

PUBLICATIONS OF
THE UNIVERSITY OF EASTERN FINLAND

*Dissertations in Education,
Humanities, and Theology*



UNIVERSITY OF
EASTERN FINLAND

JANNE RANTALA

**RAKENNE, JULKINEN MUISTI JA VASTAKULTTUURI
MAPUTON RÄP-MUSIIKISSA (MOSAMBIK) JA
POHJOISMAISESSA UUSSPIRITUALISTISESSA YHTEISÖSSÄ**

RAKENNE, JULKINEN MUISTI JA
VASTAKULTTUURI MAPUTON RÄP-MUSIIKISSA
(MOSAMBIK) JA POHJOISMAISESSA
UUSSPIRITUALISTISESSA YHTEISÖSSÄ

Janne Rantala

RAKENNE, JULKINEN MUISTI JA
VASTAKULTTUURI MAPUTON RÄP-MUSIIKISSA
(MOSAMBIK) JA POHJOISMAISESSA
UUSSPIRITUALISTISESSA YHTEISÖSSÄ

Publications of the University of Eastern Finland
Dissertations in Education, Humanities, and Theology
No 109

University of Eastern Finland
Joensuu
2017

Juvenes Print, Suomen Yliopistopaino Oy
Tampere, 2017

Sarjan vastaava toimittaja: Vesa Koivisto

Myynti: Itä-Suomen yliopiston kirjasto

ISBN: 978-952-61-2558-9 (nid.)

ISBN: 978-952-61-2559-6 (PDF)

ISSNL: 1798-5625

ISSN: 1798-5625

ISSN: 1798-5633 (PDF)

Rantala, Janne
Structure, Public Memory and Counter Culture in Maputo Rap (Mozambique) and in
a Nordic Neospiritual Community.
Joensuu: Itä-Suomen yliopisto, 2017
Publications of the University of Eastern Finland
Dissertations in Education, Humanities, and Theology, 109
ISBN: 978-952-61-2558-9 (print)
ISSNL: 1798-5625
ISSN: 1798-5625
ISBN: 978-952-61-2559-6 (PDF)
ISSN: 1798-5633 (PDF)

ABSTRACT

This thesis discusses the concept of structure in two specific contexts. Through hip hop culture in Maputo, the capital of Mozambique, the study explores how structure is linked to public memory; focusing on rappers' contributions to public debates about the past and politics. In the context of the Nordic neospiritual Ting community, the study focuses on the Ting community's social practices, particularly its ritual talking circles, which often take hours. Common to both cases are opposition to mainstream culture, critiques of wider society, visions for an alternative society, and social experimentation. Both Ting communality and the rap and hip hop subculture were born at the end of the 1970s among the youth of the time, and both have continued to develop over subsequent decades. Nowadays, both have found their place in the global social system. Finally, both cases are examples of 'bottom-up' communities that are located far from the centres of global power.

This thesis is ethnographic in intent; data was collected primarily through participant observation alongside other research methods, which consisted of thematic interviews and analysis of relevant media materials. Fieldwork at countercultural Ting gatherings was conducted during 2003–2010 in Sweden, Finland and Denmark. Subsequently, fieldwork was conducted in Mozambique during the period 2012–2016, primarily within the hip hop community of Maputo. Media material examined includes alternative magazines, blogs, music material, and public media discussions. This material was analysed through a process of ethnographic reading and listening: materials were contextualised socially and historically using sensory field experiences as essential analytical and interpretive tools. The methodology of this thesis draws upon phenomenological anthropology and the anthropology of the senses, alongside different artistic traditions that reflect on perception, literature, music, theatre and cinema, among others, all supplemented by experiences drawn from life lived on the streets and on university campuses. The methodology is experimental, attempting to continue and systematise traditions of anthropological field research and ethnographic description.

This collated research material reveals narratives of remembering predating that presented by the primary data in this thesis. The Nordic material reveals memories that can be traced back to the foundation of the Ting community at the end of the 1970s/early 1980s. At that time, several first-world 'alternative social movements' voiced aspirations for personal and social change. *Talking circles* were a feature of Ting gatherings from the start. Ting gatherings thus draw on long traditions of ritu-

alised listening to a single speaker at a time, rather than open discussion. In Ting mythical memory, the talking circle is inspired by accounts of pre-Christian Germanic (and Nordic) assembly institutions – thing (Old Norse: *þing*). In my research I find that the contemporary Ting movement, originally organised as a one-off event, has transformed into a vibrant countercultural community. According to structural-functionalist thinking, a community requires a hierarchical or segmentary – or both – organisational structure in order to maintain cohesion. However, the thesis data appears to challenge such arguments. The Ting community maintains its egalitarian structure through the talking circles.

In Mozambique, the starting point is the observation that public memory predominantly harks back to the 1964–1974 war for independence, and the foundation of modern Mozambique upon on armed resistance. Contemporary Mozambique political elites, who still largely consist of former liberation fighters, justify their power by utilising narratives drawn from historical struggles for Mozambique’s independence. At the same time, rappers in Maputo contest these narratives, actively countering the elites’ auto-justifying narratives through their music and lyrics. Rappers are thus dissatisfied with the current social order, in a similar fashion to anti-colonial liberation fighters during the war for independence.

Theoretically, this thesis scrutinises structure’s rhizomatic links to other theoretical concepts, such as counterculture, wider society, public memory, poetic licence and genre. Questions thus arise about various forms of power, from the liminal “power of the weak” to the hierarchical power of the dominant, i.e. economic and political power, as well as discursive, productive and amorphous forms of power as explored by Foucault and critical theory. The thesis also explores structural-functionalist concepts of structure including anti-structuralist critiques. Building on this discussion, this thesis articulates one particular use of the term ‘structure’ as a valid analytical tool.

Many social-scientific theories were developed under colonialism – with implications for the ontological and epistemological presuppositions of those theories. This has the consequence of legitimising or rejecting particular world views or imaginations, and they are as such inherently political. In order to ameliorate this, this thesis seeks to draw on certain post-colonial approaches to rehabilitate the use of the concept of structure. This research presents a crystallised proposal regarding the utilisation of the concept of structure. The intention is to render the concept clear and practical, both for cultural anthropology and other social sciences. The central conclusion is that structure should be understood as a methodological metaphor, created to render the socio-cultural world and its phenomena more understandable. Thus social action emerges neither as simply the product of structure nor purely as a consequence of individual action.

In conclusion, ‘structure’ as a concept does not stand in contradiction to social change nor dynamism; neither should it be seen as a necessarily hierarchical polar point to liminality, which, according to Turner’s (1991: 131) anti-structuralist critique, would represent equality. Structure should not be treated as a universal concept, but instead should be understood as dynamically and temporally related to cultural context. This thesis thus asserts that structure analysis needs to be understood with regard to social relations among human beings, both among the living and, provocatively, between the living and the dead. This thesis therefore proposes the concept of ‘political ancestors’ referring to dead, often controversial, historical figures who gain new political significance after their death. As such, this research contributes to ongoing

discussions in cultural anthropology, present history, sociology, ethnomusicology, political science and oral history.

The thesis consists of a theoretical and methodological introduction and six research articles, described below.

Abstracts of Research Articles

I. The first article, *Piiri tekee yhteisön: Vastakulttuurinen spirituaalisuus ja organisointuminen pohjoismaisissa keräjätapaisissa* [written in Finnish, “The Circle Makes a Community: Countercultural spirituality and organisation at Nordic Ting Gatherings”], focuses on a ritual talking circle in the Nordic Ting community, which occur principally at annual summer and winter gatherings. The first aim of the article is to describe how the Ting community organises itself using ritual *talking circles*, and how these circles build strong associations between participants. The talking circle is a specific form of communal interaction, where each participant takes a turn to speak while others listen in silence. Another aim of the article is to locate the Ting community within wider society, specifically examining its relationship to new social movements. The research material consists of field data collected between 2003 and 2009 and official community information bulletins. Two empirical cases represent two moments in the history of the Ting community. The first is from the initial 1979 development phase, and the second describes a circle in Denmark that was particularly concerned with a 2007 environmental struggle in Iceland. The article initiates discussion between sociological social movement research traditions and anthropological liminality theory. It shows that spiritual activity in the Ting community is less target-oriented in its rationality than the activities of social movements. Despite this, the actors and the thematic turns of the Ting community are strongly tied to social movements and their thematic turns, which are widely observed in Nordic social movement studies. However, the Ting community is more liminal than social movements: many countercultural social movements share the rationalities of mainstream culture, while this is largely absent in the Ting community where even movements’ themes are often expressed using more emotional means than in movements themselves. Two participants crying directed the atmosphere of the 2007 circle. It made perfect sense in the meeting’s own logic and empowered participants, thus representing perfectly the ‘power of the weak’. Shared ritual experience, particularly collective listening in the circles, is an essential part of the Ting community’s social constitution. Shared goals and beliefs play a significantly minor role in the reproduction of the community.

II. *‘Hidrunisa Samora’: Invocations of a dead political leader in Maputo rap* focuses on the voice and memory of Samora Machel in Maputo rap as utilised in a recent wave of popular invocations, which were followed a few years later by official endorsements of Machel. Machel was the first president of Mozambique who died in a suspicious aeroplane crash in South Africa in 1986. This type of death, as well as his political isolation in the later years of his presidency, make him a potentially powerful ‘political ancestor’. This paper contributes to debates about Machel’s post-mortem influence in Mozambique, and public memory struggles in the region more generally. This article shows how and why, through digital technology, Machel’s body and voice have been invoked. Rap lyrics and performances are analysed alongside other field materials and thematic interviews. In rappers’ invocations Machel, the great moderniser of his time, finds a new role as the rappers’ political ancestor and people’s ally in struggles

against present-day injustices, even if some songs expressing ambivalence can also be found. The diversity of styles and perspectives reveal innovativeness in the context of local spiritual ideas concerning the involvement of the dead in the life of the living. Rappers' invocations are selective, but are different from politicians' often content-empty tributes to Machel. In affirmative as well as ambivalent invocations, Machel's technologically-vivified body or spirit is invoked for the empowerment of otherwise marginalised youth.

III. In *Antropologi oom-ringissä: Aistihavainto kenttätöissä* [written in Finnish, "Anthropologist in the Circle: On Perception in Participant Observation"], methodological notes are presented regarding the role of perception in participant observation. This is illustrated through a phenomenological description of a Ting community. This article presents a polemical yet constructive critique of conventions of ethnographic representation. Reflections are also drawn on participant observation, where data is collected with physical presence by using all senses of the human body, and upon which ethnographic description is fundamentally based. Criticism is made of Geertzian metaphors of culture as a text to be read and interpreted, behind informants' backs, as in his famous essay about Balinese cockfights (Geertz 1973). This article argues, instead, that most Cartesian interpretations of 'reading culture' lead to an exaggerated production of distance between the researcher and the field. A methodology, 'ethnographic reading', is sketched out, where sensations shared with collaborating respondents in the field are utilised and considered more consciously and analytically than in conventional ethnographic representations. The article also reflects on the ethical conditions required in utilising ethnographic reading. At the level of ethnographic description, in contrast to other articles in this thesis, this article brings new insights regarding non-verbal ritual phases of talking circles. It is demonstrated that non-verbal phases, despite their relatively short duration, play an important role in Ting community cohesion. The article concludes that the Ting community organises itself principally by sharing sensory experiences, rather than relying on social hierarchy and norms. This article differs from the articles in this thesis through its auto-ethnographic hermeneutic stance, placing the researcher between and betwixt the academic community and the field. This position and method made it possible to collect very intimate research material while sitting on sauna benches, as well as face-to-face and next to others in the talking circles that maintain Ting communality and cohesion. Shared sensory experiences beyond daily life routines that are often considered supernatural with the Ting community were shared with the researcher. Private experiences linked to questions of personal taste and world views were methodologically useful, even if they, at times, distanced the researcher from the academic community.

IV. *Who has the word? MC Azagaia's intervention into past and politics in Mozambique*, co-authored with Anna Pöysä, draws mainly on Mozambican electronic material from 2007–2009, consisting of the rapper Azagaia's music, lyrics and music videos, and discussions about the artist and his work. Email interviews were also conducted with the artist himself and with the sociologist Elísio Macamo, who has publicly criticised Azagaia. The focus is upon three of Azagaia's songs (2007, 2008, 2009), and specifically the debates they provoked; the public association between the artist and the popular revolts in 2008 and 2010; and consequent interest in the artist shown by the Mozambican authorities. *Povo no Poder* (People in Power, Azagaia 2008), a song describing popular revolt and suppression, is analysed as an example of the mutual and intimate relationship between imagination and reality in rap music. Two other songs

are also analysed: *As Mentiras da Verdade* (Lies of Truth, Azagaia 2007) and *Combatentes da Fortuna* (Soldiers of Fortune, Azagaia 2009). *As Mentiras da Verdade* became linked to a campaign against Azagaia in the Mozambican press and social media, which is also discussed in Portuguese in article VI, below. *Combatentes da Fortuna* is analysed alongside the auto-justifying historical narratives of Mozambican politicians that the song contests. The article concludes that elite efforts to marginalise Azagaia were linked to his liminal role as a popular artist and opinion-maker. This role enabled an impressive mobilisation of the “power of the weak” to occur.

V. *Magic Hat Economics: Counter-cultural ideals and practices of the Nordic Ting community* explores the structural-functionalist concept of structure alongside Victor Turner’s “anti-structural” critique. The article also deals with scholarly discussions concerning contemporary religion, individualisation and communality. Methodologically, this article adopts a neomaterialist approach, drawing on anthropologist Webb Keane (2003; 2008), and focuses on several physical objects that are spiritually and communally important to the Ting community. These include *magic hat*, *talking circle* and *talking stick*. The article examines the particular problem of how the Ting community can be considered ‘structural’ when the community has no binding social roles, specialised distribution of tasks, membership, fees or formal hierarchy? Alternatively, if the community lacks ‘structure’ (in this sense), how has it managed to grow, establish itself and maintain its economic and social activity for three decades? In this article, data is contextualised with Western neospirituality and social groups which have spirituality in their focus. The concept of structure used in the article draws on Turner’s critical reading of structural-functionalist thinking. Turner’s criticism was that the structural-functionalist school’s conceptualisation of structure was hierarchical and essentialist, i.e. structure requires and is interpolated with hierarchy. Despite Turner’s criticism and later reconsiderations, such conceptualisations of structure continue to remain integral to many contemporary social-scientific assumptions. Neither hierarchy nor individualism can be considered central to the Ting community. Its continued communality is based on the aforementioned physical objects and the principles the community links to them. The objects thus embody the Ting community members’ egalitarian links to one another. The Nordic Ting community thus organises itself socially and economically around these forms, which help to avoid hierarchical structure but might be called structural in another sense, for example that of Lévi-Strauss (1963: 277–323; cf. Turner 1974: 236).

VI. *Rapper Azagaia e Suas Críticas: Debate sobre Moçambique* [written in Portuguese, “Rapper Azagaia and his critiques: Debate about Mozambique”] offers a critique of the rapper Azagaia. In particular, polemics written by two sociologists between 2007 and 2009, published in these sociologists’ own blogs and in the state newspaper Notícias, are observed. Also, Azagaia’s political song and music video *As Mentiras da Verdade* (Lies of Truth) are analysed, as a significant part of the criticism at the time referred to the song. In their criticism, the sociologists relayed elitist epistemological thinking. They claimed that Azagaia’s work was lacking propositional logic, and thus did not provide genuine social critique. Verses asserting that the death of then-President Samora Machel in an aeroplane crash at 1986 was an assassination were the subject of particular criticism. These verses articulate widely-shared public narratives concerning Machel’s death, which attribute it not only to the South African apartheid government but also to elements within Mozambique’s ruling party, Frelimo. According to Azagaia’s critics, his songs continue a long tradition of weak public debate in Mozambique based on conspiracy theories. The lyrics were thus treated as fallacious

arguments, as if they were academic texts, but without the respect collegial norms would demand. By denying the artistic value of the work, sociologists indirectly also denied Azagaia's *poetic licence*, an important regional practice of freedom of expression. Critics did not consider that the song lyrics and music video could be interpreted as a polyphonic and performative expression discussing freedom of speech, among other themes. This case contributes to international discussions about the relationship between politics and music as social commentary, particularly rap. It provides an example of the use of a deceased political figure, referred to as 'political ancestors' in this thesis. The campaigns against Azagaia reveal the potential power and role of popular music in contemporary Mozambique's public debates. It also reveals a deep divide in Mozambican discourse, with political elites framing contemporary politics and history in a manner that serves to legitimise present-day politicians and political norms.

Keywords: public memory, structure, countercultural, liminality, social movements, spirituality, participant observation, corporeality, poetic licence, genre, political ancestors.

Rantala, Janne

Rakenne, julkinen muisti ja vastakulttuuri Maputon räp-musiikissa (Mosambik) ja pohjoismaisessa uusspirituaalisessa yhteisössä

Joensuu: Itä-Suomen yliopisto, 2017

Publications of the University of Eastern Finland

Dissertations in Education, Humanities, and Theology, 109

ISBN: 978-952-61-2558-9 (nid.)

ISSNL: 1798-5625

ISSN: 1798-5625

ISBN: 978-952-61-2559-6 (PDF)

ISSN: 1798-5633 (PDF)

ABSTRAKTI

Tämä kulttuuriantropologian alaan kuuluva väitöskirja käsittelee rakenteen käsitettä kahdessa erilaisessa kulttuurikontekstissa. Ne ovat ensinnäkin Mosambikin pääkaupungin Maputon räp-musiikki ja sen rytmissä sykkivä hiphop-alakulttuuri ja toiseksi pohjoismainen uusspirituaalinen ting-yhteisö. Mosambikin aineistoni tarkastelee rakennetta erityisesti julkisen muistin ja muistelun yhteydessä keskittyen Maputon räp-muusikoiden panokseen julkisessa kamppailussa Mosambikin historiasta ja politiikasta. Ting-aineistoni koskee pohjoismaisen uusspirituaalisen keräjä- eli ting-yhteisön sosiaalisia käytäntöjä, yhteisöllisyyttä ja suhdetta valtakulttuuriin, erityisesti ting-yhteisön muodostumisen ja jatkuvuuden kannalta keskeistä päivittäistä, jopa useita tunteja kestävästä rituaalista puhepiiriä. Tapaustutkimuksiani yhdistävät muun muassa vastakulttuurisuus, laajemman yhteiskunnan kritiikki sekä yhteiskunnalliset unelmat ja kokeilut. Niin ting-yhteisöllisyys¹ kuin räp-musiikki ja hiphop-alakulttuuri syntyivät 1970-luvun loppupuolella aikakauden nuorten toimesta. Molemmat ovat vakiintuneet, säilyneet, tulleet merkityksellisiksi ja löytäneet paikkansa maailmanlaajuisessa sosiaalisessa järjestelmässä.

Tutkimukseni koostuu kuudesta vertaisarvioidusta artikkelista ja niitä yhteen kokoavasta teoreettisesta johdannosta. Pitkäaikainen kiinnostukseni rakenteeseen motivoi kaikkia erillisjulkaisujani, vaikka niissä on lisäksi omat julkaisufoorumien ja vertaisarvioinnin määrittämät erikoisongelmansa. Yhteiskuntateoreettisten päämääriensä ja empiiristen tutkimusteemojensa vuoksi tutkimukseni osallistuu kulttuuri-antropologian, aikalaishistorian, sosiologian, etnomusikologian, politiikan tutkimuksen ja suullisen historian keskusteluihin.

Tutkimuksen aineistot on kerätty osallistuvan havainnoinnin ja sen yhteydessä käytetyin muin menetelmin kuten teemahaastatteluin vuosina 2003–2010 pohjoismaisissa vastakulttuurisissa keräjätapauksissa Ruotsissa, Tanskassa ja Suomessa sekä vuosina 2012–2016 Mosambikissa, etupäässä pääkaupunki Maputon hiphoppiireissä. Merkittävänä osana kenttäaineistoa kokosin myös media- ja musiikkiaineistoja. Aineistoja on analysoitu useilla eri menetelmillä, joita yleisesti nimitän etnografiseksi luennaksi ja kuunteluksi, jossa aineistot kontekstualisoidaan yhteiskunnallisesti ja historiallisesti käyttäen keskeisenä analysoinnin ja tulkinnan välineenä tutkijan tutkimuskentän kanssa jakamia aistikokemuksia. Olen kehittänyt metodologiaani feno-

¹ Ráp-, hiphop- ja ting-alkuiset yhdyssanat kirjoitetaan jatkossa pääasiassa ilman yhdysmerkkiä.

menologisen antropologian ja aistien antropologian sekä aistihavaintoa tarkastelevien eri taiteen lajien, kuten kirjallisuuden, musiikin, teatterin ja elokuvan sekä kaduilla ja kampuksilla eletyn elämän avulla. Menetelmäni on kokeellista, mutta samalla jatkan ja systematisoin antropologisen kenttätöön ja etnografisen kuvauksen traditioita.

Media-aineistojen, muistelukerronnan ja tutkimuskirjallisuuden avulla tarkastelen myös omaa kenttätöitäni varhaisempia vuosia aina keräjäyhteisön syntyvaiheisiin 1970–1980-lukujen vaihteeseen, jolloin keräjätapoamisten kaltaisilla vaihtoehtofoorumilla pyrittiin pohjoismaisissa hyvinvointivaltioissakin henkilökohtaiseen ja yhteiskunnalliseen muutokseen. Alusta lähtien tingtapaamiset keskittyivät puhepiiriin, joissa yleensä vain yksi kerrallaan puhuu muiden kuunnellessa. Yhteisön myyttinen muisti esittää esikristillisten germaanisten, ja pohjoismaisten, ping²-kokoontumisten eli keräjien tai käräjien kaltaiset perinteiset neuvonpidot sen oman puhepiirin esikuvana. Tingtapaamisissa löysin alkuaan kertaluontoiseksi tarkoitettun tapoamisen pohjalle rakentuneen elinvoimaisen vastakulttuurisen yhteisön, jolta puuttuu suuri osa rakenteeseen vuosikymmenien mittaan liitetyistä piirteistä, erityisesti hierarkkinen ja segmentaarinen organisoituminen. Kuvasin tinguhteisön tasavertaisuusperiaatteita ja -käytäntöjä muun muassa Victor Turnerin liminaaliteorian avulla.

Mosambikissa havaitsin, että käsittelemäni julkinen muisti ulottui Mosambikin itsenäisyysotaan 1964–1974 saakka, jolloin nykyistä itsenäistä Mosambikia rakennettiin aseellisen vastarinnan merkeissä. Löysin tilanteen, jossa poliittinen eliitti, jossa useilla korkea-arvoisilla itsenäisyysodan veteraaneilla on yhä merkittävä rooli, oikeuttaa valtaansa itsenäisyysodan vapautushistorialla. Maputon räpmuusikot, jotka ovat yhtä nuoria ja vallitsevaan yhteiskunnalliseen tilanteeseen tyytymättömiä kuin itsenäisyysodan vapaustaistelijat aikoinaan olivat siirtomaavaltaan, kiistävät riimien ja rytmien avulla ilmaistuilla vastakertomuksillaan vallanpitäjien laatiman itseään oikeuttavan narratiivin, vapautuksen käsikirjoituksen (*Liberation Script*, ks. Kronos 2013). Monista eroista huolimatta hiphopkeikat tarjoavat samankaltaisen puolijulkisen liminaalisen tilan laajemman yhteiskunnan tarkasteluun kuin tinguhteisön piirit.

Tarkastelen tutkimuksessani rakennetta muutamien muiden teoreettisten käsitteiden, kuten vastakulttuurisuuden, laajemman yhteiskunnan, julkisen muistin, poeettisen luvan periaatteen ja genren, sekä keräämäni tutkimusaineiston yhteydessä. Myös kysymykset vallan eri muodoista, niin liminaalisesta *heikkojen vallasta*, hierarkkisesta ”vahvojen vallasta” eli taloudellisesta ja poliittisesta vallasta, samoin kuin Foucault’n ja kriittisen teorian laajalti esiin nostamista vallan diskursiivisuudesta, amorfisuudesta ja tuottavuudesta nousevat esiin. Varhaisten artikkelieni suppeiden rakennefunktonalistisvaikutteisten rakennekäsitysten ja niiden strukturalististen ja ”antirakenteellisten” kritiikkien pohjalta päädyn laajempaan ja kulttuurisempaan rakennekäsitykseen. Johtopäätöksenä esittämässäni ehdotuksessa hylkään kaikki teoreettisesti suppeat ratkaisuehdotukset. Samalla esitän ehdotuksia mielekkäälle ja ajankohtaiselle tavalle käyttää rakenteen käsitettä.

Siirtomaajärjestelmän aikaisen yhteiskuntateorian merkitykset elävät rakenteen käsitteen vähemmän problematisoidussa arkikäytössä. Tutkimuksessani palaan muutamaa siirtomaajärjestelmän jälkeen työstettyihin ratkaisuyrityksiin ja tarkastelen niiden esittämiä ehdotuksia rakenteen käsitteestä edellä mainittujen teoreettisten käsitteiden yhteydessä. Uudelleen arviointiin minua motivoivat yhteiskuntateorian poliittiset seuraukset, jotka voivat olla niin emansipoivia kuin indoktrinoiviakin. Teo-

²Muinainnorjan muoto, joka äännetään samaan tapaan kuin englannin ”thing”.

reettisten käsitteiden eri historiallisilla kerroksilla on omat vaikutuksensa yhteiskuntateorian ääneen lausumattomiin ontologisiin ja epistemologisiin taustaoletuksiin, jotka ennen pitkää heijastuvat myös laajemman yleisön käsityksiin ja muun muassa legitimoivat ja kieltävät mahdollisia maailmoja ja suuntaavat ja rajoittavat poliittista mielikuvitusta.

Kritisoin väitöskirjassani oppihistoriasta tuttujen teoreettisten käsitteiden epäkriittistä ja epäreflektiivistä käyttöä. Tutkimukseni esittää kiteytetyn ja selkeäksi tarkoitetun ehdotuksen rakenteen käsitteestä kulttuuriantropologian ja muiden yhteiskunta- ja kulttuuritieteiden käyttöön. Keskeisenä johtopäätöksenäni on, että rakenne pitäisi ymmärtää metodologisena metaforana, jonka tarkoituksena on auttaa tekemään sosio-kulttuurista maailmaa ja sen ilmiöitä ymmärrettäväksi ilman että niitä tarkastellaan tämän rakenteen muka determinoimina tai toisaalta ainoastaan yksilöiden toiminnan summana. Rakenne ei myöskään ole ristiriidassa muutoksen ja prosessuaalisuuden kanssa, eikä sitä pidä tarkastella tasavertaisuutta edustavan liminaalisuuden vääjäämättömästi hierarkkisenä vastakohtana kuten Turnerin teoriassa. Rakennetta ei tulisi myöskään käsitellä universalisoivasti vaan ajallisessa ja dynaamisessa yhteydessä kulttuuriseen kontekstiinsa. Näin ollen myös kulttuuriset käsitykset elävien ja kuolleiden välisistä suhteista tulisi ottaa huomioon rakenteellisissa analyyseissä. Tärkeänä löydöksenä ja jatkotutkimuksen aiheena ehdotan poliittisen esivanhemman käsitettä, jolla tarkoitan usein kiistanalaisia historiallisia henkilöitä, jotka kuollessaan saavuttavat uudenlaista poliittista merkitystä.

Avainsanat: julkinen muisti, rakenne, vastakulttuurisuus, liminaalisuus, yhteiskunnalliset liikkeet, spirituaalisuus, osallistuva havainnointi, ruumiillisuus, poeettinen lupa, genre, poliittiset esivanhemmat.

ACKNOWLEDGEMENTS

This thesis has benefited from the generous support of several institutions and people throughout the world, not least from my main supervisor, Helmi Järviluoma-Mäkelä, at the University of Eastern Finland (UEF). Helmi has believed in my probably too ambitious project since the start, sometimes more than myself, and has made sense of my immature ideas. With all her professional and poetical recommendations and letters she has saved me from many potential difficulties. My co-supervisor, Taina Kinnunen, has given me immeasurable guidance, tips on literature and suggestions without which my thesis would not have developed the way it did. Former co-supervisor, Stig Söderholm, taught me in his fascinating lectures what inner and outer hermeneutic circles might look like. Cultural research seminars at the UEF have always made a deep impact on my work. Various people in the UEF generously contributed while also reading and commenting on my sketches. Of these people, I only have space to mention Inkeri Aula, Tiina Seppä and Ilona Raunola. Mhamed Sabour and Jopi Nyman provided valuable comments for the article about Samora's memory in Mozambique. I benefited enormously from the carefully elaborated reports which preliminary examiners wrote. A thousand thanks to you, Harri Englund (University of Cambridge) and Pekka Virtanen (University of Jyväskylä)! Your reading really helped me to see the strengths and weaknesses my manuscript had and where it could go. I enjoyed many seminars and workshops programmed by Seppo Knuutila at the Graduate School of Cultural Interpretations.

Various funding agencies have shown drive and patience for my work, among them most significantly the Finnish Cultural Foundation and the Philosophical Faculty of the UEF. Kiitos!

My supervisors and other management have also supported my many travels for field research, conferences and visiting fellowships. The Otto Malmi Foundation funded my research visit to the Department of Fine and Performing Arts at the University of Dar es Salaam, which was of enormous value to my project and where I had inspiring discussions with Kedmon Mapana, Mitchel Strumpf, Msia Clark, director Imani Sanga, among others. During the VIII Symposium of African Musicology and over the subsequent days, I shared a breakfast and dinner table with Meki Swezi (University of Pretoria) who shared his impressive knowledge about life and African music. When I felt that times in Mozambique were at their darkest, the Wenner Gren Foundation supported my need to get away and I went on a conference trip to rural Thoyhondou for the Anthropology Southern Africa Conference.

Many southern African universities have generously hosted me and consoled me in my homesickness for the north, especially at seminars in Joensuu. The longest period I stayed was at the Center of African Studies (CEA) at the Eduardo Mondlane University (UEM). I consequently received an enormous amount of hospitality, gentleness and support. I also enjoyed hours and hours of extremely fascinating professional discussions. Here, I can only mention my dear friends and colleagues Carlos Bavo, Isabel Casimiro, Jonas Mahumane, Teresa Manjate, Cristiano Matsinhe, Hélio Maúngue, Chapane Mutiae and directors Armindo Ngunga and Carlos Arnaldo. They taught me so much, helped me to express myself in Portuguese, and made my association with the CEA a very pleasant experience. Carlos Fernandez not only shared my joys and hardships but also made an enormous contribution to some brilliant collective work.

This transformed CEA's seminar into one of the most vibrant academic forums in the region. These sessions have deeply influenced my work, as have Amélia Souto's and Teresa Cruz e Silva's rigorous and creative manner of conducting research. Various international visitors to the CEA have also accompanied my journey, shared my ups and downs, and patiently read and commented on my texts, particularly Claudia Generosa, Edalina Sanchez, Jonna Katto and Naomi Kanno. Daniel Kaiser deserves my special acknowledgement. Anna-Maria Gentili has been inspiring company with so much knowledge to share since as early as 2009.

Many other departments at the UEM have also been populated by great colleagues with conversations that have inspired my project. These colleagues include Yussuf Adam, João-Paulo Borges Coelho (History) and João Colaço (Sociology). Various people at the Department of Anthropology and Archaeology have also accompanied my work and I have enjoyed brilliant discussions in their seminars. Gerhard Liesegang's strong presence and wisdom has certainly empowered my journey. His knowledge about Mozambique's history is well beyond any literature published thus far. Manuel Guissamo (Linguistics) not only accompanied me to many hip hop events and other field research excursions but also rigorously language checked my Portuguese and Rhonga in article II, without even being mentioned in the article's footnote, for which I sincerely apologise.

Other African institutions which generously hosted me were the music departments at the University of KwaZulu-Natal, from where I would like to mention inspiring scholars such as Sazi Dlamini, Catherine Olsen and Cristopher Ballantine, and the Rhodes University (RU). At the RU, I received hospitality that was out of the ordinary and it has never stopped since. Lee Watkins has often commented on my texts with his deep knowledge of hip hop and improved my English. At the International Library of African Music I had the pleasure of engaging in discussions with Andrew Tracy who shared his particular experiences of Mozambique. Many other people at these institutions have contributed to my articles and some of them are mentioned in them. Henning Melber and Norma Kriger personally scanned their articles about public memory as a result of my request.

Outside of African institutions I have had the honour of receiving great help from Benedict Singleton (Örebro University) who read my texts in various phases, improved my English and helped to strengthen my argument. At the ISCTE-IUL and the CEI-IUL at Lisbon University, where I wrote my final text, Mojana Vargas, Paulo Granjo and many others were wonderful hosts and discussion partners. Only one day before handing out my thesis some definitive ideas of structure and memory became clearer, thanks to my co-author (article IV) Anna Pöysä, "Naparama" and an excellent morna band which plays only in Cova da Moura. Paolo Israel and Victor Igreja, with your branches of research into Mozambican public memory, I am always grateful for your friendship and inspiration. At the Nordic Africa Institute I would like to thank my former professor, Tea Virtanen. Kjell Havnevik gave me an excellent literature tip and Maria Eriksson-Baaz taught me that I should always set my sights high. My gratitude is overwhelming when I remember unforgettable discussions with teachers and students at the Erasmus Intensive Programme Doctoral Studies in Research Methodologies at the Anadolu University in June 2013, where we had the opportunity to witness an anti-authoritarian revolution, and we called it "shopping".

Words cannot describe my gratitude for my daughter Asante Talvikki, my beautiful wife Carla Rantala, mother-in-law Felismina Chirindza and my extended family for their love and patience. My parents Juhani and Helena Rantala, my grandparents

and ancestors – even if I did not communicate with the latter during the process – are responsible for a large part what I became. Great masters such as Sanna Hukkanen, Jaakko Ruuska, Mauro Vombe and Hamilton Chambela gave their artistic touch to my work with their photos and images. Vesa Mitrunen, who often heated his sauna, taught me, for example, that such a thing as society does not exist. My former partner, Johanna Illman, gave me personal as well as professional support. Anonymous reviewers, editors and redactions of academic forums also deserve my deepest acknowledgement.

The people at Ting gatherings taught me the value of listening, especially Kai, Merete, Tom, Åsa and Henri. Hundreds of Mozambicans, particularly hip-hoppers in Maputo, once again made me believe in my work. Of these people, I am particularly grateful to Azagaia, Bantu Rapper and Magus de Lírio. Hélder Leonel Malema has patiently answered my never-ending requests and questions. My *muito Khanimambo* goes for Lil Brother H. Last but not least, I want to thank God, who gave me the strength to realise my work even if I did not always deserve Her/His blessing.

This thesis is dedicated to all Mozambican intellectuals, artists and academics, who practice their craft and citizenship despite unnecessarily difficult times and challenging conditions.

Rantasalmi, August 2017
Janne Rantala

LUETTELO ALKUPERÄISARTIKKELEISTA³

The thesis is based on the following original peer-reviewed articles:

- I Piiri tekee yhteisön. Vastakulttuurinen spirituaalisuus ja organisoituminen pohjoismaisissakeräjätapaamisissa. *Sociologia* 49 (2)/2012, s. 119–136.⁴
- II ‘Hidrunisa Samora’. Invocations of a dead political leader in Maputo rap. *Journal of Southern African Studies* 42 (6)/2016, s. 1161–1177.
- III Antropologi oom-ringissä. Aistihavainto kenttätyössä – Pöysä, Jyrki, Helmi Järviluoma & Sinikka Vakimo (toim./eds.) 2010: *Vaeltavat metodit*, 258–284. Joensuu: Finnish Folklore Society.⁵
- IV Who has the word? MC Azagaia’s intervention into past and politics in Mozambique (Anna Pöysän kanssa) – Martins, Rosana & Canevacci, Massimo (toim./eds.): *Lusophone Hip-hop: ‘Who we are’ and ‘Where we are’: Identity, urban culture and belonging*, s. 222–239. Oxford: Sean Kingston Publishing [painossa/in press].
- V Magic Hat Economics. Counter-cultural ideals and practices of the Nordic Ting community. – Ahlbäck, Tore (toim./ed.) 2009: *Scripta Instituti Donneriani Aboensis* 21 (Postmodern Spirituality), s. 142–161. Åbo: Donner Institute for Research in Religious and Cultural History.
- VI Rapper Azagaia e suas críticas. Debate sobre Moçambique. *Actas da II Conferência Internacional do Centro de Estudos Africanos 2012. Os intelectuais africanos face aos desafios do século XXI*, 2014, s. 297–316. Maputo: Centro de Estudos Africanos.⁶

Artikkelit on uudelleenjulkaistu kustantajien luvalla. Reprints were made with the permission of the respective publishers.

³English translations in following footnotes.

⁴The Circle Makes a Community. Countercultural spirituality and organization in the Nordic Ting Gatherings.

⁵On Perception in Participant Observation – *Wandering methods*.

⁶Rapper Azagaia and his Critiques. Debate about Mozambique.

SISÄLLYSLUETTELO

ABSTRACT	5
TIIVISTELMÄ	11
ACKNOWLEDGEMENTS	14
LUETTELO ALKUPERÄISARTIKKELEISTA	17
1 JOHDANTO	21
1.1 Tutkimuksen tausta	23
1.2 Tutkimuskysymykset	25
1.3 Väitöskirjan rakenne	26
1.4 Osajulkaisujen tiivistelmät	26
2 TAPAUSTUTKIMUSTEN ESITTELY	30
2.1 Ting eli keräjät	30
2.2 Maputo eli Xilungwene	31
2.3 Mosambik	33
2.4 Röp ja hiphop	34
2.5 Hiphop ja sukupuoli	38
2.6 Sensuuri	40
3 TEORIA JA KÄSITTEET	44
3.1 Rakenne	45
3.2 Julkinen muisti	54
3.3 Vastakulttuuri	60
3.4 Laajempi yhteiskunta ja virallinen yhteiskunta	62
3.5 Poeettinen lupa, ylistysrunous ja genre	63
4 METODOLOGIA JA AINEISTOT	68
4.1 Osallistuva havainnointi ja aineistot	69
4.2 Media-aineistot	73
4.3 Kääntäminen ja tulkinta	76
4.4 Tutkimusetiikka	80
5 JOHTOPÄÄTÖKSET	82
LÄHTEET	85
A LIST OF PUBLICATIONS	93

KUVAT

Kuva 1	Räppäri Tira Teimas Maputon yössä joulukuussa 2013	37
Kuva 2	Räppäri Iveth eli Nkosikazi.	39
Kuva 3	Räppäri Azagaia esiintyy Marcha Popular Pela Paz -mielenosoituksessa	55
Kuva 4	Rhongaksi räppäävä Xitiku ni Mbawula -duon jäsen S Gee	77
Kuva 5	Etupäässä chopiksi räppäävä Xitiku ni Mbawula -duon jäsen Dingzwayu asuma-alueensa kahvilassa	78

TAULUKOT

Taulukko 1	Kehitysvertailua.....	24
------------	-----------------------	----

1 JOHDANTO

Tutkimukseni lähti havainnosta, että yhteiskuntatieteiden rakenteen käsite on luonnontieteistä tullut metafora, jolla on yli satavuotinen oppihistoria, joka puolestaan liittyy yli satavuotiseen muuhunkin historiaan. Käsite on elänyt muun muassa Berliinin kongressin, kaksi maailmansotaa, Yhdistyneiden kansakuntien ihmisoikeussopimuksen, siirtomaajärjestelmän loppumisen, kylmän sodan ja monien maiden läpi käymät rakennesopeutusohjelmat. Klassisuudestaan ja perustavuudestaan huolimatta rakenteen käsitteestä ei ole edelleenkaan yhteisymmärrystä eikä edes selkeästi jäsenneltyä erimielisyyttä. Osittain se on ”unohtunut”, mutta silti sitä käytetään yhä varsin yleisesti. Se kuitenkin määritellään ja sitä problematisoidaan verrattain harvoin. Kriittisten tarkastelujen vähäisyys on ongelmallista muun muassa siksi, että annettuina otetut käsitteet kantavat mukanaan teoreettista oletuksia aiemmista aikakausista, joihin niiden nykykäyttäjät eivät monestikaan ole tietoisesti sitoutuneet.

Väitöstutkimuksessani yhdistyvät poliittisen antropologian, sosiologian, uskontotieteen, etnomusikologian sekä suullisen historian ja aikalaishistorian tutkimuskohteet, teoreettiset työkalut ja mielenkiinnon kohteet. Primäärit tutkimusaineistot olen hankkinut kahdesta toisistaan kulttuurisesti ja maantieteellisesti etäällä sijaitsevasta ilmiöstä eli Mosambikin pääkaupungin Maputon räp⁷-musiikista ja pohjoismaisesta uusspirituaalisesta tinglyhteisöstä. Ne kuuluvat kuitenkin samaan aikakauteen ja maailmaan, ja niillä on siksi lukuisia yhteisiäkin piirteitä, kuten toivoakseni pystyn seuraavilla sivuilla osoittamaan. Molemmissa on kysymys muun muassa vastakulttuurisuudesta, yhteiskuntakritiikistä sekä yhteiskunnallisista unelmista ja kokeiluista. Niin tinglyhteisöllisyys kuin räpmusiikki ja sen rytmittämä alakulttuuri, hiphop, syntyivät 1970-luvun loppupuolella aikakauden nuorten luomana (hiphopin matka Maputoon ja Mosambikiin toki kesti 1980-luvun loppupuolikolme saakka). Molemmat ovat vakiintuneet, säilyneet, tulleet merkityksellisiksi ja löytäneet paikkansa maailmanlaajuisen sosiaalisen järjestelmän rakosista.

Väitöskirjani rakentuu mainitsemistani kahteen eri maantieteelliseen alueeseen sijoittuvista tapaustutkimuksista, joista olen kirjoittanut vertaisarvioituissa artikkeleissa. Puolet väitöskirjaan sisällyttämistäni artikkeleista (II, IV, VI) perustuu Mosambikin aineistoon, joka käsittelee Maputon räpmusiikoiden osallistumista julkiseen kamppailuun Mosambikin historiasta ja politiikasta. Käytän Mosambikin aineistoni kontekstualisoinnissa mosambikilaista ja Etelä-Mosambikia käsittelevää historiografista ja yhteiskuntatieteellistä tutkimusta sekä muun muassa musiikin ja julkisen muistin tutkimusta erityisesti eteläisessä Afrikassa. Toinen puoli artikkeleista (I, III, V) perustuu tutkimusaineistoon, jonka olen kerännyt Suomessa, Ruotsissa ja Tanskassa, ja joka koskee pohjoismaisen uusspirituaalisen kerääjä- eli tinglyhteisön sosiaalisia käytäntöjä ja rituaalista yhteisöllisyyttä. Niiden teoreettisena viitekehystenä ovat erityisesti yhteiskunnallisten liikkeiden, vastakulttuurisuuden ja länsimaisen nykyspirituaalisuuden tutkimus. Tutkimusaineistojeni hankinnan taustalla on muun muassa havainto, että rakenteet eivät enää ole vain paikallisesti organisoituneita vaan niissä yhdistyy paikallinen ja maailmanlaajuinen vaikutus (Giddens 1990: 108).

⁷ Vastoin puolittain vakiintunutta tapaa kirjoitan ”räpin”, ”räppäyksen” ja ”räppäriin” äänneasua seuraten ääkkösillä, koska rapparilla siihen liittyvine sanoineen on jo vakiintuneet merkitykset suomessa.

Tutkimukseni päätavoitteena on rakenteen käsitteen kriittinen epistemologinen tarkastelu yllä mainittujen aineistojen ja tutkimuskirjallisuuden avulla. Rakente on yhä yksi keskeisimmistä, käytetyimmistä ja klassisimmista yhteiskuntateoreettisista käsitteistä, jota kuitenkin problematisoidaan hyvin harvoin. Edellisen merkittävän 1980–1990-lukujen uudelleenarviointiaallon aikana sosiologian, antropologian ja historian aloilla ehdotetut sinänsä huolellisesti ajatellut ratkaisuehdotukset eivät onnistuneet vakiinnuttamaan asemaansa. Näillä tarkoitan erityisesti Sahlinsin (1985; 1999), Giddensin (1984), Sewellin (1992) ja Porporan (1989) eri teoreettisista lähtökohdista tekemiä uudelleenarviointeja. Käsite on joko unohdettu dynaamisempaan ymmärrettyjen käsitteiden tieltä tai useat erilliset, toistensa kanssa yhteensovittamattomat rakenteen käsitteet elävät rinnakkain.

Klassikoiden teksteissä rakenne, usein myös sosiaalinen rakenne, liitettiin tavallisimmin sellaisiin yhteiskunnallisen kudoksen elementteihin, kuten sukujärjestelmään, sosiaaliseen organisaatioon, yhteiskunnalliseen ja taloudelliseen stratifikaatioon sekä taloudelliseen suhteeseen (Lévi-Strauss 1963: 312–315). Kuten mainituissa uudelleenarvioinneissa huomautettiin, on rakenne kuitenkin niin perustavaa laatua oleva käsite, että se käytännössä rihmastoituu lähes mihin tahansa muuhun yhteiskuntateorian käsitteeseen. Omassa tutkimuksessani tarkastelen rakennetta erityisesti vastakulttuurisuuden, laajemman yhteiskunnan, julkisen muistin, poeettisen luvan periaatteen ja genren yhteydessä. Poliittiseen antropologiaan liittyvät kysymykset vallan eri muodoista, niin liminaalisesta *heikkojen vallasta*, hierarkkisesta ”vahvojen vallasta” eli taloudellisesta ja poliittisesta vallasta, samoin kuin Foucault’n esiin nostamasta vallan diskursiivisuudesta, amorfisuudesta ja tuottavuudesta, ovat läsnä läpi koko työn. Tutkimuksessani pyrin antamaan oman vastaukseni jo edellä mainituissa uudelleenarvioinneissa pohjustettuun kysymykseen, mikä olisi mielekäs tapa käyttää rakenteen käsitettä nykyisessä siirtomaajärjestelmän jälkeisessä globalisoituneessa maailmassa siten, että käsite olisi käyttökelpoinen eri maantieteellisillä alueilla ja eri sosiaalisten järjestelmien tasoilla pienryhmistä ja paikallisyhteisöistä aikakautemme kapitalistiseen maailmanjärjestelmään.

Esitän tutkimuksessani oman ehdotukseni rakenteen käsitteestä. Eri artikkeleissani, jotka olen kirjoittanut tutkimusprosessini eri vaiheissa ja kaikissa tapauksessa ennen tätä teoreettista johdanto- ja johtopäätöslukua, rakennetta käsitellään monin eri tavoin ja jossain määrin erilaisista teoreettisista näkökulmista. Varhaisten artikkelieni klassisten rakennefunktionalististen rakennekäsitysten ja niiden strukturalististen ja ”antirakenteellisten” kritiikkien pohjalta, Victor Turnerin (1991; 1974), Claude Lévi-Straussin (1963) ja Marshall Sahlinsin (1985; 1999) hengessä, päädyin laajempaan ja kulttuurisempaan rakennekäsitykseen. Luvussa viisi esittämässäni ehdotuksessa hylkään kaikki teoreettisesti suppeat ratkaisuehdotukset, koska tarkoitukseni oli laatia selkeä ehdotus yleisen yhteiskuntateorian tarpeisiin. Samalla esitän ehdotuksia mielekkäälle ja ajankohtaiselle tavalle käyttää rakenteen käsitettä. Yksi tutkimukseni anti rakenteen käsittelyn tarkasteluun on tiettyihin kulttuurisiin erityispiirteisiin liittyvien teoreettisten seurausten pohtiminen. Ehdotan esimerkiksi tutkimuksessani elävien ja kuolleiden välisten suhteiden pohjalta eteläisessä Afrikassa kehittämäni poliittisen esivanhemman käsitettä. Tässä tutkimuksessa tarkastelen poliittisten esivanhempien avulla muiden keskeisten käsitteiden, erityisesti rakenteen ja julkisen muistin, välisiä yhteyksiä.

1.1 TUTKIMUKSEN TAUSTA

Ensimmäinen tingtapaaminen pidettiin 1979, ja se oli alkuaan yksi vaihtoehtoryhmien tapaaminen muiden vastaavien joukossa. Sellaisilla tapaamisilla pyrittiin vastaamaan osallistujensa yhteisöllisyyden tarpeisiin ja muuttamaan vieraannuttavaksi koettua modernia yhteiskuntaa. Monet osallistujat tukivat aktiivisesti aikansa ympäristökamppailuja, saamelaisten kamppailua, Christianian vapaakaupungin yhteisöelämää ja maaseudun vaihtoehtoisia yhteisökokeiluja. Monien yllätykseksi tapaamiset ovat jatkuneet aina nykyaikaan asti ja niiden ympärille on kehittynyt tinglyhteisö, joka pitää yhteyttä myös vuotuisten kesä- ja talvitapaamisten ulkopuolella. Tapaamisten erikoispiirteenä on, että niissä kokoonnutaan usein jopa tuntikausia kestäviin puhepiireihin, joissa vain yksi puhuu kerrallaan ja muut kuuntelevat. Aloin tutkimaan tinglyhteisöä jo graduvaiheessa, koska olin kiinnostunut näistä omintakeisista rituaalisista puhepiireistä, jotka paljastuivat yhteisöelämän keskeiseksi käytännöksi.

Mosambik itsenäistyi vasta 1975 lähes kymmenenvuotuisen itsenäisyys sodan jälkeen. Nykyisen Mosambikin alueella on aina ollut rikkaita musiikkikulttuureita, joilta yleisö on nykyisen räpin tavoin odottanut myös sosiaalisen todellisuuden kuvaamista ja sen kommentointia. Musiikkitraditioista on kirjallisia merkintöjä jopa 1500-luvulta lähtien⁸, mutta systemaattisemmin niitä on dokumentoitu vasta 1900-luvun alusta lähtien (esim. Junod 1927 [1913]; Tracey 1970). Oman populaarimusiikin kehitystyö ja tallentaminen saatiin valtiollisen *Rádio Moçambique* -radioyhtiön kaitsemana käyntiin vasta itsenäistymisen jälkeen. Sitä ennen mosambikilaisten muusikoiden sävellyksiä ja tulkintoja oli tallennettu etupäässä Johannesburgin studioilla Etelä-Afrikassa, joskaan ei etupäässä Mosambikin markkinoille (Matusse 2013; Xavier h2014⁹). Maan sosialistisen talouden ja poliittisen järjestelmän muuttuttua markkinataloudeksi 1980-luvun loppupuoliskolta lähtien oli mahdollista omaksua uusia alkuaan tuoduiksi koettuja ja sen vuoksi aiemmin porvarillisina marginalisoituja musiikkityylejä, niiden joukossa myös räp, josta tuli nopeasti hyvin suosittua erityisesti nuorten miesten keskuudessa. Vahvemmin Maputon hiphop-alakulttuuri alkoi kehittyä 1990-luvun puolivälissä, kun ensimmäiset säännölliset räppiin keskittyvät radio-ohjelmat ja hieman myöhemmin kotitietokoneet mahdollistivat yhä useammalle kappaleidensa tallentamisen ja levityksen (Hélder Leonel h2014¹⁰).

Pohjoismaat, päinvastoin kuin Mosambik, ovat monissa kansainvälisissä kehitysvertailuissa kuten inhimillisen kehityksen indeksin, bruttokansantuotteen, lehdistönvapauden ja koulutustason mukaan mitattuna kärkikymmenikössä tai lähellä sitä, kuten oheisesta taulukosta voi nähdä.

⁸ Lähetysaarnaja isä André Fernandesin raportti vuodelta 1562 (ks. Munguambe 2000: 200–213) lienee vanhin säilynyt maan musiikkia käsittelevä raportti.

⁹ Journalistiikan professori, toimittaja ja valtiollisen *Rádio Moçambique* -kanavan entinen tuottaja. Haastattelulähteet merkitään vuosiluvun edessä olevalla h:lla.

¹⁰ Rappari, DJ ja musiikkitoimittaja *Rádio Moçambique*ssa.

Taulukko 1: Kehitysvertailua

	Mosambik	Suomi	Tanska
Miljoonaa asukasta ¹¹	25,9	5,5	5,6
Bruttokansantuote per capita (USD) ¹²	1200	41100	45700
Inhimillisen kehityksen indeksi (sija 188 maan joukossa) ¹³	0,416 (180)	0,883 (24)	0,923 (4)
Lehdistönvapauden indeksi ¹⁴	30,25 (87)	8,59 (1)	8,89 (4)

Pohjoismaiden hyvistä lukemista huolimatta ei ole vaikeaa havaita monien sosiaalisten ongelmien, kuten rasismien, vihapuheen ja tuloerojen voimakasta kasvua globaalissa pohjoisessa. Tingtapaamisen kaltaisilla vaihtoehtofoorumeilla kiinnitettiin huomiota tiettyihin yhteiskunnallisiin ongelmiin jo 1970-lopussa, jolloin esillä olivat erityisesti ympäristö- ja elämäntapakysmykset, alkuperäiskansojen syrjintä, modernisaation kritiikki sekä huoli nykyihmisen vieraantumisen elämänsä suorasta kokemisesta (Artikkeli I). Vastaavalla tavalla kriittinen räp tuo esiin muun muassa kolmannen maailman vaiennettuja ääniä ja siirtomaiden itsenäistymisistä huolimatta jatkuvaa riistoa. Etnometodologian ja fenomenologisen yhteiskuntatutkimuksen hengessä katson, että yksi keskeisimmistä yhteiskunnallisen todellisuuden piirteistä on siinä miten yhteiskunta koetaan siinä elävien näkökulmasta. Tämän tavoittamisessa on kvalitatiivisen vastakulttuuritutkimuksen arvo laajemmankin yhteiskunnan ilmiöiden selittäjänä.

Mosambik on alikehittänyt ja köyhä, joskin luonnonresursseiltaan vauras maa, jossa vuodesta 2012 alkaen lisääntynyt sotilaallinen jännitys purkautui entisten sisällissodan osapuolten välisiin taisteluihin vuosina 2013–2014 ja uudelleen loppuvuodesta 2015 lähtien. Tämä on aiheuttanut mittavan pakolaiskriisin ja vaikuttanut osaltaan nopeaan velkaantumiseen ja meneillään olevan talouskriisin kehittymiseen. Vuonna 2015 maa käytti turvallisuussektoriin mahdollisesti jopa miljardi dollaria eli noin neljänneksen vuosibudjetistaan¹⁵. Aseellinen konflikti ja nopea militarisoituminen ovat entisestään myrkyttäneet maan poliittista ja keskusteluilmapiiriä, ja muun muassa julkisten intellektuellien uhkailu, poliittinen väkivalta ja jopa poliittiset murhat ovat lisääntyneet 2015–2016. Myös kriittiset räppärit kokevat sananvapautensa uhatuksi, vaikka juuri viimeisten kolmen vuoden aikana vakavimpien ihmisoikeusrikosten uhreiksi ovat joutuneet pikemminkin akateemisesti koulutetut yhteiskuntatieteilijät ja juristit sekä toisaalta konfliktialueen maalaisväestö Teten, Manican ja Sofalan lääneissä ja puolueiden paikallistason virkailijat. Silti ainakin räppäri Azagaian jo mainostettuja esiintymisiä peruutettiin vuonna 2016 useaan otteeseen ainakin Maputossa ja eteläisissä Gazan ja Inhambanen lääneissä poliittisen painostuksen ja tuntemattomaksi jääneiden syiden johdosta.¹⁶

¹¹ The CIA World Factbook 2016.

¹² The CIA World Factbook 2015.

¹³ UNDP 2015.

¹⁴ Reporters without Borders 2016.

¹⁵ Africa Confidential (2016), jonka raportissa toisaalta arvellaan, että suuri osa turvallisuussektorille ohjattua rahasta meni pikemminkin korruptioon kuin aseostoihin, joukkojenhallintakalustoon ja sähköisiin valvontajärjestelmiin.

¹⁶ Lisää konfliktista sen yhdessä vaiheessa Kaiser & Rantala (2016).

1.2 TUTKIMUSKYSYMYKSET

Rakenne on yksi antropologian ja yhteiskuntatieteiden kiistellyimmistä peruskäsitteistä ja metaforista, josta ei ole edelleenkään muodostettu yhteisesti hyväksytyä käsitystä. Maineikkaat käsitteen uudelleenarvioinnit, joita työstettiin erityisesti 1980–1990-luvuilla, eivät onnistuneet vakiinnuttamaan asemaansa. Käsitettä käytetään usein sitä lainkaan määrittelemättä ja käytännössä varsin perinteisin tavoin, tai se on postmodernissa hengessä ”unohdettu”. Tästä syystä muun muassa Lewellen (2003) näyttää pitävän rakenteellista analyysiä vanhanaikaisena dynaamisempaan pitämiinsä käsitteisiin kuten konfliktiin ja prosessuaalisuuteen nähden. Sahlins (1999) kuitenkin moittii nykiantropologeja rakenteen käsitteen välttelystä, jota minä olen tässä työssäni pyrkinyt välttämään.

Rakenteen määritelmät voi jakaa kahteen pääluokkaan. Esimerkiksi historioitsija Sewell (1992) katsoo, että klassinen sosiaaliantropologinen tai sosiologinen määrittely käsittelee rakennetta, usein sosiaalisen rakenteen nimellä, eriytyneiden roolien ja ryhmien sekä niiden välisten suhteiden järjestelmänä. Semioottisemmissä määrittelyissä mentaalisenä tai kulttuurisena käsitetty, enemmän tai vähemmän piilevä rakenne puolestaan ohjaa sosiaalisia suhteita ja toimintaa. Käytännössä useimmat nykyisistä artikuloiduista rakennekäsityksistä ovat näiden kahden rakennekäsityksen erilaisia yhdistelmiä. Näissä uudelleenarvioinneissa oli ongelmana joko, että ne olivat joko hyvin epäempiirisiä, tai jos ne perustuivat johonkin tiettyyn tutkimusaineistoon, oli se kerätty vain yhdeltä sosiaalisen järjestelmän tasolta eli joko paikallisyhteisön, nykyisten kansallisvaltioiden tai maailmanjärjestelmän tasolta. Jotkut muut rakennekäsitykset olivat puolestaan teoreettisesti kovin suppeita, ja niille oli ehkäpä siksi vaikeaa saada kovin laajaa hyväksyntää¹⁷.

Väitöskirjani päämääränä on rakenteen käsitteen epistemologinen tarkastelu. Väitöstutkimusta aloittaessani mielessäni oli seuraavanlaisia kysymyksiä: Mitä ovat rakenne ja sosiaalinen rakenne, ja ovatko kaikki sosiaaliset suhteet ja sosiaalinen toiminta ainakin osittain rakenteen ohjaamia? Mikä on rakenteen ja liminaalisen suhde? Mitä eri rakenteen määrittelyistä seuraa empiiristen aineistojen tulkinnalle ja toisaalta rakenteen universaalisuudelle? Tutkimuksen aikana olen sisäistänyt syvällisemmin rakenteen käsitteen kaltaisten teoreettisten työkalujen perimmäisen metaforisuuden ja olen joutunut arvioimaan uudelleen myös sitä, mihin väitöstutkimukseni lopulta vastaa¹⁸.

Tutkimukseni tavoitteena on tarkastella rakenteen kytköksiä muihin tutkimuksessa tarvitsemiini teoreettisiin käsitteisiin, kuten vastakulttuuriin ja laajempaan yhteiskuntaan, liminaalisuuteen, poeettiseen lupaan, genreen ja julkiseen muistiin. Lopputulena esitän oman selkeän ja riittävän laajan ehdotukseni rakenteen käsitteestä kvalitatiivisen tutkimusaineistoni ja tutkimuskirjallisuuden avulla.

¹⁷ Esim. kriittistä realismia puolustava ja kulttuurisia määrittelyjä moittiva Porpora 1989.

¹⁸ Yhteiskuntateoreettisten käsitteiden metaforisuudesta enemmän Hacking (2008) ja nimenomaan rakenteen käsitteen osalta Alasuutari (2006: 86–87).

1.3 VÄITÖSKIRJAN RAKENNE

Väitöstutkimukseni koostuu kuudesta vertaisarvioidusta artikkelista sekä tutkimuksen teoreettis-metodologista taustaa ja tutkimuksen kokonaisuutta yhteen nivovasta johdanto- ja yhteenvetoluvusta. Seuraavassa luvussa esittelen molemmat tapaustutkimukseni, tingtapaamiset ja Maputon räpmaailman, sekä niiden historialliset, teemaattiset ja yhteiskunnalliset kontekstit. Varsinaiset käsittelykappaleet jakautuvat kahteen, teoreettiseen ja metodologiseen, lukuun. Niistä luvussa kolme esittelen käyttämäni teoreettiset käsitteet. Alaluvussa 3.1 esittelen tutkimukseni ja mahdollisesti koko yhteiskuntateorian keskeisimmän taustakäsitteen rakenne ja sitä seuraavissa alaluvuissa eräät siihen tässä tutkimuksessa liittämäni käsitteet: julkinen muisti (3.2), vastakulttuuri (3.3), laajempi yhteiskunta ja virallinen yhteiskunta (3.4) sekä poeettinen lupa, ylistysrunous ja genre (3.5). Alalukujen yhteydessä esittelen myös joitakin näihin kytkeytyviä tutkimuksen aikana kehittämiäni uusia tai yhteiskuntatieteen valtavirran ulkopuolelta löytämiäni käsitteitä.

Neljännessä luvussa esittelen tutkimuksessa käyttämäni menetelmät ja aineistot. Aluksi esittelen keskeisimmän osallistuvan havainnoinnin (4.1) menetelmän ja sen avulla kerätyt aineistot, sitten osallistuvaan havainnointiin tutkimuksessani kytkeytyvät media- ja musiikkiaineistot (4.2) sekä niiden tulkinnan etnografisen lukemisen ja kuuntelemisen keinoin. Sitten pohdin kielen ja kääntämisen ongelmia (4.3) ja vielä tutkimusetiikkaa (4.4). Lopuksi luvussa viisi vedän yhteen koko väitöskirjan johtopäätöksiä.

Johtopäätös- ja yhteenveto-osiota seuraavat väitöskirja-artikkelit, jotka seuraavassa esittelen lyhyesti teoreettisesti motivoituista (I ja II) metodologisten reflektioiden (III) kautta empiirisesti painottuneisiin (IV, V ja VI). Mikäli haluaa erityisesti seurata väitöstutkimukseni ajatteluprosessia, voi artikkelit lukea suunnilleen tekojärjestyksessä, jolloin tingartikkeleita (V, III ja I) seuraavat Mosambikin aineistostani nousevat artikkelit (IV, VI ja II).

1.4 OSAJULKAISUJEN TIIVISTELMÄT

I. *Piiri tekee yhteisön* käsittelee rituaalista puhepiiriä pohjoismaisessa tinglyhteisössä, joka on muodostunut vuosittain kaksi kertaa pidettävien keräjä- eli tingtapaamisten ympärille. Artikkelissa kuvaan, kuinka yhteisö organisoituu keräjäpiirinsä avulla ja kuinka piiri liittää osallistujia yhteen. Samalla paikannan yhteisön sosiaaliselle kartalle uusiin yhteiskunnallisiin liikkeisiin ja laajempaan yhteiskuntaan nähden. Piiri on keräjäyhteisössä käytetty erityinen kokoontumistapa, jossa osallistujat ottavat vuorollaan puheenvuoron muiden jäädessä kuuntelemaan. Aineistona ovat vuosina 2003–2009 kerätty kenttäaineisto ja yhteisön itsensä tuottamat pienlehdet. Empiirisinä esimerkkeinä käsitteelen kahta vaihetta yhteisön historiassa: yhteisön muotoutumisvaihe vuonna 1979 ja Islannin ympäristökamppailuun keskittynyt puhepiiri kesällä 2007. Sosiologista liiketutkimusta ja antropologista liminaaliteoriaa yhdistäen havaitsin, että keräjäyhteisön kaltainen spirituaalinen liikehdintä on vähemmän päämäärätietoista kuin yhteiskunnallisten liikkeiden tempaukset ja kampanjat, mutta teemojensa ja toimijoidensa osalta spirituaalinen liikehdintä on vahvasti kytköksissä näihin liikkeisiin ja niiden teemaattisiin siirtymiin, joita artikkelissa lyhyesti esitellään. Vastakulttuurinen keräjäyhteisö on kuitenkin sikäli yhteiskunnallisia liikkeitä liminaalisempi, että siltä puuttuvat monet yhteiskunnallisissa liikkeissä havaitut ominaisuudet, jotka

ovat yhteisiä valtakulttuurille ominaisen rationaalisuuden kanssa. Artikkelin mukaan kahden osallistujan itku vuoden 2007 piirissä muutti olennaisesti piirin ilmapiirin ja ohjasi erikoislaatuista tapaa, jolla ympäristökamppailua tapaamisessa käsiteltiin. Itkeminen, joka ei valtakulttuurissa eikä sen kummemmin suoran toiminnan leireilläkään kuulu normaaliin julkiseen kommunikaation, oli kuitenkin yhteisön oman toimintalogiikan mukaista, se voimaannutti piirin osallistujia ja mobilisoi ”heikkojen valtaa”. Tällainen ringissä jaettu rituaalinen kuuntelemisen kokemus on keskeinen osa keräjäyhteisön vastakulttuurisen yhteisöllisyyden muodostumista, eivät niinkään yhteiset päämäärät tai jaetut uskomukset.

II. *Hidrunisa Samora* käsittelee Mosambikin ensimmäisen presidentin Samora Machelin invokaatioita Maputon räpmusiikissa viime vuosien populaarin muistelu-aallon aikana, mitä seurasi Machelin virallinen rehabilitointi. Invokaatiolla tarkoitan artikkelissa jonkin toimijan kutsumista avuksi niin, että toiminnassa on usein jokin spirituaalinen ulottuvuus. Musiikkiaineiston empiirisen analyysin ja aistien antropologian avulla osallistun monitieteisiin keskusteluihin Machelin kuoleman jälkeisestä vaikutuksesta Mosambikissa ja julkisesta muistista ylipäänsä, erityisesti eteläisessä Afrikassa. Rääppäreiden invokaatioissa aikansa marxilais-leniniläisen modernisaatiopoliittikan keulakuvasta kehkeytyi nykynuorison poliittinen esivanhempi ja kansanliittolainen ajankohtaisissa sosioekonomisen epäoikeudenmukaisuuden vastaisissa kamppailuissa. Joissakin kappaleissa hänen hahmoaan käytetään kuitenkin artikuloimaan hänen hallintonsa negatiivisia puolia, jotka yhdistetään osaltaan myös uusliberalistiseen nykyhallintoon. Erilaisten invokaatiotyölyien monimuotoisuus paljastaa luovuuden ja kekseliäisyyden paikallisten spirituaalisten käsitysten kontekstissa, joiden mukaan kuolleet alati vaikuttavat elävien elämään. Rääppäreiden invokaatio, kuten muistelu yleensäkin, on luonnollisesti valikoivaa, mutta eri tavalla kuin poliitikkojen enimmäkseen pinnallisissa kunnianosoituksissa. Niin myönteisissä kuin kriittisissäkin invokaatioissa rääppärit herättävät teknologian avulla Machelin ruumiin ja hengen eloon paitsi taiteellista ilmaisuaan voimistaakseen myös muutoin marginaalisidun sukupolvensa voimauttamiseksi.

III. Artikkelissa *Antropologi oom*-ringissä esitän metodologisia huomioita aistihavainnosta osallistuvassa havainnoinnissa pohjoismaisen tingaineiston havainnonfenomenologisen kuvauksen avulla. Esitän poleemista, mutta rakentavaa kritiikkiä realistisen etnografisen representaation konventioille jatkaen ja kehittäen etnografista esitystapaa sekä osallistuvan havainnoinnin menetelmää. Artikkelin metodologinen lähtökohta on yksinkertainen: osallistuvassa havainnoinnissa kerätään tietoa fyysisesti läsnäollessa ja ihmisruumiin kaikkia aisteja käyttäen, ja tähän keräystapaan myös etnografinen kuvaus pohjimmiltaan perustuu. Esitän kriittisiä huomioita geertziläistä *tekstin* metaforaa kohtaan aineistona tai kulttuurina ja *lukemisen* metaforaa tekstin tulkintana, tai ainakin niiden kaikkein etäännyttävimpiin ja kartesiolaisimpiin tulkitoihin, lukemiseen informanttien ”olan yli”. Luonnostelen muissakin artikkeleissani hyödyntämäni etnografista lukutapaa, jossa huomioitaisiin aiempaa eksplisiittisemmin ja analyttisemmin kentän kanssa jaetut aistikokemukset ja pohdin tällaisen tutkimuksen asettamia eettisiä ehtoja tutkijan ja tutkimusaiheen metodologisen etäännyttämisen tavoille. Teoreettisina johtopäätöksinä esitän, että tinglyhteisö järjestyy keskeisesti juuri kuvaamiani aistikokemuksia jakamalla, eikä niinkään vaikkapa hierarkioihin ja normeihin tukeutuen. Etnografisen kuvauksen tasolla tämä artikkeli tarjoaa tärkeän havainnon, joka puuttuu muista enemmän puheeseen ja organisointumiseen keskittyvistä tingartikkeleistani, nimittäin ensimmäisessäkin artikkelissa kuvaamieni puhepiirien toistuvat, pitkälti ei-verbaaliset, lyhyet ja rituaaliset vaiheet.

Niillä on suhteellisesta lyhydestään huolimatta tärkeä yhteisöä ylläpitävä merkitys. Rakenteen kannalta merkittävää on myös artikkelissa kuvaamani liminaali tutkijan positio kentän ja tutkijayhteisön välissä. Kuvauksen omakohtainen ote, jollaista toisinaan kutsutaan autoetnografiseksi, mahdollisti tinglyhteisön tarkastelemisen muita artikkeleita lähempää. Positioni ja menetelmäni mahdollistivat hyvin intiimien aineistojen tavoittamisen niin saunan lauteilta kuin kasvokkain ja rinnakkain tinglyhteisöä koossapitävissä puhepiireissäkkin. Jaetut ruumiilliset, arjen ylittävät aistikokemukset, jotka yhteisössä koettiin usein yliluonnollisina tai maagisina, ja yksityisemmältä tuntuvat häpeän tunteet tuntuivat loitontavan minua tutkijayhteisöstä, mutta lopulta ne osoittautuivat metodologisesti hyödyllisiksi tutkimukseni työkaluiksi.

IV. Yhdessä kirjallisuustieteilijä Anna Pöysän kanssa tasaveroisesti¹⁹ kirjoittamani *Who has the Word?* perustuu etupäässä mosambikilaisiin sähköisiin aineistoihin vuosilta 2007–2009, joihin kuuluvat mosambikilaisen räppäri Azagaian musiikki, sanoitukset ja musiikkivideot sekä Azagaian (h2011) ja häntä kritisoineen mosambikilaisen sosiologin Elísio Macamon (h2011) haastattelut sähköpostitse. Erityishuomion kohteena ovat kolme Azagaian kappaletta ja niiden julkisuudessa aiheuttama polemiikki, artistin yhdistäminen vuosien 2008 ja 2010 kansannousuihin ja niitä seurannut virkavallan kiinnostus. Kansannousua fiktion keinoin kuvaava kappale *Povo no Poder* (Kansa vallassa, Azagaia 2008) on yksi noiden vuosien tunnetuimmista kansannousukappaleista. Kappaleen ja ympäröivän yhteiskunnallisen todellisuuden kaksisuuntainen vuorovaikutus kuvataan konkreettisenä esimerkkinä kuvitellun ja rakenteen sekä kriittisen artistin ja valtiiovallan välisistä suhteista. Artikkelissa käsitellään myös Azagaian vastaista kampanjaa Mosambikin lehdistössä ja sosiaalisessa mediassa ja tähän liittyvää Mosambikin lähihistoriaa käsittelevää kappaletta *As Mentiras da Verdade* (Totuuden valheet, Azagaia 2007), johon keskityn tarkemmin artikkelissa VI. Kappaletta *Os Combatentes da Fortuna* (Omaisuuksien soturit, Azagaia 2009) tarkastellaan räppäriin kappaleessa kyseenalaistamien poliittisten johtajien itseään oikeuttavien narratiivien näkökulmasta. Näiden aineistojen pohjalta toteamme, että Azagaian liminaalinen rooli suosittuna artistina ja yhteiskunnallisena vaikuttajana johti osaltaan marginalisaatioyrityksiin älymystön, median ja virkavallan taholta, mutta samalla mahdollisti varsin merkittävän ”heikkojen vallan” liikekannallepanon.

