ei ollu sellasta, ku joillain on, että ku ne lähtee Intiaan... Mä olin ihan et, mitä, miksi Intiaan, miksi joku lähtee Intiaan. Et ku jotkut tulee muuten vaan, tietämättä koko maasta, et niillä on sellanen tunne, et pitää tulla. Ja mulle se oli kuitenkin sellanen, "noh, ehkä mun on pakko sit lähtee sinne [painottaa] INTIAAN" Ööööh.. Mä oon miettinyä sitä, että mä lähdin... koska eihän mulla myöskään ollu rahaa, et se oli jotenki aika tiukalla, et se [raha] sit löyty jostain. Eikä mulla ollu semmostakaan, et "nyt pitää saada tähän jotain" tai siis et ei ollu painetta tulla, mut oli tosi selkee, et nyt mä meen. Et se on jotenki jännä, et mä en voi verrata sitä mihinkään toiseen tilanteeseen omassa elämässäni et ois niinku vaan tehny noinkin kuitenkin ison asian, jotenkin et sille ei ollu mitään perusteita. Mut siin on joku. Ja et olihan se iso elämys jooganki kannalta, et tuli. Et kyl heti siitä ekasta harjotuksesta, tajus, et "huuuuh". Mmm. (TKU/A/14/30:10.)⁴⁵

⁴⁴ Kuten aiemmin totesin, Mysoreen ja KPJAYI:n joogakouluun haetaan vähintään kolme kuukautta ennen toivottua ajankohtaa, joten lähtöpäätös on tehtävä hyvissä ajoin. Totesin myös, kuinka Mysoreen lähteminen vaatii suhteellisen huomattavaa ajallista ja taloudellista panostusta (ks. luku 6.1), minkä vuoksi lähtöä on voitu suunnitella pitkäänkin.

⁴⁵ Käytän haastateltavista heille antamiani pseudonimiä.

Liisan ensimmäinen matka ajoittuu 1990-luvulle, jolloin kävijöitä oli huomattavasti vähemmän kuin nykyisin. Varsinaisesti Liisa ei kerro kuinka pitkään suunnitteli lähtöä, mutta hänellä ei ollut lähtemiselle "mitään perusteita". Liisan suhtautuminen Intiaan on vuosien saatossa muuttunut: myöhemmin haastattelussa hän toteaa, että nykyisin Intia kiinnostaa valtavasti ja että hän voisi jopa jäädä Mysoreen (TKU/A/14/30:8). Kahden muun haastateltavan kohdalla Intia puolestaan vaikutti lähtöpäätökseen juuri päinvastoin kuin Liisalla: toinen haastateltavista ei ollut ikinä käynyt Intiassa, mikä oli siksi hyvä syy lähteä Mysoreen (TKU/A/14/37:3), toinen taas oli käynyt Intiassa kahdesti ja hänellä oli "sen jälkeen aina ollu palo tulla takasin" (TKU/A/14/31:6).

Muutamit haastateltavat kertoivat lähteneensä ensimmäisen kerran Mysoreen, koska astangajoogaperinne ja -harjoitus kiinnostivat (TKU/A/14/35:9; TKU/A/14/37:3,5; TKU/A/14/38:7). Esimerkiksi Ville toteaa, kuinka häntä "hirveästi kiinnosti perinne ja mistä tää [astangajooga] tulee ja miten pääsee sinne alkulähteelle". Ville kertoo tuossa vaiheessa tunteneensa, kuinka astangajooga on sitä, mitä hän haluaa tehdä ja hän halusi tietää millaista on siellä, mistä astangajooga on peräisin. (TKU/A/14/37:3.) Myös Jukka kertoo, kuinka säännöllisen harjoituksen aloitettuaan hän "halus vaan tulla kokeilemaan, et mitä tää on, mitä tääl [Mysoreessa] tehään" (TKU/A/14/35:9). Sekä Ville että Jukka lähtivät Mysoreen uudestaan. Kirsi puolestaan toteaa Mysoreessa joogaamisesta, että "tääl [Mysoreessa] kaikki on alkanu, et mä haluan kunnioittaa sitä, tavallaan tätä paikkaa ja tota perhettä ja sitä työtä, mitä ne tekee" (TKU/A/14/33:22). Kirsillä Mysoreen lähteminen rinnastuu astangatradiation eteenpäin välittäjien eli Joisin perheen, heidän työnsä ja astangajoogan synnyinpaikan kunnioittamiseen.

Keskeinen lähtöpäätökseen vaikuttanut tekijä olivat toiset joogaajat, jotka olivat käyneet Mysoreessa ja joilta haastateltavat olivat kuulleet paikasta ja KPJAYI:n shalalla harjoittelusta (TKU/A/14/31:6; TKU/A/14/33:22; TKU/A/14/35:9; TKU/A/14/36:6; TKU/A/14/37:3; TKU/A/14/38:7). Esimerkiksi Jukka kertoo, kuinka hänelle läheisen ihmisen "omistautuminen tälle jutulle ja kuinka monta [kertaa] hän oli täälä [Mysoreessa] käyny ja aina vaan palaa ja palaa tänne ja on niinku kuukausia täälä näin" muiden Jukan kuulemien "juttujen" ohella vaikutti häneen paljon ja Jukka lähti itsekin ensin "varovasti kokeilemaan" ja seuraavina vuosina vietti pidempiä aikoja Mysoreessa. (TKU/A/14/35:9.) Toisten joogaajien lisäksi myös joogaopettajilla oli vaikutusta lähtöpäätöksen tekemiseen: erään haastateltavan opettajan kanta oli, että "jokaisen astangajoogin, jotka tekee säännöllistä harjoittelua, tulisi käydä ainakin kerran

Mysoreessa” (TKU/A/14/36:6). Tämän vuoksi haastateltava lähtikin Mysoreen ja on siitä lähtien palannut joka vuosi.

Kuten aiemmin totesin, harjoitusvuosien ja Mysoren kertojen välillä ei ollut suoraa yhteyttä (ks. luku 4.4) ja Mysoreessa ensi kertaa olevien joukossa oli myös useita vuosia jooganneita harjoittelijoita. Syitä sille, miksi lähtöpäätöksen teko oli pitkittynyt, on varmasti useita, kuten esimerkiksi jo esiin tullut sopivan ajankohdan ja elämäntilanteen löytyminen. Eräs lähtöpäätöksen pitkittymiseen vaikuttanut syy oli harjoittelijoiden mielikuvat Mysoreen lähteneiden joogaajien ”tasosta” ja vaatimuksista, jotka harjoituksen tulisi täyttää. Mielikuvat vaatimuksista liittyivät yleensä säännölliseen harjoitteluun ja harjoituksen pituuteen, ”harjoituksessa etenemiseen”.

Esimerkiksi Kaisa kertoo ajatelleensa, että ”mun pitäis olla jotenki paljon paljon enemmän jotain, ennen ku mä voin tulla”. (TKU/A/14/31:6). Kaisa kertoo pitäneensä harjoittelunsa epäsäännöllisyyttä ja harjoituksen pitkälle etenemättömyyttä esteinä Mysoreen lähtemiselle. Myös Kati toteaa ajatelleensa, ettei ollut valmis lähtemään Mysoreen siellä vallitsevan tietyn tason takia:

Elina: Niin, miks sä tulit? Koska sä kuitenkin oot harjotellu aika, aika pitkään. Ni sit nyt sä vasta, ”vasta”, mä en siis tarkota sitä silleen, päädyit...

Kati: Niin, no mulla oli se suht perinteinen, mikä tuntuu monella ihmisillä olevan. Että mä aattelin, että mä en oo valmis tuleen tänne, että on tietty taso, mitä pitää olla, että pitää jotenki tajuta tiettyjä juttuja, tiettyyn pisteeseen pitää tehdä harjotusta... Ennen ku uskaltaa tulla. Että mä en ollu valmis vielä. Kolme vuotta aktiivisesti oon ollu tulossa. [...] Mutta nyt tuntu silleen, et oli semmonen hetki, et et... elämässä [...] oli konkreettisesti aikaa tulla ja.. ehkä sitä ajatteli, et on sen verran sinut nyt ton oman joogan kanssa tai sen kanssa missä vaiheessa on omaa joogaa. Et on sen verran sinut sen kanssa et uskaltaa tulla tänne [Mysoreen]. (TKU/A/14/32:25.)

Toisin kuin Liisan varsin intuitiivisen lähtöpäätöksen kohdalla, Katin lainauksesta ilmenee, miten Mysoreen lähteminen on ollut hänen mieleessään jo jonkin aikaa. Kaisa puolestaan toteaa, että alkoi matkaa edeltävänä talvena sanomaan ääneen haluavansa lähteä Mysoreen (TKU/A/14/31:6). Katin ja Kaisan tavoin Samikin kertoo aluksi ajatelleensa, ettei ole valmis lähtemään, koska piti asanaharjoitustaan (liian) lyhyenä. Samalla Sami tosin toteaa, ettei oikeastaan tiennyt Mysoreesta paljoakaan. Mysore kuitenkin veti Samia puoleensa:

Sami: [...] Mut samalla oli kyllä sellanen olo ja varsinki ku monet sano, että voi sinne mennä ihan hyvin, ni oli tavallaan silti sellanen olo, et miksei, miksei menis ja... Kyllä mulla oli niin kova mielenkiinto tota harjotusta kohtaan ja koko astangajoogaa kohtaan, ni tuntu myös tavallaan niinku tosi oikeelta lähtee. Ja hyvältä. Sinne alkujuurille. Tai astangan juurille tavallaan katsomaan, et mitä se sit oikeesti on. (TKU/A/14/38:7)

Kirsi taas toteaa joogan aloitettuaan ajatelleensa, että Mysoreessa "käy semmoset tosi edistyneet" ja että "no sinne mennään sitte ku ollaan tehty tosi pitkään", vaikka hän ei kertomansa mukaan ollut varsinaisesti edes selvittänyt asiaa (TKU/A/14/33:24). Myös ne haastateltavat, jotka eivät itse maininneet mielikuvan vaikuttaneen omaan lähtöpäätökseensä, puhuivat Mysoreen liitetyistä mielikuvista toisissa yhteyksissä (TKU/A/14/34:32; TKU/A/14/36:6).

Toisten Mysoreessa käyneiden joogaajien rohkaisut saivat itseään epäilevät harjoittelijat lähtemään ja viimeistään Mysoreessa käytyään ja harjoiteltuaan, haastateltavat totesivat mielikuviansa osoittautuneen vääräksi (TKU/A/14/34:32; TKU/A/14/8; TKU/A/14/36:6). Esimerkiksi Sami toteaa jännittäneensä aluksi ja miettineensä että "onks kaikki tosi pitkällä ja edenneitä" ja "et onks tää paikka niinku just suht koht alottelijoille vai.. et onks tää tarkotettu ihan joilleki muille", mutta kun Sami aloitti harjoittelemaan shalalla, olo muuttui nopeasti:

Sami: [...] mut sitten ku mä alotin harjotteleen, ni tosi nopeeta se muuttu. Oikeestaan heti ekana harjotuspäivänä. Että tuli semmonen olo, et tätä se sit on täälläki, tää asanaharjotus, et ei se oo se kaikki kaikessa kuitenkaan ja että riittää se mitä sä teet, ni se riittää. Et se mulle tuli siitä ekasta päivästä, ekasta harjotuksesta.
ER: okei. (TKU/A/14/38:8.)

Sosiaalinen voimaantuminen on tärkeä tekijä Mysoreen lähdeettäessä. Uskontohistorioitsija Klas Nevrin toteaa modernin asentojoogan harjoitusympäristöjen tarjoavan luottamusta ja tukea.⁴⁶ Nevrin toteaa joogayhteisön usein tarjoavan emotionaalisesti tukea antavan ilmapiirin, jossa yksilö voi avoimesti ilmaista tunteitaan ja kokee olevansa "kotona" toisten kanssa. Lisäksi Nevrin mainitsee yhteisön tarjoavan tukea myös esimerkiksi vastustuksen, kivun tai pelon voittamisessa haastavia jooga-asentoja tehtäessä. (Nevrin 2008, 132.) Nevrinin huomiot sopivat myös varsinaisen asanaharjoituksen ulkopuolelle, sillä Mysoreessa jo käyneet harjoittelijat tarjoavat omalla esimerkillään ja rohkaisuillaan tukea lähtöpäätöksen tekemiseen. Sosiaalinen aspekti on tärkeä tekijä paitsi Mysoreen lähtemisessä, myös Mysoreessa ja siellä joogaamisessa, mihin palaan myöhemmin.

Haastateltavien pitkittynyttä lähtöpäätöstä ja siihen liittyvää mielikuvaa

⁴⁶ Nevrin sitoutuu Elizabeth De Michelisin käsitteeseen moderni asentojooga (*modern postural yoga*) (ks. luku 2.1). Käsitteellä vaikuttaa olevan hienoisen negatiivinen kaiku ja sen vastakohtaksi näyttää asettuvan joogan esimoderni muoto. Ottamatta sen kummemmin kantaa onko astangajooga "pelkkää" fyysiseen kehoon keskittyvää asentojoogaa tai joogan "alkuperäiset" historialliset juuret tunnustavaa ja sielun (tai siihen vertautuvan aineettoman olemuksen) vapautumiseen pyrkivää toimintaa, sopivat Nevrinin näkemykset myös astangajoogaan.

tasovaatimuksesta voi tarkastella Tweedin teorian mukaisesti muuntavana teleografiana, jonka horisonttina on henkilökohtainen raja tai rajoitus. Itseen ja harjoitustaan epäilevät joogaajat ylittivät oman henkilökohtaisen rajan tai rajoituksen matkustaessaan epäilyistään huolimatta Mysoreen. Sittemmin Mysoreessa oltuaan ja harjoiteltuaan haastateltavat kokivat oivalluksen, ettei vaatimustasoa ollut muualla kuin heidän päänsä sisällä. Haastateltavat olivat siten ylittäneet henkilökohtaisen rajoituksen ja lopulta lähteneet Mysoreen; kulkeneet yli tietyn horisontin henkilökohtaisessa elämässään. Henkilökohtaisen rajoituksen ylittäminen on merkittävää kenelle tahansa ja onkin aiheellista pohtia, liittykö osa Mysoren erityisyydestä juuri rajojen ja rajoitusten ylityksiin. Sittemmin rajojen ja rajoitusten ylitykset yhdistetään nimenomaan Mysoren ominaisuuksiksi, mikä antaa paikalle erityistä arvoa. Esimerkiksi Mysoreen lähteminen assosioidaan oman itsen ylittämiseen, mikä siirtyykin Mysoren ominaisuudeksi. Tulkinta rajojen ylittämisestä yhtenä Mysoren erityisyyttä lisäävänä tekijänä saa tukea myöhemmin, kun tarkastelen sosiaalisten normien ja roolien ylitystä.

Aina Mysore ei ollut ensimmäisen joogamatkan itsestäänselvä kohde. Kaksi haastateltavaa kertoi käyneensä ennen Mysoreen lähtemistä joogaretriitillä Aasiassa (TKU/A/14/34:13, TKU/A/14/32:25). Toisen haastateltavan mielestä joogaretriitti tuntui helpommalta vaihtoehdolta kuin "suoraan" Intiaan matkustaminen (TKU/A/14/34:13), millä haastateltava viittaa ilmeisesti ensimmäiseen niin kutsuttuun joogamatkaan. Hän totesi jo retriitillä tehneensä päätöksen, että lähtee seuraavana vuonna Mysoreen (TKU/A/14/34:13), toinen haastateltu puolestaan kertoi pitkään punninneensa retriittimatkan ja Mysoren välillä (TKU/A/14/32:25). Hieman samaan tapaan kaksi haastateltavaa kertoi aiemmista matkoistaan Euroopan ulkopuolelle, joiden yhteiskuntia he vertasivat Intiaan (TKU/A/14/33:25, TKU/A/14/37:6).

Muutamien haastateltavien pitkittynyt lähtöpäätös kertoo Mysoreen liittyvästä tietystä latautuneisuudesta, mitä kuvastavat haastateltavien pitkäaikaiset pohdinnat itse lähtemisestä, mielikuvat tietystä Mysoreessa vallitsevasta tasosta sekä aiemmat joogamatkat. Aiemmat matkat Euroopan ulkopuolelle ja Mysorea edeltäneet joogaretriitit suhteutetaan Mysoreen lähtemiseen ja näitä matkoja peilataan Mysoreen ja Intiaan. Haastateltavien kerronnan perusteella Mysore vaikuttaa eräänlaiselta tavoitteelta, johon lopulta "päästään" tai johon tietyllä tapaa jopa pyritään – muut joogamatkat näyttävät puolestaan alisteisilta Mysorelle. On kenties perusteltua puhua jopa Mysoren normiluonteesta, joka haastateltavienkin kerronnassa kaikuu. Tweed

mainitsee pyhiinvaelluksen erääksi piirteeksi normatiivisuuden, mikä pätee myös Mysoreen matkustamiseen, sillä toisinaan haastateltavienkin kerronnassa Mysore näyttäytyy tavoitteena, päämääränä, johon kaikki muu tähtää (Tweed 2006, 128–129).

Tulkintani mukaan Mysoreen lähtemiseen liittyvä latautuneisuus kertoo Mysoren erityisyydestä toisiin paikkoihin nähden. Keskeistä ei varsinaisesti ole vallitseeko Mysoreessa aidosti vaatimus tietystä tasosta, vaan huomionarvoista on taustalla vaikuttava syy, miksi näin uskotaan olevan. Näkemykseni mukaan näin ajatellaan, koska Mysorea pidetään erityisenä paikkana, johon ajatellaan liittyvän myös erityisiä vaatimuksia. Erityisessä paikassa tulee olla jotain erityistä – mikä Mysoren kohdalla tarkoittaa käsitystä ominaisuuksista, joita tulisi omata, jotta Mysoreen voisi lähteä. Käsitys Mysoreessa vallitsevasta tasosta toimii Mysorea rajaavan ja määrittävän mekanismin mukaisesti, tuottaen Mysoresta kuvaa ainutlaatuisena, erityisenä ja aitona astangajoogan alkulähteenä (mitä se useiden haastateltavien ja joogaajien mielestä onkin). Ne, jotka ovat ylittäneet ajatuksen Mysoreen liitetystä (näennäisestä) tasosta, ylittävät samalla tietyn rajan ja liittyvät Mysoreessa käyvien/käyneiden joukkoon. Toisaalta he edelleen ylläpitävät ja tuottavat uudelleen käsitystä Mysoreessa vallitsevasta tasosta kertomalla ja puhumalla siitä – vaikkakin ovat itse hylänneet tuon käsityksen ja todenneet sen kuvitelluksi. Käsittelen Mysoren erityistä asemaa astangajoogan kontekstissa tarkemmin luvussa 6.2.⁴⁷

Vaikka Mysoreen ajateltiin, ennen sinne matkustamista, liittyvän tasovaatimuksia, siellä käytyään haastateltavat näkivät Mysoren paikkana, joka on tarkoitettu kaikille – riippumatta harjoitteluvuosista, harjoituksen pituudesta, filosofian tietämyksestä tai siitä, opettaako joogaa työkseen (TKU/A/14/33:23, TKU/A/14/34:32, TKU/A/14/36:6,15; TKU/A/14/38:8). Esimerkiksi Sallan mielestä "on niin hienoa, että kaikki, kaikentasoiset tekee samassa salissa, samanarvoisina, ei mitään eroa, se on tosi hienoa" (TKU/A/14/36:6). Myös Kirsi on samaa mieltä ja lisäksi perustelee, miksi on tärkeää, että kaikki joogaavat "rinnakkain":

Kirsi: Että vaikka ois alottanut joogan tyyliin eilen, niin on ihan yhtä tervetullut [Mysoreen]. Niin mun mielestä se on ihana asia, että et ei tehdä eroa sen suhteen et kuinka kauan on harjotellu, koska kuitenkin joku joka on alottanu viime viikolla, niin se voi monissa asioissa olla.. olla tavallaan paljon syvemmällä kun joku, joka on harjoitellut

⁴⁷ Mysoren pitäminen eräänlaisena mittapuuna tulee esiin myös haastateltavien pohtiessa länsimaisten ja intialaisten tapojen eroja, koskien esimerkiksi kulttuurista kuvastoa, ihmisten toimintaa ja joogan opettamista. Näissä pohdinnoissa länsimaista tapaa suhteutetaan intialaiseen tapaan, joiden väliin haastateltavat positiivivat itseään. Palaan näihin teemoihin myöhemmin (ks. luku 5.2).

viistoista vuotta. Ja sen takia se on mun mielestä tosi tärkeätä, että opetellaan rinnakkain. Myös kaikissa muissa asioissa ku joogassa. (TKU/A/14/33:23.)