V. *Magic Hat Economics* -artikkelissa tarkastelen rakennefunktionalistista rakennekäsitystä Victor Turnerin kritiikin pohjalta, mutta artikkeli sivuaa myös nykyuskonnollisuuteen, individualisaatioon ja yhteisöllisyyteen liittyviä yhteiskuntatieteellisiä keskusteluja. Antropologi Webb Keanen (2003; 2008) uusmaterialistisia ajatuksia menetelmällisesti soveltaen tarkastelen eräitä keräjäyhteisölle spirituaalisesti ja yhteisöllisesti tärkeitä ”materiaalisia” muotoja ja esineitä, erityisesti puhepiiriä, taikahattua ja puhesauvaa niihin liittyvine periaatteineen. Erityisenä kysymyksenä on, että millä tavoin keräjäyhteisö voi oikeastaan olla rakenteellinen, kun siinä ei ole määriteltyjä sitovia rooleja, erikoistunutta työnjakoa, pääsymaksua, jäsenyyttä eikä muodollista hierarkiaa. Ja jos yhteisössä ei tässä merkityksessä ole rakennetta, miten on mahdollista, että se on pystynyt kasvamaan, vakiintumaan ja ylläpitämään toimintaansa taloudellisesti ja sosiaalisesti aina vuodesta 1979. Tässä artikkelissa tinglyhteisöä käsittelevä aineistoni on kontekstoitu länsimaiseen nykyspirituaalisuuteen, jonka

¹⁹ Oman osuuden erittelemisen, jota yhteisartikkeleilta tällaisissa tapauksissa vaaditaan, on vaikeaa, sillä teimme tutkimuksen kauttaaltaan tiiviissä yhteistyössä. Alkuun kuitenkin vastasin Azagaiaa vastaan kohdistuneen kampanjan ja siihen liittyvän kappaleen analyysistä ja Pöysä kahden muun kappaleen analyysistä. Pöysä vastasi Azagaian ja minä puolestani Macamon sähköpostihaastattelusta.

ympärille kerääntyviä sosiaalisia yhteenliittymiä on toisaalla mielestäni vähemmän osuvasti kutsuttu spirituaalisiksi liikkeiksi²⁰. Artikkelissa käyttämäni ja kritisoinani rakennefunkcionalistinen rakennekäsitys perustuu strukturalismia koulukuntana ja ideologiana kritisoieneen Turnerin (1991: 131) luentaan aikansa brittiläisen rakennefunkcionalistisen sosiaaliantropologian hierarkkisesta rakennekäsityksestä. Artikkelissani päädyn siihen, ettei keräjäyhteisöä voi luonnehtia erityisen individualistiseksi. Havaintoni ei tue nykyspirituaalisuuteen usein liitettyä subjektivisoitumisen teesiä (Heelas & Woodhead 2005), jonka mukaan nykyiselle länsimaiselle spirituaalisuudelle ja uskonnolle olisi ominaista voimakas yksilöllisyys. Myöskään rakenne yksilöiden ja ryhmien välisen järjestelmän merkityksessä ei vaikuta keskeiseltä. Rakenteeseen rakennefunkcionalistisessa koulukunnassa liitettyjen aspektien sijaan yhteisöllinen jatkuvuus perustuu tiettyihin aineellisiksi luonnehdittuihin muotoihin. Näitä ovat erityisesti piiri ja siihen liittyvät esineet, kuten taikahattu ja puhesauva ja näihin liitetyt periaatteet, joiden ympärille keräjäyhteisö kerääntyy ja joihin tukeutuen se organisoituu niin taloudellisesti kuin sosiaalisesti.

VI. Portugalinkielisessä artikkelissani *Rapper Azagaia e suas Críticas* keskityn räppäri Azagaiaa kohtaan esitettyyn poliittiseen kritiikkiin, erityisesti kahden Azagaiaa kritisoieneen mosambikilaisen sosiologin puheenvuoroissa vuosina 2007–2009. Analysoin kritiikin ohella myös artikkelissa IV käsiteltäviä suosittua ja poleemista kappaletta *As Mentiras da Verdade* (Totuuden valheet), sen sanoituksia ja musiikkivideota, koska merkittävä osa polemiikista liittyi kyseiseen kappaleeseen. Eräät sosiologit tarttuivat Azagaian sanoituksiin elitistiseen epistemologiseen ajatteluun nojaten ja muun muassa propositiologiikan keinoin moittivat säkeitä epäloogisiksi tunteenpurkauksiksi. Moitteiden kohteeksi sosiologioiden omissa blogeissa ja valtiollisessa *Notícias*-sanomalehdessä julkaistuissa teksteissä joutuivat etenkin säkeet, joissa käsitellään presidentti Machelin lento-onnettomuutta murhana. Ne välittivät julkisuuteen populaarin narratiivin presidentti Samora Machelin kuolemasta, jonka yhden version mukaan myös Mosambikin valtapuolue olisi ollut osallisena presidentin murhaan naapurimaan apartheid-hallinnon ohella. Azagaian kriitikkojen mukaan hänen julistava musiikkinsa salaliittoteorioineen jatkaa heikoktasoisien julkisen keskustelun traditiota Mosambikissa. Hänen sanoituksiaan käsiteltiin väärinä argumentteina kuin akateemista puheenvuoroa, mutta vailla kollegiaalisten normien mukaista kunnioitusta. Sitä, että räpsanoituksia ja kappaleen trillermäistä videota voitaisiin tulkita myös moniäänisenä ja performatiivisena toimintana, ei lainkaan huomioitu eikä myöskään sitä, että monien muiden teemojen ohella kappale toi julkisuuteen myös sananvapauden loukkaukset. Kuvaamani tapaus valottaa kansainvälistä keskustelua yhteiskuntakriittisen musiikin, varsinkin räpin, ja politiikan suhteesta kuvatessaan konkreettisen tapauksen, joka osaltaan liittyy edesmenneeseen poliittiseen hahmoon, jollaisia tässä väitöstutkimuksessani kutsun poliittisiksi esivanhemmiksi. Azagaiaa vastaan kohdistettu kampanja paljastaa populaarimusiikin voiman ja tärkeän roolin nyky-Mosambikin julkisessa keskustelussa ja samalla syvän erimielisyyden, joka vallitsee Maputon koulutetun väestön keskuudessa maan nykypolitiikkaa ja sitä oikeuttavaa vapautushistoriaa koskien.

²⁰ Heelas 1996. Nykyspirituaalisuuden ja yhteiskunnallisten liikkeiden suhdetta analysoin yksityiskohdallisemmin artikkelissa I.

2 TAPAUSTUTKIMUSTEN ESITTELY

Tutkimuksessani käsittelen rakenteen käsitettä sosiaalisesti monitasoisena metaforana mikrosta makroon (Järviluoma 1997: 44–45). Tämän monitasoisen tarkastelun vuoksi seuraavia sivuja ei voi pitää vain antropologisen perinteen mukaisina yhteiskunnallisina ja historiallisina kontekstualisointeina vaan ne ovat myös tärkeä osa harjoittamaani kuvausta. Tingartikkeleissani, erityisesti artikkelissa I, käytin muun muassa suomalaisessa yhteiskunnallisten liikkeiden tutkimuksessa havaittuja temaattisia siirtymiä eli liikeaaltoja aineistoni sosiokulttuuriseen ja historialliseen kontekstiin. Tällä tavoin havaitsin, että yhteiskunnalliset liikkeet ja niihin liittyvä spirituaalisuus peilaavat itseään paljon laajempia yhteiskunnallisia ilmiöitä muutoksineen ja jatkuvuuksineen. Hyödynnän samanlaista monipaikkaisuuden vaatimuksesta lähtevää viitekehystä myös mosambikilaista räppiä koskevassa tutkimuksessani, vaikka Mosambikissa yhteiskuntatutkimus ei olekaan edennyt tai ajautunut liikeaaltojen kaltaiselle abstraktiotasolle. Vastaan Marcus’n (1998: 79–104) artikuloimaan monipaikkaisuuden vaatimukseen tavalla, jota hän kutsuu ”strategisesti paikannetuksi yksipaikkaiseksi etnografiaksi” (mts. 95–98). Tutkimuksessani se merkitsee muun muassa tapaustutkimusteni suhteuttamista laajempiin konteksteihin. Käytännössä harjoitan samankaltaista laajempien yhteiskunnallisten ilmiöiden tarkastelua mikrotasolta käsin kuin tingtutkimuksessani tarkastelemalla maputolaisten räppäreiden osallistumista julkiseen keskusteluun etupäässä tuotantonsa kautta ja erityisesti heidän harjoittamaansa virallisen historian kritiikkiä. Keskeinen teoreettinen konteksti on julkisen muistin usein keskenään kiistanalaisten aspektien tutkimus eteläisessä Afrikassa.

2.1 TING ELI KERÄJÄT

Uusspirituaalinen tinglyhteisö on muodostunut vuorovuosina eri Pohjoismaissa pidettyjen säännöllisten tapaamisten ympärille. Idea säännöllisistä tapaamisista syntyi vasta ensimmäisen Tanskassa pidetyn alkuaan ainutkertaiseksi tarkoitetun tapaamisen aikana vuonna 1979 (Artikkeli I). Sitten tapaamisia on pidetty vuorovuosina Tanskassa, Norjassa, Ruotsissa ja Suomessa. Pariviikkoisten kesätapaamisten lisäksi vuodesta 1989 lähtien on järjestetty myös talvitapaamisia vuodenvaihteen tienoilla. Artikkeleissani olen asemoinut tinglyhteisön suhdetta ympäristöliikkeeseen, vastakulttuurisuuteen ja laajempaan yhteiskuntaan. Tingtapaamisten osallistujien näkökulmasta valtakulttuuri ei ole kovin keskustelevalta, eikä varsinkaan kuunteleva, ja tämän vuoksi he kokoontuvat usein jopa tuntikausia kestäviin puhe- tai kuuntelu-piireihin, joissa kerrallaan vain yksi puhuu ja muut kuuntelevat. Puheiden teemat vaihtelevat osallistujien tarpeiden ja sen hetkisten kiinnostuksen kohteiden mukaan. Ringin keskeisiä ideaaleja ovat kuunteleminen, läsnäolo ja tasavertaisuus. Kuunnelluksi tulemistä pidetään parantavana, spirituaalisena ja elämää muuttavana kokemuksena. Tätä olosuhdetta ja kokemusta kuvatakseni tukeuduin muun muassa Victor Turnerin teoriaan liminaalisuudesta.

Turner (1991) näki ainakin varhaisemmassa tuotannossaan rakenteen nimenomaan hierarkkisenä sosiaalisuutena, jonka vastapainoksi hän vaati myös liminaalisen sosiaalisuuden huomioon ottamista vähintään yhtä tärkeänä osana yhteiskunnallista dynamiikkaa. Turnerin liminaaliteoria osoittautui tinglyhteisön puitteissa

edelleen ajankohtaiseksi, mutta sellaisenaan riittämättömäksi ratkaisuksi rakenteen ongelmaan. Alkuaan *limen* tulee latinasta ja tarkoittaa kynnystä. Turner tarkoittaa sillä yhteiskunnallisen aseman kohoamisen tai statuksen kääntämisen näkyväksi merkitsemistä esimerkiksi rituaalin avulla (Turner 1974: 47–52, 231). Siirtymäriiteissä limen merkitsee keskimmäistä vaihetta, jossa osallistujat ovat mahdollisimman täydellisesti arkirooliensa ulkopuolella ja Turnerin (mts. 203) mukaan kokonaisina persoonina. Moderneissa yhteiskunnissa on hänen mukaansa ”heimoyhteiskuntien” siirtymäriitien liminaalivaiheen kaltaista *liminoidisuutta*, joka on liminaalisuutta pysyvämpää, mutta ei välttämättä niin emotionaalisesti ja sosiaalisesti voimallista (mts. 16–17). Hanertz (1992: 126–131) on soveltanut Turnerin ajatusta liminoidisuudesta muun muassa intellektuelleihin, jotka kyseenalaistavat *kriittisen ajattelun diskurssillaan* arkiymmärryksen niin kokonaisvaltaisesti, etteivät he sovi kapitalistisen työnjaon lokeroihin. Tässä tutkimuksessani luovuin kielellisesti kömpelöstä ja alkuperäisessä muodossaan heimoyhteiskuntia essentialisoivaksi kritisoidusta (ks. Spiegel 2011) liminaalisuuden ja liminoidin erottelusta ja käytin yksinomaan liminaalisuuden käsitettä kuvaamaan niin arkielämän katkaisevia tingtapaamisia (artikkeli I) kuin omaa (artikkeli III) ja kriittisen räpartistin Azagaian yhteiskunnallisia ja epistemologisia positioita (artikkeli IV).

Turnerin (1991: 131) tuotannossa liminaalisuuden käsittäminen rakenteen absoluuttisena, joskin väliaikaisena poissaolona perustui hänen omaksumaansa rakennefunkcionalistiseen rakennekäsitykseen, jossa rakenteen keskeisinä ominaisuuksina ovat sosiaalisten suhteiden hierarkkisuus ja segmentaarisuus. Hänen rakennefunkcionalismin kritiikkinsä oli sikäli antirakenteellista, että hän suuresti arvosti erityisesti communitakseen liittämiään tasa-arvoperiaatteita ja käytäntöjä, joiden hän näki toteutuvan muun muassa Yhdistyneiden kansakuntien ihmisoikeusjulistuksessa ja pyhiinvaelluksissa. Liminaalisen hän näki hierarkkisen rakenteen väliaikaisena puuttumisena sosiaalisesta vuorovaikutuksesta sekä tällaisen ei-rakenteellisen vuorovaikutuksen kokemista. Tingartikkeleissani sovelsin etupäässä tällaista rakennekäsitystä. Tutkimuksen aikana kehittyneen käsitykseni mukaan sekä hierarkkiset että horisontaaliset sosiaaliset suhteet ja niin virallinen yhteiskunta kuin liminaaliset tilat ovat yhtä lailla, joskin eri tavoin, rakenteellisia niiden ohjatessa eri tavoin sosiaalisen toiminnan ja tapahtumien puitteita ja ollessaan viime kädessä itse tällaisen toiminnan tulosta. Liminaalisuuden ja rakenteen rekonsilioimiseen minua rohkaisivat muun muassa Sahlinsin (1985: xii) ja Lévi-Straussin (1963) työ. He suhtautuvat penseästi ajatukseen rakenteettomuudesta tai löyhistä rakenteista, vaikka monet sosiaaliset suhteet perustuisivat henkilökohtaiseen haluun ja vapaaehtoisuuteen (Sahlins), tai ainakin näyttäisivät perustuvan niihin (Lévi-Strauss). Myös myöhempiä Turneria on sittemmin luettu niin, ettei hänen liminaalisuutensa merkitsisikään rakenteen täydellistä poissaoloa (mm. Kapferer 2004).

2.2 MAPUTO ELI XILUNGWENE

Mosambikissa keskityin varsinaisen yhteisötason sijaan maan menneisyyden representaatioihin, joissa näkyvät erilaiset käsitykset kansakuntaan ja ”kansaan” kuulumisesta *kuvitteellisena yhteisönä*. Päähuomioni kohdistui siihen, miten Maputon yhteiskuntakriittiset räpmuusikot haastoivat virallisen historian voitokkaat narratiivit. Yhteisötaso oli läsnä myös suurkaupungin hiphop-skeneen tutustuessani, mutta se on suuremmassa laajuudessaan ja lukuisiin eri kaupunginosien alaryhmiin, *posseihin*

ja suuntauksiin jakaantuessaan astetta kuvitteellisempi yhteisö kuin fokusoidummin kahdesti vuodessa yhteen kokoontuva tinglyhteisö.

Maputo, siirtomaa-aikana Lourenço Marques, oli Portugalin Itä-Afrikan nimellä tunnetun siirtomaan pääkaupunki vuodesta 1898. Kaupungin lähiöissä ja sen ulkopuolella asuva paikallinen väestö kutsui kaupunkikeskustaa nimityksellä *Xilungwene*, joka paikallisilla shanganan ja rhongan kielillä merkitsee ”valkoisen maalla”. Edelleen käytössä oleva nimitys ilmaisi siirtomaan rodullista segregatiota, jonka mukaisesti betonista rakennetut kaupunkikeskustat (*cidade de cimento*) oli varattu milloin eurooppalaisiksi milloin kansalaisiksi kutsutuille ”valkoisille” ja periaatteessa myös pienelle assimiloituneiden luokalle, johon kuului ”aasialaistaustaisia”, ”mulatteja” ja ”mustia”. Assimiloidut oli hyväksytty tähän välittävään luokkaan, koska he olivat siirtomaajärjestelmän näkökulmasta omaksuneet portugalilaisen sivistyksen ja luopuneet alkuperäiskulttuurista (*cultura indigena*)²¹. Pian itsenäistymisen jälkeen päätetyt kiinteistöjen kansallistamiset ja hallituksen rohkaisema tyhjilleen jääneiden kerrostaloasuntojen valtaaminen merkitsivät tuolloin rodullisen segregatian nopeaa loppumista.

Nykyään vain 9,3 prosenttia Maputon 1,2 miljoonasta asukkaasta asuu keskimääräistä paremmin urbaanin palveluin varustetussa betonikaupungissa, ja jos satelliittikaupunki Matola ja muut läheiset metropolialueet laskettaisiin mukaan, osuus laskisi vielä pienemmäksi (Estatísticas Distritais 2012). Sosioekonomisesti Maputo on, Martin Luther Kingin kuuluisaa *I have a Dream* -puheen vertausta soveltaen, kuin suuri köyhyyden meri, jossa on yksi suurehko, tämän betonikeskustan itäisessä reunassa sijaitseva rikkauten saari ja pienempiä muurein ympäröityjä rikkauten saarekkeitä lähes kaikissa kaupunginosassa²². Keskustan kiinteistöjen arvon voimakkaasti noususta vuosikymmenien mittaan johtuva segregatio ei kuitenkaan enää perustu suoraan ”rotuun” vaan ostovoimaan ja poliittiseen valtaan ja monien kansainvälisten järjestöjen turvallisuusmääräyksiin ulkomaisten, käytännössä etupäässä valkoisten, työntekijöidensä asuinpaikoista. Nämä seikat merkitsevät valitettavasti taloudellisen segregatian paluuta, jossa rotu on yhtenä tekijänä.

²¹ Ks. rodullisesta segregatiosta siirtomaa-aikana muun muassa António Sopa (2014) ja Eleúcio Filipe 2012.

²² Suurehko rikkauten saari koostuu lähinnä *Sommerschioldin* ja *Polana Cimento A:n* ja *B:n* sekä Coopin kaupunginosista, joissa asuu poliittista eliittiä, liikemiehiä ja vauraita ulkomaalaisia ja joissa sijaitsevat lähes kaikki suurlähetystöt. Mainitut kaupunginosat muodostavat siirtomaa-aikaisen betonikeskustan eliittialueen, joskin rikkautensaari on laajentunut myös ghettoaista *Polana Caniço* -kaupunginosaa kohti, jota kuitenkin markkinoidaan *Sommerschiold 2:n* nimellä. Itse asuin etupäässä Mallhangalenen ja Alto Máen kaupunginosissa, jotka ovat viimeisiä siirtomaa-aikaisen betonikeskustan kaupunginosia. Niitä reunustavat Maxaquenen, Mafalalan, Malangan ja Chamanculon ghettomaiset kaupunginosat, jotka oli siirtomaa-aikana varattu afrikkalaisväestölle. Kiitän kaupunkimaantieteen professori Alexandre Baiaa Maputoa koskevasta luonnehdinnoista, jotka auttoivat näkemään kaupungin varsin betonikaupunkikeskeisistä tutkimus- ja muista representaatioista poiketen paremmin tutkimusasetteeseeni sopivasta alkuperäisväestön näkökulmasta.

2.3 MOSAMBIK

*Kansallisen yhtenäisyyden lähteenä on yhdessä viimeisen viidenkymmenen vuoden aikana koettu ja kärsitty portugalilainen ylivalta. Kansallinen liike ei syntynyt olemassa olevasta yhteisöstä, joka olisi historiallisesti, kielellisesti, alueellisesti, taloudellisesti ja kulttuurisesti yhtenäinen. Mosambikissa nimenomaan siirtomaavalta pani alkuun alueellisen yhteisön ja loi perustan psykologiselle yhtenäisyydelle, joka perustui sorron, riiston, pakotetun työn ja muiden siirtomaavallan piirteiden jaetulle kokemukselle.*²³ (Mondlane 1995: 87.)

Yllä olevassa katkelmassa silloisen vapautusrintama-Frelimon (*Frente de Libertação de Moçambique*, Mosambikin vapautusrintama)²⁴ ensimmäinen puheenjohtaja Eduardo Mondlane kirjoittaa, että mosambikilaisten yhtenäisyys perustuu yhdessä koettuihin siirtomaavallan riiston kärsimyksiin. Tunnen tässä 1960-luvun lopulla, itsenäisyysso-
dan tiimellyksessä ensin englanniksi ja sitten nopeasti useilla kielillä, myös suomeksi, julkaistussa kirjassa *Struggle for Mozambique* vahvaa tekeillä olleen historian tuntua. Antropologi Mondlanen kirjaa voi yhä lukea myös akateemisenä puheenvuorona, vaikka sen keskeisenä päämääränä oli epäilemättä kansainvälisen sympatian kerääminen Frelimon vapaustaistelulle. Tällä hetkellä Mosambikia määrittää kansakuntana etenkin kaksi historiallista prosessia:

1. Portugalin ja muiden eurooppalaisten siirtomaavaltojen valloitukset alueella, jotka virallistettiin Berliinin kongressissa 1884–1885. Berliinissä siirtomaavallat käytännössä päättivät Afrikan jakamisesta keskenään ja seurauksena olivat siirto-
maasodat, kansannousut ja niiden kukistaminen ja Mosambikin tapauksessa muun muassa nykyisten valtakunnan rajojen vahvistaminen Portugalin Itä-Afrikaksi vuonna 1891²⁵ (Newitt 1995). Siirtomaavaltojen määrittelemät poliittiset rajat eivät noudattaneet kielellisiä tai kulttuurisia rajoja vaan samoja etnolingvistisiä ryhmiä asuu yleensä molemmilla puolilla valtakunnan rajaa. Mosambikissa on kielitieteilijöiden arvioiden mukaan jopa yli 20 kansallista kieltä, jotka ovat jossain määrin yhteydessä samoin ongelmallisiin etnisiin erotteluihin (Ngunga 2015: 51–57).
2. Frelimon johdolla käyty aseellinen itsenäisyystaistelu vuosina 1964–1974, jolloin Berliinin kongressin seurauksena syntyneet rajat otettiin lähtökohdaksi kansallisen identiteetin rakennustyössä tunnuslauseella “Rovumasta Maputoon”, siirtomaan pohjoiseen ja eteläiseen rajajokeen viitaten.

²³ *Kaikki suomennokset kirjoittajan: “A fonte de unidade nacional é o sofrimento comum durante os últimos cinquenta anos sob o domínio Português. O movimento nacionalista não surgiu numa comunidade estável, historicamente com unidade linguística, territorial, económica e cultural. Em Moçambique, foi a dominação colonial que deu origem à comunidade territorial e criou as bases para uma coerência psicológica, fundada na experiência da discriminação, exploração, trabalho forçado e outros aspectos da dominação colonial.”*

²⁴ Ei ole tämän tutkimuksen tehtävä pohtia Frelimon historiaa ja muodonmuutoksia, mutta yhdyn Anna Maria Gentilin (Lissabon, syyskuu 2009) näkemukseen siitä, että historiallisesti on olemassa ainakin kolme keskenään erilaista Frelimoa, vaikka Frelimossa on valtaviin murrosten ohella toki myös useita jatkuvuuksia, esimerkiksi samoja toimijoita vuosikymmenestä toiseen. Asian monimutkaisuuden vuoksi en ole seurannut monien historioitsijoiden dualisoivaa tapaa kirjoittaa Frelimo kokonaan isoilla kirjaimilla, kun viitataan vapautusrintamaan, erotuksena puolue-Frelimosta, vaan merkitys selviää kulloisestakin asiayhteydestä.

²⁵ Pientä Palman piirikunnassa ensimmäisen maailmansodan jälkiseurauksena tehtyä rajan muutosta lukuunottamatta.

Tämä kaikki on melko kiistatonta, Eduardo Mondlanen katkelmaa myöten. Ongelmana on, että poliittiset johtajat ovat tehneet historiasta, etenkin toista kohtaa eli itsenäisyysotaa painottaen, nykyistä poliittista käskyvaltaa oikeuttavan yksinkertaisen moraalisen kertomuksen, faabelin tai käsikirjoituksen (Coelho 2013; 2015). Siitä on tarkoituksella, tai vilpittömästi vapautus-skriptiin uskoen, karsittu, unohdettu ja vaiennettu epäolennaiseksi katsotut äänet ja sivupolut ja historian kulku esitetään siinä vääjäämättömänä ja itseään oikeuttavana voittoisana prosessina (Bragança & Depelchin 1986). Kuten laajalti eteläisessä Afrikassa, vapautusliike esittää sittemmin valtapuolueeksi muututtuaan vapauden, itsenäisyyden ja demokratian käsitteet saman sisältöisinä. Valtapuolueiden ylivaltaa kritisoivien mielestä puolueet ovat nykyään itse asettuneet vapautta vastaan (Melber 2003a).

Virallinen muisti on muuallakin eteläisessä Afrikassa, kuten valtaapitävien narratiivit kaikkialla maailmassa, yksipuolinen ja useissa tapauksissa sekä monien yksittäisten väitteiden suhteen väärä että koko representaation suhteen vähintäänkin valikoiva. Itse asiassa vapautus-skripti näyttää olevan Maputon poliittisen eliitin keskeinen poliittisen oikeutuksen lähde. Tämä tulee ymmärrettäväksi, kun otetaan huomioon, ettei edes sosialismin aikana valtio tarjonnut siinä määrin julkisia palveluita kuin niin sanotuissa hyvinvointivaltioissa. Varsinkin Kansainvälisen valuuttarahaston (IMF) tuen ehdoksi sovittujen rakennesopeutusohjelmien ja sisällissodan päättymisen vuonna 1992 jälkeen vapautushistoriaa tarvittiin yhä enemmän poliittisen vallan legitimointiin (Souto 2013). Vaikka minulle oli alkuaan yllättävää, että nykyisten poliittisten johtajien kriitikot joutuvat kommentoimaan myös historiaa, on se sikäli pohjimmiltaan luonnollista. Mosambik-artikkeleissani esitetystä julkisesta kiistelystä puretaan virallisen historian hegemoniaa. Olen myös itse omaksunut virallista historiaa kyseenalaistavan kriittisen hengen, jonka seurauksena puhun läpi koko väitöskirjaprosessin mieluummin itsenäisyysotien muistosta kuin alueen vapautusliikkeiden ja nationalistisen historiankirjoituksen²⁶ sanoin vapautustaisteluista (*Lutas de Libertação*)²⁷. Taistelut siirtomaajärjestelmää vastaan olivat sikäli toki taistelua myös vapauden puolesta, että siirtomaavalta oli luonteeltaan äärimmäisen epädemokraattinen ja enemmistön ellei kaikkien asukkaiden vapautta tukahduttava järjestelmä. Kamppailujen lopputuloksena ei kuitenkaan ollut mikään metafyyssinen vapaus, mutta sentään kyllä maiden poliittinen itsenäisyys ja laillistetun rotuerottelun lakkauttaminen. Tästä syystä käytän myös käsitettä postkoloniaalinen ilman siihen toisinaan liitettyjä juhlavia vivahteita. Tarkoitan sillä yksinkertaisesti itsenäistymisten jälkeistä aikaa, jossa ilmenee kolonialistisen riiston suhteen sekä murroksia että jatkuvuuksia.

Mosambik-artikkeleissani kuvaamani historiakamppailujen panoksena on vallanpitäjiä legitimoivan keskeisen kertomuksen uskottavuus ja siis viime kädessä jopa kokonainen yhteiskunnallinen järjestys, siten kuin se ilmenee Mosambikissa ja monilta osin koko eteläisessä Afrikassa. Tällaiset julkiset kertomukset menneisyydestä ovat merkittävien vaikutustensa vuoksi erinomaista aineistoa rakenteen käsitteen reflektointiin. Seuraavaksi esittelen lyhyesti sitä kanavaa, jonka kautta Maputon räppärit vastakertomuksiaan esittävät eli räpmusiikkia ja hiphop-alakulttuuria, sukupuolta tässä nimenomaisessa kontekstissa sekä sensuuria, joka pyrkii rajoittamaan tällaisten vastakertomusten yleisöä.

²⁶ Ranger 2004.

²⁷ Vielä vähemmän relevanttina pidän portugalilaishistorioitsijoiden käsitettä siirtomaasota (Guerra Colonial).

2.4 RÄP JA HIPHOP

Usein räp- ja hiphopkäsitteitä käytetään saman sisältöisesti. Tässä työssä hiphop kuitenkin tarkoittaa nykyään maailmanlaajukseksi kasvanutta alakulttuuria ja räp puolestaan alkuaan tämän alakulttuurin piirissä syntyynyttä musiikkia. Seuraan käsiteparin määrittelyssäni ensisijaisesti Maputon hiphopväkeä, mutta käsitteellistykselleni löytyy tukea myös tutkimuskirjallisuudesta ja monien maiden hiphop-piireistä. Tarkemmin sanottuna hiphop syntyi New Yorkin ghettojen²⁸ kulttuurisiin vähemmistöihin kuuluvan nuorison parissa ja levisi sittemmin maailmanlaajukseksi alakulttuuriksi tai elämäntavaksi, jonka juuret yhdistetään erityisesti afroamerikkalaisiin. Niin hiphop kuin räpkin saavat uusia muotoja ja nimityksiä paikallistumisissaan, kypsymissään, hybridisoitumisissaan ja muissa paikallisissa, alueellisissa, kielellisissä ja globaaleissa muutosprosesseissaan, eivätkä sanat edes tarkoita kaikkialla samaa (ks. Ntarangwi 2009; Charry 2012a). Itse määrittelen räpin hiphopkulttuurin kontekstissa syntyneeksi ja sen esteettisiin käsityksiin tukeutuvaksi eklektiseksi eri musiikillisia ja muita äänellisiä aineksia yhdistäväksi musiikiksi ja musiikintekotavaksi, jonka kehittivät aiempia äänilevyjä hyödyntäneet DJ:t ja räppäämiseksi kutsuttua riimillistä vokaalitekniikkaa käyttäneet MC:t. Räp ei potentiaalisesti kaikista musiikinlajeista ammentavana ole, nähdäkseni ainakaan ensisijaisesti, puhdas musiikkigenre. Samankaltaista jaottelua hiphopin ja räpin välillä ovat käyttäneet myös muiden muassa Murray Forman (2000), Lee Watkins (2001) ja Dawn Norfleet (2006).

Hiphoptutkimuksessa, kuten myös arkipuheessa, on kuitenkin yleistynyt hiphop-käsitteen käyttö viitatessa nimenomaan räpmusiikkiin (Tucker 2013; Mitchell 2006). Se toisaalta myötäilee musiikkiteollisuuden ja kaupallisten radiokanavien kategorisointeja, joissa hiphoppia ja räppiä käytetään samanmerkityksisesti musiikkigenren nimenä. Toisaalta miltei vastakkaisesta syystä hiphop-alakulttuurin piirissä tehtyä räppiä halutaan joskus kutsua hiphopiksi erotuksena suurten levy-yhtiöiden tarjoamaan valtavirran räppiin, joka ei ole kytköksissä hiphopkulttuurin muihin aspekteihin, erityisesti hiphopin niin sanottuun viidenteen elementtiin eli yhteiskunnalliseen tietoon tai tietoisuuteen (Clark 2013a; 2013b). Tämä jälkimmäinen positio on lähellä minun näkökulmaani hiphopiin, vaikka käsitteelliset johtopäätökset ovatkin vastakkaiset. Hiphoppareiden parissa Mosambikissa ja muualla ollaan tietoisia siitä, että räpmusiikkia, erityisesti kaupallista niin sanottua mainstream-räppiä, voidaan tuottaa myös hiphopkulttuurin ulkopuolella²⁹.

Valitsemani käsitteellistys ei ole poliittisesti puolueeton vaan siinä kohdistetaan tarkastelu erityisesti niin sanottuun yhteiskunnallisesti tietoiseen räppiin, jolla Mosambikissa on ollut ja on yhä hegemonia mainstream-räpin paikallisiin adaptaatioihin ja räp-hybrideihin nähden. Katson tällaisen tiedostavan ja joskus, ei suinkaan aina, poliittisesti julistavan räpin olevan räppiä nimenomaan hiphopkulttuurin kontekstissa. Tiedostavan räpin teemoja on myös Mosambikissa muun muassa realistinen tai inhorealinen yhteiskuntakuvaus, poliittiset ja yhteiskunnalliset unelmat, omaelämäkerrallisuus, eettiset ja kulttuuriset kannanotot sekä yhteiskunnallisten, poliittisten ja uskonnollisten instituutioiden kritiikki. Siinä vältetään tarkoituksellisesti valtavir-

²⁸ Käytän köyhemmistä asuinalueista hiphoppareiden ja monien niiden asukkaiden tavoin ghettonimitystä enkä suomenkieleen ikävä kyllä vakiintunutta toiseuttavaa slumminimitystä.

²⁹ Kaupallisella räpillä tai muulla musiikilla tarkoitin tässä sitä, että tuotannon keskeisenä päämääränä on kaupallinen menestys. Myös kantaa ottava ja tietoinen räp voi menestyä kaupallisesti, mutta se ei ole toiminnan keskeinen päämäärä.

takulttuurin seksistisiä, konsumeristisia ja usein rasistisia piirteitä, joita valtavirtaräp päivittäin kaupallisesti ja esteettisesti hyödyntää, muun valtakulttuurin tavoin (Rose 2008).

Mosambikilaiselta hiphopväeltä omaksumani määrittelyt ovat sopusoinnussa *Universal Zulu Nationin* piirissä syntyneiden linjausten kanssa, joiden mukaan räppäys (tai *MJ-ing*) katsotaan graffitien maalaamisen, musiikillisten taustojen luonnin (*DJ-ing*) ja breikkauksen (*Break Dancing*) ohella ainoastaan yhdeksi hiphopin neljästä elementistä. Viidettä, usein tärkeimmäksi mainittua elementtiä ilmaistaan ja tavoitellaan mainittujen taidemuotojen lisäksi myös muilla yhteiskunnan osa-alueilla. Monien Maputonkin hiphoppareiden mielestä olennaista hiphopissa on hauskanpito ilman viidennen elementin jättämistä syrjään. Kuten artikkelissa VI mainitsen, maputolaiset hiphopparit harjoittavat viidettä elementtiä räpin ja joskus myös muiden hiphopin taidemuotojen³⁰ ohella myös muissa taiteenlajeissa, aktivisteina, kulttuurijournalisteina, yliopistossa, kirjoittajina ja kansalaisjärjestöissä.

Osa räptutkimuksesta kiinnittää huomionsa tyyllilliseen mainstreamiin, listamenestyksiin ja levytyksiin kaupallisille levy-yhtiöille pitäen tällä tavoin mitattua suosiota musiikin merkityksellisyyden mittana (esim. Charry 2012b). Esimerkiksi Sierra Leonen räppiä tutkinut Tucker (2013) keskittyy yhteiskunnallisia kannanottoja välttävään kaupalliseen gangstaräppiin, koska tietoinen räp ei ole hänen mukaansa ollut suosiossa vuoden 2007 vaalien jälkeen. Tällainenkin tutkimusrajaus on toki hyväksyttävä, mutta luultavasti Sierra Leonessakin on edelleen myös tarkastelemisen arvoista tiedostavaa räppiä, jota hänen kuvauksensa ei suosituimpiin artisteihin keskittyessään huomaa. Tuskinpa tietoinen räp on sisällissodan jälkeisen suosiohuipun laannuttua silti kokonaan hävinnyt³¹. Räppiä ei ole nähdäkseni mielekästä tarkastella ainakaan yksinomaan tästä muunkin populaarimusiikin tutkimuksessa yleisestä listamenestysnäkökulmasta, sillä räp on yhtäältä laajemman yleisön, erityisesti nuorten, suosimaa musiikkia, mutta toisaalta myös kytköksissä hiphop-alakulttuuriin, jossa vähemmänkin määrällisesti suosittu voi olla yhteiskunnallisesti merkityksellistä sekä hiphoppareille itselleen että laajemmalle yhteiskunnalle³².

Kantaa ottavalla ja tietoisella populaarimusiikilla ja räpillä on syvällisiä ja pitkäkestoisia vaikutuksia kuuntelijoihin, mistä Mosambikissa kertoo muun muassa tiettyjen kappaleiden kestoosuus ja klassikkoasema³³. Räppäri Duas Caras (h2014) kertoi haastattelussa yleensä, että hänen ryhmänsä Gpro Fam (2003) julkaisi Mosambikin ensimmäisen kokonaisen räp-albumin *Um Passo em Frente*, jonka jälkeen täsmänsä, että ensimmäisen nimenomaan itsenäisellä levy-yhtiöllä. Jopa julkaisematon ja vain

³⁰ Varsinkin graffitin ja break dancen tosin valitetaan jääneen Mosambikissa vähälle huomiolle, graffitin tapauksessa luultavasti maalien kalleuden ja toiminnan vaarallisuuden vuoksi.

³¹ Myös Utas & Jörgel (2008) sekä Presthold (2009) tutkimuksissaan 2pacin kuolemanjälkeisestä merkityksestä kiinnittävät huomionsa gangstaräpin painoarvoon Sierra Leonessa, joskin sisällissodan aikana.

³² Sitä paitsi listojen sijaan Mosambikissa, jossa kaikkein myyvimmissikin oletetuista levyistä otetaan tyypillisesti korkeintaan 2000 kappaleen painoksia, artistin toimintamahdollisuuksia edistää ennen kaikkea kulttuurisponsorien suopeus sekä erityisesti räppäreiden tapauksessa erilaiset vaihtoehtoiset taloudelliset strategiat, joita nykuteknikka, sosiaalinen media ja lusofoninen yhteys mahdollistaa. Vaihtoehtoisesta strategiasta esimerkkinä räppäri Azagaian Intiassa tehdyn aivoleikkauksen kustantaminen lokakuussa 2014 joukkorahoituksen avulla, jonka keräämiseen itekin vaatimattomalla panoksella osallistuin.

³³ Esimerkkinä mosambikilaiseen kulttuuriseen muistiin jäänyt *O País da Marrabenta* (Gpro Fam 2003) ja monet Azagaian kappaleet. *O País da Marrabenta* (Marrabentan maa) -ilmaisu jäi yleiseksi eufemismiksi Mosambikille. Myöhemmin räppäri Slim Niggan kappale *O País da Pandza* synnytti vastaavan ilmaisun: pandzan maa

epävirallisina kopioina tai internetissä leviävä kappale voi saavuttaa klassikkoase-
man, kuten *Sistema tá fudido* (Järjestelmä on ”fucked up”, Shackal & Tira Teimas 2008),
joka monissa Maputon hiphoptapahtumissa helposti havaittavan suosionsa lisäksi
murtautui laajempaan julkisuuteen, kun oppositiopuolue Renamon³⁴ (*Resistência Na-
cional de Moçambique*, Mosambikin kansallinen vastarinta) kansanedustaja luki kap-
paleen sanoituksia hieman siloteltuna maan parlamentissa, jonka istunto välitettiin
valtakunnallisesti radion ja television kautta (Tira Teimas h2014)³⁵. Kansanedustajan
tarkoituksena oli osoittaa, että nuoriso on syvästi turhautunutta ja että maa on vallan-
kumouksen partaalla. Kuten artikkelissa IV Anna Pöysän kanssa kerromme, kylläkin
toisen kappaleen (Azagaia 2008) yhteydessä, että samoihin aikoihin, helmikuussa
2008, suur-Maputon perifeeristen lähiöiden väki käynnisti ennennäkemättömän laa-
jan kansannousun, niin sanotun chapa-kapinan³⁶, joukkoliikenteen hinnankorotuksia
torjuakseen. Kapina ei tietenkään johtunut suoranaisesti yhdestäkään kappaleesta,
mutta monet muutkin aikakauden räpkappaleet näyttivät ennakoineen vuosien 2008
ja 2010 suurmielensoiutukset huomattavasti mosambikilaisia yhteiskuntatieteilijöitä
paremmin. Lisäksi tällaiset kappaleet ovat voineet omalta osaltaan edistää ja oikeut-
taakin kaottisia mielensoiutuksia tuomalla kansannousun mahdollisuuden osaksi
julkista tietoisuutta ja keskustelua (Artikkeli IV).



Kuva 1: Räppäri Tira Teimas Maputon yössä joulukuussa 2013. Kuva: Jaakko Ruuska.

³⁴ *Resistência Nacional de Moçambique*, alkuaan Frelimon hallitsemaa modernistista yksipuoluevaltiota vastaan taistellut sissiliike (Geffray 1991). Rooman rauhansopimuksen 1992 jälkeen poliittinen puolue. Vastaavasti kuin päätin Frelimon suhteen, en Renamonkaan suhteen seuraa vakiintunutta tapaa kirjoittaa sissiliike kokonaan isoilla kirjaimilla vaan erikoismerkitys selviää kulloisestakin asiayhteydestä.

³⁵ Käytännössä kansanedustaja tyytyi lisäämään n:n kappaleessa toistuvaan alatyyliseen väitteeseen muut-
taen sen näin muotoon: järjestelmä on uponnut (*fundido*). Kappaleen uusin julkinen tuleminen tapahtui
toukokuussa 2015, jolloin oppositiopuolue MDM:n hallitsema Nampulan kaupunki käytti kappaleen biittiä
luultavasti vahingossa televisiomainoksen tunnusmusiikkina.

³⁶ Chapat vastaavat suurimmasta osasta Maputon julkista liikennettä. Ne ovat yleensä käytetyistä
pakettiautoista Mosambikissa kyhättyjä minibusseja tai lava-autoja.

Mosambikilaisen räpin laadun arviointi ei kuulu tutkimukseni päämääriin, mutta minulla on toki omat henkilökohtaiset musiikilliset mieltymykseni, joiden puitteissa opin pitämään ja löytämään yhä enemmän vivahteita genren alkuaan melko monotonisena pitämästäni paikallisesta muodosta sille ominaisine biitteineen, sanoituksiineen, teemoineen, tarinoineen ja vokaalitekniikoineen. Rämpinkään esteettinen arvo on sitä paitsi tuskin kokonaan irrallaan sen julkisista merkityksistä ja sosiaalisista kytköksistä, jonka vuoksi omia mieltymyksiäni voinee tältä osin paikoin lukea. Esimerkiksi minun ja Anna Pöysän tulkinnat Azagaian (2007) kappaleesta *As Mentiras da Verdade* (Artikkelit IV ja VI) eroavat keskeisesti artistia kritisoiden sosiologioiden positiosta, koska tunnistimme kappaleen esteettisen aspektin, mikä luonnollisesti vaikutti sen tulkintaan.

Tällä hetkellä Maputon tietoinen räp on nähdäkseni erittäin mielenkiintoisessa vaiheessa ja kaupallistumisen potentiaalın kynnyksellä sanan myönteisessä, toimintamahdollisuuksien laajentamista merkitsevässä mielessä. Tämän työni lisäksi sitä tutkitaan ainakin Manuel Guissamon (University of Stockholm) ja Carlos Guerra Júniorin (Universidade de Coimbra) tekeillä olevissa väitöstutkimuksissa ja Tirso Sitoen (Universidade Aberta) tarkastusprosessissa olevassa maisterintutkielmassa. Uusia albumeja julkaistaan yhä enemmän ja on tekeillä, räppäreiden omia osuuskuntia ja ministudioita pystytetään erityisesti suurkaupungin periferiassa³⁷. Myös radio-ohjelmia on yhä enemmän ja niiden tekninen taso paranee. Lisäksi itsekritiittinen keskustelu ja mosambikilaisen räpin omaperäisyydestä tai sen puutteesta on voimissaan. Kesäkuussa 2015 *Rádio Cidade* -kanavan viikottaisissa *Clássico Hip Hop Time* (2015) -ohjelmissa monet keskeisimmistä hiphoptoimijoista kävivät kiivasta keskustelua, jossa toisaalta monien haastateltavieni tavoin, kaivattiin enemmän perinteisiä mosambikilaisia aineksia biitteihin ja äänimaailmaan. Toisaalta erityisesti joidenkin beatmaker-tuottajien taholta puolustettiin räpin yhdysvaltalaisista rytmilistä pohjaa hiphop-estetiikan olennaisena piirteenä. Eräät ottivat Mosambikissa erittäin suosittuun *horrorcoren*³⁸ paikallisen muodon esimerkiksi Mosambikin räpin omaperäisyydestä. Tämä edelleen jatkuva keskustelu voi lähitulevaisuudessa johdattaa musiikillisen kilpailun, innovatiivisuuden ja monimuotoisuuden merkittävään kasvuun.

2.5 HIPHOP JA SUKUPUOLI

Kysymys sukupuolesta ei ole vähämerkityksinen rakenteen käsitteen kannalta, koska kysymyksessä on luonnollisena esitetty sosiaalinen jaottelu. Amerikkalaiselle valtavirtaräpille tyypillinen naisruumiin räikeä objektivisointi ja avoin seksismi on Mosambikissa hyvin harvinaista, mutta Maputon hiphop-yhteisö on edelleen hyvin

³⁷ Haastateltavani kuitenkin kertovat, että alkuaan hiphop ja räp saapuivat Maputoon paremmin kansainvälisin yhteyksin varustetun keskustan kautta ja löysivät vasta keskustan kautta kaupungin periferiaan. Aiemmat tutkimukset ovat havainneet saman ilmiön muissa Afrikan maissa (Charry 2012b) ja myös Mosambikissa (Siteo 2012).

³⁸ Yhdysvalloissa 1990-luvun alkupuoliskolla kehitetystä horrorcore-räpistä on Mosambikissa syntynyt alagenre, joka käyttää kauhuelokuvamusiikin ilmaisukeinoja kuvaamaan maan sosiaalista todellisuutta, joka muistuttaa kauhuelokuvien maailmaa (Magus de Lírio h2015). Horrorcorea hyödyntäviä mosambikilaisia räppäreitä ovat muun muassa Singaman, Drakulah Assasino ja Olho Vivo.

miesvaltainen³⁹. Keikoilla valtaosa sekä esiintyjistä että yleisöstä on yhä yleensä nuoria miehiä. Räppäri Ivethin (h2013) mukaan naisten vähäisyys johtuu muun muassa siitä, että räp mielletään hyvin maskuliiniseksi musiikiksi eivätkä kaikki mieshiphopparit suinkaan rohkaise siskoja räppäämään. *Hip hop time*-ohjelman pitkäaikaisen juontajan mukaan naiset pitävät harvoin musiikista, jossa lauletaan rakkaudesta myönteisesti tuskin ollenkaan (Hélder Leonel h2014). Myös aiempien vuosien misogyyneiset tekstit, jolloin mosambikilainen räp oli nykyistä vähemmän tiedostavaa, pilaavat hänen mukaansa yhä nykyistenkin räppäreiden mainetta.

Väitöskirjassani tydyn tarkastelemaan enimmäkseen miesartisteja ja heidän teoksiaan, mutta en suinkaan sukupuolisortoa pönkitäkääkseni vaan yksinkertaisesti siksi, että naisartistit eivät nousseet voimakkaasti esiin kahden pääteemaksi valikoituneen aiheen puitteissa. Ensimmäinen teema, räppäri Azagaia ja hänen kriittikkonsa, koskee debattia Mosambikin historiasta ja politiikasta, johon osallistuivat lähinnä toisiaan ja räppäri Azagaiaa kritisoivat, yhteiskuntatieteitä harjoittavat miehet. Myös toinen teema, kuolleen presidentin Samora Machelin poliittinen mobilisoiminen Maputon räpmusiikissa, vaikuttaa aktivoineen lähinnä miesartisteja, räppäri Ivethiä lukuunottamatta. Ivethiin viitataan artikkelissa II kappaleen *Samora Machel* (Xitiku ni Mbawula 2010) yhteydessä ilman, että sukupuoli-teema nousee erityisen selvästi esille, päinvastoin kuin korkokenkiin ja elegantteihin pitkiin hameisiin pukeutuvan ja feministisenä ihmisoikeusaktivistina tunnetun Ivethin monessa muussa kappaleessa olisi noussut⁴⁰



Kuva 2: Räppäri Iveth eli Nkosikazi. Kuva: Hamilton Chambela.

³⁹ Toisaalta esimerkiksi Bassoradion Kultabassokerhossa soitetaan huomattavasti vähemmän naisartisteja kuin Rádio Cíaden Clássico Hip Hop Time -ohjelmassa. Tämä havaintoni on yhteneväinen viimeaikaisiin puheenvuoroihin Suomen lehdistössä ja sosiaalisessa mediassa (esim. Inka Rantakallio) suomiräppiä vaivaavasta seksismistä. Myöskään hiphoppareiden puolijulkiset keskustelulistat, joista moniin kuulun, eivät vaikuta niin seksistisiltä kuin Suomessa.

⁴⁰ Kappaleessa *Samora Machel* vierailleva Iveth esiintyy kappaleessa nimellä *Nkosikazi*, joka tarkoittaa paikallisilla kielillä muun muassa kuningatarta tai moniavioisen miehen, yleensä päällikön, ensimmäistä vaimoa. Muualla Ivethin tuotannossa Machel ainoastaan vilahtaa kuvana yhdessä videossa ja ilmestyy joissakin lyhyissä ilmaisussa, kuten kappaleessa *Afro* (Iveth 2010), jossa hän viittaa kahteen muuhunkin murhattuun afrikkalaiseen vapaustaistelijaan: ”Tämä on Nkurumahin, Lumumban ja Samoran maa” (*Esta é a terra de Nkurumah, de Lumumba e Samora*).

Hiphop-alkukulttuuri ei viidennestä elementistään huolimatta tietenkään ole millään tavoin erillinen saareke paikallisesta kulttuurista. Monet Etelä-Mosambikin nuorten seksuaalisuutta tutkineet ovat puhuneet yleisistä seksistisistä asenteista (Osório & Cruz e Silva 2008). Liittyy mahdollisesti osin seksismiin, että yksinomaan nuorten miesten muodostamat porukat ovat, ei vain hiphopkeikoilla vaan muussakin vapaa-ajan vietossa, paljon tavallisempia kuin vaikkapa Pohjoismaissa tai Portugalissa. Itsekriittiset keskustelut paikallisen hiphopkulttuurin machistisuudesta kertovat kuitenkin siitä, että hiphopparit tiedostavat ongelman. Toukokuussa 2015 Rádio Cidades *Hip Hop Semana de Apreciação* -paneelissa tätä keskustelua käytiin vielä kokonaan nuorten miesten kesken, mutta seuraavana vuonna tapahtuman kuudesta panelistista kaksi oli sentään naispuolisia räppäreitä.

2.6 SENSUURI

Sensuuri on mielenkiintoista rakenteen kannalta, koska sillä pyritään rajoittamaan taiteilijan tai intellektuellin ilmaisunvapautta ja vaikutusvaltaa kaventamalla hänen yleisöään. Sensuurin kohteeksi voivat sanoituksen ohella joutua yksittäiset kappaleet, esittäjät, kokonaiset genret tai jopa musiikin esittäminen sinänsä (Järviuoma & Knudsen 2015). Cloonanin (2003) mukaan populaarimusiikin ja muiden kulttuurituotteiden sensuuri on niiden jokapäiväisen hallinnonin (*policing*)⁴¹ äärimmäinen muoto. Ei ole kuitenkaan itsestään selvää, mitä itse sensuurilla tarkoitetaan. Omassa väitöstutkimuksessani tyydyn edellä mainitut huomautukset huomioon ottaen Cloonanin määritelmään, jossa sensuuri pyritään määrittelemään niin kapeasti, että ilmeisen vähäpätöiset teot tulisivat poissuljetuksi, mutta samalla niin laajasti, että myös muu kuin aivan ilmeinen valtiollinen sensuuri tulisi otetuksi mukaan:

*-- sensuuri on prosessi, jossa toimija (tai toimijat) pyrkii jaltai onnistuu merkittävästi muuttamaan jaltai rajoittamaan toisen toimijan ilmaisunvapautta tarkoituksena rajoittaa mielipiteen ilmauksen todennäköistä yleisöä.*⁴² (Cloonan 2003: 15.)

Cloonanin määritelmä huomioi myös markkinasensuurin, joka nykyään, myös Mosambikissa, on valtiollista sensuuria huomattavasti yleisempää. Määritelmän lisäksi Cloonan (mts. 17–19) erittelee sensuurin kolme tasoa, nimittäin 1. ennakkosensuurin, 2. rajoittamisen ja 3. tukahduttamisen. Väitöstutkimuksessani nämä sensuurin tasot tulevat esille erityisesti räpartikkeleissani, mutta myös artikkelissa I aineistona käyttämäni pienlehdet ovat tulosta, jos ei suoranaisesti sensuurista niin ainakin 1970–1980-lukujen taitteen vähintäänkin yksipuolisesta mediasta. Yksipuolisuus synnytti tarpeen muodostumassa olevan ting-yhteisön ja muiden vaihtoehtoyhteisöjen tapaamisille ja pienlehdille.

Afrikassa nimenomaan postkoloniaalisen sensuurin erityispiirteitä ovat siirtomaajalta periytyvän moralistisen sensuurin ja autoritäärisyyden jatkuminen sekä koros-

⁴¹ Yksi hallinnonin (*policing*) muoto voisi olla puusepän työstä omaksuttu silottelu tai sievistäminen (*polishing*), joka voisi tarkoittaa ”stilisoinnista”, ”valkaisemista” ja muunlaisen tuotteistamisen kaltaisia prosesseja, joissa poistetaan kulttuurituotteista niiden karkeutta.

⁴² ”Censorship is the process by which an agent (or agents) attempts to, and/or succeeds in, significantly altering, and/or curtailing, the freedom of expression of another agent with a view to limiting the likely audience for that expression.”

tetun poliittinen sensuuri ja itsesensuuri (Cloonan 2006). Mosambikissa moralistista sensuuria⁴³ merkittävämpää on nimenomaan poliittinen sensuuri ja itsesensuuri, joista jälkimmäinen ilmenee rajoittamisen lisäksi myös ”positiivisesti” niin sanotuissa ylistyslauluissa, joita toisinaan moititaan vallanpitäjien mielistelyksi. Johdannon poeettista lupaa käsittelevässä luvussa ja artikkelissa II osoitan tutkimuskirjallisuuteen ja aineistooni tukeutuen, ettei eteläisen Afrikan ylistyslaulun tai -runouden genreä voi kuitenkaan sinänsä pitää itsesensuurin muotona sen ambivalenssin ja vaarallisuuden vuoksi, päinvastoin kuin Cloonan (2006: 11–13) ymmärtää.

Yhteiskuntakriittistä musiikkia on esitetty kaikissa tunnetuissa Mosambikin historian vaiheissa, joista laillistettu ennakkosensuuri on ollut käytössä ainoastaan kolonialismin aikana (Feijó 2011). Se ei toki tarkoita, etteikö musiikillinen ilmaisu olisi itsenäisyyden aikanaikin ollut rajoitusten ja rajoitusyritysten kohteena. Yksipuolueajan Mosambikissa 1975–1994 pyrittiin niin sanotulla poliittisella orientaatiolla suuntaamaan artistien viestejä tukemaan Mosambikin vallankumousta, mikä usein käytännössä tarkoitti Frelimon yksipuoluevaltaa ja sen johtajia. Virallisesti Samora Machelin aikainen hallinto kyllä kannusti yhteiskuntakritiikkiin ja itsekritiikkiin ja jopa vallanpitäjien suoraa kritisointia harjoitettiin ilmeisesti myös käytännössä (Gentili 1998). Silloisia vallanpitäjiä näyttäisi huolestuttaneen enemmän lahjoittajavaltioiden kuin kansan vastaanotto, mistä kielii useiden suosituiksi tulneiden kappaleiden levyttäminen portugalilaisiin sijaan paikallisilla kielillä⁴⁴. Monet aikakauden artistit kuitenkin joutuivat syrjään, kuten afroamerikkalaisen musiikin tulkitsija João-Paulo (Maúngue 2015) tai epäviralliseen maanpakoon tai uudelleen koulutusleirille (Salimo Muhamed h2014) musiikkityylinsä, sanoituksien, elämäntyylin, persoonallisuuden tai muiden syiden johdosta. Valtion radioyhtiön monopoli levyttämisessä ja radiosoitossa toimi silloisissa olosuhteissa varmasti ilmaisunvapautta rajoittavasti ja suuntaavasti, kuten *Rádio Moçambiquen* tuottajana toimineen haastateltavani lausumia kriittisesti kuunnellen voi päätellä (Xavier h2014).

Sensuuri ja sensorien jallittaminen ovat Mosambikissa toki Frelimon yksipuolueaikaa vanhempia käytäntöjä. Siirtomaan ajan sensuuria ja eteläafrikkalaisten levy-yhtiöiden sisäistä kontrollia kierrettiin muun muassa ”voltairelaisiksi” ja ”aisoposlaisiksi”⁴⁵ taiteen tutkimuksessa nimitettyjen strategioiden eli muun muassa Voltairen ja Aisopoksen käyttämien verhottujen kiertoilmaisujen ja allegorioiden avulla. Drewett (2004: 196, 197) tarjoaa esimerkiksi ANC:n tunnuslauluksi omaksutun ja apartheidin aikana Etelä-Afrikassa kielletyn *Nkosi Sikelel' iAfrica* -virren (Jumala siunatkoon Afrikkaa) miksaamisen epäpoliittiselta vaikuttavan pop-kappaleen⁴⁶ taustalle, joka auttoi tavallisia kuulijoita tulkitsemaan sanoitusta ”oikein”. Afrikkalaisten kielten käyttö niiden kulttuurisidonnaisine metaforineen helpotti sensuurin ohittamista siirtomaissa, vaikka esimerkiksi Portugalin siirtomaahallinnolla ja eteläafrikkalaisilla levy-yhtiöillä oli toki myös kielitaitoisia sensoreita. Siirtotyöläiset

⁴³ Tosin vaikkapa feministisen espanjalaisaktivisti Eva Morenon maasta karkoituksessa helmikuussa 2016 on ilmeisiä moralistisen sensuurin merkkejä. Hän osallistui viranomaisten laittomaksi mielenosoitukseksi luonnehtimaan katuteatteriin, missä kritisoitiin hallituksen perusteluja laskea koulupukuun kuuluvan hameen helmaa lähelle nilkkoja tarkoituksena estää tyttöihin kohdistuvaa seksuaalista ahdistelua. Häntä puolusti myös räppärinä tunnettu asianajaja Ivete Mafundza.

⁴⁴ Kiitos Gerhard Liesegangille tämän havainnon jakamisesta.

⁴⁵ Drewett (2004) viittaa käsitteellä Aisopoksen tapaan kuvata inhimillisen maailman ongelmia kiertoteitse eläinhahmojen avulla.

⁴⁶ Bright Blue -yhtyeen *Weeping*.

toivat suuren osan Mosambikiin tuodusta musiikista rajan yli itse, vaikka vaarana oli että rajaviranomaiset tuhosivat levyt otaksuessaan ne sisällöltään arveluttaviksi (Matusse 2013; Xavier h2014)⁴⁷.

Nykyään artistien toimintamahdollisuuksiin vaikuttaa taitoja ja suosiota enemmän valtapuoluetta lähellä olevien kulttuurisponsoreiden, kuten teleoperaattoreiden ja pankkien, suopeus. Kriittiset artistit saavat yritysten yhteiskuntavastuun nimissä rahoitettuja hyviä esiintymismahdollisuuksia suurissa ulkoilmakonserteissa ani harvoin. Tällainen markkinasensuuri on yksityisomistusta edistävien uudistusten jälkeen vuodesta 1987 lähtien vain lisääntynyt, vaikka samanaikaisesti maassa toteutettiin myös poliittista liberalisointia, osin toki lähinnä muodollisesti, *para Inglês ver*⁴⁸. Formaali levymyynti on Mosambikissa hyvin vähäistä, päinvastoin kuin piraattikopioiden kauppa⁴⁹.

Yhteiskuntakriittinen räp on Mosambikissakin saanut osakseen kitkerää kritiikkiä. Toisessa ja kuudennessa artikkelissani kuvaan kuinka nuori maputolainen räppäri Azagaia joutui laajan polemiikin, kritiikin ja suoranaisen tukahduttamisen kohteeksi hallituksen politiikkaa ja valtapuoluetta kritisoiden musiikkinsa ja muiden julkisten kannanottojensa vuoksi. Erityisesti polemiikin kohteena oli *As Mentiras da Verdade*-kappale (Totuuden valheet). Pari kuukautta chapa-kapinan jälkeen, huhtikuussa 2008, räppäri kutsuttiin yleisen syyttäjän kuulusteluun, ei hänen omaan postiosoitteeseensa, vaan yliopiston laitokselle, jätetyllä kutsulla⁵⁰. Myöhemmin vuonna 2011 hänet pidätettiin ilmeisesti bändikaverin hallusta löydetyn kannabiksen vuoksi juuri hänen ollessaan matkalla musiikkivideonsa julkaisukeikalle. Azagaian soitto radiossa ja televisiossa, joidenkin mukaan jopa julkisissa kulkuvälineissä, *chapoissa*, ja hänen käsittelynsä mediassa väheni näiden tapahtumien ja häntä vastaan järjestetyn kampanjan jälkeen dramaattisesti.

Suorasta formaalista ennakkosensuurista on monipuoluejärjestelmään siirtymisen jälkeen vuonna 1994 kiistattomia todisteita ainakin yhdestä tapauksesta vuodelta 2003. Tällöin kappaleen *O País da Marrabenta* (Marrabentan maa, Gpro Fam 2003) radiosoihto kiellettiin joksikin aikaa valtiollisen radioyhtiön *Rádio Cidade*-kanavalla kanavan johtajan allekirjoittaman asiakirjan voimalla⁵¹. Kuitenkin muutamat radio- ja televisiotoimittajat kertoivat minulle, että ovat silloin tällöin esimerkiksi puhelimitse saaneet ”kehoituksia” ja jopa suoranaisia kieltoja välttää jonkin tietyn kappaleen soittamista. Toimittaja Duas Caras (h2014), joka itsekin on tunnettu räppäri, pitää luonnollisena olla soittamatta suoraan Frelimoa kritisovia kappaleita hiphop-ohjelmassaan Frelimo-puolueen omistamalla *Rádio índico*-kanavalla, vaikka Frelimo on ollut ainoa hallituspuolue koko itsenäisyyden ajan. Valtiollisilla kanavilla kiro sanat eivät ole hyväksyttäviä ja nuorisolle suunnatun *Rádio Cidade*-kanavan suosituksen *Clássico Hip Hop Time*-ohjelman tavaramerkiksi onkin muodostunut piippausäänen miksaaminen

⁴⁷ Vielä niinkin myöhään kuin 1975–1985 syntyneet haastattelemani räpmuusikot kertovat, että heidän lapsuudenkodissaan informaalia rajakauppaa tekevät äidit ja tädit sekä siirtotyöläisisät tai -sedät toivat ulkomailta äänilevyjä ja äänentoistolaitteita (Azagaia h2013a, Iveth h2013, Dingzwayu h2013).

⁴⁸ Kuten paikallisittain näennäisiä uudistuksia kutsutaan: ”englantilaiselle esiteltäväksi”.

⁴⁹ Piraattilevyjä ja elokuvia on saatavilla kaikkialla kaupunkialueella aamusta myöhään yöhön ja niiden standardihinta on 50 meticalia eli noin euron.

⁵⁰ Azagaia marraskuussa 2012 järjestämässani seminaari-istunnossa, Centro de Estudos Africanos, Universidade Eduardo Mondlane.

⁵¹ Monet hiphopparit näkivät kanavan silloisen johtajan Luísa Menesesin allekirjoittaman dokumentin Gpro Famin kotisivuilla, jotka eivät ole enää toiminnassa (Duas Caras h2014; Hélder Leonel h2014).

kirosanojen päälle. Muutoin ohjelmassa kyllä soitetaan säännöllisesti, ja enimmäkseen rajoituksitta, yhteiskuntakriittistä räppiä, myös yllä mainittua Azagaiaa, vaikka kanavan muissa ohjelmissa se on huomattavasti harvinaisempaa. Sen sijaan valtiollisen *Televisão de Moçambique* -kanavan *Music Box*-ohjelman toimittaja Daniel Ripanga paljasti viikkolehden *Lua* (2012) haastattelussa, että esimerkiksi Azagaian ja muiden nuorten kriittisten räppäreiden soittaminen hänen ohjelmissaan on käytännössä mahdotonta.

Maassa vuodesta 2013 vallinneet sotilaallinen jännite, matalan intensiteetin sota ja nopea militarisoituminen ovat aiheuttaneet myös julkisten intellektuellien ja poliittisten johtajien, erityisesti oppositiopoliitikkojen, poliittisesti motivoituja murhia ja muuta poliittista väkivaltaa ja rikokset ovat jääneet ainakin toistaiseksi selvittämättä. Sensuurin ilmapiiri ja akateemisten kysymysten puoluepolitisoituminen on pahentunut erityisesti maan julkisissa yliopistoissa. Poliittisten vapauksien loukkaukset herättivät huolta myös *Clássico Hip Hop Time* (2016) -ohjelman keskusteluissa toukokuussa 2016.

3 TEORIA JA KÄSITTEET

Väitöstutkimuksessani en ole soveltanut mitään tietyn nimistä ja jonkun suuntauksen valmiiksi formuloimaa yhtä teoriaa, vaikka teoreettinen ajatteluni on toki syntynyt monien aiempien teorioiden, aiemman tutkimuksen ja niiden dekonstruktion vaikutuksessa. Teoreettista ajatteluani voisi luonnehtia ensinnäkin tietyllä tavalla ymmärretyn antropologisen näkökulman mukaiseksi. Se merkitsee minulle ennen kaikkea pyrkimystä euro- ja etnosentrisyyden välttämiseen ja kuulolla olemista maailmalle ja sen tutkimuskentille. Tapaa, jolla kytken teoreettiset käsitteet yhteen, voisi kutsua Deleuzen ja Guattarin (1987) kuuluisaa vertausta mukaillen rihmastolliseksi. Sen sijaan, että pitäisin rakennetta juuripuumaisesti ”järjestysten järjestyksenä” (ks. Lévi-Strauss 1963: 312–315), olen päinvastoin kytkenyt sen muuhun teoreettisen tarkastelun maailmaan järjestelmänä, jonka kaikki pisteet ovat yhteydessä toisiinsa ja johon on lukematon määrä sisäänkäyntejä, samalla tavoin kuin kartassa sen mihin tahansa pisteeseen, ja juuri päinvastoin kuin reittiohjeessa. Teoreettiset käsitteet ovat tutkimuksessani tällaisia sosiokulttuurisen kartan pisteitä, joiden välille tekemäni kytkökset ja liike toimivat yhteiskunnallisen kuvauksen työkaluina.

Hyvin rikkaiksi kokemani monitieteelliset akateemiset keskusteluympäristöt ensinnäkin Itä-Suomen yliopiston kulttuuritieteiden piirissä ja toiseksi Eduardo Mondlane -yliopistossa Afrikan tutkimuksen keskuksessa sekä muualla eteläisen Afrikan yliopistoissa⁵² ovat opettaneet huomioimaan eri tieteenalojen ja erilaisten tieteellisten menetelmien etuja sekä tarkastelemaan omia lähtöoletuksiani yhä kriittisemmin. Unohtaa ei sovi erilaisten arkijärjellisten reflektioiden vaikutusta, sillä tunnetusti arkijärki on tutkijan ajattelullinen äidinkieli (Berger & Luckmann 1994). Erityisesti eteläisen Afrikan kokemusteni yhteydessä on mainittava toisinaan aika kiivas keskustelu niin sanotuista etelän epistemologioista, joilla tarkoitetaan tiedon ja sen pätevyyden arviointikriteerien oppimista globaalista etelästä⁵³, jonka tuottama tieto on ollut ja on yhä historiallisesti katsottuna imperialistisen pohjoisen piilottamaa – sekä samalla anti-imperialistiseksi julistautuvan globaalien pohjoisen, kuten marxilaisuuden, väheksymää (Santos 2012). Realismia puolustavissa puheenvuoroissa on kuitenkin huomautettu, ettei erilaisten tietomuotojen kunnioitus saisi johtaa tieteellisen menetelmän ja huolellisuuden hylkäämiseen. Myös etelän epistemologioiden jälkirousseaulainen romantisointi, pohjoisen epistemologian monolitisointi ja näennäisen anti-imperialistinen syyttäminen kaikista planeettamme ongelmista ovat suuntauksen riskejä⁵⁴. Silti esimerkiksi se, että seuraavissa alaluvuissa käsittelemäni yhteiskuntateorian käsitteet, kuten rakenteen metafora, ovat näihin päiviin saakka olleet globaalien pohjoisen akateemisten keskustusten sanelemia, on yksi tärkeä syy niiden kriittiseen arviointiin.

Hyvä esimerkki siitä, ettei innovatiivinenkaan tutkimus aina pysty irrottautumaan aikakautensa kulttuurisidonnaisesta paradigmasta, on John Middletonin (1960) sinän-

⁵² Esimerkiksi yhteistyö UEM:n antropologian ja historian laitoksien kanssa ja vierailut Rhodes-yliopiston ja KwaZulu-Natal-yliopiston musiikkilaitoksilla ja Dar es Salaamin yliopiston esittävien taiteiden laitoksella vuosina 2012–2016.

⁵³ Boaventura Sousa Santos määrittelee globaalien etelän kolonialismin ja kapitalismin historiallisesti sortamien luokkien, ryhmien ja kansojen maailmaksi.

⁵⁴ Valdemir Zamparoni *Moçambique: História, historiadores e historiografia*, seminaariesitelmä, Centro de Estudos Africanos, Maputo, kesäkuu 2017.

sä uraauurtava tutkimus. Hän osoitti ettei lugbara-yhteisössä, nykyisessä Ugandassa, ollut edes mahdollista esittää poliittisia vaatimuksia ilman vainajien mobilisoimista. Työ rajoittuu kuitenkin perinteiseen rakennefunkcionalistiseen rakennekäsitykseen ainakin siltä osin, että se kuvaa yhteisön sosiaalista rakennetta kuvaavassa luvussa lähinnä sen elävien jäsenten välisiä auktoriteettisuhteita. Lévi-Strauss (1963: 312–315) sentään luki vastaavat ilmiöt, kuten myytin, uskonnon ja ”yliluonnollisen”, johon hän epäilemättä luki myös uskomukset esivanhemmista, ja ehdollisesti myös poliittiset ideologiat, kyllä rakenteen ja järjestyksen piirteiksi, muttei kuitenkaan objektiivisiksi vaan ainoastaan ajatelluiksi piirteiksi. Väitöstutkimuksessani olen päinvastoin ymmärtänyt eteläisen Afrikan perinteisten kosmologisten käsitysten, jotka nekään eivät toki ole yksiselitteisiä eivätkä ristiriidattomia, johtavan siihen, että myös suhteet vainajiin ja käsitykset heistä tulee asettaa rakenteellisen analyysin kohteeksi. Tämä epistemologinen kantani ei riipu ontologisesta positiostani eli tässä tapauksessa siitä, mitä itse ajattelen kuolemanjälkeisestä elämästä ja vainajista.

3.1 RAKENNE

Rakenteen käsitettä on käytetty yhteiskunnallisena metaforana ainakin Karl Marxin päivistä saakka, mutta läpitunkevammin käsite omaksuttiin yhteiskuntatieteisiin varsinaisen kolonialismin aikana. Siirtomaajärjestelmä oli ymmärtääkseni yksi historian hierarkkisimmista, patriarkaalisimmista ja muutenkin riistävimmistä yhteiskunnallisista järjestelmistä. Vaikka rakenteet eivät olleet siirtomaa-aikana oikeasti staattisia, sellaisina niitä kuitenkin kolonialistisessa antropologiassa⁵⁵ useimmiten tarkasteltiin (Lewellen 2003: 81–84). Ja vaikka maailmanjärjestyksen riistävyys tuskin heijastui sellaisenaan tieteeseen, joka jo tuolloin oli verrattain autonominen toiminnan kenttä, oli valtaosa yhteiskuntatieteellisestä tutkimuksesta, kuten muukin tieteellinen tiedon- tuotanto, varsin eurosentristä, positivistisen epistemologian leimaamaa ja rasistista (Said 1977). Positivistisen paradigman puitteissa rakenteen käsite omaksuttiin, kuten rakennetutkimuksen vuosikymmenien takainen auktoriteetti Radcliffe-Brown (1940a; 1940b) kirjoitti, luonnontieteistä, joita monet ihmistieteilijät tuolloin pitivät mallina tutkimukselle. Marxin dynaamiseen ja kaksisuuntaiseen rakennekäsitykseen alus- ja päällysrakenteineen⁵⁶ verrattuna rakennefunkcionalistiseen käsitykseen rakenteesta kehittyi varsin deterministisiä sävyjä, joita Lévi-Strauss (1963: 324–345) puolestaan kritisoi. Seuraavissa alaluvuissa käsitellään sitä, miten rakenne ymmärretään mosambikilaisessa arkiymmärryksessä (a), käsitteen oppihistoriaa (b), nykyistä kriittistä keskustelua (c) ja vainajien roolia rakenteessa (d).