Haastateltavien kerronnassa Mysore näyttäytyy sosiaaliset statukset ja roolit ylittävänä tilana. Tweedin teoriassa sosiaalisten tilan ylitykset ja sosiaalisten roolien muodostuminen liittyvät territoriaaliisiin risteyskohtiin, joissa uskonnot mahdollistavat tiettyjen sosiaalisesti hyväksytyjen tapojen, normien tai roolien ylittämisen. (Tweed 2006, 134–135.) Myös Mysorea voi tarkastella tällaisena territoriaalisena ylityskohtana, sillä kuten haastateltavat edellä kertovat, sosiaaliset statukset eivät shalassa päde ja ”kaikki joogaavat rinnakkain”.

Tweedin huomiot sosiaalisten tilojen tai roolien ylityksistä linkittyvät Victor ja Edith Turnerin huomioihin pyhiinvaelluksen ja communitasin yhtäläisyyksistä (ks. Turner & Turner 1978, 20). Turnerit tarkastelevat pyhiinvaellusta communitasin kaltaisena tasa-arvoisena yhteisönä, joka viittaa tietynlaiseen ryhmädynamiikkaan. Uusi sosiaalinen tilanne muodostetaan, sillä kaikki pyhiinvaeltajat ovat tietyn ajan samanarvoisia, koska jokainen on lähtenyt matkalle samoin perustein. Communitas onkin rakenteen antirakenne, jossa tavanomaiset poliittiset, oikeudelliset ja taloudelliset rakenteet eivät päde. (Turner&Turner 1978, 241.) Kuten haastateltavat toivat esiin, sosio-ekonomisilla tekijöillä, statuksella, sukupuolella, siviilisäädellä, ammatilla tai harjoitteluvuosien määrällä ei ole salissa merkitystä. Tässä mielessä Mysore tosiaan on rakenteen antirakenne, sillä totutut sosiaaliset rakenteet eivät päde.

Mysoren ja shalan antirakenne ei kuitenkaan ole näin yksiselitteinen, sillä Mysoreessa ja shalalla on oma rakenteensa, ja toimiakseen sosiaalisesti hyväksyttävällä tavalla, tulee shalalla harjoittelevan tuntee sen käyttäytymisetiketti. Esimerkiksi jonottamiseen, saliin menemiseen, salissa harjoitteluun ja aikaan liittyä tiettyjä seikkoja, joiden noudattamista edellytetään – ja jotka luovat ulkoisesti vaikuttavaan antirakenteeseen rakennetta.⁴⁸

Näkemykseni mukaan samanarvoisuuden – antirakenteen – korostaminen alleviivaa Mysoren erityisyyttä, sillä toisin kuin muualla, Mysoren salissa totutut hierarkiat eivät päde. Tämä omanlaisensa harjoittelijoiden välinen neutraalius tekee Mysoresta Mysoren ja erottaa sen muista paikoista. Itse asiassa, kuten Kirsin lainauksesta voi päätellä,

⁴⁸ Aika on hyvä esimerkki Mysoren rakennetta luovasta järjestelmästä: ajat ilmoitetaan yleensä *shala time*:na, jolloin ajankohta on noin 12 minuuttia aiemmin kuin ”oikea aika” (*real time*). Shalan etiketin mukaisesti saliin mennään harjoittelemaan yleensä odottajien saapumisjärjestyksessä, mutta poikkeuksiakin on (esimerkiksi äideillä on oikeus ”etuilla”). Harjoituksen päättävät loppuliikkeet tehdään pukuhuoneissa ja loppurentoutus pyritään yleensä pitämään lyhyenä.

harjoitteluvuosien pituus voi jopa hämätä ja aloittelija voi olla paljon "syvemmällä" kuin kokenut joogaaja. Mysoren salissa kaikki voivat oppia toisiltaan.

Toisinaan lähtöpäätös oli varsin intuitiivisesti muotoutunut, syvästä mielenkiinnosta astangajoogan perinnettä kohtaan syntynyt ja usein siihen vaikuttivat myös toiset joogaajat ja opettajat. Retriitit ja matkat ennen Intiaa tuntuivat alentavan kynnystä lähteä Intiaan, joka ainakin yhdelle haastateltavalla oli ollut "kauhee kulttuurishokki" (TKU/A/14/34:17). Retriiteillä matkan keskiössä oli Mysoren tavoin joogaharjoittelu, mutta retriitit eivät kuitenkaan ole sama asia kuin Mysoreen lähteminen, sillä esimerkiksi haastateltavien mainitsemat retriitit olivat heille tuttujen opettajien järjestämiä. Intian kaltaisiin yhteiskuntiin lähteminen ennen Mysoreaa puolestaan antoi jonkinlaista "esimakua" tulevasta.

Kaikki haastateltavat eivät kertoneet suoraan, miksi lähtivät Mysoreen ensimmäisen kerran. Syynä saattaa olla Mysoren eräänlainen "normiluonne" astangajoogaajien joukossa: Mysoreen lähdetään, koska se on astangajoogan synnyinkaupunki ja niin sanottu "alkulähde", mikä riittää itsestäänselväksi syyksi lähteä. Toisaalta oma näkemykseni asiaan on, että eksplikoitua syytä lähteä ei aina välttämättä edes ollut, mikä ilmenee hyvin Liisan lainauksesta luvun alussa. Sen sijaan Mysoreessa käytyään ja joogattuaan haastateltavat löysivät useampia syitä, syyt olivat varsin kokonaisvaltaisia ja ne liittyivät hyvin kiinteästi joogaharjoitukseen elämässä, mitä käsittelen seuraavaksi.

49

5.2 Miksi käydä Mysoreessa?

Haastatteluissa puhuimme myös siitä, miksi (ylipäätään) käydä Mysoreessa. Tässä yhteydessä keskeistä ei ollut vain astangan alkulähteelle etsiytyminen ja siellä harjoittelu, minkä muutamat haastateltavat toivat esiin kertoessaan ensimmäisestä käyntikerrastaan Mysoreessa. Sen sijaan lähtöpäätöksen tehtyään ja Mysoreessa jo oltuaan haastateltavat löysivät useita muitakin syitä Mysoreessa käymiselle ja siellä joogaamiselle. Keskeistä on siis ensinnäkin erottaa miksi Mysoreen lähdettiin

⁴⁹ Tarkoitan joogaharjoituksella joogan periaatteiden (ks. luku 2.1) harjoittamista elämässä ylipäätään, laajempaan "henkisen polun kulkemisena" (TKU/A/14/), jollaisena jooga jokaiselle haastateltavalle näyttäytyi. Kuten yksi haastateltava kuvaa, hänelle "ne tärkeimmät asiat on jossakin ihan muualla, ku siinä asanaharjoituksessa" ja hänelle jooga on "miten mä ajattelen, ja miten mä toimin ja miten mä puhun ja miten mä käyttäydyn muita ihmisiä kohtaan" (TKU/A/14/32:20). Joogaharjoitus ei aineiston valossa rajaudu asanoihin ja joogamatolle, vaan se laajenee koskemaan koko elämää, elämäntapaa ja -valintoja. Joogaharjoituksen ja asanaharjoituksen suhde rajautuu kuitenkin tutkielmani ulkopuolelle, vaikka siitä keskusteltiin haastatteluissa varsin paljon ja syvällisesti, mikä tarjoaa aihetta jatkotutkimukselle.

ensimmäisen kerran eli mitkä tekijät johtivat lähtöpäätöksen tekemiseen, kun ilmiöstä ei vielä ollut omakohtaista kokemusta ja toisekseen mitä syitä lähtemiselle taas annettiin ensimmäisen matkan jälkeen eli kun Mysoreessa oltiin jo oltu ja joogattu. Toki syyt limittyvät ja ovat osin päällekkäisiä, sillä esimerkiksi ”astangan alkulähde” oli muutamalle haastateltavalle syy lähteä ensimmäisen kerran ja myös syy palata uudestaan. Tästäkin huolimatta Mysoreessa käymiselle löytyi useampia syitä kuin ne, joiden perusteella sinne alun perin lähdettiin.

Mysoreessa käymiselle annettujen syiden kerroksisuus tulee hyvin ilmi Sallan kerronnassa. Salla kertoo, että hänelle tärkein syy palata Mysoreen vuosi toisensa jälkeen on hänen opettajansa Sharath (TKU/A/14/36:12). Kuitenkin Salla totesi aiemmin haastattelussa, että Sharathista tuli hänen opettajansa toisella Mysore-kerralla (TKU/A/14/36:5) ja että hän lähti ensimmäistä kertaa Mysoreen silloisen (suomalaisen) opettajansa suosituksesta (TKU/A/14/36:6). Sallan kerronta osoittaa mielestäni hyvin sen, kuinka Mysoreessa käyminen, joogaaminen ja oman kokemuksen saaminen vaikuttavat Mysoreessa käymiselle annettuihin syihin: aluksi lähtöpäätökseen vaikuttivat toiset joogaajat; myöhemmin esimerkiksi Sharath, josta tuli Sallan (ja usean muun haastateltavan) opettaja.

Haastateltavat antoivat Mysoreessa käymiselle useita syitä, joiden tulkitsen olevan nimenomaan jo käytyjen matkojen perusteella muodostuneita, sillä ne kaikki vaativat kokemuksen siitä, mitä on elää ja joogata Mysoreessa. Asanaharjoituksessa etenemistä, opetusluvan saamista tai uusien asanoiden oppimista ei mainittu syyksi käydä Mysoreessa. Mysoreessa käyminen näyttäytyi haastateltaville kokonaisvaltaisena kokemuksena, jonka kaikki aspektit liittyvät haastateltavien elämään ja joogaharjoitukseen heidän elämässään. Tämä johtuu näkemykseni mukaan siitä, että haastateltaville asanaharjoitus on kiinteä ja merkittävä osa elämää ja joogaharjoitusta, joka puolestaan ohjaa heidän valintojaan ja elämäntapaansa usein vahvastikin. Mysoreessa käymiselle annetut syyt liittyivät siis ennen kaikkea myös harjoittelulle annettuihin syihin, mitkä tosin rajautuvat tutkielmani ulkopuolelle, mutta vaikuttavat luonnollisesti haastateltavien tulkintoihin ja pohdintoihin Mysoreesta.

Jooga koko elämää ”ojentavana” harjoituksena ilmenee hyvin Liisan pohdinnoista. Liisa kertoo yhdeksi Mysoreessa käymisen syyksi ohjauksen saamisen. Seuraavassa sitaatissa Liisa ei tulkintani mukaan viittaa asanoiden fyysiseen tekemiseen, vaan joogaan elämäänsä ohjaavana kokonaisuutena, joka väärin tulkittuna voi viedä metsään ja kääntyä itseään vastaan; tai kuten Liisa ennen seuraavaa sitaattia asian ilmaisi,

todelliseen kriisivaiheeseen:

Liisa: No, yks tärkeä asia on se, että on paikka mistä kysyy. Tai ei oo paikkaa mistä kysyy, mutta missä käydä näyttämässä harjotuksensa ja sellanen paikka, mihin ite luottaa, että okei, no nyt, ku jotenki se voi olla niin näkymätöntä, että missä se menee pieleen. Tietenki. Ja sitte, että on opettaja, koska... mä en tiä miltä se tuntuu jos ei oo, mut mä voin kuvitella että öööhm. [...] Ja että sellainen ihminen, joka on mennyt siitä [syvästä meditaatiotilasta, kriisivaiheesta], ni se omalla energiallaan korjaa sitä. Tai sanoo jotain, niin ku Sharath esimerkiks, nyt teet näin tai nyt teet noin tai nyt et tee. Et niin, se turva, että mä tiän, että joo. Se ei oo siis pelkästään sen harjoituksen, vaan mun elämän ojentamista, sen harjoituksen kautta. Ni se on tosi hienoo, et sellanen on. (TKU(A/14/30:17.)

Liisa toteaa tärkeäksi opettajan, joka osaa "omalla energiallaan" korjata pieleen menemistä, joka voisi tarkoittaa esimerkiksi joogaharjoittelulla tai asanoiden hallitsemisella kehuskelua, "egoilua", joka yleensä nähdään täysin joogalle vastakkaisena tavoitteena. Liisa todennäköisesti tarkoittaa kuitenkin paljon hienovaraisempaa joogalle vastakkaista tapaa toimia omassa elämässään, johon hän uskoo kokeneen opettajan osaavan puuttua.

Eräs haastateltava puolestaan piti Intiaa "hyvänä opettajana", joka on hänen mukaansa "kaikessa hulluudessaan ja ristiriitaisuudessaan myös tosi hyvä henkisen kasvun paikka" (TKU/A/14/36:9), mikä kuvastaa joogan kokonaisvaltaisuutta: jo Intiaan matkustaminen itsessään on henkisesti kasvattavaa. Myös muut haastateltavat puhuivat seikoista, joita he pitivät intialaisessa elämäntavassa (mitä ikinä se onkaan) tärkeinä ja vertasivat niitä länsimaiseen elämäntapaan tai kulttuuriin (TKU/A/14/30:10,10–11; TKU/A/14/31:13; TKU/A/14/32:23–24; TKU/A/14/33:25; TKU/A/14/34:16–17; TKU/A/14/35:10–11; TKU/A/14/36:9–10; TKU/A/14/37:14,16; TKU/A/14/38:11–13.). Intiassa elämisen lisäksi syitä käydä ja palata Mysoreen olivat arjesta irtautuminen, harjoituksen syveneminen, opettaja(t) Intiassa sekä oma vahva kokemus shalalla harjoittelusta.

Muutamit haastateltavat kertoivat ensimmäisen käyntikerran jälkeen palanneensa Mysoreen, koska kokemus oli ollut niin vahva ja jokin ikään kuin veti puoleensa Mysoreessa. Liisa kertoo, kuinka "[...] kyllä heti siitä ekasta harjoituksesta [Mysoreessa] tajus, et "huuuuh" (TKU/A/14/30:10). Liisalle Mysore ympäristönä ei ollut miellyttävä: hänelle esimerkiksi intialainen tai hindulainen kuvasto oli ollut "jopa ihan luotaantyöntävää, siis ne värit, kaikki, siniset naamat, norsut ja hiiret ja rotat". Tästä huolimatta hän palasi Mysoreen:

Elina: Mikä sai sut sit tuleen takasi ku sä kävit ekan kerran ja se kokemus oli vähä toi et, värit on vastenmielisiä ja mitä toi tuijottaa, ni mikä sai sut sit kuitenkin palaan tai seuraavan ja muutki kerrat?

Liisa: No kyllä se oli totaa... selvä se silloin kun mä täältä lähdin, että heti takas kun voi. (naurahtaa)

ER: Mmmm.

Liisa: Siinä joogassa tapahtu niin paljo, se oli niin uskomaton. (TKU/A/14/30:12.)

Myös Salla kertoo omasta vahvasta kokemuksestaan, jota hän ei varsinaisesti osaa selittää:

Elina: Tota, sä sanoit, et sulle tuli heti sellanen tai tuli sellanen olo, että haluat, tänne tulla ens vuonnaki, niin... Mikä sen olon tai mistä se tuli? Mitä sä ajattelet?

Salla: Mä en tiedä. (naurahtaa) Mä en tiedä, se oli vaan niinkun se.. se tuli vaan vahvana, et mun pitää päästä tänne. Mulla tuli heti semmonen olo, ku mä tulin tänne, että tää on liian lyhyt aika. Et mä tarviin lisää aikaa, et mä haluan nähdä enemmän. Ja kuukaudessa ei tietenkään hirveesti ehdi nähdä. Ja se eka vuosi on tietysti semmonen, et haluaa nähdä kaikki... kaikki paikat, nähtävyydet ja tutustua kaikkeen. Ja.. et se oli vähän semmonen turistikäynti. Mut silti siitä jäi niin vahva olo, et.. mun täytyy tulla, mun täytyy tulla olemaan tänne. Et tässä paikassa on jotain semmosta, mikä mun täytyy kokee. (TKU/A/14/36:6.)

Salla kertoo, kuinka hänelle tuli "vahvana" olo, että hän haluaa palata Mysoreen seuraavanakin vuonna. Salla myös analysoi ensimmäistä käyntikertaa toteamalla sen olevan lyhyt aika nähdä asioita – toisaalta hän vertaa sitä turistikäyntiin, kun kaupunki on vielä uusi. Näistä huolimatta Sallale jäi vahva olo, että hänen täytyy tulla "olemaan" Mysoreen ja että Mysossa on jotain sellaista, joka hänen täytyy kokea.

Vahvat kokemukset liittyivät shalalla harjoitteluun ja Mysoren kokemiseen, joista puhuttiin lähes kaikissa haastatteluissa (TKU/A/14/30:12; TKU/A/14/34:13; TKU/A/14/35:11; TKU/A/14/36:7,12,14; TKU/A/14/37:10; TKU/A/14/38:10,11). Shala koettiin vahvaksi paikaksi ja esimerkiksi Ville kertoo tunteneensa, että "kyllä sen huomaa tuolta noissa niinku energioissa, että tää on se lähde, se paikka tälle harjoitukselle" (TKU/A/14/37:10). Useat muutkin haastateltavat kuvailivat Mysoren ja shalan kokemista – tarkastelen näitä kokemuksia hieman yksityiskohtaisemmin luvussa 6.1.

Vahvan kokemuksen lisäksi arjesta irtautuminen koettiin tärkeäksi syyksi käydä Mysossa. Muutamalle haastateltavalle Mysoreen lähteminen oli loma (TKU/A/14/33:23; TKU/A/14/37:9), siis myös irtiotto arjesta, mutta lisäksi he antoivat muitakin syitä, kuten esimerkiksi perinteen kunnioittamisen ja opettajan (TKU/A/14/31:22; TKU/A/14/37:11). Jukka myös toteaa, että kuukauden loma jossain muulla "ei varmasti muuttais sua niin syvästi ku täällä [Mysossa] käyminen tekee" (TKU/A/14/35:12). Haastateltavat siis viittasivat Mysoreen lomana – mutta Mysoreen liitettiin myös piirteitä, jotka eivät "perinteiseen" lomaan yleensä kuulu.

Tavanomaisesta arjesta irtautumisen koettiin edistävän harjoitusta, koska Mysossa

harjoitukselle, itselle ja pohdinnoille oli eri tavalla aikaa kuin kotona Suomessa (TKU/A/14/31:11; TKU/A/14/32:24; TKU/A/14/35:12; TKU/A/14/37:15, TKU/A/14/38:14). Esimerkiksi Kaisan mielestä Mysoreessa olisi hyvä käydä vuosittain harjoituksen kannalta, "koska täällä kuitenkin se, että sä oot siitä omasta arkikuvioista irti, niin se harjoituskin on siinä jotenkin, (huokaa) sä saat ihan täysin keskittyä siihen" (TKU/A/14/31:11).

Haastatteluhetkellä ensi kertaa Mysoreessa ollut Kirsi puolestaan nostaa esiin arjen koti-Suomessa hieman toisesta näkökulmasta. Kirsi kokee tavanomaisen arjen joogan kannalta itselleen tärkeäksi; toisin kuin jotkut, hän ei esimerkiksi lopettaisi työtään, että voisi olla Mysoreessa pitkään:

Kati: Ku moni lopettaa, tai no moni, mut että on semmosia ihmisiä, jotka lopettaa työnsä ja säästää hirveesti et ne ois täällä [Mysoreessa] tosi pitkään, niin mulla ei oo semmosta, et musta on ihanaa, että mulla on työ, josta mä tykkään ja mulla on koti, jossa mä haluan olla. Mä en halua niistä asioista luopua tai että mulla ei oo semmosta, että mä haluan nyt muuttaa Intiaan ja olla täällä. Että mun elämä on kuitenkin Suomessa. (TKU/A/14/33:24.)

Kirsi myös esittää mielipiteensä Mysoreessa käymisestä ja joogan harjoittelusta ylipäätään, vaikka toteaakin, että haluaa tulla Mysoreen uudestaan:

Kirsi: [...] Ja niin kun oi kaikki noi konferenssit ja noi, on ollu ajatuksia herättäviä ja ihania, mut sinänsä mä en koe, että harjotellakseen joogaa ois mikään välttämättömyys tulla tänne. Senkään takia, koska, oikeesti Youtubesta löytyy nykyään ihan kaikki. Kaikki konferenssit ja kaikki, ne löytyy sieltä. Ja jooga on kuitenkin ensisijaisesti, se tapahtuu mun arkielämässä. Ja siellä on ne haasteet ja siellä on ne onnistumiset. Et tää on kuitenkin.. siis ollu ihana kokemus, mut mulle se on ollu silleen et mä oon ollu lomalla. Ihanaa. [...] (TKU/A/14/33:23.)