⁵⁵ Kolonialistisella antropologialla tarkoitan sellaista antropologiaa, joka eksplisiittisesti tarjoutui palvelemaan siirtomaajärjestelmää (esim. Fortes & Pritchard (1940: 1). Toisaalta esimerkiksi Henry Junodin työ ei tässä mielessä mitenkään yksiselitteisesti lukeudu kolonialistiseen antropologiaan (Harries 2007).

⁵⁶ Näistä rakenteen tyypeistä toinen ei itsensä Marxin ajattelussa suinkaan määrittänyt sitä toista päinvastoin kuin monesti marxilaisuuden myöhemmissä muodoissa, joissa alusrakennetta pidettiin objektiivisempänä ja ensisijaisena. Antonio Gramsci (1979, 1982) tarkasteli Vankilavihkoissaan päällysrakenteen, erityisesti ideologian, ja alusrakenteen kaksisuuntaista vuorovaikutusta poikkeuksellisella tavalla pannen pääpainon päällysrakenteen vaikutuksille.

a) Estrutura Mosambikissa

Marxilaisuuden erityisen tieteellisinä ja materialistisina esiintyneet 1900-luvun muodot omaksuivat samankaltaisen hierarkkisen rakennekäsityksen kuin itsenäistyneessä Mosambikissa porvarillisina pidetyt rakennefunktionalistit. Esimerkiksi Afrikan tutkimuksen instituutin CEA:n työssä painotettiin sosiaalisten suhteiden tyypeistä erityisesti taloudellista riistosuhdetta etenkin siirtomaa-aikaa tarkastellessa. Mosambikin arkikielessä rakenne, portugalkiksi *estrutura*, alkoi kuitenkin pian itsenäistymisen jälkeen merkitä vulgaarimarxilaisittain hierarkiaa. Erityisesti rakenteella alettiin tarkoittaa – ei toki vastalauseita⁵⁷ – valtiopuolueen oikeutettuna esitettyä hierarkiaa. Sana alkoi kaadereiksi siirrettyjen sotaveteraanien vaikutuksesta tarkoittamaan henkilöitä, jotka työpaikoilla, oppilaitoksissa tai asuma-alueilla edustivat puolueen valtaa korkean asemansa vuoksi (Lopes & Siteo & Nhamuende 2002: 65⁵⁸). Tämä merkitys tunnetaan yhä, toki yhteiskunnallisten muutosten myötä jossain määrin muuttuneena, etenkin korkeammin koulutetuissa piireissä ja itsenäisyyden alkuajat kokeneissa sukupolvissa (da Silva 2003). Arkikäsitteet heijastuvat luonnollisesti myös akateemisiin rakennekäsityksiin, mikä saattoi olla sen taustalla, että omia pyrkimyksiäni käsitellä räppäreiden ja ylipäänsä taiteilijoiden tekemisiä rakenteen näkökulmasta pidettiin Maputon seminaareissa ja konferensseissa sekä innovatiivisina että jossain määrin absurdeina. Eräiden saamieni kommenttien mukaan minun olisi räppäreiden Machel-invokaatioita tutkiessani pitänyt tarkistaa, miten Machelin perhe suhtautuu moisiin kulttuurituotteisiin, tai minun olisi ylipäänsä pitänyt haastatella enemmänkin poliitikkoja, jotka mosambikinportugalin mukaisesti joko ovat itse rakenteita tai vähintäänkin edustavat rakennetta paljon marginaalisia räppämusikoita paremmin.

Toisaalta ei vain Mosambikissa vaan myös koko lusofonisessa akatemiassa rakenteen käsitettä käytetään usein hyvin kaavamaisesti lisäämällä eteen kulttuurinen, taloudellinen ja sosiaalinen ikään kuin merkitystä ei sen jälkeen tarvitsisi asettaa kyseenalaiseksi⁵⁹. Sellaisia tunnettuja uudelleenarviointiyrityksiä kuin anglofonisessa akatemiassa ei portugalkielisessä tutkimuksessa ole ollut. Tässä mielessä rakenteen mosambikilaisia lisämerkityksiä arkipuheessa voidaan pitää lusofonisen akateemisen käsitteen paikallisena popularisoituna muotona.

b) Yksiselitteisten määritelmien kaipuu

Antropologiassa ei siis edelleenkään ole yhteistä käsitystä rakenteesta sen kummemmin kuin naapuritieteissäkään. Osaltaan tämä periytyy jo sosiaalitieteiden työnjaosta siirtomaa-aikana. Brittiläisessä sosiaaliantropologiassa rakenteen käsitteellä tarkoitettiin monesti käytännössä samaa kuin sosiaalisella organisaatiolla, vaikka nämä ainakin periaatteessa erotettiin toisistaan (esim. Radcliffe-Brown 1940a: 3). Sosiaalinen organisaatio puolestaan liitettiin erityisesti sukujärjestelmään ja taloudelli-

⁵⁷ Hyvänä esimerkkinä vastarinnasta on runoilija José Craveirinhan sarkastinen runo Herra Rakenteesta (ks. da Silva 2003).

⁵⁸ Mosambikinportugalin sanakirjan mukaan ”*estruturan*” uudehkoina lisämerkityksinä on jopa hyvin muodostunut mies- tai naiskeho.

⁵⁹ Näin esimerkiksi sinänsä kelpo työssä Cabo Delgaden rannikon asukkaiden ja keskusvaltion välisten jännitteisten suhteiden pitkästä jatkumosta (da Conceição 2006).

seen stratifikaatioon. Siirtomaiden itsenäistymisten jälkeen sosiaalista rakennetta ei luonnollisestikaan ollut mielekästä enää käsitellä näin. Klassinen sosiologinen niin sanottua metodologista nationalismia (ks. Heiskanen 2012) henkivä tapa käsitellä sosiaalista rakennetta etupäässä kansallisvaltiotasolla niin sanottuna yhteiskuntarakenteena on sekin kovin ongelmallinen, sillä emmehän elä enää ja tuskin koskaan elimmekään vain kansallisvaltioissa. Rakennetta on käsitelty, joskaan ei aina nimeltä mainiten, myös globaalilla tasolla etupäässä erilaisten maailmanjärjestelmäkäsitysten kontekstissa esimerkiksi kapitalismin, globalisaation ja nationalismin historiallisina ja ylikulttuurisina analyyseinä (esim. Wallerstein 1987; Polanyi 2009; Anderson 1983).

Konsensuksen puutteen pitkäikäisyydestä kertoo pieni katsaus yli 70 vuoden taakse. Klassisessa artikkelissaan *On Social Structure* A.R. Radcliffe-Brown (1940a) määrittelee sosiaaliantropologian ihmisyyhteisöä tutkivaksi luonnontieteeksi ja tieteenalan keskeiseksi tehtäväksi sosiaalisen rakenteen tutkimisen ja sen eri variaatioiden kategorisoinnin. Hänen mukaansa minkä tahansa tieteen, myös sosiaaliantropologian, tulee pyrkiä kypsään vaiheeseen, jossa keskeiset tekniset käsitteet, sosiaaliantropologian tapauksessa erityisesti sosiaalinen rakenne, ovat yksiselitteisesti määriteltyjä ja jossa niistä vallitsee täydellinen yhteisymmärrys. Radcliffe-Brownin mukaan hänen aikansa sosiaaliantropologia ei vielä ollut kypsä tiede. Hän itse tarjosi sosiaalisen rakenteen määritelmäehdotukseksi ”olemassa olevien sosiaalisten suhteiden kompleksista verkostoa” (mts. 2). Tällainen käsitys rakenteesta sosiaalisena järjestelmänä on edelleen eri versioina käytössä muun muassa amerikkalaisessa sosiologiassa nykyisten kriittisten realistien (esim. Porpora 1989) ja verkostanalyttikkojen parissa (ks. Lizardo 2010: 654).

Teoriamäärän kasvuun voitaisiin Radcliffe-Brownin mukaan päästä silkan tieteellisen havainnoinnin ja järjelyn keinoin, joka hänen ja hänen afrikanistiantropologiseuraajiensa työssä merkitsi käytännössä yhä hienostuneempien sukujärjestelmäkäsitteiden luomista. Tämä luokitteluprojekti sai jo varhain kritiikkiä sosiaalisesti yhdentekeviksi moitittujen kategorioiden luomisesta, joiden edustajilla ei ole sen enempää yhteistä kuin siiven värin mukaan kerätyn perhoskokoelmien yksilöillä (Leach 1966). Radcliffe-Brownin asettamissa päämäärissä oli sitä paitsi sellainen riski, että toisaalta hän asetti tieteenalan tehtäväksi sosiaalisen rakenteen tutkimuksen, mutta toisaalta väitti, että kypsällä tieteellä tulisi olla yhteisymmärrys peruskäsitteistään. Se lienee mahdollista vain, mikäli tieteenalalla on yhteisymmärrys myös käsitteiden kuvaamista ilmiöistä. Moraalin, lain, etiketin, uskonnon, hallituksen ja koulutuksen kaltaiset yhteiskunnalliset ilmiöt olivat Radcliffe-Brownin niin nykyäänkökulmasta kuin joidenkin aikaistenkin mielestä (Lévi-Strauss 1963) melko hämmentävän käsityksen mukaan ainoastaan mekanismeja, jotka ylläpitävät rakennetta, eivät itse rakennetta.

Radcliffe-Brownin käsitysten tarkasteleminen voisi vaikuttaa vähemmän ajankohtaiselta, ellei hän olisi onnistunut muotoilemaan rakennefunktionalistisen koulukunnan sekä pitkälti myöhemmänkin afrikanistisen antropologian käsitystä rakenteesta niin vaikutusvaltaisesti, että koko 1950–1960-luvulla nousutta amerikkalaista poliittista antropologiaa on pidetty vastareaktionä siihen (Lewellen 2003: 81). Radcliffe-Brownia myöskään tuskin tarvitsisi paljon käsitellä, mikäli näissä vastareaktioissa olisi analysoitu kriittisesti myös itse rakenteen käsitettä, joka ei kriittisten tarkastelujen vähäisyydestä huolimatta ole poistunut yhteiskuntatieteellisestä sanastosta. Kolme neljännesvuosisataa myöhemmin teoriamäärä on kasvanut, mutta ei kylläkään Radcliffe-Brownin visioiden mukaisesti. Rakenteen käsitteen suhteen tilanne on nykyään

vielä hajanaisempi kuin tuolloin, ja esimerkiksi Porpora (1989) konstruoi neljä yhteensovittamatonta rakennekäsitystä, joihin tämän työn problematisoiva kulttuurinen rakennekäsitys ei edes kuulu. Antropologian kriisin, monien paradigmaattisten käännteiden ja vaikkapa 1980-luvun *Writing Culture* -liikkeen uudelleenarviointien myötä perusteorioita ja -käsitteitä on yhä uudelleen kyseenalaistettu saavuttamatta merkittävää yhteisymmärrystä. Harva nykyään edes tavoittelee Radcliffe-Brownin kaipaamia kaikkien hyväksymiä peruskäsitteiden määritelmiä, eikä sellaiseen tässäkin tutkimuksessa pyritä. Rakenteen käsitteen yhä edelleen laajalle levinnyttä epäselvää käyttöä ei voi myöskään pitää toivottuna kehityksenä. Mihin ylipäänsä tarvitaan käsitettä, jonka käyttö perustuu hämäriin ja siirtomaa-aikaisten teorioiden jälkeensä jättämiin ääneen lausumattomiin mielikuviin? Tällaisia ovat esimerkiksi kriittisen realismin rakennefunkcionalismista perimä käsitys rakenteen yksinomaisesta yhteiskunnallisuudesta, jonka ulkopuolelle kulttuurinen muka jää (esim. Porpora 1989), tai yhä usein kummitteleva käsitys rakenteen ja ylipäänsä kaiken yhteiskunnallisen vääjäämättömästä hierarkkisuudesta ja determinoivuudesta kaikenlaisen toimijuuden tai tahdonvapauden vastakohtana.

On mielestäni ongelma, että rakenteen käsitettä on käsitelty usein pitkälti teoreettisella tasolla ilman selkeää yhteyttä empiirisesti tutkittuun todellisuuteen. Ehkäpä juuri siksi hyvin suppeatkin käsitykset rakenteesta pysyvät vuosikymmenestä toiseen elossa. Itsekin huomasin kirjoittaneeni jo jonkin tovin Radcliffe-Brownin determinoivasta ja rakenteen kulttuurisuuden hylkäävästä käsityksestä hänen itsensä tavoin edes mainitsematta maailmankolkkaa, josta se on ammennettu – eli Sahlinsin (1985: xii) mukaan ”korporatiivisten jälkeläisryhmien, etukäteen määräytyneitten statusten ja preskriptiivisten avioliittosääntöjen maailmasta eli Australian aboriginaalien maailmasta”. Radcliffe-Brown ei erityisesti tuonut esiin inspiraationsa lähdeä pyrkessään edistämään teoriaansa. Eikä minullekaan ole helppoa myöntää, että pyrin keskustelemaan rakenteen käsitteestä toisia perifeerisiä kenttiä tarkastelemalla. Kuitenkin viime kädessä muuta keinoa teoreettisten oivallusten tekoon ei ole kuin edestakainen liike arkielämän konkretian ja abstraktien käsitteiden välillä. Konkreettinen on usein periferiassa siksi, että vaikka valtasuhteet toki ulottuvat mikrosta makroon ja paikallisesta maailmanlaajuiseen, ei mitään yhtä sosiaalisen vallan keskusta ole olemassa. Ja jos olisikin, se ei olisi tutkittavissa, koska vuorovaikutteisinkin tutkimus merkitsee samalla jonkinasteista haltuunottoa, jollaiselle absoluuttinen keskus olisi luonnollisesti immuuni.

Amerikkalaisen kulttuuriantropologian hengessä ajattelen, että ihmisistä puhuttaessa ei ole mielekästä erottaa sosiaalista ja kulttuurista, vaan sosiaalinen on yhtä lailla läpeensä kulttuurista kuin kulttuurinen läpeensä sosiaalista (Sahlins 1999). Yksi ensimmäisistä rakenteen käsitettä koskevista rajauksistani oli luopuminen etuliitteen ”sosiaalinen” käytöstä rakenteen yhteydessä ja sen korvaaminen ”sosiokulttuurisella”. Sosiaaliset persoonat ovat nimittäin käsitykseni mukaan keskinäisissä suhteissa aina myös kulttuurisesti kielen ja symbolien välityksellä. Tämän vuoksi olen jättänyt etunimen ”sosiokulttuurinen” järjestelmällisesti toistamatta. Yhteiskunta- ja kulttuuriteellisen viitekehysten puitteissa oletan silkan ”rakenteen” riittävän. Tästä valinnasta seuraa myös kaikkien rakenteen kulttuurisuuden kieltävien rakennekäsitysten rajaaminen yksityiskohtaisemman tarkastelun ulkopuolelle.

c) Pari ratkaisuehdotusta

Seuraavaksi syvennyn hieman tarkemmin muutamaan rakenteen käsitteen ongelmia käsitteeseen ratkaisuyritykseen. Tunnetuimmat nykyvaihtoehdot rakenteen käsitteelle, kuten Foucault'n diskurssiteorian, Bruno Latourin toimijaverkkoteorian tai kuuluisat rakennekeskustelun inspiraation lähteet, kuten Pierre Bourdieun kenttäteorian habituksineen, olen joutunut rajaamaan yksityiskohtaisen tarkastelun ulkopuolelle, vaikka niiden systemaattinen käsittely voisi toki jatkossa syventää tutkimustani. Tässä työssä olen rajannut tarkasteluni rakenteen käsitteen pelastamiseen eksplisiittisemmin pyrkiäisiin 1980–1990-lukujen puheenvuoroihin, joihin harvat uudemmatkin puheenvuorot (esim. Lizardo 2010) näyttävät perustuvan. Osana tuolloista keskustelua rakenteen käsitteen ongelmat kiteytettiin kolmeen kohtaan tavalla, joka nähdäkseni kokoaa sekä täällä käsittelemieni ratkaisuyritysten että vaihtoehtoisten teorioiden problematiikkaa.

1. Määräytymättömyyden ongelma: miksi rakenne ei determinoikaan sosiaalisia prosesseja?
2. Muutoksen ongelma: miksi yhteiskunnat muuttuvat ja miten muutos suhteutuu rakenteeseen?
3. Semioottisen ja materialistisen rakennekäsityksen keskinäinen ristiriitaisuus: sosiologit perinteisesti olettavat, että rakenne on kovaa ja materiaalista ja määrittää "kulttuuria", kun taas etenkin kulttuuriantropologit pitävät rakennetta pääasiassa kulttuurisena. (Sewell 1992: 2, 3.)

Historioitsija Sewellin vaikutusvaltainen ratkaisuyritys näihin ongelmiin perustuu pitkälti Giddensin ranskalaisesta strukturalismista jalostamaan ajatukseen rakenteesta "sääntöinä ja resursseina", mutta jotka Sewell muotoilee "skeemoiksi ja resurssiiksi". Sewellin mukaan *skeemat* rakenteena voivat vaihdella verrattain pinnallisista muodoista, kuten etiketistä, Lévi-Straussin tarkoittamiin syviin piileviin rakenteisiin. *Resurssilla* Sewell puolestaan tarkoittaa mitä tahansa asiaa, joka voi toimia vallan lähteenä sosiaalisessa vuorovaikutuksessa, olkoon kyseessä käskyvalta tai valta hallita ei-inhimillisiä resursseja, kuten maata ja kiinteistöjä (mts. 9). Sewell ottaa etäisyyttä Giddensin ajatukseen rakenteista ainoastaan virtuaalisina, sillä hänen mukaansa *skeemat* eli mentaaliset rakenteet todella ovat virtuaalisia, mutta resurssit puolestaan ovat enimmäkseen aktuaalisia. Sewellin siirto muistuttaa Sahlinsin (1985: ix) huomautusta, että rakenteet tosiaan ovat virtuaalisia sääntöinä, mutta aktuaalisia toimintana ihmisten elämässä.

Mikäli vain *skeemat* olisivat rakenne, joka vaikuttaa yksisuuntaisesti resursseihin, jäisi Sewellin mukaan määräytymisen ongelma ratkaisematta. Toimijuus on hänen mukaansa nimittäin mahdollista duaalisuuden eli kaksisuuntaisuuden vuoksi, jonka mukaan *skeemat* vaikuttavat yhtä lailla resursseihin kuin resurssit *skeemoihin*. Esimerkiksi sopii artikkelissa II ja seuraavassa luvussa käsittelemäni eteläisen Afrikan poliittisten eliittien kertomus maansa vapauttamisesta. Tällainen vapautus-skeema, jota on kutsuttu myös skriptiksi, diskurssiksi tai faabeliksi (Coelho 2013, 2015), vaikuttaa muun muassa sotaveteraanien asemaan ja eläkkeisiin Zimbabwessa (Kriger 1995), poliittisen vallan oikeuttamiseen Mosambikissa (Coelho 2013, 2015) ja muistimaisemien rakentamiseen Namibiassa (Melber 2005) ja Zimbabwessa (Werbner 1998). Resurssit, kuten vaikkapa hallitukselle uskollinen alue tai etninen ryhmä (Mosambikissa erityisesti Muedan ylängön makondet) tai rakennetut muistelukomplek-

sit (Sankarien aukiot) puolestaan muistuttavat ja ohjaavat muistamaan tietyllä tavalla kansakunnan perustamista, sankaruutta ja maan poliittisia puolueita. Hiphopparit puolestaan sekä hyödyntävät, varioivat että kritisoivat vapautus-skeemaa käyttäen resursseinaan teknologista ja taiteellista kompetenssia, perustamiaan ministudioita sekä yhteiskunnallista ja historiallista tietoa. Näin he voivat nakertaa poliittisen vallan oikeutusta ja vaikuttaa siihen, miten heidän yleisönsä kokee ja tulkitsee vallanpitäjien kertomustensa lavasteiksi rakennuttamat muistimaisemat ja muut muistin paikat.

Tässä yhteydessä voi olla avuksi ottaa huomioon filosofi Ian Hackingin pohdinnat rakentumisesta ja ylipäänsä yhteiskuntatieteellisistä käsitteistä, jotka hänen mukaansa ainakin enimmäkseen ovat metaforia. Hän tarjoaa yksinkertaista menetelmää metaforan käyttökelpoisuuden testaamiseksi, nimittäin sen kysymistä, mitä tekemistä kullakin metaforalla on juurimetaforansa kanssa (Hacking 2008: 77–79). Jos yhteys juurimetaforaan on katkennut, on käsite joko hylättävä tai herätettävä eloon palauttamalla se juurimetaforaansa. Hacking kyseenalaistaa sosiaalisesta rakentumisesta puhumisen tarpeen useimmissa tapauksissa, sillä rakentumisesta on hänen mukaansa tullut kuollut metafora; sillä on enää ani harvoin tekemistä juurimetaforansa eli rakentamisen kanssa peräkkäisine historiallisine vaiheineen, joiden tuloksena on rakennelma, systeemi, struktuuri (mts.). Hackingin pohdinnat herättävät minussa kysymyksiä sosiaalisen rakentumisen suhteesta rakenteeseen. Rakennehan on usein nähty kaiken sosiaalisen ja yhteisöllisen perustana ja ylläpitävänä voimana. Metaforan juurille palauttamisen avulla rakennetta voisi tarkastella päinvastoin historiallisen sosiaalisen prosessin, rakentumisen, tuloksena ja toisaalta sosiaalisen toiminnan puitteena. Tästä näkökulmasta voi lukea Giddensin (1984) ajatuksia rakenteistumisesta eli strukturaatiosta tai Sahlinsin (1985) versiota konjunktuurin rakenteesta.

Giddens (1984) tarkoittaa *rakenteistumisella* niin järjestelmällisten rakenteiden kuin yksilötoimijoidenkin osuutta vakiintuneiden sosiaalisten käytäntöjen tuottamisessa. Rakenteistumisteorian ytimessä on käsitys rakenteen duaalisuudesta, jonka mukaan ”rakenne sekä välittää käytäntöjen uusintamista että on tulosta niistä. Rakenne samanaikaisesti sekä konstituoii toimijaa ja sosiaalista toimintaa että ’on olemassa’ tämän konstituution tuotannon hetkissä”⁶⁰. *Konjunktuurin rakenne* puolestaan merkitsee Sahlinsin (1985: 125) määrittelemänä ”sarjaa historiallisia suhteita, jotka muokkaavat traditionaalisia kulttuurisia kategorioita antaen niille pragmaattisen kontekstin ulkopuolisia uusia arvoja”. Sahlins täsmentää, ettei hän viittaa lainkaan tapahtumisen keston, päinvastoin kuin Braudel käsitteen tunnetummassa versiossa (mts.).

Sahlinsin (1985) ratkaisuyrityksen etuna Giddensin lähinnä länsimaista kerätyn aineiston luentaan verrattuna on, että se perustuu myös historialliseen aineistoon Havaijilta ja muilta Tyynenmeren saarilta. Tutkimusaineisto ei myöskään rajoitu perinteisten etnografioiden tapaan paikallisyhteisön tasolle vaan koskee myös kulttuurien välistä kontaktia, muun muassa brittiläisen kapitalismin ja havaijilaisen yhteiskunnan kohtaamista 1600-luvulla. Sahlinsin mukaan rakenne eli *kulttuurisen järjestyksen symboliset suhteet* on historiallinen objekti ja ilmenee eri tavoin eri yhteiskunnissa. Dramaattiset historialliset muutokset tapahtuvat, jos eivät sentään yksinomaan *rakenteen johdosta*, niin vähintäänkin *rakenteessa*. Väitettyä ristiriitaa muutoksen ja rakenteen välillä ei täten olisi, koska symboliset suhteet ovat alttiita muutokselle. Toisaalta muun

⁶⁰ ”Structure is both medium and outcome of reproduction of practices. Structure enters simultaneously into the constitution of the agent and social practices, and ‘exists’ in the generating moments of this constitution.” (Giddens 1979: 5.)

muassa Sewell (1992: 16) kritisoi tällaisia strukturalistisia rakennekäsityksiä siitä, että yhteiskunnallinen muutos tulee niissä yleensä kuin sattumalta ulkoapäin, kuten Sahlinsin omassa esimerkissä kapteeni Cookin parkkilaivan mukana.

Sahlins (1985: xii–xvii) kuitenkin jaottelee rakenteita eri ideaalityyppeihin tavalla, jonka voi katsoa vastaavan yllättävän sovittelevasti mutta samalla briljantisti Sewellin mainitsemaan määräytymättömyyden ongelmaan: ensinnäkin preskriptiiviseksi rakenteeksi ja toiseksi performatiiviseksi rakenteeksi. *Preskriptiivisen rakenteen* oloissa yhteiskunta ei varsinaisesti kohtaa uutta, sillä tapahtumat tulkitaan vallitsevan järjestyksen projektioksi. Hän mainitsee todellisen maailman vastineena tällä äärimmäiselle ideaalityypille Radcliffe-Brownin kuvaaman korporatiivisten jälkeläisryhmien, etukäteen määräytyneitten statusten ja preskriptiivisten avioliittosääntöjen maailman eli Australian aboriginaalien maailman. Tällainen preskriptiivinen rakenne muistuttaa rakenteen prototyyppiä, joka yhteiskuntatieteissä yhä kummittelee, mutta on Sahlinsin katsannossa siis vain yksi rakenteen tyyppi, jota ei arkkityyppinä sellaisenaan esiinny missään puhtaana. Tavallaan on ironista, että hyvin performatiivisia afrikkalaisia yhteiskuntia, joissa vapaa liikkuvuus on historiallisesti taannut toiminnan vapauden ainakin vapaille aikuisille miehille sekä vapauden valita naapurinsa ja tiettyyn rajaan asti jopa sukulaisensa, kuvattiin aikoinaan hyvin preskriptiivisen rakennekäsityksen näkökulmasta, vaikka merkittävä osa preskriptiivisyydestä oli luultavasti siirtomaajärjestelmän ja sitä edeltävän orjanmetsästyksen tulosta.

Toinen arkkityyppi, performatiivinen rakenne, jonka Sahlins liittää muun muassa esimerkkitapaukseensa Havaijilla, tai hänen sanoin ”omaan yhteiskuntaamme”, toteutuu keskeisesti toiminnassa eikä suinkaan determinoi toimintaa, mutta sekään ei ole silti löyhästi rakentunut. Lévi-Straussin käsitteitä lainaten hän kutsuu performatiivisten rakenteiden yhteiskuntia kuumiksi, muutoksille alttiiksi, ja preskriptiivisiin rakenteisiin perustuvia kylmiksi. Näin Sahlins vastaa Sewellin ja monien muiden kysymykseen rakenteen determinoivuudesta, ei suinkaan yksinomaan myöntävästi tai kieltävästi, vaan että äärimmillään globaalien järjestyksen ”kylmissä” eli suhteellisen suljetuissa paikoissa rakenne todellakin pitkälti määrittää ryhmiä ja niiden jäseniä kun taas sen ”kuumissa” paikoissa tapahtuu ”historiallisten toimijoiden kiinnostunut toimintaa”, joka luo uusia kulttuurisia kategorioita eli viime kädessä uutta rakennetta (Sahlins 1985: xiii–xiv).

Suomessa rakenteen käsitteestä ovat kiistelleet etupäässä sosiologit rintamalinjan sijaitessa niin sanotun *rakennetutkimuksen* ja toisaalta *sosiaalisen konstruktionismin* välissä (Alasuutari 2006). Alasuutarin puolustama konstruktionistinen ja kulttuurinen sosiologia tai kulttuurintutkimus oli varmaankin ainakin osittain vastaus sellaisille vulgaari-materialistisille näkemyksille, joissa tiettyjä osia yhteiskunnallisesta todellisuudesta – ennen muuta puhetapoja, erotteluja ja ilmauksia – pidettiin vähemmän objektiivisesti olemassa olevina kuin materiaalisiksi katsottuja, varsinkin luokkarakenteen tuottamia, aineellisia oloja. Konstruktionistinen pyrkimys pitää yhteiskuntarakenteen ja kielen rakenne samalla analyttisellä janalla sai rakennetutkimuksen kannattajat puolestaan epäilemään, ettei kulttuurinen sosiologia usko enää koko yhteiskunnan eikä ainakaan sen rakenteen olemassa oloon (mts.). Rakennetutkimuksen kannattamassa sosiologisessa rakennekäsityksessä rakennetta pidettiin niiden ulkopuolelle jätettyihin kulttuuriin ja symboleihin verrattuna erityisen materiaalisena ja siis todellisena. Kulttuurisen näkökulman ja lingvistisen käänteiden myötä on kuitenkin huomattu, että itse asiassa myös rakenne on monen muun yhteiskuntateorian käsitteen tavoin metafora, jolla viitataan ensinnäkin toimijan näkökulmasta toiminn-

nan moninasiin ulkoisiin ehtoihin, kuten yleiskieleen, lailliseen rahayksikköön tai taloudellisiin elinehtoihin, ja toisaalta institutionaaliseen toimintaan, joka voi saada esimerkiksi tavan, rutiinin tai käytännön muodon. (mts. 86–87.)

Folkloristi Anna-Leena ja antropologi Jukka Siikala (2005: 18) huomauttavat, että sosiaalista rakennetta ei voi ollenkaan suoraan havaita henkilöiden välisissä sosiaalisissa suhteissa ja niiden järjestelyissä vaan sitä tulee analysoida niissä periaatteissa, jotka ohjaavat näitä muuttuvia suhteita ja toistuvia muotoja, ”samanlaisuutta”, johon sosiaaliset suhteet niiden vuoksi asettuvat. Yksi tällaisten kulttuurisesti määräytyvien periaatteiden muoto ovat odotuksen rakenteet (mts. 136–139), jotka määrittävät muun muassa kerronnan ja muistelun tapoja. Käsittelen genrejä odotuksen rakenteina luvussa 2.5.

Suomalaisessa etnometodologisessa tutkimuksessa sosiaalista järjestystä ja rakennetta on käsitelty ihmisten yhteistoiminnan ja vuorovaikutuksen tuloksena, jonka selvittäminen ei esimerkiksi Järviluoman (1997: 15–16, 44–45) mukaan ole tutkimuksen päämäärä vaan lähtökohta. Merkityksellisempää on hänen mukaansa se, kuinka rakennetta eli näitä kulttuurisia varustuksia, kuten sääntöjä, tietovarantoja ja toimijoiden malleja, käytetään ja uusinnetaan. Oma sovittava kantani on, ettei rakenteen selvittäminen kuitenkaan voi olla varsinaisesti lähtökohtakaan, koska se abstraktisuutensa vuoksi karkaa kokonaisvaltaisilta haltuunoton yrityksiltä. Pikemminkin rakenteita tulisi tarkastella samanaikaisesti niiden käytäntöjen kanssa, joissa niitä sovelletaan, muokataan, uusinnetaan, haastetaan ja kilpailutetaan keskenään. Tässä tutkimuksessa tarkastelen rakenteen rinnalla virallisia ja populaareja historioita, kuolleen johtajan karismaa, ei-hierarkkista organisoitumista, alueellisia, globalisoituneita ja paikallistuneita pieniä ja keskisuuria genrejä, läsnäolon ja kuuntelemisen arvostusta sekä alueellisia esteettisiä periaatteita, kuten poeettista lupaa, eteläisessä Afrikassa.

Marxin, Lévi-Straussin, Giddensin, Sewellin ja Sahlinsin tavoin, ja päinvastoin kuin 1930–1950-lukujen brittiläiset rakennefunkcionalistit tai nykyiset amerikkalaisen sosiologian kriittiset realistit ja verkostanalyytikot, ajattelen ettei rakenne ole sosiaalisten suhteiden järjestelmä eli sosiaalinen järjestelmä tai sitä määrittävä sosiaalinen organisaatio. Toki myös sosiaalinen ja taloudellinen järjestelmä ja niitä määrittävät periaatteet kuuluvat rakenteeseen, mutta vain osana laajempaa abstraktia kokonaisuutta. Kuten seuraavasta alaluvusta voi päätellä, puollan Lizardon (2010) peräänkuuluttamaa paluuta Lévi-Straussin metodologiseen strukturalismiin ja etäisyyden ottamista Giddensin strukturalismin ontologisiin vaateisiin. Toki minulla on myös ongelma Lévi-Straussin universalismin kanssa. Mainitut rakenteen kulttuurisuuden huomioineet teoreetikotkaan eivät sitä paitsi juuri kiinnittäneet huomiota omassa tutkimuksessaan keskeiseen havaintoon vainajien merkityksestä.

d) Vainajat ja rakenne

Moniin yhteiskuntatieteellisiin peruskäsitteisiin, myös rakenteeseen, liittyy syntyhistoriansa vuoksi sellaista eurosentristä painolastia, että esimerkiksi kuolleiden ja niiden henkien monin paikoin suuri yhteiskunnallinen merkitys, jota käsittelen erityisesti artikkelissa II, on jäänyt marginaaliin. Ei ajatus kuolleiden roolista rakenteessa ole toki länsimaissakaan täysin uusi. Esimerkiksi kelpaa Karl Marxin ajatus pääomasta tai ainakin tietyistä pääoman muodoista kuolleena kasautuneena työnä, siis etupäässä kuolleiden tekemänä työnä, joka kapitalistisessa järjestelmässä kääntyy elävää työtä ja sen tekijöitä vastaan. Marx luonnehtii pääomaa ”kuolleeksi työksi, joka vampyyrin tavoin elää vain imemällä elävää työtä ja tulee yhä elinvoimaisem-

maksi mitä enemmän se sitä imee”⁶¹. Neocleous (2003) kävi tutkimuksessaan läpi Marxin vampyyrivertaukset ja liittää vampyyrit ja Marxin muunkin runsaan goottilaisen kauhukuvaston ennen kaikkea vieraantumiseen. Vieraantuminen merkitsee Marxille sitä, että pääoma imee työläisistä heidän elinvoimansa kokevina, tuntevina ja aistivina olentoina ja antaa tilalle rahaa, joka voi tehdä ihmisten puolesta niitä asioita, joihin aikansa myyneillä työläisillä ei ole aikaa eikä mahdollisuutta: syödä, juoda, mennä tanssimaan, oppia, käyttää poliittista valtaa ja matkustaa. Elävänä kuolleena, elävien aistillisuudesta elävänä ja sitä riistävänä hirviönä Marxin vampyyri näyttää Neocleuksen mukaan pääoman mahdin ja toimii varoituksena siitä. Samankaltaista riiston analyysiä on havaittu myös nigerialaisissa kansankäsityksissä, joiden mukaan rikastumisen voi selittää vain kuolleiden maailman okkulttinen hyväksikäyttö (Smith 2001).

Artikkelissani II, jonka yhtenä viitekehyksenä on eteläisen Afrikan kosmologia, kuolleiden rooli ei ole yksinomaan negatiivinen, vaikka joissakin modernistissa puheenvuoroissa alueen vainajakäsityksiä pidetään riistoa, ja etenkin sukupuolisorttoa, pönkittävästä ideologiana (Bloch 1982). Afrikkalaisen spirituaalisuuden hyvin laajalti jaettu käsitys, että kuolleet vaikuttavat alati elävien elämään niin hyvässä kuin pahassa, on kuitenkin peruspiirteiltään hyvin yksinkertainen ja järkeenkäypä. Ei nimittäin vain eteläisessä Afrikassa vaan muuallakin useiden sukupolven toiminta, työ ja kamppailut sekä muisto niistä muodostavat pohjimmiltaan merkittävän osan siitä rakenteesta, jossa elävät toimivat ja jota he vuorostaan muokkaavat. Maputolaiset räppärit pyrkivät muokkaamaan elämänsä sosiaalisia, taloudellisia ja poliittisia puitteita eli osaltaan rakennetta, toivomaansa suuntaan muistelemalla ja mobilisoimalla Machelia, jonka spirituaalinen voima ja halu puuttua elävien asioihin voivat sikäläisen käsityksen mukaan olla tavallista vainajaa suurempia elinaikaisen valta-asemansa, traagisen väkivaltaisen kuolemansa ja kuoleman jälkeen kasvaneen karismansa vuoksi.

Suhteet vainajiin, miten ne missäkin kulttuurissa ymmärretäänkin, liittyvät kaikkialla myös elävien muistoon heistä. Tätä kuvaamaan olen artikkelissa II kehittänyt *poliittisen esivanhemman* käsitteen. Tällaisella niin populaaria kuin virallista muistia ja muistamisen käytäntöjä yhdistävällä hahmolla tarkoitan edesmennyttä poliitikkoa, vapaustaistelijaa tai muuta tunnettua vainajaa, kuten työnsä vuoksi murhattua toimittajaa, tutkijaa tai taiteilijaa, jolla on kuolemansa jälkeen uudenlainen ja usein kasvanut poliittinen merkitys. Samoin kuin muisti ja julkinen muisti yleensäkin, ovat muistot esivanhemmista ja luonnollisesti myös poliittisista esivanhemmista valikoivia, kuten artikkelissa käsitellyt räppäreiden ja heidän arvostelijoidensa toisistaan poikkeavat versiot presidentti Samora Machelista.

Poliittisia esivanhempia erottaa varsinaisista esivanhemmista muun muassa se, etteivät he ole pääasiassa tietyn linjasuvun esivanhempia, vaan heidän sosiokulttuurinen merkityksensä on paljon laajempi. Siinä mielessä he muistuttavat monissa paikoissa havaittuja päällikkö- ja kuningaskuntien hallitsijasukujen esivanhempia, joita muistellaan julkisesti kansan nähden (esim. Bloch 1982: 220–223). Eivät toki kaikki esivanhempiin liittyvät käsitykset päde suoraan poliittisiin esivanhempiin senkään vuoksi, että eri linjasuvuissa, uskonnollisissa suuntauksissa ja laajan mantereen lukuisissa paikallisissa traditioissa on lukemattomia erilaisia käsityksiä esivanhemmista. Niistä monet elävät urbaanissa monikulttuurisessa ympäristössä eklektisesti rinta

⁶¹ Marx claims that “capital is dead labour which, vampire-like, lives only by sucking living labour, and lives the more, the more labour it sucks” (Neocleous 2003: 669).

rinnan ja yhdessä kansainvälisesti laajemmin jaettujen käsitysten ja käytäntöjen kanssa. Poliittisia esivanhempia voitaisiin pitää tällaisten toistensa kanssa ristiriitaisten käsitysten ja käytäntöjen yhteenpanoina. Poliittisten esivanhempien ja varsinaisten esivanhempien yhteisinä piirteinä eteläisessä Afrikassa on joka tapauksessa yleinen käsitys heidän edelleen jatkuvasta vaikutuksestaan elävien elämään (Honwana 2015; Langa 1992). Vainajien vaikutus on paljon pohjoisempanakin mantereella nähty niin merkitykselliseksi, ettei paikoin pystytä lainkaan neuvottelemaan poliittisista kysymyksistä ilman vainajiin vetoamista (Middleton 1960). On toki huomattu, etteivät samojenkaan toimijoiden käsitykset vainajien kuolemanjälkeisestä vaikutuksesta ole suinkaan aina yksiselitteisiä vaan erilaiset käsitykset aktivoituvat erilaisissa toiminnallisissa konteksteissa (esim. Bloch & Astuti 2013).

Poliittisen esivanhemman käsitteen ei tarvitse suinkaan rajoittua afrikkalaiseen kontekstiin vaan myös esimerkiksi antropologi Catherine Verderyn (1999) postsosialistisessa Itä-Euroopassa kuvaamia, poliittisesti merkityksellisiin ruumiisiin liittyviä käytäntöjä uudelleenhautausineen ja patsaiden kaatamisineen voitaisiin aivan yhtä hyvin tarkastella poliittisen esivanhemman käsitteen avulla⁶². Silti syventyminen kulloiseenkin kulttuurialueeseen liittyviin käsityksiin elävien ja vainajien suhteesta kuuluu käsitteen operatiivisen käytön vähimmäisvaatimuksiin. Esimerkiksi Mosambikissa vallitsee erilainen käsitys ruumiin ja ruumiinosien spirituaalisesta merkityksestä kuin Verderyn kuvaamassa Itä-Euroopassa, jossa perinteiset katoliset ja ortodoksiset käsitykset pyhänjäännöksistä vaikuttavat myös postkommunistiseen muisteluun. Kulttuurisesti kontekstualisoituina poliittiset esivanhemmat välittävät yhteiskunta-teoreettisia ja paikallisia episteemejä, joista niillä kuvatut ilmiöt ovat peräisin. Päinvastoin kuin Junod (1912) oletti ja josta edelleen jatkuva esi-isäkulttikäsitteen käyttö jatkaa, ovat esivanhemmat, tai poliittiset esivanhemmat, palvonnan kohteita, saati ”jumalia”, vain harvoin jos koskaan. Ne päinvastoin pysyvät muistissa usein juuri kiistanalaisuutensa takia, josta artikkelin II lopussa käsittelemäni Machelin muiston ambivalenttius Maputon räpissä kertoo ja jota artikkelin hyväksymisen jälkeen kirjoittamaani esitelmää kirjoittaessani havaitsin vielä lisää (Rantala, painossa). Käsittelemisen seuraavassa alaluvussa muun muassa sitä, miten poliittiset esivanhemmat välittävät myös rakennetta ja julkista muistia.

3.2 JULKINEN MUISTI

*Heiveröistä on nykyisyys ilman menneisyyttä. Keskinäkertaista on tulevaisuus ilman nykyisyyttä. Surullista on Ihminen ilman muistia.*⁶³ – José Craveirinha (2009: 9).

*Elävät pelkurit kirjoittavat kuolleiden sankarien historian.*⁶⁴ – Azagaia (2013).

Muisti, muisto ja muistaminen ovat epäilyksettä rakenteen välttämättömiä komponentteja ja esimerkiksi Giddensin mukaan rakenne on oikeastaan olemassa vain

⁶² Muina esimerkkeinä hän käsittelee muun muassa muumioimista, konservointia ja uusien patsaiden pystyttämisiä.

⁶³ ”Frágil é o presente sem passado. Mediocre é o futuro sem presente. Triste é o Homem sem memória.”

⁶⁴ ”Cobardes vivos escrevem a história de heróis mortos.”

erilaisina muistijälkinä ja niiden täytöntöönpanoina toiminnassa⁶⁵. Lisäksi nimenomaan julkinen muisti on kaikkialla maailmassa paitsi paljon puhutun kuvitteellisen yhteisöllisyyden myös ristiriitojen ja kamppailun kenttä. Julkisella muistilla on merkittäviä seurauksia ihmisten elämään muun muassa symbolisten ja materiaalistien resurssien jakelussa. Erityisesti kertomukset maan menneisyydestä ja ja sen perustajien sankaruudesta heijastavat eri sosiaalisten ryhmien välisiä suhteita ja asemia. Ne liittyvät erimielisyyksiin vallan legitimoinnista ja taloudellisten ja muiden resurssien jaosta. Suomessa esimerkiksi Mannerheimia käsittelevät yhteiskuntakriittiset taideteokset ovat yhä viime vuosinakin herättäneet paitsi ihailua myös suoranaista kohua, jota myös eräät poliittiset johtajat ruokkivat erityisesti iltapäivälehdissä (Kyyrö 2014)⁶⁶. Maputon räpmuusikoiden tapa muistella Mosambikin marsalkkaa Samora Machelia herättää Mannerheimia käsittelevien kulttuurituotteiden tavoin vaihtelevia reaktiota riippuen muun muassa vastaanottajan sosiaalisesta ja poliittisesta asemasta sekä sukupolveista (artikkeli II).

Eteläisen Afrikan maissa, jotka ovat käyneet läpi siirtomaavallan ja apartheidin sekä aseellisten vapaustaistelujen ja itsenäisyyden jälkeiset veriset sisällissodat, virallisia historiallisia selontekoja yhdistää etenkin itsenäisyyden saavuttaminen ”antikolonialisen kiväärin piipusta” (Werbner 1998). Alueen historia on kuitenkin joutunut viime vuosina laajalti julkisen kamppailun kohteeksi, jossa kansalliset metanarratiivit ovat voimakkaan täydentämisen, kiistelystä, muotoutumisen ja kaikenlaisen kuvitte-



Kuva 3: Rääpäri Azagaia esiintyy *Marcha Popular Pela Paz* -mielenosoituksessa (Kansan rauhanmarssi) elokuussa 2016. Paidan selässä lukee elinkustannusten nousuun viitaten ”Kansa ei kestä enää” (*Povo já não aguenta*), ja mainoksen tekstissä kehoitetaan käyttämään pankkikorttia vaihtorahan säästämiseksi. Maputo: *Praça da Independência*. Kuva: Janne Rantala.

⁶⁵Structure exists only as memory traces, the organic basis of human knowledgeability, and as instantiated action” (Giddens 1984: 377) .

⁶⁶Sekä koko Kyyrön tekeillä oleva väitöskirja, jossa tarkastellaan Katariina Lindqvistin ohjaaman nukkeanimaation *Uralin Perhosen, Erkkö Lyytisen Suomen Marsalkka* -elokuvan vastaanottoa ja Markus Selinin suunnitteilla olevan Mannerheim-aiheisen elokuvahankkeen käsittelyä mediassa.

lemisen tilassa. Areenoina ovat olleet akateemisen tutkimuksen (Kriger 2006) ohella muun muassa maiden parlamentit (Igreja 2008), valtiolliset ja yksityiset tiedotusvälineet, muistelmat (Saunders 2003; Souto 2013), viralliset seremoniat (Werbner 1998), sosiaalinen media (artikkeli VI), kulttuuriperintömatkailu ja televisiosarjat (Comaroff 2003), populaarimusiikki (artikkeli II) sekä teatteri ja muut taiteet.

Teen seuraavaksi joitakin aiemmasta kirjallisuudestakin tuttuja julkisen muistin peruserotteluja. Virallisella muistilla tai virallisella historialla tarkoitan poliittisten johtajien itse itseään oikeuttavia historiallisia selontekoja, joita ilmaistaan muun muassa muistelmissa, mediateksteissä ja valtiollisissa muisteluseremonioissa. Akateemisen muistin ja muistelun suhde edelliseen riippuu akateemisen ajattelun roolista ja rajoituksista kulloisenkin aikakauden yhteiskunnallisissa olosuhteissa. Kansan muisti tai populaari muisti (popular memory) ei ole välttämättä virallisen muistin vastakohta, mutta se on väistämättä virallisen muistin kannalta riskialtista. Kaikkia julkisen muistin muotoja yhdistää, ainakin potentiaalisesti, vastikään käsittelemäni poliittisen esivanhemman hahmo.

a) Virallinen muisti

Virallisen nationalismin vallitsevia sosiaalisia valtasuhteita tukevaa ja kulloistenkin poliittisten tarpeiden mukaan muotoutuvaa kertomusta tuotetaan ja levitetään esimerkiksi kouluopetuksen, joukkotiedotuksen, poliittisten julistusten ja muisteluseremonioiden keinoin. Virallinen muisti ei tyydy vain muistimaisemien rakentamiseen ja määrittelyyn muistelukomplekseja rakennuttamalla, katuja uudelleen nimeämällä ja pitämällä seremonioita ynnä muilla vastaavilla keinoilla, joihin hallituksilla on kaikkialla erityisen paljon sananvaltaa⁶⁷. Toisen maailmansodan jälkeen itsenäistyneiden Afrikan maiden vallanpitäjät pyrkivät laajalti monopolisoimaan itselleen paitsi politiikan, myös ”totuuden” menneisyydestä, ja tämän vuoksi painostavat historioitsijoita ja muita yhteiskuntatieteilijöitä monin eri keinoin kirjoittamaan vallanpitäjille mieluisia historioita (Serra 1997: 32–37). Nykyisten Afrikan valtioiden pakkomielleeseen totuuden määrittelyssä ja propagoimisessa muun muassa valtiollisen median kautta viitataan toisinaan filosofi Achille Mbemben käsitteellä *un état théologique*, teologinen valtio (Bourgault 1995: 184). Eteläisessä Afrikassa ilmiöstä on puhuttu yleisenä teologiana, kuten alla olevassa sosiologi Robert Johnsonin (2002) puheenvuorossa:

Sitä mikä on KVL:ille [kansallisille vapautusliikkeille] yhteistä voidaan kutsua vain yleiseksi teologiaksi. Kansallinen vapautus oli sekä oikeudenmukainen että historiallisesti välttämätön päätös kansan ja rasismin ja kolonialismin voimien väliselle taistelulle. Tästä seuraa kaksi johtopäätöstä. Ensinnäkin, KVL:t – mihin anteeksiannettaviin synteihin ne saattaisivatkin syyllistyä – ovat oikealla asialla. Ne eivät ainoastaan edusta kansaa vaan eräässä mielessä ne ovat kansa ja tämän vuoksi ne eivät voi olla väärässä. Toiseksi, teologian mukaan, niiden valtaantulo merkitsee prosessin loppua. Mikään ryhmä ei voi tulla niiden jälkeen valtaan, sillä sehän merkitsisi, että joukot, eli oikeellisuuden voimat, olisi syrjäytetty. Tämä vuorostaan voi merkitä ainoastaan, että rasismin

⁶⁷ Erityisesti keskusvaltaisessa Mosambikissa, jossa oppositiopuolue MDM:n (Movimento Democrático de Moçambique) hallitseman Beiran kaupunginvaltuuston päätös katujen nimeämisestä uudelleen vaatii keskusvallan näillä näkymin varsin epätodennäköisen hyväksynnän (Savana 2016).

*ja kolonialismin voimat, nuoltuaan ensin haavojaan ja odotettuaan mahdollisuutta revanssiin, ovat ryhmittyneet uudelleen ja aloittaneet vastahyökkäykset.*⁶⁸

Mosambikilaisessa kriittisessä tutkimuksessa on osoitettu, että akateeminen historiantutkimus usein uusintaa virallista historiaa turvautuessaan epäkriittisesti ja yksinomaaisesti hallinnollisiin lähteisiin (mm. Adam 1996; Igreja 2010)⁶⁹. On havaittu maan virallisen metanarratiivin kvasiuskonnollinen luonne yksinkertaisena moraalisen kertomuksena, jossa vapaustaistelijat, kansa ja kolonialistit sekä vapautta itsenäisyyden jälkeen uhanneet kansanviholliset saavat kukin selkeän roolinsa ja lopulta ansionsa mukaan. Historioitsija Coelho (2013; 2015) on puhunut faabelista tai vapautuksen käsikirjoituksesta (*Liberation Script*), jolla hän tarkoittaa eliitin lukuisin keinoin vaalimaa versiota Mosambikin historiasta. Tällaisten voittoisten itse itseään oikeuttavien teleologisten historiallisten narratiivien uusintamiseen on huomattu osallistuneen, joskus jopa etunenässä, myös ulkomaalaisia tutkijoita, joiden kuvittelisi olevan vapaampia poliittisesta painostuksesta (Bragança & Depelchin 1986). Niin ystävät kuin viholliset ovat useista syistä tulleet kopioineeksi Frelimon omaa legitimoivaa kertomusta itsestään (Adam 1996: 35–68).

Räppäreiden esiintymisissään kyseenalaistamaa virallista muistia on eteläisessä Afrikassa tutkittu muun muassa rakennettujen ”postkoloniaalisten muistelukompleksien” ja niissä pidettyjen seremonioiden kautta. Namibian ja Zimbabwen pääkaupunkien toisiaan kovasti muistuttavien Sankarien aukioiden (*Heroes’ Acre*) keskeisimmät elementit ovat hallituksen määrittelemien ”vapaustaistelun kansallisten sankarien” valtakunnallinen hautapyhäkkö ja tuntemattoman sotilaan haudaksi kutsuttu hautamuistomerkki, joka itse asiassa on tyhjä ”hauta” eli *kenotafi* (Werbner 1998: 72–73; Kriger 1995; Melber 2005). Samankaltainen hautamuistomerkki on Maputossa Sankarien aukiolle (*Praça dos Heróis*) rakennettu viisisakaraisen tähden muotoinen kriptä, johon on haudattu itsenäisyys sodan johtajia, heidän joukossaan Frelimon puheenjohtajat Eduardo Mondlane ja Samora Machel. He esiintyvät myös kriptää taaempana reunustavassa freskossa, joka esittää Mosambikin historian lineaarisesti etenevänä sarjana kolonialismin vastaista vastarintaa, joka oikeassa reunassa huipentuu sotilaalliseen voittoon ja itsenäisyysjulistukseen. Päinvastoin kuin muistelukompleksin alkuperäisessä ensimmäisen maailmansodan aikaisten suurvaltojen kehittämissä versioissa, ei näissä postkolonialistisissa muistelukomplekseissa ole ”isänmaallisen kuoleman demokratisoitumisen merkinä” rivisotilaiden nimiä vaan ainoastaan tunnetuimpien, hallituksen määrittelemien, itsenäisyys sodan kuolleiden sankarien muistolaatat (Werbner 1998).

Muistelukompleksien ja niiden seremonioiden lisäksi eteläisen Afrikan poliittinen eliitti on pyrkinyt viime vuosien ”patrioottisessa käännteessä” puolustamaan virallista muistia myös vapaustaistelijoiden kirjoittamin omaelämäkerron, joita on kriittisessä tarkastelussa joskus moitittu elämäkerroiksi ilman elämää (mts. Saunders 2003). Näis-

⁶⁸ ”The NLMs [national liberation movements], share what can only be termed a common theology. National liberation is both the just and historically necessary conclusion of the struggle between the people and the forces of racism and colonialism. This has two implications. First, the NLMs – whatever venial sins they may commit – are the righteous. They not merely represent the masses but in a sense they are the masses, and as such they cannot really be wrong. Secondly, according to the theology, their coming to power represents the end of a process. No further group can succeed them for that would mean that the masses, the forces of righteousness, had been overthrown. That, in turn, could only mean that the forces of racism and colonialism, after sulking in defeat and biding their time, had regrouped and launched a counter-attack”.

⁶⁹ Kuten Yussuf Adam huomauttaa, ei virallisen historian käsitettä pidä silti sekoittaa sille periaatteessa kriittiseen historiografiaan.

sä teoksissa ylistetään usein kuolleita perustajaisia, joiden läheisenä toverina kirjoittaja itsensä esittää. Tämä korostaa kirjoittajan asemaa historiassa ja oikeuttaa nykyisten vallanpitäjien asemaa. Kuten artikkelissa II osoitan, virallinen muistelu on sekoitus laajalti jaettua nationalistista tapaa osoittaa kunnioitusta tuntemattomille sotilaille, alueellisia vapautuskertomuksia, pohjoiskorealaisperäistä ”postkolonialistista” es-tetiikkaa moninaisine vaikutteineen (Kirkwood 2011) ja aiemmassa tutkimuksessa vain harvoin esille nostettuja spirituaalisia käsityksiä kuolleista ja erityisesti kuolleista johtajista (Werbner 1998: 71–73, 100).

Seurasin tutkimukseni aikana hiphoptapahtumien ohella myös valtapuolue Frelimon ja valtion muisteluseremonioita, joiden esittämään skriptiin räppärien vasta-muistelu välillä aggressiivisestikin kohdistuu. Seremonioissa oli helppo havaita, että vapautusrintamasta nykyiseksi valtapuolueeksi kehittyneen Frelimon idealisoitu historia esitetään identtisenä maan historian kanssa. Näissä kertomuksissa, joita eteläistä Afrikkaa koskevassa kirjallisuudessa on kutsuttu myös patrioottiseksi historiaksi⁷⁰, on keskeistä, että vallanpitäjät legitimoivat poliittista asemaansa vedoten ”tosiasiaan”, että ”he” vapauttivat maan kolonialismin tai apartheidin ikeestä. Tällainen poliittisen vallan *vallankumouksellinen oikeutus*⁷¹ voi joutua ristiriitaan vaaleissa hankittavan demokraattisen oikeutuksen ja populaarien käsitysten kanssa⁷². Virallisesta poikkeavia näkemyksiä vastaan hyökättiin toistuvasti etenkin presidentti Guebuzan valtakaudella 2005–2015 eikä kauden jälkeen jatkunut aseellinen konflikti ole omiaan demokratisoimaan myöskään historiakeskustelua.

b) Akateeminen muisti

Mitä autoritäärisemmässä maassa ollaan sitä lyhyemmässä talutusnuorassa akateeminen julkinen muisti on viralliseen muistiin verrattuna. Muistipolitiikan (ks. Kössler 2007) muodot vaihtelevat verrattain avoimista, kuten Etelä-Afrikan niin sanotuista totuuskomissioista (*Truth and Reconciliation Commission*) tai esimerkiksi Suomen sotaturmaprojektista, tutkijoiden epäsuoraan ja suoraan painostukseen ja yhden tarinan loputtomaan toistamiseen. Monille nyky-Mosambikin akateemisille konferensseille ominainen korkea-arvoisten itsenäisyysotien veteraanien, poliitikkojen ja turvallisuuspoliisin painostavana koettu läsnäolo on osoitus hallinnon autoritäärisyydestä, mutta edelleen vähäisemmästä kuin naapurimaa-Zimbabwessa, jonka muistipolitiikasta patrioottisen historian käsite on peräisin (Ranger 2004). Vuosituhannen vaihteen Zimbabwessa historioitsijoiden osallistuminen valtakunnalliseen puoluepolitiikkaan oli itse asiassa niin laajaa, että se sai monet heistä kouluttaneen Terence Rangerin (2004) puhumaan historioitsija-poliitikoista tai -ministereistä.

Samana vuonna, kun artikkelini Hidrunisa Samora (artikkeli II) ilmestyi, tuli satumalta kuluneeksi 30 vuotta Machelin kuolemasta, mikä teki teemani hyvin ajankoh-taiseksi Mosambikissa ja sain esitelmöidä siitä miltei kyllästymiseen asti. Presidentti julisti vuoden 2016 Samora Machelin vuodeksi, vaikka edellisestäkään ei ollut kulunut kuin viisi vuotta. Suurin osa maan julkisista yliopistoista, elleivät kaikki, järjestivät

⁷⁰Ranger 2004.

⁷¹Boaventura Sousa Santos, *O Sistema Judicial, a Demoracia e o Desenvolvimento*, luento, Universidade Eduardo Mondlane, Maputo, 13.6.2012.

⁷²Coelho 2013; Melber 2003a; Kriger 2006.

symposiumeja, konferensseja ja seminaareja Machelin kunniaksi. Akateeminen invokaatio yhdistyi ylistyslaulun henkeen ja käsitykseen siitä, ettei vainajista saa puhua pahaa. Edesmenneen diktaattorin kanssa yhteensopimattomilta tuntuvia teemoja, kuten demokratiaa ja kansalaisuutta, pohdittiin lukuisissa Machelin kunniaksi järjestetyissä akateemisissa keskusteluissa samalla, kun Machelin valtakauden aikainen sisällissota, josta maan yliopistoissa pitkälti vaiettiin, vaikutti heränneen uudelleen eloon pohjoisempaan Mosambikissa. Samana vuonna järjestettiin myös Samora-aiheinen *Clássico Hip Hop Time* -radio-ohjelman jakso, jonka muistelu luonnollisesti erosi akateemisista invokaatioista muun muassa siinä, ettei politiikkoja ollut paikalla.

Eivät akateemisen ja virallisen invokaation yhtymäpinnat toki rajoitu Mosambikiin eivätkä Mosambikissakaan vain hänen muistovuosiinsa. Samora Machelin Graça-leski painotti itsenäisyysotaa käsittelevän konferenssin⁷³ keynote-luennossaan vuonna 2015 näkemyksiään, varsinkin miesvainajastaan puhuessaan, juuri vastaavanlaisilla etusormen heristyksillä, joka oli tälle ominaista ja joka toistuu myös tätä esittävässä patsaissa ja draamallisissa esityksissä. Graça Machelin vaikutusvalta oli helppo huomata muun muassa siitä, kun tutkijoista, itsenäisyysodan veteraaneista ja Frelimo-poliitikoista muodostuva yleisö ryhtyi jatkuvasti välitaputuksiin. Aggressiivinen etusormen heristys yhdessä lesken vaikutusvallan kanssa ei edistänyt haluani väittää vastaan, vaikka moniin puhujan näkemyksiin oli niiden autoritäärisyyden vuoksi vaikea yhtyä.

c) Kansan muisti

Kansan muisti tai populaari muisti (*popular memory*) ei ole välttämättä vastakohta viralliselle muistille. Joissakin tapauksissa se on vallanpitäjille suorastaan hyödyllistä säestäessään virallista muistia (ks. Israel 2013), mutta silloinkin se on vaikean kontrolloitavuutensa vuoksi virallisen muistin kannalta riskialtista. Sitä paitsi erilaiset vaihtoehdot julkiset muistot ovat nousseet esille koko eteläisessä Afrikassa. Kansakunnasta kirjoittavien eli esimerkiksi historioitsijoiden ja korkea-arvoisten muistelijoiden ja sitä elävien, esimerkiksi naisten, näkökulmien erosta puhuttaessa on toisinaan käytetty myös Michel Foucault'n käsitettä *counter-memories* eli vastamuistot⁷⁴. Maputon räppäreiden artististen työkalujen avulla jalostamat kansanmuistot ovat tällaisia vastamuistoja, joka on kansan muistin antagonistisin muoto.

Urbaani kansanmuisti valikoitui tutkimusaineistoksi huomattessani, että eteläisessä Afrikassa kansan muistia on tarkasteltu etupäässä maaseudulla (Israel 2014; Bonate 2013; Melber 2005; Tonkin 1992; Kössler 2007). Urbaanien ympäristöjen populaari muisti on jäänyt vähemmällä huomiolla. Harvoina poikkeuksina Mosambikin osalta Anna Pitcher (2006) on tarkastellut sitä, miten Maputon urbaanit työläiset hyödyntävät sosialismin perintöä esittäessään vaatimuksiaan. Myös Bertelsen (2014) havaitsi Manican läänin pääkaupungissa Chimoiossa ja Maputossa, että sosialismin muistoa ja erityisesti presidentti Samora Macheliin liitettyjä ideoita hyödynnettiin urbaanissa kansannousussa syyskuussa 2010, muun muassa Machelin ilmaisua ”kansasta vallassa” (*povo no poder*). Käsittelemään samaan ilmaisuun perustuvaa räppäppäletta artikkelissa IV.

⁷³ Seminário Científico: “Desafios de Pesquisa da História da Luta de Libertação Nacional na Actualidade”, Maputo 16.–18.9.2015. Centro de Pesquisa da História da Luta de Libertação Nacional.

⁷⁴ Käännös Anna Pöysä 2010.

Tarve vastakertomuksille johtuu muun muassa nuorten marginalisaatiosta, valanpitäjien harjoittamasta historian hyväksikäytöstä ja sukupolvien välisestä kuilusta. Mosambikin väestöstä noin 80 prosenttia on syntynyt itsenäistymisen jälkeen (ks. artikkeli VI), eivätkä nuoremmat sukupolvet enää päässeet samassa määrin osallisiksi itsenäistymisen ja talousuudistusten tuoneista sosiaalisen nousun mahdollisuuksista kuin heidän vanhempansa. Sukupolvien välinen kuilu ei silti estänyt räppäreitä mobilisoimasta Samora Machelin ääntä ja muistoa poliittisena esivanhempiana. Kiistäessään oikeutuksen, jonka mukaan nykyisillä poliittisilla johtajilla on oikeus asemaansa, koska he vapauttivat maan, siirtävät räppärit huomion vapautushistoriasta ja sitä representoivasta kansakunnan ”kaikkein pyhimmästä” eli maan keskeisillä aukioilla pidettävistä virallisista muisteluseremonioista ensinnäkin kansalaisten jokapäiväiseen selviytymisen taisteluun ja toiseksi sekä toteutuneiden, esimerkiksi 2008 ja 2010, että kuviteltujen, nykyisten ja tulevien kamppailujen suuntaan (artikkeli IV).

3.3 VASTAKULTTUURI

Käytän *vastakulttuurisuuden* käsitettä erityisesti keräjäyhteisöä käsittelevissä erillisjulkaisuissani, mutta käsitteen avulla voi tarkastella myös hiphopkulttuuria. Kuten artikkelissani I määrittelen, tarkoitan vastakulttuurisella käsitteen *vastakulttuuri* klassista, esimerkiksi Milton Yingerin (1982) käsitystä, ”fenomenologisemmin määriteltä yhteisöllisyyttä, jossa yhteisön jäsenet näkevät yhteisönsä kontrastisessa suhteessa käsitykseensä ympäröivästä valtakulttuurista tai laajemmasta yhteiskunnasta” (Juppi, Peltokoski & Pyykkönen 2003: 6). Vastakulttuurin sijasta käytän muotoa *vastakulttuurisuus* korostaakseni vastakulttuurisuuden ilmentävän yhteiskunnassa tavallisesti piileviä, mutta sinänsä yleisiä ulkopuolisuuden kokemuksia enkä mitään objektiivista ja siten holhottavaa toiseutta. Ymmärrän ilmiön Yingerin tavoin siten, että sillä voidaan viitata eri aikojen yhteisöihin, ei ainoastaan 1960–1970-lukujen kulttuurisesti erityiseen vastakulttuuriin länsimaissa. Vastakulttuuritutkimuksen merkitys tutkimusongelmani kannalta on, etteivät rakenteeseen kuulu ainoastaan hegemoninen, valtakulttuurinen ja pakottavuus – kuten usein implisiittisesti esitetään – vaan että myös erilaisilla vastakarvaan asettumisilla, kuten edellisessä aluvussa käsitellyillä vastamuisteluilla ja vaihtoehtoyhteisöillä ja niiden käytännöillä kuten ting-yhteisön puhepiireillä, on merkittäviä seurauksia toimijoilleen ja laajemmalle yhteiskunnalle.

Myös hiphoppia on jo amerikkalaisen hiphoptutkimuksen syntyajoista asti toisinaan luonnehdittu vastakulttuuriseksi ensinnäkin vastarinta-aspektinsa (Rose 1994) vuoksi ja toiseksi aiemmin julkaistujen musikaalisten elementtien sämpläyksen, niitä biiteissä hyväksikäyttävien *mix-tape* -julkaisujen ja graffitimaalauksen kaltaisten valtakulttuurin omistuskäsitysten kannalta kyseenalaisten käytäntöjensä vuoksi (Smith 2008). Sen sijaan en yhdy niihin lukuisiin puheenvuoroihin, joissa hiphopin vastakulttuurisuus yhdistetään esimerkiksi gangstaräpin tai siitä osittain polveutuvan träpin (*trap*) epäsosiaalisiin piirteisiin. Tricia Rosen (2008) myöhemmän teoksen mukaisesti ajattelen, että gangstaräpin juhlistamat seksismi, materialismi ja konsumerismi, väkivaltainen maskuliinisuus ja epäsovinnainen sovinismi edustavat pikemminkin valtakulttuurisen ”amerikkalaisen unelman” liioittelua kuin vastakulttuuria. Toki amerikkalaisen unelman soveltamista myös afroamerikkalaisiin voidaan pitää samalla kapinallisena, mutta tuskin sentään vastakulttuurisena. Suur-Maputon yhteiskunnallisesti tietoiseen hiphop-skeneen vastakulttuurisuuden käsite nähdäkseni

sopii hyvin monistakin syistä: hiphopparit käyttävät hiphopnimiä, identifioituvat *underground*-käsitteeseen ja kyseenalaistavat lukuisia globaalin ja paikallisen yhteiskunnallisen järjestyksen piirteitä, kuten länsimaiden ylivaltaa, lahjoittajamaiden ja hallituksen liittolaisuutta, kehitysaputoiminnan intentioita, militarismia, sotaa sekä vallanpitäjien ahneutta ja korruptiota.

Keräjäyhteisöläiset jakavat Maputon hiphoppareiden kanssa, joskin toki eri tavalla, vastakulttuurisen näkemyksen, jossa *laajempaa yhteiskuntaa* ja valtakulttuuria pidetään syyppäänä moniin maailmanlaajuisiin sosiaalisiin ongelmiin. Terve epäluulo valtamedian⁷⁵ kykyyn käsitellä monia tärkeitä kysymyksiä on molemmissa yhteisöissä yleistä. Toisinaan jopa 200 kuuntelijaa sisältävä keräjärinki on eräänlaista medioitumatonta julkisuutta, jossa subjektiivinen ja joskus myös intiimi muuttuu yleiseksi tai puolijulkiseksi. Myös räpkeikassa, jossa eri henkilöt ilmaisevat poeettisen esityksen keinoin näkökulmiaan yhteiskuntaan, elämään ja politiikkaan on samankaltaisia medioitumattoman julkisuuden piirteitä, vaikka keikkojen ja kappaleiden tallentaminen ja virallinen ja epävirallinen julkaiseminen on toki paljon tavallisempaa kuin sähköiseen tallentamiseen penseästi suhtautuvassa ting-yhteisössä. Kuitenkin niin keräjätapaisissa kuin räpkeikoilla koetaan, että ollaan ainakin väliaikaisesti virallisen yhteiskunnan ulkopuolella. Tällaista kokemusta kuvaan vastakulttuurisuuden käsitteen ohella liminaalisuutena.

Tingtapamisen kaltaisissa kohtaamisissa tuotetaan *pretending*-leikin⁷⁶ hengessä mielikuvitusta performatiivisesti hyväksi käyttäen todellisuudessakin muusta yhteiskunnasta erillinen liminaalinen sosiaalinen tila. Vastakulttuurisuuden keinot ja sisältö kuitenkin vaihtelevat osallistujittain. Artikkelissa I kuvaan kuinka monen tingiläisen huomio on kiinnittynyt suoranaisten yhteiskunnallisten kamppailuiden sijasta ihmissuhteiden tasolle tai kokonaan sisäänpäin. Eräät näkevät erilaisten voimaannuttavien harjoitusten ja käytäntöjen, kuten meditaation, olevan mielenosoituksia tehokkaampia keinoja parantaa maailmaa. Vastakulttuurisuutta ei voikaan määritellä vain yhdenlaisen yhteiskuntasuhteen perusteella. Yinger (1982, 19, 95) on kritisoinut kantaa, jonka mukaan kaikki vastakulttuuritoimijat siirtyisivät askeesiin ja hyppäisivät kelkasta (pudokkuus). Toiset pysyvät hänen mukaansa kyydissä ja pyrkivät vaikuttamaan yhteiskuntaan (radikaali aktivismi) kolmansien kääntäessä huomionsa yhteiskunnan sijasta sisäiseen etsintään (mystinen bohemismi). Samat henkilöt voivat navigoida näiden kolmen strategian välillä esimerkiksi elämäntilanteensa vuoksi. Esimerkiksi alkuperäisartikkeleiden II ja VI päähenkilön räppäri Azagaian suhde laajempaan yhteiskuntaan on vaihdellut julkisuudessa toimivasta aktivismista pitkähkään julkisuudesta vetäytymiseen. Artikkelissa I kuvaamani Islanti-aiheisen keräjäringin erimielisyydet, jotka koskivat ympäristöaktivismiin mielekkyyttä, jäsenyivät muiden syiden ohella myös näiden kolmen vastakulttuurisen strategian mukaisesti.

Keräjäyhteisössä vastakulttuurisuus sijoittuu yleisimmin näiden kolmen ideaalityyppin väleihin, vaikka tingiläisiä toki yhdistää jonkinasteinen yhteisöllisyys. Useimmiten syrjäseuduilla pidetyt 2–3-viikkoiset tapaamiset ovat kuitenkin muusta

⁷⁵ Tämä on perinteisempää ja monilta osin edistyksellisempää epäluuloa kuin viime aikoina Suomen tiedotusvälineissä käsitelty uuskonservatiivinen epäluulo. Enkä tarkoita valtamedialla journalistisia normeja kunnioittavaa mediaa vaan mediaa, joka ei kyseenalaista vallitsevaa järjestystä. Mosambikissa valtamedia on kytköksissä valtapuolueeseen, Suomessa etupäässä suuriin, osin monikansallisiin, mediayhtiöihin ja muuhun liiketoimintaan.

⁷⁶ Lasten performatiiviset leikit, jotka alkavat yleensä ehdotuksella ”leikkittäiskö poliisia ja rosvoa/ kotista/ sotaa” jne.

yhteiskunnasta eristäytymisen vähintäänkin väliaikainen käytäntö. Monia kuitenkin alkaa houkuttaa pysyvä tai lopullinen kelkasta hyppääminen, kuten "ekokylien" eli mahdollisimman omavaraisten maaseutuyhteisöjen perustaminen tai eläminen "vailla rahaa" esimerkiksi katuesityksin. Nämäkin yhteiskunnasta eristäytymisen muodot voivat kuitenkin eriasteisesti pyrkiä myös yhteiskunnalliseen vaikuttavuuteen eli aktivismiin. Yhteiskunnallisten räpartistien tavoin pyrkivät useat tingiläiset vaikuttamaan yhteiskuntaan, aktivisteina, elämäntapakokeilijoina, kansalaisina ja leipätyössään, ja kokevat saavansa keräjätapaisista voimaa ja inspiraatiota pyrki- myksiinsä. Samalla tavoin monet Maputon hiphopparit kokevat voimauttavina kau- punkinsa räpkeikat. Ting ei kuitenkaan ole samassa mielessä päämääräorientoitunut kuin vaikkapa ympäristöliikkeet tai ne räpparit, jotka lukevat itsensä aktivisteiksi.