Kirsi: [...] Kyl mä haluan tulla uudestaan, koska täällä on ollu tosi kivaa. Mut joogan kannalta mä en ajattele, et jos mä en pääse tulemaan, et siitä ois haittaa. Eikä se mun mielestä vois ollakaan niin, et eihän jooga voi olla sidoksissa johonkin paikkaan. (TKU/A/14/33:23.)

Kirsin pohdinnat ovat kiinnostavia, sillä kukaan toinen haastateltava ei suoraan kyseenalaistanut joogaharjoittelun ja Mysoreessa käymisen välistä yhteyttä, vaikka Mysoreessa käymistä ei toisaalta pidetty myöskään suoranaisena välttämättömyytenä joogan harjoittelulle. Kuten uskontotieteilijä Graham Harvey toteaakin, jotkut uskovat syvästi ryhmän "perusarvoihin" tai -opetuksiin toisten ollessa joustavampia ja edelleen eräiden tuntiessa tai ilmaistessa jopa epäilystä (Harvey 2011, 227).

Joogaopettajien kohdalla Kirsi kuitenkin toteaa ajattelevansa eri tavalla: "niin, sit taas kyl jos on opettaja, ni mun mielestä kyl silloin on tärkeätä et käy tääl, käy tääl treenaamassa [...] et on tärkeempää käydä täällä vuosittainki" (TKU/A/14/33:23). Kirsin mielestä kaikki eivät voi tulla Mysoreen, eivätkä Sharath ja Saraswati pystyisi

"kaikkia maailman ihmisiä" opettamaan, minkä takia onkin auktorisoituja opettajia: he "pystyvät viemään ympäri maailmaa oppimaansa" (TKU/A/14/33:23). Kirsi haastaa Mysoren ja astangajoogan kiinteän yhteyden ja erottaa joogan selkeästi erilliseksi asiaksi Mysoresta. Kuten myöhemmin ilmenee, tällainen näkemys on itse asiassa tämän tutkielman aineistossa vähemmistössä.

Jokaisessa haastatteluissa keskustelimme monisanaisesti intialaisuudesta, joka osoittautui varsin monimerkitykselliseksi teemaksi. Tässä yhteydessä intialaisuus ja intialaisessa ympäristössä eläminen sen sijaan osoittautuivat syyksi käydä Mysoressa. Monet haastateltavat pohtivat intialaisuutta, sen suhdetta joogaharjoitteluun ja itseensä varsin pitkään. Usein intialaista tapaa – esimerkiksi tehdä asioita yleisesti – verrattiin länsimaiseen tai suomalaiseen tapaan, joista intialainen tapa näyttäytyi jokseenkin positiivissävyyteisempänä kuin länsimainen tapa. Haastateltavat kritisoivat joko varsin painokkaasti tai hienovaraisemmin länsimaista kulttuuria ja yhteiskuntaa. Esimerkiksi Teemu toteaa suhtautumisensa köyhyyteen muuttuneen:

Teemu: Tai onhan sitä Suomessaki muuttunut ihan suhtautuminen moniin asioihin, kuten mä en nykyään jaksa kauheesti kuunnella, kun ihmiset puhuu suomalaisesta köyhyydestä, koska... Onhan sielläkin [Suomessa] omalla tavallaan köyhyyttä, mutta täällä [Mysoressa/Intiassa] on niin erilaista, eri tasoa se köyhyys, silloin ku ihmiset on köyhiä, ni se on jotain ihan muuta.

Elina: Niin on saanu vähä mittakaavaa tai mikä on...

Teemu: Mmmm. Suomessa keskiluokkakin elää nykyään samalla tavalla kun kuninkaat eli ennen. Tai vähintään samalla tavalla. (TKU/A/14/34:17.)

Myös Kirsi pohtii hyvin monisanaisesti vertaillen intialaisten elämää länsimaalaisten elämään esimerkiksi lapsikuolleisuuden, tiedon määrän ja valittavissa olevien (opiskelu- ja ura)mahdollisuuksien osalta. Kirsin näkemyksen mukaan intialaiset ovat "valmiimpia ottamaan vastaan" surun ja kärsimyksen ja hyväksyvän elämän ikävienkin tapahtumien osalta. (TKU/A/14/33:25.) Haastateltavat positioivat itseään suhteessa intialaisuuteen, kertoivat sen aikaansaamia reaktioita heissä ja kuvasivat usein myös muutosta⁵⁰, joka heissä oli tapahtunut esimerkiksi suhteessa intialaiseen kuvastoon (TKU/A/14/30:10,10–11; TKU/A/14/31:13; TKU/A/14/32:23–24; TKU/A/14/33:25; TKU/A/14/34:16–17; TKU/A/14/35:10–11; TKU/A/14/36:9–10; TKU/A/14/37:14,16; TKU/A/14/38:11–13).

Intialaisuus oli usein myös se syy, joka osoitti miten kokonaisvaltaista Mysoressa käyminen haastateltaville on. Tämä ilmenee hyvin Teemun pohdinnoissa, jolle monet asiat Intiassa tuntuvat paljon luonnollisemmilta kuin Suomessa:

⁵⁰ Muutoksesta; ks. Liisan lainaus tämän luvun alkupuolella.

Elina: Tota sä sanoit siitä, että sust tuntuu täällä jotkut jutut paljon niinku...

Teemu: Luonnollisemmilta.

Elina: Niin, ni mitkä esimerkiksi?

Teemu: (miettii) No yks semmonen yleinen, hyvin yleisesti semmonen juttu tai vaikee tarkemmin kuvata, on se, että ku täällä tämmöses paikas, missä ihmisiä on tosi paljon enemmän ja yhteiskunta ei oo yhtä organisoitunu, ni se elämä tuntuu jotenki ikään ku virtaavan. Ja täällä on paljo useammin semmonen olo, että sitä on ikään ku siinä elämän virrassa vaan mukana. Öö.. Suomessa tulee niin helposti semmonen olo, että me hallitsemme elämää. Täällä sen tajuaa, että me ollaan vaan pieniä muurahaisia, jotka juoksentelee täällä, edes takasi. [...] Mutta myös se on tässä elämäntyylissä, mikä täällä on, että. Että kaiken ei tarvi olla tarkkaa ja just kohallaan ja niin. Täällä, eihän se täällä haittaa, jos jotain ei saa ajallaan tai joku homma ei toimi, koska täällä sitä vaan ajattelee, että no, mä oon Intiassa. (naurua)

ER: Niinpä!

Teemu: Tää on Intia. Ja sitte Suomessa, se ois ihan eri juttu jos tapahtuis jotain semmosta mitä täällä tapahtuu. Sitä repis heti pelihousut (naurahtaa) ku tuota, joo. [...] (TKU/A/14/34:17.)

Teemu kertoo Intian kaltaisen paljon asukkaita ja hieman organisoimattoman yhteiskunnan tuovan tunnun "elämän virtaamisesta". Hän rinnastaa Intiassa "elämän virrassa mukana olemisen" Suomeen, jossa Teemun mielestä tuntuu siltä kuin ihmiset hallitsisivat elämää. Teemu ilmaisee Mysoreessa käymisen kokonaisvaltaisuuden myös eksplikoiden sen:

Teemu: [...] Mutta tuota, niin eli mulle tää on aina ollu sellanen kokonaisvaltainen kulttuurikokemus, että se ei oo koskaan ollu pelkästään toi joogasali, vaikka se on aina ollu mulle ainutlaatuinen paikka harjoitella ja siellä se energia on aina ollut ainutlaatuinen. Niin mä en oo koskaan tullu kuitenkaan pelkästään sen takia, vaan täällä on niin monet asiat pikkuhiljaa ruvennu enemmän ja enemmän kiehtomaan. Ja nykyään mä ajattelenki, että mulla on semmonen intuitio, että mulla on joku karminen yhteys tähän paikkaan, ni sen takia mun täytyy palata tänne. (naurahtaa) (TKU/A/14/34:13.)

Teemu toteaa joogasalin olevan "ainutlaatuinen paikka harjoitella", mutta kieltää tullessa Mysoreen vain sen vuoksi. Eräässä toisessa haastattelun kohdassa Teemu toteaa ajatelleensa, että koska hän ohjasi joogaa, oli Mysoreen lähteminen järkevää (TKU/A/14/34:34). Myöhemmin hänen siteensä Mysoreen vahvistui ja nyttemmin hänestä tuntuu, että omaa karmisen siteen Mysoreen. Teemulle Mysore on ollut "kokonaisvaltainen kulttuurikokemus", josta hän puhuu aiemmassa lainauksessa.

Kokonaisvaltaisuuden ajatus tuli ilmi myös arvojen kohdalla. Liisa haluaa omien sanojensa mukaan olla enemmän Mysoreessa ja rentoutua, koska kokee länsimaisen elämän länsimaisine arvoineen varsin negatiivisena:

Liisa: [...] mutta sitte myös tällä kertaa on tuntunu myös, [...] että haluan silleen olla täällä [Mysoreessa] enemmän, että koska mä koen tai nyt tuntuu, että jotenki se.. öööh, länsimainen elämä tai se raha ja se hulluus, se paine, mis ihmiset elää, se suru, tuska ja hätä, mihin iteki sit tavallaan joutuu, vaikka ei ota niit arvoja. Mut niinku.. siinä ei oo mitään silleen kohtuullista, niin mä ajattelen jotenki, et joo, mä haluan olla täällä. (tauko) Ymmmmmm. (TKU/A/14/30/17.)

Liisa toteaa edelleen, että haluaa rentoutua ja elää Mysoren kaltaisessa ilmapiirissä,

jossa vallitsee toisenlaiset arvot kuin länsimaissa. Hän kokee sen vaikuttavan toisiin ihmisiin tekemällä arvoista todempaa myös muille:

Liisa [...] Et mä haluan rentoutuu (naurahtaa). [...] Mun mielestä ihmiset ihan liian vähän antaa itelleen aikaa tai siis ei nyt niin voi sanoo, mut et ne ei oo onnellisia. [...] Ja sit mä aattelen, et ehkä se kans tai emmä nyt siks tänne tuu, et mä sit vaikutan niihin [toisiin ihmisiin], mut mä uskon, et se myös vaikuttaa, jos oikeesti rentoutuu, kerran vuodessa ees. Mmm. Niin kun nukkuu hyvin ja jotenki elää sellasessa ilmapiirissä, niin ku täällä. Että on muut arvot, että saa elää siinä, että tää on TOTTA, eikä vaan, että semmosta on. Niin, sit se jotenki on todempaa myös muille. (TKU/A/14/30/17.)

Liisalle intialainen ilmapiiri, jossa vallitsee hänen mukaansa toisenlaiset arvot kuin länsimaissa, on keskeistä ja hän haluaa siksi viettää enemmän aikaa Mysoressa. Kati puolestaan näkee intialaisesta ympäristöstä löytyvän enemmän "henkisyiden lähteitä" kuin Suomesta. Kati puhuu "läsnäolemisen upeudesta" ja "hetkessä elämisen pyhydestä" ja lopuksi keskustelumme kääntyi tekemiselle annettuun tavoitteeseen lännessä ja Intiassa:

Kati: [...] Niin. Joo. ja must tuntuu et se niinku se... se kohde on eri täällä ku meillä. Tai se tavallaan.. Tavote. Et.. Tääl ei vaan niinku, tääl ei oo tavotetta.

ER: Mm, niin.

Kati Tääl on tavote vaan niinku elää ja olla. Ja niin ku sulassa sovussa kaikkien olentojen kanssa. Silleen et se uskonto on osa sitä arkielämää, arkipäivää. Mut sit Suomessa on kaikki, tai no lännessä on kaikki niin ku... Se tekemisen kohde tai mä en ees tiedä, et mihin ihmiset pyrkii sillä tekemisellä ja kiireellä ja mihin ne on menossa? Mihin on kiire? Mitä ne, mikä se juttu on? Miks niitten pitää suorittaa sitä? Et ku eletään semmosta sitten kun -elämää, ni tota... ni mitä sit ku?

ER: Niin, mitä sitten kun.

Kati: Niin. Nii ni must tuntuu, et tääl ei oo yhtään semmosta sitten kun, et se on nyt.

ER: Niin, nyt kun.

Kati: Nyt kun.

ER: Mmm. ja se on mun mielestä hienoo, et saa sen kokemuksen, et mitä on nyt kun.

Kati: Mm, niinpä. (TKU/A/14/32:24.)

Katin pohdinnassa on hieman samaa kuin Teemun ajatuksissa elämän virtaamisesta:

Katin mukaan Intiassa tavoite on "elää ja olla" ja siellä eletään "nyt kun"-elämää, minkä vastakohtana näyttäytyy länsimaiseen suorituskäsitteelle ja "sit ku"-elämälle.

Haastateltavat tekivät varsin usein vertailua Intian ja länsimaiden välillä, ja usein länsimaat nähtiin negatiivisessa valossa suhteessa Intiaan. Intia puolestaan näyttäytyy paikkana, jossa "elämä virtaa", arvot ovat pehmeämpiä kuin länsimaissa ja kaikki olennot ovat sulassa sovussa keskenään. Intiassa myös eletään hetkessä, vailla varsinaista tavoitetta. Haastateltavien Intia-kuvauksia on mahdollista kritisoida romantisoiviksi, toiseuttaviksi tai kenties jopa orientalistisiksi. Näissä kuvauksissa Intia nähdään korostuneen positiivisessa valossa, kun taas länsimaat edustavat rahaa, valtaa, suorittamista ja näennäistä elämän kontrollointia. Haastateltavat eivät tuoneet esiin esimerkiksi Intian jäykkiä sukupuolinormeja ja -rooleja (joihin kaikki Intiaan

matkustavat joutuvat ottamaan kantaa pukeutumista valitessaan), mutta esimerkiksi köyhyys, lapsikuolemat, alhainen koulutustaso sekä ympäristön likaisuus ja roskat nousivat keskusteluissa esiin (TKU/A/14/30:11; TKU/A/14/32:23; TKU/A/14/33:25; TKU/A/14/34:17).

Haastateltavien kuvauksia tulee kuitenkin tarkastella kiinteästi syntykontekstissaan: haastattelut on tehty Intiassa, jossa vallitsee intialainen ympäristö. Intiassa vietetyt useat viikot tai kuukaudet tuovat maantieteellisen etäisyyden lisäksi myös ajallista etäisyyttä Suomeen, mikä omalta osaltaan voi värittää näkemystä kotimaasta. Kyse voi olla myös yksinkertaisesti eri ympäristöissä vietetyn elämän ja arjen erilaisuudesta. Koska Mysoreessa ei vallitse tavanomainen työ- tai opiskeluarki, aikaa on enemmän, hintataso edullisempi ja ympärillä varsin samanhenkisiä ihmisiä, voi elämä kylmässä ja pimeässä koti-Suomessa arkirutiineineen ja arkisine ongelmineen alkaa näyttää negatiiviselta, mikä yhdistyy koko länsimaiseen elämään. On toki mahdollista, että haastateltavat antaisivat samankaltaisia vastauksia kotimaassa, mutta ajattelen kuitenkin vallitsevan ympäristön väistämättä suodattuvan annettuihin vastauksiin – joko positiivisessa tai negatiivisessa mielessä.

Tässä ja edellisessä luvussa ilmenee, kuinka haastateltavat antavat useita syitä matkustaa Mysoreen. Uskonnollisia matkoja tarkastellut Stausberg mainitsee uskonnollisten matkojen tarkoituksiksi esimerkiksi opiskelun ja harjoittelun, lomailun uskonnollisessa ympäristössä, henkisen itsetuntemuksen ja kasvun sekä vierailut uskonnollisten auktoriteettien luokse (Stausberg 2011, 14). Tällaiset matkat ovat osa useita uskontoja ja uskonnonkaltaisia ilmiöitä, mutta eivät varsinaisesti liity vapaa-ajan moderniin (ja kaupalliseen) turismiin. Matkoja ei myöskään tehdä ainoastaan uskonnollisten motiivien perusteella, vaan taustalla vaikuttavat lisäksi useat muut syyt, kuten halu päästä pois kotoa, rentoutua, viettää aikaa tärkeiden ihmisten parissa, löytää ja oppia sekä saada viihdykettä ja tyydyttää uteliaisuutta. (Stausberg 2011, 14.)

Usein pyhiinvaelluskohteet ovatkin juuri historiallisesti merkittäviä paikkoja, kuten on useiden maailmanuskontojen kohdalla. Esimerkiksi muslimeille Mekka on pyhiinvaelluskohde, koska se liittyy kiinteästi islamin historiaan ja profeetta Muhammadiin. Mysoren kohdalla on nähtävissä samanlainen yhteys: astangajooga on lähtöisin Mysoresta ja haastateltavat kertoivat lähteneensä Mysoreen, koska astangajooga ja sen perinne kiinnostivat. Tämä ei välttämättä tee Mysoresta varsinaista

pyhiinvaelluskohdetta, eikä kukaan haastateltavista viitannutkaan tähän, mutta osoittaa miten samankaltaisesta ilmiöstä on kyse.

Mysoren kohdalla olennaista onkin juuri historia ja historialliset tapahtumat, sillä ne eräällä tavalla *tekevät* Mysoren. Toisaalta, kuten myöhemmin käy ilmi, jotkut haastateltavat eivät matkusta Mysoreen sen historiallisen merkittävyyden takia, vaan opettajansa takia (ks luku 5.2). Tässä Mysore taas eroaa Mekasta – Mekka ei muutu, vaan on kiinteästi aina samassa maantieteellisessä sijainnissa, mutta Mysore puolestaan ei rakennu pelkän historiansa varaan, kuten on käynyt ilmi. Mysoren kohdalla maantieteellisten koordinaattien lisäksi mukana on aina kulttuuriset, sosiaaliset ja historialliset tekijät, joiden varaan representaatio, astangajoogan Mysore, rakentuu. Haastattelemiini astangajoogaajat kertovatkin, että menisivät sinne, missä heidän opettajansa on, jolloin olennaista ei enää olekaan joogaaminen alkuperäisessä shalassa, vaan opettajan/gurun kanssa. Villen pohdinnat liittyvät juuri tähän:

Ville: Niin, mun mielestä se on tosi hienoo, että se [Pattabhi Joisin joogashala] on pysynyt täällä [Mysoreessa]. Se pysyy semmosena vakuuttavana ja.. tavallaan jos toi koulu nyt ois muuttanut täältä vaikka Delhiin (naurua) tai johonki ja sinne mahtuis tuhat oppilasta kerrallaan, ni, sehän ois ihan eri juttu. Ja sit siel olis viis pääopettajaa vaikka ja. Ni se täs varmaan kiehtoo, et ku tää on tavallaan periaatteessa yks ihminen tai kaks ihmistä pyörittää. Satoja oppilaita, niin. Ja koko tän niinku Pattabhi Jois –perinteen mukasta, pitää sitä hengissä. mut se on ku se on tavallaan kaks suuntanen semmonen hengitys, et.. et ku on niin paljo niit sitoutuneita ihmisiä, jotka tulee tänne, ni se pitää tavallaan toisensa sitte hengissä. (TKU/A/14/37:12.)

Villen sitaatti kiteyttää Mysoren luonteen: se on sosiaalisesti rakentunutta. Mysore on sosiaalisesti rakentunutta, sillä ilman KPJAYI:n joogakoulua, siellä opettavia opettajia ja sinne matkustavia joogaajia, astangajoogaajien tuntemaa Mysorea ei olisi. Ilman Mysoreessa käyviä joogaajia (astangajoogaajien) Mysorea ei olisi, vaikka tietenkään maantieteellisen Mysoren olemassaolo ei riipu siellä käyvistä joogaajista. Tilan sosiaalisesta rakentumisesta muistuttaa Doreen Massey, jolle tila on läpeensä sosiaalista ja muodostuu samanaikaisesta olemassaolostamme ja keskinäisistä suhteistamme. Tilaa tuotetaan käytännöissä ja vuorovaikutussuhteissa, jolloin tila on jatkuvan tuottamisen kohteena. Massey korostaa myös tilan ja ajan vastavuoroisuutta ja täydentävyyttä: jos aika on muutoksen ulottuvuus, tila puolestaan on moninaisuuden ulottuvuus. (Massey 2008, 14–17.) Masseyta mukaillen Mysorekin on avoin käsite, tila, vailla sulkevaa määritelmää, sillä Mysore ei palaudu yksittäiseen tekijään.

6. MYSORESSA

6.1 Muutos

Joogaajat kokivat Mysoreessa myös oivalluksia, vaikka niitä ei tällä käsitteellä nimettykään tai välttämättä edes kuvailtu yhtäkkisiksi ahaa-elämyksiksi. Yleensä oivallukset, jotka tapahtuivat pitkän ajan kuluessa, liittyivät muutoksiin suhteessa joogaan ja joogaharjoitukseen, opettajiin Intiassa, intialaiseen ja uskonnolliseen kerrokseen ja Mysoreen.

Mysoreessa käymisen myötä tapahtuneita muutoksia ei välttämättä eksplikoitu, mutta muutokset ilmenevät haastateltavien muussa kerronnassa, esimerkiksi puhuttaessa opettajista tai suhteesta vaikkapa hindulaisuuteen. Keskeinen muutos koskeekin juuri opettajia, sillä Sharathista tai Saraswatista tuli/oli tullut lähes jokaiselle haastateltavalle joogaharjoituksen kannalta jollakin tavalla tärkeä henkilö tai jopa opettaja, johon jotkut haastateltavat viittaisivat myös guruna, siinä missä toiset taas tekivät selvän eron guru-käsitteeseen (gurulaitoksesta, ks. Broo 2008; 2003). (TKU/A/14/30:12; TKU/A/14/31:8; TKU/A/14/32:22; TKU/A/14/34:36; TKU/A/14/35:8; TKU/A/14/36:12; TKU/A/14/37:9; TKU/A/14/38:15.)⁵¹ Esimerkiksi Liisa kertoo, kuinka opettaja Mysoreessa "oli sytyttänyt hänen sydämensä" (TKU/A/14/30:12) ja Kati puolestaan kertoo, että aikoo palata Mysoreen, koska kokee ensimmäisen kerran jälkeen olevansa "täysin keskeneräinen oppilaana suhteessa Sharathiin/Saraswatiin opettajana" (TKU/A/14/32:22).⁵²

Useita kertoja Mysoreessa käyneet haastateltavat pohtivat myös muutoksia eri käyntikertojen välillä suhteessa eri teemoihin. Huomion kohteena olivat esimerkiksi intialainen estetiikka, patsaat ja kuvat (TKU/A/14/30:13,14), hindulaisuus ja uskonto (TKU/A/14/38:11,12), intialainen kulttuuri ja ympäristö yleensä sekä shalan järjestelyt (TKU/A/14/34:13; TKU/A/14/35:10,11,12; TKU/A/14/36:9). Haastateltavat näkivät, että heidän suhtautumistapansa tai asenteensa oli muuttunut ymmärtävämpään suuntaan ja myös selittivät muutosta. Esimerkiksi Liisa kertoo, kuinka ensimmäisellä käyntikerralla häntä ei koskettanut intialaisessa ympäristössä (jota Liisa kuvaa köyhäksi, kurjaksi, rikkinäiseksi ja räihnäiseksi) mikään, kun taas "nytte sitte on itsessä avautunut

⁵¹ Välttämättä tämä ei viittaa kuitenkaan siihen, että haastateltavalla ei olisi muita opettajia lainkaan. Ainakin yhden haastateltavan kohdalla Sharathista tai Saraswatista kuitenkin oli tullut harjoittelijan ainut joogaopettaja tai guru, mihin haastateltava myös viittasi (TKU/AU14/36:12), mutta vaikka muiden kohdalla asia ei käynyt selkeästi ilmi, otaksun näin käyneen myös useiden muiden haastateltavien kohdalla.

⁵² Tunnistamisen vaikeuttamiseksi olen jättänyt haastateltavan mainitseman opettajan nimen kirjoittamatta tai lisännyt sen rinnalle myös Sharathin/Saraswatin.

sellaista, mitä ottaa vastaan" (TKU/A/14/30:7). Jukka puolestaan pohtii shalan käytäntöjä, joihin suhtautui aluksi omien sanojensa mukaan nuivasti, kun taas nykyisin hän ajattelee esimerkiksi harjoitusvuoron yhtäkkisesti pidentyneellä odottamisajalla olevan joku tarkoitus, joka "opettaa meille [joogaajille Mysoressa] vähän eri asioita, se opettaa nöyryyttä ja kärsivällisyyttä, tavallaan et se on se intialainen tapa". Jukka pohtii myös suhtautumistapaa edellä mainittuun odottamisen pidentymiseen ja viittaa samalla syvemmällä tapahtuvaan harjoitukseen – ottaako "sen [odottamisen] opetuksena vai nouseeks ihan kierroksille ja sitte miettii koko harjoituksen ajan sitä". (TKU/A/14/35:12.)⁵³

Kukaan haastateltavista ei pitänyt Mysoreaa koko elämää muuttavana kokemuksena tai ainakaan se ei tullut haastatteluissa ilmi. Toisaalta voi todeta, että Mysoreassa säännöllisesti käyvien elämäntapa oli muuttunut, sillä toisin kuin ennen, nyt he kävivät vuosittain Intiassa. Haastateltavat eivät itse tätä tosin tuoneet esiin. Välttämättä elämäntapa ei edes muuttunut radikaalisti, mikäli se jo ennen ensimmäistä käyntikertaa oli mahdollistanut Mysoreen matkustamisen ajallisesti ja rahallisesti. Muutamat haastateltavat toivat esiin ja jopa korostivat sitä, kuinka Mysorella *ei* ollut transformatiivista vaikutusta tai kuinka käynti ei ollut tuonut uusia pohdintoja. Eräs ensikertalainen esimerkiksi kertoi haastattelussa, että toisaalta Mysoreassa "on ollut sellaista kun mä odotin" ja toisaalta haastateltava kertoo olleensa ilman odotuksia: "mä en odottanut, että mulle tapahtuis mitään ihmeellistä tai mun harjoitukselle tapahtuis mitään ihmeellistä [...]" (TKU/A/14/33:22).

Edelleen haastateltava kertoo, kuinka Mysoreassa käyminen ei ole muuttanut hänen harjoitustaan, johtuen Mysoreassa vietetystä lyhyestä ajasta. Haastateltava toteaa, ettei ole saanut uusia oivalluksia, minkä yhteydessä hän viittaa Sharathin konferensseihin ja siellä puhuttuihin asioihin. Haastateltava pitää niitä "tosi tärkeinä, mutta ne on semmosia asioita, mistä se [Sharath] puhuu aina, mikä on hyvä asia. Mutta että sieltä ei oo tullut mitään semmosta, oooo, aaa –juttua". (TKU/A/14/33:28).⁵⁴ Toisaalta toisessa haastattelun kohdassa haastateltava kertoo Mysoreassa harjoittelun tuoneen ajatuksen siitä, että voi harjoitella "löysemmin" tai "että voi ottaa vähän kevyemminkin". Tässä

⁵³ KPJAYI:n joogakoulussa harjoittelija saa oman aloittamisajan. Jukka viittaa tilanteeseen, jossa esimerkiksi klo 8:30 aloittavien harjoittelijoiden aloitusaikoja on aikaistettu klo 7:30:een, mutta opettajan arviointivirheestä johtuen klo 7:30 harjoittelijoita onkin tavallista enemmän ja saliin pääsyä voi joutua odottamaan esimerkiksi tunnin.

⁵⁴ Aiemmin haastattelussa puhuimme joogaharjoituksesta ylipäätään, jonka vaikutuksen haastateltava näkee varsin samana tapaan: hän kokee, ettei jooga ole varsinaisesti muuttanut hänen elämäänsä, vaan pikemminkin ohjannut, vaikka hän onkin muuttunut ihmisenä harjoittelun aloitettuaan (TKU/A/14/33:5)

yhteydessä haastateltava puhuu myös suomalaisista kansana, joka noudattaa astangametodia "suorastaan fanaattisesti ja puritaanisesta ja tää on astangaa ja linjat on suorat ja ne on puhtaat (naurua)". (TKU/A/14/33:26.) Palaan tarkastelemaan harjoituksen "puhtautta" tarkemmin luvussa 6.2.

Haastateltavat eivät kertoneet juurikaan muutoksista fyysisessä asanaharjoituksessa, vaan muutokset liittyivät enemmänkin tapaan, jolla asanaharjoitukseen suhtauduttiin. Toisinaan jopa korostettiin fyysisen asanaharjoituksen itsessään olevan samanlaista kuin kotonakin. Esimerkiksi Sami kertoo ensimmäisellä kerralla jännittäneensä millainen paikka Mysore on, mutta ensimmäisenä harjoituspäivänä hänelle "tuli semmonen olo, et tätä se sit on täälläki, tää asanaharjoitus [...]". Samille huomio oli ennen kaikkea positiivinen, sillä hän kertoi pohtineensa oliko Mysore vain edistyneille joogaajille tarkoitettu paikka. Tämä ennako-oletus osoittautui kuitenkin vääräksi, kun Sami alkoi harjoitella shalalla ja huomasi, että "tätä se sit on täälläki, tää asanaharjoitus". Samille keskeistä oli huomio siitä, että asanaharjoitus "ei oo se kaikki kaikessa kuitenkaan ja että [se] riittää mitä sä teet", joka oli hänelle heti ensimmäisestä päivästä ja harjoituksesta tullut tuntemus. (TKU/A/14/38:8.)

Haastateltavat kertoivat Mysoreessa käymisen vaikuttaneen ennen kaikkea tapaan suhtautua joogaan ja asanaharjoitukseen sekä näkemykseen siitä, mikä on harjoituksen ja joogan funktio (TKU/A/14/35:18; TKU/A/14/36:12; TKU/A/14/37:11; TKU/A/14/38:8,11). Usein kuitenkin ero sen välillä, johtuiko muutos itse asiassa juuri Mysoreen lähtemisestä vai säännöllisestä joogaharjoittelusta, on epäselvä. Toisinaan nämä kaksi tekijää rinnastuvat siten, että Mysoreessa käyminen merkitsee yhtä kuin säännöllinen (ja sitoutunut) joogaharjoittelu ja kysyessäni Mysoren vaikutuksista, haastateltava kertoi joogaharjoituksen vaikutuksesta ja viittaa toistuvasti joogaharjoitukseen. Kenties selkeä jako joogaharjoitteluun ja Mysoreessa käymiseen onkin varsin keinotekoinen, sillä yleensä Mysoreen lähdetään nimenomaan joogaharjoittelun takia, jolloin muutokset ovat varsin sidoksissa siellä tehtyyn joogaharjoitukseen. Tämän vuoksi muutokset yhdistetään juuri Mysoreen, jossa joogaharjoitus on intensiivistä ja – ainakin useille joogaajille – päivän keskeisin tapahtuma.

Esimerkiksi Jukalle Mysoreessa käymisellä on ollut varsin merkittävä vaikutus, kuten seuraavasta lainauksesta ilmenee:

Elina: Onks sun jooga muuttunu tai sun suhde, suhde joogaan muuttunu tääl käymisen myötä?

Jukka: No ihan huimasti. Siis... Siitä [harjoituksesta] on vähentyny kaikkee turhaa. Ja myös se tavallaan käsitys, mikä joogasta oli, ni se oletus ja se mitä jooga on, ni se on.. Se on vähän niin kun menny uusiks, että. Että täällä on oppinu paljon, just siitä, et mikä on olennaista. Ja mikä ei. Et se harjotus tapahtuu paljon syvemmällä tasolla, ku vois ajatella. Et jotenki tosi vaikee tälleen eksplikoida sitä, et mitä, mut tavallaan siitä on tullu jotenki aidompaa siitä harjoituksesta. Luottamus siihen harjoitukseen on kasvanu ihan huimasti. [...] Terve kriittisyys on tallella, mut sit semmonen turha vatvominen ja semmonen mentaalinen.. säätäminen ja semmonen vertailu ja luokittelu ja tämmönen, ni se on jääny vähemmälle. Et se on vapauttanu huimasti resursseja keskittyä siihen olennaiseen, harjoitukseen ja jotenki... Harjotus on syventynyt ja oma elämä on saanu tosi paljon uutta perspektiiviä. Voimaa, jaksaa tehdä asioita, päättäväisyyttä toteuttaa asioita, luovuus, luovuus on lisääntyny. Musta jotenki heti ekalla reissulla oli jännä kokemus täällä, ku ei ookaan mitään. On tosi vähän mitään virikkeitä, tavallaan niin kun harjotellaan ja syödään ja nukutaan.

Elina: Käytännössä (naurahtaa) joo.

Jukka: Tai luetaan jotain kirjaa tai väliin facebookkaillaan tai jotain pientä... Mut se luovuuden määrä, mikä yhtäkkiä kumpuski itestä. Jotenki et... et se harjotus toimii täällä tosi syvällä tasolla. Et varmaan pitkään tän jälkeenki, ni tulee sitte tavallaan prosessoitu ja käytyä läpi mitä täällä on tapahtunu. (TKU/A/14/35:18.)

Aluksi Jukka kertoo, miten Mysore on muuttanut hänen suhdettaan joogaan, mutta jatkaa itse asiassa kertomalla joogaharjoituksen mukanaan tuomista (mentaalista/sisäisistä) muutoksista, kuten vertailun ja luokittelun vähentymisestä sekä voiman ja päättäväisyyden lisääntymisestä. Jukka puhuu myös luovuuden lisääntymisestä Mysoreessa ja toteaa "et se harjotus toimii täällä [Mysoreessa] tosi syvällä tasolla". Jukka siis näkee muutoksien johtuvan siitä, että harjoitus toimii Mysoreessa syvällä tasolla, mikä tukee tulkintaani Mysoren ja joogaharjoittelun rinnastamisesta.

Ville taas toteaa suhtautumisensa asanaharjoituksen tekemiseen (Mysoreessa) muuttuneen eri käyntikertojen välillä:

Ville: Mun mielestä siitä [asanaharjoituksesta] on tullut vaan ehkä tapa tai semmonen, mikä tuntuu luonnolliselta asialta tehdä, tulla tänne. Että emmä esimerkiksi ajattele, että voi vitsi, mulla varmaan muuttuu harjotus tosi paljon, kun mä tuun tänne. Sehän on sitä samaa, se vaan tehdään täällä. Et vähä erilaisia ihmisiä ympärillä ja sitte [opettaja] on tietenki siinä ja. [...] Ettei se enää tunnu siltä, ku sinä ekana vuonna, että kaikki oli vaan.. Et meni vaan tuolla jossain ihan pilvissä ja jokainen harjotus oli silleen ettei vaan malttanu mennä nukkumaan, ku halus vaan mennä taas harjotteleen. Nyt se on silleen tasottunu. (naurua) (TKU/A/14/37:11.)

Haastateltavien kokemien henkilökohtaisten muutosten lisäksi ilmi tulivat myös muutokset (konkreettisessa) Mysoreessa. Muutokset koskevat Intian kokemaa globaalia muutosta (esimerkiksi infrastruktuurin kehittyminen tietoverkkoineen) ja Gokulamin muuttumista ”länsimaalaisemmaksi” esimerkiksi ruokailupaikkojen ja palveluiden osalta. Haastateltavat tiedostivat, että Mysore ei ainoastaan muuta heitä, vaan myös he muuttavat Mysoreaa. Tämä nähtiin pääasiassa positiivisena seikkana. Salla pohtii aiheita seuraavasti:

Salla: Kyllä mä tiedän, että on paljon semmosia, jotka on käynyt [Mysoressa] aikaisemmin ja on sitä mieltä, että tästä on tullut ihan ihmeellinen paikka, et kun täältä löytyy kaikkea nykyään. Mutta emmä näe sitä pahana, Mä oon ihan tyytyväinen (naurahtaa), että täällä on orgaanisia kauppoja nykyään. [...] Ja siis niissähän käy paikallisiakin paljon, että emmä näe et se [kaupat] on pelkästään meille [länsimaalaisille]. Tokihan täällä on meille pelkästään jotain ruokapaikkoja, enkä mä nää sitäkään pahana. Se on paikallisille työtä ja me saadaan sitte taas jotain semmosta, mitä me ei välttämättä näistä paikallisista saada, et se on monelle liian tulista syödä tuolla ulkona ja. Että niin, siis mun mielestä maailma muuttuu koko ajan ja kaikki jutut muuttuu ja miks tänki pitäis pysyä jotenkin paikallaan, et eihän mikään pysy entisellään. (TKU/A/14/36:8)

Sallan pohdinnat ovat kiinnostavia, koska ne käsittelevät globaalin ja lokaalin suhdetta ja suhtautumista konkreettisiin muutoksiin, jotka tässä tapauksessa voi nimetä länsimaistumiseksi. Salla suhtautuu asiaan positiivisesti, koska hänen näkemyksensä mukaan siitä hyötyvät kaikki: paikalliset saavat työtä ja länsimaalaiset kävijät itselleen sopivia palveluita. Sallan sitaatti osoittaa konkreettisesti, kuinka Mysore tosissaan on muuttunut sekä ajan kuluessa että länsimaalaisten joogaajien myötä. Myös Teemu puhuu joogaajien tuomista muutoksista:

Teemu: [...] ja musta se on hienoa, että me joogaturistit tuodaan niin paljo elinkeinoa tälle paikalle. Tää on varmaan Intian nopeimmin kasvavia kaupunkeja ja sitte täällä on niin paljo just semmosta valveutunutta porukkaa, alkaa olemaan enemmän, ku me tuodaan just sitä tietosuutta, että on hyvä syödä luomuruokaa, on hyvä harrastaa luonnonsuojelua, kaikki jotka on yleensä semmosia tärkeitä asioita, ni. täällä on nykyään. Ekalla kerralla ei ollu mitään luomumestojä ja nykyään täällä alkaa oleen jo vaikka mitä. (TKU/A/14/34:31.)

Teemun kanta on sama kuin Sallan: joogaajat ovat tuoneet tietoisuutta. Lisäksi puhuimme Teemun kanssa Mysoren ”joogaskenen” muutoksesta, sillä KPJAYI:n joogakoulun lisäksi Mysoressa toimii lukuisia muita joogasaleja, -tyylejä ja -opettajia. Tähänkin Teemu suhtautui varsin positiivisesti. Länsimaalaisen ja intialaisen kulttuurin yhteentörmäyksestä ja ristiriidoista puhuimme lukuisissa haastatteluissa (TKU/A/14/20:17; TKU/A/14/32:23–24; TKU/A/14/33:25; TKU/A/14/34:17–18; TKU/A/14/35:10–11; TKU/A/14/36:9–10; TKU/A/14/37:14,16; TKU/A/14/38:12–13), mutta niiden tarkempi käsittely rajautuu tutkimuskysymyksen ulkopuolelle. Mysoren kohtaamisissa konkreettisissa muutoksissa kiinnostavaa on kuitenkin Mysoren ja Gokulamin ”autenttisuus” intialaisena paikkana. Omassa haastatteluaineistossani Mysoren länsimaistuminen ei kyseenalaista tai haasta paikan ”autenttisuutta” intialaisena kaupunkina, kun taas eräässä kentällä käymässäni keskustelussa keskustelukumppanini totesi Gokulamista ”tämä ei ole Intia”, viitaten nimenomaan Gokulamin (liikaan) länsimaalaisuuteen.