3.4 LAAJEMPI YHTEISKUNTA JA VIRALLINEN YHTEISKUNTA

Vastakulttuurin käsite kontrastoituu perinteisesti valtakulttuuriin. Käytän eri artik- keleissani myös ilmaisuja "virallinen", "normaali" tai "suuri" yhteiskunta, mutta sit- temmin olen päätenyt englanninkielisestä kirjallisuudesta omaksuttuun ilmaisuun "laajempi yhteiskunta". Laajempi yhteiskunta merkitsee ala- tai vastakulttuurista yhteisöä, paikallis- tai muuta pieniyhteisöä tai suppeaa sosiaalista ryhmää laajempaa sosiaalista kokonaisuutta. Se pysyy kuitenkin merkitykseltään riittävän abstraktina ollakseen teoreettisesti käyttökelpoinen. Laajemman yhteiskunnan käsitteen etuna on, ettei se rajoitu mihinkään tiettyyn sosiaalisen laajuuden tasoon, kuten kansallisval- tioon, alueelliseen valtioiden liittoon tai maailmanjärjestelmään. Fenomenologisesti tarkasteltuna näyttää siltä, että monet kokevat nykyään elävänsä yhteiskunnassa, joka sisältää sekä kansallisvaltion että sitä laajemmat monikansalliset kokonaisuudet ja jopa koko globaalin järjestelmän, kun kenties vielä kolmisenkymmentä vuotta sitten ihmiset kokivat keskeisemmin elävänsä kansallisvaltioissa. Olettaisin, että laajemman yhteiskunnan "laajuus" on viime aikoihin asti jatkuvasti kasvanut ihmisten tietoisuuden ja monien sosioekonomisten järjestelmien globalisoituessa⁷⁷. Vastaavasti vastoin 1960-luvun vastakulttuuritoimijoita, tai ainakin heidän kuvaustaan vastakulttuurikir- jallisuudessa, nykyajan vastakulttuuritoimijat eivät välttämättä näe vastakulttuurisia yhteisöjään varsinaisesti ulkopuolisena laajemmalle yhteiskunnalle, vaikkakin sille kriittisenä. Yhteiskuntatieteellisenä käsitteenä vastakulttuurisuuden käsitteen täytyy jatkuvasti altistaa uusille arvioinneille, sillä se on vuorovaikutteinen luokka (Hacking 2008), joka muuttuu kun sitä käsitellään ja käsitteellistetään.

Artikkeleissani esiintyvät muut pieniyhteisöjen vastapainoa kuvaavat käsitteet eivät ole merkitykseltään identtisiä. Esimerkiksi *virallinen yhteiskunta* muistuttaa Bahtinin (1995) "vakavaa" yhteiskuntaa, jolla venäläinen kirjallisuustieteilijä viittasi ensisijai- sesti Euroopan keskiaikaiseen kirkon ja feodaalijärjestelmän pystyttämään seremoni- alliseen yhteiskuntaan, joka edusti hierarkkisia suhteita, stabiiliutta, valtiollisuutta ja uskontoa ja jonka vastapainoksi asettuivat keskiajan ja renessanssin karnevaalit ja kan- sanomainen naurukulttuuri ja spirituaalisuus. On helppo nähdä yhteys virallisen yh- teiskunnan ja aiemmin käsitellyn virallisen muistin ja sitä ajavan teologivaltion välillä.

⁷⁷ Onkin kiinnostavaa seurata, että ovatko Euroopassa ja Yhdysvalloissa hiljattain yhä voimakkaammin esiin nousseet rasismi, xenofobia ja isolationismihaaveet sekä monissa entisissä siirtomaissa, myös Mosambikissa, nousseet anti-imperialistiseksi naamioitu autoritäärinen patriotismi seurauksia globalisoinumisen pysähtymisestä ja nationalismin elpymisestä.

Bahtinin mielessä on luultavasti ollut myös moderni yhteiskunta ja erityisesti hänen aikansa neuvostojärjestelmä. Virallinen tai vakava yhteiskunta ei kuitenkaan ole se yhteiskunta kokonaisuudessaan, missä ihmiset kokevat elävänsä vaan ainoastaan pieni osa sitä. Se ei siis ole sama asia kuin laaja yhteiskunta. Virallinen yhteiskunta on epäilemättä edelleen merkittävä osa yhteiskuntaa, mutta tuskin kovin laaja. Virallisella yhteiskunnalla, joka nykyään ilmenee muun muassa aiemmissa luvuissa käsittelemissäni muisteluseremonioissa mutta myös sotilaspöytäkirjoissa, protokollissa, väitöstilaisuuksissa, ”pönötyksessä”, valtaalehtien pääkirjoituksilla ja parlamenttien avajaisistunnoissa, on vastakulttuurisesta näkökulmasta myös koominen vivahteensa, vaikka se on toki syytä ottaa vakavasti merkittävien yhteiskunnallisten vaikutustensa johdosta. Sotien syttyessä ja niitä muistellessa sen vaikutusvaltaa pyritään laajentamaan ja vaikka naurua tuskin pystytään missään täysin vaientamaan, pyritään jotkut huumorin, laulun, tanssin ja muut naurun muodot usein työntämään marginaaliin pois julkisuudesta, joskus vielä pitkäksi aikaa sotien jälkeenkin⁷⁸. Virallinen yhteiskunta on tuskin ilmaisuvapauden ystävä edes rauhan oloissa. Seuraavaksi käsittelemän poeettista lupaa (Vail & White 1991) eteläisessä Afrikassa pitkään vallinneena, joskin toki vallanpitäjien ajoittain uhkaamana, ilmaisuvapauden periaatteena.

3.5 POEETTINEN LUPA, YLISTYSRUNOUS JA GENRE

[eteläisen Afrikan] runous on areena, jossa kilpailevat ”historiat” ottavat yhteen, eivät ainoastaan poliittiselle vaan myös moraalille ja spirituaaliselle uudelleenarvioinnille alistettuina. (Vail & White 1991: XIII.)

Lahjoittajamaiden, kansainvälisten kansalaisjärjestöjen ja usein myös tutkijoiden puhettavassa demokratiaa ja siihen liittyviä vapauksia tarkastellaan usein puhtaasti länsimaisina ilmiöinä ja länsimaisilla mittareilla. Esimerkiksi Mosambikin lehdistönvapaus on *World Press Freedom* -indeksien mukaan keskitasoa maan sijoituksen vaihdelta tarkasteluaikani 45:stä (vuonna 2006) aina 98:een (vuonna 2010)⁷⁹. Ilmaisuvapaus ei kuitenkaan ole vain lehdistönvapaus, vaan julkisen keskustelun näkökulmasta merkittävää ovat myös kokoontumisvapaus ja taiteilijoiden ilmaisuvapaus. Erityisesti Mosambikin kaltaisissa maissa, joissa musiikki edelleen on merkittävässä roolissa julkisena mielipiteen muodostajana ja radio ehdottomasti merkittävin tiedotusväline, tärkeää on etenkin muusikoiden ilmaisuvapaus. Sitä varten ei ainakaan toistaiseksi ole olemassa vastaavia kansainvälisiä vertailuja kuin lehdistönvapaudesta eikä eteläisen Afrikan osalta edes kunnollista yksittäistapausten seurantaa, josta kertoo muun muassa kansalaisjärjestö *Freemusen* eteläistä Afrikkaa koskevien raporttien vähäisyys.

⁷⁸ Konkreettinen esimerkki Suomesta on talvisodan syttyttyä määrätty tanssikielto, joka kesti aina vuoteen 1948 ja kirkkollisina juhlapäivinä aina 1960-luvulle saakka (Niiniluoto 2007). Tapaninpäivän tanssikielto kesti käytännössä vielä seuraavalle vuosikymmenelle asti (Järviluoma-Mäkelä, sähköpostiviesti).

⁷⁹ Erillisjulkaisuissa käsittelemäni räpkappaleet ovat vuosilta 2003–2014. Mosambik oli *Reporters Without Borders* -järjestön (2015) *World Press Freedom* -indeksin mukaan 79. sijalla vuonna 2014 (73/2013; 66/2012; 98/2010; 82/2009; 90/2008; 73/2007; 45/2006; 49/2005; 64/2004; 63/2003). Mosambikin sijoitusta luonnehtii parhaiten epävarmuus, jossa vaalit, vaihtelevat poliittis-sotilaalliset jännitteet ja reaktiot yhteiskunnallisiin kamppailuihin voivat muuttaa sijoitusta dramaattisesti. Pohjoismaat ovat listassa säännöllisesti kymmenen parhaan joukossa.

Räp ja hiphop eivät 1980-luvun lopun Mosambikissa ilmestyneet musiikilliseen eivätkä poeettiseen tyhjiöön, vaikka ne toivat uusia välineitä nuorten ilmaisuun kytkien heidät tiiviimmin globaaliin ja Portugalissa syntyneen niin sanotun *tuga-räpin*⁸⁰ synnyn myötä erityisesti portugalinkieliseen maailmaan. Aivan alkuaan yhteiskuntakritiikki ei ollut Mosambikin räpissä kovinkaan keskeistä, mutta jo 1990-luvun puolellessavälissä paikallinen räp kytkeytyi yhä enemmän niin sanottuun yhteiskunnallisen intervention perinteeseen. Yhteiskunnallinen interventio tukeutuu mosambikilaisessa populaarimusiikissa poeettiseksi luvaksi kutsuttuun esteettiseen periaatteeseen, joka on kehystänyt poeettista esittämistä eteläisessä ja keskisessä Afrikassa vähintään yli 150 vuoden ajan.

*Itse asiassa monet kirjoittajat ovat huomanneet ilmiön, että lukuisat suullisen runouden muodot Saharan eteläpuolisessa Afrikassa mahdollistavat ilmaisunvapauden, joka rikkoo sovinnastapoja – siten että seuraajat voivat kritisoida päällikköjä ja päämiehiä, vaimot aviomiehiään, pojat isiään, työntekijät päällysmiehiään ja työnantajiaan, käs-kyläiset ylempiä virkamiehiä ja poliitikkoja ja alamaiset jopa elinikäisiä presidenttejä, sellaisillakin tavoilla joita vallitsevat yhteiskunnalliset ja poliittiset koodit eivät normaalisti sallisi – sillä edellytyksellä että kritiikki esitetään poeettisessa muodossa.*⁸¹ (Vail & White 1991: 43).

Näyttää siltä, että ilmaisunvapauden periaate ja kanta-aottavuus ovat kuuluneet eteläisen Afrikan suulliseen runouteen ja musiikkiin jo useiden vuosisatojen ajan. Jo Vailin ja Whiten mainitsema 150 vuoden ajanjakso pitää sisällään valtavia historiallisia muutoksia. Tähän ajanjaksoon kuuluvat niin Shaka Zulun imperiumin laajenemisen aiheuttama ja koko alueen sosiaalisen dynamiikan mullistanut kansojen vaellus *mfekane*, monen muun suuren afrikkalaisen imperiumin, kuten Gazan kuningaskunnan, synty, kukoistus ja tuho, kuin eurooppalaisten siirtomaavaltojen imperialistiset valloittukset, kolonisaatio ja siirtomaiden itsenäistymisetkin (Gentili 1998). Samankaltaisia normaaleja käytöstapoja rikkovan ilmaisunvapauden periaatteita on havaittu myös, ei ainoastaan aivan eteläisessä Afrikassa vaan muuallakin Afrikassa (Tonkin 1992; Askew 2002: 43). Toki samalla myös ilmaisunvapauden ehdollistamis- ja rajoitusyritykset ja sensuuri ovat kuuluneet niin afrikkalaisten päällikkö- ja kuningaskuntien, siirtomaahallinnon kuin itsenäistyneiden tasavaltojenkin hallinnollisiin käytäntöihin (Vail & White 1991)⁸².

Poeettinen lupa limittyä kenties yllättävästi ylistysrunouteen ja -lauluun, jonka päämääränä on itsensä tai muiden, elävien tai kuolleiden ihmisten, ylikuonnollisten olentojen, elottomien esineiden, poliittisten organisaatioiden tai maiden ylistäminen,

⁸⁰Tuga-räpiksi alettiin kutsua nopeasti suosioon noussutta räpin paikallista muotoa Portugalissa. Keskeisiä tyylin käynnistäjiä ja toimijoita olivat Lissabonissa asuvat afroportugalilaiset.

⁸¹”There have, in fact, been many writers who have noted the phenomenon that the various forms of oral poetry in sub-Saharan Africa are licensed by a freedom of expression which violates normal conventions – that chiefs and headmen may be criticized by the followers, husbands by their wives, fathers by their sons, employers or overseers by their workers, officials and politicians by their underlings, and even Life Presidents by their subjects, in ways that the prevailing social and political codes would not normally permit, so long as it is done through poetry”.

⁸²Kirjoittajat viittaavat käsittelemissään esimerkeissä muun muassa Swazi-kuningaskunnan, Hastings Bandan oikeistolaisen Malawin, marxilais-leniniläisen Mosambikin, apartheidilla hallitun Etelä-Afrikan ja zulujen kuningaskunnan sensuuriin. Siirtomaissa oli käytössä ennakkosensuuri ja muutenkin laajat ilmaisunvapauden ja poliittisten vapauksien rajoitukset.

siten että ylistettävä on yleensä hierarkiassa ylempänä kuin esiintyjä (Gilman 2009: 16⁸³). Ylistysrunouden käsite on nähdäkseni jossain määrin harhaanjohtava, koska odotus ylistyksestä voidaan rikkoa ja joissakin yhteyksissä sen rikkominen on paradoksaalisesti jopa kuulijoiden odotuksena. Auktoriteetin ylistäminen voi esimerkiksi olla ironista, ja sen todellisena päämääränä voi olla ylistyksen sijaan esimerkiksi auktoriteettiin vetoaminen sille alisteisen yhteisön puhutorvena, kritiikki, paljastukset tai jopa suoranaiset loukkaukset (Vail & White 1991; Liesegang 2012). Ylistysrunous ei suinkaan aina kohdistu päällikköihin. Myös ylistäminen horisontaalisissa suhteissa, itsensä tai jopa karjan ylistys kuuluvat yhtä lailla tähän mantereeseen *master genreen* (Barber 2007: 74, 133–136). Hierarkian ilmaisemisen sijaan Barber (mts. 74–136) nostaa lajityypin erityispiirteiksi vaikeaselkoisuuden, kansanomaisuuden, samanaikaiset viittaukset menneisyyteen ja nykyisyyteen, vainajien voimien tuomisen nykyisyyteen ja tekstuaalisen ”notkeuden”. Eri aikojen kielellisten ainesten yhdisteleminen ja lainaukset ovat genren mukaisia sommittelukeinoja. Monet näistä geneerisistä piirteisistä soveltuvat myös Maputon räppiin, jossa niin afrikkalaisen ylistysrunouden kuin kansainvälisten räpkonventioiden mukaisesti ylistetään toistuvasti Samora Machelin (artikkeli II) tai Ngungunhanyn kaltaisia poliittisia esivanhempia, muita hiphoptoimijoita tai räppäriä itseään näiden ylistyksenlajien usein yhdistyessä yhteiskunnalliseen sanomaan.⁸⁴

Afrikkalaista ylistysrunoutta voi käsitellä ambivalenttina alueellisena genrenä. Sillä on lukuisia paikallisia muotoja Atlantilta sisämaan kautta Intian valtamerelle, joista tunnetuimpia ovat yorubojen *òríki* ja zulujen *izibongo*. Folkloristiikan genreanalyysissä suullisia genrejä käsiteltiin aikoinaan universaaleina lajityyppeinä, mutta sittemmin on huomattu, että kerronnalliset genret ovat kulttuurisidonnaisia ja niiden tulkinta vaatii kulloisenkin kulttuurikontekstin syvällistä tuntemista. Bahtiniin tukeutuen on huomattu niin suurten kansainvälisten kirjallisten genrejen kuin paikallisten genrejenkin tukeutuvan käytännössä arkipuheeseen ja arkipäivän pikkugenreihin, jotka ohjaavat muun muassa sitä miten puhutaan puhelimesta tai tilataan ravintolassa (Barber 2007: 36–45). Genrejä on antropologisessa tekstintutkimuksessa kutsuttu ”sommitteluksi” odotukseksi (*‘patterned’ expectancy*), joka merkitsee puhujan ja kuuntelijan yhteisymmärrystä puheen tulkintatavasta (Tonkin 1992: 51), tai ohjaaviksi kehyksiksi, odotusten järjestelyiksi sekä tulkinnallisiksi käytännöiksi, jotka ohjaavat diskurssien tuotantoa ja vastaanottoa (Siikala & Siikala 2005: 87–90). Itse ajattelen, että genret ovat toistensa kanssa hierarkkisia tai limittäisiä ja tiettyä kulttuurista logiikkaa ymmärtävien henkilöiden tunnistamia odotuksen rakenteita.

Myös ting-yhteisön piiriä voi tarkastella genrenä. Piirigenre sekä kehystää, rajoittaa että mahdollistaa keskusteluja ja keskustelutapoja. Piirin keskustelut limittyvät monin tavoin tapaamisissa piirin ulkopuolella käytyihin keskusteluihin ja kokemuksiin. Myös piirissä vallitsee oikeus rikkoa arkipäiväisiä sovinnaitapoja, jos se tapahtuu piirin sisäisen logiikan mukaisesti. Vaikka poeettisuuskaan ei ole piirin ilmaisulle vierasta, on puhepiirien erikoisluvan perusteena poeettisen muodon sijaan kuitenkin ilmaisun tuleminen sydäimestä. Tästä syystä myös negatiivisten tunteiden ilmaisemi-

⁸³ Viitaten Ruth Finneganin luonnehdintaan.

⁸⁴ Pohjois-Mosambikissa työskennellyt antropologi Christian Laheij (Maputo, maaliskuu 2016) kertoi, että vastaava hiphopin – samoin kuin eräiden perinteisten ilmaisumuotojen – kilpailullisuus ilmenee Nampulassa vastustajan ja etenkin hänen äitinsä solvaamisena eikä räpin kansainvälisiin konventioihin kuuluvaa itsekehua katsota hyvällä. Hän arveli, että sillä voisi olla tekemistä sen seikan kanssa, että Nampulassa, toisin kuin Etelä-Mosambikissa, vallitsevia ovat matrilineaariset sukulinjat.

nen, kuten julkinen itku, tai vaihtoehtoisin terapiamenetelmiin liittyvä ”purkaminen” tai ”purkautuminen” ovat hyväksytyjä ja toisinaan jopa ylistettyjä ilmaisumuotoja (artikkeli I). Nimitän poeettisen luvan käsitteen inspiroimana ting-yhteisön oman erikoisluvan *affektiiviseksi luvaksi*.

Vail ja White (1991: 43) antavat kunnian poeettisen luvan käsitteestä chopi-kansan perinteistä musiikkia Mosambikissa tutkineelle Hugh Traceyille. Siitä huolimatta, että poeettisen luvan käsite on ehkä alkuaan lähtöisin Mosambikissa tehdyistä havainnoista, ei itse käsite ole maan musiikkitutkimuksessa ja keskustelussa yleisessä käytössä. Silti myös muu Mosambikin musiikkia käsittelevä kirjallisuus tunnistaa vahvan kanta-aottavan juonteen niin maan traditionaalisessa kuin populaarimusiikissa (Sopa 2014; Manghezi 2003; Matusse 2013; Munguambe 2000). Poeettinen lupa on toki monissa Mosambikinkin historian vaiheissa ollut ja on yhä edelleen rajoitusyritysten ja kamppailujen kohteena, kuten räpartikkelieni kuvaukset sensuurista osaltaan todistavat.

Mosambikilaisen populaarimusiikin synty on monivaiheinen. Ensimmäiset levyttämään päässeet mosambikilaismuusikot saapuivat siirtotyöläisinä Johannesburgin kaivoksille, jolloin jotkut lahjakkaat kaivosmiehet pääsivät levyttämään suurkaupungin studioissa 1950-luvulta alkaen, usein saaden vain pienen kertakorvauksen⁸⁵. Osa äänilevyistä päätyi kaivostyöläisten mukana Mosambikiin. Myös Lourenço Marquezzissa perustettiin muutama pieni studio siirtomaavallan viimeisenä vuosikymmenenä (Sopa 2014). Itsenäistymisen jälkeen valtio antoi *Rádio Moçambiquelle* tehtävän kansalaiskasvatuksessa, jolloin yhtiö pyrki systemaattisesti kehittämään mosambikilaista populaarimusiikkia (Xavier h2014).

Monet informantini selittävät mosambikilaisen musiikin yhteiskunnallisuutta itsenäisyystaistelun ja yksipuolueajan poliittisella orientaatiolla vaatimuksineen muusikon julkisesta roolista kansanvalistajina. Itse ajattelen, että taustalla on myös pitkäikäinen alueellinen kulttuurinen logiikka, jossa vääryyksien moittijoille on itsensänselvää paikkansa (Junod 1912: 401–403; Tracey 1970; Vail & White 1991). Tunnettua on musiikin merkittävä rooli myös apartheidin vastaisessa taistelussa Etelä-Afrikassa. Esimerkiksi musiikintutkija Ballantinen (2012: 10) mukaan jazz yhdistettiin sosiaaliin ja musiikilliseen tasa-arvoon ja rotujen rinnakkaiseloon. Sitä soitettaessa ja kuunnellessa astuttiin maailmanhistorian näyttämölle, identifioitiin paitsi ihmisyyteen yleisesti myös aivan erityisesti mustiin ja heidän taisteluunsa kaikkialla maailmassa. Jazzia pidettiin pitkään itsestään selvästi sorrettujen musiikkina. Monissa muissakin musiikinlajeissa monet metaforiset, ironiset ja symboliset ilmaisut onnistuivat siinä mihin tällaisilla epäsuorilla ilmaisutavoilla pyritään: saamaan viesti läpi yleisölle, mutta riittävän hämärässä muodossa, ettei kappale tai levy jää sensuuriviranomaisen haaviin (Drewett 2004).

Vaikka eri musiikkityypit tietenkin eroavat toisistaan käyttötarkoituksensa suhteen, on mosambikilaisen yleisön odotus ollut aina näihin päiviin asti, että musiikissa kuuluu olla jokin sanoma. Huolimatta siirtomaavallan ja itsenäisyyden ajan tukahduttamisyrityksistä, elää maassa yhteiskunnallisesti kantaa ottavan musiikin traditio, jonka jatkuvuutta epäilemättä edistää poeettisen luvan pitkäikäinen periaate. Yhteiskuntakriittiset räppärit hyödyntävät niin tätä alueellista *longue durée* -periaatetta

⁸⁵ On mainittava etnomusikologi Hugh Traceyn tallennustyö 1950-luvulta lähtien Mosambikissa ja muissa alueen maissa sekä Etelä-Afrikan kaivoksilla. Hänen keruutyönsä johti myös kaupallisiin levytyksiin (International Library of African Music -arkistot). Kaivokset olivat musiikkikulttuureiden kirjon kohtaamisten paikkoja kaivosmiesten tullessa lähes kaikkialta eteläisestä Afrikasta.

kuin globaalin genrensä ilmaisukeinoja ja mainetta yhteiskunnallisen kritiikin väli-
neenä. Suuren yleisön odotukset kantaaottavuudesta ovat jossain määrin lieventyneet
lähinnä kliseisiä seksuaalisia ja rakkausteemoja toistavan *música pimban*⁸⁶ synnyn ja
rantautumisen myötä 1990-luvun puolella välissä, mutta silti myös kantaaottavuus,
mukaan lukien valtaa pitävien kritisointi, on edelleen pitänyt pintansa.

Poeettisen luvan periaate tapaoikeuden kaltaisena kirjoittamattomana oikeutena
on monitulkintainen, ja tätä monitulkintaisuutta hyväksi käyttäen vallanpitäjät voivat
tietyissä tapauksissa pyrkiä kyseenalaistamaan kritiikin oikeutuksen. Artikkeleissa II
ja VI kuvattu räppäri Azagaien vastainen kampanja voidaan nähdä osaltaan tuotan-
non taiteellisen kompetenssin, erityisesti poeettisuuden ja näin ollen myös poeettisen
luvan kieltämisenä. Sellaiset tässä alaluvussa käsitellyt resurssit kuin poliittinen auk-
toriteetti, taiteilijan ilmaisuvapaus, globaalit, alueelliset ja paikalliset genret ja poeetti-
nen lupa, jotka voivat eri historiallisissa tilanteissa joutua törmäyskurssille, kuuluvat
kaikki yhtäläisesti rakenteeseen eikä vastoin niin sanottuja kovia rakennekäsityksiä
mikään niistä ole nähdäkseni muita rakenteellisempi. Kenttätyöaikani tammikuus-
ta 2012 alkaen myös artistien tosiasiallinen ilmaisuvapaus on ollut aiempaa uhan-
alaisempi Mosambikissa puhaltavien autoritääristen ja militarististen tuulten vuoksi.

⁸⁶ Radiotoimittaja Hélder Leonel (suullinen informaatio) liittää pejoratiivisen käsitteen *música pimba* syn-
nyn *Vidisco-, Orion- ja Sons d'Africa* -levy-yhtiöiden tuloon Mosambikiin 1990-luvun puolivälissä ja myöhem-
min *República do Pandza* -levy-yhtiön syntyyn. Hélder Leonel liittää pimbaan Mosambikissa seuraavat
musiikinlajit: kuduru, passada, marrabenta, pandza ja house. Ilmaisui on alkuaan peräisin Portugalista.
Räp tuli maahan yhtäaikaaisesti näiden genrejen kanssa markkinatalousjärjestelmän toteuttamisvaiheessa.
Tästä syystä monet vanhemmat kommentoijat sekoittavat räpin ja muun elektronisen musiikin, erityisesti
resitatiivista vokalitekniikkaa hyödyntävän pandzan.

4 METODOLOGIA JA AINEISTOT

Väitöstutkimukseni eri osa-artikkeleinen perustuu moniin eri aineistoihin, joiden keruussa ja tulkinnassa on turvaututtu useisiin menetelmiin. Yhteistä niille on, että ne kytkeytyvät joko suoraan tai epäsuorasti antropologiseen osallistuvaan havainnointiin ja aistit huomioivaan teoriaan, joka on saanut innoitusta fenomenologisesta antropologiasta ja aistien antropologiasta. Metodologiani ja tulkintakehykseni perustuvat ruumiillisten kokemusten jakamiseen yhdessä informanttien kanssa ja sen tuottamaan ymmärrykseen. Henkilökohtainen kiinnostukseni historiaan, joka saa tukea historian ja antropologian lähenemisestä niin akateemisissa keskuksissa (Sahlins 1985; Howes 2008; Braudel 1978) kuin postkoloniaalisessa Afrikassa (Hountoundi 2009; Fernandez 2013), on saanut huomioni kiinnittymään myös tapahtumiin, prosesseihin ja lähdekritiikkiin. Yhteistä kaikille väitöskirjan artikkeleille on myös, että yhteiskuntaa eri sosiaalisten järjestelmien tasoinen tarkastellaan yhteiskunnassa elämisen tasolta ja näkökulmasta.

Keskeisimmin sekä jossain määrin poleemisessa muodossa esitän aistihavaintoon liittyviä metodologisia ajatuksiani artikkelissa III, mutta samankaltainen eetos on myös muiden osajulkaisujen taustalla. Metodologinen ajatteluni perustuu pitkälti ajatukseen, että osallistuvassa havainnoinnissa aistit ovat keskeinen työväline ja että aistihavaintojen jakaminen tutkimuskentän kanssa on menetelmälle ominainen keino hankkia tietoa, johon tulisi kiinnittää enemmän analyttistä huomiota. Olen kehittänyt tällaista rinnalla tai kasvokkain seisovaa, istuvaa tai kävelevää tutkimusmenetelmää systemaattisesti menetelmällisten kokeilujen ja teoreettis-metodologisen pohdinnan avulla jatkaen kuitenkin perinteisestä antropologisesta tutkimuksesta ja etnografisen kuvaamisen traditiosta.

Analysoin aineistojani muun muassa fenomenologisesti painottuvalla tiheän tai paksun kuvauksen menetelmällä, jolla tarkoitan kenttäaineiston yhteiskunnallista ja historiallista kontekstointia ruumiillisen läsnäolon ja sen reflektiivisen tiedostamisen keinoin. Olen soveltanut samanlaista analyysi- ja kuvaustapaa myös media-aineistojen, kuten musiikin ja musiikkivideoiden tulkintaan, lukemiseen ja kuunteluun, joita tulkitseen osana muuta antropologista kenttäaineistoa. Empiiriset esimerkit tässä luvussa ovat suurimmaksi osaksi hiphop-aineistostani, koska osana väitöskirjakäsitteilyä on yksinomaan ting-aineistoa käsittelevä metodologinen artikkeli III.

Tutkimukseni perustuu vuosina 2003–2010 keräämäni kenttäaineistoon pohjoismaisesta vastakulttuurisesta ting-yhteisöstä sekä vuosina 2012–2016 keräämäni aineistoon Mosambikissa. Tutkimusaineistoni Mosambikista koostuu muistiin merkityistä keskusteluista historiakamppailujen osanottajien kanssa, teemahaastattelusta, musiikista, musiikkivideoista, esitystilanteista sekä sekundäärisesti muun muassa mediasisältöjen vastaanotosta, kulttuuritapahtumista, teatterista, kansallisten juhlapäivien muisteluseremonioista keräämästäni media- ja kenttäaineistosta ja muusta jokapäiväisestä elämästä. Myös Mosambikia käsittelevä, erityisesti mosambikilainen ja antropologinen aiheen kannalta relevantti tutkimuskirjallisuus sekä seminaarit, työpajat, konferenssit ja muut akateemiset ja ei-akateemiset kohtaamiset ovat laajasti ymmärrettyä osa tutkimuksen aineistoa. Keskeinen räpaineisto on kerätty Maputossa 2012–2015. Räpaineiston yleisempään kontekstualisointiin liittyviin virallisiin seremonioihin tutustuin etupäässä median välityksellä sekä omakohtaisesti muutamina

kansallisina juhlapäivinä Maputossa vuosina 2012⁸⁷ ja 2014⁸⁸ ja syys–lokakuussa 2012 Pembassa⁸⁹ Frelimon kymmenennen puoluekongressin aikana⁹⁰. Virallisen muistin esityksiä oli Mosambikissa muuallakin vaikea välttää. Niin kenttä- kuin media-aineistot on kerätty laajasti ymmärretyin osallistuvan havainnoinnin avulla lukemattomine keskusteluineen ja monine teemahaastatteluineen.

Haastatteluaineistooni pohjoismaisista vastakulttuurisista tingtapaamisissa kuuluu yksitoista nauhoitetta, joissa on yhteensä noin 15 tuntia nauhoitettuja haastatteluja ja keskustelupiirejä, joissa kuuluu 30 informantin ääni. Haastateltavien ikä vaihteli paristakymmenestä reiluun kuuteenkymmeneen. Haastatteluaineistoon Mosambikissa kuuluu 19 räpartistin, radiotoimittajan, tuottajan tai muun populaarimusiikin toimijan nauhoitetut haastattelut vuosina 2012–2014, yhteensä 28 tuntia. Rääppäreiden syntymävuodet sijoittuvat vuosiin 1975–1985. Keskeisten pitkäaikaisten informanttien kanssa olen molemmilla alueilla käynyt pääasiassa kirjoittamalla muistiin pantuja keskusteluja. Päiväkirjan pidolla oli keskeinen merkitys aineiston keruussa ja analyysissä.

4.1 OSALLISTUVA HAVAINNOINTI, ETNOGRAFIA JA AINEISTOT

Tim Ingoldin (2014) poleemisen artikkelin *It is Enough of Ethnography* mukaan osallistuva havainnointi on antropologinen aineistonkeruumenetelmä, jossa kuulolla olemalla opiskellaan ihmisenä olemisen olosuhteita ja mahdollisuuksia. Osallistuvaa havainnointia harjoittava antropologi on hänen mukaansa kirjeenvaihtaja-havainnoija, joka kuvittelee tulevaisuutta ja harjoittaa ajatteluaan vuorovaikutuksessa maailman kanssa. Sitä kutsutaan vakiintunesti kenttätöksi, mutta se ei yleensä tunnu kenttätöltä. Etnografia on puolestaan Ingoldin mukaan taaksepäin katsovaa ja jo menneisyyttä koskevaa kirjaamista ja kirjoittamista⁹¹. Omassa tutkimuksessani osallistuvan havainnoinnin ja etnografian harjoittaminen ovat olleet osin ajallisesti päällekkäisiä toimintoja, enkä koskaan voi varsinaisesti sanoa tulleetni takaisin kentältä ja alkaneeni sitä yksinomaan menneitä kuvaavaksi etnografiksi Ingoldin tarkoittamassa mielessä.

Sosiologiassa, kulttuurintutkimuksessa ja monilla muilla tieteenaloilla on tullut tavaksi kutsua epäformaaleihin menetelmiin perustuvaa tutkimusta etnografiseksi. Siltä osin kuin itse nimitän omaa tutkimustani etnografiseksi, viittaan kuitenkin ainoastaan kuvaustapaan, jota paikoin sovellan – en aineistonkeruutavan mielessä enkä menetelmänä. Teen kuitenkin yhden myönnytyksen etnografialle analyysimenetelmän merkityksessä. Artikkelissa II kutsun räpaineiston, kuten räpkappaleen

⁸⁷ Dia dos Heroís Moçambicanos 3.2., Praça dos Heroís.

⁸⁸ Dia da Paz 4.10., Praça dos Heroís; Dia das Forças Armadas 25.9., Praça dos Heroís. Esimerkiksi hautakriptailla vierailu jälkimmäisen aukion keskellä sysäsi kuolleiden ja elävien välisen suhteen pohdinnan uuteen vauhtiin.

⁸⁹ Dia da Paz.

⁹⁰ Jossa istuvan presidentin kannattajat pyrkivät ja ainakin hetkellisesti myös onnistuivat sinetöimään tämän poliittisen vallan kansalliselta tasolta piiritasolle

⁹¹ Samaan tapaan myös jo Malinowski (1922: xv) kirjoitti tieteenalasta hyvin retrospektiiviseen sävyyn kuolevien kulttuurien dokumentoimisena, jossa kohde häviää vähintäänkin siksi, että aika kuluu: "ETHNOLOGY is in the sadly ludicrous, not to say tragic position, that at the very moment when it begins to put its workshop in order, to forge its proper tools, to start ready for work on its appointed task, the material of its study melts away with hopeless rapidity."

kuuntelua ja sen sanoituksen tulkintaa, *etnografiseksi luennaksi ja kuunteluksi*. Tällä tarkoitan toisaalta aineiston sijoittamista historialliseen kontekstiinsa ja toisaalta aineiston tulkintaa ruumiillisesti, muuttaen eli "re-presentoiden" kokemishetken jo muistoiksi, muistiinpanoiksi ja merkillepanoiksi (*mind notes*) muuttuneet ruumiilliset kokemukset ja havainnot läsnä oleviksi niitä muistelemalla ja niitä kuvaamalla. Keräjäyhteisöä käsittelevissä artikkeleissani I ja III käytän samankaltaista lukutapaa sekä havainnointiaineiston aistimelliseen kontekstualisointiin että muistelukerrontaan ja arkistomateriaaliin perustuvan aineiston representointiin.

Etnografinen luenta merkitsee kirjoittamisen, lukemisen, havainnon ja tulkinnan käsittämistä toistensa kanssa limittäisinä prosesseina. Samoin kuin kirjaa lukiessa ihminen hyödyntää kokemaansa, myös räpsäkeet aukeavat kytkettynä ruumiillisiin kokemuksiin, joita ovat musiikin kuuntelu tai muistaminen kotona, kadulla tai osana hiphoptapahtuman yleisöä ja muun muassa huudatuksiin osallistuminen ja vierustoverien tervehtiminen ja keskustelut kappaleista. Artikkelissani II kuvaan tällaisen kuljeskelevan kuuntelun tai urbaanin eksymisen (Spissu 2016) tuloksena sitä kuinka räpkappaleisiin miksattu Samora Machelin ääni kantaa mukanaan siirtomaa-ajan sorron ja kärsimyksen sekä itsenäisyystaistelun julkista muistoa, joka resonoi hämmästyttävän hyvin uusliberalistisessa yhteiskunnassa elävien nuorten oman äänen kanssa.

Kerron etnografisesta luennasta esimerkin haastatteluaineistostani. Rämpäri Aza-gaia (h2013b) sanoi haastattelutilanteessa, että tiedät hyvin, että elämä täällä ei ole helppoa. Muistan nyökytelleeni, mutta myöhemmin huomasin, että räppäri ei itse asiassa lainkaan täsmentänyt, mitä hän vaikeuksilla tarkoitti. Vaikka olen ulkomaalainen ja asuin suuren osan aineistonkeruujaksostani keskustassa ja siis suhteellisen etuoikeutettu, oli minulla hänen ilmaisunsa ymmärtämiseksi riittävästi tietoa hänen tuotannostaan ja julkisesta imagosta ja ruumiillisia kokemuksia hänen tarkoitamistaan vaikeuksista, esimerkiksi joukkoliikenteen ongelmista eli liikennepuhkista, holtittomasta ajotavasta, täpötäysistä linja-autoista ja chapa-minibusseista. Pysähdyn hetkeksi kuvaamaan chapaa. Valotan näin kokemuksellisesti tutkimusmenetelmäni ja aineiston kontekstualisointiani.

a) Chapat ja keikat

Chapaja on mosambikilaisessa akateemisessa ja muussa julkisessa keskustelussa tarkasteltu muun muassa opportunistisen ja konformistisen mentaliteetin, rahastajan ja matkustajien välisen valta- ja auktoriteettisuhteen kannalta, ihmisarvon loukkauksena⁹² ja kolmannen maailman joukkoliikenneongelmien ilmentymänä (Colaço 1998). Kaksi yleisintä chapa-tyyppiä ovat ensinnäkin vauraammassa maassa loppuun ajetuista Toyota Hiace -pakettiautoista viiden penkkirivin minibusseiksi muutetut ajoneuvot ja toiseksi nimityksellä "my love" -kutsutut lava-autot, joissa matkustajat seisovat tippumista välttääkseen toisistaan kiinni pitäen (tästä nimi) tai istuvat metallisen lavan reunoilla. Oman kokemukseni mukaan chapassa saattaa joutua tilan puutteen takia seisomaan pitkiä aikoja paino liiaksi toisella jalalla tai ylävartalo eteen tai sivulle päin kumartuen tai istumaan ahtaasti neljän riveissä pää katossa. Siis sikäli,

⁹² *Da cegueira colectiva à aprendizagem da insensibilidade*. Kirjailija Mia Couton useissa sanomalehdissä sellaisenaan julkaistu yleisöluento maaliskuussa 2012, Universidade Eduardo Mondlane, Maputo.

jos ylipäänsä pääsee usein likaiseen ja huonossa kunnossa olevaan chapaan, joilla varsinkin ruuhka-aikoina on suhteellisen edullisuutensa, nopeutensa ja useimmissa tapauksissa vaihtoehtojen puutteen vuoksi paljon tarjontaa enemmän kysyntää, vaikka ne eivät olekaan olosuhteiltaan kovin houkuttelevia. Kokemukseni joukkoliikenteestä sisälsivät runsaasti odottelua, runsaasti musiikin kuuntelua (usein liian lujalla) ja kollektiivisia keskusteluja. Paikastaan voi joutua pahimmillaan suoranaisesti tais-telemaan, kun tarjolla oleviin paikkoihin nähden moninkertainen määrä pyrkii pysäkiltä liikennevälineeseen. Ei ole harvinaista joutua odottamaan pysäkillä työpäivän jälkeen kolmatta tuntia täpötäysien chapojen ajaessa jatkuvasti ohitse, puhumattakaan siitä, että itse matkakin vielä saattaa kestää pitkään usein monine vaihtoineen chapan rahastajan käyttäessä matkustajiin usein brutaalia mielivaltaa ja pakatessa autot täpötäyteen siten, että pitkälti kolmattakymmenettä matkustajaa pienessä pakettiautossa on ruuhka-aikana enemmän sääntö kuin poikkeus⁹³.

Minulla oli suuren osan ajasta onni asua sen verran lähellä kampusta, keikkapaikkoja ja muita keskeisiä paikkoja, että päivittäisenä kulkuvälineenä oli ruuhka-chapaa useammin noin tunti kävelyä tai tätä vähemmän pyöräilyä, jotka nekin toki altistivat katuelämän kohtaamiselle esimerkiksi autolla liikkumista tehokkaammin. Useimmiten vain ylimalkaiset viittaukset elämän vaikeuteen aineistossani aukenevat tällaisten aistikokemusten kautta. Toiseksi esimerkiksi sopii artikkelissa IV kuvatun kappaleen ”O Povo no Poder” (Kansa vallassa, Azagaia 2008) katkelma, jossa presidentti joutuu kansannousun vuoksi ulos palatsistaan ja oivaltaa, että elämä presidentinpalatsin ulkopuolella ei olekaan helppoa. Se on uskoakseni helpompi ymmärtää aistikokemusten jakamiseen perustuvan osallistuvan havainnoinnin avulla kuin etäisempiä luentatapoja käyttäen.

Myös miellyttävämpien aistikokemusten jakaminen on ollut osa osallistuvaa havainnointia ja merkinnät ja muistot niistä etnografisen luennan tärkeä väline. Osallistuminen Maputon hiphoptapahtumiin, kuten räplevyjen ja videoiden julkaisutilaisuuksiin, videoiden kuvaukseen, useisiin radio-ohjelmiin ja keikkoihin ja levyttämisen seuraaminen on auttanut ymmärtämään räpmusiikin yhteisöllistä luonnetta. Tietoinen räp pyrkii toisaalta välittämään viestin usein mahdollisimman laajalle yleisölle ja on siinä mielessä tallenteina medioitunutta ja ulospäin suuntautunutta, mutta toisaalta räpkeikoilla korostuu läsnäolo, sisaruudeksi/veljeydeksi (*irmandade*) tai yhteydeksi (*conexão*) kutsuttu me-henki, johon liitetään usein käsite ”underground”. Samaan tapaan kuin Morganin (2009) kuvauksessa Los Angelesin underground-räpistä, musiikkiesityksien välissä Maputossakin toistuvat MC:n huudatukset ja yleisön vastaukset, joilla ilmaistaan että ollaan läsnä ja kuulolla, valmiita kannustamaan esiintyjä, ja kuuntelemaan sitä, joka seuraavaksi ottaa mikrofonin ja haluaa ilmaista ajatuksensa. Rämpäämiseen liittyvät myös niin sanotut *punchlines* eli iskulainit (Sykäri 2014) ja muunlaiset nopeaa päättelyä vaativat usein intertekstuaaliset viittaukset, jotka aiheuttavat jaettuina oivaltamisen kokemuksia. Tällainen yhteisöllisten aistikokemusten jakaminen, johon liittyy liminaalinen etäisyyden otto laajempaan yhteiskuntaan nähden, on äärimmäisen omanarvontuntoa nostavaa ja siksi tervetullutta vastapainoa

⁹³Epäsäännöllinen tutkimusrahoitus ei edistänyt väitöstutkimukseni nopeaa etenemistä, mutta epäilemättä vaikutti siihen, että tällaiset vähemmän miellyttävät maputolaisen elämämaailman osatkin tulivat oma-kohtaisella tavalla tutuiksi päinvastoin kuin useilla länsimaisilla tulijoilla. Joutuminen vakavahkoon liikenneonnettomuuteen ja autovarkauden uhriksi loppuvuodesta 2015 sekä näiden tapahtumien seurauksena odottaminen ja toimenpiteen kohteena oleminen julkisissa sairaaloissa sekä poliisin kanssa asioiminen auttoivat edelleen ymmärtämään mosambikilaisten suhdetta valtioonsa.

esimerkiksi edellä mainituille julkisissa liikennevälineissä koetuille nöyryytyksille. Tässä mielessä hiphoptapahtumilla on samankaltainen voimaannuttava vaikutus kuin erityisesti artikkelissa I kuvaamallani keräjätapoamisten puhepiirillä.

b) Haastattelut ja muu osallistuminen

Haastattelun luen Tonkinin (1992) tavoin yhdeksi pienistä arkipäivän genreistä, joihin liittyy omat odotuksen rakenteensa. Aivan ensimmäisiin haastatteluihin olin paikallisten kollegojen neuvomana – jotka korostivat että haastateltavat tuppaavat Mosambikissa vastailemaan lakonisesti – ja lisäksi vielä epävarmana portugalini sujuvuudesta valmistautunut monisivuisin kielitarkistetuin kysymyslistoin. Huomasin kuitenkin pian, että kysymykset tulivat paremmin ymmärretyiksi, kun ilmaisin ne omalla kielipöytäkirjalla virheellisemmällä portugalilani, jollaisella kävin myös vapaamuotoisia keskusteluja. Helpotukseksi räppärit osoittautuivat monisanaisiksi myös haastattelugenren ja vapaamuotoisen keskustelun puolella eivätkä muistuttaneet ollenkaan joidenkin mosambikilaiskollegojen kokemuksia niukanlaisesti vastailevista maanviljelijöistä⁹⁴. Jo parin haastattelukerran jälkeen luovuin kysymyslistoista kokonaan, alkuaan jätettyäni ne kerran vahingossa kotiin. Uusi korkeintaan parinkymmenen sanan teemalista, jonka luonnostelin kahvilassa odotellessani, osoittautui toimivaksi pohjaksi tulevillekin haastatteluilleni, jotka alkoivat muistuttaa yhä enemmän henkilökohtaisen kiinnostuksen ohjaamia, mutta toki jossain määrin tavoitteellisia keskusteluja. Tavoitteenani oli niveltää haastattelut luontevaksi osaksi tutkimussuhdetta, kuten tingit tutkimuksessani, jossa haastattelut alkoivat toisinaan muistuttaa tapaamisissa pidettyjä pieniä puhepiirejä. Vain kolme kertaa jouduin tekemään haastattelun henkilön kanssa, jonka tapasin ensimmäistä kertaa.

Tutkimukseni vei minut myös medioituihin ja julkisiin tapahtumiin, jotka toimivat myös keruutilanteina. Osallistuin muun muassa kirjojen ja levyjen julkaisutilaisuuksiin, konferensseihin, luentoihin, kolmen räppäriä kuvauksiin, hiphop-aiheisiin esitelmiin ja radiokeskusteluihin. Vierailin studioissa ja minua pyydettiin useasti radioon myös haastateltavaksi. Valtiollisen radiokanavan *Rádio Cidade* ohjelmassa *Cá entre Nos* maaliskuussa 2015 minua haastateltiin tunnin verran mosambikilaisen räpin nykytilanteesta, mosambikilaisesta julkisesta keskustelusta, sikäläisten yhteiskuntatieteiden tilasta ja henkilökohtaisesta elämästäni. Saman kanavan toisessa ohjelmassa osallistuin yhdessä beatmakerien ja räppärien kanssa Maputon hiphop-yhteisöä käsittelevään paneeliin⁹⁵. Räppäriä *Homem Bomba* (Azagaia 2013) vilahti useita kymmeniä esiintyjä, eikä omakaan esiintymiseni kestänyt paria sekuntia pidempään. Silti minut yhdistettiin usein kyseiseen artistiin niin tuntemieni kuin tuntemattomien keskuudessa, ja se epäilemättä vaikutti hiphoppareiden ja muiden videon nähneiden suhtautumiseen niin hyvässä kuin pahassa mielessä⁹⁶. Kollegojen aloitteesta esittä-

⁹⁴Kenttätyö, portugaliksi *trabalho do campo*, liittyy monien mielikuvissa enimmäkseen maaseudulle (*campo*) tehtyihin aineistonkeruumatkoihin.

⁹⁵Jossa puhuin pitkälti artikkelin II teemasta otsikolla 'Hidrunisa Samora': *Invocações de 'Antepassado Político' no Rap de Maputo*, Clássico Hip Hop Time, kesäkuu 2016.

⁹⁶Jonkin aikaa videon julkaisemisen jälkeen räppäri joutui kannabiksen julkiseen nauttimiseen liittyvään skandaaliin, jonka vuoksi esiintymisessäni hänen videollaan oli omat riskinsä.

mäni kutsu räppäri Azagaille hänen tuotantoaan käsittelevään seminaari-istuntooni⁹⁷ marraskuussa 2012 puolestaan legitimoit jossain määrin arkaluontoista aiheitani, ei vähiten Azagaian analyttisen esiintymisen vuoksi, joka poisti minulta todistustaan esitelämäni keskeisestä argumentista, jonka mukaan yhteiskuntakriittiset räppärit ovat julkisiin keskusteluihin omalla erityisellä ilmaisutavallaan osallistuvia älykköjä⁹⁸. Omalla vaatimattomalla panoksella osallistuin myöhemmin myös maputolaisräppäriin aivoleikkauksen joukkorahoituskampanjaan.

Arvelen fyysiseen läsnäoloon perustuneen tutkimustapani vaikuttaneen siihen, että räppärit suostuivat osallistumaan verrattain pitkiin haastatteluihini. Varsinkin loppupuolella aineistonkeruuta olin jo harvinaisempaa, että hiphoptapahtumissa, kampuksella tai kadulla kohtaamani keskeiset hiphoptoimijat eivät olisi ollenkaan tunteneet minua vähintään jollakin tasolla. Joidenkin avaininformanttieni kanssa saatoinkin ajautua pitkiin keskusteluihin esimerkiksi yliopistokampuksen kahvilassa tai odoteltaessa räpkeikan alkua, jotka harvoin alkoivat ajallaan. Lisäksi yksi osallistumisen tärkeä seuraus oli sen vaikutus omaan aineiston luentaani ja kuunteluuni. Olisin epäilemättä tulkinut media-aineistoja eri tavoin, kuten pääosin media-aineistoon perustuvassa artikkelissa IV⁹⁹.

4.2 MEDIA- JA MUSIIKKIAINEISTOT

Vielä reilut parikymmentä vuotta sitten medialla tarkoitettiin tutkimuksessa lähinnä joukkoviestimiä eli televisiota, radiota, sanomalehtiä ja elokuvaa (Sumiala 2010). Tämän tutkimuksen kontekstissa media-aineisto tarkoittaa niin perinteisten joukkoviestimien tuottamia aineistoja kuin eri tavoin julkaistuja musiikkiaineistoja, musiikkivideoita ja niin sanottua sosiaalista mediaa. Seuraavaksi kuvaan media-aineistoni ja hieman sitä ympäristöä, jossa ne ovat syntyneet. Aloitan musiikkiaineistoni esittelyllä paitsi tutkimusaiheeni myös musiikin merkittävyyden vuoksi eteläisessä Afrikassa.

a) Rämpämusiikki ja räpvideo

Räp on kansainvälinen musiikkigenre, jonka on jo pitkään havaittu paikallistuvan ja muiltakin osin synnyttävän uusia juuria eri puolilla maailmaa (Mitchell 2001). Samalla sillä on toiset kaikkialla maailmassa enemmän tai vähemmän tunnetut juurensa New Yorkin monikulttuuristen asuma-alueiden, kuten Bronxin, katuelämässä 1970-luvun loppupuoliskolla hiphop-alakulttuurin syntyäaikoina, jonka musiikiksi vakiintui monista musiikkityyleistä ammentava räp. Rämpämusiikki ja esitys ammentavat tunnetusti ja myös haastateltavieni mukaan paitsi lukemattomista eri musiikkityyleistä, myös muista taiteenlajeista, kuten runoudesta, tarinankerronnasta, elämäkerrallisuudesta (Forman 2014), proosasta, elokuvasta ja teatterikerronnasta (Tervo 2012) ja dokumentista tai journalismista (Chuck D: 1998). Rämpäille on vokaalitekniikkansa vuoksi tyypil-

⁹⁷ Centro de Estudos Africanos, Universidade Eduardo Mondlane.

⁹⁸ Organisoitessaan, johtaessaan ja opettaessaan joukkoja heidän kanssaan vuorovaikutuksessa, Antonio Gramscin (1979) määritelmän mukaan erityisesti orgaanisia älykköjä (artikkeli VI; ks. myös Ntarawangwi 2009).

⁹⁹ Artikkelin hyväksyttiin julkaistavaksi jo 2012, kun olin vasta aloittamassa kenttätöitä.

listä tekstuaalinen paljous ja monimerkityksellisyyksien runsaus, jotka asettavat omat haasteensa kappaleiden tulkinnalle. Mosambikissakin kantaa ottavassa räpkappaleessa on valistuneen arvioni mukaan keskimäärin jopa yli sata eri säettä, mikä on moninkertainen määrä laulettuun populaarimusiikkiin verrattuna. Tällaisen globaaleissa virtauksissa syntyneen maailmanlaajuisen ”epäpuhtaan genren” ymmärtämiseen ei riitä ainoastaan paikallisen kulttuurikontekstin tunteminen vaan olen pyrkinyt huomioimaan mosambikilaisen räpin myös osana kansainvälistä hiphoppia monine monikulttuurisine, erityisesti pohjoisamerikkalaisine ja lusofonisine, juurineen. Lisäksi olen pyrkinyt ymmärtämään räpin kielellistä, temaattista ja musiikillista paikallistumista erityisesti Afrikassa (ks. myös Guissamo).

Räpmusiikkivideolla on ainakin kaksi tehtävää. Toisaalta se on musiikillisen tuotteen, muusikon tai ryhmän markkinointia ja toisaalta se on ilmaisukeino, joka voi ammentaa muun muassa elokuvataiteesta, teatterikerronnasta tai kuvataiteesta, esimerkiksi graffitista. Aiemmassa tutkimuksessa räpvideota on tarkasteltu muun muassa materialistisen maailmankuvan edistämisen ja suoranaisten tuotesijoittelun sekä sukupuoli- ja rotustereotyyppien uusintamisen näkökulmasta (Rose 2008). Huomattavasti vähemmän huomiota, myös hiphoppareiden itsensä keskuudessa, on kiinnitetty räpvideoon osana hiphop-ilmaisua, varmaankin osin musiikkivideoiden vahvan kaupallisen maineen vuoksi.

Mosambikissa, kuten monessa muussakin maassa, videot kuitenkin edistävät myös kanta-aottavan ja yhteiskunnallisesti tietoisien räpin leviämistä ja niiden tekoon liittyy kaupallisten ohella myös taiteellisia ja ilmaisullisia päämääriä. Monet vakavat teemat, kuten kasvupaikan, *hoodin*, omaelämäkerrallinen visualisointi (Forman 2014), kaupunkitilan sosioekonomisen segregaation dokumentaarinen kuvaus tai kaupunkitilan haltuunotto antamalla sille uusia merkityksiä muun muassa graffitein tai liittämällä se uudenaikaiseen toimintaan (Tervo 2012), ovat räpvideoille tyypillisiä aiheita. Mosambikilaisissa räpvideoissakin tyypillisiä paikan tai tilan ilmaisijoita ovat jättömaat ja hylätyt rakennukset tai ruosteiset aaltopeltiseinät, joilla suurkaupungin ghettojen kujia reunustetaan tai Maputon sisäänmenotiet, joiden varrelle tällaiset vähemmän tavoitellut asuma-alueet sijoittuvat. Tarkastelen artikkeleissani IV, II ja VI eräitä räpvideoita musiikkikappaleiden ja niiden sanoitusten analysoinnin yhteydessä osana kappaleiden taiteellista ja viestinnällistä ilmaisua. Esimerkiksi artikkelissa VI trillerimäisen räpvideon *As Mentiras da Verdade* (Azagaia 2007) tulkitseminen Mosambikin lähihistorian valossa auttaa avaamaan sanoitusta ja asettamaan sen generiseen kontekstiinsa.

b) Joukkoviestimet

Osallistuvan havainnoinnin avulla hankittu aineisto limittyy tutkimuksessani myös varsinaisiin perinteisiin tiedotusvälineisiin. Viitataan tällaisiin media-aineistoihin etenkin artikkeleissa II ja VI käsitellessäni räppäri Azagaiaa ja häntä kohtaan esitettyä kritiikkiä, mutta maan tapahtumien seuraaminen oli muunkin tiedonhankinnan ja tutkimusaineistoni yhteiskunnallisen kontekstoinnin kannalta olennaista. Käytännössä seurasin uutisia etenkin Twitterin ja sähköpostin kautta¹⁰⁰. Tapanani oli myös ostaa, lu-

¹⁰⁰Muun muassa @Verdade, O País, Agency of Information of Mozambique (AIM), Notícias, Zitamar News, Canal de Moçambique, Africa Confidential, brittiläisen Josep Hanlonin uutisanalyysit ja portugalilainen Lusa.

kea läpi kuulakärkikynän kanssa ja arkistoida perjantaisin ilmestyvä laadukas itsenäisen viikkolehti Savana ja aiheen mukaan myös muita lehtiä. Näistä jokaiseen valtion instituutioon jaettava päivälehti *Notícias* ja englanninkielinen AIM ovat osa valtiollista mediaa. Poleemisia pääkirjoituksia ja pitkiä ilmeisen kevyesti editoituja haastatteluja viljelevä *Canal de Moçambique* on lähellä oppositiopuolue Renamo ja *O País* on puolestaan yksityinen linjaltaan markkinaoikeistolainen ja useissa kysymyksissä lähellä valtapuoluetta oleva päivälehti. *@Verdade* jaettiin aiemmin ilmaiseksi paperilehtenä Maputon keskustan ulkopuolella, jossa uutisten saatavuus on muuten heikkoa, ja on luettavissa myös internetissä. Radiota lukuun ottamatta valtaosa väestöä on varsin puutteellisesti tiedotusvälineiden ulottuvilla, ja varsinkin itsenäisiä viikkolehtiä on saatavilla lähinnä läänien pääkaupunkien keskustoissa. Toisinaan kuuntelin myös radiota tai katsoin televisiota, mutta en niiden seuraamisen aikaavievyyden vuoksi mitenkään järjestelmällisesti¹⁰¹. Silti varsinkin radio oli sosiaalisen median ohella tärkeä muun muassa uusien räpkappaleiden ja teemojen omaksumisessa.

Mosambikissa media jaetaan tavallisesti toisaalta itsenäiseen ja toisaalta valtiolliseen tai muutoin valtapuolueesta riippuvaiseen mediaan. Euroopassa tavallisempaa ihannetta yleisradioyhtiön riippumattomuudesta ei juuri kukaan ota vakavasti, vaan valtiollista mediaa pidetään, varsin oikeutetusti ja varsinkin nuorten maputolaisten mielissä, hallituksen ja valtapuolueen puhutorvena¹⁰². Yleinen väärinkäsitys, jonka mukaisesti itsenäinen ja yksityinen media olisivat sama asia, on silti karissut viime vuosina, kun pankit, yhtiöt ja varsinkin valtapuoluetta lähellä olevat yhtiöt ovat ostaneet pieniä viikkolehtiä äänenkannattajikseen (Feijó 2011: 39–42). Akateemiskampi määritelmä riippumattomalle lehdistölle tai medialle voisi olla ”lehdistö, joka on poliittiseen ja taloudelliseen valtaan nähden autonominen ja vapaa niiden materiaalien ja infrastruktuurien kontrollista, jotka ovat välttämättömiä lehtien tuotannolle ja jakelulle” (mts.). Mosambikissa poliittisen ja taloudellisen vallan lisäksi myös niihin epäilemättä monin sitein kytkeytynyt järjestäytynyt rikollisuus vaarantaa lehdistön riippumattomuuden. Siitä muistuttaa myös useissa räpkappaleissa mainittu toimittaja Carlos Cardoson murha (artikkeli II).

c) Pienlehdet ja sosiaalinen media

Sekä ting-aineistossani että Mosambikissa osana aineistoa olivat pienlehdet ja erityisesti Mosambikissa myös sosiaalinen media. Kaikkein suurimmin käytän pienlehtiaineistoa artikkelissa I, jossa täydennän muistelukerronta-aineistoa ting-yhteisön tuottamien Nordsamlaren-pienlehtien luennalla vuosilta 1979–1982 ting-yhteisön historian tarkastelemiseksi¹⁰³. Tässä yhteydessä olisin voinut problematisoida enemmänkin niin pienlehtien kuin muistelukerronnankin antamaa kuvaa yhteisöstä ja sen historiasta samalla tavoin kuin olen tarkastellut kriittisesti Mosambikin virallista historiaa. Nyt kriittinen lukutapani keskittyi lähinnä siihen, miten vaihtohehtoyhteisöllisyys tarkasteli laajempaa yhteiskuntaa.

¹⁰¹ Poikkeuksena *Rádio Cidaden* hiphop-erikoisohjelma *Clássico Hip Hop Time* sunnuntaisin. Televisioutisia seurasin lähinnä kyläillessä ja satunnaisesti kotona (valtiollinen Televisão de Moçambique, yksityinen Soico TV ja Portugalin yleisradioyhtiön RTP África).

¹⁰² Tätä mainetta pönkittivät muun muassa ilmeisen tarkoitushakuinen ja yllättävä päätoimittajan vaihdos *Notícias*-päivälehdessä vuonna 2013, jonka jälkeen lehden linjan huomattiin muuttuneen

¹⁰³ Kiitokset Kai Vaaralle korvaamattomasta avusta osin tanskankielisen aineiston seulonnessa ja tulkinnessa.

Maputon hiphop-piireissä julkaistiin vuosina 2008 ja 2009 muutama numero *O Tunel*-nimistä lehteä, jossa oli muun muassa levyarvosteluja, uutisia ja räppäreiden ja beatmakerien haastatteluja. Vaikken niihin suoraan viittaakaan, olivat *O Tunel* -lehdet tärkeitä taustatiedon lähteitä omien haastattelujeni ja niiden teemojen suunnittelussa. Muutama hiphop-aiheinen blogi¹⁰⁴ ja What's App -ryhmä ja yhteydenpito räppäreiden ja muiden hiphoptoimijoiden kanssa Twitterissä¹⁰⁵ linkeineen heidän Facebook- ja Soundcloud-tileilleen sekä videoihin pitivät ajan tasalla räppäreiden tekemisistä ja ja julkisista kannanotoista. Suoraan käytin sosiaalisen median aineistoja artikkeleissa IV ja VI Azagaiaa vastaan kohdistetun kampanjan kuvaamisen yhteydessä. Kirjoitukset julkaistiin etupäässä sosiologioiden omissa blogeissa, mutta osa julkaistiin myös valtiollisessa *Notícias*-sanomalehdessä. Myös sisällöllisesti ne oli kirjoitettu valtavirtajulkisuutta varten.

4.3 KÄÄNTÄMINEN JA TULKINTA

Olen ajatellut ja kirjoittanut väitöstutkimukseni maailman kaduilla ja kampuksilla ainakin suomeksi, englanniksi ja portugaliksi. Muistitietotutkimuksessa niin antropologiassa, historiassa kuin folkloristiikassakin on laajalti havaittu, että aineiston litterointi ja kääntäminen eivät ole niin ongelmattomia asioita kuin aiemmin usein oletettiin (ks. Tonkin 1992). Oman tutkimukseni puitteissa valtaosan aineistostani, haastattelujen, keskustelujen, tapahtumiin osallistumisen, elämäntarinoiden, keräjä-tapaamisten puherinkien tai räpsanoitusten voidaan katsoa olevan suullisia tai vähintäänkin suullisesti kerättyjä aineistoja, vaikka toisaalta esimerkiksi räpsanoitukset ovat syntyjään usein myös huolellisesti sommiteltuja kirjallisia tekstejä. On korostettu lajityypin ymmärtämisen tärkeyttä tällaisten aineistojen kääntämisestä ja tulkinnessa (mts.). Erityisesti narratiivisten aineistojen ymmärtäminen ja kääntäminen on nähty suorastaan mahdottomina ilman kulttuurisen kontekstin syvällistä ymmärtämistä (Siikala & Siikala 2005). Yhtenä strategiana on ehdotettu kuvauksen ja analyysin erottamista toisistaan, jossa kuvaus olisi lähempänä *emic*-luonnehdintoja analyysin perustuessa yleispäteviin teoreettisiin *etic*-käsitteisiin (Eriksen 1995: 24–27). Huolimatta tutkimukseni teoreettisista päämääristä, ovat omassa tutkimuksellisessa representaatiossani opilliset *etic*-käsitteet, kuten rakenne, retorisesti pikemminkin taustalla kuin pääosassa; liikkuvia problematisoinnin kohteita ennemminkin kuin paikallaan pysyviä ylivertaisia todellisuuden tarkastelemisen linssejä. *Etic*-käsitteisiin turvaamisen sijaan pyrin väitöskirjassani historiallisen ja kulttuurisen kontekstoinnin sekä sen puitteissa genrejen ymmärtämisen avulla aineistojen merkityksellisesti osuviin ja tutkimusongelmien kannalta riittävän tarkkoihin käännöksiin jättäen alku”tekstin” esille, mikäli mahdollista, vähintäänkin alaviitteenä. Enkä suinkaan tarkoita vain folkloristiikan klassisia universalistisia ”suuria” genrejä enkä edes vain kulttuuriin alueisiin liittyviä kerronnan genrejä vaan myös esimerkiksi tutkimushaastattelun tai ting-yhteisön keskustelupiirien kaltaisia keskisuuria tai pieniä genrejä, joita hyödynnetään tutkimuskentän ja tutkijan kohtaamistilanteessa.

¹⁰⁴ Erityisesti Magus de Lirio, Clássico Hip Hop Time ja Mundo Suburbano.

¹⁰⁵ Esim. Iveth, Rage, Hélder Leonel, Duas Caras, Azagaia, KappaMoz ja Proofless.

a) Maputon kielet

Ajatukset niin sanotusta monipaikkaetnografiasta eli antropologisesta empiirisestä tutkimuksesta, jossa tutkimuspaikkoja on useita, tai vaatimukset siitä, että yhdessäkin paikassa harjoitettu aineisto pitäisi jollakin tavoin asemoida globaaliin järjestelmään, ovat vahvistaneet vaatimusta niin sanottuja maailmankieliä taitavasta kosmopoliitti-antropologista (Marcus 1998: 84–85). Tätä klassisempaa vaatimusta yhteisön äidinkielen hallinnasta tai oppimisesta yhteisön ajattelutapaa ymmärtääkseen on silti pidettävä edelleen oikeutettuna. Tämä on tietenkin hyvin haasteellista Maputon kaltaisen monikielisen suurkaupungin kontekstissa, sillä jo pelkästään Etelä-Mosambikin kieliä kaupungissa puhutaan lukuisia¹⁰⁶ eivätkä ne ole edes kaikki keskenään ymmärrettäviä. Siksi varsinkin nuorten keskuudessa, erityisesti varsinaisessa kaupunkikeskustassa, on yleistä käyttää välittäjäkielenä paikalliskielistä lainatuilla sanoilla ja rakenteilla sekä muilla slangi-ilmaisuuilla höystettyä portugalia, jollaista opin pikku hiljaa ymmärtämään. Tällaista kieltä käytetään myös räpsanoituksissa standardimman portugalinh ohella. Opiskelin myös keskeisintä paikalliskieltä shanganaa siihen pisteeseen asti, että yleensä ymmärsin puheen- tai laulunaiheen ja siihen, että pystyin paikallisen avun ja sanakirjan avulla litteroimaan ja kääntämään laulujen sanoituksia, kuten artikkelia II varten kääntämäni shanganalle läheisellä rhongalla kirjoitetut sanoitukset. Tämänhetkinen valtakieli myös Maputon tallennetussa räpmusiikissa on edelleen portugali, minkä vuoksi pärjäsin kohtalaisesti silkalla portugalilla.



Kuva 4: Rhongaksi räppäävä Xitiku ni Mbawula -duon jäsen S Gee, International Jazz Day, huhtikuu 2016, Maputo: Jardim dos Professores. Kuva: Mauro Vombe.

¹⁰⁶ Näitä ovat muun muassa rhonga, shangana, chopi, bitonga ja (xi)tswa. Monia niistä puhutaan myös naapurimaissa.



Kuva 5: Etupäässä chopiksi räppäävä Xitiku ni Mbawula -duon jäsen Dingzwayu asuma-alueensa kahvilassa, kesäkuu 2014, Matola: Bairro Patrício Lumumba. Kuva: Janne Rantala.

On silti mahdollista, jopa todennäköistä, että jo lähivuosina jo silkan yleiskäsityksen saaminen Maputon hiphop-skenestä vaatii sujuvampaa paikalliskielten tuntemusta. Paikalliskielten yleistyminen Maputon ja ylipäänsä Mosambikin räpissä on ennustettavissa ensinnäkin yleisiä maailmanlaajuisia ja afrikkalaisia lokalisoitumistrendejä vilkaisemalla (Mitchell 2001; Charry 2012a; Barros & Lima 2012). Toiseksi portugaliksi räppäävien artistien kappaleilla vierailevien paikalliskielillä räppäävien artistien esiintymisten sekä paikalliskielisten taustalaulujen yleistymisenä. Kolmanneksi jotkut paikallisia kieliä käyttävät pitkän linjan räppärit ja räppryhmät, kuten vuodesta 1997 toiminut Xitiku ni Mbawula, ovat piakkoin julkaisemassa ensimmäisiä kokonaisia albumejaan. Heikkona signaalina hiphopin kielelliselle paikallistumiselle voitaisiin pitää sitäkin, että syyskuussa 2014 *Centro Cultural Franco-Moçambicano* -kulttuuriklubilla pidetyn battlen voittajaksi julistettiin shanganaksi räppäävä MC Velósio.

b) Esimerkki: ”Keskinäinen kunnioitus”

Mosambikilaisissa räpsanoituksissa tavallinen leikillisuus ja intertekstuaalisuus mutkistaa kääntämistä ja tulkintaa edelleen. Otan kääntämisen ongelmista esimerkiksi räpkappaleen *Respeito Mútuo* (Keskinäinen kunnioitus, Trio Fam 2011) sommittelun, jossa räpsäkeet molemminpuolisesta kunnioituksesta eli hiphopkulttuurissa vaaditusta ”rispektistä” yhdistyvät lyhyisiin katkelmiin edesmenneen presidentin Samora

Machelin puheesta¹⁰⁷, joissa samoin julistetaan keskinäisen kunnioituksen tärkeyttä. Artikkelissani II viitataan muista syistä kappaleen sanoituksiin, mutta tila ei antanut myöten pysähtyä kääntämisen ongelmaan.

Yhdessä kohdassa kappaletta trion jäsenet räppäävät, kirjaimellisesti käännettynä: "musta ja valkoinen/ on jo värillinen". Tässä musta ja valkoinen voivat tarkoittaa paitsi mustavalkeaa valokuvaa tai elävää kuvaa, mutta myös kahta ihmistä, joista toinen on musta ja toinen valkoinen. "Värillinen" (colorido) voi samoin viitata joko valokuvan ja elokuvan tekniseen kehitysvaiheeseen tai vastaavaan englanninkieliseen rotutermiin, jota käytettiin apartheidin aikana naapurimaa Etelä-Afrikan puolella. Artikkelin II loppusivuilla arvelin, nykyäsitykseni mukaan virheellisesti, että säkeet voisivat mahdollisesti viitata myös Brasilian portugalista lainattuun ilmaisuun *amigos coloridos*, jota ei kylläkään suoraan mainita sanoituksessa. Sillä tarkoitetaan sellaista ystävyyttä, jota keskeisimmin luonnehtii seksin harjoittaminen, eli karkeasti käännettynä seksisuhdetta. Tulkintani perustui riimittelyn jo alkuaan vahvaan miellelyhtymään mustan ja valkoisen viittaamisesta ihmisiin. Seuraavissa säkeissä mielikuvaa olikin enää vaikea kytkeä valokuvateknologiaan: "Nyt näen harmonian/ tämä yhtenäisyys (tai liitto) osoittaa/ että vain yhdessä/ löydämme ratkaisut", jossa viimeinen kursivoitu säe on katkelma Samora Machelin puheesta.¹⁰⁸

Pikemminkin kuin seksisuhteesta riimailuun käytetään Machelin ääntä tässä hänen perintöönsä liitetyn roduttoman ja monimuotoisen "sateenkaariyhteiskunnan" ideaalin ilmaisemiseen. Mieleen voi tulla myös naivistinen idea mustavalkoisen ja siis ylevän ja vakavan maailman muuttumisesta iloisen värilliseksi, jonka uudempien kuvien vertaaminen kolonialismin aikaisiin mustavalkokuviin voi aiheuttaa. Toisaalta mustavalkoisuus voi viitata myös Mosambikin itsenäisyyden alkuaikoihin, jolloin enimmäkseen kustannussyistä suosittiin mustavalkoista kuvaa, vaikka värilliset valoja elokuvat olivat jo teknisesti mahdollisia.