Masseyn näkemys paikasta alati muuttuvana kohtaamispaikkana, joka rakentuu hetkissä sosiaalisten suhteiden verkostoissa, näkyy haastateltavien lainauksissa heidän kuvatessaan muutosta itsessään ja muutosta Mysoressa (ks. Massey 2008, 29–31). Haastateltavienkaan kuvauksista välittyvä Mysore ei ole staattinen tai rajoja

muodostava, vaan alati muuttuva ja avoin. Mysoren identiteetti puolestaan on pohdinnan arvoinen kysymys, jolla tarkoitan näkemystä Mysoren omasta luonteesta paikkana. Tähän liittyy myös edellä esitetty kysymys Mysoresta ”autenttisenä” intialaisena kaupunkina, jonka (liika) länsimaalaistuminen tuntuu joskus kyseenalaistavan. Maantieteilijänä Massey todennäköisesti viittaa kaikenlaisiin paikkoihin, joilla ei ole vain yhtä identiteettiä, sillä paikat ovat ”täynnä sisäisiä konflikteja”, kuten hän asian ilmaisee (Massey 2008, 30). Paikkojen merkityksistä neuvotellaan ja eri ihmisille sama paikka näyttäytyy erilaisena. Mysore on näkemykseni mukaan sekä vailla identiteettiä että selkeästi ainutlaatuisen luonteen omaava – riippuen mistä näkökulmasta asiaa tarkastellaan. Kuten seuraavasta alaluvusta ilmenee, useimmille astangajoogaajille Mysore ei ole vain yksi paikka muiden joukossa, vaan se on astangajoogan synnyinkaupunki. Näille astangajoogaajille Mysorella on erityinen identiteetti: se symbolisoi astangatradiitiota, vie ja säilyttää perinnettä konkreettisella tavalla. Toisaalta Mysore tosiaan on vailla yhtä ainutta identiteettiä, jos sitä tarkastellaan Massey'n maantieteellisen lähestymistavan mukaisesti kaupunkina, yhtenä paikkana lukuisten muiden paikkojen joukossa. Tällöin Mysore on esimerkiksi useiden uskonnollisten ryhmien koti, kuuluisan maharajan hallintoaluetta, kuuluisa santelipuustaan ja silkistään sekä joogasta.⁵⁵

6.2 Mysore kaiken keskellä

Intialaisessa ajattelussa traditiolla on erityinen asema, mikä tulee ilmi myös astangajoogan ja Mysoren suhteen ja omalta osaltaan selittää astangajoogan vahvaa kytköstä Mysoreen. Intialaisessa ajattelussa juuri traditio on yksi keskeisimmistä tekijöistä; sen merkitys on yhdistävä, koska yhteisen perinteen noudattaminen sitoo yhteen muutoin niin moninaista järjestelmää. Intialainen filosofia nojaa pitkälti tradition vahvistamiseen ja uudistamiseen, ei niinkään täysin uudenlaisten oppisuuntien kehittämiseen. Lisäksi tradition merkitys korostuu erontekijänä ja määrittelijänä: se, mihin perinteeseen kukakin lukee itsensä, on erittäin merkityksellistä. (Tamminen 2008, 8.)

⁵⁵ Tässä tulee hyvin esiin konkreettisten paikkojen ja ihmisten rakentamien paikan representaatioiden tarkastelun ero. Massey puhuu maantieteilijänä konkreettisista paikoista – kieltämättä kuitenkin, että toiset paikat ovat meille erityisempiä kuin toiset – mutta oma tarkasteluni suuntautuu Mysoren representaatioon, astangajoogajien Mysoreen, kuten olen tutkielmani johdannossa kertonut. Tästä syystä Mysore erällä tapaa haastaa Massey'n huomion paikasta identiteettiä vailla olevana – koska paikka ymmärretään konkreettisen paikan lisäksi representaatioina.

Mysoreessa käyvien astangajoogaajien keskuudessa KPJAYI:n joogakoululla (joka puheessa rinnastuu jatkuvasti pelkkään Mysoreen) on erityisasema. Miksi näin sitten on? Haastateltavat pitävät KPJAYI:n joogakoulua merkityksellisenä koko astangajoogan kannalta useista syistä. Yksi syy Mysoren erityisyydelle on yhteisöllisyys, joka yhdistää (Mysoreessa käyviä) astangajoogaajia (TKU/A/14/30:21–22; TKU/A/14/36:7). Liisa pohtii seuraavaa:

Liisa: Ja sit tuntuu, että ihmiset tuntee sen, tän yhteisön tai opettajan tai ei, ni niin. Et kyl se on tärkeä ja sit ne, jotka ei täällä [Mysoreessa] käy, niin sit mä en tiedä mistä ne sen ravintonsa saa. Et varmaan on sit muitakin paikkoja, mut tää [Mysore] yhdistää tietyn porukan ja sit se tuntuu musta [olevan] täs maailmas se vahvin astanga lineage [...]. (TKU/A/14/30:21.)

Liisa kokee Mysoren yhdistävän tietyn porukan ja pitävän sitä vahvimpana astangalinjana. Hän mainitsee tärkeäksi myös opettajan, mihin palaan hiukan myöhemmin. Yhteisöllisyys yhdistyi aineistossa myös joogan ohjaamiseen ja haastateltavat puhuivat joogaopettajien yhteydestä Mysoreen, mitä useimmat pitivät tärkeänä ja mihin palaan tuonnempana (TKU/A/14/30:21–22; TKU/A/14/33:23; TKU/A/14/35:19; TKU/A/14/36:13; TKU/A/14/37:12; TKU/A/14/38:19). Eräs haastateltava esimerkiksi piti tärkeänä mahdollisuutta jakaa toisten joogaopettajien kanssa (astanga)joogan ohjaamiseen ja joogaopettajana olemiseen liittyviä ristiriitoja ja kokemuksia (TKU/A/14/30:21–22).⁵⁶ Mysoreessa käyvien yhdistyminen ”omaksi porukakseen” tuli esiin myös astangajoogan opettamisessa: haastateltava toteaa, että astangajoogan nimissä opetetaan kaikenlaisia harjoituksia, jotka muodostavat oman ihmisryhmänsä, mutta “[...] jotka haluaa tätä perinnettä ja henkisyyttä niin, musta ehdottomasti jokaisen kannattaa tulla tänne kokeen tää, ainaki kerran” (TKU/A/14/36:13).

Turnerit pohtivat pyhiinvaellusmatkalle lähtevien välistä yhteenkuuluvuuden tunnetta, näkyy myös Mysoreen matkustaneiden joogaajien välillä, vaikka Mysore ei suoranaisesti määrittäisikään (Turnerien tarkoittamaksi) pyhiinvaellukseksi. Turner & Turner näkevät matkustajien vahvan yhteenkuuluvuuden tunteen pohjautuvan yhteiselle sitoutumiselle, ystäväyydelle, vapaaehtoisuudelle ja jopa satunnaiselle tuttavuudelle, statusten sijaan. (Turner & Turner 1978, 13.) Tällainen yhteenkuuluvuus liittyy myös

⁵⁶ Artikkelissaan "Joogaopettajat: Sukupuolistunutta työtä talouden laitamilla" (2015) Koivunen & Ojala pohtivat joogaopettajuuden yhteyttä talouteen ja työn sukupuolittuneisuuden teemoihin. Heidän mukaansa jooga on sukupuolittunutta työtä jälkikapitalistisen talouden marginaalissa ja työtä leimaa epävarmuus ja pätkittäisyys. (Koivunen&Ojala 2015.)

communitasin kaltaiseen yhteisöön, jossa totutut sosiaaliset normit eivät ole voimassa – jollaisena Mysore on tulkintani mukaan mahdollista nähdä. Kuten Liisa edellä toteaa, Mysore yhdistää tietyn porukan, mitä edelleen korostaa aiemmin esiin noussut tasa-arvoisuus Mysoren salissa harjoittelevien välillä (ks. luku 5.1).

Kuten totesin aiemmin, KPJAYI antaa opetuslupia pitkään harjoitelleille joogaajille (ks. luku 2.2). Haastateltavat korostavat Mysoren ja siellä käymisen olevan tärkeää erityisesti juuri astringajogaa ohjaaville joogaopettajille, jotta opetus olisi samaa kuin Mysoressa. Haastateltavat näkevät Mysoressa käyvien opettajien välittävän opetusta eteenpäin. (TKU/A/14/33:23; TKU/A/14/34:35; TKU/A/14/35:19; TKU/A/14/36:13; TKU/A/14/37:12; TKU/A/14/38:19.) Esimerkiksi eräs haastateltava toteaa Mysoressa käymisen merkityksestä seuraavaa:

Haastateltava: Sitten tietenkin kun se [jooga] on mun ammatti tai että mä opetan sitä [...] että mulla on myös totta kai se oma kokemus, jota mä voisin jakaa, että ei mun tarvi siihen, mutta se tuntuu hyvältä voida olla siinä välikätenä. Että jotenkin pitää ovia auki ihmisille, jotka ehkä haluaa tulla tänne [Mysoreen] [...]. Niin myös yrittää opettaa sitä tai emmä tiedä voiko sitä siis opettaa, mutta kun käyn täällä, niin sitten se opetus on tätä, mitä täällä on. Kuvittelen, että vaikka oonki siinä välissä. (TKU/A/14/30/17.)

Haastateltava kiteyttää opetuslupien idean: Mysoressa käyvät opettajat välittävät eteenpäin Mysoressa oppimaansa. Tähän liittyy olennaisesti ajatus pysyvyydestä ja säilyvyydestä, jotka tulevat aineistosta vahvasti esiin: Mysoren joogakoulu on keskeisessä asemassa joogaperinteen, paramparan, säilyttämisessä ja eteenpäin viemisessä. Mysore ja KPJAYI rinnastetaan paramparan jatkumiseen, ja joogaajat korostavat paramparan kunnioittamista. Paramparan nähdään usein myös edustavan "aitoa" ja "oikeaa" joogaa, jonka muuttumattomuuden perinteeseen sitoutuminen takaa – yleensä vastakohtana pelkkään fyysiseen suoritukseen keskittyvälle modernille "jumppajoogalle", jossa joogan filosofiset aspektit on jätetty tai jääneet syrjään. KPJAYI:n mukaan

Parampara on tietoa, joka välitetään opettajalta oppilaalle. Se on sanskritinkielinen sana, joka merkitsee tiedon välittämistä sen arvokkaimmassa muodossaan: tietoa, joka perustuu suoraan ja käytännölliseen kokemukseen. Se on minkä tahansa linjan perusta: opettaja ja oppilas muodostavat ohjeiden ketjun, jota on välitetty eteenpäin tuhansia vuosia. Jotta joogan ohjeet olisivat tehokkaita, oikeita ja täydellisiä, tulee niiden olla peräisin paramprasta. Tietoa voidaan välittää vasta, kun oppilas on viettänyt useita vuosia kokeneen gurun, opettajan kanssa, jolle hän on täydellisesti antautunut keholtaan, mieleltään, puheeltaan ja sisäiseltä olemukseltaan. Vain silloin hän on valmis ottamaan vastaan tietoa. Tämä siirto opettajalta oppilaalle on parampara. [...] Paramparalle antautuminen on kuin astumista opetusten virtaan, jotka ovat virranneet tuhansia vuosia; joki, jota ikivanhat mestarit ovat seuranneet tiedon valtamereen. Kaikki joet eivät kuitenkaan saavuta valtamerta, joten ihmisen tulee olla tietoinen, että hänen seuraamansa traditio on aito ja epäitsekäs. (KPJAYI)⁵⁷

⁵⁷ Käännös englanninkielestä kirjoittajan.

Parampara välittyy opettaja-oppilas -suhteessa, se on jokaisen opetuslinjan perusta ja ehdoton edellytys, jotta joogaopetus olisi hyödyllistä. Paramparaa verrataan tuhansia vuosia virranneeseen jokeen, jota mestarit ovat seuranneet ja lopulta päätyneet tiedon valtamereen. Paramparaan liittyy ajatus perinteen säilyttämisestä, sillä kuten KPJAYI:n nettisivuilla todetaan "joogatradiatio elää monissa muinaisissa perimyslinjoissa, mutta nykyisin jotkut yrittävät luoda uusia, luopuen tai muuttaen gurunsa opetuksia uusien tapojen vuoksi" (KPJAYI). Paramparan säilymiseen liittyy autenttisuuden ajatus, johon palaan tuonnempana.

Juuri paramparan keskeisyys tulikin esille useissa haastatteluissa (TKU/A/14/33:23; TKU/A/14/34:35; TKU/A/14/35:19; TKU/A/14/36:12–14; TKU/A/14/37:12; TKU/A/14/38:19). Esimerkiksi Samin sitaatti valottaa hyvin Mysoren, astangajoogan ja perinteen rinnakkaisuutta:

Elina: Mitä sä sit ajattelet muuten niin ku.. tätä Mysoree ja ehkä myös Sharathii, niin koko astangajoogan kannalta? Mitä merkitystä on tällä paikalla?
Sami: Noo on sillä mun mielestä tosi iso merkitys koko astangajoogalle. Se on kuitenkin se perinne, mikä on se astangajooga. Ja tällä hetkellä Sharath opettaa sitä perinnettä. Myös näille siis... opettajille, joilla on no, opetuslupa vaikka. Niistä nyt ainaki tietää, et ne on ollu täällä opissa. Niin mun mielestä se on todella iso merkitys. Varsinkin ku on käyny täällä ja vähän nähny sitä. Kyllä mä koen sen tärkeenä, et jos joku opettaa joogaa, et sillä on täältä se oppi saatu. (TKU/A/14/38:19.)

Mysorella on merkitystä astangajoogalle, koska perinne on yhtä kuin astangajooga, jota opetetaan Mysoreessa. Sami pitää myös keskeisenä (monien astangajoogaajien tavoin), että joogaopettajalla on yhteys Mysoreen. Samin tavoin perinteen säilymisen keskeisyys käy hyvin ilmi myös Jukan pohdinnoissa:

Elina: [...] No mitä sä ajattelet sit tän Mysoren merkityksestä koko astangajoogalle?
Jukka: No kyl tää varmasti on se semmonen lähde ja tukipilari. Mitä kaikkee nyt on, joogamaailmassa kuohuu paljon joka puolella, niin kuin hyvinvointiyhteiskunnissa. Tämmönen paikka tulee varmaan olemaan tosi tärkeä ja nyt ku astangaki ja joogaki tulee suosittumaks ja leviää, että onneks on tämmönen paikka, missä ei yhtään tingitä siitä olennaisesta. Että ollaan täysin antauduttu siihen hommaan ja tavallaan.. eletään niin sitä, et koko elämä on niinku omistettu sille [joogalle]. On tää semmonen turvasatama tietyssä mielessä, vaikka muualla tapahtuis mitä ja se pelikenttä muuttus tosi paljon, ni kyl tää varmaan tulee täällä pysymään. luulen ainaki. (TKU/A/14/35:19.)

Jukka pitää Mysorea turvasatamana, tukipilarina, joka pysyy vaikka muualla kuohuisi, sillä Mysoreessa ei "tingitä olennaisesta". Samanlaisia pohdintoja esitti myös Ville, joka oli tyytyväinen Suomen opettajien "hyvin perinteenmukaiseen opetustasoon", sillä hänen mielestään asioiden keskenään sekoittaminen saa aikaan sekamelskan: "mikään ei oo uniikkia tai kaikesta tulee tasaista massaa, niin sit on tällasia jotain helmiä, jotka säilyy" (TKU/A/14/37:12). Tällä Ville viittaa Mysoreen, joka erottuu tasaisesta massasta säilyneenä helmenä. Mysore on *säilynyt* – mutta miltä?

Tähän vastaa Sami. Kysyessäni Samilta perinteen merkityksestä tarkemmin, hän pohtii seuraavasti:

Elina: Miks sä ajattelet silleen, et se perinne on tärkeä? Niin ku just Sharath et se opettaa sitä, ni miks se on merkityksellistä?

Sami: No ihan sen takii, ku.. ku vaikka mä en siis tiedä, en tunne Pattabhia, siis astangajoogan perustajaa oikeestaan, en hänen opeistaan oikeestaan oo kauheesti perillä, et en tää onks se muuttunu, sen aikana ku sukupolvi on vaihtunu opetuksessa, mut mä koen sen tärkeenä... Ootas mun pitää nyt kasata. (naurahtaa) (tauko) [...]

Sami: Niin ni, vaikka en tiedä niitä Pattabhin oppeja enkä tiedä sitä muutosta [...] ehkä siinä on voinu olla joku pieni muutos, ja on maailma muuttunu, siis maailmaa muuttuu koko ajan, ni siinä samas muuttuu se opetuski. Mut kuitenkin, että on niinku... se aito lähde, mikä on, mihin pystyy luottamaan. Et se on sitä, et tää on sitä oikeeta astangaa. Eikä mitään jonkun varioimaa tai jonku joka lisäälee jotain omaa sinne. Et pystyy luott- et tää on se oikee (naurahtaa). Ja et se on tosi tärkeä, et sitä, nimenomaan sitä joku opettaa.

ER: Niin. Okei.

Sami Ja siis... perinne nyt on tärkeä sinänsä, mulle tärkeä et, emmä sit... tiedä tekisinks mä astangaa, jos mä en tekis sitä perinteen mukaan. Ehkä se ois sitte vähä jotain muuta.

ER: Niin, nii. Mmm. (TKU/A/14/38:19.)

Sami puhuu "oikeasta astangasta", jonka hän yhdistää nimenomaan Mysoreen ja Pattabhi Joisin linjaan. Mahdollisista muutoksista huolimatta astanga on säilynyt "oikeana", johon ei ole lisätty mitään ja johon Sami kertoo voivansa luottaa. Ajatus "aidosta joogasta" löytyy jälleen myös Jukan lainauksesta:

Jukka: Mä luulen että, niillä opettajilla kenellä on läheinen suhde tänne [Mysoreen], niin ne tulee varmaan myös olemaan hyviä viestinviejiä eteenpäin. Et semmonen aidompi jooga ja semmonen oikeesti hyvää tekevä [jooga], mikä saa aikaan muutoksia, todellisia muutoksia ja näin, niin ehkä semmonen sitte yleisty. (TKU/A/14/35:19.)

Tapahtuneet muutokset shalalla esimerkiksi Pattabhi Joisin kuoltua eivät haasta "aitoa joogaa". Ensin pohdittuaan tapahtuneita muutoksia ja niiden vaikutuksia, Kati kertoo näkemyksensä:

Kati: [...] Et tääl on helppoa ymmärtää se, että on olemassa se joku syvempi jooga, mut ku me ollaan vaan ihmisiä, ni siihen ei voi olla vaikuttamatta se että miten niinku tämä aika, just nämä internetit ja se että oppilaita on tullu satapäin lisää ja tää on tullu kuuluisaks tää koko homma ja niinku, ei ne voi olla vaikuttamatta siihen, vaikkaki se on siel pohjalla. (TKU/A/14/32:30.)

Kati puhuu syvemmästä joogasta, johon esimerkiksi aika, Mysoren kuuluisaksi tuleminen tai oppilasmäärien kasvu ovat vaikuttaneet, mutta muutoksista huolimatta syvempi jooga on säilynyt. Mysore elää ajassaan – mutta syvemmillä oleva jooga on olemassa pinnan kuohuista huolimatta.

Salla pitää tärkeänä Mysorea ja Mysoreessa käymistä juuri paramparan säilymisen kannalta, johon hän viittaa ilmaisulla ”viedä puhtaana eteenpäin”. Salla korostaa myös Mysoren kokemista:

Salla: Tää [Mysore] on tosi tärkeä paikka. Tää.. Tää on astangajoogan sydän täällä näin. Ja että et jos lähtee astangajoogan polulle, jos haluaa ottaa sen perinteisen henkisen polun,

ni kyl tää on se paikka missä sitä opiskellaan. [...] Ja siis onhan se ihan älyttömän tärkeätä, et on tämmönen paikka, missä saa tuntea tän voiman ja saa tuntea tän viisauden ja saa opiskella täällä ja meillä on opettaja ja joka sitte vie taas tätä paramparaa eteenpäin, joka antaa opetuslupia ja sä kirjotat siihen alle, että en opeta mitään muuta, kuka nyt pitää sen sitte kuinka tarkasti mutta, mutta tota niin. Kyl mä uskon, et suurimmalle osalle niistä se on kyl ihan tosi tärkeä juttu sitte viedä sitä puhtaana eteenpäin. Joo. Tärkeä paikka. (naurahtaa) (TKU/A/14/36:13.)

Sallalle Mysore edustaa astangan sydäntä, joka elimenä on verta kaikkialle kehoon kuljettava, ihmisen ja eläimen elossa pitävä organismi, jonka pysähdyttyä elintoiminnot lakkaavat. Sallan vertaus on varsin osuva, sillä kuten useista haastatteluista ilmenee, Mysoren nähdään pitävän astangajooga juuri astangajoogana eli säilyttävän traditio ja parampara eteenpäin virtaavana, sekä pitävän harjoitus puhtaana, aitona – siis autenttisenä astangajoogana, johon Sallakin edellä viittaa. Toisaalta kulttuuriselta merkitykseltään sydän yhdistetään yleensä rakkauteen, kiintymykseen ja välittämiseen; tunteisiin. Tältäkin kannalta Sallan vertaus on osuva: haastateltavat eivät vain olleet käyneet Mysoreessa ja harjoitelleet shalalla, vaan *kokeneet* Mysoren. Muutamat haastateltavat viittasivat Mysoreen jopa kotinaan (TKU/A/14/36:7). Esimerkiksi Liisa kuvaa Mysoren kokemista seuraavasti:

Liisa: Joo, sit viel tulee mieleen, tääl Gokulamis niinku justiin, ja oli siel Laksmipuramis, se oli aika vaikuttava justiin, et se alko varmaan puoli viis se harjoitus, se kuu ja tähdet ja se sellanen tummansininen aamuyöntaivas tai se et on yö, mut jotenki se aamu tuntuu ja sit tajuu, et kynttilöitä siellä täällä, ihmiset on aloittanu ne omat rukoukset ja laulut ja kodissa jotenki se semmonen ihana energia ja minareetit kaikuu ja silleen et jotenki sellanen, et kaikki avaa sen päivänsä tai suurin osa silleen. Niin... se. Et mist se lähtee. (TKU/A/14/30:19.)