Aloin epäillä sortuneeni keskinkertaiseen tulkintaan, koska mosambikilainen akateeminen yleisö ei kommentoinut argumenttiani lainkaan, luultavasti koska luentani jäi ymmärtämättä absurdiutensa vuoksi. Ristiin tarkistettuani tulkinnan useiden nuorten kollegojen kanssa ymmärsin, että kappaleen tietoinen teema ei olisi sallinut brasilialaisperäisen ilmaisun kyyniseksi koettua sisältöä, ei suinkaan varsinaisesti moralistisista syistä vaan koska kevyemmille heteroseksuaalisille sukupuolisuhteille on olemassa monia paikallisia, kauniimpina pidettyjä ilmaisuja, esimerkiksi ensisijaisesti ystävää tarkoittavat *amigo* (maskuliininen) ja *amiga* (fem.) tai *pita*, jolla tarkoitetaan tyttöystävää, jonka kanssa seurustellaan ilman vakavia aikeita. Oliko julkaisuun päätynyt tulkintani sellaista virheellistä länsimaisen luennan harjoittamista ei-länsimaiseen aineistoon, josta dekoloniaalinen kirjallisuus¹⁰⁹ ja muistitietotutkimus¹¹⁰ varoittaa vaiko vain puutteellisesta kielikorvastani johtunut väärinkäsitys?

Tämän vain seitsemän säkeen katkelman käännösongelma on toki vain havainnollistava esimerkki suullisena keräämäni aineiston kääntämisen vaikeudesta, mutta

¹⁰⁷ Puheen alkuperäinen historiallinen konteksti vaikuttaisi tässäkin tapauksessa kappaleen sommittelun kannalta merkityksettömältä. Alkuaan marsalkka Machel piti puheensa operettikenaalin uniformussa etulinjamaiden ja varsinkin ANC:n petturimisena pitämän Nkomatin rauhansopimuksen solmimistilaisuudessa 1984.

¹⁰⁸ Koko tässä käsitelty katkelma: "--Preto e branco / já é colorido / agora vejo a harmonia / só está povo unido / esta união mostra/ somente unidos / encontramos as respostas [kursivoitu säe Samora Machelin äänellä] -".

¹⁰⁹ Ks. Smith 2001: 40–41.

¹¹⁰ Tonkin 1992; Siikala & Siikala 2005: 87–90.

kun otetaan huomioon että mosambikilaisten räpkappaleiden varsin tavallinen pituus on lajityypille ominaisesti yli sata säettä ja että samanlaiset monimerkityksellisyydet, nopeaa päättelyä vaativat iskulainit ja toinen toistaan monimutkaisemmat intertekstuaaliset viittaukset toistuvat läpi koko aineiston, tulee kenties ymmärrettäväksi, etten olisi edes halutessani voinut kääntää koko räpaineistoani. Yleisesti ottaen olen litteroinut ja kääntänyt vain sen osan aineistoa, joka on kuunnellessa noussut esille tarkempaa syventymistä vaativana ongelmana. Moni tärkeäkin asia on luultavasti jäänyt kokonaan ymmärtämättä kielitaitoni ja paikallistuntemukseni väistämättömien puutteiden vuoksi.

4.4 TUTKIMUSETIIKKA

Molemmilla tutkimuskentilläni aineistonkeruuni on perustunut pitkiin keskusteluihin ja haastatteluihin ja yhteisöjen normaaliin toimintaan osallistumiseen. Sellainen tutkimustapa perustuu pitkälti luottamukseen, jossa yhteisö oppii ainakin jonkinasteisesti ajattelemaan tutkijaa ”yhtenä meistä”. Tingtapaamisissa minua monien mielestä erotti muista akateeminen tutkimusintressini, Maputon hiphop-piireissä ulkomalaisuuteni ja valkoisuuteni. Eron korostaminen ei ole tarkoituksenmukaista, mutta tuskin sisäryhmäläisyyden liiallinen teeskenteleminenkään ja liioiteltu *going native*-ideologia olisivat eettisesti päteviä tutkimustaktiikoita.

Käytännössä tutkija usein ilmaisee tutkimusrooliensa habituksensa ja toimintansa kautta. Tingtapaamisissa pyrin tietoisesti välttämään liian ”vaihtoehtoista” pukeutumista. Sen sijaan pukeuduin melko samanlaisiin arkisiin vaatteisiin kuin tapaamisten ulkopuolella. Hiphoptapahtumiin ja haastatteluihin valitsin vaatteet tapaamispaikan ja ajan mukaan. Vapaa-aikaan assosioituvina aikoina tein haastattelut sään mukaan jopa reisitaskullisissa tai farkkusortseissa ja paikallisena käsityönä valmistetuissa nahkasandaaleissa. Yliopistokampuksella, toimistossa, lounasaikana tai heti työpäivän jälkeen suosin puoliformaalisti yksinkertaista kauluspaitaa, siistejä nahkakenkiä ja pitkiä housuja, joko farkkuja tai niin sanottuja suoria housuja, en kuitenkaan yleensä mustia. Rärkeikoilla vältin hiphopkulttuurissa yleisiä lenkkareita ja lippalakkeja, koska en niitä muutenkaan juuri käytä. Sen sijaan pukeuduin siten, kuten yöelämään mennessäni muutenkin pukeudun eli puoliformaalia hieman rennommin. Yhtenä myönnytyksenä sikäläiselle hiphop-pukeutumiselle käytin joskus Mosambikissa muutenkin yleistä juhlavaatetusta eli kuvioituun capulana-painokankaaseen valmistettua tunikaa tai kauluspaitaa yhdessä pitkien housujen ja nahkasandaalien tai nahkakenkien kanssa. Opin pitämään tällaisen pukeutumisen mukavuudesta ja sopivuudesta Maputon säähän. Tunikalla voi ilmaista, yhteenkään etniseen ryhmään viittaamatta, panafrikkalaisen kulttuurin ja estetiikan arvostusta, mikä mielestäni on myönteinen viesti ilman, että koen sitä sonnustautumiseksi tai alistettujen ryhmien innovaatioiden kulttuuriseksi omimiseksi.

Toinen keskeinen habituksen piirre on kieli. Käytännössä tullakseen ymmärretyksi jokainen joutuu mukauttamaan kielenkäyttöään keskustelukumppanien mukaan. En kuitenkaan alkanut puhua keräjä tapaamisissa monien muiden tapaan energiasta ja esimerkiksi Babyloniasta, koska nämä käsitteet eivät muutenkaan kuulu jokapäiväiseen sanavarastooni. Ja vaikka Mosambikissa minun oli luontevaa omaksua paikallinen puhetapa tiettyyn rajaan asti, koska edellisestä asumisestani portugalinkielisessä maassa oli seitsemän vuotta, en esimerkiksi kutsunut keskustelukumppaneitani slanginimityksellä *brada*, veli, enkä varsinkaan rodullistavalla *nigga*-nimityksellä,

vaikka itseäni näillä nimityksillä toisinaan kutsuttiin, koska olisin kokenut sellaisen liian konformistiseksi.

Etnografisissa esityksissä suositetaan usein anonymisointia tutkimuseettisistä syistä, ja harjoitin sitä itsekkin keräjätapoamista koskevissa artikkeleissani. Maputon räppiä koskevassa tutkimuksessa olen kuitenkin turvautunut anonymisointiin vain arkaluontoisista asioista, kuten sensuurista kirjoitettaessa, ellei kannanotto ollut harkiten julkisuudessa tehty. Räpmusiikki ja räpesityksethän ovat julkista toimintaa. Käytän kuvauksissani lavanimiä tai oikeammin hiphopnimiä, koska monien hiphopnimi on laajalti käytössä myös hiphoptapahtumien ulkopuolella. Hiphopnimien käyttö ei kuitenkaan ole varsinaista anonymisointia, koska niiden yhteys viralliseen nimeen on usein yleisessä tiedossa¹¹¹. Käytännössä pienen noin parinkymmenen joukon, kuten räppiä radioon valitsevien ja sitä soittavien radiotoimittajien, henkilöllisyyden täydellinen suojaaminen olisi varsin vaikeaa.

Tutkimustapaani luonnehtii pyrkimys ihmisten elämismaailmojen ymmärtämiseen sisältä päin heidän omien käsitteidensä avulla ja kokemuksia jakamalla. Se tuo helposti mukanaan tietynasteisen affirmatiivisuuden, jollaista on toisaalla kritisoitu myös myötäsukaisuudeksi (Knuutila 2010). Käytännössä olen pyrkinyt objektiiviseen kuvaukseen ilman, että olen kokenut tarvetta varsinaiseen puolueettomuuteen. Olen toivoakseni osannut eksplikoida positioni siten, että ne auttavat lukijaa arvioimaan tutkimukseni tuloksia. Parhaiten puolueellisuuteni näkynee älymystön kiistaa koskevassa artikkelissa VI ja sitä sivuavassa artikkelissa II. On kenties eettisesti ongelmallista asettua räppäriin puolelle, kuten artikkelia on helppo lukea, hänen kritisoijiaan vastaan, jotka vieläpä ovat yhteiskuntatieteilijäkollegoita. Akateemisiin käytäntöihin kuuluvat solidaaristen ja mutuaalisten kollegiaalisten käytäntöjen ohella kuitenkin myös julkisten näkemysten kriittinen tarkastelu ja tarvittaessa kiistat. Sitä paitsi uskon, että olisin saanut pitkän tutkijavierailuni aikana enemmän kritiikkiä näkökulmastani, jos puolueellisuuttani olisi pidetty kovin kyseenalaisena mosambikilaisessa akatemiassa.

Kaikki henkilökohtainen tutkimusaineisto on minun henkilökohtaisessa hallussani, enkä ole luovuttanut muutamia tinglyhteisön pienlehtiä lukuun ottamatta aineistoani julkisiin arkistoihin¹¹². Alkuperäisenä syynä oli, että halusin parhaani mukaan suojata potentiaalisesti haavoittuvaksi katsomieni vastakulttuuristen haastatteltavieni yksityisyyttä esimerkiksi turvallisuuspoliisien kiinnostukselta. Yksityisyyden kunollinen suojaaminen on toki käynyt haasteelliseksi lähes kaikkialla. En myöskään ottanut valokuvia tingtapaamisissa, koska sitä ei pidetty yleisesti hyväksyttävänä. Vaikka huolellinen julkinen arkistointi on sittemmin saavuttanut yhä laajempaa tutkijoiden kannatusta ja varsinkin institutionaalista tukea, sitovat haastateltaville antamani lupaukset minua vastaisuudessakin. Henkilökohtaisten päiväkirjojen ja muistiinpanojen, joilla tutkimuksessani on suuri merkitys, julkista arkistoinnista ennen oman aikakauteni päättymistä en voisi edes kuvitella.

¹¹¹ Räppäri Azagaia esimerkiksi on siviilinimeltään Edson da Luz ja bloggari ja journalisti Magus de Lirio puolestaan Emílio Cossa.

¹¹² Suomalaisen kirjallisuuden Seuran Joensuun arkisto. Lehdistä poistettiin arkistoidessa nimi- ja osoitelistat.

5 JOHTOPÄÄTÖKSET

Marxin, Lévi-Straussin, Giddensin, Sewellin ja Sahlinsin tavoin ajattelen, ettei rakenne ole sosiaalisten suhteiden järjestelmä eli sosiaalinen järjestelmä taikka sitä määrittävä sosiaalinen organisaatio, kuten brittiläiset rakennefunkcionalistit tai nykyiset kriittiset realistit ja verkostanalyytikot puolestaan yhä ajattelevat. Toki myös sosiaalinen ja taloudellinen järjestelmä ja sitä määrittävät periaatteet kuuluvat rakenteeseen, mutta vain osana laajempaa kokonaisuutta, johon kuuluvat myös monet muut sosiokulttuuriset seikat, joista muutamia käsittelin tutkimuksessani etupäässä kahden tapaustutkimukseni puitteissa.

Tapaustutkimuksissani tarkastelin virallisia ja populaareja menneisyyden esityksiä, poliittisia esivanhempia, ei-hierarkkista organisoitumista, alueellisia, globalisointuneita ja paikallistuneita genrejä, läsnäolon ja kuuntelemisen arvostusta sekä muita esteettisiä periaatteita kuten poeettista lupaa eteläisessä Afrikassa ja affektiivista lupaa tinglyhteisössä. Näiden ensi katsomalta etäisten asioiden tarkasteleminen paljasti, miten keskeisesti kukin niistä voi vaikuttaa myös sosiaaliseen toimintaan, sosiaalisiin suhteisiin ja toimijoihin. Rakennetta tulee nähdäkseni tarkastella juuri tällaisten abstraktien teemojen kautta ja niiden rinnalla eikä suoraan sosiaalisissa suhteissa, joiden havainnoiminen ”sinällään” ei ole mielekästä. Ehdotukseni on linjassa käsittelemieni ratkaisuyritysten kanssa, mutta vie niitä toivoakseni empiirisesti konkretisoimalla eteenpäin.

Millä tavalla rakenne sitten ”on olemassa”? Nähdäkseni käsitteenä, metaforana ja sosiaalista todellisuutta kuvaavan menetelmän työkaluna. Sen kuvaama todellisuus on olemassa, jos kuvaus on pätevää, mutta se itsessään ei ole ”objektiivisesti” olemassa. Toisin sanoen puollan Lizardon (2010) peräänkuuluttamaa paluuta Lévi-Straussin metodologiseen strukturalismiin ja etäisyyden ottamista Giddensin strukturalismin ontologisiin vaateisiin. Voidaan kuitenkin kysyä, että oliko Lévi-Straussin strukturalismi universalismivaatimuksineen loppuun asti johdonmukaista metodologisuudessaan? Ja miksi hän ei suostunut näkemään esimerkiksi uskontoa, myyttiä ja poliittista ideologiaa objektiivisina, vaan ainoastaan ajateltuina, järjestyksinä? Universalismin taustalla oli epäilemättä Deleuzen ja Guattarin kritisoima juuripuuajattelu, jossa sosiokulttuuriseen maailmaan pyritään astumaan sisään viime kädessä yhdestä sisäänkäynnistä eli järjestelmän paalujuuresta ja jolle on yleisestikin ominaista binäärisyys. Voitaisiinko Lévi-Straussin universalismivaatimus hylätä, mutta silti hyötyä hänen strukturalistisesta menetelmästä? Voitaisiinko hänen ajatuksensa järjestyksien järjestyksestä hylätä ja tarkastella rakennetta ja rakenteita toistensa kanssa limittäisinä, joskus samalla, joskus eri tasoilla olevina malleina ja abstraktioina, useina sisäänkäynteinä sosiokulttuuriseen todellisuuteen, resursseina, tietovarantoina, sääntöinä, selittävinä periaatteina, toisinaan pakottavina ja toisinaan mahdollistavina ja joskus jopa voimaannuttavina skripteinä, jotka järjestävät sosiokulttuurista maailmaa, mutta eivät useimmissa tapauksissa määritä sitä? Mielestäni kyllä.

Luopuminen ontologisesta strukturalismista mahdollistaa myös sellaisten asioiden sisällyttämisen rakenteellisiin tarkasteluihin, joihin ei tutkijayhteisössä uskota tai joihin uskomisen ei ainakaan ole yksimielistä. Ei ole välttämättä merkityksellistä, mitä itse pohjimmiltani ajattelen vaikkapa esivanhempien olemassaolon tavoista, että voisin sisällyttää esivanhempien ja elävien väliset suhteet ja käsitykset niistä rakenteellisten tarkastelujen kohteeksi sen sijaan että tarkastelisin näitä seikkoja yksinomaan uskontona. Ei ole välttämättä merkityksellistä, mitä ajattelen Babylo-

niasta vastakulttuurisena metaforana pahana pidetystä maailmanjärjestyksestä tai energiasta kaikkialla olevana elämänvoimana, että voisin käsitellä tällaisilla sanoilla kuvattuja ilmiöitä ja kokemuksia osana rakenteellisia tarkasteluja. Tämä on perinteiseen kulttuuri relativismiin pohjautuvaa epistemologista avoimuutta, jonka pohjalta päädyin suunnittelemaan tutkimukseni ehkäpä tärkeimmän löydöksen eli poliittisen esivanhemman käsitteen, joka voi olla tutkimukseni tärkein anti rakenteen ja julkisen muistin tarkasteluihin ja muuhun tulevaan tutkimukseen. Toki käsitteeni kehittämisen edelleen vaatii jatkossa tätä työtä laajempia alueellisia vertailuja ja huolellisempia tarkasteluja esivanhempien poliittisesta ja moraalista merkityksestä, että sen avulla olisi mahdollista teoreettisesti tuottavammin kurkottaa sekä sillä kuvattaviin episteemeihin, tällaisiin vainajiin liittyviin käytäntöihin ja käsityksiin että yhteiskuntatieteelliseen teoriaan ja toimia näiden maailmojen välisenä siltana.

Liminaalisuutta, jota varhaisemmissa artikkeleissani käsiteltiin Victor Turnerin seuraten antistruktuurina eli sosiaalisen rakenteen enemmän tai vähemmän väliaikaisena puuttumisena, ei nykykäsitykseni mukaan voi pitää rakenteen poissaolona, vaikka Turnerin teoriassa korostetut ja hänen inhoamansa rakenteen piirteet, kuten hierarkia ja segmentaarisuus, ovat liminaalisuudessa toki usein vähäisimmillään. Kuten Turner itsekin moneen otteeseen (esim. 1974: 236) toteaa, ovat symboliset rakenteen piirteet, kuten niin sanotut mentaaliset rakenteet, liminaalisissa tiloissa, esimerkiksi rituaaleissa ja egalitaarisessa yhteisöllisyydessä, puolestaan korostuneen voimakkaita. Liminaalisuuden merkitys rakenteen ymmärtämisen kannalta ei ole sittenkään rakenteen puutteessa vaan siinä, että itse asiassa myös heikot eli ne, joilla ei ole poliittista ja taloudellista valtaa tai ne joilla niitä on hyvin vähän, muokkaavat maailmaa, koska heillä on joissakin tapauksissa niin sanottua heikkojen valtaa. Sellainen saa ”vahvojen valtaa” omaavat eli esimerkiksi valtaa pitävät poliitikot, suurliikemiehet ja järjestäytyneen rikollisuuden johtohenkilöt toisinaan pelkäämään ja reagoimaan tai toimimaan liminaalisten tasavertaisuuden periaatteiden mukaisesti toisinaan aivan omasta tahdostaan. Käsittelemäni reaktiot vaikkapa räpartistien työhön, kuten sensuuri ja taiteellisen ja yhteiskunnallisen merkityksen kiistäminen, todistavat myös vallanpitäjien uskon heikkojen valtaan. Siitä kertovat nyky-Mosambikissa myös poliittinen väkivalta ja salamurhat sekä mielenosoitusten ja julkisten kannanottojen estäminen, rajoittaminen ja kieltäminen. Ting-aineistoni ei kerro fyysisestä poliittisesta väkivalta, mutta kylläkin marginalisaatiosta ja vähättelystä, siitä että vaihtoehtoisille kerrotaan toistuvasti heidän olevan väärässä, sekä pyrkimyksistä muuttaa heidät yhteiskuntakelpoisiksi tuottaviksi kansalaisiksi heidän omia arvojaan kunnioittamatta. Liminaalisuuden ja heikkojen vallan lohdullinen merkitys on viime kädessä siinä, että ne muistuttavat, kuten Turner itse raamatullisesti sanoo, siitä tärkeästä seikasta, että joskus viimeiset todella tulevat ensimmäiseksi jo tällä maan päällä.

Onko rakenteen käsite sitten välttämätön tai edes tarpeellinen empiirisessä tutkimuksessa? Alkuaan luulin, että kehittäisin tutkimukseni kuluessa tähän ainakin suhteellisen yksiselitteisen vastauksen, mutta näin ei kuitenkaan käynyt. Ehkäpä lakkaan itsekin tulevassa empiirisessä tutkimuksessani käyttämästä rakenteen käsitettä, kuten Giddens käytännössä lakkasi vaikutusvaltaisen uudelleenarviointinsa jälkeisessä työssään¹¹³. Vaikka niin päätyisinkin tekemään, on rakenteen käsite kuitenkin vielä pitkään tarpeellinen ainakin yliopisto-opetuksessa ja oppihistoriassa. Tutkimukseni

¹¹³ Esimerkiksi hänen teoksessaan *Consequences of Modernity* (1991) sana *rakenne* johdoksineen, useimmiten *rakenteistuminen*, mainitaan vain tusinan kertaa, vaikka rakenne sentään kuuluu teoksen avainsanoihin.

merkitys voi vielä olla myös siinä, että rakennetta tarkastellessani tulin vähintäänkin väläyttäneeksi monia annettuna otettuja lähtöoletuksia ja yhteiskunnallista indoktrinaatiota, jollaisia piilee rakenteen käsitteen yleisissä käyttötavoissa, kuten muusakin tiedontuotannossa. Tällaisilla pohdinnoilla on itseisarvoa yhteiskuntateorialle ja siihen väistämättä, vaikka reflektiivisyytensä suhteen vaihtelevasti, kytkeytyvälle empiiriselle tutkimukselle. Tutkimukseni hyödyttää sosiaali- ja kulttuuriantropologiaa, Mosambikin ja eteläisen Afrikan, Pohjoismaiden, julkisen keskustelun ja muistin, vastakulttuurisuuden, hiphopkulttuurin ja populaarimusiikin tutkimusta. Siitä voi olla hyötyä myös historioitsijoille, sosiologeille ja keille tahansa yhteiskunta- ja kulttuuritieteilijöille, jotka ovat kiinnostuneita tällaisista yhteiskuntateoreettisista pohdinnoista.

LÄHTEET

Aineistolähteet

- Azagaia 2007: *As Mentiras da Verdade – Babalaze*. Maputo: Cotonete Records. [kappale ja musiikkivideo].
- Azagaia 2008: *Povo no Poder* [kappale ja musiikkivideo].
- Azagaia 2009: *Os Combatentes da Fortuna* [kappale ja musiikkivideo].
- Azagaia h2011: Sähköpostihaastattelu 25.3. Haastattelija: Anna Pöysä.
- Azagaia h2013a: Haastattelu 12.2. kirjoittajan kotona, Maputo: Malhangalene, 163 min.
- Azagaia h2013b: Haastattelu 22.5. kirjoittajan kotona, Maputo: Malhangalene, 71 min.
- Azagaia 2013: *Homem Bomba – Cubaliwa*. Maputo: Kongoloti Records [kappale ja musiikkivideo].
- Clássico Hip Hop Time 2015: Radio-ohjelma, juontajana Hélder Leonel, Rádio Cidade, Rádio Moçambique, A Semana de Apreciação de Hip Hop.
- Clássico Hip Hop Time 2016: Radio-ohjelma, juontajana Hélder Leonel, Rádio Cidade, Rádio Moçambique, A Semana de Apreciação de Hip Hop.
- Dingzwayu h2013: Haastattelu 5.6. kahvilassa, Matola: Bairro Patrício Lumumba, 150 min.
- Duas Caras h2014: Haastattelu 13.3. kahvilassa, Maputo: Jardim da Frente da Libertação, Bairro Sommerchield, 73 min.
- Gpro Fam 2003: *O País da Marrabenta – O Passo Para Frente*. Maputo: Giant Produções [kappale ja video].
- Hélder Leonel h2014: Haastattelu 18.2. Rádio Moçambiquen studiolla, Maputo: Bairro Central, 84 min.
- Iveth h2013: Haastattelu Liga dos Direitos Humanos -järjestön toimistolla, Maputo: Bairro Central, 66 min.
- Iveth 2010: *Afro – Convite*. Maputo: Cotonete Records [kappale ja video].
- Lua 2012: Daniel Ripangan haastattelu, päivämäärä hukassa [Lissabonissa päämajaa pitävä viikkolehti].
- Macamo, Elísio h2011: Sähköpostihaastattelu 10.3..
- Magus de Lírio h2015: Haastattelu 21.7. parakkibaarissa tehty yhdessä kielitieteilijä Manuel Guissamon kanssa, Maputo: Bairro Zimpeto, 93 min.
- Muhamed, Salimo h2014: Haastattelu 28.2. haastateltavan kotona, Matola: Bairro Tschumeni, n. 265Min.
- Savana 2016: *Chissano, Dhlakama e Daviz entram para nova toponímia*. MDM reescreve história da Beira. Nro. 1161 (8.4.2016).
- Tira Teimas h2014: Haastattelu 9.1. parakkibaarissa, Maputo: Bairro Central, 102 min.
- Tira Teimas & Shackal 2008: *Sistema tá Fudido* [kappale].
- Trio Fam 2011: *Respeito Mútu* [kappale] – *A Caminho do Txova (mixtape)*.
- Xavier, Americo h2014: Haastattelu 29.3.2014, Escola do Jornalismo, Maputo: Bairro Central, 109 min.
- Xitiku ni Mbawula 2010: *Samora Machel* [kappale], yhdessä Nkosikazin kanssa.

Kirjallisuus

- Adam, Yussuf 1996: *Trick or Treat. The Relationship Between Destabilisation, Aid and Government Development Policies in Mozambique 1975–1990*. Roskilde: Roskilde University.
- Africa Confidential 2016: *Secret Security Debts Devastate Economy*. *Africa Confidential* 57 (10), (13.5.2016).
- Alasuutari, Pertti 2006: *Merkityks, toiminta ja rakenne sosiologiassa*. *Sociologia* 43 (2), s. 79–92.
- Anderson, Benedict 1983: *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Lontoo: Verso.
- Askew, Kelly 2002: *Performing the Nation. Swahili Music and Cultural Politics in Tanzania*. Chicago: The University of Chicago Press.

- Bahtin, Mihail 1995: *François Rabelais. Keskiajan ja renessanssin nauru*. Helsinki: Taifuuni.
- Ballantine, Christopher 2012: *Marabi Nights*. Durban: University of KwaZulu-Natal Press.
- Barros, Miguel & Lima, Redy 2012: RAP KRIOL(U). O pan-africanismo de Cabral na música de intervenção juvenil na Guiné-Bissau e em Cabo-Verde – *Realis - Revista de Estudos AntiUtilitaristas e PosColoniais* 2 (2), s. 89–117.
- Berger & Luckmann 1994: *Todellisuuden sosiaalinen rakentuminen*. Jyväskylä: Gaudeamus.
- Bertelsen, Bjørn 2014: Effervescence and Ephemerality. Popular Urban Uprisings in Mozambique. *Ethnos: Journal of Cultural Anthropology* 81 (1), s. 25–52.
- Bhabha, Homi 1990 (toim.): *Nation and Narration*. Lontoo: Routledge.
- Bloch, Maurice 1982: Death, Women and Power – Bloch, Maurice & Parry, Jonathan (toim.): *Death and Regeneration of Life*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 211–230.
- Bloch, Maurice & Astuti, Rita 2013: Are Ancestors Dead? – Boddy, Janice & Lambek, Michael (toim.): *Companion to the Anthropology of Religion*. Lontoo: Wiley-Blackwell, s. 103–117.
- Bonate, Liazzat 2013: Muslim memories of the liberation war in Cabo Delgado. *Kronos* 39 (1), s. 230–256.
- Bourgault, Louise 1995: *Mass Media in Sub-Saharan Africa*. Indiana: University Press.
- Bragança, Aquino de & Depelchin, Jacques 1986: Da idealização da Frelimo à compreensão da história de Moçambique. *Estudos Moçambicanos*, 5/6, s. 29–52.
- Braudel, Fernand 1978: História e Ciências Sociais. A longa duração – Braudel: *Escritos sobre a história*. São Paulo: Perspectiva, s. 41–77.
- Charry, Erik 2012a (toim.): *Hiphop Africa. New African Music in a Globalizing World*. Indiana: Indiana University Press.
- Charry, Erik 2012b: African Rap. A Capsule History – Charry, Erik 2012a (toim.): *Hiphop Africa. New African Music in a Globalizing World*, s. 1–28.
- Chuck D 1998: *Fight the Power. Rap, Race, and Reality*. New York: Delta Book.
- The CIA World Factbook 2015. Central Intelligence Agency.
- The CIA World Factbook 2016. Central Intelligence Agency.
- Clark, Msia 2013a: Representing Africa! Trends in Contemporary African Hiphop. *The Journal of Pan African Studies* 6 (3), s. 1–4.
- Clark, Msia 2013b: The Struggle for Hiphop Authenticity and Against Commercialization in Tanzania. *The Journal of Pan African Studies* 6 (3), s. 5–21.
- Cloonan, Martin & Garofalo, Reebee 2003: *Policing Pop*. Philadelphia: Temple University Press.
- Cloonan, Martin 2006: Popular Music Censorship in Africa. An Overview – Drewett & Cloonan (toim.) *Popular Music Censorship in Africa*. Hampshire: Ashgate, s. 3–22.
- Coelho, João-Paulo, Borges 2013: Politics and Contemporary History in Mozambique. A Set of Epistemological Notes. *Kronos* 39 (1), s. 20–31.
- Coelho, João-Paulo, Borges 2015: Abrir a fábula. Questões da política do passado em Moçambique. *Revista Crítica de Ciências Sociais* 106, s. 153–166.
- Colaço, João Carlos 1998: Mentalidade “Chapa 100” na cidade de Maputo. *Estudos moçambicanos*, no especial, s. 9–68.
- Comaroff, Jean 2003: The End of History, Again? Pursuing the Past in the Postcolony. *Working paper / Basler Afrika Bibliographien*. Basel: Basler Afrika Bibliographien.
- da Conceição, Rafael 2006: *Entre o Mar e a Terra. Situação identitária do norte de Moçambique*. Maputo: Promédia.
- Craveirinha, José 2009: *Folclore Moçambicano e as Suas Tendências*. Maputo: Alcance editores.
- Deleuze, Gilles & Guattari, Felix 1987: Introduction: Rhizome – Deleuze & Guattari: *A Thousand Plateaus*. Minneapolis: University of Minnesota Press, s. 3–25.
- Drewett, Michael 2004: Aesopian Strategies of Textual Resistance in the Struggle to Overcome the Censorship of Popular Music in Apartheid South Africa. *Critical Studies* 22, s. 189–207.

- Eriksen, Thomas Hylland 1995: *Small Places, Large Issues. An Introduction to Social and Cultural Anthropology*. Lontoo: Pluto Press.
- Estatísticas Distritais 2012 (Estatísticas do Distrito de Ka Mpfumu). Maputo: Instituto Nacional de Estatística.
- Feijó, João. 2011: *Do passado colonial à independência. Discursos do semanário Savana nas celebrações das datas históricas de Moçambique (1998-2003)*. Maputo: Alcance Editores.
- Fernandez, Carlos 2013: History Writing and State Legitimation in Postcolonial Mozambique. The Case of the History Workshop, Centre for African Studies, 1980-1986. *Kronos* 39 (1), s. 131-157.
- Filipe, Eléusio 2012: "Where are the Mozambican Musicians?" *Music, Marrabenta, and National Identity in Lourenço Marques, Mozambique, 1950s-1975*. Minnesota: University of Minnesota Press.
- Forman, Murray 2000: Race, Space and Place in Rap Music. *Popular Music* 19 (1), s. 65-90.
- Forman, Murray 2014: Visualizing Place, Representing Age in Hip-Hop. *Converging Themes in Scarface's 'My Block'*. *Journal of Media & Cultural Studies* 28 (3), s. 300-313.
- Fortes, Meyer & Evans-Pritchard, E.E. 1940: *African Political Systems*. Lontoo: Oxford University Press.
- Geffray, Christian 1991: *A Causa das Armas. Antropologia da Guerra Contemporânea em Moçambique*. Porto: Afrontamento.
- Gentili Anna Maria 1998: *O Leão e o Caçador. Uma História da África Sub-Sahariana dos Séculos XIX e XX*. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique.
- Giddens, Anthony 1979: *Central Problems in Social Theory. Action, Structure, and Contradiction in Social Analysis*. Los Angeles: University of California Press.
- Giddens, Anthony 1984: *The Constitution of Society. Outline of the theory of structuration*. Berkeley: University of California Press.
- Giddens, Anthony 1990: *The Consequences of Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- Gilman, Lisa 2009: *The Dance of Politics. Performance, Gender, and Democratization in Malawi*. Philadelphia: Temple University Press.
- Gramsci, Antonio 1979: *Vankilavihkot. Valikoima*. Helsinki: Kansankulttuuri.
- Gramsci, Antonio 1982: *Vankilavihkot. Valikoima 2*. Helsinki: Kansankulttuuri.
- Guissamo, Manuel: Hip-Hop Activism. *Dynamic Tension between Global and Local in Mozambique* [julkaisematon artikkelikäsitelmä].
- Hacking, Ian 2008: *Mitä sosiaalinen konstruktionismi on?* Tampere: Vastapaino.
- Hannertz, Ulf 1992: *Cultural Complexity. Studies in the Social Organization of Meaning*. New York: Columbia University Press.
- Harries, Patrick 2007: *Butterflies & Barbarians. Swiss Missionaries and Systems of Knowledge in South-East Africa*. Athens: Ohio University Press.
- Heelas, Paul 1996: *The New Age Movement. The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*. Oxford: Blackwell.
- Heelas, Paul & Woodhead, Linda 2005: *Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality?* Oxford: Blackwell.
- Honwana, Alcinda 2015: *Espíritos Vivos, Tradições Modernas. Possessão de Espíritos e Reintegração Social Pós Guerra no Sul de Moçambique*. Lissabon: Ela por Ela.
- Hountoundi, Paulin 2009: Knowledge of Africa, Knowledge by Africans. Two Perspectives on African Studies. *Revista Crítica de Ciências Sociais Annual Review*, s. 121-131.
- Howes, David 2008: Can These Dry Bones Live? An Anthropological Approach to the History of the Senses. *Journal of American History* 95 (2): s. 442-451.
- Igreja, Victor 2008: Memories as Weapons. The Politics of Peace and Silence in Post-Civil War Mozambique. *Journal of Southern African Studies* 34 (3), s. 539-556.
- Igreja, Victor 2010: Frelimo's Political Ruling through Violence and Memory in Postcolonial Mozambique. *Journal of Southern African Studies* 36 (4), s. 781-799.
- Ingold, Tim 2014: It is enough of Ethnography. *Hau. Journal of Ethnographic Theory* 4 (1), s. 383-395.
- International Library of African Music -arkistot, Rhodes University, Grahamstown.

- Israel, Paulo 2013: The Formulaic Revolution, Song and the 'Popular Memory' of the Mozambican Liberation Struggle. *Cahiers d'Études africaines* 197 (1), s. 181–216.
- Israel, Paulo 2014: *In Step with the Times. Mapiko Masquerades of Mozambique*. Athens: Ohio University Press.
- Johnson, Robert 2002: The Final Struggle is to Stay in Power. *Focus* 25. <http://hsf.org.za/resource-centre/focus/issue-25-first-quarter-2002/the-final-struggle-is-to-stay-in-power> [tarkistettu 31.1.2017].
- Junod, Henry 1912: *The Life of a South African Tribe. I. The Social Life*. Neuchatel: Imprimerie Attinger Freres.
- Junod, Henry 1927: *The Life of a South African Tribe. Vol 2*. Lontoo: MacMillan and co.
- Juppi, Pirta & Peltokoski, Jukka & Pyykkönen, Miikka (toim.) 2003: *Liike-elämää. Vastakulttuurinen radikalismi vuosituhannen vaihteessa*. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.
- Järviluoma, Helmi 1997: *Musiikki, identiteetti ja ruohonjuuritaso. Amatöörimuusikkoryhmän kategoriatyöskentelyn analyysi*. Tampere: Tampereen yliopisto.
- Järviluoma-Mäkelä, Helmi & Pöysä, Jyrki & Vakimo, Sinikka (toim.) 2010: *Vaeltavat metodit*. Joensuu: Suomen Kansantietouden Tutkijain Seura ry.
- Järviluoma, Helmi & Knudsen, Jan Sverre 2015: Introduction. *Danish Musicology Online Special Edition*, s. 1–5.
- Kaiser, Daniel & Rantala, Janne 2016: War in Peace. The Return of Civil War in Mozambique. *Sicherheitspolitik-blog*: <http://www.sicherheitspolitik-blog.de/2016/04/27/war-in-peace-the-return-of-civil-war-in-mozambique/> [tarkistettu 31.1.2017].
- Kapferer, Bruce 2004: *Ritual Dynamics and Virtual Practice. Beyond Representation and Meaning*. *Social Analysis* 48 (2), s. 35–54.
- Keane, Webb 2003: Semiotics and the Social Analysis of Material Things. *Language and Communication* 23 (2–3), s. 409–25.
- Keane, Webb 2008: The Evidence of the Senses and the Materiality of Religion. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 14 (1), s. 110–27.
- Kirkwood, Megan 2011: *Postcolonial Architecture Through North Korean Modes. Namibian Commissions of the Mansudae Overseas Project*. Kansas: The University of Kansas (Master's Thesis).
- Knuutila, Seppo 2010: Tutkimusaineistojen muodostaminen – Järviluoma-Mäkelä & Pöysä & Vakimo (toim.): *Vaeltavat metodit*, s. 19–42.
- Kruger, Norma 1995: The Politics of Creating National Heroes. The Search for Political Legitimacy and National Identity – Ngwabi Bhebe & Terence Ranger (toim.): *Soldiers in Zimbabwe's Liberation War*. Lontoo: James Currey, s. 139–162.
- Kruger, Norma 2006: From Patriotic Memories to 'Patriotic History' in Zimbabwe, 1990–2005. *Third World Quarterly* 27 (6), s. 1151–1169.
- Kronos 2013: 39 (1) (marraskuu).
- Kyyrö, Jere 2014: Mannerheim toisin silmin. Toiseus, ritualisaatio, symbolit ja yhteisö Suomen marsalkka -mediakiistassa. *Lähikuva. Turun elokuvakerho ry:n jäsenlehti* 27 (3–4), s. 8–21.
- Kyyrö, Jere: *Mannerheim 2000–2010-luvuilla. Kansallinen symboli ja kulttuurintuotannon kentän jännitteet* (työnimi). Turku: Turun yliopisto (väitöskirjakäsikirjoitus).
- Kössler, Reinhardt 2007: Fragmented Past. Memory, Culture and Politics in Namibia. *Journal of Southern African Studies* 33 (2), s. 361–382.
- Langa, Adriano 1992: *Questões Cristãs à Religião Africana (Moçambique)*. Braga: Editorial Franciscana.
- Leach, Edmund 1966: Rethinking Anthropology – Leach, Edmund: *Rethinking Anthropology*. Lontoo: Athlone Press, University of London, s. 1–27.
- Lewellen, Ted 2003: *Political Anthropology. An Introduction, 3rd Edition*. Westport: Praeger.
- Lévi-Strauss, Claude 1963: *Structural Anthropology*. New York: Basic Books.
- Liesegang, Gerhard 2012: Four Nineteenth Century Nguni Praise Poems for Muzila (r. 1860–1884), Magudzu Khosa (r. ca. 1855–1884) and Mawewe (r. 1859–1860) and their Background. Masukesuke Chavangu's Versions Recited in 1969 and 1971 in Southern Mozambique, Compared with that of Gabriel Macavi Collected in 1927 [Julkaisematon esitelmä *International Conference on Historical Sources in African Languages written in Arabic (ajami) or Latin characters* -konferenssissa, Maputo, huhtikuu 2012].

- Lizardo, Omar 2010: Beyond the Antinomies of Structure. Levi-Strauss, Giddens, Bourdieu, and Sewell. *Theory and Society* 39 (6), s. 651–688.
- Lopes, Armando & Siteo, Salvador & Nhamuende, Paulino 2002: *Moçambicanismos. Para um Léxico de Usos do Potuguês Moçambicano*. Maputo: Livraria Universitária, Universidade da Eduardo Mondlane (UEM).
- Malinowski, Bronislaw 1922: *Argonauts of the Western Pacific. An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*. Lontoo: George Routledge & Sons.
- Manghezi, Alpheus 2003: *Macassane. Uma Cooperativa de Mulheres Velhas no Sul de Moçambique*. Maputo: Arquivo Histórico.
- Marcus, George 1998: *Ethnography through Thick and Thin*. Princeton: Princeton University.
- Matusse, Samuel 2013: *Fani Mpfumo e Outros Icones*. Maputo.
- Maúngue, Hélio 2015: João Paulo. A Possibilidade de uma leitura pós-colonial e intelectual de um “Blues Man”. *Kulimar* 5, s. 113–123.
- Melber, Henning. 2003a: ‘Limits to Liberation. An Introduction to Namibia’s Postcolonial Political Culture’ – Melber (toim.): *Re-Examining Liberation in Namibia. Political Culture Since Independence*. Uppsala: Nordiska Afrikainstitutet, s. 9–24.
- Melber, Henning 2003b (toim.): *Re-Examining Liberation in Namibia. Political Culture Since Independence*. Uppsala: Nordiska Afrikainstitutet.
- Melber, Henning 2005: Namibia’s Past in the Present. Colonial Genocide and Liberation Struggle in Commemorative Narratives. *South African Historical Journal* 54, s. 91–111.
- Middleton, John 1960: *Lugbara religion. Ritual and Authority among an East African People*. Lontoo: Oxford University Press for the International African Institute.
- Mitchell, Tony 2001: Introduction: another root – hip-hop outside the USA. – Mitchell (toim.) *Global Noise – Rap and Hip-Hop Outside the USA*. Middletown: Wesleyan University Press, s.1–38.
- Mitchell, Tony 2006: Blackfellas Rapping, Breaking and Writing a Short History of Aboriginal Hip Hop. *Aboriginal History* 30, s. 124–137.
- Mondlane, Eduardo 1995. *Lutar por Moçambique*. Maputo: Centro de Estudos Africanos.
- Morgan, Marcyliena 2009: *The Real Hip-hop. Battling for Knowledge, Power, and Respect in the LA Underground*. Durham: Duke University Press.
- Munguambe, Amândio 2000: *A Música Chope*. Maputo: Prómedia.
- Neocleous 2003: The Political Economy of the Dead. Marx’s Vampires. *History of Political Thought* 14 (4), s. 668–684.
- Newitt, Malyne 1995: *A History of Mozambique*. Bloomington: Indiana University Press
- Ngoenha, Severino 2009: *Machel. Ícone da 1ª República?* Maputo: Ndjira.
- Ngunga, Armindo 2015: *Introdução à Linguística Bantu, volume 2*. Maputo: Imprensa Universitária da UEM.
- Niiniluoto, Maarit 2007: Käänösiskelmät – osa suomalaista identiteettiä – Riikonen, H.K. & Kovala, Urpo & Kujamäki, Pekka & Paloposki, Outi (toim.): *Suomennoskirjallisuuden historia I*. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura, s. 535–549.
- Norfleet, Dawn 2006: Hip-Hop and Rap – Burnim, Mellonee & Maultsby (toim.): *African American Music. An Introduction*, s. 353–389. New York: Routledge.
- Ntarangwi, Mwenda 2009: *East African Hip Hop. Youth Culture and Globalization*. Chicago: University of Illinois Press.
- Osório, Conceição & Cruz e Silva, Tereza 2008: *Buscando Sentidos. Género e sexualidade entre jovens estudantes do ensino secundário, Moçambique*. Maputo: WLSA.
- Pitcher, Anne 2006: Forgetting from Above and Memory from Below. Strategies of Legitimation and Struggle in Postsocialist Mozambique. *Africa* 76 (1), s. 88–112.
- Polanyi, Karl 2009: *Suuri murros. Aikamme poliittiset ja taloudelliset juuret*. Tampere: Vastapaino.
- Porpora, Douglas 1989: Four Concepts of Social Structure. *Journal for the Theory of Social Behavior* 19 (2), s. 195–211.

- Prestholdt, Jeremy 2009: The Afterlives of 2Pac. Imagery and Alienation in Sierra Leone and Beyond. *Journal of African Cultural Studies* 21 (2), s. 197–218.
- Pöysä, Anna 2010: Muistoja kolonialismista. Seminaariraportit. *Elore* Vol. 17 (2). Joensuu: Suomen Kansantietouden Tutkijain Seura. http://www.elore.fi/arkisto/2_10/poysa_2_10.pdf [tarkistettu 23.6.2015].
- Radcliffe-Brown, Alfred 1940a: On Social Structure. *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 70 (1), s. 1–12.
- Radcliffe-Brown, Alfred 1940b: Preface – Fortes, Meyer & Evans-Pritchard, E.E.: *African Political Systems*. Lontoo: Oxford University Press, s. xi–xxiii.
- Ranger, Terese 2004: Nationalist Historiography, *Patriotic History and the History of the Nation. The Struggle over the Past in Zimbabwe*. *Journal of Southern African Studies* 30 (2), s. 215–234.
- Rantala, Janne: Rimador Samora. Memória pública de ‘Antepassado Político’ no Rap de Maputo. VI. *Actas da III Conferência Internacional do Centro de Estudos Africanos 2014*. Maputo: Centro de Estudos Africanos [painossa].
- Reporters without Borders 2015. <http://en.rsf.org/> [tarkistettu 21.5.2015].
- Reporters without Borders 2016. <https://rsf.org/en/ranking> [tarkistettu 29.12.2016].
- Rose, Trisia 1994: *Black Noise. Rap Music and Black Culture in Contemporary America*. Middletown: Wesleyan University Press.
- Rose, Trisia 2008: *The Hip Hop Wars. What We Talk About When We Talk About Hip Hop-And Why It Matters*. New York: Basic Books.
- Sahlins, Marshall 1985: *Islands of History*. Chicago: University of Chicago Press.
- Sahlins, Marshall 1999: Two or Three Things that I Know about Culture. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 5 (3), s. 399–421.
- Said, Edward 1977: *Orientalism*. London: Penguin.
- Santos, Boaventura de Sousa 2012: Aquino de Bragança. Criador de futuros, mestre de heterodoxias, pioneiro das epistemologias do Sul – Teresa Cruz, Silva & Coelho, João Paulo Borges & Souto, Amélia Neves (toim.): *Como fazer ciências sociais e humanas em África. Questões epistemológicas, metodológicas, teóricas e políticas*. Dakar: CODESRIA, s. 13–61.
- Saunders 2003: Liberation and Democracy. A Critical Reading of Sam Nujoma’s ‘Autobiography’ – Melber (toim.): *Re-Examining Liberation in Namibia. Political Culture Since Independence*. Uppsala: Nordiska Afrikainstitutet, s. 87–98.
- Serra, Carlos 1997: *Novos Combates Pela Mentalidade Sociologica*. Maputo: Imprensa Universitária, UEM.
- Sewell, William 1992: A Theory of Structure. Duality, Agency, and Transformation. *American Journal of Sociology* 98 (1): s. 1–29.
- Siikala, Anna-Leena & Siikala, Jukka 2005: *Return to Culture. Oral Tradition and Society in The Southern Cook Islands*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- da Silva, Calane 2003: *Tão bem Palavra*. Maputo: Imprensa Universitária, UEM.
- Sitoe, Tirso 2012: *Comunidades Hip-Hop na Cidade de Maputo*. Maputo: Universidade Eduardo Mondlane [Julkaisematon lisensiatuura-tutkielma].
- Smith, Andrew 2001: Reading Wealth in Nigeria. Occult Capitalism and Marx’s Vampires. *Historical Materialism* 9, s. 39–59.
- Smith, Andrew 2008: Other Peoples’ Property. HipHop’s Inherent Clashes with Property Laws and its Rise as Global Counter Culture. *Virginia Sports and Entertainment Law Journal* 7.
- Sopa, António 2014: *A Alegria é uma coisa rara. Subsídios para a história da música popular urbana em Lourenço Marques (1920–1975)*. Maputo: Marimbique.
- Souto, Amélia 2013: Memory and Identity in the History of Frelimo. Some Research Themes. *Kronos* 39 (1), s. 280–296.
- Spiegel, Andrew 2011: Categorical Difference Versus Continuum. Rethinking Turner’s Liminal-Liminoid Distinction. *Anthropology Southern Africa* 34 (1–2): s. 11–20.

- Spissu, Giovanni 2016: The Familiar Labyrinth. Practicing Urban Disorientation in Post-Apartheid Cape Town. *Anthropology Southern Africa* 39 (1): s. 14–30.
- Sumiala, Johanna 2010: *Median rituaalit. Johdatus media-antropologiaan*. Tampere: Vastapaino.
- Sykäri, Venla 2014: Sitä kylvät, mitä niität. Suomenkielinen improvisoitu rap ja komposition strategiat. *Elore* 21 (2) http://www.elore.fi/arkisto/2_14/sykari.pdf [tarkistettu 28.12.2016].
- Tervo, Mervi 2012: Tila ja paikka suomalaisissa räp-musiikkivideoissa. *Alue ja ympäristö* 41 (2), s. 81–94.
- Tonkin, Elizabeth 1992: *Narrating Our Pasts. The Social Construction of Oral History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tracey, Hugh 1970 [1948]: *Chopi Musicians. Their Music, Poetry, and Instruments*. Lontoo: Oxford University Press.
- Tucker, Boima 2013: *Musical Violence. Gangsta Rap and Politics in Sierra Leone*. Uppsala: Nordiska Afrikainstitutet.
- Turner, Victor 1991: *The Ritual Process. Structure and Antistructure*. New York: Cornell University Press.
- Turner, Victor 1974: *Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*. New York: Cornell University Press.
- UNDP 2015: *Human Development Report 2015*. New York: United Nations Development Programme.
- Utas, Mats & Jörgel, Magnus 2008: The West Side Boys. Military Navigation in the Sierra Leone Civil War. *Journal of Modern African Studies* 46 (3), s. 487–511.
- Vail, Leroy & White, Landeg 1991: *Power and the Praise Poem. Southern African Voices in History*. Charlottesville: University Press of Virginia.
- Wallerstein, Immanuel 1987: *Historiallinen kapitalismi*. Tampere: Vastapaino.
- Watkins, Lee 2001: 'Simunye, We Are Not One'. Ethnicity, Difference and the Hip-Hoppers of Cape Town. *Race and Class* 43, s. 41–56.
- Werbner Richard 1998: Smoke from the Barrel of a Gun. Postwars of the Dead, Memory and Reinscription in Zimbabwe' – Werbner (toim.) *Memory and the Postcolony. African Anthropology and the Critique of Power*. Lontoo: Zed Books, s. 71–103.
- Verdery, Catherine 1999: *The Political Lives of Dead Bodies. Reburial and Postsocialist Change*. New York: Columbia University Press.
- Virtanen, Pekka 2004: The Politics of Law in Mozambique. Customary Authority and Changing Premises of Legal Reform. *International Journal for the Semiotics of Law* 17 (1), s. 53–75.
- Yinger, Milton 1982: *Countercultures. The Promise and Peril of a World Turned Upside Down*. New York: The Free Press.

A LIST OF PUBLICATIONS

The thesis is based on the following original peer-reviewed articles:

ARTICLE I

Piiri tekee yhteisön. Vastakulttuurinen spirituaalisuus ja organisoituminen pohjoismaisissa keräjätapaisissa. *Sociologia* 49 (2)/2012, s. 119–136.

ARTICLE II

‘Hidrunisa Samora’. Invocations of a dead political leader in Maputo rap. *Journal of Southern African Studies* 42 (6)/2016, s. 1161–1177.

ARTICLE III

Antropologi oom-ringissä. Aistihavainto kenttätyössä – Pöysä, Jyrki, Helmi Järviluoma & Sinikka Vakimo (toim./eds.) 2010: *Vaeltavat metodit*, 258–284. Joensuu: Finnish Folklore Society.

ARTICLE IV

Who has the word? MC Azagaia’s intervention into past and politics in Mozambique (Anna Pöysän kanssa) – Martins, Rosana & Canevacci, Massimo (toim./eds.): *Lusophone Hip-hop: ‘Who we are’ and ‘Where we are’: Identity, urban culture and belonging*, s. 222–239. Oxford: Sean Kingston Publishing [painossa/ in press].

ARTICLE V

Magic Hat Economics. Counter-cultural ideals and practices of the Nordic Ting community. – Ahlbäck, Tore (toim./ed.) 2009: *Scripta Instituti Donneriani Aboensis* 21 (Postmodern Spirituality), s. 142–161. Åbo: Donner Institute for Research in Religious and Cultural History.

ARTICLE VI

Rapper Azagaia e suas críticas. Debate sobre Moçambique. *Actas da II Conferência Internacional do Centro de Estudos Africanos 2012. Os intelectuais africanos face aos desafios do século XXI*, 2014, s. 297–316. Maputo: Centro de Estudos Africanos.

Reprints were made with the permission of the respective publishers.

PIIRI TEKEE YHTEISÖN

VASTAKULTTUURINEN SPIRITUAALISUUS JA ORGANISOITUMINEN POHJOISMAISISSA KERÄJÄTAPAAMISISSA

J a n n e J u h a n a R a n t a l a

ABSTRAKTI

Tämä artikkeli käsittelee rituaalista puhepiiriä pohjoismaisessa spirituaalisessa keräjäyhteisössä, joka on muodostunut vuosittain kaksi kertaa pidettävien keräjä- eli tingtapaamisten ympärille. Tavoitteena on kuvata, kuinka yhteisö organisoituu keräjäpiirinsä avulla ja kuinka piiri liittyy osallistujia yhteen sekä toisaalta paikantaa yhteisön sosiaaliselle kartalle uusiin yhteiskunnallisiin liikkeisiin ja laajempaan yhteiskuntaan nähden. Aineistona ovat vuosina 2003–2009 kerätty kenttäaineisto ja yhteisön itsensä tuottamat pienlehdet. Empiirisinä esimerkkeinä esitellään yhteisön muotoutumisvaihetta vuonna 1979 ja Islannin ympäristökamppailua käsittelevää puhepiiriä kesällä 2007. Artikkelissa keskustelutetaan sosiologista liiketutkimusta ja antropologista teoriaa liminaalisuudesta. Artikkelissa todetaan, että vaikka keräjäyhteisön kaltainen spirituaalinen liikehdintä on vähemmän päämäärätietoista kuin yhteiskunnalliset liikkeet, on se teemojensa ja toimijoidensa osalta kytköksissä niihin ja niiden temaattisiin siirtymiin. Vastakulttuurinen keräjäyhteisö on kuitenkin yhteiskunnallisia liikkeitä liminaalisempi, koska siltä puuttuvat monet vastakulttuurisissakin liikkeissä havaitut ominaisuudet, jotka ovat yhteisiä valtakulttuurin rationaalisuuden kanssa. Ringissä jaettu rituaalinen kokemus on keskeinen osa yhteisöllisyyden muodostumisesta, ei niinkään yhteiset päämäärät tai jaetut uskomukset. Artikkelin mukaan rituaalisuuteen tulisi jatkossa kiinnittää enemmän huomiota liiketutkimuksessa.

Avainsanat: vastakulttuurisuus, liminaalisuus, yhteiskunnalliset liikkeet, rituaali, spirituaalisuus, osallistuva havainnointi

JOHDANTO

Vastakulttuurisia yhteiskunnallisia liikkeitä voi luonnehtia päämääräsuuntautuneiksi kollektiivisiksi kokonaisuuksiksi, jotka haastavat vallitsevia arvoja, käytäntöjä ja politiikkaa. Yksi liikkeissä yleinen mutta vähemmän tutkittu käytäntö on neuvonpito piirin muodossa. Samankaltaisia piirejä käytetään myös monissa spirituaalisissa tai uskonnollisissa ryhmissä. Tässä artikkelissa tarkastelen yhteisön organisoitumista *puhepiirin* avulla. Artikkelin perustuu pohjoismaisesta keräjäyhteisöstä vuosina 2003–2009 keräämäni kent-

täaineiston analyysiin. Spirituaaliseksi ja vastakulttuuriseksi luonnehdittava keräjäyhteisö on muodostunut vuorovuosina eri Pohjoismaissa pidettävien ja yleisimmin 2–3 viikkoa kestävien leirien, *keräjä tapaamisten* (ruotsiksi *tingmöte*) ympärille. Näitä on järjestetty säännöllisesti vuodesta 1979 alkaen. Leirien alkuperäisenä toimintaideana oli pohjoismaisten ympäristöryhmien yhteistoiminnan suunnittelu. Keskeisenä tavoitteenani on selvittää, mikä tuo osallistujat vuosi vuodelta yhteen, vaikka alkuperäinen päämäärä on jäänyt sivuun.

Ting, suomeksi myös keräjät, ilmaisee ensimmäisten keräjätapaamisten *Nordisk Samaktion*-verkoston nimellä toimineiden järjestäjien silloista ajatusta, jossa modernin yhteiskunnan ongelmien ratkaisemiseen haettiin inspiraatiota muinaisista tasa-arvoisina pidetyistä kommunikaatiotavoista. Ting-nimitys viittaa muinaisnorjalaiseen käsitteeseen *þing*, jonka keskeinen merkitys oli säännölliset tapaamiset, joissa erillään asuvat yhteisöt kokoontuivat käymään kauppaa, juhlimaan, seurustelemaan ja puimaan riita-asioitaan. Suomen kielen eri murteissa vastaavaa ovat tarkoittaneet keräjä(t) tai käräjä(t), joista jälkimmäinen on nykysuomessa vakiintunut kuvaamaan oikeusistuntoja keräjäsanana jäätyä vanhempaan kirjallisuuteen. Käytän seuraavassa yhteisön suomenkielisissä teksteissä käyttämiä ilmaisuja *keräjät*, *keräjätapaminen* ja *keräjäpiiri* tarkoittamaan nimenomaan tässä kuvailemani *keräjäyhteisöä* käytäntöineen. Aineistoon viitatessani käytän kuitenkin myös skandinaavista *ting*-nimitystä, jolla yhteisön keskuudessa kutsutaan yleisimmin niin keräjätapamista kuin yhteisöä itseäänkin. Nimitystä käytetään tässä merkityksessä myös suomenkielisissä yhteyksissä.

Keräjätapamisten osallistajat ovat 20–70-vuotiaita aikuisia kymmenistä eri maista, tapaamisesta riippuen heistä kuitenkin 80–90 prosenttia tulee pohjoisesta Euroopasta. Aikuisien mukana saapuu jonkin verran myös lapsia ja nuoria. Yleisin ikäryhmä on 30–40-vuotiaat. Osallistujia, jotka kutsuvat itseään tingiläisiksi, yhdistää vähintään jonkinasteinen vastakulttuurisuus eli ongelmallinen tai kriittinen suhde laajempaan yhteiskuntaan, jota tapaamisiin väliaikaisesti paetaan ja jossa elämiseen tapaamisista saadaan tukea. Vertaistuen osalta yhteisö muistuttaa myös joitakin oma-apuryhmiä, jotka kokoontuvat jonkin yhteisen ongelman ratkaisemiseksi (ks. Mäkelä 1998). Tingiläiset kuitenkin ajattelevat, että ongelma on etupäässä yhteiskunnassa. Vastakulttuurisuuden täysin epäpoliittisista ja vetäytyvistä muodoista keräjäyhteisö eroaa siten, että osallistujat jakavat yhteiskunnallisten liikkeiden kanssa utooppisen unelman toisenlaisesta maailmasta. Keräjäyhteisöltä kuitenkin puuttuu liikkeiden aktiivisten keino-

jen valikoima. Tingiläisten yhteiskunnalliset taustat vaihtelevat laajalti: työläisistä eri alojen taiteilijoihin, tutkijoihin, opiskelijoihin, käsityöläisiin, oravanpyörästä hypänneisiin omavaraisviljelijöihin ja kierteleviin katuesiintyjiin, toimihenkilöihin, työttömiin, yrittäjiin, projektityöntekijöihin ja virkamiehiin.

Organisoitumisen näkökulmasta keräjäyhteisö on kiinnostava esimerkki kohtaamisten rituaalisuuden ja osallistujien itsensäkin korostaman spirituaalisuuden johdosta. Keräjäyhteisöläisten voimakkaan myönteisistä arvoituksista poiketen ymmärrän spirituaalisuuden neutraalisti uskonnollisuutena, joka ei kuitenkaan – kuten tässä tapauksessa – välttämättä kytkeydy mihinkään tiettyyn institutionalisoituneeseen uskontoon ja sen uskomuksiin. Keräjätapamisen arkiset käytännöt kertovat yhteisön spirituaalisuudesta, jonka ytimenä on mahdollisimman häiriötön yhteys, ei vain muihin yhteisön jäseniin, vaan myös muihin ihmisiin, luontoon, koko maailmankaikkeuteen ja kunkin maailmankuvasta riippuen myös sen henkisiin olentoihin. Tapaamisissa ei nautita alkoholia, käytetä elektronista äänentoistoa, käydä kauppaa tai puhuta matkapuhelimiin. Ruoka tehdään itse, kesällä kenttäkeittiössä ja talvella suurkeittiössä, ja se tarjoillaan ja nautitaan yhdessä. Keskeinen spirituaalinen aktiviteetti on kokemusten jakaminen yhteisruokailun jälkeen pidettävissä, jopa tuntikausia kestävässä puhepiireissä. Mikäli yhteisöt ovat kuulumista konstituoi- via käytäntöjä, joita uusinnetaan kommunikaatiossa, kuten Gerard Delanty (2003, 130) ehdottaa, määrittää keräjäyhteisöä yhteisönä voimakkaasti sen puhepiiri.

Keräjätapamiset järjestetään vuorovuosina Tanskassa, Suomessa, Ruotsissa ja Norjassa, jolloin kunkin maan *Ting-perheen* velvollisuuksiin kuuluu vuorollaan tapaamispaikan löytäminen, ruuan hankinta ja tapaamisesta toiseen kulkevan välineistön (esimerkiksi kenttäkeittiön) hankkiminen paikalle sekä tapaamisesta tiedottaminen. Kukaan ei kuitenkaan ole henkilökohtaisesti vastuussa näistä järjestelyistä, eikä näillä täysin metaforisilla perheillä ole varsinaista jäsenyyttä tai rajoja. Järjestelykokoukset ovat kaikille avoimia kansallisuudesta ja asuinpaikasta riippumatta.

Artikkelin tavoitteena on kuvata, kuinka keräjäyhteisö rituaalisen keräjäpiirinsä avulla organisoituu ja kuinka piiri liittää osallistujat yhteisöksi. Pyrin myös paikantamaan yhteisön sosiaaliselle kartalle erityisesti uusiin yhteiskunnallisiin liikkeisiin ja laajempaan yhteiskuntaan nähden. Minua kiinnostaa se, kuinka keräjätapamisten epäpoliittisuudesta huolimatta niistä näyttäisi olevan vain lyhyt harppaus eri aikojen yhteiskunnallisiin kamppailuihin.

Seuraavaksi esittelen piirejä yleisellä tasolla ja työni keskeiset teoreettiset käsitteet ja aineiston. Tämän jälkeen sijoitan keräjäyhteisön alustavasti sosiaaliselle kartalle sekä pyrin avaamaan keskustelua sosiologisen liiketutkimuksen ja antropologisen rituaalteorian välille. Empiirisiä esimerkkejä esittelen ensin yhteisön syntyvaiheesta vuodelta 1979 ja sitten vuodelta 2007, ja esimerkkien välissä tarkastelen keräjäyhteisöä liminaalisen ulkopuolisuuden ja yhteisöllisyyden näkökulmista. Kahdessa viimeisessä luvussa vedän yhteen artikkelin tuloksia.

KERÄJÄPIIRIT

Tingiläiset kertovat keräjäpiiriensä menetelmien pohjautuvan niin muinaisiin germaaniin kärkejäpiireihin kuin Pohjois-Amerikan alkuperäisasukkaiden rituaaliin keskustelu-piireihinkin. Uskomus piireistä alkuperäisenä, tasavertaisena ja lähes universaalina kokoon-tumismuotona on yleinen. Keräjäpiirien puheenaiheet kertovat kuitenkin omasta historian vaiheestaan, sisältäen muun muassa tuntemusten jakamista kulloinkin ajankohtaisista tapahtumista. Teemoilla on ollut alusta asti tiettyjä painotuksia, kuten vastakulttuurinen omavaraisen tai luonnonläheisen elämäntavan kehittäminen ja oravanpyörästä hyppäminen. Myös radikaalien yhteiskunnallisten liikkeiden *tempaukset* (action) ovat toistuvasti puheenaiheina. Tällaisten puhepiirien alkuperäksi voisi määritellä 1960- ja 1970-luvuilla kukoistaneet vastakulttuuriset käytännöt.

Niin ensimmäisten tapaamisten kuin viime vuosienkin keräjäpiirejä voidaan yleisellä tasolla kuvata seuraavanlaisesti. Suuret, periaatteessa koko tapaamisen väen keräävät piirit

pidetään kaksi kertaa päivässä yhteisruokailujen yhteydessä. *Suuret piirit* ovat muodollisia, ja niissä toistuvat säännönmukaisesti tietyt vaiheet. Aluksi piiri avataan siten, että osallistujat ottavat toisiaan kädestä kiinni ensin resonoivaa ääntä hymisten ja sitten laulaen (piirin avaamisesta yksityiskohtaisemmin Rantala 2010). Kehoa rentouttavaa hyminää kutsutaan yleisesti *oomiksi* intialaisperäisen mantran mukaan. Laulut puolestaan ovat yleisimmin skandinaavisilla kielillä laulettuja kansanlauluja, niin sanottuja *ting-lauluja*, tai englanninkielisiä *rainbow-lauluja* keräjätapauksia muistuttavista Rainbow-tapaamisista (Rainbow-tapaamisista ks. Niman 1997; Tavoro & Goodman 2009). Avauksen jälkeen jaetaan ruoka ja aterioidaan. Ruuan jälkeen seuraa puhepiiriksi kutsuttu, usein melko pitkä vaihe, jossa piiriä myötäpäivään kiertävä *puhesauva* toimii puheenvuoron merkinä. Muut pidättäytyvät nyt kommentoinnista ja keskittyvät puhesauvan kulloisenkin haltijan kuunteluun. Kunnolla kuulluksi tulemista pidetään tärkeänä, koska sen ajatellaan olevan valtakulttuurissa tuiki harvinaista. Piirien keskeisenä sisältönä on kokemusten, tunteiden, näkökulmien ja näihin kytkeytyvän tiedon jakaminen. Käytännöllisiäkin asioita pyritään ”esittämään sydäimestä” pikemmin kuin vain ilmoituksina. Yhden tai useamman puhekierroksen jälkeen piiri suljetaan melko samaan tapaan kuin se on avattukin.

Suurten piirien lisäksi useimmat työpajat pidetään piireinä, ja joskus niissä on yhtä lailla vastaavanlaisia rituaalisia käytäntöjä, jotka korostavat tapahtuman liminaalista luonnetta arjen vastapainona. Useimmat piirit ovat hyvin muodollisia avauksineen ja sulkemisineen ja puhesauvan mukaan etenevine puheenvuoroinen. Hyvä piiri edellyttää kuuntelijoiden intensiivistä läsnäoloa ja katsekontaktia puhujan, ”kuuntelemisella kannattamista”. Tapaamisissa kuulee sanottavan, että kun yksi puhuu ja kymmenet kuuntelevat, pitäisi puhepiiriä kutsua kuuntelupiiriksi. Eräs alle 50-vuotias norjalaismies korostaakin tätä todetessaan piirissä, että ”tämä ei ole puhesauva vaan kuuntelusauva” (nauhoite 2003). Kuuntelu on piireissä paitsi idealisoitu myös hyvin pitkälti ritualisoitu käytäntö. Muodol-

lisetkaan piirit eivät ole vain muodollisia eivätkä spontaanisti syntyneet vain spontaaneja. Muodollisissa piirissä harjoitetut ritualisoidut kuuntelumenetelmät voidaan osittain ottaa käyttöön myös spontaaneissa piireissä tai jopa arkikeskusteluissa.

VASTAKULTTUURISUUS, YHTEISÖ, SPIRITUAALISUUS JA RITUAALI

Yksi keräjäyhteisöä jäsentävistä käsitteistä on vastakulttuurisuus. Tällä tarkoitin käsitteen vastakulttuuri klassisia määrittelyjä (esim. Yinger 1982) fenomenologisemmin määriteltä yhteisöllisyyttä, jossa yhteisön jäsenet näkevät yhteisönsä kontrastisessa suhteessa käsitykseensä ympäröivästä valtakulttuurista tai laajemmasta yhteiskunnasta. Ymmärrykseni vastakulttuurisuudesta muistuttaa käsitystä vastakulttuurista ”yleisesti ottaen kulttuuriyhteisönä, jonka jaetut merkitykset, arvot ja normit ovat vastakkaisia tai vaihtoehtoisia ’valta- tai emokulttuurin’ vallitseviksi oletetuille merkityksille ja arvoille” (Juppi, Peltokoski & Pyykkönen 2003, 6). Vastakulttuurin sijasta käytän kuitenkin vastakulttuurisuuden käsitettä korostaakseni tällaisten yhteisöjen ilmentävän yhteiskunnassa tavallisesti piileviä, mutta sinänsä yleisiä ulkopuolisuuden kokemuksia eikä mitään objektiivista toiseutta. Ymmärrän vastakulttuurisuuden Jupin ja kumppaneiden tavoin siten, että käsite sopii määrittämään monien eri aikojen yhteisöjä, ei ainoastaan 1960–1970-lukujen kulttuurisesti erityistä vastakulttuurisuutta.

Toinen artikkelin avainkäsite on yhteisö. Heikki Lehtonen (1990, 17–20) määrittää yhteisön: 1) alueellisesti rajattavissa olevaksi yksiköksi, 2) sosiaalisen vuorovaikutuksen yksiköksi ja 3) yhteenkuuluvuuden tunteiden ja muiden symbolista yhteisyyttä osoittavien ilmiöiden yksiköksi. Yhteisöllisyys on hänen mukaansa voimakkainta näiden kolmen leikkauspisteessä. Lisäksi erityisesti arkikielessä ja erilaisissa kehittämissuhteissa, niin globaalissa etelässä kuin pohjoisessakin, yhteisön käsitteeseen liittyy voimakkaita tasavertaisuuden ideaaliin ja lämpöön perustuvia sävyjä, mitä Lehtonen (1990, 29–33) kutsuu yhteisöideaaliksi. Myös keräjäyhteisö ammentaa

tällaisesta tasavertaisen yhteisön ideaalista.

Vaikka varsinainen paikallisyhteisöllisyys toisistaan monesti etäällä asuvien keräjäyhteisöläisten tapauksessa puuttuukin, käytän tässä työssä nimitystä keräjäyhteisö siitä sosiaalisesta ryhmästä ja verkostosta, jonka jäsenet kohtaavat keräjätapamisissa, niihin liittyvässä pienemmissä kohtaamisissa ja tapaamisten välisinä aikoina, ja joka myös itse tunnistaa itsensä yhteisöksi. Päämääräni on kuvata, miten keräjäyhteisö muodostuu yhteisöksi ja minkälainen yhteisö se on.

Yhteisön käsitteen käytölle on perusteensa. Monien osallistujien hyvin voimakkaiden yhteenkuuluvuuden tunteiden ja toistuvan sosiaalisen vuorovaikutuksen lisäksi keräjäyhteisöä määrittää verrattain pitkä historiallinen jatkumo. Ensimmäinen tapaaminen järjestettiin alkukesästä 1979, ja vuodesta 1989 lähtien kesätapaamisten ohella on järjestetty vuosittain myös talvikeräjäyhteisöjä. Yhteisön noin 30 vuoden olemassaolon aikana tapaamisiin on osallistunut keskimäärin pari sataa osallistujaa, joista tavallisesti noin kolmannes on ensikertalaisia. Tapaamisiin on tänä aikana täten osallistunut arviolta 3500 eri ihmistä. Useat palaavat tapaamisiin toistuvasti, ja aivan alusta asti mukana olleistakin muutamat ovat yhä aktiivisia. Aktiivisimmat kohtaavat myös esimerkiksi tapaamisten järjestelykokouksissa, joita pidetään lähes ympärivuotisesti.

Spirituaalisuudella tarkoitan yksinkertaisesti samaa, mitä antropologiassa varsin yleisesti kutsutaan uskonnollisuudeksi, siis edellyttämättä tälle kirkollisia organisaatioita. Spirituaalisuuden ja uskonnollisuuden käsitteillä on kuitenkin hienoinen sävyeronsa juuri suhteessa uskonnollisiin instituutioihin. Uskontotieteissä on kiinnitetty huomiota hierarkisten ja vahvojen sosiaalisten rakenteiden ja velvollisuuksien määrittämien uskonnollisten organisaatioiden merkityksen vähenemiseen ja subjektiiviseksi kutsutun vapaavalintaisen spirituaalisuuden kasvuun länsimaisessa nykyuskonnollisuudessa (ks. Heelas & Woodhead 2005). Globaalimmassa viitekehityksessä spirituaalisuus on liitetty jopa egalitaarisuuden kokemuksesta ja ihannetta ilmaisevaan *communitas*-prinsippiin (esim. Turner 2008),

joka kuvaa ainakin keräjäyhteisössä koettua spirituaalisuutta. Itse ymmärrän spirituaalisuuden uskonnon ei-institutionaalisen puolelta sekä rituaalin ja uskonnon kontekstina ei vain postmodernissa, vaan muissakin ajoissa ja kulttuureissa (ks. Mazama 2002; van der Veer 2002). Keräjäyhteisö on siis nähdäkseni aivan yhtä lailla uskonnollinen kuin spirituaalinenkin, mutta olisi kömpelöä kutsua eklektisesti spirituaalista keräjäyhteisöä uskonnolliseksi yhteisöksi, millä tarkoitetaan jonkin tietyn uskonnollisen tradition ympärille muodostunutta yhteisöä.