Kuten edellisistä useista lainauksista ilmenee, haastateltavat rinnastavat astangajoogan, perinteen ja Mysoren. Lainauksissa näkyy ajatus "aidosta", "alkuperäisestä", perinteenmukaisesta joogasta, joka ei ole kenenkään varioimaa ja joka on säilynyt ja säilyy, vaikka ympärillä kuohuisi. Tämä jooga löytyy haastateltavien mukaan Mysoresta, minkä vuoksi paikka on astangajoogalle hyvin keskeinen. "Aito jooga" on Jukan sanojen mukaan "oikeesti hyvää tekevää", joka saa aikaan "todellisia muutoksia". Se on myös syvempää, "oikeeta astangaa". "Oikean joogan" tunnusmerkkejä vilahtelee myös muualla aineistossa. Esimerkiksi Ville toteaa harjoituksen muuttuvan Mysoreessa henkisemmäksi, koska Mysoreessa "joutuu oleen ittensä kanssa" ja "harjoitus onkin päivän tärkein asia", jonka joutuu kohtaamaan.⁵⁸ Tämän Ville näkee "hyvänä saumana päästä syvemmälle siihen harjoitukseen", minkä seurauksena mekaaninen tekeminen loppuu ja harjoituksesta tulee hänen mukaansa mielenkiintoisempaa. (TKU/A/14/37:15.)

⁵⁸ Haastateltavan mielestä myös tapa, jolla joogaa ohjataan Intiassa, edistää harjoituksen muuttumista henkisemmäksi. Haastateltavan mukaan Intiassa ei varsinaisesti opeteta asanan tekemistä, vaan oppilaan tulee itse löytää "sisältä se oikea linjaus". Haastateltavan mukaan tämä korostaa asanan merkitystä apuvälineenä, ei itse tarkoituksena, ja on siksi hänestä hyvä tapa opettaa. (TKU/A/14/37:14.)

Villen näkemyksiä puolestaan tukevat Jukan kokemukset. Jukka toteaa saaneensa harjoitukseensa syvyyttä Mysoressa; hänen luottamuksensa harjoitukseen on kasvanut, harjoituksesta on tullut "jotenkin aidompaa" ja se on syventynyt (TKU/A/14/35:18).

Sekä Villen että Jukan ajatuksien taustalla vaikuttaa ajatus aidosta harjoituksesta ja harjoittelusta. Jukka käyttää ilmaisua "jotenkin aidompaa", mihin sisältyy vertailuaste: aidompaa kuin mikä? Samalla Jukka tuntuu sanovan, että on olemassa myös "epäaitoa" harjoittelua ja harjoituksia. Ville puolestaan puhuu "syvemmälle menemisestä", mihin hänen näkemyksensä mukaan liittyy itsensä ja harjoituksen kohtaaminen ja harjoituksen ei-mekaaninen tekeminen.

Keskustelu aidosta ja epäaidosta joogasta ja sen harjoittelusta liittyy olennaisesti tulkintoihin siitä, mitä jooga on. Hindulaisessa ja intialaisessa kontekstissa, johon Mysore ja KPJAYI:n joogakoulukin sijoittuu, joogalla on perinteisesti tarkoitettu (tosin koulukunnista riippuen) pyrkimystä löytää Itsen syvin olemus. Tällöin korostetaan joogan filosofista taustaa ja fyysinen asanaharjoitus nähdään keinona saavuttaa syvemmät meditaatiotilat. Modernin joogan synty 1800–1900-lukujen vaihteessa teki joogan harjoittamisen mahdolliseksi suurelle yleisölle (ks. luku 2.1). Alkujaan askeettisiin harjoituksiin ja tiukasti filosofiaan kiinnittynyt jooga, joka nähtiin varsin negatiivisessa valossa, alkoi saada uutta merkityssisältöä, kun esimerkiksi jooga-asentojen terveydellisiä ja terapeutisia vaikutuksia alettiin korostaa (Ketola 2008). Sittenkin joogalla on viitattu hyvin vaihteleviin perinteisiin ja tyyliin, jotka sitoutuvat enemmän, vähemmän tai eivät ollenkaan klassisen joogan filosofiaan.

Näkemykseni mukaan haastateltavien kannanotot aidosta, oikeasta ja "syvälle menevästä" joogasta liittyvät keskusteluun joogan perimmäisestä olemuksesta ja joogaharjoittelun tarkoituksesta. Haastateltavien pohdinnoissa on kuultavissa myös rajanvetoa ja määrittelyä, joilla halutaan erottaa oma joogaharjoittelu "jumbpajoogasta", jonka sidokset joogan "pyhään Maahan" Intiaan puuttuvat tyystin ja jonka tarkoituksena ei ole todellisuuden luonteen tavoittaminen, vaan oman kehon treenaus. Sitoutumalla Mysoreen ja astangajoogaperinteeseen, haastateltavat kokevat sitoutuvansa "oikeaan" joogaan ja harjoittavansa "aitoa" joogaa, jolla on selkeä guru-linja. Sitoutumalla johonkin haastateltavat myös asemoivat itseään joogan hajanaisella kentällä. Kirjallisuudentutkija Vincent Chengin näkemykset autenttisuuden tarjoamasta turvasta postmodernin aikakauden globalisaatiossa, joka tasapäistää kulttuureja ja ihmisiä, lienee

osuva myös Mysoreen (ks. Cheng 2004, 3–5). Mysoreessa käyvät joogaajat muodostavat väljän kuvitteellisen (ja ajallisesti rajautuneen) yhteisön, jonka jäsenten välillä vallitsee luottamus autenttiseen joogaan ja siihen uskovien kesken. Mysoren joogaajien kuvitteellinen yhteisö tarjoaa eräänlaisen määriteltävissä olevan essentian, joka rakentuu paramparan ja autenttisen joogan varaan (ks. Cheng 2004, 4–6).

Käsitykset siitä, mikä on aitoa ja epäaitoa joogaa sekä mikä erottaa ne toisistaan, liittyy kysymykseen joogan olemuksesta. Samoin – kuten olen jo todennut – näkemykseni mukaan Mysoreen lähtemiselle annetut syyt, joihin tutkielmani vastaa, sisältyvät laajempaan kysymykseen siitä, miksi haastateltavat ylipäättään joogaavat. Edellä kuvattu keskustelu joogan essentiasta on mielestäni eräänlaista neuvottelua Tweedin luonnehtimasta teleografiasta; merkityksestä, päämäärästä tai pyrkimyksestä, johon joogan ja joogaharjoituksen nähdään vievän. Erilaiset teleografiat eli päämäärät tuottavat erilaisia tapoja tulkita esimerkiksi fyysistä asanaharjoitusta, Mysoreen matkustamista tai klassisen joogan tekstejä. Esimerkiksi jos joogaharjoituksen päämääränä on joogaopettajaksi työllistyminen, gurulle omistautuminen tai selän kuntouttaminen (jotka eivät tietenkään ole toisilleen alisteisia tai sulje toisiaan pois), tuottavat nämä tulkinnat varsin erilaisia näkemyksiä joogaharjoituksen tekemisen tavasta, joogasta ja esimerkiksi opettajista Mysoreessa. Siten teleografian luonteella ja määritelmällä on käytännön tasolle ulottuva konkreettinen vaikutus: annettu merkitys ohjaa toimintaa.

Joogan olemus kiehtoo myös joogan tutkijoita ja saa tutkijat toisinaan tekemään kategorisia jaotteluja eri "joogalajien" välille. Esimerkiksi aiemmin esitellyn käsitteen moderni asentojooga (*modern postural yoga*) voi nähdä vetävän varsin selvän rajan "aidon" hathajoogan ja modernin fyysisen joogan välille. Elizabeth De Michelisin käsite viittaa jooga-asentoja painottaviin joogatyyleihin, jotka hän määrittelee "fyysisemmiksi tai voimistelun tyyppisiksi joogatyyleiksi" (De Michelis 2005, 4). Usein joogan olemusta ja historiaa käsittelevien keskusteluiden taustalla vaikuttaa haastateltavienkin lainauksissa esiintyvä ajatus "aidosta" joogasta ja muusta, "epäaidosta" joogasta. Tällöin rajanvetäjinä toimivat yleensä joogafilosofia ja -kirjallisuus, niiden tuntemus sekä joogan historia, joiden puutteellinen tunteminen viittaa joogan "epäaitoon" luonteeseen.

Modernin joogan tutkimuksessa huomiota kiinnitetään joogan nykyisiin muotoihin, joita varsin usein tarkastellaan suhteessa esimerkiksi historialliseen hathajooga-perinteeseen.

Kuten totesin luvussa 2.1, esimerkiksi De Michelis kiinnittää käsitteensä *moderni asentojooga* avulla huomiota fyysisempiin joogatyyleihin. Kysymys siitä onko fyysinen joogatyylillä "vähemmän joogaa" kuin ei-fyysinen, on varsin mielenkiintoinen ja paljon pohdintoja vaativa – tosin myös hieman epäselvä teema – johon tämän tutkielman puitteissa en pyri vastaamaan. Sen sijaan tarve määritellä jooga joksikin on näkemykseni mukaan rajanvetoa suhteessa siihen, mitä jooga ei (ainakaan) ole tai mitä sen ei tulisi olla. Juuri tähän keskusteluun liitän autenttisen joogan käsitteen, sillä nimeämällä jokin autenttiseksi luodaan raja suhteessa epäaitoon. Myös negaatio on määrittelemistä – todetessani esimerkiksi, että kehon ulkoinen muoto ei ole astangajoogassa tärkeää, tulen samalla kertoneeksi mitä astangajoogassa pidetään tärkeänä: ei (ainakaan) kehon ulkoista muotoa.

Kysymys eronteosta joogan kentällä liittyy todennäköisesti laajempaan kehityskulkuun, jossa joogan harjoittaminen on kasvanut räjähdysmäisestä ja jooga liitetään nykyisin mitä mielenkiintoisempiin yhteyksiin ja uusiin lajimuotoihin. Ne, jotka nimittävät itseään sitoutuneiksi joogan harjoittajiksi ja joille jooga merkitsee elämäntapaa ja filosofiaa, pyrkivät näkemykseni mukaan sanoutumaan irti tietyntyyppisestä joogan harjoittelusta ja jooga-käsityksestä. Kulttuurintutkijana itseäni kiinnostaakin juuri se prosessi, jolla joogaa pyritään "varjelemaan" määrittelemällä mitä jooga on ja ei ole. Tässä prosessi autenttisuuden käsite on erittäin keskeisessä asemassa ja toimii rajanvetäjänä suhteessa "ei-autenttiseen" joogaan. Tutkijana ja/tai joogaajana mielenkiintoni kohdistuu tapaan, jolla autenttisuus liitetään Mysoreen ja KPJAYI:n joogakouluun. Olennaisena käsitteenä "oikean" joogan ja sen ulkopuolelle rajautuvan joogan välillä on *parampara*, jota olen analysoinut.

Uskontotieteellisestä näkökulmasta keskustelu "oikeasta joogasta" – oli se sitten akateemisen tutkimuksen piirissä tai sen ulkopuolella – on varsin epärelevantti, sillä näkemykseni mukaan uskontotieteellisen tutkimuksen tehtävä ei ole osoittaa mikä on oikeaa ja mikä väärää, vaan pikemminkin tehdä tutkimuskohdetta ymmärrettäväksi myös ”ulkopuolisille”, ymmärtäen ja selittäen ilmiötä tutkimuskohteen näkökulmasta.⁵⁹ Joogan harjoittajia askarruttava joogan luonne mietityttää myös joogan (historian) tutkijoita.

⁵⁹ Toki ymmärrän keskustelun liikuntamuotoisen joogan ja klassisen joogan harjoittamisen välillä, mutta tästä huolimatta on mielestäni varsin kyseenalaista tehdä (akateemista) eroa "oikean" joogan ja "pelkän liikuntajoogan" välille. Kuten Liberman (2008, 100) toteaa, yhtä joogaa ei ole koskaan ollut olemassakaan, sillä jooga on muuttunut tuhansien ja satojen vuosien aikana merkittävästi.

Kuten osoitin, myös haastateltavien kerronnan taustalla vaikuttaa käsitys aidosta joogasta. Lisäksi haastateltavat pohtivat maantieteellistä Mysorea eli Mysorea kaupunkina ja paikkana muiden joukossa, jolloin Mysore itsessään ei näyttäytynyt kovin merkityksellisenä. Kuten Sami toteaa, "emmä koe et se [Mysore] olis sen erityisempi mulle ku mikään Intian kaupunki" (TKU/A/14/38:13). Mysoren erityisyys ei ole itse kaupungin erityisyyttä, vaan palautuu nykyisiin astangatradiotiota eteenpäin vieviin opettajiin, Sharathiin ja Saraswatiin. Liisa sanallistaa aihetta seuraavasti:

Liisa: [...] Et on olemas joku, et no se [opettaja Mysoressa] on justiin perinteinen, se on intialainen ja siin on omat jutut. Niin, että se voi monelle olla sellanen, että kun ei oo täällä [Mysoressa] käyny, että "no mitä toi nyt on ja miks se muka olis, et eiks kaikki nyt yhtä lailla osaa opettaa joogaa" ja näi. Mutta niille, jotka on täällä, ni se on kai aika selvä, että nyt se on näin. Et ei oo ketään muuta, jota vois pitää samalla viivalla Sharathin kanssa mitenkään. (TKU/A/14/30:21.)

Eräs haastateltava puolestaan kuvaa Mysoren olevan hänelle todella rakas paikka ja pitää tärkeänä, että tulee opettajansa luokse kerran vuodessa, sillä kokee vahvaa vetoa ja luottamusta opettajaansa kohtaan (TKU/A/14/36:7). Useat haastateltavat korostivat juuri opettajien (Sharath ja Saraswati) merkitystä joogatraditiolle. Kuten aiemmin kävi ilmi, nämä opettajat olivat myös syy käydä Mysoressa (ks. luku 5.2). Opettajien merkitystä Mysoressa käymiselle avaa edelleen seuraava lainaus:

Haastateltava: Ja se, mistä me nyt ollan puhuttu, et tavallaan se tieto ja ymmärrys tulee siitä, et on siinä energiassa, koska Sharath puhuu kuitenkin tosi vähän. Et se välittyy se kaikki ja sen sit vaan tajuu, öööm, mistä on kysymys. (TKU/A/14/30:21.)

Välttämättä Mysoren opettajien merkitys ei siis liity heidän taitoihinsa ohjata joogaa tai laskea vinyasaa eli hengityksen ja liikkeen yhteyttä, vaan heidän *energiaansa* ja mahdollisuuteen olla tässä energiassa, kuten edellä olevasta lainauksesta ilmenee. Haastateltavat puhuivat myös shalan *energiasta*, jolla oli hyvin tärkeä merkitys Mysoren kokemiseen ja siellä harjoitteluun. Mysoren shala näyttäytyi merkityksellisenä paikkana juuri koetun *energiansa* vuoksi. (TKU/A/14/34:35; TKU/A/14/36:12; TKU/A/14/37:10; TKU/A/14/38:10.) Salla kuvaa ja selittää shalan energiaa näin:

Salla: Ja varmasti kaikki mitä täällä meillä on ympärillä, mä uskon, että tossa shalassa ei tarvii kun harjotella, niin ni jotain suurta tietoa transformoituu sieltä meihin. Se on vaan se energia niin huikeeta joogan viisautta mitä sieltä tulee, että se varmasti vaikuttaa.

Elina: Mistä sä ajattelet et se johtuu?

Salla: Mmm. Hyvä kysymys. (naurua) No se varmaan johtuu siitä... joogan voimasta. Sitä on vuosikausia toistettu ja se traditio elää ja mä ajattelen, et se on semmonen iso spirituaalinen energia. Ja sitä saa kokea kaikki ketä tulee tänne näin. Et se.. Joo. Emmä tiä, ei sitä pysty selittämään järkevästi... Tai no mulle tää on ihan järkevää, mut silleen... teknisesti. (TKU/A/14/36:12.)

Salla liittää shalalla harjoitteluun yhdistyvät voimakkaat kokemukset joogatradition

jatkumiseen, jota hän kuvaa "isoksi spirituaaliseksi energiaksi" ja joka yhdistyy nimenomaan Mysoren shalaan. Sallan ja minun keskustelu jatkui saman aiheen tiimoilta. Seuraavassa lainauksessa näkyy hyvin oma kaksoispositioni (ks. luku 4.2): vastasin rehellisesti haastateltavan pohdintoihin kertomalla oman näkemykseni asiasta.

Elina: Nii ja sitte ku mun mielestä se on sellanen asia, että.. Et kyl sitä voi selittää ja sanallistaa ja käsitteellistää, mutta se on ihan eri asia kun sä seisot siellä salissa ja teet sitä alkumantraa kaikki yhdessä ja sitten alat harjotuksen, ni miten sä pystyt... Tai jotenki, miten sen kokemuksen pystyykään sanallistaan? Sitä voi yrittää totta kai..

Salla: Se pitää vaan tuntea.

Elina: Joo, joo. Ja sit ku sen tuntee. Tai että ei siinä paljon... et ahaaaa... (naurua) Et just semmonen äyllistäminen ei välttämättä jotenki et, ei se tavota. Mun mielestäni siitä sitä.

Salla: Joo, joo, se on jotain ihan eri tiedettä. Et se ei oo käsin kosketeltavaa eikä nähtävää vaan se on vaan tunteen tasolla.

Elina: Ja sit ku se on niin todellista kuitenkin. Vaikka se ei oo mitään just et "tässä se nyt on", ni silti se on ihan totta. Ja varmasti... No voisin väittää, et varmasti meille jokaselle jokka siel salis tekee, ni kyl siel joku on, jonka joku [tuntee]... jotain tääl on. Et se on tosi todellista silti. Ainaki mä koen silleen.

Salla: Et se on tosi aitoo. (TKU/A/14/36:12.)

Kuten lainauksesta näkyy, ajattelen Sallan kanssa samalla tavalla ja myös ilmaisen sen. Kuten varmasti jokaiselle omia haastattelunauhojaan litteroivalle tai kuuntelevalle on tuttua, herättää yllä oleva haastattelukohta itsessäni useita kysymyksiä omista kyvyistäni etnografina ja tieteen edustajana. Ajattelen kuitenkin läpinäkyvyyden olevan erittäin keskeinen osa etnografista kirjoittamista, minkä vuoksi haluan osoittaa aineistositaatin avulla kaksoisposition kerroksisuuden käytännön haastattelutilanteissa. Lainaus kuvaa myös niitä haasteita, joita sisäryhmän tutkija kohtaa, kuten esimerkiksi kuinka paljon kertoa omista kokemuksistaan, kuinka osoittaa ymmärtävänsä, kuinka paljon "olla" ulkopuolinen tutkija tai sisäryhmäläinen. Mielestäni omien kokemusten kertominen haastateltaville kertoo läpinäkyvyydestä myös heitä kohtaan: tutkija tuo haastattelutilanteeseenkin omat useat positionsa.

Salla näkee shalan energian voimakkaana, jota on vaikea kuvata, mutta joka pitää itse kokea. Erityisestä energiasta puhui myös Teemu:

Elina: Onks sulla sit tota... jos sä mietit ihan tota shalaa ja sitä et astangajoogaperintees tätä paikkaa, ni mikä merkitys tolla shalalla on sulle joogassa vai onks sillä merkitystä?

Teemu: On. Kyllä sille mulle on painoa ja arvoa, että se on tavallaan se alkuperäinen paikka, vaikka se ei ookaan se alkuperäinen sali, mutta se on tällä hetkellä se guru paramparan ikään kuin se alkuperäinen paikka. Ja on sillä merkitystä mulle ja uskon, että osittain siitä tulee se ainutlaatuinen energia, mikä tuolla [salissa] on. Tavallaan se liittyy suoraan näin käytännölliseen asiaan. (TKU/A/14/34:35.)