Tärkeä käsite on lisäksi rituaali, jota käsittelemän erityisesti liminaalisuuden eli kynnyksiläisyyden ja tämän kanssa usein jännitteisenä pidetyn toimijuuden näkökulmista. Rituaalisissa kynnyksitiloissa on alkuaan kysymys jäämisestä kahden rakenteellisen aseman väliin, kuten Arnold van Gennepin aikoinaan (1960 [1909]) luokittelemassa siirtymäriiteissä, mutta käsite sopii erinomaisesti myös väliaikaista eristäytymistä harjoittavaan keräjäyhteisöön, jonka tapaamisissa laajempaa yhteiskuntaa tarkastellaan ikään kuin ulkopuolelta.

KENTTÄAINEISTO

Kenttäaineistoni koostuu pääasiassa kenttämuistiinpanoista, jotka olen tehnyt vuosina 2003–2009 tapahtuneista kohtaamisista keräjäyhteisöläisten kanssa seitsemässä varsinaisessa keräjätapauksessa Ruotsissa, Suomessa ja Tanskassa, kolmessa pienemmässä tapaamisessa (niin sanottu *mellanting*) ja varsinaisten tapaamisten ulkopuolella. Varsinaisten muistiinpanojen lisäksi olen tuottanut lukuisia kirjoittamattomia tai esimerkiksi käsikirjoitusten ja kirjojen marginaaleihin kirjoitettuja merkillepanoja (headnotes). Keskeistä ovat olleet yksityiset ja ryhmäkeskustelut eri-ikäisten ja erimaalaisten informanttien kanssa ja yhteisön toiminnan osallistuva havainnointi. Olen tehnyt yhteisön jäsenten kanssa myös nauhoitettuja haastatteluja vuosina 2003–2005 ja 2009 (yhteensä 9 haastattelua) sekä nauhoittanut kaksi piiriä vuodenvaihteessa 2003–2004¹. Olen tuottanut tallenteet ja käynyt keskustelut tapaamisissa, keräjämatkoilla, keräjäyhteisöläisten kodeissa tai heidän vieraillessaan

minun kodissani. Formaalistempaa aineistoa on pääasiassa kenttätutkimuksen alkupäästä, koska käytin haastattelupyynnöksiä keinona kentän lähestymiseen. Myöhemmin harjoitin osallistuvampaa ja luontevuuteen pyrkivää tutkimustapaa, ja siksi myöhemmän ja kypsemmän aineiston pääpaino on kenttämuistiinpanoissa, merkillepanoissa ja vuorovaikutuksessa kentän kanssa. Keskustelut tärkeimpien informanttieni kanssa on yleensä tallennettu kenttämuistiinpanoiksi, ei tallenteiksi.

Keräjäyhteisön tuottamien *Nordsamlaren*-pienlehtien vuosilta 1979–1983, muiden vaihtoehtolehtien ja vanhimpien edelleen tapaamisissa käyvien informanttieni kertomusten avulla hahmottelemien keräjätapauksien varhaisvaiheita. Kahden aikatason, 1970- ja 1980-lukujen vaihteen ja kenttätutkimukseni vuosien 2003–2009 vertaileminen mahdollistaa keräjäyhteisön muutoksen ja jatkuvuuden huomioon ottamisen. Muistelukerronnan ja media-aineiston sekä toisaalta osallistuvan havainnoinnin avulla kerättyjen aineistojen suoranainen vertailu on toki ongelmallista, mutta tuskin mahdotonta. Myös media-aineiston tulkinta tapahtuu kenttäaineiston, kuten edelleen mukana olevien informanttien muistelukerronnan, kontekstissa. Päätavoitteeni ei olekaan autenttisen kuvan konstruoiminen alkuvaiheen keräjätapauksista, vaan viime vuosien keräjäyhteisön ja sen jatkuvuuden ymmärtäminen yhteisön syntyhistorian ja -tarinoiden avulla. Aineistoesimerkeissä keskityn vuosien 1979 ja 2007 kesätapaamisiin. Ymmärrykseni keräjäyhteisöstä nojaa koko keräämäni kenttäaineistoon, vaikka tässä artikkelissa viittaan suoraan paljon pienempään aineistokorpukseseen.

Antropologisen kenttäaineistoni kuvaus- ja analyysitapa on etnografinen, jolla tarkoitan *täyteläisen* eli sosiaalisesti kontekstualisoivan *kuvaus* (thick description, Geertz 1973, 3–30) tuottamista. Aivan perinteisesti geertziläinen täyteläinen kuvaus on merkityksiin keskittyvää, mutta tässä artikkelissa keskityn erityisesti keräjäyhteisön sosiaalisen toiminnan täyteläiseen kuvaukseen havainnonfemenologisiin (Csordas 1990; Rantala 2010) vivahteihin.

SPIRITUAALISUUS JA YHTEISKUNNALLINEN LIIKEHDINTÄ

Vaikka keräjätapaukset eivät enää toimi suoranaisina ympäristöliikkeen foorumeina, on niillä edelleen merkityksensä yhteiskunnalliselle liikehdinnälle. Tästä kertoo tapaamisten suosio aktivistien keskuudessa ja monet yhteiset käytännöt, kuten neuvonpidossa käytetty piiri. Ympäristö- ja rauhanliikkeen tempausten piirit eroavat keräjäpiireistä etenkin päämääriensä ja käytettyjen menetelmien johdosta. Niillä pyritään organisoimaan kaikkien osallistujien jakama lyhyen aikavälin tavoite eli konkreettinen tempaus käytettävissä olevassa ajassa (Heller 2001)². Esimerkiksi (uus)pakanoiden rituaalipiirien tarkoituksena puolestaan on suorittaa tietty useimmiten etukäteen sovittu rituaali (Luhmann 1989). Keräjäpiireissä ei ole vastaavanlaista yhtä konkreettista päämäärää, vaan niissä päädytään esimerkiksi diagnosoimaan laajempaa yhteiskuntaa, osallistujien arkista elämismailmaa, henkilökohtaisia kokemuksia jakamalla. Tuloksena monet kokevat voimaantumista, lähentymistä toisiinsa ja itsensä löytämistä. Kolmessa mainisemassani piirityypissä on myös paljon yhtäläisyyksiä, ja niin spirituaaliset kuin radikaalit yhteiskunnalliset teemat ovat toistuvasti esillä keräjäpiireissä.

Monet keräjäyhteisön piirteet eroavat yhteiskunnallisten liikkeiden sosiologisista luonnehdinnoista, joissa edelleen korostuvat jaettu konkreettinen päämäärä (rationaaliteetti), päämäärää vastaan asettuva yhteinen vihollinen tai viholliset (konflikti) ja yhtenäinen käsitys omasta liikeluonteesta (identiteetti) (Melucci 1996). Ulf Hannerz (1992) sen sijaan näkee yhteiskunnalliset liikkeet ulospäin suuntautuneina tietoisuuden nostatusorganisaatioina. Suomalaisten radikaaliliikkeiden tutkimuksessa liikkeet on puolestaan nähty ennen muuta sisäistä identiteettiään reflektoivina ja ulkoisen identiteettinsä edullisuudesta kampanneina vastakulttuureina (Pyykkönen 2003; Lindholm 2003). Keräjäyhteisöllä on toki tiettyjä liikemäisiä ja samalla spirituaalisia solidaarisuutta ilmaisevia käytäntöjä, kuten keräjätapauksien yhteinen taikahattutalous, jossa jokainen lahjoittaa kolehdin hattuun niin sanotusti oman tunnon mukaan, piilossa

muiden katseilta. Pääsymaksuja tai muita pakollisia maksuja tapaamisissa ei ole. Yhteisön jäsenillä on myös voimakas käsitys ”meistä”, joiden muodostama yhteisö nähdään jossain määrin ulkopuolisena laajemmalle yhteiskunnalle. Kysymys on silti ennen muuta ekologisiksi ja spirituaaliksi miellettyjen, yksinkertaisten elämäntapojen kehittämiseen keskittyvästä toiminnasta ja aivan itsetarkoituksellisesta muiden kohtaamisesta. En kutsuisi keräjäyhteisöä myöskään spirituaaliseksi liikkeeksi, vaikka uskontotieteissä – liiketutkimuksen näkökulmasta harhaanjohtavasti – sellaisista³ puhutaankin. Tässä yhteydessä kiintoisinta ovat spirituaalisuuden ja yhteiskunnallisen liikehdinnän monet yhteiset sosiaaliset ja temaattiset kosketuskohdat. Niiden vuoksi keräjätapauksien kaltaisia kohtaamisia voidaan pitää osin yhteiskunnallisen liikehdinnän spirituaalisena infrastruktuurina.

Liikkeiden yhteisöllisyyden rakentaminen rituaalien avulla ei ole uusi havainto. Historioitsija Erik Hobsbawn (1984) esitti aikoinaan, että yhteisten rituaalien luominen oli keskeistä työväenliikkeen alkutaipaleella. Kotimaisessa tutkimuksessa on mainittu mielenosoitukset ja eläinoikeusliikkeen vegaaniset yhteisateriat 1990-luvun radikaaliliikkeiden yhteisöllisyyttä rakentaneina rituaaleina (Lindholm 2003; Peltokoski 2003). Liiketutkimuksen ja rituaaliteorian keskusteluttaminen on silti jäänyt enimmäkseen kokeilujen ja mainintojen tasolle. Antropologisessa rituaalitutkimuksessa on puolestaan painotettu rituaalisuuden merkitystä lähes kaikessa yhteisöllisyydessä. On jopa epäilty, voidaanko uutta kirkkoa, puoluetta, kuningaskuntaa tai kansakuntaa – tai mitään muutakaan kuviteltua yhteisöä – lainkaan perustaa tai ylläpitää ilman sen omien rituaalien esittelemistä (Kelly & Kaplan 1990). Kuitenkaan antropologiassakaan vastakulttuurisia länsimaisia yhteiskunnallisia liikkeitä ei ole kuvattu rituaalinäkökulmasta. Keräjätapauksien tarkasteleminen rituaalikäsittein voi auttaa ymmärtämään myös yhteiskunnallisemman liikehdinnän kokoontumisia.

**MUODOSTUMINEN 1979:
KERTAKOHTAAMISESTA PYSYVÄKSI
YHTEISÖKSI**

Ting on syntynyt poliittisen kuohunnan aikoihin kokemusten ja näkemysten vaihdon ja keskinäisen avunannon foorumiksi. Ilmapiiri on aikojen saatossa vaihtunut vähemmän poliittiseksi ja enemmän yksilön kehitystä korostavaksi. (Nordsamlaren 2003.)

Keräjäyhteisön itsekäsitys kenttätöaikaanani kiteytyy mainiosti tässä pienlehden katkelmassa, vaikka todellisuudessa tapaamisten poliittisuus toki vaihtelee. On kuitenkin totta, että ensimmäinen keräjä tapaaminen vuoden 1979 touko- ja kesäkuun vaihteessa järjestettiin varsin poliittisin motiivein. Tapaaminen pidettiin Thyssä Jyllannin pohjoisosassa Tanskassa vastakulttuurisessa maaseutukommunissa, joka on yhä toiminnassa⁴. Kutsuja lähetettiin edeltävänä keväänä Tanskasta pohjoismaisille ympäristöryhmille ja -lehdille (Bulletin for ”Støt Christiania” 1979; Nordsamlaren 1979a⁵). Kutsusta ilmenee ajatus ryhmien tapaamisesta edustajiensa välityksellä. Kutsun lähettäjän *Nordisk Samaktion* -verkoston hankkeina mainitaan yhteispohjoismainen vaihtoehtoinen uutislehtinen *Nordsamlaren* sekä kesällä pidettävä vaihtoehtoryhmien ja kommuunien tapaaminen *Nordiske Tingmode*, pohjoismainen keräjä tapaaminen.

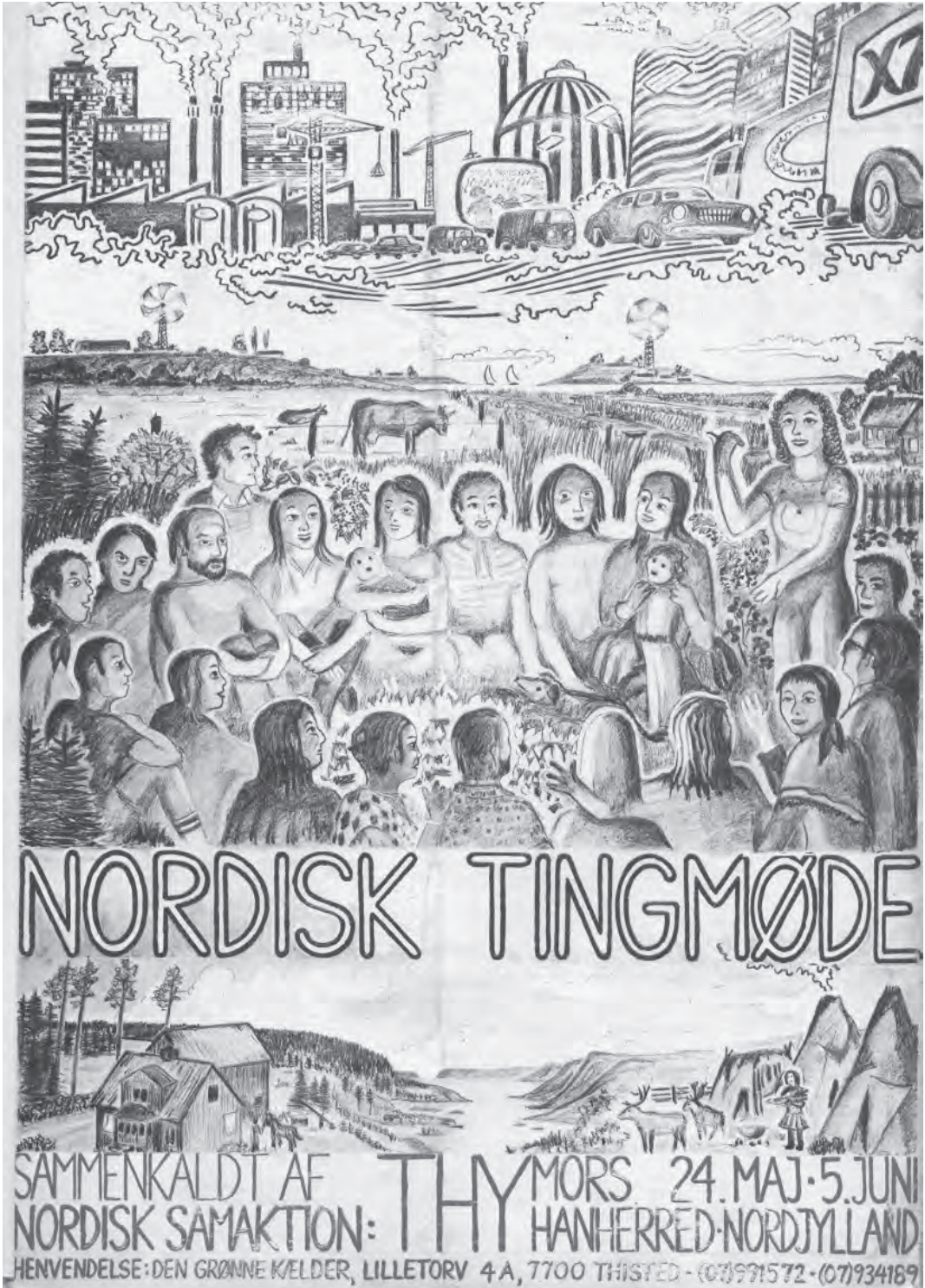
Keräjäyhteisön ensimmäisistä kirjallisista maininnoista yksi löytyy vapaakaupunki Christianian⁶ viikkotiedotteesta huhtikuussa 1979 (Bulletin for ”Støt Christiania” 1979). Ennakkojuttua taustoittaa pitkäkö kuvaus ruohonjuuritason ryhmistä, jotka taistelevat maailmanlaajuista epätasa-arvoa teollisuusmaiden ja kehitysmaiden välillä eli ”imperialismia ja ekologisia ongelmia” vastaan. Näitä ryhmiä kokoamaan muodostetut Community Action in Europe- ja tämän pohjoismaiseksi vastineeksi luonnehdittu *Nordisk Samaktion* -verkostot mainitaan nimeltä. Tiedote kertoo kansainvälisten verkostojen yhteistapaamisista ja poliittisista kommuuneista sekä muutenkin nostattaa eurooppalaista ja pohjoismaista ruohonjuuritason yhteistyötä.

Suomalaiset liiketutkijat ovat jakaneet kotimaisen ympäristöliikkeen toiminnallisia

piikkejä eri aalloiksi, joissa protestointi intensivoituu ja tematisoituu uudelleen (esim. Konttinen & Peltokoski 2004). Nämä aallot ovat jossain määrin havaittavissa myös keräjäyhteisön vaiheissa. Varhainen keräjä tapaaminen nivoutuu sekä teemoiltaan että ajankohdaltaan vuosina 1979–1982 tapahtuneeseen ympäristöliikkeen toiseen protestiaaltoon (Suomessa myös ”Kojärviaaltoon”, ks. Lindholm 2004, 57–58), jonka teemoina olivat erityisesti paikalliset ympäristökamppailut ja pehmeiden energiamuotojen kannatus (kuvat 2 ja 3). Ympäristöteemojen lisäksi tapaamisissa käsiteltiin kuitenkin myös muita teemoja. Varhaisten vuosien pienlehdissä olivat esillä esimerkiksi poliittisten kommuunien perustaminen, rauhantyö ja rauhantutkimus sekä alkuperäiskansojen maakamppailut Norjan Altassa ja Pohjois-Amerikassa (Nordsamlaren 1979a; 1979b; Information Sluss 1982; Nordsamlaren 1983).

Vuoden 1979 tiedote antaa kuvan hyvin päämäärätietoisesta liikehdinnästä. Tapaamisessa aiottiin pitää työryhmiä poliittisesta elokuvasta ja teatterista, ekologisesta rakentamisesta, vaihtoehtoista Euroopan yhteisölle ja pohjoismaisen vaihtoehtokylän rakentamisesta Wieniin Unescon tiede- ja teknologiakonferenssin varjotapahtumaan. Käsillä olleista organisoitumismalleista kertoo, että piiri oli jo ensimmäisen keräjä tapaamisen tiedotuksessa keskeinen symboli. Tapaamista mainostavassa julisteessa (kuva 1) on ylinnä savupiippujen ja autojen täyttämä ruuhkainen kaupunki ja etualalla vastapainona ryhmä nuoria aikuisia piirissä keskustelemassa, julisteessa he ovat vielä ilman puhesauvaa. Taustalla olevat tuulivoimalat kertovat vaihtoehtoisten energiamuotojen kannattamisesta ja alareunan kodat alkuperäiskansojen harmonisena pidetyn elämäntavan ihailusta, joka on tavallista ympäristö- ja naisliikkeissä ja vastakulttuurisuudessa (ks. Hannertz 1992, 255–257; Yinger 1982, 82). Kuvan maalaismaisema viittaa tapaamispaikkaan, maaseutukommuuniin.

Pian keräjä tapaamisen jälkeen ilmestyneen raportin *Nordisk Tingmode i Thylejren* (Nordsamlaren 1979b, 2–6) mukaan suurin osa osallistujista oli saapunut Tanskasta, Ruotista ja Norjasta, ja joitakin oli myös Suomesta



Kuva 1.

ja Islannista. Ensimmäisen keräjätapauksen osanottajamäärä oli keskimääräistä nykytasoa, noin 200 osanottajaa (Nordsamlaren 1979b). Raportissa kuvataan kronologisesti ja yksityiskohtaisesti, kuinka ensimmäisten päivien piirit sisälsivät runsaasti mielipiteiden esittämistä, työpajakuulutuksia ja poliittista julistusta ja kuinka vasta aivan viimeisinä päivinä manifestien ja poliittisten julistusten tasolta päästiin sisimmän tunteen ilmaisemiseen ja avautumiseen. Tällöin osallistujien erilaiset ego-projektit antoivat tilaa yhteisen

piirin kollektiiviselle prosessille. Alussa valinnut ryhmien edustaminen joutui takalalle ja edustuksellisuudesta siirryttiin kohti suurempaa itseilmaisua Pohjois-Amerikan alkuperäisasukailta käännettyine ”Jeg har talt” -lopetuksineen ja erityisen puhesauvan käyttöön (emt., 4). Tapaamiseen osallistuneen suomalaisinformanttini, yli 50-vuotiaan miehen mukaan osallistujien jakama yhteenkuuluvuuden kokemus oli niin voimakas, että viimeistään sen johdosta syntyi ajatus toistuvista keräjätapauksista.



Kuva 2. Koijärvi-tempaus antoi sysäyksen vihreän liikkeen organisoitumiselle Suomessa



Kuva 3. Altan patohankkeen vastainen kampanja yhdisti eri Pohjoismaiden ympäristöryhmiä ja saamelaisten itsehallintokamppailuja

Varhaisesta keräjätapamisesta kertova aineisto paljastaa, että keräjäyhteisö oli jo muodostumisaikoinaan sekä spirituaalinen että poliittinen. Nykyisen kaltainen piiri oli hy-

vin keskeinen periaate ja tiedotuksessa että itse tapaamisessa. Itseorganisoituminen oli tärkeä ideaali, vaikka se yhdistyi nopeasti muodostuviin puhepiirien muutosääntöi-

hin, jotka toisaalta mahdollistivat voimakkaan spontaanisuuden. Muodollisuuden voisi olettaa johtavan toimijuuden vähenemiseen arkitilanteisiin verrattuna, kuten klassisessa ja myöhemmässäkin rituaaliteoriassa on usein ajateltu rituaalissa käyvän (esim. Turner 2007 [1969]; 1974; Kelly & Kaplan 1990; Bloch 1986). Toisaalta informantit ja media-aineisto kertovat voimakkaista vapauden kokemuksista. Vaikka osallistujilla ja järjestäjillä oli monia suunnitelmia ja ennakko-odotuksia, oli tapaamisen kulku heille itselleenkin yllätys.

Tanskalaisinformanttini (yli 50-vuotias mies) ja pienlehtien mukaan *Tingmode* 1979 erosi nykyisistä selvimmin siinä, että useat osallistujat esittäytyivät piirissä aluksi jonkin vaihtoehdoryhmän – maaseudun kommuunin, vapaakaupungin, ympäristöryhmän tai verkoston edustajina. Nykyään tällainen edustaminen koettaisiin ristiriitaiseksi jo heti 1970- ja 1980-lukujen vaihteessa muotoutuneen käytännön kanssa, jonka mukaisesti ”[Tingissä] tavataan päivittäin suuressa piirissä ja annetaan vuoron kiertää siten, että kaikki voivat sanoa mitä heillä on sydämellään” (Veckans Eko 1982). Puhuessaan sydämestään osallistujat edustavat vain itseään.

LIMINAALISET KERÄJÄT

Keräjätapauksia voi valaista Victor Turnerin (2007, 107, 108; 1974, 47–52) liminaalisuuden käsitteen avulla. Päinvastoin kuin sosiaalista asemaa usein jopa korostavissa seremonioissa, siirtymäriiteissä osallistujat irrottautuvat yhteiskuntarakenteesta vallitsevista rooleistaan, statuksistaan, sidoksistaan ja hierarkioista siirtyäkseen uuteen, yleensä ylempään asemaan. Turner (2007, 106, 107) kutsuu tällaisia rakenteen ulkopuolisina pitämiään tiloja liminaaliseksi latinan sanan *limen* mukaan, joka tarkoittaa kynnystä. Näissä kynnystiloiissa entisen aseman rajoitukset eivät ole enää voimassa, eivätkä uudet ole vielä astuneet voimaan. Turnerilla (1974, 46–47) liminaalisuuden tärkein muoto on rituaalinen *communitas*, jossa osallistujat kohtaavat toisensa tasavertaisina kokonaisina persoonina sirpaloivien roolien sijaan. *Communitas* merkitsee sekä universaalien tasavertaisuuden ja ihmisyyden periaatteita

että näiden kokemista rituaalissa, joka on usein yhteinen. Turner (1974, 244; 2007, 236) uskoo, että *communitaksen* kokemus on tarpeellinen ja välttämätön, jotta ihmiset jaksaisivat jatkaa rakenteellisissa rooleissaan.

Ensimmäinen keräjätapauksien olisi lukeutunut suunnitelmien osalta varsin ongelmattomasti osaksi ajan ympäristöliikettä. Jotkut tapasivatkin myöhemmin muun muassa Altan patokamppailussa Norjassa (kuva 2) tai Kojjärven metsäkamppailussa (kuva 3), mutta tällaisen toiminnan suunnittelu jäi tapaamisessa hyvin epäkonkreettiseksi. Informanttini ja pienlehtien kuvaukset kertovat, että piirissä jaettiin voimakas tasavertaisuuden ja yhteyden kokemus, joka koettiin lopulta tärkeämmäksi kuin alkuperäiset konkreettiset tavoitteet. Ryhmien edustamisen jäätyä taka-alalle osallistujien väliset suhteet muotoutuivat uudelleen uusin periaattein. Turnerin teoriasa tällaista universaalien ihmisyyden ja tasavertaisuuden välitöntä kokemusta kutsutaan *spontaaniksi communitakseksi*. Emotionaalisesti tyydyttävää kokemusta halutaan vaalia, ja siksi organisoidaan *institutionaalinen communitas* kevyine rakenteineen ”kokemuksen ylläpitämiseksi, ja että voitaisiin pitää kokijat elossa ja kukoistavina” (Turner 1974, 169–170). Keräjäyhteisö ei kuitenkaan byrokraisoitunut, vaan se järjestyi enemmänkin Claude Lévi-Straussin teoretisoimiin mentaalisiin rakenteisiin kuin varsinaiseen sosiaaliseen rakenteeseen ja erotteluihin tukeutuen.⁸ Liusuminen aktivismista itsetarkoituksellisen kohtaamisen suuntaan jo ensimmäisessä tapaamisessa kertoo siitä, että keräjäyhteisö oli jo muodostumisensa alkutaipaleella vahvasta poliittisuudestaan huolimatta ennemminkin liikehdinnän kohtaamispaikka kuin varsinaisen toimintaleiri.

Nykyisissä keräjätapauksissa liminaalinen arakisista rooleista luopuminen ilmenee muun muassa siten, että piireissä osallistujat hyvin harvoin kertovat omaa ammattia tai alaa, vaikka muuten he menisivätkin hyvinkin syviin vesiin. Tapaamisissa halutaan eheän oman itsen löytämistä ja toisen kohtaamista yhteiskunnallisten roolien tuolla puolen. Monet tingiläiset ajattelevat (Turnerin *communitas*-käsitteeseen mukaan), että tulo tapaamisiin on

”akkujen lataamista” sitä varten, että jaksaisi elää arjessa usein ahdistavana koetussa yhteiskunnassa. Yhteisössä tunnetaan myös ilmaisu ”tingin jäämisestä päälle”, kun paluu arkeen ei tapaamisen jälkeen sujukaan aivan suunnitelmien mukaan. Tällöin paluumatka venähtää viikkokausia kestäväksi keräjämatkaksi, huomion pääpaino siirtyy muuten toiminnasta olemiseen tai aikataulujen seuraaminen hankaloituu, kun aletaan elää vahvemmin hetkessä. Keräjätapaukset voivat kytkeä osallistujansa pysyväminkin pois laajemman yhteiskunnan velvoitteista ja sidoksista.

ISLANTIPIIRI 2007: KYSYMYS SUORASTA TOIMINNASTA

Päivällisen jälkeisen piirin tunnelma Samsössa Tanskassa kesällä 2007 olisi ollut varsin poikkeuksellinen rauhan- tai ympäristöliikkeen toimintaleirillä. Piiri nimittäin intensivoitui jo alkuvaiheessa, kun nuori suomalaisnainen seisoi itkien sen kehällä puhesauva kädessään itkunsa syytä mitenkään selittämättä. Hän tiesi jättävänsä tapaamisen seuraavana päivänä. Seuranneella kierroksella moni kiitteli itkijää, koska itkeminen sisälsi monen mielestä erityistä voimaa, joka teki piirin fokuoituneemmaksi. Muutamassa vuorossa itkijän jälkeen kehkeytyi piirin pääteema, jolla ei näyttänyt olevan mitään tekemistä sen emotionaalisen aloituksen kanssa.

Oikealla puolellani istuva nuori norjalaismies ottaa puhesauvan käteensä. Hän kertoo piirin noin 50 kuuntelijalle 15 vuotta esillä olleesta unelmasta pitää keräjätapaukset myös Islannissa, jossa meille esikuvallisia keräjiä [käyttää sanaa ting] aikoinaan pidettiin. (Kenttämuistiinpanot, elokuva 2007.)

Mies viittasi keräjäyhteisössä hyvin tunnettuun historialliseen tarinaan norjalaisten talonpoikien Islantiin vuonna 930 perustamasta vapaavaltioista, jonne nämä pakenivat Norjan kuninkaan uutta keskittävää hallintoa (ks. esim Hastrup 1985). Vapaavaltion asioista päättivät perinteiset paikalliskeräjä ja Kärjäkentalle (Þingvellir) lähelle nykyistä Reykjavikia vuosittain kokoontuneet yleiskeräjä, joissa kaikilla vapailla miehillä oli puheoikeus. Kuningasvaltaa ei ollut maassa yli kolmeen

vuosisataan.

Miehen mielestä on tullut aika toteuttaa unelma Islannin tingistä. Hän kutsuu kaikki kiinnostuneet hikimajan [sweatlodge] vieressä olevaan tiipiseen suunnittelemaan. Siellä aloitetaan pian Islannin keräjätapaukset visioivan neuvoston piiri. (Kenttämuistiinpanot, elokuva 2007.)

Oma vuoroni oli välittömästi seuraavana. Eräs tanskalainen, yli 40-vuotias nainen oli ennen tapaamista antanut yhteystietoni islantilaiselle ympäristöaktivistille. Tältä olin vastikään saanut sähköpostiviestin, jossa pyydettiin tukea Islannin ympäristökamppailuille. Taustatietoni olivat kuitenkin hatarat, ja siksi aktivistien viestin välittäminen piirissä ei oikein kiehtonut minua. En ollut myöskään ehtinyt arvioida, miten teeman esille nostaminen sopisi kenttätutkijan rooliini, joka tosin oli osallistuva. Sitä paitsi kaikki Islannin keräjätapauksesta kiinnostuneethan oli juuri kutsuttu erillispiiriin.

Olen hetken hiljaa sauva kädessäni yrittäen yleisen tavan mukaan tunnustella sitä mitä haluan sanoa. Kääntelen sauva, kohennan asentoani ja katson nuotiota. Hetken vaikenemisen jälkeen päätän, että tuon sittenkin Islannin tuolloiset ympäristökamppailut piiriin. Kerroin, että en pitäisi siitä, jos joukoittain lennettäisiin Islantiin vain pinnallisten syiden vuoksi, mutta että voisi silti olla jollakin tavalla tärkeää tukea paikallisia ympäristöryhmiä. Teollisuuden suunnitelma pohjoisen saaren jokien valjastamisesta vaarantaa Islannin herkan luonnon. Päätän sanomalla, että minusta tuntuu, että Islanti tarvitsee muun maailman tukea. (Kenttämuistiinpanot, elokuva 2007.)

Kuuntelijoiden ruumiinkieltä seuraamalla oli helppo huomata monien kiinnostus Islantiaiheeseen. Olin tullut vahingossa esittäneeksi kysymyksen, joka seuraavilla kierroksilla tuotti kelpo vastauksia keräjäyhteisön suhteesta yhteiskunnallisiin liikkeisiin ja suuntasi piirin teemaa. Liki kaikki piiriläiset kertoivat ajatuksistaan Islannin keräjätapaukset kohdallaan, vaikka vain muutama oli mennyt samaan aikaan kokoontuvaan visioivan neuvoston piiriin. Oma puheenvuoroani seuraava, noin 30-vuotiaan ruotsalaisnaisen puheenvuoro toi piiriin annoksen taustatietoja:

Nainen kertoo vast'ikään tavanneensa Islannin ympäristötempauksissa olleen aktivistin ja nähneensä kamppailuista kertovan dokumenttielokuvan. Hän kertoo, että Islannissa on kuumien lähteiden takia enemmän kuin riittävästi energiaa omiin tarpeisiin, eikä maa varsinaisesti tarvitse lisäenergiaa. Jokien valjastamista ajaa monikansallinen energiavaltainen alumiiniteollisuus, jotta se voisi saada paljon halpaa energiaa. Patojen rakentaminen erittäin tuliperäisellä saarella kuitenkin vaarantaisi Islannin kaupungit, jotka enimmäkseen sijaitsevat jokien varsilla. (Kenttämuistiinpanot, elokuu 2007.)

Nainen kannatti keräjätapoamisen pitämistä suoraa toimintaa harjoittavan aktivistileirin naapurissa, jolloin tapaaminen voisi tukea aktivistien jatkuvia yrityksiä estää patojen rakentaminen. Hän huomautti, että vastoin monien käsitystä aktivistit ovat aika lailla samanlaisia kuin ”me täällä” [tingissä] ja että yhteistyö voisi olla hedelmällistä. Seuraavaksi puhui noin 50-vuotias suomalaismies:

Keskustelu tingin poliittisuudesta ei ole uusi vaan sitä on käyty alusta asti. On syytä muistaa, ettei vain Islannissa ole ongelmia, esimerkiksi Suomessa rakennetaan uusia ydinvoimaloita ja ongelmia on myös saamelaiden maa-alueiden tunnustamisen kanssa. Mitä tulee naapuruuteen ympäristöryhmän kanssa, voivat tingiläiset yksilöinä osallistua suoraan ympäristötoimintaan, mutta kokonaisuutena ting ei voi olla liike, jolla olisi yksi jaettu päämäärä. (Kenttämuistiinpanot, elokuu 2007.)

Kutsun tällaisia ruotsalaisnaisen ja suomalaismiehen ilmaisemia näkökulmia *päämäärämyönteisiksi*. Heidän jälkeensä eräs keskiikäinen tanskalaisnainen ilmaisi aiemmista selvästi poikkeavan näkökulman. Ting on hänen mielestään paljon tehokkaampi tapa vaikuttaa kuin mielenosoitukset. Meillähän on tämä piiri ja meditaatio, jossa on valtavasti voimaa, nainen julisti kertoen, ettei kannata aktivismia, koska se on energian haaskausta – sen sijaan jo tapaamisen pitäminen Islannissa tässä tilanteessa olisi hänen mielestään voimakas poliittinen kannanotto ympäristön puolesta. Kaksi hieman yli 30-vuotiaasta suomalaismiestä ilmaisi saman kaltaista kriittisyyttä yhteistyötä kohtaan:

1: Jos ting pidetään Islannissa, en ole mukana.

En halua osallistua aktivismiin. Aiemmin olin itsekin aktivisti, mutta enää en koe sen kaltaista toimintaa hedelmällisenä.

2: Minun täytyy valitettavasti lähteä heti puheenvuoron jälkeen. En olisi ylpeä itsestäni, jos lentäisin Islantiin vastustamaan – ympäristötuhoa. Nyt lähdän, sillä huomaan, että rytmit kutsuvat. (Kenttämuistiinpanot, elokuu 2007.)

Tällaiset kohtaamisen itseisarvoisuutta korostavat päämääräkriittiset äänet olivat tässä nimenomaisessa piirissä aliedustettuina verrattuna päämäärämyönteisiin ääniin. Kuitenkin näkemys, että keräjätapoamiset ovat tehokkaampia kuin mitkään mielenosoitukset, on melko yleinen. Se perustuu ainakin osittain kenties maagiseksikin luonnehdittavaan käsitykseen ja kokemukseen siitä, kuinka maailmakin muuttuu paremmaksi ihmisten kehittäessä itseään piirin kaltaisilla harjoituksilla.

Piirin ensimmäisen, noin 1,5 tuntia kestäneen kierroksen lopuksi tämä puhepiiriä painottava näkemys täydentyi vielä uudella tavalla, nyt kuitenkin päämäärämyönteisemmällä äänellä:

Noin viisikymppinen tanskalaisnainen kertoo vierailleen aktivistien leirissä Islannissa, jossa joutui pidätetyksi yhdessä muiden leiriläisten kanssa. Aktivistit olivat hyvin kiinnostuneita puhesauvasta ja halusivat, että hän palaisi sinne pitämään puhepiirejä. Nainen tahtoo takaisin Islantiin, mutta vain jos ting pidetään siellä. Pato, jota aktivistit vastustivat, on jo rakennettu, mutta aktivistit yrittävät nyt estää uusien patojen ja alumiinitehtaiden rakentamista [taustatietoja alkuvaiheessa kertonut nuori ruotsalaisnainen alkaa vuorostaan itkeä nyt]. (Kenttämuistiinpanot, elokuu 2007.)

Islantipiiri kesällä 2007 on fragmentti keräjätapoamisten lähihistoriasta, josta silti paljastuvat yhteisön keskeiset näkemykset aktivismista. Moni piirin osallistujista halusi suuremmin kytkeä keräjätapoamisen ympäristötempauksiin. Nähdäkseni kyseessä oli kuitenkin lähinnä toive vuorovaikutteisesta yhteistyöstä kahden erillisen leirin välillä. Lisäksi jossakin toisessa piirissä asetelma voinut olla päinvastainen. Vaikka piirien muoto on rajattu, niiden sisältö vaihtelee tilanteen ja osallistujien mukaan.

Päämääräkriittisen käsityksen mukaan piiri ei ensisijaisesti organisoi itsensä ulkopuolista

todellisuutta esimerkiksi suoran toiminnan tempauksiksi, vaan se on tempaus (action) ja mikrokokoinen maailmankaikkeus itsessään. Aiemmin mainittujen lisäksi päämääräkritiisessä näkemyksessä ylistettyjä ja voimaannuttavia käytäntöjä ovat erilaiset ruumiinhalinta- ja meditaatiomenetelmät, improvisoitu tanssi tai musisointi eli jमितus tai erilaiset vaihtoehtoiset terapiakäytännöt, kuten yksisuuntainen ”co-counselling”⁹.

Keräjätapamisissa arvostetaan ”aitoa kohtaamista” ja sen edistämää itsensä löytämistä, jonka puolestaan nähdään edistävän muiden kohtaamista. Monien unelmissa esiintyy vastaava nykyistä kommunikatiivisempi ja monin muinkin tavoin parempi yhteiskunta. Nämä eivät kuitenkaan ole samalla tavoin jäsenyneitä ja konkreettisia jaettuja päämääriä kuin varsinaisilla yhteiskunnallisilla liikkeillä. Keräjäyhteisö ei myöskään kampanjoi utopioidensa ja ideaaliansa puolesta, vaan se uskoo edistäväänsä niitä piirin spirituaalisella *harjoituksella*, jonka ajoittain hyvin emotionaalista ilmapiiriä itkusimerkit havainnollistavat. Todennäköisimmän juuri itkun jakaminen viritti osallistujat huoleen ja suruun ympäristön tilasta, joka lienee myös ympäristöliikkeiden toiminnan taustalla, vaikka niiden foorumeilla ei paljoa tunteista puhutakaan. Valtakulttuurissa usein heikkoutta ilmaisevan, mutta tässä piirissä voimalliseksi ylistetyn itkun voikin tulkita tarkoittavan liminaalista ”heikkojen valtaa” (ks. Turner 2007, 124). Tällaiset spirituaaliset painotukset kertovat sekä yhtäläisyyksistä että eroista päämäärähakuisempiin liikkeisiin.

SOSIOLOGINEN PUUTARHA

Palatessani kahdeksanhenkisessä autoseurueessa keräjätapamisesta kesällä 2007, pysähdyimme kävelylle Christianian vapaakaupunkiin. Yhdessä vapaakaupungin sisäänkäynneistä oli itse tehty kyltti, jossa luki ”sosiologisk trädgård”. Juuri sitä on keräjäyhteisökin, ajattelin – yhteiskuntatieteellinen puutarha sosiaalisine kokeiluineen. Tietenkään nämä kokeilut eivät ole ensisijaisesti tieteellisiä, mutta ne voivat inspiroida niin osallistujiansa taiteellisia, tieteellisiä, mystisiä, käytännöllisiä kuin muitakin tiedollisia hankkeita. Tässä on yksi

avain keräjäyhteisön kaltaisen yhteisöllisyyden ymmärtämiseen. Ennemmin kuin suoranaisesta liikkeestä, kysymys on vaihtoehtoisien elämäntapojen kehittämiseen liittyvästä liikehännästä.

Keräjätapamisten organisoituminen on monilta osin hämmästyttävän ei-hierarkkista. Koska ketään ei esimerkiksi velvoiteta järjestelytehtäviin, syntyy esimerkiksi tapaamisen luonteesta hyvin harvoin kiistaa. Valta on pitkälti niillä, jotka kulloinkin työskentelevät. Nykyistä keräjäyhteisöä voisi kutsua institutionaaliseksi communitakseksi vakiintuneiden egalitaaristen organisoitumiskäytäntöjen perusteella. Näihin käytäntöihin kuuluvat esimerkiksi ting-perheiden eli vuosittain kiertävän isännyyden vapaaehtoisiin lahjoituksiin perustuva taikahattutalous ja piiri, jossa puheita ei kommentoida. Mielenkiintoista kyllä, piiri muistuttaa suuresti myös 1935 perustettujen nimettömien alkoholistien palaveriteita kirjoittamattomine puhesääntöineen (ks. Mäkelä 1998, 321, 323). Kokonaisuudessaankin keräjäyhteisö muistuttaa tällaisia oma apu -organisaatioita, joissa on systemaattisesti kehitelty sääntöjä, periaatteita ja käytäntöjä, joiden nimenomaisena tarkoituksena on estää byrokraatisoituminen. Keräjäyhteisön tavoin ne sijoittuvat sosiologisen liikekäsitteksen ulkopuolelle tai sen marginaaliin, mutta ruokivat liikkeiden käytäntöjä kokemuksellaan vaihtoehtoisesta organisoitumisesta.

Keräjäyhteisö eroaa vastakulttuurisuuden epäpoliittisista muodoista, silkasta sisäänpäin kääntymisestä (mystinen bohemismi) tai yhteiskunnasta vetäytymisestä (pudokkuus siten, että siinä osallistujat jakavat vastakulttuuristen yhteiskunnallisten liikkeiden (radikaali aktivismi) kanssa utooppisen unelman toisenlaisesta maailmasta (ks. Yinger 1982, 19, 95). Keräjätapamisissa ei kuitenkaan enää koordinoita tapaamisten ulkopuolista kansalaisliikehännää, joka oli sentään ensimmäisten tapaamisten ilmitarkoitus. Päämääränä eivät ole myöskään liikemäiset ulkomaailmaan vaikuttaminen tai joukkojen tietoisuuden nostatus. Yhteisön lähes olematon halu kollektiiviseen päätöksentekoon saa sen vaikuttamaan sisäänpäin kääntyneeltä ja siltä kuin sillä ei olisi lainkaan kollektiivista päämäärää.

Tosin myös viime aikaisessa liiketutkimuksessa on kritisoitu päämäärarationaalisuuden korostamista affektiivisen solidaarisuuden ja organisoitumisen kustannuksella (Lindholm & Lundbom 2010; Juris 2008; Peltokoski 2010). Keräjäyhteisö ei ole myöskään kovinkaan kiinnostunut ulkoisesta identiteetistään kuten liikkeet ovat. Identiteettikamppailujen ja kampanjoinnin sijaan yhteisöllisyyttä ja keskinäistä solidaarisuutta luo keräjäpiireissä jaettu emotionaalinen kokemus.

Monista epäliikemaisista piirteistä huolimatta yhteiskunnalliset liikkeet toimivat myös eri aikojen keräjäpiireissä – kuten itkulla terästetyssä Islanti-piirissä vuonna 2007 – sikäli kun liikkeissä on kysymys myös tietoisuuden nostattamisesta, liikkeitä motivoivan huolen ja niiden vaatimusten esilläpidosta, viestien välittämisestä ja vastaanottamisesta ja niiden varsin konkreettisesta ruumiillisuudesta. Keräjätapaukset toimivat samankaltaisina itseorganisoitumisen foorumeina ja kokeilukenttinä sekä liikehännän solmukohtina kuin Esa Konttisen ja Jukka Peltokosken (2010) luettelemat kadunvaltauksat, vallatut talot ja erilaiset sosiaalifoorumit. Solmukohtia ja aktivistitempauksia olisi väärin tarkastella vain päämääränäkökulmasta, sillä myös konkreettisia päämääriä julistavilla tapahtumilla on niilläkin itsetarkoituksellinen luonteensa, joka sitoo ja organisoii toimintaa kauan tapahtuman jälkeen. Osa solmuista sitoo yhteen liikeverkostoja, mutta samalla osallistujat verkostoituvat muissakin konteksteissa, esimerkiksi työssä, yritystoiminnassa, tutkimuksessa, taiteessa ja asumisessa. Monet solmut ovat hyvin pitäviä. Onkin lähes ironista, että suurelle osalle tingiläisistä liminaaliset tapaamiset edustavat toistuvuutta tai miltei pysyvyyttä heidän usein hyvinkin sirpaleisten projektien ja elämäntilanteiden täyttämisen arjen ulkopuolella. Mikäli keräjätapaukset ovat lainkaan kapinaa, ovat ne enemmänkin hidasta, meditatiivista ja antiikin käsittein lähes flegmaattista kapinaa kuin sähköä ”projektitukupolven kapinaa”, josta Arto Lindholm (2005) kirjoittaa.

Vetäkseni yhteen keräjäyhteisön suhdetta yhteiskunnallisiin liikkeisiin, on tällainen spirituaalinen yhteisöllisyys vähemmän päämää-

räorientoitunutta kuin liikkeet, mutta samalla se kytkeytyy niihin niin teemojensa kuin toimijoidensakin osalta. Esimerkiksi liikealoiksi kutsutut temaattiset siirtymät näkyvät keräjätapauksissa selkeämmin ja aiemmin kuin esimerkiksi valtamediassa. Keräjäyhteisö on kuitenkin varsinaisia yhteiskunnallisia liikkeitä liminaalisempi, koska siltä puuttuvat monet vastakulttuurisissakin yhteiskunnallisissa liikkeissä havaitut ominaisuudet, jotka ovat yhteisiä valtakulttuurin rationaalisuuden kanssa. Näitä ovat erityisesti päämäärähakuisuus ja tehokkuuden tavoittelu. Yhteisöllisyyttä muodostaa piirissä jaettu rituaalinen kokemus, ei niinkään yhteiset päämäärät tai jaetut uskomukset.

MAAILMAA SYLEILEVÄ VETÄYTYVÄ YHTEISÖ

Piiri puhuu sekä päämääräkritiisin että -hakuisin äänin, joista kumpikaan ei ole hegemonisessa asemassa. Tapaamisen yhteisöllisesti ylläpidetty liminaalinen ulkopuolisuus vaikuttaa yllättäen jokseenkin ennustettavasti: mitä suurimmalla todennäköisyydellä leiristä ei lähdetä kadulle vaikuttamaan. Leiri ja katu sijaitsevat yhteisön sosiaalisen logiikan mukaan kuin eri maailmoissa. Tässä voi nähdä vahvan mentaalisen rakenteen, mutta ei niinkään sosiaalista rakennetta. Yhteisö järjestyy ja tiheytyy hyödyntäen enemmän yhteisesti jaettuja kokemuksia ja niille luontevia vuosien mittaan rakentuneita tulkintakehyksiä kuin sosiaalisia erotteluja ja yhtäläisyyksiä. Piirissä yhteisö tavallaan kääntää selkänsä ”suurelle yhteiskunnalle”, mutta vahvempaa eksklusiivisen yhteisöllisyyden syntymistä estävät spirituaaliset ideaalit ihmisten universaalista yhteydestä.

Tapaamiskokemuksen voimakkuudesta kertovat informanttien tarinat siitä, kuinka ting on ”jäänyt päälle” tapaamisen jälkeen. Ammatin tai oppialan vaihto on tullut monelle mieleen tällaisessa pitkittyneessä kynnyks- tai uudelleenliittymistilassa. Keräjätapauksissa ei ole sellaista selkeää suuntaa kuten siirtymäriittien sisältämä yleneminen rakenteellisessa hierarkiassa. Tapaaminen on silti liminaalinen rituaali, joka kykenee siirtämään osallistujansa arkipäiväisen sosiaalisen rakenteen ulkopuo-

lelle. Rakenne ei varmastikaan kokonaisuudessaan lakkaudu, mutta sen merkitys esimerkiksi toiminnan selittäjänä vähenee aivan olennaisesti. Tässä mielessä keräjätapaukset kuuluvat sellaiseen hyvin erilaisten ilmiöiden joukkoon kuin siirtymäriitit, retriitit ja pyhiinvaellukset, laupiaat samarialaiset, kerjäläisveljet ja luostarilaitos, 1960–1970-lukujen vastakulttuurisuus, matrilateraalisuus patri-lineaalisessa yhteiskunnassa ja niin edelleen. (Turner 2007, 143–144). Liminaalisuuden voi hyvällä syyllä liittää myös karnevaaliin (Bah-tin 1995[1965]), suurmielenosoituksiin (Juris 2008), brittiläisiin new age travellereihin (Delanty 2003, 141–147), lämpimiin maihin hakeutuviin reppureissaajiin ja boheemeihin elämäntapasiirtolaisiin (Korpela 2009), päihteiden käytössä ilmeneviin tasavertaisuuden ideoihin (Törrönen & Maunu 2004; van Wolputte & Fumanti 2010) sekä epäilemättä myös päih-teistä erkaantumiseen vertaistukiryhmissä. Jo se, että liminaalisuus on sosiaalisesti hyvin merkityksellistä ja erittäin laajalti jaettua ellei univ-ersaaliala, on riittävä syy rituaalisuuden tarkempaan huomioimiseen myös liiketutkimuksessa.

Vastoin klassista näkemystä, liminaalisuus ei kuitenkaan näyttäisi mitenkään väistämättä vähentävän osallistujien toimijuutta. Keräjäpiirin ilmeinen meditatiivisuus ei suinkaan merkitse sitä, että kuuntelijat olisivat vain passiivisia kuulijoita kuuntelemisen edellyttäessä vahvaa ruumiillista, emotionaalista ja älyllistä toimintaa, performatiivisuutta ja läsnäoloa. Vallitseva käsitys toimijuuden vähenemisestä liminaalisissa kokemuksissa perustuu piin-tyneisiin yhteiskuntatieteellisiin mielikuviin toiminnan aktiivisuudesta ja kokemuksen passiivisuudesta. Voidaan kuitenkin ajatella, kuten Marja-Liisa Honkasalo (2008, 246–250) ehdottaa, että pienessä toimijuudessa, kuten sietämisessä, kärsimisessä tai jäämisessä – tai tämän artikkelin yhteydessä keräjäpiiris-ä istumisessa ja kuuntelemisessä – on kyse yhtä lailla vastaanottavasta toiminnasta kuin kokemuksesta ja samalla niiden molempien virtaamisesta toisikseen. Tällainen ”pieni” toimijuus ei suinkaan välttämättä ole vähäis-tä, vaan se voi edustaa merkittävää liminaalista voimaa. Toimijuus voi ilmetä myös mahdol-lisuutena, kuten toiminnan mahdollisuutena

aktivistien tempauksia käsittelevissä piireissä.

Vastakulttuurinen spirituaalisuus ei suinkaan ole jäänyt 1970-luvulle. Sitä esiintyy eri aikojen yhteiskunnissa esimerkiksi liminaalisuutena. Keräjäyhteisössä sekä yhteisöllisyys että spirituaalisuus ovat vastakulttuurisesti motivoitu-uneita. Tingiläiset osallistuvat spirituaaliseen yhteisökokeiluun, koska he kokevat, että laa-jempi yhteiskunta on materialistinen, ja ettei se ole riittävän yhteisöllinen. Samalla kysymys on aiemmin yksityisenä pidetyn spirituaalisuuden yhteisöllistämisestä ja potentiaalisesta politisoimisesta.

Vastakulttuurisuus ei keräjäyhteisönkään ta-pauksessa ole absoluuttista. Osallistujat palaavat tapaamisen kynnystilasta arkirooleihinsa. He vievät niihin piirin kokemuksen muka-naan ja tuovat toisaalta arkikokemuksensa takaisin piireihin. Näin keräjätapauksen pik-kuruinen piiri ei organisoivain itseään, vaan sisällyttää kiertoliikkeeseensä koko tapaami-sen ulkopuolisen maailman, jota tapaamis-sa tarkastellaan liminaalisesti, ulkopuolelta. Jaettu kokemus yhteisöllisestä kuulumisesta ja toisaalta itsensä tarkastelemisesta ulkopuo-lelta, osana yhteiskuntaa, on keskeinen osa keräjäyhteisön vetovoimaa, joka tuo osallis-tujat tapaamisiin aina uudelleen. Tämä tekee keräjäyhteisön verrattain riippumattomaksi yhdestäkään yksittäisestä jäsenestään, vaikka monien keräjäyhteisön jäsenten välille onkin vuosien mittaan muodostunut tiivis yhteys ja side. Ei olisi suuri yllätys, mikäli yhteisön elinkaari muodostuisi pidemmäksi kuin yh-delläkään sen elävistä jäsenistä.

VIITTEET

- 1 Yhdessätoista nauhoitteessa on yhteensä noin 880 minuuttia haastatteluja ja nauhoitettuja piirejä sekä noin 30 informantin äänet.
- 2 Aktivistien piirit ovat kehittyneet vuorovaiku-tuksessa eksplisiittisemmin spirituaalisiin piirei-hin. Ne molemmat ovat hyvin tilannesidonnai-sia, mutta liikkeiden toimintaleirien piireille on ominaista suurempi vauhti, jonka edistämiseksi käytetään joskus yleisön tuntemuksia puhujalle välittäviä äänettämiä käsimerkkejä. Niin käsi-merkkien kuin puhesauvankin tarkoituksena

- on rohkaista puhujaa ilmaisemaan asiansa keskeytyksensä.
- 3 Esimerkiksi keskustelu NRM:ista (New Religious Movement) ja NAM:sta (New Age Movement). Paul Heelas (1996, 16) kutsuu new agea liikkeeksi sillä perusteella, että sitä määrittää toimijoiden jakama uskomus, jonka mukaan ihmisyyden kehittyminen kohti uutta aikakautta.
 - 4 Kommuunissa järjestettiin, kaikkiaan jo kolmannen kerran, myös kesän 2011 tapaaminen.
 - 5 Alkuaan Nordisk Samaktionin julkaisema pienlehti. Eräs suomalaisinformanteistani sai kutsun Pehmeän teknologian seuran kautta, toinen löysi sen *Komposti*-lehdessä (myöhemmin Suomi).
 - 6 Kööpenhaminaan entiselle varuskunta-alueelle vuonna 1971 perustettu Christiania sinnittelee edelleen, joskin kovan poliittisen paineen ja normalisoinnin kurimuksessa. Tämän hetkinen normalisointi eroaa aiemmista repressiojaksoista siinä, että kaikki puolueet kannattavat sitä, joskin eri painotuksin. Christianian tilanteesta pidettiin pitkä piiri kesän 2007 keräjätapauksessa.
 - 7 Käännös tanskasta. Kaikki aineiston ja teoreettisten tekstien lainausten suomennokset englannista ja skandinaavisista kielistä ovat kirjoittajan.
 - 8 Lévi-Straussin rakenteet ovat ihmisen tietoisuudesta riippumattomia entiteettejä, jotka ilmenevät myyteissä ja rituaaleissa ja jotka piilevydestään huolimatta hallitsevat ihmisten olemassaoloa. Lévi-Straussin rakenteen ja strukturalis-funktionalistisen rakenteen eroista enemmän Turner 1974, 236; 2007, 193.
 - 9 Co-counselling -terapiassa maallikko kuuntelee toista puhujaa mitenkään neuvomatta, kommentoimatta tai keskeyttämättä. Tavoitteen on patoumien purkaminen.

AINEISTOT

- Bulletin för "Stöt Christiania"* (1979) Huhtikuu.
Information Sluss (1982) numero 15, maaliskuu, 28 s. Sisältää Meddelanden 2- ja Nordsamlaren-pienlehdet. Tukholma.
 Kenttämuistiinpanot 2003–2009.
 Nauhoite (2003) Nauhoitettu puhepiiri: 13 osallistujaa, n. 225 min. Björkä, Ruotsi.
Nordsamlaren (1979a) Nyhetskanal for nordiske grasrotter. Nro. 3 (keväät), 28 s. Nordisk Samak-

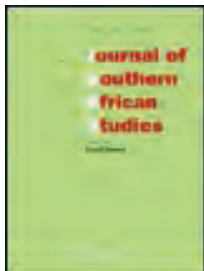
tion, Tanska.

- Nordsamlaren* (1979b) Heinäkuu, 45 s. Nordisk Samaktion, Tanska.
Nordsamlaren (1983) Meddelaren. Information Sluss. Maaliskuu, 20 s.
Nordsamlaren (2003) Kevät, 8 s.
Veckans Eko (1982) Nro.12.

KIRJALLISUUS

- Bahtin, Mihail (1995[1965]) François Rabelais: Keskiajan ja renessanssin nauru. Taifuuni, Helsinki.
 Bloch, Maurice (1986) From blessing to Violence: History and Ideology in the Circumcision Ritual of the Merina of Madagascar. Cambridge University Press, Cambridge.
 Csordas, Thomas (1990) Embodiment as a Paradigm for Anthropology. *Ethos* 18:1, 5–47.
 Delanty, Gerard (2003) Community. Routledge, London.
 Geertz, Clifford (1973) The interpretation of cultures. Basic books, New York.
 Genep, Arnold Van (1960) The Rites of Passage. University of Chicago Press, Chicago.
 Hannerz, Ulf (1992) Cultural complexity: Studies in the Social Organization of Meaning. Columbia University Press, New York.
 Hastrup, Kristen (1985) Culture and History in Medieval Iceland: An Anthropological Analysis of Structure and Change. Oxford University Press, New York.
 Heelas, Paul (1996) The New Age Movement: The celebration of the Self and the Sacralization of Modernity. Blackwell Publications, Oxford.
 Heelas, Paul & Linda Woodhead (2005) Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality? Blackwell Publications, Oxford.
 Heller, David (2001) The Practice, Power and Poetics of Direct Action. University of Hull, Hull.
 Hobsbawm, Eric (1984) The Transformation of Labour Rituals, Hobsbawm. Workers: World of Labor. Pantheon Books, New York, 66–82.
 Honkasalo, Marja-Liisa (2008). Reikä sydämessä. Vastapaino, Tampere.
 Juppi, Pirita, Peltokoski, Jukka & Pyykkönen, Miikka (toim.) (2003) Liike-elämää: Vastakulttuurinen radikalismi vuosituhannen vaihteessa. Jyväskylän yliopisto, Jyväskylä.
 Juris, Jeffrey (2008) Performing politics: Image, embodiment, and affective solidarity during anti-corporate globalization protests. *Ethnog-*

- raphy 9:1, 61–97.
- Kelly, John D. & Kaplan, Martha (1990) History, Structure, and Ritual. *Annual Review of Anthropology* 19, 119–150.
- Konttinen, Esa & Peltokoski, Jukka (2004) Ympäristöprotestin neljäs liikeaalto. Eläinoikeusliike ja uuden polven ympäristöradikalismi 1990-luvulla. *Minervakustannus*, Jyväskylä.
- Konttinen, Esa & Peltokoski, Jukka (2010) Johdanto: Liikkeet liikkeessä. Teoksessa Konttinen, Esa & Peltokoski, Jukka (toim.) *Verkostojen liikettä*. <http://kans.jyu.fi/tutkimuksia/kirja/liikekirja2.pdf> (Luettu 1.4.2011).
- Korpela, Mari (2009) *More Vibes in India*. Tampere University Press, Tampere.
- Lehtonen, Heikki (1990) *Yhteisö*. Vastapaino, Tampere.
- Lindholm, Arto (2003) Eläinoikeusliike yhteisönä. Teoksessa Juppi, Pirita, Peltokoski, Jukka & Pyykkönen, Miikka (toim.) *Liike-elämää: Vastakulttuurinen radikalismi vuosituhaten vaihteessa*. Jyväskylän yliopisto, Jyväskylä, 67–90.
- Lindholm, Arto (2004) Globalisaatiokriittinen protestiaalto. Teoksessa Hoikkala, Tommi (toim.) *Kuokkavieraat ja radikaali kansalaistointiminta*. http://www.nuorisotutkimusseura.fi/tiedoston_katsominen.php?dok_id=110 (Luettu 6.2.2009).
- Lindholm, Arto (2005) *Maailmanparantajat*. Gaudeamus, Helsinki.
- Lindholm, Arto & Lundbom, Pia (2010) Tunteet yhteiskunnallisissa liikkeissä. Teoksessa Konttinen, Esa & Peltokoski, Jukka (toim.) *Verkostojen liikettä*. <http://kans.jyu.fi/tutkimuksia/kirja/liikekirja2.pdf>, 176–193 (Luettu 1.4.2011).
- Luhrmann, Tanya (1989) *Persuasion of the Witch's Craft: Ritual magic in contemporary England*. Harvard University Press, Cambridge.
- Mazama, Mambo Ama (2002) Afrocentricity and African Spirituality. *Journal of Black Studies* 33:2, 218–234.
- Melucci, Alberto (1996) *Challenging Codes: Collective action in the information age*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Mäkelä, Klaus (1998) AA keskinäisen avun ja identiteettityön liikkeenä. Teoksessa Kaj Ilmonen & Martti Siisiäinen (toim.) *Uudet ja vanhat liikkeet*. Vastapaino, Tampere, 307–332.
- Niman, Michael E. (1997) *People of the Rainbow: A Nomadic utopia*. The University of Tennessee Press, Knoxville.
- Peltokoski, Jukka (2003) Elämä politiikkana: Vegetarismi ja veganismi protestin tiheytyminä. Teoksessa Juppi, Pirita, Peltokoski, Jukka & Pyykkönen, Miikka (toim.) *Liike-elämää: Vastakulttuurinen radikalismi vuosituhaten vaihteessa*. Jyväskylän yliopisto, Jyväskylä, 91–111.
- Peltokoski, Jukka (2010) Kokeellisen elämän laboratoriot. Teoksessa Konttinen, Esa & Peltokoski, Jukka (toim.) *Verkostojen liikettä*. <http://kans.jyu.fi/tutkimuksia/kirja/liikekirja2.pdf>, 194–213 (Luettu 2.5.2012).
- Pyykkönen, Miikka (2003) Vastakulttuurinen radikalismi vuosituhaten vaihteessa. Teoksessa Juppi, Pirita, Peltokoski, Jukka & Pyykkönen, Miikka (toim.) *Liike-elämää: Vastakulttuurinen radikalismi vuosituhaten vaihteessa*. Jyväskylän yliopisto, Jyväskylä, 211–236.
- Rantala, Janne Juhana (2010) Antropologi oomringissä: Aistihavainnosta kenttätöystä. Teoksessa Järviluoma-Mäkelä, Helmi & Pöysä, Jyrki & Vakimo, Sinikka (toim.) *Vaeltavat metodit*. Suomen kansantietouden tutkijain seura, Joensuu, 259–284.
- Tavory, Iddo & Goodman Yehuda (2009) A Collective of Individuals: Between Self and Solidarity in a Rainbow Gathering. *Sociology of Religion* 70:3, 262–284.
- Turner, Edith (2008) Exploring the Work of Victor Turner: Liminality and its Later Implications. *Suomen Antropologi* 33:4, 26–44.
- Turner, Victor (2007[1969]) *Rituaali: Rakennelma ja communitas*. Suomen antropologinen seura ja Kustannusosakeyhtiö Summa, Helsinki.
- Turner, Victor (1974) *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Cornell University Press, New York.
- Törrönen & Maunu (2004) Ravintola, sosiaalisuus ja kulttuuriset eronteot. *Sosiologia* 41:4, 322–336.
- Van der Veer, Peter (2002) Religion in South Asia. *Annual Review of Anthropology* 31, 173–187.
- Van Wolputte & Fumanti (2010) *Beer in Africa*. LIT, Zürich.
- Yinger, Milton (1982) *Countercultures: The Promise and Peril of a World Turned Upside Down*. The Free Press, New York.



'Hidrunisa Samora': Invocations of a Dead Political Leader in Maputo Rap

Janne Rantala

To cite this article: Janne Rantala (2016): 'Hidrunisa Samora': Invocations of a Dead Political Leader in Maputo Rap, *Journal of Southern African Studies*, DOI: [10.1080/03057070.2016.1253929](https://doi.org/10.1080/03057070.2016.1253929)

To link to this article: <http://dx.doi.org/10.1080/03057070.2016.1253929>



Published online: 10 Nov 2016.



Submit your article to this journal [↗](#)



View related articles [↗](#)



View Crossmark data [↗](#)

‘Hidrunisa Samora’: Invocations of a Dead Political Leader in Maputo Rap

JANNE RANTALA

(University of Eastern Finland)

The first president of Mozambique, Samora Machel, died in 1986 in a suspicious aeroplane crash in South Africa. This article focuses on the invocations of Machel in contemporary Maputo rap in the context of a wave of popular invocations, which were followed a few years later by official endorsements of Machel. Through empirical analysis, this article contributes to the debates about Machel’s post-mortem influence in Mozambique and public memory struggles in the region. I aim to examine how and why, with the use of digital technology, Machel’s body and voice have been invoked, read and listened to in the context of field material and thematic interviews. In the rappers’ invocations of Machel, the great moderniser of his time finds a new role as the rappers’ political ancestor and the people’s ally in struggles against present-day injustices. The diversity of styles reveals innovativeness in the context of local spiritual ideas concerning the involvement of the dead in the life of the living. Rappers’ invocation is selective, but different from politicians’ often empty tributes. Machel’s technologically vivified body or spirit is invoked for the empowerment of otherwise marginalised youth.

Introduction

The first president of Mozambique, the late Samora Machel, gave his charismatic voice and image to the Mozambican socialist revolution and the struggle against the formation of a petite bourgeoisie. For many Mozambican rappers, he remains a political reference and a symbol of the struggle for a more equal society, despite his authoritarianism. His speeches now belong to public memory and often return to the streets through voice recordings. He has been given a new political afterlife as a voice of criticism against current politics. At the same time, the government continues to pay tribute to his legacy.

In what follows, I engage with the invocations of Machel in rap music¹ recorded in Maputo, the capital of Mozambique, between 2003 and 2014, in the context of a recent wave of popular invocations, which began some 15 years after Machel’s death in 1986. I examine how and why Machel’s body and voice are invoked, often with the use of digital technology, in contemporary Maputo rap. I also try to understand what Machel means to the rappers in my sample, born between 1975 and 1985, as well as to young people in general.

Machel’s popular resurrection was first visible in poetry, theatre, popular music and street culture.² These unofficial ‘years of Samora Machel’ were followed a few years later by official

1 ‘Hidrunisa Samora’ (in Rhonga: ‘we invoke Samora’) refers to the rap song ‘Samora Machel’ by Xitiku ni Mbawula, 2010, one of the songs analysed in this article.

2 C. Serra, *Combates pela Mentalidade Sociológica* (Maputo, Livraria Universitária da UEM, 2003); S. Ngoenha, *Machel: Ícone da 1ª República?* (Maputo, Ndjira, 2009); A. Souto ‘Memory and Identity in the History of Frelimo: Some Research Themes’, *Kronos*, 39, 1 (2013), pp. 280–96; D. Chirindza, ‘A Exaltação da Memória de Samora Moisés Machel entre Músicos Jovens da Cidade de Maputo’, Bachelor’s thesis, UEM, 2010; H. Maúngue, ‘Para uma Sociologia do Carisma na Atualidade: Ensaio para Leitura do Carisma de Samora Machel’, *Em Tese*, 11, 1 (2014), pp. 91–108.

endorsements, when state leaders began to pay increasing tribute to him in their speeches, culminating in the Samora Machel Year of 2011, when, for instance, new statues were erected in all provincial capitals, and a compilation of his speeches was published on CD.³

This article is based on field material, including numerous discussions and thematic interviews in Maputo and nearby Matola from 2012 to 2014,⁴ as well as an ethnographic reading of and listening to local hip-hoppers' rap songs and videos. Many studies concerning rap music and hip-hop subculture⁵ within and outside Africa have connected them to themes such as social activism, community work, social description, Black Nationalism, social consciousness, identity building and empowerment.⁶ In contemporary Mozambican rap, which has a strong critical emphasis, these themes are sometimes addressed via the invocation of Machel, enlisted as the rapper's ally in social criticism. In those invocations, Machel's body as a video image, recorded voice or other expression of corporeality and mortality, constitute him as a timeless figure, a ubiquitous presence in contemporary Mozambique.

This article consists of three sections. First, I will present a brief chronological timeline of Machel's evocations since the struggle for independence. I will also discuss my central research concept, the 'political ancestor', in the context of academic literature on public memory. Then I will analyse several rap songs and videos. Finally, I conclude that stylistic diversity, creativity, technological talent and expressions of Machel's corporeality are central to the rappers' invocations, and suggest that this approach could significantly contribute to the study of rappers' social commentary, to Machel's continuing impact in Mozambique, and to public memory in the region and beyond.

'Decades of Samora Machel'

Rappers' invocations draw from a long tradition of praise songs but break away from it in key ways. In earlier research, musical evocations of Machel were categorised chronologically; firstly, as *Struggle Songs* composed during the armed struggle, and, secondly, as *Revolutionary Songs* produced during Machel's own regime in an already independent Mozambique.⁷ In fact, many of the songs remained the same, or were just slightly updated for the new era. I propose another category, songs composed or recorded after Machel's death, as *Songs of Invocation*.

Figure 1 shows a time line from the beginning of the independence war in 1964 to recent years. The main types of representations of Machel are presented on top, and the related historical events and periods below. Periods marked with stars will be referred to in more depth.

Lifetime Evocations

Machel became commander-in-chief of the independence war in 1966, and soon many praise songs⁸ were composed about him. Some Mozambican musicians recording in Johannesburg also managed to make coded references to the independence struggle and its leaders, despite

3 O Centro de Apoio à Informação e Comunicação Comunitária, June 2012, available at <http://www.caicc.org.mz/cd/leis/>, retrieved 15 September 2014.

4 These interviews form part of c. 30 hours of recorded interviews. All interviews for this article were conducted by the author.

5 Contrary to many scholars in hip-hop studies, here I follow the local research field and traditional usage and use 'rap' to describe the music and music-making style practised within the hip-hop subculture. I am conscious that rap, in the forms of 'mainstream' or 'commercial' rap, could also be practised outside the 'real' hip-hop context.

6 E. Charry, *Hip Hop Africa. New African Music in a Globalizing World* (Bloomington, Indiana University Press, 2012); M. Clark 'The Struggle for Hip Hop Authenticity and Against Commercialization in Tanzania', *Journal of Pan African Studies*, 6, 3 (2013), pp. 5–21; M. Ntarangwi, *East African Hip Hop: Youth Culture and Globalization* (Chicago, University of Illinois Press, 2009); T. Rose, *Black Noise: Rap Music and Black Culture in Contemporary America* (Middletown, Wesleyan University Press, 1994).

7 I. Manica, 'Música na Luta de Libertação Nacional', Bachelor's thesis, UEM, 2010.

8 See L. Vail and L. White, *Power and the Praise Poem: Southern African Voices in History* (Charlottesville, University Press of Virginia, 1991).

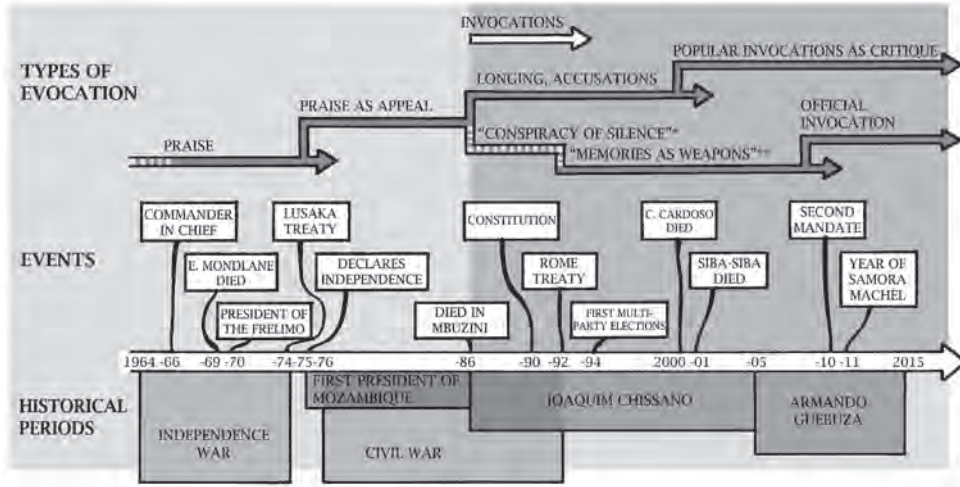


Figure 1. Evocations of Samora Machel since the 1960s. (Figure by Sanna Hukkanen)

ensorship.⁹ After independence, some of these Struggle Songs were reconstructed and performed with instruments and professional choirs.¹⁰

The significance of evocations naturally changed once Machel became the president of newly independent Mozambique. Within the newly dominant discourse, new songs were also categorised as Struggle or Revolutionary Songs, even if their function had changed from strengthening fighting morale to building the new nation by praising its leaders, constructing national unity and combating ‘enemies’.¹¹ While the majority of songs prior to Machel’s death could be considered purely praise singing, which without doubt contributed to the construction of his cult of personality, there were also popular appeals in the spirit of regional traditions of ‘poetic licence’,¹² which occasionally came close to presenting mild criticism of Machel’s government.¹³

Early Invocations

Machel’s (b. 1933) life came to end in 1986 in a plane crash in Mbozini, just on the South African side of the border. This still unsolved event, which included 33 other victims, is a substantial circumstantial case of assassination, given conspirators’ motives both within and outside Mozambique.¹⁴ A mysterious death of this kind provides fertile soil for immortalising the victim, for a general longing for him, and for speculation and conspiracy theories. The first tributes came soon after Machel’s death and were presented by the Mozambican government, foreign heads of state and the local population. National mourning was declared, and long queues of citizens formed in Independence Square, Maputo, to bid farewell.