Teemun näkemyksen mukaan shalan "ainutlaatuinen energia" on peräisin *guru paramparasta*, astangan perimyslinjasta, jota Mysoren sali konkreettisesti edustaa. Sallan ja Teemun kanssa samanlaisia pohdintoja on edelleen Samilla, joka kertoo

suhteen Mysoreen muuttuneen ensimmäisen ja toisen käyntikerran välillä:

Sami: Siis joo, muuttuhan se [suhde Mysoreen], tottakai. Koko ajan vahvistu se olo, et ei haittaa vaikka tekee lyhkästä [asento]sarjaa, se vahvistu koko ajan. Mut kyllähän se harjotuski siis myös muuttu. Musta tuntuu, et täällä jotenki pystyy niin hyvin, tai se keskittyminen muuttuu täällä. Et kuitenkin toi shala on jotenki vahva paikka. ja ku sä meet sinne, niin jotenkin siihen liittyy semmonen tietty henkisyys jo siihen, pelkästään siihen öööö..... miten mä sen sanoisin. Tietty omistautuminen, et sä meet tekeen sen harjotuksen sinne, ni se kehitty, siis semmonen suhde siihen shalaan ja, mulla henkilökohtaisesti ja tota... Ja mä uskon, että siihen vaikuttaa paljon nimenomaan, et täällä on Sharath opettamassa. No tähän paikkaan muuten ni... se suhde kehitty mun mielestä aika silleen normaalisti, kuitenkin vaan kaupunki, kuitenkin pikkuhiljaa opetteli tapoja ja paikkoja ja... Ihan vaan sitä, että sä koet sitä kaks kuukautta ni. (TKU/A/14/38:10.)

Toisin kuin Salla ja Teemu, Sami ei suoraan mainitse paramparaa syynä shalan voimakkaaseen kokemiseen, vaan mainitsee Sharathin. Sharath kuitenkin liittyy astangajoogan traditioon kiinteästi isoisänsä Pattabhi Joisin ja myös äitinsä Saraswati Rasgaswamin välityksellä ja siten edustaa paramparaa, joten on perusteltua tulkita Saminkin puhuvan paramparasta tai perinteestä.

Autenttisuus on rajaamista ja määrittelyä. Nimeämällä jokin aidoksi, alkuperäiseksi, siis autenttiseksi, tehdään samalla ero epäaitoon ja jälkeensä tulleeeseen. Luonnehtimalla Mysorea tukipilariksi, astangan sydämeiksi, viisauden lähteeksi ja paramparan säilyttäjäksi, haastateltavat luovat rajoja suhteessa toisiin joogaperinteisiin, joogatyyleihin ja joogan harjoittajiin. Esimerkiksi (akateemisetkin) keskustelut joogan perimmäisestä luonteesta, joogafilosofiasta ja asanoista suhteessa joogan historiaan ja oppiin ovat näkemykseni mukaan rajanvetoa. Keskustelu aidosta ja epäaidosta joogasta on ongelmallinen, koska autenttisuus on kaikkien laadullisten käsitteiden tavoin määritelmältään subjektiivinen. Toisin sanoen ainoastaan kauneus ei ole katsojan silmässä, vaan myös aitous, autenttisuus ja puhtaus ovat subjektiivisia käsitteitä ja riippuvaisia siitä, mitä kukin pitää aitona, autenttisena ja puhtaana.

7. ASTANGAN SYDÄN

Joka kerta istun konferenssissa ja vain katson Sharathia. Tässä harjoituksessa on jotain. Täällä Mysoreessa on jotain. Sharathissa on jotain. Jotain, jota haluan seurata, kunnioittaa. Jotain [...] jonka haluan kokea. Ja johon haluan käyttää aikaa, vaivaa, rahaakin. En tiedä mikä se ”jotain” on, mutta tunnen, että luotan Sharathiin ja tähän harjoitukseen. (Kenttäpäiväkirja 27.1.2014)

Yllä oleva lainaus kuvaa olennaisella tavalla sitä positiota, josta käsillä oleva tutkielma on tehty. Objektiivisuuden sijaan, joka on mahdotonta myös tutkimuskohdettaan "ulkoryhmästä" lähestyvälle tutkijalle, olen tehnyt näkyväksi oman suhteeni Mysoreen,

joka alun perin määrittyi joogan kautta. Oma kaksoispositioni astangajoogaajana ja kentälle lähteneenä etnografina on ohjannut aiheen valikoitumista, kentän käsitettä, aineiston koostamista, haastattelutilanteita, haastattelukysymyksiä, analyysia ja tulkintaa. Autoetnografinen osallistuminen ja vahva kehollinen kokemus määrittivät kenttätöitäni, ja vaikka omat pohdintani ja kokemukseni eivät ole osa analysoitavaa aineistoa, on niillä ollut suuri merkitys haastateltavieni kerronnan tulkinnassa ja analyysin tuottamisessa. Se, miten hyvin olen tästä positiosta onnistunut tuottamaan Mysorea ja sinne lähtemistä käsittelevän uskontotieteen opinnäytetyön, ilmenee aineiston käsittelystä ja tekemistäni johtopäätöksistä ja jää lopulta lukijan arvioitavaksi.

Yllä oleva kenttäpäiväkirjan sitaatti on olennainen paitsi positioni ilmentäjänä, myös osoittamassa tutkielmani tarkoitusta. Tässä tutkielmassa olen pyrkinyt tavoittamaan, analysoimaan ja tulkitsemaan sitä "jotain", joka sitaatissa toistuu. Tuo "jotain" on tutkielmani aihe, mutta kuten asiat yleensä, se ei määriy yksittäiseksi tai edes yksinkertaiseksi ominaisuudeksi tai palaudu muutamaaan yksinkertaiseen detaljiin. Tutkielmassani olen korvannut sanan "jotain" "erityisellä" ja lähtenyt erittelemään tapoja, joilla Mysoren erityistä asemaa perustellaan ja pidetään yllä. Tutkimuskysymykseni ovatkin Mysoreen lähtemiselle annetut syyt, Mysoren erityinen asema ja tuon erityisen aseman ylläpitäminen. Kysymyksien tarkastelun tueksi on valikoitunut muutamia teoreettisia apuvälineitä, kuten pyhiinvaellus (Turner & Turner), tilan sosiaalinen luonne (Massey) ja uskontojen ylityskohdat (Tweed), joiden avulla tuon esiin Mysoren erityisen aseman ja tavat, joilla tuota asemaa perustellaan ja pidetään yllä.

Mysoreen ei matkusteta vain (pelkän) huvittelun, hauskanpidon tai vaihtelun vuoksi. Haastateltavien syyt lähteä Mysoreen liittyivät olennaisesti astangajooga-traditioon ja ensimmäisen matkan jälkeen syyt hieman muuttuivat. Mielenkiinto ja kunnioitus astangajoogan perinnettä, harjoitusta sekä Joisin perhettä kohtaan ohjasivat joitakin haastateltavia lähtemään Mysoreen. Jotkut haastateltavat lähtivät, koska heidän opettajansa suositteli lähtemistä tai haastateltavat tunsivat jonkun, joka oli käynyt Mysoreessa. Aina lähtöpäätös ei kuitenkaan ollut rationaalisen järkeilyn tulos, vaan Mysoreen lähteminen saattoi olla varsin intuitiivista, kuten yhdellä haastateltavalla. Ensimmäiseen matkaan liittyi myös kynnys lähteä: muutamit haastateltavat kertoivat lähtemisen viivästyneen, koska kokivat että ”pitäisi olla enemmän” tai että harjoituksen tulisi olla tietyn pituinen ennen kuin Mysoreen voi lähteä. Muutamit haastateltavat kertoivat myös aiemmista joogamatkoistaan, jotka jollain tavalla alensivat kynnystä

matkustaa Mysoreen. Myös Mysoren eräänlainen ”normiluonne” astangajoogan kontekstissa tuli esiin, sillä kaikki haastateltavat eivät varsinaisesti vastanneet miksi lähtivät Mysoreen. Mysore astangajoogan synnyinkaupunkina ja ”alkulähteenä” jo itsessään riittää syyksi matkustaa Mysoreen.

Sen sijaan ensimmäisen matkan jälkeen haastateltavat kertoivat useampia syitä käydä Mysoreessa ja ne liittyivät joogaharjoitukseen varsin kokonaisvaltaisesti. Toisaalta nämä syyt vaativat kokemuksen siitä, mitä on olla, elää ja asua Mysoreessa usean viikon ajan ja liittyvät siksi vahvasti Mysoreen kokemuksena. Haastateltavat lähtivät Mysoreen uudelleen, koska olivat löytäneet Mysoreesta opettajansa tai gurunsa, jota haluavat seurata ja jonka kanssa haluavat harjoitella. Toiset palasivat Mysoreen, koska kokivat KPJAYI:n shalan voimakkaana ja merkityksellisenä paikkana, joka suorastaan vetää heitä puoleensa. Jollekin intialainen kulttuuri kokonaisvaltaisena kokemuksena on syy käydä Mysoreessa – jotkut taas uskovat ajoittaisen omasta arjesta irtautumisen ja joogaharjoitukseen keskittymisen olevan tavoittelemisen arvoista. Käyntikertojen välillä tapahtui muutosta monessa suhteessa: joogaajien suhtautuminen esimerkiksi intialaiseen kulttuuriin ja uskonnolliseen kerrokseen muuttui, mutta Mysoreessa käyminen muutti myös käsitystä joogasta ja sen harjoittamisesta. Mysoreen lähtemisellä oli useiden haastateltavien kohdalla ollut vahva vaikutus.

Mysoren erityinen asema astangajoogassa rakentuu opettajien, guruparamparan, astangajoogan historian, ”autenttisen” joogan ja Mysoren läpeensä sosiaalisen rakenteen varaan. Yksinkertaisesti todettuna Mysore määritellään rajaamalla sitä. Rajaamalla Mysore, joogaajat tekevät Mysoresta erityisen – jota se monen mielestä aidosti onkin. Kyse ei siis ole siitä, onko Mysoren erityisyys laskelmallisesti tai keinotekoisesti rakennettua, mutta kulttuurintutkimuksellisenä ilmiönä aihetta on mielenkiintoista analysoida katsomalla niitä harjoittelijoiden luomia logiikkoja, jotka perustelevat ja uudelleentuottavat Mysoren erityisyyden, mutta jotka eivät välttämättä ole tietoisesti tuotettuja.

Kenties tärkein Mysore rajaava ja sitä erityiseksi tekevä piirre, joka samalla antaa ilmiölle sen pyhiinvaelluksenkaltaisen luonteen, on parampara; tradition tai perinteen kunnioittaminen ja seuraaminen. Astangaperinne juontaa historiallisesti ja fyysisesti juurensa Mysoren kaupunkiin, jonne astangametodin perustaja Sri Krishna Pattabhi Jois perusti joogasalin jo vuonna 1948. Paramparan tai tradition ymmärtäminen on avain Mysoren ymmärtämiseen, sillä astangajoogan kontekstissa Mysore edustaa paramparaa, traditiota, viisauden jokea, josta osaksi pääseminen edellyttää paikan päälle

matkustamista ja käytännön kokemusta eli tässä tapauksessa harjoituksen tekemistä KPJAYI:n joogakoululla.

Juuri parampara on yksi niistä lukuisista tekijöistä, jotka tekevät Mysoresta erityisen astangajoogan kontekstissa ja rajaavat paikan erilleen muista paikoista. Perinne liittyy olennaisesti myös käsitykseen siitä, mitä jooga on ja mistä joogaharjoittelussa on kyse. Kuten aluksi totesin, joogaharjoittelun suosion kasvettua myös käsitykset joogasta ja joogan perimmäisestä olemuksesta ovat 2000-luvun länsimaisissa yhteiskunnissa hyvin pirstaloituneita. Usein käsityksiä peilataan "alkuperäiseen" joogakäsitykseen, joka puolestaan määrittäyty esimerkiksi joogafilosofian perusteella.

Erään ratkaisun käsitysten, harjoitusmetodien ja tulkintojen pirstaloitumiselle tarjoaakin juuri parampara: sitoutumalla tiettyyn perinteeseen ja harjoitusmetodiin, harjoittelija saa perinteen tuomia vastauksia kysymyksille joogan perimmäisestä luonteesta tai "oikeasta" harjoitustavasta. Paramparan tehtävä onkin säilyttää, ylläpitää ja välittää tietoa eteenpäin sellaisena kuin se on aiemmilta sukupolvilta välittynyt sekä suojata liialta muuttumiselta. Tutkielmani aineistossa muutamat haastateltavat rinnastivat paramparan ja Mysoren: Mysore edustaa heille "aitoa" ja "alkuperäistä" joogaa, joka on syvempää, aidosti muuntavaa ja puhdasta (ks. luku 6.2). Seuraamalla Mysoren tapoja ja käymällä Mysoressa, haastateltavat tietävät mihin kuuluvat ja voivat luottaa perinteen tuomaan turvaan. Lukuisten muutosten keskellä perinteen ajatellaan olevan ja pysyvän – vaikka pinnalla kuohuisikin, sillä mennyttä eli traditiota ei voi muuttaa. Kuitenkin haastattelussa puhuimme myös käytännön muutoksista Mysoressa, joihin muutamat haastateltavat suhtautuivat lähinnä positiivisesti. Astangajoogan kontekstissa paramparaa edustaa fyysisesti Mysore ja KPJAYI:n shala opettajineen – joihin astangatraditio rinnastuukin varsin voimakkaalla tavalla. Kuten aineistosta ilmenee, Mysore puolestaan rinnastuu joogaharjoitukseen siten, että Mysoressa käymistä ei nähdä joogaharjoittelusta erillisenä.

Tässä mielessä kirjallisuudentutkija Vincent Chengin oletukset autenttisuuden tarjoamasta turvasta globaalin maailman samankaltaistavassa prosessissa saattavat pitää paikkansa myös joogan kontekstissa. Koska joogatyylejä ja -suuntauksia on lukuisia, jyvät erottuvat akanoista juuri sen perusteella, kuinka autenttista joogatyylä on. Tämän tutkielman perusteella astangajoogan autenttisuus määrittäyty nimenomaan Mysoren mukaan ja Mysorea luonnehditaan muun muassa tukipilariksi, astangan sydämeiksi, viisauden lähteeksi ja paramparan säilyttäjäksi. Myös laadulliset määreet aito ja puhdas liitetään astangajoogaan Mysoren kontekstissa.

Paramparan ohella eräs Mysorea rajaava tekijä on Mysoren tasa-arvoiseksi ja neutraaliksi tekevä *communitas*-luonne, jossa joogaajat ovat ikään kuin vailla sosio-ekonomista, ammatillista tai kulttuurista statusta (ks. Turner & Turner 1978). Käytännössä *communitas*-luonne ilmenee esimerkiksi siinä, että kaikki harjoittelevat vierekkäin: erottelua edistyneisiin ja vasta-alkajiin ei shalan sisällä tehdä. Toisaalta myös joogaharjoitus itsessään on varsin tasa-arvoistava: huolimatta sosiaalisesta asemasta, kaikki aloittavat ja päättävät harjoituksensa samalla tavalla. Mysoren *communitas*-luonne on omiaan alleviivaamaan Mysoren asemaa erityisenä, muista paikoista erottuvana paikkana: juuri joogaajien välinen samanarvoisuus – huolimatta esimerkiksi harjoituksen pituudesta tai harjoitteluvuosien määrästä – luo rajaa astangajoogaajien Mysoren ja muiden paikkojen välille ja saa Mysoren näyttämään neutraaliudessaan erityiseltä.

Muita Mysorea rajaavia ja erityiseksi tekeviä seikkoja ovat esimerkiksi lähtöpäätöksen pitkittymiseen liittyvät pohdinnat sekä ajallinen ja taloudellinen panostus, jota kuukaudesta kolmeen kuukauteen joogaaminen KPJAYI:n shalalla edellyttää. Lähtöpäätöksen tekeminen edellyttää useiden harjoittelijoiden kohdalla omien henkilökohtaisten rajoitusten ja epäilysten voittamista, sillä Mysoreen liittyy eräänlainen myytti siellä vallitsevasta (harjoitus)tasosta. Sitten myytti kumoutuu, mutta jatkaa kuitenkin elämistään ihmisten kerronnassa, kuten omasta aineistostani näkyy: vaikka haastateltavat olivat todenneet vaatimuksen vallitsevasta tasosta epätodeksi, he silti kertoivat siitä minulle ja edelleen pitivät myyttiä hengissä siirtämällä ja toistamalla sitä – samalla tuottaen syytä Mysoren erityiselle asemalle.

Mysoreen matkustaminen ja siellä joogaaminen on täynnä erilaisia rajojen ylittämisiä. Uskontotieteilijä Thomas Tweedin (2006) esittämät uskontojen ylityskohdat tuovat Mysorestakin esiin useita rajoja, joita haastateltavat ylittävät. Ensimmäinen rajan ylitys on henkilökohtainen murros ylipäätään päättää lähteä – huolimatta Mysoreessa vallitsevasta oletetusta vaatimustasosta, jota ei todellisuudessa ole. Suomen ja Intian maantieteellisen rajan ylittämisen jälkeen haastateltavat ylittävät useita sosiaalisia rajoja, sillä kuten olen todennut, Mysoren shalassa totutut sosiaaliset normit eivät päde ja omaksutut sosiaaliset normit on ylitettävä. Mysoreen lähtemisen taustalla vaikuttava perimmäinen tarkoitus, Tweedin käsittein teleografia, liittyy tulkintani mukaan joogalle annettuihin merkityksiin. Joogalle annetut syyt vaikuttavat näkemykseni mukaan siihen, miksi Mysoreen lähdetään. Jos jooga on keino vapautua mekaanisesta ajattelusta, Mysoreen lähteminen ja siellä joogaaminen tähtää samaan. Jos puolestaan jooga

näyttäytyy keinona pitää hauskaa, Mysoreenkin lähdeittäneen pitämään hauskaa.

Toisille Mysoreen lähtemisestä muodostuu vuosittainen tapa, jolloin on mielestäni perusteltua sanoa Mysoreen matkustamisen olevan osa elämäntapaa, kun taas toiset matkustavat Mysoreen muun elämän salliessa. Toisaalta, kuten eräs haastateltavakin nosti esiin, joogan harjoittaminen ei voi olla tiettyyn paikkaan sidottua, sillä joogaa voi harjoitella myös ilman Mysorea. Teleografinen merkitys liittyykin enemmän joogaharjoittelun tarkoituksen ja Mysoreessa käymiselle annettujen merkitysten yhteyteen kuin niiden eroon.

Mysore on astangajoogan kontekstissa keskellä – ainakin tämän aineiston perusteella. KPJAYI:n joogakoulu opettajineen edustaa paramparaa, traditiota ja perimyslinjaa, jonka keskeisimpänä tekijänä on perinteen säilyttäminen, ylläpitäminen ja eteenpäin välittäminen "puhtaana". Mysore on, kulttuurimaantieteilijä Doreen Massey'n käsittein, tila-aika -tiivistymä, joka rakentuu sekä nykyisessä että menneessä ajassa tiettyjen jo-olleiden ja edelleen olevien sosiaalisten suhteiden kudelmaksi (ks. Massey 2008, 18). Mysoren nimittäminen astangajoogan alkulähteeksi pitää sisällään ajan, kun astangajooga oli vasta muotoutumassa sekä tuon aikaisten opettajien ja oppilaiden väliset sosiaalisesti muodostetut tilat, kuten esimerkiksi Krishnamacharyan ja Joisin joogaharjoitukset Mysoren palatsissa. Nykyinen Mysore rakentuu aiempien tila-aika -tiivistymien varaan, sillä ilman historiaa, nykyistä KPJAYI:n joogakoulua ja siellä käyviä oppilaita, astangajoogaajien Mysore ei olisi.

Emic-käsite näille useille tiivistymille eri aikoina eri tiloissa on parampara, johon koko astangajoogaajien Mysore nojaa. Juuri tämä tekee (astangajoogan) Mysoresta erityisen, sillä KPJAYI:n joogakoulu sijaitsee edelleen (maantieteellisessä) Mysoressa – mitä osa haastateltavistakin piti uskottavana. Mysore representaationa ei kuitenkaan rakennu täysin maantieteellisen sijainnin varaan, vaan keskeisimmäksi tekijäksi nousevat nykyiset KPJAYI:n opettajat, Sharath Jois ja Saraswathi Rangaswamy. Tämän ilmaisi myös osa haastateltavista, pohtiessaan maantieteellisen Mysoren merkitystä itselleen. Toisin sanoen maantieteellinen Mysore ei ole astangajoogaajien Mysore.