I refer to these evocations of remembering as invocations, understood mainly in an artistic sense, although the invocations in nationalist contexts have been widely observed also to contain

9 Interview with A. Xavier, a former producer at Radio Moçambique, 29 March 2013, Maputo.

10 P. Israel, ‘The Formulaic Revolution: Song and the ‘Popular Memory’ of the Mozambican Liberation Struggle’, *Cahiers d’Études africaines*, 1, 197 (2013), pp. 181–216.

11 Manica, ‘Música na Luta’.

12 Vail and White, *Power and the Praise Poem*, p. 43.

13 A. Manghezi, *Macassane: Uma Cooperativa de Mulheres Velhas no Sul de Moçambique* (Maputo, Arquivo Histórico de Moçambique, 2003).

14 A. Robinson, ‘A Case of Assassination: President Samora Machel and the Plane Crash at Mbozini’, *Postamble*, 2, 2 (2006), pp. 45–64.

concrete examples of ancestor worship.¹⁵ By ‘invocation’ I simply mean ‘the act of invoking or calling upon some agent for assistance’.¹⁶ The original Latin concept involves a spiritual dimension, such as calling upon God, divinities, spirits or demons, and has often been used to appeal for inspiration from the muses at the beginning of an epic or poem. These aspects have relevance for examining references to Machel’s ideas, words, metaphors, voice and image. Sometimes invocations have an embodied character, as when the artist dresses up in a military uniform to represent Machel’s struggles. The rapper Azagaia, for example, following Jeremias Ngoenha and Banda Sungura, has used such a uniform in his performances, videos and press images, reminiscent of statues representing Machel.

After the early tributes, and apart from annual formal remembering, Machel’s politically orienting voice was long kept silent, with only occasional invocations in theatre and music.¹⁷ According to Souto and Cabaço, organising the conspiracy of silence during Chissano’s administration (1986–2005) was linked to dramatic changes in Mozambique’s economic and political system, including structural adjustment programmes and privatisation.¹⁸ The objective was to guarantee a tranquil implementation of these transformations. But after several years of relative silence, the conclusion of the civil war in 1992 created a new era for remembering the past. Memories were mobilised as weapons for electoral struggle between the parliamentary parties.¹⁹ The onset of an electoral cycle intensified acts of remembrance during the campaigns. As elsewhere in the region, the past in Mozambique has become a site of political contestation.²⁰ Memory battles would then, in the more recent past, open up a way to Machel’s official appropriation.

In his time, Machel was a moderniser who fought the ancestor cult and other traditional practices, portrayed as ideologically retrogressive ‘obscurantism’. Modernising campaigns failed to displace local conceptualisations of a thin border separating the dead and the living. Instead of the end of existence of a person, ‘death means only the transition to a new existential dimension’.²¹ The dead are widely invoked in traditional healing and the counsel of the dead is sought by the living, particularly in rural areas.²² Ironically, the great moderniser has now been transformed into a political ancestor constantly invoked in present-day struggles.

By ‘political ancestor’, I refer to a related phenomenon in post-socialist Eastern Europe.²³ As Catherine Verdery has observed while examining the political role of dead bodies, burials and reburials, and the erecting and disassembling of statues, these were attempts to (re-)sacralise or de-sacralise the dead as part of post-socialist landmark transformations, when many statues of socialist founding fathers were torn down. Mozambique, however, offers a contrasting case:

15 C. Verdery, *The Political Lives of Dead Bodies: Reburial and Postsocialist Change* (New York, Columbia University Press, 1999).

16 Collins’ English dictionary, 2009.

17 Interview with J. Matavel, a theatre activist, Maputo, 24 March 2014.

18 Souto, ‘Memory and Identity’.

19 V. Igreja ‘Memories as Weapons: The Politics of Peace and Silence in Post-Civil War Mozambique’, *Journal of Southern African Studies*, 34, 3 (August 2008), pp. 539–56.

20 H. Melber, ‘Limits to Liberation: An Introduction to Namibia’s Postcolonial Political Culture’, in H. Melber, *Re-Examining Liberation in Namibia: Political Culture Since Independence* (Uppsala, Nordiska Afrikainstitutet, 2003), pp. 9–24; R. Werbner, ‘Smoke from the Barrel of a Gun: Postwars of the Dead, Memory and Reinscription in Zimbabwe’ in R. Werbner (ed.), *Memory and the Postcolony: African Anthropology and the Critique of Power* (London, Zed Books, 1998), p. 71–103; N. Kriger, ‘The Politics of Creating National Heroes: The Search for Political Legitimacy and National Identity’, in N. Bhebe and T. Ranger (eds), *Soldiers in Zimbabwe’s Liberation War* (London, James Currey, 1995), pp. 139–62; J.P. Borges Coelho, ‘Politics and Contemporary History in Mozambique: A Set of Epistemological Notes’, *Kronos*, 39, 1 (November, 2013).

21 A. Honwana, *Espíritos Vivos, Tradições Modernas: Possessão de Espíritos e Reintegração Social: Pós Guerra no Sul de Moçambique* (Lisboa, Ela por Ela, 2003), p. 14.

22 V. Igreja, ‘Multiple Temporalities in Indigenous Justice and Healing Practices in Mozambique’, *International Journal of Transitional Justice*, 6, 3 (2012), pp. 404–22.

23 Verdery, *The Political Lives of Dead Bodies*.

market reforms after 1987 did not overthrow the Frelimo-headed government nor tear down its memorials; instead, new statues of Machel were unveiled in all provincial capitals 25 years after his burial.

As several studies of Heroes' Acres in Namibia and Zimbabwe show, the bodies of heroes in southern Africa are thought of differently from in Europe.²⁴ For example, Zimbabwe African People's Union (ZAPU) guerrillas in Zimbabwe did not want to rebury their heroes in Heroes' Acres for spiritual reasons.²⁵ In the region, how a person's body is treated has implications for its relationship with the living. There is, however, no equivalent practice to the sacralisation of orthodox or catholic relics, the often physical remains of saints, which Verdery sees as part of the cultural background to European post-socialist 'corpse politics'. In southern Africa, the appropriation of physical remains belongs to darker and more hidden aspects of spirituality, and is not generally accepted.²⁶ Thus, in place of the 'politically significant dead bodies' of Eastern Europe, dead people like Machel, 'political living spirits' and political ancestors, are everybody's ancestors, beyond one's proper lineage. In contrast to Verdery, and following phenomenological approaches in anthropology, the body is here understood not only as a potentially powerful symbol, but also as a site of emotion and connectedness, indeed the existential ground of culture.²⁷ Thus the body, dead or alive, is often a political body, and its full symbolic power comes from its ability to link us to each other and evoke strong fundamental questions of identity and existence.

Post-Cardoso invocations

*'After years of silence concerning his name, his figure began to be resurrected, unexpectedly, in chapas,²⁸ in theatre, in raps, as a necessity to confront the country's new [economic and political] orientation, with ideas from the past but perhaps not surpassed.'*²⁹

These words crystallise the observations of several Mozambican social scientists on the recent intensification of the commemoration of Machel. Earlier, Machel's speeches were listened to on cassette tapes, but now they are also on pirated CDs and MP3s in homes, cars, *chapas*, and even mobile-phone ringtones. His voice has become part of the urban soundscape,³⁰ along with various popular music styles. Stickers and Machel T-shirts have appeared and remain in fashion.

Recently, invocation has been looked at from various overlapping perspectives without terminological consensus. Sociologist Carlos Serra has observed 're-samorisation' (*resamorização*) which, in his view, is 'an appeal towards a Samorian style of authority' in the population.³¹ Such concepts as sacralisation, iconisation, glorification and charisma, which all originate from religious contexts, have also been applied to describe aspects of Machel's invocations.³² My finding is that the first wave of popular invocations was strongly connected to the work of the journalist Carlos Cardoso, who investigated the circumstances of Machel's death. Cardoso's own subsequent violent death, in 2000, was immediately linked in the popular

24 H. Melber, 'Namibia's Past in the Present: Colonial Genocide and Liberation Struggle in Commemorative Narratives', *South African Historical Journal*, 54 (2005), pp. 91–111; Werbner, 'Smoke from the Barrel of a Gun', p. 100.

25 Kriger, 'The Politics of Creating National Heroes', pp. 150–151.

26 Igreja, 'Multiple Temporalities', p. 412.

27 See T. Csordas, 'Embodiment as a Paradigm for Anthropology', *Ethos*, 18, 1 (1990), pp. 5–47.

28 Ngoenha refers to stickers and paintings of Machel, as well as slogans such as 'Samora lives', which often decorate those vehicles that serve as local public transport.

29 Ngoenha, *Machel: Ícone da 1ª República?*, p. 10. All transcriptions and translations, unless otherwise attributed, are my own.

30 By soundscape, I mean simply 'an environment of sound (or sonic environment) with emphasis on the way it is perceived and understood by the individual, or by a society', B. Truax, *Handbook for Acoustic Ecology*, 2nd edition (Cambridge, Cambridge Street Publishing, 1999).

31 Serra, *Combates pela Mentalidade Sociológica*, pp. 37, 144.

32 Ngoenha, *Machel: Ícone da 1ª República?*; Maúngue, 'Para uma Sociologia do Carisma na Atualidade'.

imagination to Machel's.³³ Cardoso, who had been trusted by Machel, became obsessed with identifying Machel's 'assassins'. He regularly wrote about Machel's last days and his death, and his reflections were published in his daily newsletter *Metical*. In the late 1990s, such interest was rare. Cardoso was haunted by the suspicion that some people linked with the Mozambican government could have informed the South African apartheid government about the flight, and implemented the supposed assassination.³⁴ Cardoso's suspicions relate to widespread popular theories and songs. All Mozambican rap songs which refer to Machel were published after Cardoso's death, and many of them mention Cardoso. I treat both of them as political ancestors with a particularly important role in the capital, associated with numerous mnemonic sites.

According to Souto, the silence following Machel's death was first slowly, and later rapidly, broken by 'Samora's comeback as a popular figure' – when he became a symbol for the general dissatisfaction towards the country's continuing poverty and growing inequalities despite rapid economic growth. Subsequently, popular feelings led the dominant party, the Frente de Libertação de Moçambique (Frelimo), to appropriate Machel during the period of rule of Armando Guebuza (2005–15), particularly his second mandate. Former combatants published their memoirs, and the government erected numerous monuments around the country to honour 'unknown heroes'.³⁵ This 'patriotic turn' is in line with other official forms of nationalism in southern Africa, emphasising the heroism of 'the founding fathers' to legitimate the authority of present-day politicians. Official remembering in the region may be seen as a mixture of the widespread nationalist practice of tributes to unknown war heroes, regional narratives of victory in liberation struggles, and spiritual ideas about dead people, particularly chiefs.³⁶ Such narratives, referred to in the literature as the fable, the liberation script, patriotic history or common theology, are adopted by the ruling elite to justify their power and privileges by asserting the 'fact' that 'they' liberated the country from colonialism.³⁷ This 'revolutionary justification' of power could contradict the 'democratic justification' of free elections.³⁸

After Machel's death, songs of death connect with earlier praise traditions by adding expressions of longing. Popular post-Cardoso invocations tend to emphasise social criticism. Themes do not disappear but accumulate, manifesting different forms in different historical periods. The decades of Samora Machel provide the historical context of the more recent 'years of Samora Machel' when rappers' invocations take place.

Analysis of Rappers' Invocations

Mil Palavras para Revolução (A Thousand Words towards Revolution) is the theme of the night in África Bar, a regular venue for hip-hop events in Maputo. Young male rappers from numerous neighbourhoods and with different levels of experience arrive, each taking their turn on stage to perform one to three songs, while two DJs take responsibility for background beats. Among other themes, performers describe – rapping mainly in Portuguese, Shangana and Rhonga – the social hardships of their generation. Every now and then rappers refer to Machel, usually just as 'Samora'.

Field Notes, October 2013

33 Song, 'A Luta Continua' by Winnie Mazuzi, in *Moçambique Canta Samora (Mozambique Sings Samora)*, 2001. Another example of the wave is the massive anthology published in both Portuguese and English, which also contains Cardoso's contribution: A. Sopa (ed.), *Samora: Man of the People* (Maputo, Maguezo Editores, 2001).

34 P. Fauvet and M. Mosse, *Carlos Cardoso: Telling the Truth in Mozambique* (Cape Town, Double Storey, 2003).

35 Souto 'Memory and Identity'; Borges Coelho, 'Politics and Contemporary History'.

36 R. Werbner, 'Smoke from the Barrel of a Gun', pp. 71–3, 100; M. Kirkwood, 'Postcolonial Architecture through North Korean Modes: Namibian Commissions of the Mansudae Overseas Project', Master's thesis, University of Kansas, 2011.

37 Borges Coelho, 'Politics and Contemporary History'; Melber, 'Limits to Liberation'; Kriger, 'From Patriotic Memories to 'Patriotic History' in Zimbabwe, 1990–2005', *Third World Quarterly*, 27, 6 (2006).

38 B. Sousa Santos, 'O Sistema Judicial, a Democracia e o Desenvolvimento', lecture in Maputo, 13 June 2012.

In rap, technological competence is often a means to compensate for young people's lack of political power.³⁹ One traditional way of showing technological competence is to use recorded soundscapes in rap songs to add one more layer of significance.⁴⁰ Invoking dead freedom fighters⁴¹ or other rappers⁴² and their voices is already a global tradition. Curiously, in some historical contexts, critical rappers pay tribute to the same political ancestors as politicians. The late freedom fighter Amílcar Cabral is a regular reference in Cape Verde and Guinea-Bissau,⁴³ while Cuban rappers often refer to Che Guevara.⁴⁴ In Mozambique, the technological empowerment finds one form in invocations, where Machel is vivified by technology to turn the rappers' powerlessness into power, and this is combined with the popular idea that the dead have a direct impact on the living in the form of spirits.

In underground hip-hop events, as described above, a good number of less well-known rappers also refer to Machel. I will now analyse some examples of well-known Maputo rappers, some of whom performed at the above-mentioned event. Their recorded songs are the tip of iceberg of the wider phenomenon of Maputo rap and popular memory. I have chosen better-known, accessible examples for practical reasons: recorded music is easier to transcribe and interpret and it is also listened to by and influences lesser-known rappers.

Table 1 demonstrates in rough outline the main sub-themes and styles of expression employed in rap songs that invoke Machel. While simplifying the complexity of theme and style, the table categorises the emphasis of different invocations in my sample. The themes (see Table 1) and the following analysis emerge from the songs examined in their historical and social context. 'Cardoso' in the table refers to later political murders that are lyrically linked to Machel's own murder. The term 'Corruption' refers to Machel's criticism of corruption, whereas the term 'Struggle' refers to Machel's continuously declared struggles against apartheid, colonialism and capitalism. 'The people' pertains to ideas of socio-economic equality and Machel as an ally of the people. In the right-hand columns, the songs are further categorised according to the style of reference used to invoke Machel. 'Idea' refers to a phrase, idea or metaphor associated with Machel without direct use of his voice. 'Humour' is an element of many types of popular music, often specifically performative rap, but here I have included only songs that have particularly playful rhymes or some other type of humorous emphasis. Different themes and styles invoking Machel in the rap songs are referred to in the following section in more detail.

Machel's and Carlos Cardoso's political deaths

Machel's unsolved death inspired musicians abroad before Mozambican society fully opened up to the theme and to rap. Miriam Makeba's 'A Luta Continua', while originally composed after the independence ceremony in 1975, gained new actuality after Machel's death and was then recorded in 1989. Hip-hop journalist Helder Leonel told me in an interview⁴⁵ that one of the first critical rap songs he remembered was Stetsasonic's 'A.F.R.I.C.A.' in 1986, when a North American rap group questioned how Machel died.

39 L. Watkins, "'Simunye, We Are Not One': Ethnicity, Difference and the Hip-Hoppers of Cape Town', *Race and Class*, 43, 1 (2001), pp. 41–56.

40 For example, E. Nielson, 'Here Come the Cops: Policing the Resistance in Rap Music', *International Journal of Cultural Studies*, 15, 4 (2011), pp. 349–63. The author describes how Ice Cube's 'Ghettobird' mixes the sound of the police helicopter with other sonic elements.

41 Ntarangwi, *East African Hip Hop*.

42 J. Prestholdt, 'The Afterlives of 2Pac: Imagery and Alienation in Sierra Leone and Beyond', *Journal of African Cultural Studies*, 21, 2 (2009), pp. 197–218.

43 M. Barros and R. Lima, 'RAP KRIOL(U): O pan-africanismo de Cabral na música de intervenção juvenil na Guiné-Bissau e em Cabo-Verde', *Realis – Revista de Estudos Anti-Utilitaristas e Pós-Coloniais*, 2, 2 (2013), pp. 89–117.

44 G. Baker, '¡Hip hop, Revolución! Nationalizing Rap in Cuba', *Ethnomusicology*, 49, 3, (2005), pp. 368–402.

45 Interview with Helder Leonel, 18 February 2014.

Table 1. Principal themes and styles of Machel's invocation in the rap songs and videos referenced

Song	Theme					Style of invocation				
	Death	Cardoso	Corruption	The people	Struggle	Image	Voice	Idea	Name	Humour
Revolução ¹			X	X	X					X
O País da Marrabenta ²		X	X	X	X	X	X	X	X	
As Mentiras da Verdade ^{3*}	X	X	X	X	X				X	
Sistema tá Fudido ⁴	X	X	X	X	X				X	
Acorda ^{5*}			X	X	X		X	X		
Combatentes da Fortuna ^{6*}			X	X	X		X	X		
Samora Machel ⁷				X	X				X	
Respeito Mútuo ⁸				X	X		X		X	X
Se Samora fosse vivo ⁹	X	X	X	X	X			X	X	X
Todo para todos ¹⁰			X	X	X					
Homem Bomba ^{11*}			X	X	X			X	X	
Fui eu que matei Machel ^{12*}	X	X	X	X	X				X	X

1 Mercado Negro, 2003 (uncompleted song).

2 In *O Passo Para Frente*, GPRO Fam, 2003.

3 *Azagaia*, 2007.

4 *Tira*, Temas featuring Shaackal, 2008.

5 In *Caneta e Papel* (mixtape), Micro 2, 2008.

6 *Azagaia*, 2009.

7 *Xitika* ni Mbawula featuring Nkosikazi, 2010.

8 In *A Caminho do Xova* [mixtape], Trio Fam, 2011.

9 In *Xibalo (Zalde Rec)*, Mésio featuring Fechadura, Y-Not, Ak 47, Stupa Serious, Killa Loyla, 2012.

10 'Todo para todos (ou nada para ninguém)', Rosália Mboa, Azagaia, Rage, N'Star, Iveth, S.Gee: 2013. The song was ordered by the Liga dos Direitos Humanos.

11 In *Cabaliva*, Azagaia, 2013.

12 In *Decidi ser normal* (mixtape), Y-Not featuring Mésio, 2014. Y-Not is known to be from Beira. However, in terms of production, his music is included here in the category Maputo rap.

* Other songs on the same album/mixtape also refer to Machel.

Mozambican rap displays several motivations regarding Machel's death. The lack of a profound investigation is often criticised, and sometimes a local or international person or conspiracy is accused. Expressions of longing for him also have some continuity. References to his death are obviously one expression of Machel's corporeality, mortality and humanity. Even if none of the interviewees or the lyrics directly refer to the idea of haunting, the verses provoke one to reflect upon spiritual aspects. The fact that Machel enjoyed political power during his life also makes his spirit potentially powerful.⁴⁶ Machel's political isolation, stress and mental collapse during his last years, observed by many writers,⁴⁷ and his violent death are associated with several types of restless spirits found in the regional literature, which awake to avenge injustice.⁴⁸ In fact, one can hear many stories concerning Machel's and Cardoso's spirits, who frighten people for their unfair deaths or wrong kind of burial. In literature about southern Mozambique, avenger spirits are distinguished from ancestor spirits of one's own lineage who passed away naturally. By 'political ancestor', I refer to both kind of dead people.

As already mentioned, Cardoso's death in 2000 marked a turning point in invocations of Machel. In their biography of Cardoso, his colleagues were unable to eliminate his curiosity about Machel's death as a motive for his assassination.⁴⁹ The Portuguese-language version of the same book is part of rappers' regular reading, and its title, 'É Proibido Pôr Algemas nas Palavras' (It is Forbidden to Put Handcuffs on Words), refers to Cardoso's own words. The title is directly referred to in the song 'Sistema tá Fudido' (The System is Fucked Up) as justification for strong criticism. In Azagaia's song and video 'As Mentiras da Verdade' (The Lies of Truth), Cardoso's and Machel's deaths nearly 15 years apart are strongly linked.⁵⁰ As another political ancestor, Cardoso mediates the struggles of Machel's socialist era with freedom of expression. The most concrete and embodied way of referring to Machel's mortality is to include his voice and image in music videos. While the first reference forms part of 'O País da Marrabenta' (Country of Marrabenta) (see Figure 2), which evokes the theme of bad governance, the song and video also directly refer to Cardoso's assassination – part of the video is shot at the site of Cardoso's murder, with the text 'Carlos Cardoso vive' (Carlos Cardoso lives) visible upon the wall.

Further, one of the archive fragments at the end of the song is rhythmically and melodically manipulated so that it sounds as if Machel is rapping alongside the younger rappers. It directly follows the verses (1–8), where the rappers claim that Cardoso's assassin was somebody who went to the funeral, hugging the widow and saying: 'my companion'.

A common interpretation among young Mozambicans, also apparent in my interviews, is that 'the greedy' (9–13) refers to the (now) former president, Guebuza. In fact, composers used Machel's voice to amplify the criticism of corrupt politicians and civil servants in general, with current cases in mind.⁵¹ Machel's discourse, taken from an archive fragment, is modified to make it sound like a rap. Thus the rappers are identified in this montage as Machel's disciples, or as colleagues sharing his struggle.

As observed in literature,⁵² and visible also in verses 9–13, Machel's speeches used many poetical rhetorical means, such as rhyme, alliteration, assonance, strophic patterning, repetition,

46 Honwana, *Espíritos Vivos*.

47 V. Igreja, 'Frelimo's Political Ruling through Violence and Memory in Postcolonial Mozambique', *Journal of Southern African Studies*, 36, 4 (2010), pp. 81–99; F. Ganhão, 'Samora Machel: Lightning in the Sky', in Sopa (ed.), *Samora Machel*.

48 A. Langa, *Questões Cristãs à Religião Africana (Moçambique)* (Braga, Editorial Franciscana, 1992); Igreja, 'Multiple Temporalities'.

49 Fauvet and Mosse, *Carlos Cardoso*.

50 A. Pöysä and J. Rantala, 'MC Azagaia, Maputon leipäkapina 2010 ja taistelu Mosambikin historiasta', *Yearbook of Ethnomusicology*, 23 (2011), pp. 7–35.

51 Interview with Duas Caras, Maputo, 13 March 2014.

52 C. Darch and D. Hedges, 'Political Rhetoric in the Transition to Mozambican Independence. Samora Machel in Beira, June 1975', *Kronos*, 39, 1 (2013), pp. 32–65.

Gpro Fam 'O País da Marrabenta' (Country of Marrabenta)	
[Duas Caras:]	
[1] Deram liberdade de imprensa ao jornalista	They gave freedom of press to the journalist
[2] O carlos teve azar, foi o primeiro da lista	Carlos had bad luck, he was first on the list
[3] Pois é, o mano esqueceu-se da lei da floresta	Well, the brother forgot the law of jungle
[4] Antes que abrisse a boca, tiro na testa	Before opening his mouth, bullet in the forehead
[5] Dizem que era boa pessoa mas sabia demais	They say he was a good person but he knew too much
[6] Resultado, levou uma facado por trás	Result: he got a knife in the back
[7] E o assassino com certeza foi ao enterro	And the assassin without doubt went to the funeral
[8] Abracou a viúva e disse: meu companheiro!	Hugged the widow and said 'My companion'
[Samora Machel:]	
[9] Ambicioso, é capaz do todo,	The greedy one is able to do anything
[10] vender a pátria, so causa da sua ambição,	to sell the country, just for his greed
[11] sua interesse individual	for his self-interest
[12] Ambicioso, é criminoso ao mesmo tempo.	The greedy one is also a criminal
[13] A Luta, continua! Obrigado todos.	The struggle continues! Thank you everybody

Figure 2.

local vernacular and performativity – all acoustic devices familiar to rappers. Rappers find Machel's words timeless, prophetic and still relevant, some saying that Machel would be a rapper if he lived now.⁵³ Rappers also value Machel as the master and supporter of social critique of his time; Creole-singing rappers have taken Cabral as their reference as an 'early MC' in similar fashion.⁵⁴

Accusations concerning those responsible for Machel's death started early in popular song. In a song, 'Olhem para Botha' (Look at [Pieter] Botha), field recorded in 1986, South Africa is accused.⁵⁵ In the songs of the Chopi Timbila Group, led by Venancio Mondlane in 1992, the accused were the Portuguese who were persuaded to work towards the restoration of colonialism.⁵⁶ Less correctly – for the regime – 'the Magermane'⁵⁷ activists, in weekly demonstrations in the city centre since the early 1990s, chant that it was [former president Joaquim] Chissano who killed Samora.

In 'Samora Machel', rapper Nkosikazi (alias Iveth) (see Figure 3) stresses the revolutionary inspiration and orientation that Machel still gives to the people. She ends her rhymes: 'when I listen to you Samora/to say that revolution is to be done now/irreplaceable/as your disciples yes/great men, when they leave, do not say farewell'.⁵⁸ This could refer to his surprise death as well as the resurrection of his values in invocations such as the song itself. Rapper S. Gee's declaration can be read in Figure 3.

Many rappers point more clearly in two directions, namely towards apartheid and Frelimo politicians. These include, for example 'Sistema tá Fudido', where Machel's assassination is referred to as the government's insult. Similarly, in 'Fui Eu que Matei Machel' (It was I who Killed Machel) (see Figure 4), the immensity of the international conspiracy is remarkable (7–14). The song, which could be considered quite grotesque in its style, starts with a

53 Interviews in Maputo with: Helder Leonel, 18 February 2014; Azagaia, 22 May 2013; Tira Temas, 9 January 2014; Iveth, 25 November 2013.

54 Barros and Lima, 'RAP KRIOL(U)'.

55 Manghezi, *Macassane*.

56 Personal notes of ethnomusicologist A. Tracey, written on the Chopi Timbila group's European tour, International Library of African Music, Rhodes University.

57 A group of migrant workers who returned from East Germany after the collapse of the Berlin Wall. A core group used to be based in the park Jardim dos Magermanes, from where they continue to start regular protest marches to demand their money, which has never been returned to them.

58 'Quando ouço-te Samora/ dizer que a revolução deve ser feita agora/ insubstituível/ mesmo com discípulos seus sim/ grandes homens quando vão, não dizem adeus' (transcription: Iveth).

Xitiku ni Mbawula ft. Nkosikazi 'Samora Machel' ¹	
[S. Gee]: Hiku; wisa hikurhula, kambe kurhula, ungetikukuma hikusa xitshungu xahajula kutiva svaku, weni lani, kasi ufisi kuyini Avhiyawo dribulukili, ina dribulukisiwe hiyini? Lembe ni lembe 19 ka Outubro Mbuzini xitshungu xavitisa kuyenceke yeni	We say to you 'Rest in Peace', but peace you will not have because the people want to know how you died The plane exploded but what made it explode? Every year on the 19th of October, Mbuzini ² people ask what happened

Figure 3.

Y-Not 'Fui eu que matei Machel' ('It was me who killed Machel')	
[Choir, repeats many times:] [1] Fui eu que matei Machel [2] Fui eu (Fui eu que matei Machel) [Y-Not:] [3] Apesar de Cardoso publicar [4] 'Machel alvo a abater' [5] Nós não poderíamos nos parar [6] Machel tinha que morrer [7] Estava em jogo motivações [8] não só do Apartheid [9] Camaradas entre nós também [10] queríamos a morte dele-- [11] Fomos em frente [12] com um plano de alta tecnologia [13] Grandes mentes [14] combinação de KGB e do CIA-- [15] Finalmente o Machel [16] dando alguns suspiros [17] Tinha que acabar com ele [18] mas não podia ser a tiro [19] Peguei um pequeno pedaço de asa [20] e rasguei o Machel [21] Dois golpes na cabeça [22] Lá se foi mais um Marechal	It was me who killed Machel It was me (It was me who killed Machel) Even if Cardoso [<i>sic</i>] published 'Machel, object of murder plan' We could not stop Machel had to die There were many motivations Not only related to apartheid We, the comrades, also wanted his death-- We went into action with a plan of high technology Great minds A combination of the KGB and the CIA-- Finally Machel heaving some sighs I had to kill him but it could not be bullet I took a little piece of wing and smashed Machel Two blows to the head And he was not a marshal any more

Figure 4.

documentary narrator in English and then describes the assassination in a very detailed fictional story from the killer's perspective. The use of first-person narration and the detailed description of a possible death scenario (15–22) further emphasise an important corporeal aspect.

In Azagaia's 'As Mentiras da Verdade', the death is referred to in the form of potential accusations: 'if I would say that Samora was assassinated/by the same government which still pretends to find the guilty', and some later verses of the song refer to an international conspiracy. These songs refer to a popular narrative of inner betrayal, according to which some inner elements of the Frelimo-led state would have offered information to the South African security forces to kill Machel. To represent those popular theories in the public sphere is indeed quite provocative, and it has naturally engendered strong public reactions.

The song referred to, which became extremely popular and well-known despite restrictions on its being played on radio, provoked polemics between 2007 and 2009, when the debate about Azagaia was intense. Criticism principally consisted of two established sociologists' essays, which were published in their personal blogs and in the state-owned newspaper *Notícias*. They judged these verses addressing Machel's death as an irrational outburst lacking logic and

intellectual scepticism, whereas a third sociologist defended the rapper. The polemic takes up approximately 70 printed pages but did not lead to any formal academic publications.⁵⁹

The polemics can be understood in the context of Machel's sacred position in a national meta-narrative, expressed by many artists. These praises could be key to understanding implicit emotional aspects behind the sociologists' actions. A young theatre actor from the city of Pemba, who specialises in playing the role of Machel, told me in an interview that 'everybody' feels saddened by Azagaia's invocations because Azagaia is pointing to actual political leaders in an as yet unsolved case.⁶⁰ Likewise, a member of the popular band Ghorwane, founded in the early 1980s, also demands that the claims should be proven and profanities should be avoided in critical songs.⁶¹ The lack of proof and the use of swear words, although frequently mentioned by the critics, were not a principal reason for the attacks. What may be more important is that, since his official rehabilitation, Machel plays a central role in revolutionary justification, so to accuse the regime itself of his murder is to deny that justification, which is indeed an essential component of the prevailing social order.

Corruption

Most songs analysed here pay attention to corruption or bad governance. 'O País da Marrabenta' (see Figure 2) represents a sad view of Mozambique's political situation after wild privatisations and structural adjustment programmes. Even though the song was temporarily banned on Radio Moçambique,⁶² it became very popular and soon gained classic status. Machel appears three times in the song and the video. The song starts by describing the sad situation of 'the country of Marrabenta', which refers to a popular Mozambican music and dance style.⁶³ According to the lyrics, the country has gone from bad to the worse. Ten years after the civil war, the streets are still full of holes, poverty is widespread, there is 'more trash than fish in the sea', justice is for the rich, and the government is unable to resolve these problems. In the middle of the rhymes and the black-and-white video, Machel suddenly declares: 'Mozambicans, our people's democracy was born from the people's blood'; the people's sacrifices should have earned them a better consideration of their social rights.

'Combatentes da Fortuna' (Soldiers of Fortune)⁶⁴ is another well-known rap song that has both Machel's voice and his image integrated into the song and video. It also focuses on bad governance and corruption. The song starts with a challenging dedication to the leaders of Africa who fought for the liberation but who no longer respect their people. The dedication is then spiced with swear words, as is customary in the American hip-hop tradition. In this song, Azagaia denies political leaders' legitimisation by relying on an exhaustive listing of the problems of the present-day corrupt administration, manipulated elections and leaders' self-interest. He then enforces his message with three fragments from Machel's political speeches. At first there is the Machel's request to ask for forgiveness.⁶⁵ This recalls the time of Machel, when so-called traitors were tried in mass meetings, and where they had to confess their mistakes.⁶⁶ Now the request is aimed at political leaders. At the end of the video, Machel declares: 'it is impossible to develop welfare and happiness among thieves/they have to be chased away/and nobody chases them away except you [the people]' while the rapper passes in front of him in a hood, a detail of classical hip-hop dressing.

59 J. Rantala, 'Rapper Azagaia e seus Críticos: Debate sobre Moçambique', *Kulimar*, 4 (2015), pp. 127–40.

60 Interview with Abdul Augusto, Pemba, 1 October 2012.

61 Interview with Chidzondzo.

62 It is probably the only song after independence that was censored with a signed document.

63 Marrabenta, which was born in colonial times, expresses both joyful and melancholic themes with combination of western major harmonies and local rhythms. T. Cuché, 'Transcrição e Análise Musical. Subsídios para o estudo das características musicais nas obras de Compositores da Marrabenta, 1930 à 2010', Bachelor's thesis, UEM, 2010.

64 In my account of this song, I draw on Pöysä and Rantala, 'MC Azagaia'.

65 'Pede lá desculpe a todos!' were the words in Portuguese.

66 For a critical look at these meetings as ruling through violence, see Igreja, 'Frelimo's Political Ruling'.

The song refers to the struggle for independence and its heroes, whom the people worshipped. Today, leading politicians, among them former combatants of the struggle, focus on extending their own private property and power, which is legitimised by a victory narrative of success and development. Changing the simple balalaika shirts⁶⁷ to a suit and tie, in the lyrics, symbolises the transfer from socialism to capitalism and a willingness to please the West. A simple beat and a piano sample, elements familiar from American rap, leave space for powerful lyrics in which the governors' rhetoric is turned upside down, seen in the chorus as an example: 'you are not liberators/you are soldiers of fortune/and liberty exists only if you benefit from it'.⁶⁸

The video illustrates the story of the shift from the revolutionary struggle to the politicians' personal battles for their own private welfare. The fragments of Machel's speeches appear as direct charges against the governors who exploit their power. The video represents the popular version of Machel. It is obvious that Machel's magical voice amplifies the rappers' critical message, but leaning on his words could also risk losing the song's otherwise critical essence. Those words, even if used in a new context, might offer a justification of the human rights abuses during Machel's regime against so-called traitors and internal enemies. This could backfire on the rappers themselves, who might find themselves present-day politicians' internal enemies. This was indeed the case for the artist himself in 2008, when the general prosecutor interrogated him about whether he was threatening state security with another song, 'Povo no Poder' (People in Power).

The people and struggle

When Machel was still alive, he was continuously represented as a man of the people through photography, journalism and cinema.⁶⁹ Almost all analysed rap songs still mention 'the people', often while also referring to Machel's struggles. In these songs, the embodied experience of speaking, listening, dreaming and suffering has a role in uniting Machel with the people and their struggles. The corporeality of invocation can be heard in the song 'Samora Machel', where the rappers call for the audience to raise their fingers in Machel's characteristic rhetorical pose, something also visible in statues: 'starting from MTL/S. Gee Singathela, Dingzwayu PL⁷⁰/Let's put our fingers up/to invoke name of Samora Moisés Machel'.⁷¹ During a live show in the rappers' neighbourhood, located on the city's outskirts, while the mostly local audience was rapping these verses by heart, all of them with forefingers aloft, I understood that this is not idiomatic to the Rhonga language, but refers to Samora's finger.

Accompanied by a melancholic sample, apparently played on the upper chords of an acoustic guitar, the song takes Machel's life, work, ideas and violent death as its themes. It is my example of a song that has Machel as its theme without utilising archive materials. The song comprises three parts rapped mainly in Rhonga and Portuguese. Each part is addressed directly to the dead Machel in the classical invocation style of epic poems in the second person. The rapper Dingzwayu stated in an interview that they tried to compose within the tradition of the praise song.⁷² Rapper Iveth, featuring the duo in the track, also said that she aimed to express her deep emotions towards Machel in her verses as an artist and a Mozambican.⁷³ The composers soon realised that praising Machel in the present-day situation, which they ended up describing in a sad tune, turned the song turn into strong social criticism, which was not what they originally intended.

67 State functionaries dressed in balalaika shirts during Machel's regime.

68 'Vocês não são libertadores, são combatentes da fortuna/ e liberdade existirá até onde for oportuna'.

69 *Kronos*, 39, 1 (November, 2013).

70 MTL means Matola, a satellite city of Maputo. PL (Patrício Lumumba) and Singatela are the neighbourhoods in the city's outskirts where the members of the duo live, to which they refer as ghettos.

71 'Kusukela MTL/S.Gee Singathela, DingZwayu a PL/Hitlakula tintihu henhla/Hidrunisa vitu dra Samora Moisés Machel'.

72 Interview with Dingzwayu, Matola, 5 June 2014.

73 Interview with Iveth, Maputo, 25 November 2013.

Xitiku ni Mbawula ft. Nkosikazi 'Samora Machel'	
[S. Gee:] Nikhoma papela nitsala 'freestyle' Nidrunisa avitu dzikulo dra Samora Moisés Machel	I hold a piece of paper to write freestyle I am invoking the great name of Samora Moisés Machel
Ufili, uhisiyelile nkhluleko Ufili, uhisiyelile sviyenco Ufili nawulwela kuheta nhlupheko anhlupheko [wah wah and scratching sounds] wa xitshungu xaku	You died and left us freedom You died and left us with what you did You died fighting to eradicate the suffering [wah wah and scratching sounds] of your people
Avitu draku, dritrame mbilwini Kwini na kwini svihlayu svaku svili vuton'wini Nkameni waku avana, amfá vali sviluva svakukala svingabuni kambe namuntlha mbuyangwana sviluva lesvi svabuna hikusa ni mati asvimakumi	Your name stays in my heart Everywhere I go your words keep me alive During your time children were like roses which would never fade away but today it has all changed The roses now just fade away for lack of water

Figure 5.

Dingswayu, in Rhonga, refers to Machel's ideals for equality, and claims that after Machel there has never been such a leader but instead just tears and suffering. The central theme in S. Gee's part, also in Rhonga, is the death of Machel. Machel's poetical words about children as flowers or roses are also referenced. They compare the Machel regime's declared commitment to children's best interests with the present-day general attitude of negligence and abuse, which is widely observable in such phenomena as child labour.

This vital metaphor about children as flowers is also referred to in Azagaia's song 'Homem Bomba', where the well-known metaphor is used even without directly mentioning Machel. In that song, the rhymes refer to street kids: 'I am a flower, which always has to wane away/ for I live in the street/and only rain waters me'.⁷⁴

In 'O País da Marrabenta' (see Figure 2) as well as in 'Samora Machel' (see Figure 3), the message is more metaphorical and lyrical than in 'Combatentes da Fortuna', which directly accuses political leaders in the second person and demands them to ask for forgiveness. After all, despite the different modes of rhetorical expression and varying sub-themes, they all pay attention to the collapse of the Mozambican dream – the ideals of an equal society – after Machel's death. In line with observations of the use of socialist language and imagery among urban workers⁷⁵ and country dwellers⁷⁶ in Mozambique, and contrary to the Tanzanian lamentation songs after the death of Julius Nyerere, which kept silent about socialism,⁷⁷ these invocations of Machel often use explicitly socialist concepts.

There are also playful references in the research material, which come from the fact that the revolutionary, and often moralistic, atmosphere of early independent Mozambique is a somehow distant and often mediated memory for present-day youth. This playfulness means distancing Machel's struggles, but references often still remain affirmative. There is a certain resonance between the humorous invocations in rap and Bakhtin's account of European medieval and renaissance carnivals, popular events using humorous performances and language to promote

74 'Sou a flor que há-de sempre murchar/ porque vivo na rua/e só chuva é que me vem regar'.

75 A. Pitcher, 'Forgetting from Above and Memory from Below: Strategies of Legitimation and Struggle in Postsocialist Mozambique', *Africa*, 76, 1 (2006).

76 P. Israel, *In Step with the Times: Mapiko Masquerades of Mozambique* (Ohio, Ohio University Press, 2014).

77 K. Askew, 'Sung and Unsung: Musical Reflections on Tanzanian Postsocialisms', *Africa*, 76, 1 (2006).

equal relationships and challenge hierarchies of serious, official society.⁷⁸ Of course, not all popular memory is in this sense 'Bakhtinian', as can be heard in Makonde revolutionary music, which exhibits a close affinity with official history.⁷⁹ For rappers' playful references, however, the metaphor of carnival is useful, because they contrast sharply with politicians' more serious, though often content-free, tributes.

In 'Respeito Mútu' (Mutual Respect), Machel's words are used to spice up rappers' rhyming about mutual respect, a much cited value in underground hip-hop. This use is affirmative, but also partially separated from the original political context. One example concerns the rhymes where it is said (literally) that black and white is/are already 'colorido', referring to the meaning of the equivalent English word 'coloured', used as a racial category during apartheid, but also to the double meaning that comes from the expression 'amigo colorido' (friend with benefits).⁸⁰ The verses end up as 'now I see harmony/this unity shows/that only together/*we'll find solutions*', where the last verse (in italics) is Machel's voice. Machel's voice is thus used to amplify a serious ideal of a non-racial society and the fact that southern Africa no longer has official racial segregation, but also its less serious result, the friends with benefits beyond the 'racial' barrier.

A certain ambivalence can be found in 'Acorda' (Wake Up), 'Se Samora Fosse Vivo' (If Samora were Alive) and 'Revolução' (Revolution). In 'Revolução', instead of using archive fragments, Machel's voice is referenced by an almost two-minute-long imitation by rapper Olho Vivo. The song was the first circulated Mozambican rap song that explicitly referred to Machel's voice. While imitations of Machel are indeed an old tradition in the performing arts and even in daily remembering, they often have more mimic content than here.⁸¹ In this song, Machel's angry-sounding expression of the things considered obsolete and thus bad during his regime, with 'Abaixo!'⁸² (Down With!) responses by the audience, is exaggerated to the extent that it makes the speech sound fanatical. The ironic invocation is certainly not glorification, but it might also have its affirmative aspects.

Rappers do not find everything relevant in Machel's discourses. In spite of above-mentioned 'Revolução', there are hardly any references to struggles against urban decadence, obscurantism, armed bandits, or 'traditions' such as *lobolo*, traditional medicine or initiation rites. Although, in their songs, rappers tend to emphasise those aspects of Machel that they find positive, the rappers interviewed also discussed his negative sides, such as his propensity for fanaticism and his regime's failures over human rights and the economy. Azagaia, who declares that he gains a lot of inspiration from Machel, says, however, that Machel's expectations concerning other Mozambicans were probably unrealistic.⁸³ Iveth notes that, during Machel's era, justice was suspended as an academic discipline, and humiliating punishments from colonialism, such as *chicotada* (whipping), were restored.⁸⁴ It might come as a surprise that Machel's voice amplifies the critical message of the song 'Todo para Todos (ou Nada para Ninguém)' (Everything for Everybody [or Nothing for Anybody]), commissioned by a Mozambican NGO focusing on human rights. Bantu Rapper criticises the nostalgic aspects of invocations that suggest that the people would like to return to the past.⁸⁵ In the same interview, however, Helder Leonel responds by defending Machel's socialist agenda, saying that it was not false but sabotaged.

78 M. Bakhtin, *Rabelais and his World*, translated by Hélène Iswolsky (Bloomington, Indiana University Press, 2013).

79 Israel, 'The Formulaic Revolution'.

80 'Preto e branco/ já é colorido/ agora vejo a harmonia/ só está povo unido/ esta união mostra/ somente unidos / [Machel:] *encontramos as respostas*'.

81 S. LeFanu, *S is for Samora: A Lexical Biography of Samora Machel and the Mozambican Dream* (Durban, University of KwaZulu-Natal Press, 2014). The author notes repeatedly that her interviewees often imitate Machel's tones and bodily gestures.

82 The expression is the opposite to shouts of 'viva!' (long live!), also much used by Machel.

83 Interview with Azagaia, Maputo, 22 May 2013.

84 Interview with Iveth, Maputo, 25 November 2013.

85 Interview with Bantu Rapper and Helder Leonel, Maputo, 6 June 2014.

He is referring to the destabilisation campaigns launched by the governments of South Africa and Rhodesia against newly independent countries in the region.⁸⁶

Conclusions

There are different styles, motivations and sub-themes in the invocations of the late Samora Machel in the rap songs and videos analysed. Common to diverse invocations is that the body is important as a symbol and as a site of connectedness, memory and emotion. Bodily references, such as the use of Machel's voice and image, are thus made not for corporeality's own sake; rather, they have spiritual and political meanings. International patterns of hip-hop, including technological empowerment, tributes to dead heroes, the use of swear words and the creative appropriation of soundscapes, are used in local disputes within regional contexts of history, struggles, spirituality and poetic licence.⁸⁷ The diversity of rappers' styles reveals inner competition, artistic creativity and ambition.

There are two main historical ruptures in Machel's evocations. The first was after his death, when praise and appellation were accompanied by lamentation and accusations against apartheid, still very much in the spirit of 'his' first republic. The second was after Cardoso's death, when there are hardly any pure praise songs any more. The dominant motive is now to mobilise Machel in order to amplify criticism of the present-day administration. As another political ancestor, Cardoso mediates two tense elements: socialist revolution, on one hand, and liberty of expression, on the other. Rappers participated in and enforced the recent wave of popular invocation, which forced the state to invest in official invocation. In this way, from their otherwise marginal place, rappers enter into public discussions and are able to contribute to debates concerning the nation's past and politics, and to give voice to popular but silenced doubts and aspirations. In understanding rap commentary in southern Africa, it is essential to look into such public disputes.

The rappers mobilise Machel's voice and words while politicians stabilise Machel in bronze as a landmark of their own power. Focusing on words, the rappers refer to Machel's ideas and corporeality in ways that are different from those of the politicians who unveil monuments that dominate landscapes, and thus demonstrate power over their subjects. The rappers often use carnivalistic humour in their references, while official tributes are usually more serious. Using Machel's voice, rappers not only evoke existing memory where voice functions as a soundtrack to the Mozambican revolution, but they also maintain and renew memory. His voice, expressing colonial suffering and anti-colonial struggle, and now heard in the songs, resonates with the youth's present-day experience of the neoliberal order.

In spite of these ruptures, there are no signs of socialism being forgotten. In the songs Machel remains a man of the people. His words, voice and performance are remobilised to renew revolution, valorise equality and criticise current politics. Once again he criticises misuses of a political position, praises earlier sacrifices of the people and promises new suffering in the struggle for love, wealth and happiness. He also mediates the anger of the population against the corrupted. No less importantly, he insists on reminding others that the struggle continues.

According to my ethnographic reading, the rappers' invocations are hardly culturally, economically or politically calculating, rationalistic explorations of Machel's post-mortem charismatic authority.⁸⁸ Neither are they simply the recuperation, glorification, banalisation and emptying of Machel's ideas and thoughts observed in the politicians' prolific tributes.⁸⁹ Nor is sacralisation the dominant aspect. As seen in public disputes, they often actually offend other

86 A. Gentili, *O Leão e o Caçador: Uma História da África Sub-Sahariana dos Séculos XIX e XX* (Maputo, Arquivo Histórico de Moçambique, 1998).

87 Vail and White, *Power and the Praise Poem*, p. 43.

88 Maúngue, 'Para uma Sociologia do Carisma na Atualidade'.

89 Souto, 'Memory and Identity'.

people's sense of the sacred. It seems that Machel's charisma is not always 'utilised' but simply continues to function in artistic expression. Maybe Machel's death may be understood as a sacrifice necessary for Mozambicans to maintain a past that could have provided a better future.

There is little ambivalence towards Machel within the rap here analysed, even if he was a very controversial figure when alive, a central player on one side in a long civil war. Further research is needed to examine how he is treated in raps in those parts of Mozambique where Frelimo is not hegemonic, such as Beira, Nampula or Quelimane, home cities of many popular rap groups and artists largely unknown in Maputo and southern Mozambique.

Acknowledgements

I wish to thank researchers at the Centro de Estudos Africanos and University Eduardo Mondlane (UEM), particularly Teresa Manjate, Cristiane Matsinhe, Jonas Mahumane, Claudia Almeida (University of Madrid) and Daniel Kaiser (University of Frankfurt), and my supervisors, Helmi Järviluoma-Mäkelä and Taina Kinnunen (University of Eastern Finland); also Benedict Singleton (Örebro University), Jonna Katto (University of Helsinki), colleagues at the Music Department at Rhodes University, and the 8th Ethnomusicological Symposium, Dar es Salaam, the Southern African Anthropology Conference 2015, the Departments of History, and Anthropology and Archaeology at the UEM, and anonymous readers. Thank you to Sanna Hukkanen for drawing Figure 1. The rappers in Maputo and Matola also deserve my special acknowledgements.

JANNE RANTALA

Doctoral researcher, Philosophical Faculty, University of Eastern Finland, Yliopistokatu 2, PO Box 111, FI-80101 Joensuu, Finland. E-mail: Janne.juhana@gmail.com

Antropologi oom-ringissä – aistihavainto kenttätöissä

JANNE JUHANA RANTALA

Harva metafora on ollut yhtä epäonninen kuin suurta suosiota saanut kulttuurin käsittäminen tekstiksi. Erityisen epäonnistunut on kuitenkin Clifford Geertzin (1973, 448–449, 452–453) kukkotappeluesseessään *Notes on Balinese Cockfight* tunnetuksi tekemä ajatus ”kulttuurisen tekstin” lukemisesta tutkittavien olan yli. Mielikuvan ongelmana on sen ilmaisema tutkimussuhde sekä tähän liittyvä visualisoiva objektivisointi. Etnografiat ovat kylläkin tulvillaan tällaisia visuaalisia metaforia ja myös tutkijan varsinaisten näköaistimusten kuvauksia. Kuuloaistimuksiakin etnografioihin toki kelpuutetaan, mutta silloinkin lähinnä tekstiksi helposti muutettavaa puhetta, joka saa usein kirjaimellises-tikin tekstin muodon etnografian haastatteluistaan tekemissä literaatioissa. Vasta aivan viime vuosina ovat näköaistikeskeisyys ja tekstimetaphora saaneet osakseen kritiikkiä erityisesti aistien antropologiassa (ks. esim. Howes 1991; 2003; 2008). Muutenkin on antropologiassa ja lähitieteissä osoitettu kasvavaa kiinnostusta aistihavaintoa, aistikokemusta ja fenomenologiaa kohtaan (ks. esim. Ethnos 2008; Ethnography 2003, 73:4; Elore 2010).

Tässä artikkelissa pohdin aistihavaintoa antropologisessa kenttätöissä ja aistikokemuksen ilmaisemista tutkimuksen etnografisessa esityksessä. Tarkoitan etnografialla yhtäältä antropologin ruumiillista läsnäoloa ja tutkittaviin tutustumista edellyttävän kenttätöön ja sitä vastaavan yhteiskunta- tai kulttuuritieteellisen tutkimustavan avulla hankitun aineiston raportointia sekä toisaalta tällaisen aktiviteetin lopputuloksena syntyvää etnografista raporttia. Etnografialla tarkoitan tällaista tutkimustapaa käyttävää tutkijaa ennen kaikkea kirjoittajan ominaisuudessa. Artikkelin lopussa käytän tapausesimerkkinä ”energian aistimista” pohjoismaisessa *ting*- eli *keräjäyhteisössä*.¹

1 Keräjä-termistä: yhteisön itsensä yleisimmin itsestään käyttämä nimitys sekä skandinaavisilla kielillä, englanniksi että suomeksi on *ting*. Muita muotoja ovat *tinge*, *tinget*, *tingets* ja *keräjät*. Nimitykset viittaavat muinaisskandinaavi-

Sisällytän aistikokemukseen myös tunnekokemukset, jotka havainnon fenomenologian näkökulmasta tulisi ymmärtää ennen kaikkea ruumiillisina aistimuksina.

Aloin kiinnostua aistien osuudesta kenttätyössä ja etnografisissa esityksissä, kun huomasin itse epähuomiossa vältäneeni joidenkin tärkeiden ei-verbaalisten aktiviteettien kuvaamista tutkimuksessani vastakulttuurisesta keräjäyhteisöstä (Rantala 2007, 2009). Kuvasin tätä keräjätapoamisten (ruots. *tingmöte*, tansk. *tingmøde*, norj. *tingmøte*) ympärille muodostunutta verkostomaista yhteisöä erityisesti tapaamisten päivittäisten puhepiirien näkökulmasta. Pariviikkoisissa kesä- ja talvitapaamisissa pidetään aamuisin ja iltaisin kaikki osallistujat yhteen keräävä ruoka- ja puherinki, jota voi luonnehtia toistuvaksi, kaavamaiseksi ja rituaaliseksi tapahtumaksi. Alun perin keskityessäni puhepiiriksi kutsuttuun vaiheeseen en kuitenkaan tullut kiinnittäneeksi huomiota piirin muihin tärkeisiin vaiheisiin kuten sen monia aisteja virittävään avaamiseen oom-mantralla. Myöhemmin oman erheeni tajuaminen sai lukemaan muitakin etnografioita uusin, fenomenologisemmin silmin.

Koulutukseni pohjalta olin oppinut ajattelemaan, että havainnointi *osallistuvassa havainnoinnissa* (participant observation) eroaa pelkistä arkisista tai taiteilijoiden tavoittelemista *havainnoista* (perception) toisaalta systemaattisuutensa sekä toisaalta tulkitsevuutensa ja *täyteläiseen kuvaukseen* (thick description) pyrkimyksensä vuoksi. Havaitsemani etnografisten kuvausten epäanalyttisyys aistihavaintojen osalta sai epäilemään kahta taajaan toistettua käsitystä, jotka ovat itse aistihavainnon vähäinen merkitys havainnoinnissa sekä kenttätutkijan suorittaman havainnoinnin systemaattisuus ja tieteellisyys.

Syyksi omaan laiminlyöntiini päättelin myöhemmin sen, etten osannut kuvata tapahtumia kuin näkö- ja kuuloaistiin perustuen enkä oikein kyennyt kuvittelemaan muutakaan tapaa. En pystynyt kuvaamaan oom-piirin tärkeää ruumiillista

seen käsitteeseen *ping*, jonka keskeinen merkitys on säännölliset tapaamiset, joissa erillään asuvat yhteisöt kokoontuivat käymään kauppaa, juhlimaan, seurustelemaan ja puimaan riita-asioitaan. Suomen kielen eri murteissa vastaavaa ovat tarkoittaneet keräjät tai käräjät. Käytän seuraavassa nimityksiä *tingyhteisö* ja *keräjäyhteisö* samansisältöisesti tarkoittamaan nimenomaan tässä kuvailemaani yhteisöä.

ja aistimellista luonnetta niin, etten samalla tulisi esittäneeksi toimintaa epäedullisessa valossa. Vielä enemmän kuin audio-visuaalisesti painottunutta kuvausta sisälsivät kirjoitukseni sisäryhmäkäsitteiden ja toiminnan tekstuaalista tulkintaa. Se ei huolellisimmillaankaan – näin jälkikäteen arvioituna – onnistunut tekemään kentän toimintaa ymmärrettäväksi. Näistä syistä koin tulkitsevan näkökulman ylittämisen aivan välttämättömäksi ja aloin etsiä siihen keinoja aluksi materialistisen ja sittemmin fenomenologisen ja aistien antropologian suunnista. Tässä ei liene tarpeen toistaa tunnetuimpia Geertz-kritiikkejä.² Hieman vähemmän tunnetuista kriitikoista puolestaan aistien antropologiaa kehittänyt Howes (2003, 22–28) moittii Geertzin aloittamaa ”tekstuaalista vallankumousta” jopa valheelliseksi käänteeksi, joka on johtanut osallistuvaan havainnointiin alkuaan liittyvän holismin hylkäämiseen ja visuaaliseen vääristymään.

Keräjäyhteisöstä

Vaikka uskoin aluksi noudattavani melko puhdaspiirteis-
tä tulkinnallista menetelmää, veivät keräjäpiirien aistillinen
luonne ja tulkinnan tukena käyttämäni rituaaliteoria minua jo
varhain fenomenologian suuntaan. Erityisesti tähän vaikutti
liminaalisuuden käsite (mm. Turner 1969 ja 1974), johon oppi-
historiallisesti liittyy paljon rituaalitoimijoiden ruumiillisia ko-
ettelemuksia kuten yksinäisyyttä, kipua ja nälkää arkirooleista
irtautumisen käynnistäjinä (etenkin Van Gennep 1960 [1909]).
Myös aineisto, erityisesti keräjäpiireissä ilmaistut aistimista
sekä henkistä ja fyysistä läsnäoloa korostavat ideaalit kuten
kuunteleminen, fokus ja tunteminen, houkutti tulkinnallisen
näkökulman ylittämiseen. Nämä lähtökohdat vaikuttivat ais-
teja voimakkaasti hyödyntäneeseen, osallistuvaan ja ”kuulolla
olemiseen” pyrkivään käytännön tutkimusmenetelmäni, jota

2 Esim. Asad 1983 ja 2003; Roseberry 1982; Crapanzano 1986. Materialistiseen näkökulmaan innostivat aluksi Keane 2003 ja 2008 ja Ethnos 2008, 73:3; fenomenologiaan mm. Csordas 1990 ja aistien antropologiaan Classen 1993; Howes 2008; Ethnos 2008, 73:4.

en tulkitsevassa vaiheessani vielä osannut kaikilta osin artikuloida teoreettisesti.

Ennen enempiä teoreettisia pohdintoja kerron lyhyesti tämän artikkelin perustana olevasta tutkimuskenttästäni ja sinne saapumisestani. Tarkoituksena on hahmotella aistihavainnon tarkan tiedostamisen menetelmää, jossa kenttätyössä ja kuvauksessa kiinnitetään erityishuomiota ruumiilliseen ja henkiseen läsnäoloon, tähän liittyviin tunnekokemuksiin ja ylipäänsä tutkijan aistihavaintoon. Tällainen menetelmä sijoittuu oikeastaan henkilökohtaista läsnäoloa painottaneeseen malinowskilaisen kenttätyöantropologian jatkumoon. Maineikkaat klassikot turvautuivat kuitenkin kuvauksissaan kolmatta persoonaa käyttävään perinteiseen realismiin. Tässä artikkelissa olen päinvastoin joiltakin osin tavallisia tutkimusraportteja reflektiivisempi.

Artikkelin lopussa kuvaan kentän toiminnan ohessa omia häpeän, ärsyyntyneisyyden, ahdistuksen, ambivalenssin ja uupumuksen tunteitani. Tunteiden reflektoinnin tarkoituksena on vastata myös moniaistisuuden vaatimuksiin. Reflektioissani voisi nähdä tutkimuseettisesti kiistanalaisia piirteitä kuten avoimuuden puutetta, enhän ole kenttätutkimustilanteissa paljastanut monillekaan näitä usein konkreettisesti ruumiillisia tuntemuksiani, ainakaan niitä negatiivisimpia. Sitä paitsi: mitä häpeämistä on kentän aivan tavallisiin toimintoihin osallistumisessa? Jo sellaisen väittäminenkin voisi informanteista tuntua loukkaavalta.

Mielestäni avoimuuteen kuuluu myös omien vähemmänkin ylevien tunteidensa tunnistaminen ja tarvittaessa kuvaaminen. Olen pyrkinyt kuvauksissani eettisistä ja tutkimusstrategisista syistä – jotka mielestäni ovat syvästi toisiinsa kytkeytyneitä – välttämään kentän mahdollista loukkaamista testaamalla ajatuksiani keskusteluissa joidenkin avaininformanttien kanssa. Heidän lisäksi on minussa itsessäni osallistuvan menetelmän johdosta ollut lukuisia ”sisäisiä lukijoita”, jotka lukevat tekstiä myös kentän näkökulmasta. Tällainen sekä sisään että ulospäin kurkottava dialogisuus ei saisi kuitenkaan toimia sensuurina.

Ensimmäinen keräjätapaaaminen pidettiin maaseudun uusiyhteisössä Jyllannin Thyssa keväällä 1979. Tapaaminen suunniteltiin pohjoismaisten ”vaihtoehtoryhmien” eli juuri maaseudun

uusyhteisöjen, urbaanien vapaatilojen (kuten vapaakaupunki Christiania) ja ympäristöryhmien yhteistyöfoorumiksi. Kentän pienlehtien ja informanttien kertoman perusteella tapaamiset muuttuivat kuitenkin jo alkuvaiheessa itsetarkoituksellisemmiksi kohtaamistilanteiksi, joihin tultiin hakemaan etenkin syvempää yhteyttä toisiin ja samalla etsimään itseä. Tapaamisten ympärille alkoi pikku hiljaa syntyä pysyvämpää yhteisöllisyyttä.

Nykyään tapaamisiin saapuu keskimäärin pari sataa osallistujaa. Yhteensä niihin on osallistunut vuodesta 1979 lähtien noin 3500 eri ihmistä, joista kolmisensataa on edelleen aktiivisia keräjäyhteisössä. Monien kiinnittyneisyys yhteisöön on hämmästyttävän voimakasta ja niinpä mukana on edelleen useita alkuvaiheesta asti mukana olleita. Varsinaisten keräjätapoamisten lisäksi yhteisön elämään kuuluu useita pienempiä kohtaamisia (mm. *mellanting*).

Lainaan seuraavassa katkelmaa pro gradu -työni saapumiskertomuksesta. Se viittaa puolinukuksissa käymääni keskusteluun ensimmäisen Keräjätapoamiseni toisena yönä joulukuussa 2003:

Saunan jälkeen yrttiteetä juodessani kävin keskustelun puolinukuksissa olevan tuntemattoman tingiläisen kanssa, joka oli nuori ruotsalaisnainen. Lopulta menin nukkumaan ilman aavistustakaan kellon ajasta. Huonetoverini kuorsasi äänekkäästi. Minä ajattelin stressaantuneena kenttäpäiväkirjaani. (Rantala 2007, 19.)

Vaikka muistiinpanoistani löytyy kyseisen keskustelun lyhyt referointi, ei se tutkimuksen aineistona ole sinänsä kovinkaan tärkeä. Pikemmin katkelma kertoo aikaa vievän osallistuvuuden ja tapahtumien dokumentoinnin ristiriidasta. Miksi en kuitenkaan aiemmin maininnut tätä: havaitessani kuorsauksen ja repun, jossa tiesin kenttäpäiväkirjani sijaitsevan, alkoi rintaani välittömästi ahdistaa niin, että se tuntui lähes hengen salpautumiselta.

Ensimmäisissä tapaamisissa koin joskus lähes yhtä voimakkaita ruumiillisia tuntemuksia jonkun udellessa tutkimukseni. Olinhan dialogisuuteen pyrkivänä tutkijana puheringissä nimenomaan rohkaissut kysymyksiin. Salamannopea uupumuksen puuska saattoi iskeä ruumiiseeni, vaikka juuri hetki

sitten olin tuntenut itseni täysin pirteäksi. Tällaiset riittämättömyyden tunnetta aiheuttavat ja toimintakykyä häiritsevät kenttäkokemukseni eivät tietenkään ole ainutlaatuisia vaan pikemminkin melko tavallisia, vaikka sellaisista on enemmänkin alettu kirjoittaa vasta viime aikoina (ks. esim. Ojanen 2008; Honkasalo 2008, 61–68).

Miksi aistihavainto?

Sama kohde eri kulmista nähtynä tarjoaa mitä kiinnostavimman tutkimuskohteen, joka on niin vaihteleva, että voisin käyttää siihen kuukausia muuttamatta paikkaani ja vain kääntymällä enemmän oikealle tai vasemmalle. Paul Cézanne³

Kysymys aistihavainnosta on kenttätutkimuksessa tärkeä kolmesta syystä. Ensimmäisenä tulevat osallistuvan havainnoinnin menetelmään itseensä liittyvät syyt. Koska tutkija tosiasiasa tekee kenttätöitä kaikilla aisteillaan ja koska aistit ovat tärkeitä myös tutkittavien kokemukselle maailmasta, tulee aistihavaintoa analysoida tutkimuksessa aiempaa tarkemmin ja monipuolisemmin. Toiseksi aistihavainnon luonteen pohtimiseen haastaa silkan tulkinnallisuuden riittämättömyys. Kolmas peruste aistihavainnon tarkastelulle on tiedon karttumisen aisteista muissa erillistieteissä.

Silkan tulkinnan aika alkaa olla ohi. Lingvistiksessä ja fenomenologisessa antropologiassa on osoitettu, että semioottiset merkitykset ovat kielen, ruumiillisuuden, esineiden, esittämisen (performanssin) ja aistien osalta syvästi kytköksissä materiaalisuuteen, mitä sillä sitten milloinkin tarkoitetaan.⁴ Maurice Merleau-Pontyn (2007 [1945/1962]) fenomenologiassa on ruumista aisteineen pidetty hyvin empiirishenkisesti jopa kaiken inhimillisen kokemuksen ja toimijuuden – siis miksei myös etnografisen datan keruun – lähteenä ja edellytyksenä. Tarvitsematta mennä tietoteoreettisesti edes näin pitkälle voimme menetelmällisesti lähteä siitä, että uskomuksia, ideaaleja ja

3 Sacksin (2006, 156) siteeraamana.

4 Esim. Keane 2003 ja 2008; Farnell 2003; Geurts 2002 ja 2003.

symboleja ei tulisi tutkia vain ideationaalisina ilmiöinä, teksteinä, vaan yhteydessä niiden materiaalisiin aspekteihin ja havaitsemiseen (Keane 2008).

En menisi Howesin tavoin väittämään tekstuaalista antropologiaa valheelliseksi käänteeksi vaan monin tavoin välttämättömäksi askeleeksi. Sen reflektiivinen haara on sitäpaitsi osaltaan johtanut nykyiseen aistien antropologiaan (Bendix 2005). Onkin melko hupaisaa, että sosiaalisen toiminnan merkityksellisyyden tunnistamisen tarvetta aikanaan tähdentänyt tekstuaalinen käänne johtui pitkälti juuri fenomenologian vaikutuksesta. Tänä päivänä fenomenologia antropologiassa kuitenkin haastaa tekstuaalisen tulkitsevan näkökulman⁵. Oma positioni tässä kiistassa on toiveikas: tulkitsevaa näkökulmaa ei tule tyystin hylätä vaan uudelleenarvioida ja täydentää sitä fenomenologisin ja materialistisin näkökulmin. Havainnointi ja kenttätöyöhön kuuluva ruumiillinen läsnäolo tulee nostaa uudelleen arvoonsa niihin erottamattomasti kytkeytyvää osallistumista tietenkään unohtamatta.

Tiedon karttuminen aisteista muissa erillistieteissä, esimerkiksi fysiologiassa ja neurologiassa luo tarpeen aistihavainnon pohtimiseen myös kulttuuritieteissä. Vaikkemme voisikaan tuntea näitä keskustelujia perinpohjaisesti, ei kohtuullinen tiedenvälinen uteliaisuus olisi pahitteeksi tässäkin asiassa. Siihen tarjoavat esimerkiksi neurologi Oliver Sacksin (2001 ja 2006) yleistajuiset tapauskertomukset oivia välineitä. tarinat potilaista, joiden aistit muuttuvat onnettomuuden johdosta epätyypillisiksi houkuttelevat kyseenalaistamaan totuttuja käsityksiämme aistihavainnosta⁶. Tilanteessa, jossa kenttätutkijan keskeisistä työvälineistä, aisteista, tiedetään yhä enemmän, ei humanistinen tutkimuskaan voi olla vain loputonta kulkemista aina uusille hermeneuttisille kehille.

5 Vrt. Csordas & Katz 2003; Bruner & Turner 1986; Geertz 1986.

6 Minua ovat innostaneet muun muassa neurologiset tapaukset ”ruumiittomasta naisesta” (Sacks 2001, 55–65), amputoitujen jäsenten ”tuntemisen” vaikutuksesta ruumiinkuvaan (mts. 77–81), miehestä, joka luuli vaimoaan hatuksi (mts. 20–34) ja täydellisen värisokeaksi tulleesta kuvataiteilijasta (Sacks 2006, 19–62).

Tärkeä esimerkki useimpien humanistien toistaiseksi puutteellisesti tuntemista aisteista on *proprioseptinen aisti*, joka on keskeisessä asemassa tunnekokemuksen muodostumisessa. Proprioseptisellä aistimuksella tarkoitetaan keskushermoston vastaanottamaa tietoa ruumiin liikkuvien osien kuten lihasten, nivelten ja jänteiden sijainnista ja liikkeestä. Myös sisäkorvan tasapainoelin on proprioseptori. Proprioseptorit kytkevät aivot muita aisteja kattavammin ruumiin eri osiin, mistä syystä aistia on kutsuttu myös ”ruumiin sisäiseksi silmiksi” (Sacks 2001) ja ”ruumisaistiksi” (Merleau-Ponty 1993). Lisäksi on puhuttu muun muassa asento-, liike- ja tasapaino-, kehontietoisuus- (Klemola 2004) ja voima- ja painovoima-aistista (Kovach 2002) sekä melko runollisesti myös ”kuudennesta aistista” tai ”salaisimmasta aististamme”. Ruumisaistin salainen luonne voi johtua siitä, että vain pieni osa proprioseptisistä aistimuksista tiedostetaan havaintoina. Toisaalta on osoitettu, että tiedostettujen aistimusten määrä voi yksilöittäin – ja epäilemättä myös kulttuureittain – merkittävästi vaihdella (Kovach 2002; Potter 2008). Siksi monet mainituista nimityksistä, joiden tarkoituksena on saada vailla fysiologista erikoistietoa oleva lukija hahmottamaan aistin luonne, ovat aistin kokonaistoiminnan kannalta kovin epätarkkoja.

Visuaalinen vääristymä

Puheen alituisen havaitsemisen näkemisen käsittein on tulkittu kertovan länsimaisesta pakkomielleestä visuaalisuuteen (vrt. Hsu 2008; Farnell 2003). Ei siis ole ihme, että myös etnografiasta löytyy visuaalinen vääristymä. Näkökeskeisyys liittyy sekä aistien hierarkiaan että osallistumisen ongelmaan. Toisia aisteista nimittäin pidetään osallistuvampina ja toisia havainnoivampina.

Antiikista lähtien on aistit jäsennetty hierarkkiseen järjestykseen, jonka huipulla on näköaisti. Näköä on tässä Classenin (1993) länsimaiseksi aistijärjestykseksi kutsumassa rakennelmassa seurannut kuulo, jonka jälkeen kauas hännän huipuiksi ovat jääneet ”primitiiviset” kosketus-, maku- ja hajuaistit. Hierarkia kehitettiin äärimmilleen siirtomaajärjestelmää rakennet-

taessa, jolloin aistien ajateltiin rasistisesti olevan analogisissa suhteissa eri kulttuuripiireihin ja näitä vastaaviin rotuihin. Länsimainen valkoinen mies edusti tässä mallissa rationaalisena pidettyä näköaistia muiden rotujen edustaessa alemmina pidettyjä "kontakti"-aisteja. Tällaisissa ja vähemmänkin kärjistyneissä tai systematisoiduissa opillisissa järjestelmissä on proprioseptinen ruumisaiisti toistuvasti jätetty viiden aistin hierarkian ulkopuolelle. (Farnell 2003.)

Aistihierarkian tapaan järki on erotettu tunteesta ja nostettu sen yläpuolelle. Monilta osin näitä hierarkioita on pidetty ajattelumme kartesiolaisena perintönä (esim. Farnell 2003; Damasio 1995). Kysymys näköaistin, järjen ja hengen samastamisen sekä ylevöittämisen filosofisista, uskonnollisista, tieteellisistä ja muista maailmankuvallisista alkuperistä ja syntipukeista on edelleen ratkaisematta; onpa esitetty jopa kartesiolaisen dualismin puolustuksia, joissa ontologisista tai menetelmällisistä syistä on haluttu ylläpitää maailman kahtiajakoa aineeseen ja sitä refleктоivaan mieleen (esim. Hsu 2008).