Tämän tutkielman perusteella sitoutuminen paramparaan, perinteeseen, antaa tunteen kuulumisesta, tuo turvaa ja osoittaa kunnioitusta aiempia joogan mestareita kohtaan. Mysore on haastateltavien mielestä astangajoogan keskus, sydän, koska sieltä kaikki on alkanut, sinne harjoittelijat palaavat ja ilman sitä astangajooga – sellaisena kuin se tämän tutkielman valossa rakentuu – katoaisi. Aineistoni perusteella Mysore pitää

astangajoogan elossa, niin suhteessa menneisyyteen kuin tulevaankin, sillä vaikka muutokset ovat väistämättömiä, Mysore ja perinne pysyy. Tutkielmani osoittaa, että ilman Mysorea astanga ei olisi astangaa. Mysore on astangan sydän.

Lähteet

Aineistolähteet

Haastattelut

Kulttuurien tutkimuksen laitoksen arkistot, TKU-kokoelma, Turun yliopisto. Haastattelut on litteroitu. Kaikki haastattelut olivat yksilöhaastatteluja ja tehty Mysossa. Nimet ovat pseudonyymejä. Haastattelija allekirjoittanut.

Liisa TKU/A/14/30 22.12.2013, kesto n. 105min.

Kaisa TKU/A/14/31 25.12.2013, kesto n. 105min.

Kati TKU/A/14/32 20.1.2014, kesto n. 105min.

Kirsi TKU/A/14/33 21.1.2014, kesto n. 115min.

Teemu TKU/A/14/34 4.2.2014, kesto n. 120min.

Jukka TKU/A/14/35 12.2.2014, kesto n. 105min.

Salla TKU/A/14/36 25.2.2014, kesto n. 80min.

Ville TKU/A/14/37 2.3.2014, kesto n. 45min.

Sami TKU/A/14/38 4.3.2014, kesto n. 60min.

Arkistoimaton aineisto

Kenttäpäiväkirja, allekirjoittaneen hallussa.

Kirjallisuus

Agnew, John

2011 Space and Place – John Agnew & David N. Livingstone (eds.), *The SAGE Handbook of Geographical Knowledge*, 316–331. Thousand Oaks – London – New Delhi: SAGE.

Amit, Vered

2000 Introduction. Constructing the field. – Vered Amit (ed.), *Constructing The Field. Ethnographic Fieldwork in the Contemporary World*, 1–18. European Association of Social Anthropologist. London – New York: Routledge.

Anttonen, Veikko

1996 Mitä tutkimista pyhässä? – *Tieteessä tapahtuu*, 7/1996.

Anttonen, Veikko & Teemu Taira

2004 Uskontotiede uskonnollisuuden paikantajana. – Outi Fingerroos, Minna Opas & Teemu Taira (toim.), *Uskonnon paikka. Kirjoituksia uskontojen ja uskontoteorioiden rajoista*, 18–50. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Alter, Joseph S.

2004 *Yoga in Modern India. The Body between Science and Philosophy*. Princeton: Princeton University Press.

Burley, Mikel

- 2008 From Fusion to Confusion: A Consideration of Sex and Sexuality in Traditional and Contemporary Yoga. – Mark Singleton & Jean Byrne (eds.), *Yoga in the Modern World. Contemporary Perspectives*, 184–203. Routledge Hindu Series. London – New York: Routledge.

Bremborg, Anna Davidsson

- 2011 Interviewing. – Michael Stausberg & Steven Engler (eds.), *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*, 310–322. London – New York: Routledge

Broo, Måns

- 2003 *As good as God: The Guru in Gaudiya Vaisnavism*. Åbo: Åbo Akademis Förlag.
- 2008 Gurulaitos. Roolipeliä vai tie itseoivallukseen? – Tapio Tamminen (toim.), *Guruja, joogea ja filosofeja. Intian filosofiaa*, 181–207. Juva: WSOY.
- 2010 *Joogan filosofia*. (suom. & toim.) Helsinki: Gaudeamus.
- 2011 1900-luvun joogan historia: Kiiivaaksi muuttunut keskustelu. – *Ananda* 3/2011, 54–55.
- 2012 Yoga practices as identity capital: preliminary notes from Turku, Finland. – Tore Ahlbäck (ed.), *Post-Secular Religious Practices*, 24–34. Turku: Donner Institute for Research in Religious Cultural History.

Chang, Heewon

- 2008 *Autoethnography as Method*. Walnut Creek: Left Coast Press.

Cheng, Vincent

- 2004 *Inauthentic: the Anxiety Over Culture and Identity*. New Brunswick: Rutgers University Press.

Coleman, Simon & John Eade

- 2004 Introduction: Reframing pilgrimage. – Simon Coleman & John Eade (eds.), *Reframing Pilgrimage. Cultures in Motion*, 1–25. London – New York: Routledge.

Collins-Creiner, Noga

- 2009 Geographers and Pilgrimages: Changing Concepts in Pilgrimage Tourism Research. – *Tijdschrift voor economische en sociale geografie* 101(4), 437–448.

De Michelis, Elizabeth

- 2005 *A History of Modern Yoga. Patañjali and Western Esotericism*. London: Continuum.
- 2008 Modern Yoga: History and Forms. – Singleton, Mark & Byrne, Jean (eds.), *Yoga in the Modern World*.

Eliade, Mircea

- 1990 [1969] *Yoga: Immortality and Freedom*. Princeton: Princeton University Press.

Ellis Carolyn, Tony E. Adams & Arthur P. Bochner

2011 Autoethnography: An Overview. – *Forum: Qualitative Social Research* 12(1) Art. 10, 1–40.

Fingerroos, Outi

2003 Refleksiivinen paikantaminen kulttuurien tutkimuksessa. – *Elore* 10, 2/2003.

Golomb, Jacob

1995 *In Search of Authenticity: from Kierkegaard to Camus*. London – New York: Routledge.

Harvey, Graham

2011 Field Research. Participant Observation. – Michael Stausberg & Steven Engler (eds.), *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*, 217–244. London – New York: Routledge.

Heelas, Paul

1996 *The New Age Movement. The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*. Malden: Blackwell

2009 Spiritualities of life. – Peter B. Clarke (ed.), *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion*, 759–782. Oxford: Oxford University Press.

Heelas, Paul & Linda Woodhead

2005 *The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Malden: Blackwell.

Hervieu-Léger, Danièle

2002 Space and Religion. New Approaches to Religious Spatiality in the Modernity. – *International Journal of Urban and Regional Research* (26) 1, 99–105.

Hirsjärvi, Sirkka & Helena Hurme

2001 *Tutkimushaastattelu: teemahaastattelun teoria ja käytäntö*. Helsinki: Yliopistopaino.

Jacobsen, K. A.

2005 Introduction: Yoga Traditions. Teoksessa Knut A. Jacobsen (ed), *Theory and Practise of Yoga. Essays in Honour of Gerald James Larson*, 1–27. Leiden – Boston: Brill.

Ketola, Kimmo

2008 Asketismista terveystuunukseen. Joogan perinteitä menneisyydestä nykypäivään. – Tapio Tamminen (toim.), *Guruja, joogea ja filosofea. Intian filosofiaa*, 155–179. Juva: WSOY.

Knott, Kim

2005 *The Location of Religion. A Spatial Analysis*. London: Equinox.

Koivunen, Tuija & Hanna Ojala

2015 Joogaopettajat: Sukupuolistunutta työtä talouden laitamilla. – *Sukupuolentutkimus* (2), 5–18.

Komulainen, Jyri

2008 Jumala voidaan saavuttaa kaikkia polkuja pitkin. Uushindulaisuutta Ramakrishnasta Mahatma Gandhiin. – Tapio Tamminen (toim.), *Guruja, joogeja ja filosofeja. Intian filosofiaa*, 53–76. Juva: WSOY.

Kuula, Arja

2006 Yksityisyyden suoja tutkimuksessa. – Jaana Hallamaa, Veikko Launis, Salla Lötjönen & Olli Löytty (toim.), *Etiikkaa ihmistieteille*, 124–140. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Langøien Jørun

2013 *Pay Attention – Listen to your heart: Unfolding practice, changing realities and awareness of the embodied self in Ashtanga yoga*. Trondheim: Norwegian University of Science and Technology.

Laukkanen, Anu

2012 *Liikuttavat erot. Etnografisia kohtaamisia itämaisessä tanssissa*. Turku: Turun yliopiston julkaisuja.

Leppävuori, Eija

2013 *Henkistynyt liha. Sitoutuneiden harjoittajien kokemuksia astringajogasta*. Uskontotieteen pro gradu-tutkielma. Helsinki: Helsingin yliopisto.

Liberman, Kenneth

2008 The Reflexivity of the Authenticity of Hatha Yoga. – Mark Singleton & Jean Byrne (eds.), *Yoga in the Modern World. Contemporary Perspectives*, 100–116. London – New York: Routledge Hindu Studies Series.

MacCannell, Dean

1973 Staged Authenticity: Arrangements of Social Space in Tourist Settings. – *The American Journal of Sociology* 79 (3), 589–603.

Maréchal, Garance

2010 Autoethnography. – Albert J. Mills, Gabrielle Durepos & Elden Wiebe (eds.), *Encyclopedia of Case Study Research*, 43–45. London: SAGE Publications.

Massey, Doreen

2008 *Samanaikainen tila*. Mikko Lehtonen, Pekka Rantanen & Jarno Valkonen (toim.). Suom. Janne Rovio. Tampere: Vastapaino.

2005 *For Space*. London – Thousand Oaks – New Delhi: SAGE Publications.

Neitz, Mary Jo

2011 Feminist Methodologies. – Michael Stausberg & Steven Engler (eds.), *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*, 54–67. London – New York: Routledge.

Nelson, Chad & Robert H. Woods Jr.

2011 Content Analysis. – Michael Stausberg & Steven Engler (eds.), *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*, 109–121. London – New York: Routledge.

Nevrin, Klas

2008 Empowerment and Using the Body in Modern Postural Yoga. – Mark Singleton & Jean Byrne (eds.), *Yoga in the Modern World. Contemporary Perspectives*, 119–139. London – New York: Routledge Hindu Studies Series.

Opas, Minna

2004 Mitä on uskontoetnografia? – Outi Fingerroos, Minna Opas & Teemu Taira. (toim.), *Uskonnon paikka. Kirjoituksia uskontojen ja uskontoteorioiden rajoista*, 153–182. Tietolipas 205. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Piispa, Minna

2006 Kvantitatiivisen tutkimuksen eettiset lähtökohdat. – Hallamaa, Launis, Lötjönen & Sorvali (toim.) *Etiikkaa ihmistieteille*, 141–160. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Puustinen, Liina & Matti Rautaniemi & Lauha Halonen

2013 Enemmän kuin liikuntaa. Jooga kaupallisessa mediakulttuurissa. – *Media & viestintä* 36 (2), 22–39.

Rantala, Janne

2010 Antropologi oom-ringissä. Aistihavainto kenttätyössä. – Jyrki Pöysä, Helmi Järviluoma & Sinikka Vakimo (toim.), *Vaeltavat metodit*, 258–284. Kultaneito VIII. Joensuu: Suomen Kansantietouden Tutkijain Seura.

Raunola, Ilona

2010 Osallisuus ja dialoginen paikantuminen etnografisessa kenttätyössä. – Jyrki Pöysä, Helmi Järviluoma & Sinikka Vakimo (toim.), *Vaeltavat metodit*, 285–314. Kultaneito VIII. Joensuu: Suomen Kansantietouden Tutkijain Seura.

Rautaniemi, Matti

2010 *Henkisyys, hyvinvointi, yksilöllisyys ja sosiaalisuus Helsingin Astanga Joogakoulussa*. Uskontotieteen pro gradu -tutkielma. Helsinki: Helsingin yliopisto.

Reed-Danahay, Deborah

2006 Autoethnography. – Victor Jupp (ed), *The SAGE Dictionary of Social Research Methods*, 15–16. London: SAGE Publications.

Repo, Virve

2012 *Jooga-ilmiö 1960-luvun lopun ja 1970-luvun Suomessa*. Kulttuurihistorian pro gradu -tutkielma. Turku: Turun yliopisto.

Rosander, Eva Evers

- 2004 Going and not going to Porokhane: Mourid women and pilgrimage in Senegal and Spain. – Simon Coleman & John Eade (eds.), *Reframing Pilgrimage. Cultures in Motion*, 69–90. London – New York: Routledge.

Räsänen, Petri

- 2005 *Astanga: joogaa Sri K. Pattabhi Joisin perinteen mukaan*. Helsinki: Otava

Räsänen, Matti & Räsänen, Riitta

- 1982 Ihminen fyysisen ympäristönviitekehyksessä. – Päivikki Suojanen & Lassi Saressalo (toim.), *Kulttuurin kenttätutkimus*. Tampere: Tampereen yliopiston kansanperinteen laitos.

Sakaranaho, Tuula, Tom Sjöblom & Terhi Utriainen

- 2002 Introduction. Doing and writing Ethnography. – Tuula Sakaranaho, Tom Sjöblom, Terhi Utriainen & Heikki Pesonen (eds.), *Styles and Positions. Ethnographic perspectives in comparative religion*, 4–17. Helsinki: University of Helsinki.

Schramm, Katharina

- 2004 Coming home to the Motherland: pilgrimage tourism in Ghana. – Simon Coleman & John Eade (eds.), *Reframing Pilgrimage. Cultures in Motion*, 133–149. London – New York: Routledge.

Seppänen, Janne

- 2005 *Visuaalinen kulttuuri. Teoriaa ja metodeja mediakuvan tulkitsejalle*. Tampere: Vastapaino

Singleton, Mark

- 2008 The Classical Reveries of Modern Yoga: Patañjali and Constructive Orientalism. – Mark Singleton & Jean Byrne (eds.), *Yoga in the Modern World. Contemporary Perspectives*, 77–99. Routledge Hindu Series. London – New York: Routledge.
- 2010 *Yoga Body: The Origins of Modern Posture Practise*. New York: Oxford University Press.

Sjoman, Norman E

- 1999 (1996) *The Yoga Tradition of the Mysore Palace*. New Delhi: Abhinav.

Smith, Benjamin Richard

- 2007 Body, Mind and Spirit: Towards an Analysis of Practise of Yoga. – *Body & Society*, 13(2), 25–46.
- 2008 “With Heat Even Iron Will Bend”: Discipline and Authority in Ashtanga Yoga. – Mark Singleton & Jean Byrne (eds.), *Yoga in the Modern World. Contemporary Perspectives*, 140–160. London: Routledge.

Soja, Edward

- 1996 *Thirdspace. Journeys to Los Angeles and Other Real-And-Imagined*

Places. Cambridge – Oxford: Blackwell Publishers.

Sparkes, Andrew C.

2002 Autoethnography: Self-Indulgence or Something More? – Arthur P. Bochner & Carolyn Ellis (eds.), *Ethnographically Speaking. Autoethnography, Literature and Aesthetics*, 209–232. Rowman & Littlefield Publishers: Walnut Creek – Lanham – New York – Oxford,

Stausberg, Michael

2011 *Religion and Tourism. Crossroads, destinations and encounters*. London – New York: Routledge.

Strauss, Sarah

2004 *Positioning Yoga: Balancing Acts Across Cultures*. Oxford: Berg.

2008 "Adapt, Adjust, Accommodate": the Production of Yoga in a Transnational World. – Mark Singleton & Jean Byrne (eds.), *Yoga in the Modern World. Contemporary Perspectives*, 49–74. Routledge Hindu Series. London – New York: Routledge.

Suojanen, Päivikki

1997 Työkäluna tutkijan persoona. – Anna Maria Viljanen & Minna Lahti (toim.), *Kaukaa haettua. Kirjoituksia antropologisesta kenttätyöstä*, 149–157. Helsinki: Suomen Antropologinen Seura.

Söderholm, Stig

1997 Kartan piste vai moderni uusheimo? – Anna Maria Viljanen & Minna Lahti (toim.), *Kaukaa haettua. Kirjoituksia antropologisesta kenttätyöstä*, 107–115. Helsinki: Suomen Antropologinen Seura.

Taira, Teemu

2006 *Notkea uskonto*. Turku: Eetos.

Tamminen, Tapio

2008 Intia Euroopan peilinä. – Tapio Tamminen (toim.), *Guruja, joogeja ja filosofeja. Intian filosofiaa*, 25–51. Juva: WSOY.

Throop, Jason

2014 Friendship as moral experience. *Ethnographic Dimensions and Ethical Reflections*. – *Suomen Antropologi* 39(1), 68–80.

Tuan, Yi-Fu

1997 (1977) *Space and Place. The Perspective of Experience*. 7. painos. London–Minneapolis: University of Minnesota Press.

Turner, Victor & Edith Turner

1978 *Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological Perspectives*. New York: Columbia University Press.

Tweed, Thomas

2006 *Crossing and Dwelling: A Theory of Religion*. Cambridge – London: Harvard University Press.

Uotinen, Johanna

2010 Kokemuksia autoetnografista. – Jyrki Pöysä, Helmi Järviluoma & Sinikka Vakimo (toim.), *Vaeltavat metodit*, 178-189. Kultaneito VIII, Suomen Kansantietouden Tutkijain Seura: Joensuu.

Internet-lähteet**Gallup Ecclestica**

2011 Haastettu kirkko. Suomen evankelis-luterilainen kirkko vuosina 2008–2011. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja 115.
<URL:[http://sakasti.evl.fi/sakasti.nsf/0/4D9073DDB9C38745C22576F20030A70E/\\$FILE/Haastettu%20kirkko.pdf](http://sakasti.evl.fi/sakasti.nsf/0/4D9073DDB9C38745C22576F20030A70E/$FILE/Haastettu%20kirkko.pdf)>.

Gothóni, René

2010 Unity and universe: understanding pilgrimage to Mount Athos. – *The Donner Institute for Research in Religious and Cultural History* 22 (2010), 56–70.
<URL:<http://ojs.abo.fi/index.php/scripta/issue/view/38/showToc>>.

Hovi, Tuomas

2010 Unity and universe: understanding pilgrimage to Mount Athos. – *The Donner Institute for Research in Religious and Cultural History* 22 (2010), 211–227.
<URL:<http://ojs.abo.fi/index.php/scripta/issue/view/38/showToc>>.

Mikkilä, Marko

2014 Henkilökohtainen tiedonanto. Yksityinen viesti Marko Mikkilältä (Turun Astangajoogakoulu). Vastaanotettu 7.8.2014.

Realizing Mysore

Henkilökohtainen blogi. Viitattu 10.8.2015.
<URL:<http://realizingmysore.blogspot.fi>>.

Taloussanomat

2012 Joogasaleja nurin – ei sovi pienyrittäjälle (13.8.2012). Viitattu 9.7.2014.
<URL:<http://www.taloussanomat.fi/yrittaja/2012/08/13/joogasaleja-nurin-ei-sovi-pienyrittajalle/201235317/137>>.

Turun Sanomat

2013 Kirkko vastaa jäsenkatoon itämaisilla herkuilla: Joogasta tuli Jeesusjoogaa (24.1.2013). Viitattu 1.8.2015.
<URL:<http://www.ts.fi/uutiset/kotimaa/441382/Kirkko+vastaa+jasenkat-oon+itämaisilla+herkuilla+Joogasta+tuli+Jeesusjoogaa>>.

YLE

Suomalaiset ovat kovia joogaamaan (23.10.2008). Viitattu 13.9.2015.
<URL:http://yle.fi/uutiset/suomalaiset_ovat_kovia_joogaamaan/6116323>.

Liitteet

Liite 1. Haastattelurunko

1) Tutkimuksen esittely, aineiston käyttö ja säilytys, haastateltavan oikeudet ja anonymiteetti

2) Haastateltavan esittäytyminen

3) Joogan aloittaminen ja harjoittelun jatkaminen

Mahdollisia tukikysymyksiä:

Milloin aloitit joogan? Prosessin kuvaus?

Miksi aloitit joogan?

Säännöllisen harjoittelun aloittaminen/jatkaminen?

4) Mysoreen lähteminen

Mahdollisia tukikysymyksiä:

Monesko kerta täällä?

Millaista on ollut yleisellä tasolla?

Miksi alunperin tulit Mysoreen?

Miksi palaat/palasit?

Mysoren vaikutus omaan joogaharjoitteluun?

Käyntikertojen välillä tapahtuneet muutokset?

Suhtautuminen Sharathiin ja Saraswatiin?

Mysore ympäristönä?

Mysoren intialaisuus ja hindulaisuus? Miten koet?

Miten kuvailisit omaa suhdettasi Mysoreen?

Kriittiset huomiot?

5) Joogalle annetut merkitykset

Mahdollisia tukikysymyksiä:

Miten suhtaudut esim. joogafilosofiaan?

Miksi ylipäätään harjoittelet?

Mitä jooga mielestäsi on?

Mitä merkityksiä annat joogalle?