Osa aistihavainnoista mahdollistaa arkikäsitteistämme sekä niitä seuraavan etnografisen retoriikan mukaisen pysyttämisen aistittavan ulkopuolella. Erityisesti näkö- ja kuuloaistimuksiin tukeutuminen tekee realistisen tyylin kirjoittajalleen helpommaksi. Haju-, maku-, tunto- ja kipuaisti, proprioseptisestä aistista puhumattakaan, ovat puolestaan kirjoittamiskonventioita seuraavalle etnografille vaikeampia työvälineitä. Nämä alemmiksi aisteiksikin joskus kategorisoidut "kontakti"-aistit pakottavat tutkijan läheisempään positioon eli jakamaan kokemuksia tutkittavien kanssa.

Alemmina pidettyjen aistien ja ruumiin yhteys yhtäläisesti vähäarvoisina pidettyihin tunteisiin on tunnistettu filosofiassa jo vähintään Platonin Valtiosta lähtien, jonka dialogeissa pää edustaa järkeä ja "alemmat ruumiinosat" puolestaan eläimellisiä tunteita ja haluja. Nykyajan reflektiivinen ja postmoderni tutkija toki tunnustaa, koulukunnasta riippuen jopa julkisesti, että hänelläkin on tunteita, jopa kiusallisia häpeän tunteita, mutta tyytyy usein tarkastelemaan näitä mielenliikutuksia kuin kartesiolainen mietiskelijä konsanaan, järjen ulkopuolisina objekteina, re-aktioina. Reflektiivinenkin mietiskelijä onnistuu

harvoin erittelemään tunteittensa ruumiillista aistimista. Heidegger kritisoikin reflektointia siitä, että se ei vielä ole kunnollista ajattelua. Se on vain jo ajatellun käsittelemistä uusin käsittein kun oikeasti pitäisi pystyä ”kuuntelemaan” ajatuksiaan (Klemola 2004, 28–37).

On vielä syytä kiinnittää huomiota myös siihen, että on erilaisia näkemisen tapoja, joista vain osa on hegemonisia. Tästä puhutaan paljon kuvataidepiireissä. Ei ole vain niin, että muut aistielimet on alistettu silmälle vaan silmä itse on alistettu kulttuurisille kategorioille, hämärä valo kirkkaalle valolle, väri viivalle ja muodolle. Esimerkiksi Taussig (2009) kuvaa tuoreessa tutkimuksessaan kuinka väriä on pitkään länsimaissa pidetty toissijaisena, primitiivisenä ja halpa-arvoisena visuaalisena ominaisuutena.

Moniaistinen etnografia

Havainnon fenomenologian näkökulmasta aistit, tunteet ja ruumiillisuus ovat kaikki yhtäläisesti inhimillisen kokemuksen ja tietoisuuden lähde, syvästi toisiinsa kytkeytyneitä. Merleau-Pontyn (2007) mukaan esimerkiksi tunteet ovat esi-objektiivisia ja esi-reflektiivisiä ja ne aistitaan ruumiissa. Samankaltaista näkemystä emootioista sekä tiedostettuina että etupäässä tiedostamattomina ruumiillisina aistimuksina puoltaa myös muun muassa neurologi Damasio (1995). Näissä sinänsä *maailmassa olevissa* aistimuksissa ei vielä ole tilaa tulkinnalle. Vaikka tämän artikkelin aiheena ovat ennen kaikkea etnografian aistihavainnot ja siitä kirjoittaminen, käsittelen aistien rinnalla tästä syystä myös tunteita ja ruumiillisuutta niitä mitenkään olemuksellisesti toisistaan erottamatta.

Suomalaisen nais- ja sukupuolitutkimuksen piirissä tehdään jyrkkä ero varsinaisen fenomenologian ja ruumiinfenomenologian välille. Viitataan tässä artikkelissa kuitenkin nimenomaan fenomenologiseen antropologiaan, joka yhteiskuntatieteenä ammentaa ennen muuta Merleau-Pontyn sosiaalisuutta korostavasta fenomenologiasta. Ruumiinfenomenologian sijaan suosisin tässä yhteydessä nimitystä *havainnon fenomenologia*,

koska se on nimenomaan aistihavainnon osalta osuvampi eikä aiheuta turhia mielleyhtymiä ruumiillisuuden tutkimuksen eri suuntauksiin kulttuuritieteissä.

Pahimmillaan ruumiillisuuden tutkimuksessa on luotu vain latteita iskusanoja, jotka ovat merkinneet ruumiin entistä kattavampaa tekstuaalista objektivisointia, kuten suuntauksen kannattajatkin ovat huomanneet (esim. Stoller 1997, xiv). Esimerkiksi *embodiment*-käsitettä ei yleensä välitetä määritellä. Niinpä sillä tarkoitetaan muun muassa ruumiillisen tietoisuuden lisääntymistä jossakin kontekstissa, tieteellisen selityksen ”ruumiillistamista” tai konkretisoimista (Csordas 1990), tutkijan tahi jonkun muun ruumiinreflektion parantamista (Geurts 2003, 383) tai jopa kulttuurimuutosta ruumista huomioivampaan suuntaan.

Moniaistisuus ei tee kuvausta tutkimuksellisesti pätevämmäksi, jos aistihavainnoista kertominen rajoittuu lähinnä tekstin elävöittämiseen. Embodiment-suuntauksen vaihtelevaa menestystä tietoteoreettisten vaatimustensa toteuttamisessa kuvaa Stollerin (1995) monografia. Hän moittii siinä ja muissakin kirjoituksissaan (esim. 1992) etnografeja aistien sivuuttamisesta (korostukset alkuperäisiä):

Läpi antropologian historian, etnografit ovat olleet osallistuvia *observoijia*, jotka *reflektivat visuaalisia* kokemuksiaan ja kirjoittavat *tekstejä*, jotka *kuvaavat* Kulttuurisen Toisen sukulaisuuden, vaihdon ja uskonnon *malleja*.⁷

Visuaalisuuden pakkomielle on Stollerin mukaan johtanut tutkimuskenttien puutteelliseen ymmärtämiseen. Siksi on varsin ironista, että Stollerin oma monografia (1995) nigeriläisestä *Hauka*-kultista – joka tunnetaan ennen muuta Jean Rouchin elokuvasta *Les maitres fous* (Hullut mestarit, 1955) – jää yhdistelmäksi aistivoimaisia tuokiokuvia ja varsin perinteistä etnografiaa. Valkoisia vallanpitäjiä imitoiden ivailevien ”mestareiden” ja kenttätyöntekijän oman aistikokemuksen analyysi jää ohueksi. Epäselväksi jää myös kuvattujen aistimusten merkitys tutkijan esittämille tutkimustuloksille.

7 Throughout the history of anthropology, ethnographers have been participant *observers* who *reflect* on their *visual* experiences and then write *texts* that *represent* the Other's *pattern* of kinship, exchange or religion. (Stoller 1995, 15)

Etnografinen realismi

Etnografisen kirjoittamisen ongelmallisuutta on pohdittu aiemminkin. On kysytty, onko etnografisen raportin vääjäämättömänä kohtalona tulla ”tieteen tuhoamaksi”? Ja jäävätkö kirjalliset kokeilut harvojen (miesten) etuoikeuksiksi tai vain hyödyllisiksi välivaiheiksi tavanomaisen tutkimusraportin tuottamisessa? Aiempaa kaunokirjallisempi ja omakohtaisempi tyyli saattaa myös herättää väheksyntää kuten on huomattu reaktioista Leena Eräsaaren (1990) autobiografiseen tutkimukseen sosiaalityöstä. (Ks. Järviluoma ym. 2003, 107–117.) Onko siis etnografisen kielen rajoja luvallista tai mahdollista laajentaa vai törmäävätkö yritykset väistämättä erilaisiin portinvartijoihin?

Silläkin uhalla, että minua moititaan kapeasta tutkijakuvas- ta väitän, että realistinen muka-objektiivinen tyyli on edelleen ihmistieteissä useimpia lukijoita tyydyttävä ideaali, siis varmin valinta kirjoittajalle (mm. Van Maanen 1988). Vaikka tässä he- gemoniassa onkin kyse ”vain” moneen kertaan pois manatusta objektivismin haamusta, niin yliopistolla se kummittelee edel- leenkin.

Van Maanen (1988, 45–72) tarkoittaa realistisella etnografi- sella tarinalla perinteistä tutkimusraporttia, jossa institutionaa- lista ääntä käyttävä kirjoittaja kerjää lukijansa luottamusta ob- jektivisoimalla tutkimuskohteensa. Realistisessa kuvauksessa käytetään etäännyttävää kolmatta persoonaa ja ”natiivin näkö- kulma” todistetaan sitaatein. Realismin maltillisemmassa ny- kyversiossa eli tulkinnallisessa tarinassa kiinnitetään huomiota erityisesti tutkittavien toiminnan merkitysaspektiin. Realistiset etnografiat esittävät tulkinnallista kaikkivoipaisuutta kaikkitie- tävällä kertojan äänellään. Koska hyvistä syistä on opittu epäi- lemään kovin mahtipontisin elkein esiintyviä totuuden kertojia, emme voisi enää edes niin halutessamme vakuuttaa lukijaam- me puhtaasti perinteiseen realistiseen tyyliin tukeutuen.

Postmodernia tapaa käsitellä etnografisia raportteja tari- noina on syystäkin kritisoitu (esim. Van Der Veer 1990). Etno- grafiathan ovat myös tieteellisiä raportteja, joille keskeistä on niiden argumentaatio ja argumenttien validisuus. Etnografiaa tulee silti voida käsitellä myös kirjallisuutena. Ei vain siksi, että

parhaat etnografiset raportit ovat mainiota kirjallisuutta, vaan myös siksi, että retoriset keinot ja kirjallinen estetiikka kuuluvat mihin tahansa etnografiaan. Mitenkään liikaa postmodernismia myötäilemättä on todettava, että itseäni kuitenkin viehättää ilmaisun *tarina* tutkimusraportit norsunluiselta jalustalta tempaiseva luonne.

Etnografista realismia on kritisoitu siitä, että se korostaa kulttuuristen käytäntöjen tyypillisyyksiä, rutiineja, sääntöjä ja muotoja spontaaniuden ja yllätyksellisyyden kustannuksella, jotka nekin myös kuuluvat elettyyn elämään (Rosaldo 1986). Renato Rosaldokin vaatii aiempaa kaunokirjallisempaa realismia, joka sisältäisi ”erityisten tapahtumien draamallista voimaa”. Sellainen on yhteistä sekä kaunokirjallisuuden realismille että ihmisten omille tarinoille itsestään. Rosaldon mukaan poikkeuksellisten tapahtumien kuvaaminen auttaisi tavoittamaan nimenomaan tutkittavien aktiviteettien pohjimmasta merkitystä (mts.102–103). Rosaldon ajatusta laajentaen voisi kysyä: miksi tutkittavien ilmaisemat aistikokemukset usein suodetaan etnografioista pois, muka itsestään selvästi tarpeettomina.

Etnografiaa kokonaisuudessaan – eikä vain sen realistista haaraa – voidaan pitää yhtenä realistisen kirjallisuuden lajina.⁸ Eric Auerbach (1992 [1946]) on klassikkoteoksessaan *Mimesis* tutkinut länsimaisen kirjallisuuden realismia kahden kirjallisen tradition, juutalais-kristillisen ja kreikkalaisen, toisiinsa rajoittavana pitkinä jatkumona. Hänen mukaansa juutalais-kristillisessä traditiossa kehittyi jo varhain huippuunsa sosiaalisten suhteiden kuvaus. Kreikkalainen pakanallinen kirjallisuus laiminlöi sosiaalisia suhteita, mutta loisti sen sijaan aistivoimaisuudellaan. Kuitenkin sosiaalisten suhteidenkin havaitseminen perustuu pitkälti aisteihin: kaikkein ilmeisimmin tosin roolikaluston, muodin, esineiden, maun, tyylin, habituksen, kielen yms. osalta.

Jotkut etnografit ovat jo kirjoittaneet kenttätyöstään fiktiivisiä ja reflektiivisiä kuvauksia (esim. Stoller & Oakes 1987; Rabi-

8 Eikä vain tieto-opillisesti vaan tutkimusaiheidensa ja poliittisen orientaationsa puolesta. Molemmassa on kyse siitä, että aiemmin piilossa olleiden asioiden kuvaamisella pyritään laajentamaan vakiintuneita käsityksiämme yhteiskunnasta.

now 1977). Vaikka kyse on makuasiasta, voi todeta, että myös kaunokirjallisesti laadukkaita *varsinaisia* etnografioita on kirjoitettu, enimmäkseen kuitenkin ennen niin sanottua lingvististä käännettä. Pääosin etnografit ovat tyytyneet kateellisina lukemaan kaunokirjallisuutta, jossa todellisuutta on jo pitkään osattu kuvata monipuolisemmin ja moniaistisemmin kuin heidän etnografioissaan.

Keräjäyhteisö tapaus tapaukselta

Objektiivisuus ei ole näkymä ei-mistään, vaan se on näkymä mistä tahansa, johon ruumis voi asettua sen suhteessa ”muiden minuuksien” perspektiiveihin (Csordas 1990: 38)⁹.

Edellä käsiteltyjä teesejä havainnollistaakseni kerron seuraavassa vaihe vaiheelta aiemmin vaikenemistani etnografisista kokemuksistani, keräjätapauksen piirin avausmantrasta ja esteettisesti epätyytyttävistä lauluista. Pyrkimykseni ei ole tuottaa jokaista aistimustyyppiä erikseen luettelevaa, kovin yksityiskohtaista ja kokonaan merkityksellisyydestä vapaata ”ohutta kuvausta”, saati objektikehon analyysiä luonnontieteen käsittein. Kunkin aistireseptorin välittämä informaatio yhdistyy luonnollisissa olosuhteissa tyypillisesti muihin aistimuksiin. Tyyllillisistä syistä olen tässä sijoittanut teoreettiset ynnä muut huomiot alaviitteiksi.

Oom eli piirin avausmantra

Piirin usein varsin pitkäkestoisessa puheosuudessa, *puheringissä*, ei käydä varsinaista keskustelua vaan puheenvuoro kiertää erityisen puhesauvan mukana osallistujalta toiselle muiden jäädessä kuuntelemaan. Kuuntelu, niin toisen, luonnonympäristön kuin itsensäkin on piirin usein toistettu ihanne. Puheaiheet vaihtelevat henkilökohtaisista tunteista ja kokemuksista spirituaalisiin ja poliittisiin teemoihin, aina Maan huolestuttavaan tilaan asti.

⁹ Objectivity is not a view from nowhere, but a view from everywhere that the body can take up its position, and in relation to the perspectives of “other myselfes”.

Monet tingiläiset pitävät avausmantraa ringin puheosuuden vertaisena yhdistävänä rituaalina, jossa tiivistyy kuuntelun ideaali. *Oomiksi* kutsuttua resonoivaa ääntä aletaan tuottaa, kun tarpeeksi moni on saapunut ruokapaikalle ja he ovat ottaneet toisiaan kädestä muodostaen piirin, jonka keskelle vapaaehtoiset ovat tuoneet höyryäviä patoja ja tuoksuvia tarjoiluvuokia. Tosiasiassa resonoiva ääni muodostui monista muistakin kuin oom- tai aum-tavuista. Avausmantran alettua loputkin syöjät tulevat paikalle. Ringin vetovoimaa perustellaan selittäjästä riippuen joko hyminän äänen, syntyneen energian, tai oman mouruavan mahan, aistimisella. Nämä kaksi kertaa päivässä pidettävät ruokaringit keräävät tapaamisten eri vaiheissa parista kymmenestä aina pariin sataan osallistujaa. Mantran jälkeen piiri ymmärretään avatuksi.

Ensimmäisessä tapaamisessani vuosien 2003 ja 2004 vaihteen talvitingissä Björkässä Smålannissa oom-mantra ärsytti minua. Vaikka maailmankuvani oli sentään jo melkoisesti avartunut, olin kuitenkin vain joitakin vuosia aiemmin filosofian opiskelijana tuntenut vetoa Skepsikseen ja jopa Vapaa-ajattelijoiden Suomessa propagoimaan ”tieteelliseen maailmankuvaan”. Kuukaan ei myöskään kertonut miksi ihmeessä pohjoismaisessa tapaamisessa käytettiin Intian suunnilta tullutta mantraa. Tai jos kertoikin, en oikein niellyt selitystä. Mitä tekemistä oomilla oli esimerkiksi pohjoiseurooppalaisen keräjätradition kanssa, johon yhteisön ting-nimitys muka viittasi?

Eräänä talvitapaamisen iltana istuin yhdessä erään varhaisen informanttini ja sittemmin ystäväni kanssa saunan lauteilla. Tämä kertoi inhoavansa ringin avausrituaaleja ja pitävänsä niitä teennäisenä pelleilynä. Löylyä heittäessämme naureskelimme yhdessä oom-mantralle, vaikka itse en kenttätutkijana ja uutena tulokkaana tietenkään halunnut käyttää yhtä voimakkaita sanoja tai edes nauraa liian ilkeästi. Nihkeää asennettani voisi kai pitää avoimuuden puutteena. Toisaalta toimintatapaani voitaisiin pitää myös perusteltuna, sillä eiväthän kaikki tingiläisetkään pidä tavasta. Miksi siis en pyrki lähestymään myös tätä tutkimuskentän ääntä. Myöhemmin olisi kuitenkin mahdollista kokeilla muitakin positioita.

Vaikka olin mielestäni pro gradu -tutkielmassani varsin reflektiivinen, en älynnyt kertoa näistä oom-mantran herättämistä tunteistani. Enkä varsinkaan osannut selittää miksi osallistujat noudattivat tällaista kummallista tapaa. Kirjoitin tutkielmani saapumiskertomukseen mantrasta ainoastaan tämän:

Ringin päätyttyä menin saunaan. Kanssani saunonut nuori suomalaismies Lasse¹⁰ ei ollut osallistunut ringin avaamisrituaaleihin. Hän kertoi, että pitää niitä pelleilynä ja hörhöilynä. (Rantala 2007, 19.)

Myöhemmin samassa keräjätapauksessa kokeilin yhtyä oom-mantraan. Aluksi hyvinä alkaa sattua kurkkuun ja seuraava jopa lievästi pyörryttävä hapenpuutoksen tunne. En saa tuotetuksi kovinkaan pitkäkestoista ääntä. Harjoituksen myötä hyvinäni vähitellen kuitenkin pitenee moninkertaiseksi ja ääneni sujahtaa harmonisemmin yhteisöllisyyttä henkivän mantran osaksi. Tässä vaiheessa alan kokea hyvinän hyvin rentouttavaksi. Huomaan kuinka hengitys rauhoittuu, ruumis lämpenee ja lihasjännitykset vähenevät ensin vatsassa, rintakehässä, palleassa, kurkussa, kasvoissa ja koko yläruumiissa ja sitten lämmin rentous mantra mantralta leviää muuhunkin ruumiiseen. Tunnen nyt selkeämmin oman ruumiini ja kuinka vierustoverieni kädet lämpenevät. Jonkun piiriläisen kädet eivät sen sijaan ole, kai pakkasen jäljiltä, vielä lämmenneet, sillä tämän vierustoveri lämmittää niitä oman kämmenensä kitkalla. Omassa ruumiissani hyvinä alkaa harjoituksen myötä tuntua niin miellyttävältä, että toisinaan en olisi tahtonut lopettaa sitä lainkaan, vaikka aluksi olisi ollut kuinka nälkä.

Ennen pitkää huomaan kuinka osa piiriläisistä hymisee silmät kiinni. Joskus vastapäätä rinkiä kohtaan jonkun toisen katseen. Tunnen katseiden kantavan: ne saavat olon tuntumaan kevyemmältä, voimakkaammalta. Selvästikin hyvinä yhdistää, vaikka sitä on edelleen vaikea ymmärtää. Osassa ilmeistä olen näkeväni samankaltaista itseironista iloa, jota itse toisinaan koen ja josta olen kuullut muilta samanhenkisiltä yhteisön

10 Informanttien nimet ovat tutkimuseettisistä syistä ja vakiintuneen tavan mukaan tekaistuja.

jäseniltä. “Näyttää edelleen typerältä, mutta tuntuu hyvältä”, ajattelen.¹¹

Joskus tunnen, että jalat irtoavat maasta. Toisinaan ne tuntuvat kasvattavan juuret alleen. Myöhemmin kuulen, että tuntemusta kutsutaan *maadoittumiseksi*. Kokeilen sulkea silmäni ja tunnen voiman humahtavan selkiemme takaa nuotion ylle, missä se muodostaa äänestä ja väreistä tihentyvän pilarin¹². Tuntemus säilyy jonkin aikaa voimakkaana myös silmien avaamisen jälkeen. Keskusteluissa informanttien kanssa huomaan, että monilla muillakin on samankaltaisia kokemuksia. Näitä tuntemuksia, jotka monilla ilmenevät myös kuvatun kaltaisina visioina, kutsutaan yleisimmin energian aistimiseksi.¹³

Vasta tämän harjoituksen myötä koin ymmärtäväni erään haastateltavani kuvailun syksyllä 2003 “mielettömästä voiman tunteesta”, joka syntyy, kun samankaltaiset yhteiskunnan marginalisoimat ihmiset ovat kokoontuneet yhteen ympäri maailman. Vaikka monet osallistujat eivät objektiivisesti ottaen olekaan mitenkään syrjäytyneitä, on heidän usein maagiseksi mieltämä kokemuksensa ringistä marginaalinen, salainen, *clandestino*¹⁴. Sellaista kokemusta ei yleensä jaeta työpaikalla, sukutapaamisissa tai edes kaikkien ystävien kanssa.

Seitsemässä keräjätapauksessa kokeilen erilaisia tapoja suhteessani oom-mantraan. Välillä nautin innokkaasti hyminään heittäytymisestä. Joskus harvemmin istun jonkun yhteisön mustan lampaan kanssa ringin ulko- tai sisäpuolella, muiden seisoessa piirissä. En kohtaa tämän poikkeavan toimintatavan

11 Geertzin (1973, 126–141) mukaan ihmiset kuin luonnostaan kaihtavat kulttuurirelativismia. Ironisen asenteen jakamisesta informanttien kanssa on kuitenkin muualtakin hyviä kokemuksia (ks. Knibbe & Versteeg 2008).

12 Tämä esimerkki on kesätingistä, jossa ringi muodostetaan nuotion ympärille. Talvella ringin keskuksena toimii koristeltu keskus tai alttari.

13 Tällaisessa kokemuksessa lienee kyse aistimustyyppenä toisiksi muuttavasta synesteettisestä havaitsemisesta, jota varsinkin aiemmin pidettiin neurologisena häiriönä. Sacks (2006, 27) määrittelee synestesian kyvyksi “kokea yhden aistin kautta tuleva ärsyke toisen aistin välityksellä”.

14 Clandestino (esp.) merkitsee kirjaimellisesti salaista, mutta latino-piireissä varsinkin Yhdysvalloissa myös paperitonta siirtolaista tai muuta valtayhteiskunnan näkökulmasta arkaluontoista asiaa, josta kannattaa kertoa vain valikoidusti – siis myös luottamuksen ja solidaarisuuden piiriä, ilmaisemista ja tarvetta.

suhteen juurikaan paheksuntaa tai muita sanktioita, vaikka ringin ulkopuolella syöminen joskus herättääkin lähelle istuvissa kanssaruokailijoissa uteliaita kysymyksiä. Välillä liikun eri positioiden välillä tietoisesti, välillä enemmänkin heittäydyn tai ajelehdin. Vaikka tutkijan, kuten kenenkään muunkaan, kokemus on tuskin koskaan identtinen toisen kokemuksen kanssa, on subjektin ja objektin eroa turha tässäkin essentialisoida. Tuskinpa vaihtuviin positioihin hakeutuminen on kentällä mitenkään poikkeuksellista, sillä vain harva on syntynyt tähän vasta vuodesta 1979 muodostuneeseen yhteisöön. Useimmat ovat itseni tavoin oppineet keräjäyhteisön tavoille tapaaminen tapaamiselta.

Hyminän päätyttyä kädet ovat lämpimät ja pulssi, hengitys ja olotila rauhoittuneet. Aistit ylipäänsä ovat herkistyneet, ja esimerkiksi vierustoverien pulssit saattavat tuntua voimakkaana. Koko ruumis on lämmin ja rento. Monien katset kohtavat vasta nyt.

Laulut

Oom-mantran loputtua usein monta tuntia kestävästä ringeistä on kulunut yleensä vasta 2–10 minuuttia, vaikka tarkan ajan arvioiminen on vaiheen meditatiivisuuden vuoksi hankalaa.¹⁵ Mantran jälkeen ringin avaamista jatketaan yleensä jonkun aloittamalla laululla, joskus useammalla.

Edellä olen kuvannut lähinnä puherinkiä. Ringin osallistujat eivät kuitenkaan kuuntele vain puhetta vaan myös lauluja. Kuulemisen lisäksi laulu tunnetaan. Laulaessaan esimerkiksi monissa lauluissa toistuvasta *yhteyden* (unity) temasta osallistujat saattavat kokea voimakastakin yhteyttä toisiinsa. Tämä ilmenee esimerkiksi kokijan päänahalla tuntemina ”kylminä väreinä”, sydänten liittymisenä toisiinsa, vastapäätä rinkiä

15 Kesällä 2008 *Faces-etnofestivaaleilla* Billnäsissä osallistuin noin 15 ihmisen spontaanisti muodostuneeseen rinkiin, jonka useimpiin osallistujiin olin tutustunut keräjätapaisissa. Liikenteeltä suljetulle kadulle muodostunut piiri siirtyi alun vapaamuotoisen keskustelun jälkeen pian hyminävaiheeseen. Hyminä kesti pitkään, erään osallistujan kellostaan tarkistamana yli tunnin (!). Koin ringin hyvin rentouttavana, mutta tavallistakin nolostuttavampana. Selkiemme takaa kulki nimittäin satoja ihmisiä, joista monet ovat henkilökohtaisia tuttaviani asuinalueeltani Länsi-Uudeltamaalta.

kohdattuina ”lämpiminä katseina” ja vierustoverin lämpiävinä käsinä. Arviolta kolmannes lauluista on tapaamisesta riippuen Ting-lauluiksi kutsuttuja, skandinaavisilla kielillä laulettuja kansanlauluja traditionaalisin tai uusin sanoin ja melodioin. Itse pidän monista Ting-lauluista sekä niiden arkaaisen melodian että usein poettisten tai sadunomaisten sanoitusten vuoksi. En sen sijaan voi väittää arvostavani useimpia pohjoisamerikkalaisperäisiä niin sanottuja Rainbow-lauluja, joiden melodia on yleensä yksitoikkoinen ja joiden englanninkieliset sanoitukset ovat täynnä valon, rakkauden ja ykseyden teemoja.¹⁶ Musiikkia ei kuitenkaan voi tulkita vain teksteinä ja melodioina kuten etnomusikologit hyvin tietävät (vrt. Cooley & Bartz 2008).

Laulut kuuluvat yleensä avaamisen ohella myös ringin päättämisvaiheeseen. Kerron seuraavassa yhdestä tällaisesta puhepiiristä kesäkeräjillä Gotlannissa vuonna 2007. Ringissä oli käyty emotionaalisesti latautunutta kiistaa mm. tupakantumpeista (saako niitä heittää luontoon, rinkialueelle tai keskusnuotioon?), valokuvaamisesta (saako kuvata?) ja konsensuksesta eli tulisi-ko sitä lainkaan tavoitella? Parin turhauttavan ja riitaisan kieroksen jälkeen eräs osallistuja alkoi laulaa omalla vuorollaan ”We are all in harmony” -laulua, johon piiriläiset vähitellen yhtyivät. Laulu herätti eri osallistujissa kirjon erilaisia tunteita ilosta, huvittuneisuudesta, pilkallisuudesta ja ärsyyntyneisyydestä aina hartaaseen spirituaalisuuteen ja vakaviin yhtenäisyyden tunteisiin saakka. Koska itse en erityisemmin arvosta pelkästään elämän kepeitä puolia käsittelevää taidetta tai viihdettä, oli oma reaktioni lähinnä huvittunut, niin siirappiselta tämä 1970-lukulainen amerikkalainen *new age* -laulu minusta tuntui etenkin tässä yhteydessä. En kuitenkaan voinut samalla olla ihailematta laulun valinnan aiheuttamaa sosiaalista reaktiota. Vaihtelevat ja monin paikoin ambivalentit tunteet, joita laulu osallistujissa herätti, eivät estäneet heitä kokemasta vapauttavaa jakamisen ja yhteyden tunnetta. Näin tilanne lauke-

16 Joulukuussa 2009 talvitingissä Kymenlaaksossa jaoin varsin kriittisen näkemykseni edelleen taustalla ringissä kuuluvasta päätöslaulusta erään uuden tuttavuuden kanssa. Lisäsin vielä, että kaikkein käsittämättömintä on, että hyvin tiedän tuolla olevan ihan oikeitakin taiteilijoita. Tämä suomalainen keskikäinen mieshenkilö yhtyi päivitellen paheksuntaani ja paljasti samalla olevansa itse ammattikuvataiteilija.

si ja rinki ymmärrettiin suljetuksi. Ringin päätyttyä pahimmat riitapukarit nähtiin keskustelemassa toistensa kanssa muiden lähtiessä uusien aktiviteettien pariin.

Aiemmin en ole sisällyttänyt kirjoittamiini kuvauksiin juurikaan lauluja, vaikka niitä lauletaan lähes joka ringin alussa ja lopussa. Vaikka olen jossain määrin ymmärtänyt miksi niitä lauletaan, minua on häirinnyt lauluista löytämäni epä-älyllisyys ja taiteellisen kompetenssin puute. En ole kokenut voivani kuvata lauluja tai muutakaan ringin avaamisvaihetta ymmärrettävästi. En mielestäni osannut ”tehdä oikeutta” kentälle. Mutta miksi sille pitäisi sitten tehdä oikeutta? Eikö meillä ole enää tutkimuseettisistä syistä oikeutta olla objektiivisia?¹⁷

On ilmeistä, että laulu-lyriikoiden kirjoittaminen tekstiksi hävittää laulamisesta monia eri aisteilla havaittavia aspekteja. Otan esimerkiksi yhden keräjätapauksiini todennäköisesti Rainbow-tapaamisista kulkeutuneen laulun:

Tall tree
warm fire
strong wind
deep water
I can feel it in my body
I can feel it in my soul

Laulun voi kiistämättömästi naiiviudestaan huolimatta kokea hyvin aistivoimaisena. Muistan kuinka tammikuun 2008 talvitapaamisessa Helsinglandissa kyläsaunassa jo joitakin tunteja istuneina – siis nahat punaisina ja höyryten – vilvoittelimme ulkona jääkantisen järven rannalla. Laulun luettelemat elementit olivat vahvasti läsnä. Suuri tammi heilui tuulessa vasemmalla, pieni nuotio lepatti suoraan edessämme. Katsoimme vierustoverin kanssa toisiamme kun yllättävän lämmin tuuli löyhähti päällemme. Hartiat kuumottivat vieläkin tervettä räsitusta kun joku laskeutui aiemmin päivällä tuuroilla ja rautakangilla hakkaamaamme avantoon. Yksi jäähdyttelijöistä alkoi laulaa *Tall*

17 Tarve tehdä kentälle oikeutta on saanut monet muutkin antropologit ja uskontotieteilijät hakemaan innoitusta fenomenologiasta (ks. Knibbe & Versteeg 2008). Chitandon (2005) mukaan koko fenomenologinen afrikkalaisten alkupe-räisuskontojen tutkimus syntyi reaktiona siirtomaakauden epäoikeudenmukaiseksi koettuja kategorisointeja kohtaan.

Tree -laulua, johon kaikki vähitellen yhtyivät. Moniääniseksi muuttuva laulu jatkui pitkään vielä saunan puolellakin, missä tuli, vesi, polttopuu ja löyly muistuttivat laulun elementeistä. Hetken kauneus on helppo muistaa, mutta vaikea välittää. Mitä tekeekään kirjoituspöydän armoton kontekstittomuus tällaiselle aineistolle? Miten tätä partikulaarisuudessaankin perusihmillistä maailmassa olemisen tapaa voisi mitenkään onnistua välittämään?

Ehkäpä tällaisia yhteislaulusanoituksia voisi tietyiltä osin verrata laajalti jaettuun *small talkin* muotoon, sääpuheeseen. Vaikka jotkut pitävätkin säästä puhumista harvinaisen tyhjäpäiväisenä, useimmat sitä tekevät, ainakin joskus. Sää on sitä paitsi klassinen kaunokirjallisuuden ja kirje-genren kuvauksen kohde. Säästä puhuttaessa ja kirjoitettaessa muun muassa jaetaan luontokokemuksia, tunteita ja aistimuksia – ja näin ylläpidetään keskinäisiä sosiaalisia suhteita ja kontakteja toisiin ihmisiin eli toisin sanoen yhteisöllisyyttä.

Lopuksi

Me emme tulisi lajina tai yksilönä toimeen ilman systemaattista ajattelua. Mutta jos haluamme pysyä täysjärkinä, tarvitsemme välttämättä myös suoraa havaintoa – mitä epäjärjestelmällisempää, sen parempi – sekä sisäisestä että ulkoisesta asuttamastamme maailmasta. (Huxley 2009, 78.)

Kirjailija Aldous Huxley (2009) hahmotteli 1950-luvun esseissään ihmisen kykyä päästä suoran havainnon avulla toiseen maailmaan, joka on esikäsitteellinen ja koodaamaton, ja josta aistit eivät ole suodattaneet pois asioiden ”sellaisuutta”, niiden tosiolomusta. Puhdasta havaintoa kohti voi Huxleyn mukaan päästä muun muassa uskonnon ja taiteen tai hänen omassa tapauksessaan tajuntaa laajentavan meskaliinin avulla. Huxleyn buddhalaisuuden esityksistä omaksumaa käsitettä *sellaisuus* voi hyvin verrata Merleau-Pontyn *maailmassa olemiseen*. Ensimmäisen tavoin tämä toinenkin maailma on Huxleyn mukaan symbolinen, mutta sen symbolit eivät ole myöhemmin tunnetuksi tulleen postmodernin simulaation käsitteen mukaisia

“merkkejä, jotka viittaavat vain toisiin merkkeihin”. Sellaisuudessa symbolit viittaavat vain itseensä eivätkä mihinkään muuhun. Ihminen voi havaita tällaiset symbolit vain sellaisina kuin ne ovat. (Mts. 38–40.)

Samasta asiasta lienee ollut kyse, kun esittelin Kulttuurien museon oppaana kevättalvella 2007 tuvalaista samaanirumpua ja samaanin pukua ala-asteikäiselle lapsiryhmälle. Kerroin, että kyseessä on parantajan noitarumpu, jonka avulla samaani pääsee toiseen tajunnantilaan ja toiseen maailmaan tai maailmanosaan hakemaan apua parantamistyöhönsä. Kerroin, että rumpu on meille nyt esillä siltä salaiselta puoleltaan, josta yleisö ei sitä tavallisesti näe. Yksi lapsista hihkasi innoissaan, että onko (keskellä kädensijaan kaiverrettu sahakuvioinen) käärme rummussa siksi, että se (samaani) luikertelee sinne toiseen maailmaan? Vastasin vaikuttuneena, että enpä kyllä osaa itse parempaakaan vastausta antaa.

Oliko pojan kysymys loistavaa kulttuurista tulkintaa, silkkaa mielikuvitusta vai asioiden näkemistä niiden sellaisuudessa? Sen välitöntä tiedostamista mitä kysyjä olisi itse rummun kahvaosan koristelulla tehnyt, jos olisi pitänyt siitä kiinni omin käsin tarkoituksenaan matkustaa “sinne toiseen maailmaan”? Niin tai näin, mutta ainakin sosiaalistuminen, aikuiseksi kasvaminen ja maailmankuvan muodostuminen estävät monilla aistihavaintojen tulemistä tietoisuuteen. Aistimusten tilalle tulee kulttuurisidonnaisia ja sosiaalisesti rakentuneita tulkintoja, joissa uskonnolliset, tieteelliset, arkiset, filosofiset ja muut kosmologiset uskomukset ja niiden muodostama merkitysten verkko vangitsee havainnon ja siihen kytkeytyvän mielikuvituksen seittiinsä.

Kenties kulttuurin piiriin luettavista ilmiöistä on lopulta mahdollista esittää vain tulkintoja niinkuin Geertz (mm. 1973, 3–30) meille tahtoo vakuuttaa. On silti tarpeellista tutkimuksen tietyissä vaiheissa pyrkiä nimenomaan olemaan tulkitsematta tai tulkita mahdollisimman vähän ja pyrkiä sen sijaan lapsenomaisesti havaitsemaan asioita sellaisinaan niitä sen kummemmin määrittelemättä.

Tällainen tutkimuskohde on muun muassa energian käsite keräjäyhteisössä. Kääntämisen ja tulkitsemisen sijaan on ollut

tuottoisampaa vain yksinkertaisesti jakaa sen aistimisen kokemus yhteisön kanssa pyrkimättä sen kummemmin miettimään (ainakaan kyseisellä hetkellä) mitä se ”oikeastaan” tai ”todellisuudessa” on. Paljon myöhemmin koettua ja havaittua voi sitten halutessaan kuvata tai kääntää tai selittää aivan tutkijan koulukunnasta, kysymyksenasettelusta ja maailmankuvasta riippuen. Jos alunpitäenkin on tullut vain tulkinneeksi kokemuksesta sen jakamisen sijasta, voi olla vaikeaa tehdä tästä vieraantuneisuudesta millään lailla tuottavaa.¹⁸

Aloitin tämän pienen tutkimukseni syvästi turhautuneena tulkitsevaan antropologiaan ja sen tekstuaalisuuteen. Arvelin, että aistikokemuksesta suoremmin välittävä havainnonfenomenologinen tutkimustapa sekä aiempaa aistillisempaa kuvausta painottava kirjoittaminen olisivat ehkä ratkaisuja etnografian lingvistisen käänteän jälkeen vain pahentuneisiin ongelmiin. Huomaan kuitenkin palanneeni pari askelta taaksepäin: antropologia ei sittenkään voi turvautua vain fenomenologiseen menetelmään, joka tavoittaa vain kokemuksen ja senkin kovin fragmentaarisesti. Se tarvitsee rinnalleen muitakin menetelmiä kuten merkitysten tulkintaa. Mutta myös tulkitsevan antropologian tulee palata pari askelta taaksepäin. Esimerkiksi täysin kuollut tekstin käsite kulttuurin metaforana on joko kokonaan hylättävä tai herätettävä uudelleen eloon kuten Hacking (2008, 77–79) kuolleille metaforeille vaatii tehtäväksi: hänen mukaansa metaforat voi herättää henkiin palauttamalla ne juurilleen ja konkretisoimalla eli kytkemällä ne takaisin juurimetafaansa. Ehdotukseni tekstin metaforan elvyttämisestä olkoon siis tämä: ”tekstiä” ei tule enää kohdella vain silmin – ja tutkittavien olkien yli – luettavana kivitaluna vaan koko ruumiilla ja sen kaikilla aisteilla moneen kertaan kirjoitettuna ja luettuna kulttuurina (ks. myös Howe 2000).

Ruumiillisuuden tutkimuksessa on tutkittavat pyritty näkemään uudestaan sensomotorisina toimijoina. Mutta on elvytetävä myös heidän kanssaan kokemuksia jakava kenttätutkija. Heidän yhdessäolonsa on nimittäin se konteksti, jossa antro-

18 Ricoeurin (2000: 80) mukaan tulkinta on ”yritys tehdä vieraantuneisuudesta tuottavaa”.

pologinen tieto syntyy. On lopetettava kurkkiminen tutkittavien olan yli. On seisottava tutkittavien rinnalla tai kasvotusten heihin, kuitenkin rehellisesti myös omia tutkimusintressejään edustaen, vaikka tällaiset vaatimukset johtaisivatkin asettamaan kyseenalaiseksi muun muassa käsitteen tutkimuskohde.

Tässä kokeilussani olen ottanut lähtökohdaksi esi-reflektiivisten havaintojen ruumiillisen olemisen kuvaten keräjäyhteisön energian käsitettä omakohtaisena kokemuksena. Olen pyrkinyt fenomenologiseen rajaamiseen välttämällä energia-sanan kielellisten merkitysten analysointia. Nyt kuitenkin huomaan, ettei kuvaukseni olisi ollut mahdollinen, ellen olisi aiemmin nimenomaan tulkinnut sitä miten yhteisö käyttää energian käsitettä – onnistumatta tuolloin taas juurikaan kuvaamaan sitä kokemuksena. Suhtaudun sittenkin kriittisesti silkkaan fenomenologiseen antropologiaan, jota esimerkiksi Stoller (1995) julistaa edustavansa. Csordaksen (1990) kantaa mukaillen uskon, että pätevä kuvaus tarvitsee sekä fenomenologiaa että tulkintaa. Täyteläisen kuvauksen ei silti tarvitsisi enää geertziläisittäin nojata pelkkään tulkintaan vaan sen tulisi sallia tutkijalle myös tulkitsemattomuuden hetkiä ja käytäntöjä.

Kirjallisuus

Asad, Talal (1983) *Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz*. *Man, New Series* 18:2, 237–259.

Asad, Talal (2003) *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Chicago, Stanford University Press.

Auerbach Erich (1992 [1946]) *Mimesis: Todellisuuden kuvaus länsimaisessa kirjallisuudessa*. Helsinki, Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Bendix, Regina (2005) *Time of the Senses*. *Current Anthropology* 46:4, 688–689.

Bruner, Edward & Turner, Victor (toim.) (1986) *The Anthropology of Experience*. Chicago, Illinois.

Chitando, Ezra (2005) *Phenomenology of Religion and the Study of African Traditional Religions*. *Method and Theory in the Study of Religion* 17, 299–316.

Classen, Constance (1993) *Worlds of Sense. Exploring the senses in history across cultures*. Lontoo, Routledge.

Cooley, Timothy J. & Bartz, Gregory (2008) Casting Shadows. Fieldwork is dead! Long live fieldwork! Introduction. Teoksessa Barz, Gregory & Cooley, Timothy J. (toim.) *Shadows in the Field. New Perspectives for Fieldwork in Ethnomusicology*. Oxford, University Press, 3–24.

Crapanzano Vincent (1986) Hermes's Dilemma. The Masking of Subversion in Ethnographic Description. Teoksessa Clifford, James & Marcus, George (toim.) *Writing Culture. The Poetics and politics of ethnography*. Berkeley, University of California Press, 43–69.

Csordas Thomas (1990) Embodiment as a Paradigm for Anthropology. *Ethos* 18:1, 5–47.

Damasio, Antonio (1995) *Descartes' Error: Emotion, reason, and the human brain*. Lontoo, Avon Books.

Elore (2010). *Elore* 17:1. <http://www.elore.fi/ojs/uusin.html>, 15.7. 2010.

Ethnos (2008). *Ethnos. Journal of Anthropology* 73:3.

Ethnos (2008) *Ethnos. Journal of Anthropology* (2008) 73:4.

Farnell, Brenda (2003) Kinesthetic Sense and Dynamically Embodied Action. *Journal for the Anthropological Study On Human Movement* 12:4.

Geertz Clifford (1973) *The Interpretation of Cultures*. New York, Basic Books.

Geertz Clifford (1986) Making Experiences, Authoring Selves. Teoksessa Bruner, Edward & Turner, Victor (toim.) *The Anthropology of Experience*. Chicago, Illinois, 373–380.

Gennep, Arnold Van (1960 [1909]) *The Rites of Passage*. Chicago, University of Chicago Press.

Geurts, Kathlyn Linn (2003) On Embodied Consciousness in Anlo- Ewe worlds. A Cultural phenomenology of the fetal position. *Ethnography* 4:3, 363–396.

Honkasalo, Marja-Liisa (2008) *Reikä sydämessä*. Tampere, Vastapaino.

Howe, Leo (2000) Risk, Ritual and Performance. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 6:1, 63–79.

Howes, David (1991) *The Varieties of Sensory Experience. A Sourcebook in the anthropology of the senses*. Toronto, University of Toronto Press.

Howes, David (2003) *Sensual Relations: Engaging the Senses in Culture and Social Theory*. Ann Arbor, University of Michigan Press.

Howes, David (2008) Can These Dry Bones Live? An Anthropological Approach to the History of the Senses. *The Journal of American History* 92:2, 442–451.

Hsu, Elisabeth (2008) The Senses and the Social: An Introduction. *Ethnos* 73:4, 433–443.

Järviluoma, Helmi & Moisala, Pirkko & Vilkkö, Anni (2003) *Gender and Qualitative Methods*. Lontoo, Sage.

Keane, Webb (2003) *Semiotics and the Social Analysis of Material Things*. *Language and Communication* 23:2–3, 409–425.

Keane, Webb (2008) *The Evidence of the Senses and the Materiality of Religion*. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 14:1, 110–127.

Klemola, Timo (2004) *Taidon filosofia. Filosofin taito*. Tampere, Tampere University Press.

Knibbe Kim & Versteeg Peter (2008) *Assessing Phenomenology in Anthropology: Lessons from the Study of Religion and Experience*. *Critique of Anthropology* 28:1, 47–62.

Kovach, Judith (2002) *The Body as the Ground of Religion, Science, and Self*. *Zygon* 37:4, 941–961.

Van Maanen, John 1988: *Tales of the Field. On Writing Ethnography*. Chicago, University of Chicago Press.

Malinowski, Bronislaw (1978 [1922]) *Argonauts of the Western Pacific: An Account of native enterprise and adventure in the archipelagoes of Melanesian New Guinea*. Lontoo, Routledge.

Merleau-Ponty, Maurice (1993) *Silmä ja mieli*. Helsinki, Kustannusosakeyhtiö Taide.

Merleau-Ponty, Maurice (2007 [1945/1962]) *Phenomenology of Perception*. Lontoo, Routledge.

Ojanen, Karoliina (2008) *Kenttäkokemuksesta tiedoksi*. *Elore* 15:2. http://www.elore.fi/arkisto/1_08/oja1_08.pdf, 14.2.2010.

Potter Caroline (2008) *Sense of Motion, Senses of Self. Becoming a Dancer*. *Ethnos* 73:4, 444–465.

Rabinow, Paul (1977) *Reflection on Fieldwork in Morocco*. Berkeley, University of California Press.

Ricoeur, Paul (1970) *Freud and Philosophy*. New York, New Haven.

Ricoeur, Paul (2000) *Tulkinnan teoria: Diskurssi ja merkityksen lisä*. Helsinki, Tutkijaliitto.

Rosaldo Renato (1986) *Ilongot Hunting as a Story and Experience*. Teoksessa Bruner, Edward & Turner, Victor (toim.) *The Anthropology of Experience*. Chicago, Illinois, 97–138.

Roseberry, William (1982) *Balinese Cockfights and the Seduction of Anthropology*. *Social Research* 49: 4, 1013–1028.

Sacks, Oliver (2001) *Mies, joka luuli vaimoaan hatuksi*. Helsinki, Tammi.

Sacks, Oliver (2006) *Antropologi Marsissa. Seitsemän paradoksaalista tarinaa*. Helsinki, Absurdia.

Stoller, Paul (1995) *Embodying Colonial Memories: Spirit possession, power, and the Hauka in West Africa*. New York, Routledge.

Stoller, Paul (1992) Nimeämätön kirja-arvostelu. *Man, New Series* 27:4, 908–909.

Stoller, Paul (1997) *Sensuos Scholarship*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

Stoller, Paul & Oakes, Cheryl (1987) *In Sorcery's Shadow*. Chicago, University of Chicago Press.

Taussig, Michael (2009) *What color is the sacred?* Chicago, University of Chicago Press.

Turner, Victor (1969) *The Ritual Process. Structure and Antistructure*. New York, Aldine Publishing Company.

Turner, Victor (1974) *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic action in human society*. New York, Cornell University Press.

Van der Veer, Peter (1990) Nimeämätön kirja-arvostelu. *Man, New Series* 25:4, 739.

Who has the word?

MC Azagaia's intervention into past and politics in Mozambique

ANNA PÖYSÄ & JANNE RANTALA



In the first days of September 2010, the world heard exceptional news from Mozambique, which has a reputation of being a stable country. Angry mobs had blocked the streets of the capital city Maputo with burning tyres, destroying shops and stoning cars. This destruction of property provoked the police to use heavy measures. One of the thirteen victims of the violence, whose death was officially reported, was a schoolboy shot unintentionally by the police. These events had followed a rise in the price of bread and were called an illegal strike, riot or rebellion. The prices of water, petrol, electricity and rice had also risen dramatically. However, the reasons for the events were not limited to such material causes. They were also connected to a conflict between social groups over different interpretations of the nation's recent past.

Immediately after these events, the media began paying attention to the critical rap artist Azagaia (whose real name is Edson da Luz), and to his videos and lyrics, which are freely available on the Internet. Born in 1984, he lives in Maputo, has studied communication and works in advertising. His family background would typically be described as middle class. His father is from Cape Verde, which, like Mozambique, was a Portuguese colony. Portuguese media claimed that Azagaia's song 'Povo no Poder' ('People in Power'), which he'd written after the last big rebellions in 2008, clearly reflected the social dynamics and problems behind the events. This song also offered slogans used by the demonstrators (Lorena, 2010; Louçã, 2010; *RTP Notícias* 2010). In this essay we focus on the role of Azagaia in events like the Bread Rebellion by considering his music and the public discussion it provoked in Mozambique.

In Mozambique, the government pays subventions to the bakeries and sets a maximum price for bread. The government's decision to raise prices was justified by the rise in the cost of food and energy in the global market. Floods in Australia, a drought in Russia and international speculation with the prices of grain in the year 2010 pushed the Mozambican administration into a corner, and the government increased the prices of food and energy several times during a short period. Consequently, many of the citizens, particularly those who earn only a minimum salary, felt they could no longer survive. Hundreds of thousands of citizens were invited to take to the streets through text messages. The aim of the rebellion was to reduce living costs.

The situation was complex. The price rises were seen as a serious and acceptable cause for the actions, at least in the Portuguese media. On the other hand, the destruction of property, violence and general recklessness were widely condemned. The Minister of Internal Affairs in Mozambique, José Pacheco, and the President of Republic, Armando Guebuza, threw labels familiar from the civil war at the demonstrators, calling them 'vandals', 'hooligans' and 'criminals', and requested them to stay calm and return to work (*O País* online 2010a; Rossi 2010; *Visão* 2010). The opposition and other commentators criticized the police violence and the arrogant tone of the government, but generally the media painted a picture of a mob that could not channel its anger 'in the right way' (*O País* online 2010b).

In addition to suffering and economic losses, the rebellion brought about the retreat of the government and a cancellation of the rise in prices. Many commentators, like the historian Leandro Cruz (2011), called the Bread Rebellion the first revolution or uprising principally organized with the use of mobile phones, followed a few months later by uprisings in Northern Africa. The commentators didn't give much attention to the fact that not only social media but some art forms, particularly music, filled in the gaps left by mainstream media.

The rebellion, Azagaia's songs and their reception can inform us about wider issues concerning the positions of, and tensions between, different social groups in Mozambique. In our material we focus on three groups: the politicians, who are often ex-combatants of the Independence War; the social scientists participating in public debates; and finally, Azagaia and 'the people' – the majority of economically disadvantaged Mozambicans, who, in his view, he represents. Politicians are largely critiqued by Azagaia in his lyrics and in his other public statements. The social scientists and 'the people' are discussed in terms of comments made by the academics themselves and through Azagaia's music. We cannot conclude very much about gender or ethno-linguistic distinctions based on our material. For instance, apart from some female journalists, who have chiefly mediated Azagaia's comments to

the public, women have not participated in those debates. A significant gap between the generations of Mozambique, such a young nation, which only gained its independence in 1975, can mainly be observed implicitly.

In Mozambique, the official nationalism stresses the Independence War of 1964–74 and the significant economic growth since 1990s. Frente de Libertação de Moçambique (The Liberation Front of Mozambique), or Frelimo, which has changed from a liberation movement to forming the country's dominant political party, is represented as a principal actor in both phases. The civil war between these periods and the extensive poverty which still continues in spite of the economic growth are not so publicly remembered. Events like the Bread Rebellion can be connected to the historical struggles. When the poor appear in the streets, they demand not only bread but also their inclusion in a national narrative, which, in this case, is one of success. Our aim here is to compare two distant national narratives, which we observe through Azagaia's music and the reactions it has provoked. Azagaia could be interpreted as deconstructing the so-called development narrative, which is maintained by the government and international donors. This narrative leans on the idea of economic growth realized by means of development co-operation and the liberalization of the economy. This has created a co-dependence between the government and the donors, which further influences political decisions. On the other hand, the popular corruption narrative expressed by Azagaia, amongst others, focuses on poverty and other social problems that the government seems to be unwilling to resolve.

Azagaia and socially critical rap

Azagaia's social criticism recalls the early phases of hip-hop, when groups such as Public Enemy were making aggressive political statements. The ground-breaking artists brought up social issues and injustices by, for example, paying attention to mainstream media's racism. Indeed, Public Enemy's Chuck D considers hip-hop to be black people's CNN (Lusane 2004). Such messages were often supported by strong, sometimes aggressive sounding, simple beats and samples that left space for the lyrics and social criticism.

Hip-hop and rap music have become a form of cultural expression that has a relationship with both political consciousness and identity issues. Rap music easily adapts to local musical characteristics, so both African American influence and local cultural expressions are present. It is for these reasons that musicologist Tony Mitchell (2001) argues that rap music has become the protest music of youth, discussing many kinds of social issues in many locations.

It has also been noticed that hip-hop has become an important channel of expression for poor youth, as well as way to improve self-respect, and



Figure 2 Azagaia salutes Samora Machel in front of his statue. Machel was a first president of independent Mozambique and chairman of the Frelimo party (image by Janne Rantala, 2012).

Tanzanian bongo flava hip-hop and Senegalese rap can be taken as examples of this. At the same time, the widening popularity of rap has at times created clashes between critical and commercial forms (Benga 2002; Huusko 2005). On the other hand, political leaders and parties also try to encourage hip-hop and pop stars to support them, and thus gain legitimacy for their campaigns:

in some countries gangsta rappers like Tupac Amaru Shakur have been appropriated as icons of the armed forces (Utas and Jörgel 2008).

Azagaia mentions the critical American rapper Talib Kweli, Nigerian Afrobeat artist Fela Kuti, and reggae star Bob Marley as his role models. As a fundamental source of inspiration, he mentions the Mozambican poet, José Craveirinha, whose work has led him to write socially critical music. He sees himself as Craveirinha's follower (Azagaia 2011). Craveirinha (1922–2003) is one of the country's most influential and award-winning poets. His poems address racism, and in the 1960s Craveirinha was a prisoner of Portugal's security police for his connection to Frelimo. Later on, however, his poetry was criticized for not being sufficiently revolutionary.

When discussing rap in Mozambique it's important to take into account the special position of Maputo as the country's urban capital, where many social questions are aggravated by groups belonging to different social classes living in close proximity to each other. In Maputo, there are fancy cars, cafes and restaurants that the wealthier young people and foreign workers frequent, but at the same time there are street kids, informal street vendors and women begging with children on their backs. Maputo is also the centre of urban culture, although hip-hop is popular elsewhere in the country too. The proximity of South Africa and influences brought from there by workers and students can also be heard in the musical expressions of Maputo.

Azagaia's aggressive social critique is exceptional also in the context of other Mozambican hip-hop. The nearest reference might be the Portuguese MC Valete, with whom Azagaia has collaborated. Azagaia (2011) himself tells us in an email interview that in the beginning he got attention as a symbol of freedom of expression. Later, when his popularity grew, censorship started and, according to him, still continues. Azagaia says that his music is not broadcast on the radio anymore, nor are his videos shown on television, as they were at the beginning of his career. The reason for this might be that journalists are afraid of promoting him. Does such repression reveal that his critique is valid, because the act of repression is an implicit admission of its claims?

Azagaia in Mozambican blog discussions

Azagaia was initially noticed in the Mozambican blogosphere in April/May 2007, when his first solo song, 'As Mentiras da Verdade' (*The Lies of Truth*), which will be discussed in further detail, was released. At that time there were only 200,000 Internet users in Mozambique, which corresponds to 1 per cent of the population (CIA, 2011). Links to the song and the video published by sociologist Carlos Serra (2007a, 2007b) in his popular blog *Diário de um Sociólogo* (*Diary of a Sociologist*) provoked some of his colleagues to

react quickly. The debate soon spread to the traditional media. Generalizing broadly, the tone of the news regarding Azagaia has been neutral or positive in privately owned journals and newspapers (Beúla 2007; Langa 2009), whereas the government related newspaper *Notícias* has mainly published columns by sociologists criticizing Azagaia.

Taking into account the large number of texts criticizing Azagaia, their academic prestige and the institutional forum, it is possible to speak of a small, probably rather spontaneously formed campaign against Azagaia (Langa 2007; Macamo 2007). The most active 'Azagaia critic' is sociologist Patrício Langa, who wrote thirteen posts regarding Azagaia in his blog, B'andhla, in his most active phase over the 12 months from November, 2007. Most of these posts were lengthy and some were published in newspaper *Notícias*. The most active defender of Azagaia is Serra, who has referred to Azagaia in his blog numerous times since April 2007. Most of the times Serra has published a link to news regarding Azagaia and his work, sometimes comparing him to respected musicians or poets, such as Craveirinha, or praising his honesty and civil courage. Serra has also many times described Azagaia as a social critic and a genuine expert of 'music as social intervention', declaring that a democratic society needs this kind of talented critic in order to develop.

In their blogs, sociologists Patrício Langa and Elísio Macamo have concluded that Azagaia's activities are not useful for Mozambican society, rather the contrary. Macamo (2009) has focused his criticism of Azagaia on his mixing of social criticism with emotional outbursts as a way of constructing a corrupted and hostile inner enemy of the people, which in Macamo's view continues the tradition of failed social discussion. Langa (2009) has accused Azagaia of presenting untrue or unconfirmed allegations and of offending politicians. He has also criticized Serra indirectly for valuing common sense knowledge as much as academic knowledge, and for replacing reason with emotions.

Actually Azagaia, as he himself also admits, doesn't come up with anything new, he just repeats what the people in the street corners and staircases say, which is popular knowledge. This kind of knowledge is knowledge of those that don't have time or patience to live with doubts when they consider their premises. It is common sense knowledge, a priori, intuitive, unsystematic. In reality it is non-knowledge or lack of knowledge. Azagaia doesn't ask but answers. And the answers he offers aren't new.

(Langa 2007)

Langa's intention is to express his position regarding sociology of knowledge, but we will discuss Langa's position from the perspective of a

tension between the official national narrative and the experiences of the citizens. This brings us to the old doctrinal question of what the characteristics of socially significant truths are. For some, the so-called common-sense truths aren't significant. What follows Langa's perception is that those living under the poverty line, those that cannot read well or are busy with their work – which is by far the majority of Mozambicans: their experiences and perceptions aren't interesting and transmitting them doesn't have scientific, or barely even artistic, value. On the other hand, different perspectives have been brought up in the lusophone world. Sociologist Boaventura de Sousa Santos (2008) writes that the modern concept of science has led to wasting large amounts of knowledge exactly by stigmatizing 'non-scientific' knowledge as common-sense knowledge that has no value. Santos considers that these kinds of knowledge should be re-valued, and that this would lead to a better knowledge and perception of the world. He emphasises that the different knowledges – scientific and 'non-scientific' – complement each other. In this sense hip-hop, too, is right to promote non-scientific knowledge.

It seems that Macamo and Langa cannot accept serious researchers considering hip-hop seriously and promoting awareness of it. They have become annoyed because the music of 'azagaia's' – referring to the young rappers of the country – is praised by terms, such as intervention and social criticism, that are normally used to justify social science and which, according to Macamo (2009), would better suit 'responsible Mozambican sociology'. Macamo (2007) has admitted, though, that Azagaia is lyrically very skilful and artistic. In our interview with him, Macamo (2011) also described a potential focus on Azagaia as a 'myth-making of a dubious kind'. However, we have to mention that Macamo himself and his colleagues have discussed Azagaia in their blogs quite extensively already since 2007.

Azagaia's music

***'As Mentiras da Verdade'* ('The Lies of Truth')**

Azagaia's first socially critical hit 'As Mentiras da Verdade' was published in April 2007 on YouTube and then on the album *Babalaze* at the end of that year. The beat of the song is lighter than in some of his other songs, for example 'Povo no Poder', and it transmits a sad, maybe even nostalgic feeling. This underlines the seriousness of the message and the sadness and desperateness of Mozambique's situation, but on the other hand it perhaps also mitigates the sharpness of the criticism.

In 'As Mentiras da Verdade' Azagaia lists unsolved cases of the recent past, such as President Machel's death in a plane accident in 1986 and the journalist Cardoso's murder in 2000. The music video (Azagaia 2007b) starts with a quote from Mozambique's constitution mentioning freedom of expression and

forbidding censorship. After the text, there follows a scene in which Azagaia, working with his laptop and piles of paper, receives a call in which his life is threatened. There is a very tense atmosphere throughout the video, in which Azagaia is chased and then at the end he is shot, after saying 'You can even kill me, but you can't silence the truth.' An interesting dimension of the song is its verbal aspect – the accusations are preceded by the sentence '*se eu te dissesse*' ('if I told you'). In this way Azagaia is supposing what might happen if he, in his own name, brought up these sensitive issues directly accusing the leaders of the country. The video confirms what the listener ends up considering – Azagaia refers to threats to life. In a way he takes his place in the same group as Cardoso, economist António Siba-Siba Macuácuá and musician Pedro Langa, all of whom are mentioned in the song for having been murdered in obscure situations. Indeed, at the time of their deaths, Cardoso and Macuácuá were both investigating issues that, if proven, would have put persons on the top of the power hierarchy in a difficult position. Against this background it is easy to understand why Azagaia's arrest on 30 July 2011, accused of possession of cannabis, just moments before his concert and the premiere of a music video '*Minha Geração*' ('My Generation'), caused a lot of suspicion (*O País* online 2011). The artist was freed after two days to wait for the trial.

The lyrics of '*As Mentiras da Verdade*' highlight another truth, the corruption of Mozambican politicians, companies and relief agencies and their inter-relationships. The song also refers to the tradition of revolution as represented by President Samora Machel, which has been buried due to the greediness of the succeeding leaders, making it possible for them to keep on lying to the people. In our interview, Azagaia (2011) says that for him Machel represents the fight for a more equal Mozambique. The lyrics bring up the views of 'ordinary' Mozambicans on the dark moments of the recent past of Mozambique. The questions and accusations, which in the context of international hip-hop are rather moderate, were felt very strongly, as becomes visible in Patrício Langa's (2007) and Elísio Macamo's (2007) reactions.

Although the sociologists' discussion regarding Azagaia interests a limited number of readers, not least due to its vocabulary, it doesn't concern only doctrinal differences. It tells about the social structure of Mozambique and about relationships between different social groups. The reactions raised by '*As Mentiras da Verdade*' have been most heated and at the same time, doctrinal. We will discuss a few lines regarding President Samora Machel's death.

E se eu te dissesse/Que Samora foi assassinado/Por gente do governo/que até hoje finge que procura o culpado.

(And if I told you/ that Samora was murdered/ by the people in the government/ that still claims to be looking for the guilty.)

(Azagaia 2007b)

Patrício Langa analyses the lines in the following manner: a) allusion: if I told you that; b) conclusion: Samora was murdered; and c) premise: by the people in the government that still claims to be looking for the guilty. ‘So far there isn’t enough evidence to rightly say that [President Samora] Machel was assassinated, and even less that this was done by the government. Furthermore, by which [state’s] government?’ (Langa 2007).

According to Langa, these of questions and this kind of reasoning are not sufficient justification for Azagaia’s emotionally motivated belief that Samora was murdered. Reason is, however, needed in real social criticism, while emotions are purely for outbursts.

Is Azagaia, then, an artist that repeats irrational conspiracy theories, as Patrício Langa (2007) argues in his text? It needs to be taken into account that the mystery of Samora’s death has been investigated by many journalists and researchers. Historian David Alexander Robinson (2006) concludes in his text regarding Machel’s possible assassination, that it is still difficult to be certain whether it was an accident or an assassination, although the number of unresolved questions and the evidence seem to point to assassination. According to Robinson, finding the guilty is especially difficult, as many, in Mozambique and in the neighbouring countries, as well as in the superpowers, would have had a motive for assassinating Machel. However, researching the contradicting perceptions and their backgrounds was fruitful in Robinson’s view, as it gave new information regarding Frelimo’s significant internal tensions during the civil war. One possible motive for the ‘assassination’ could have been Machel’s declared commitment to eradicating corruption amongst the army generals by changing some officers. This is the hypothesis – or conspiracy theory – one of Machel’s trusted journalists, the talented Carlos Cardoso, believed in until his own death in 2000, although he admitted that he still didn’t have enough evidence. Cardoso’s own murder was most probably related to his last inquiries in November 2000, regarding misappropriation of 14 million dollars from Banco Austral and a recent massacre in Cabo Delgado province, in which approximately one hundred opposition protesters were killed (Fauvet and Mosse 2003).

The lyrics and the video of ‘As Mentiras da Verdade’, which starts with Azagaia busy researching, then running from armed men and finally being shot, can be understood as a thriller-like narrative that refers to Cardoso’s

writings and tragic destiny: 'If I told you that Samora was murdered.' But, especially in this case, Langa's (2007) logical critique is not a good tool for analysing the song. It is difficult not to wonder about the appropriateness of the expectations the researchers apply to the young artists' lyrics' logic and veracity.

'Povo no Poder' ('People in Power')

'Povo no Poder' was originally released after the '*chapa* [minibuses] demonstrations' in February 2008. The prices of *chapa* tickets had risen before the events. The *chapa* demonstrations were quite similar to the events of 1–2 September 2010: angry citizens were demonstrating on streets blocked with barricades. In his video, Azagaia performs his song in a studio (Azagaia 2008).

The song has a simple beat and a short repeating sample, which leaves space for Azagaia's angry expression. The sample is possibly played with an African chord instrument, which recalls the Mozambican *marrabenta* music style. The refrain is simple, staying in the listener's mind through its repetition of '*povo no poder*'. The song begins with Azagaia's remark that the people, asleep until yesterday, would lose their nightly sleep because of their miserable wages. When prices are rising they don't have any security and therefore violence and rioting seem to be the only solutions for the people: '*O povo sai de casa e atira pra o primeiro vidro*.' (The people leave their homes to break the first window.)

Referring to the paternalistic advice from politicians, Azagaia answers that the demonstrators are not afraid. There is a description concerning the president, who has left his luxurious palace and who now 'gets to know' that life in Mozambique is not easy. The people pay taxes without receiving any social security.

*Que venham com gás lacrimogéneo/a greve tá cheia de oxigénio/não param
o nosso desempenho/eu vou lutar/ não me abstenho.*

(You can come with tear gas/ the strike is full of oxygen/ you will not stop
our action/ I will fight/ and won't stay away.)

*Se o meu filho adoecer fica entregue a sua sorte/enquanto isso, esse teu filho
está saudável e forte.*

(If my child gets sick, he is left to rely on his luck/ meanwhile your child
stays healthy and strong.)

(Azagaia 2008)

The song is like an ultimatum: if politicians do not work to improve the people's conditions, then they have to prepare for rioting and the destruction of property. The ultimatum is strengthened by a recitation of a list of

Mozambican cities – the whole country is present in the struggle. ‘Povo no Poder’ is mainly an invitation for action and an expression of support to the angry, demonstrating Mozambicans. It is also kind of a warning to wealthy, corrupt politicians. As such, it materialized the perspectives of the protesting citizens. Therefore, it is not a surprise that the song received attention again in September 2010. ‘Povo no Poder’ is Azagaia’s only song to have received so much official attention that he was interrogated by a prosecutor, in April 2008. It was alleged that Azagaia had threatened the national security and agitated for violence. However, he was never formally accused.

The reactions of Azagaia’s critics and representatives of the Mozambican state could be seen as reflecting their concern regarding Azagaia’s influence on the people. They were worried, as his music has probably broadened the people’s view of their political agency. Azagaia’s own view of his role is the following:

It is difficult to estimate how much have I affected people, but one thing is clear: myself as Azagaia, and also perhaps Azagaia as a social phenomenon, together with local press/media, have contributed towards the people feeling more free to say what they think.

(Louçã 2010)

Quite interestingly, the rapper, in his songs, tells the listener that he is part of the people; but in our interview, on the other hand, Azagaia (2011) also defines himself as a central actor in the social change, above the masses as a part of the vanguard. He expresses solidarity with the revolt, but complains that in general the people fear too much change and let themselves believe lies. In conclusion, we might say that Azagaia expresses here as well as in other songs a narration of the misery of ‘the people’, which is a result of corruption, greediness on the part of the politicians and their unwillingness to seek for solutions for the problems facing the poor majority of Mozambicans. The bright spot in this sad story is the utopian awakening of the people to stand up for their rights when encouraged by artists like him.

‘Combatentes da Fortuna’ (‘Combatants of Fortune’)

The official nationalisms in Southern Africa emphasize the heroism of ‘the founding fathers’, and this line of narrative is often used to legitimize the authority of the present-day leading politicians. In his song ‘Combatentes da Fortuna’, Azagaia strongly denies this legitimization. Azagaia has mentioned that the repressive social situation in neighbouring Zimbabwe inspired him to compose the song. The piece is addressed to the leaders of Africa who do not respect their peoples. *‘Vocês não são libertadores, são combatentes da fortuna/*

E a liberdade existirá até onde for oportuna. ('You are not liberators/ you are combatants of fortune/ and liberty exists only if you benefit from it.') (Azagaia 2009).

Azagaia sings about the struggle for independence and its heroes, who were worshipped by the people. Today, the leading politicians, many of whom participated in the struggles for independence, focus on growing their own private property and power, which is legitimized in the narratives of success. The transfer from balalaika shirts¹ to ties symbolizes the transfer from socialism to capitalism, and to willingness to please the West. Here, as well as in 'Povo no Poder', the thought that in the end the people have the freedom to choose and possibility to overthrow the liars and the thieves is repeated. Simple beats and a piano sample, familiar elements from American hip-hop, leave space for Azagaia's powerful rapping in which the government's rhetoric is turned upside down.

The video, Azagaia (2009), illustrates the story of the transfer from the struggle for independence to the personal combat of the politicians for their own private welfare. There are also fragments of speeches by the first president of the republic, Samora Machel, which appear as direct charges against politicians who exploit their power. In Mozambique, Machel has an ambivalent role in national narratives as, particularly for many inhabitants of peripheral neighbourhoods, 'Samora' represents a contrast to contemporary politicians' greediness and social inequality, but he is equally celebrated in official state ceremonies. Azagaia's video represents the popular version of Samora. At first there is the request by Machel: 'Ask for forgiveness!'; which recalls the early years of independence in Mozambique, when so-called traitors were heard in mass meetings at which they had to express their repentance and ask for forgiveness. At the end of the video Machel declares to the people that it is impossible to develop welfare among thieves, and that therefore they have to be chased away: 'And nobody chases them away except you [the people]'

The rapper and the sociologist

Answers to our email interviews with Azagaia (the rapper) and Macamo (the sociologist) revealed two different political positions in Mozambican society. According to Macamo (2011), intellectuals and artists do not have a mission: 'Rather, they have their work to do. Intellectuals (if they are academic) have to teach well, do research and publish. Artists have to go about their work in similar fashion, i.e. with professionalism.' The sociologist emphasizes the ideal that both groups should live according to their own moral commitments, to

1 State functionaries used to dress in balalaika shirts and trousers during Machel's regime.

be good citizens, committed to creating a society which respects the dignity of each individual. Intellectuals have different values, which good society accepts. There is no need to further organize or develop co-operation between these groups. He, however, mentions that he has trained journalists to use their sources in more critical ways.

The rapper, on the other hand, argues that these two groups are opinion leaders with certain responsibilities. Music can help in understanding society and seeking for new alternatives, and research should also improve people's lives. Azagaia tells that he is pleased that he has been invited many times to seminars where the issues he sings about are discussed: 'I see myself as a social critic. While society cannot evolve without critique, I see myself as an actor of evolution in society, of which I am a part myself.' (Azagaia 2011).

Macamo (2011) does not accept the vandalism practised by the masses in the Bread Rebellion, and he condemns not only the hard methods of the police, but also the unwillingness of the opposition, including Movimento Democrático de Moçambique (MDM) (Democratic Movement of Mozambique) of which Azagaia was a member, to condemn rioting. He says that he understands the anger of the rioters because of their economic situation, but emphasizes the fact that Mozambique's fragile democracy cannot withstand such violent rebellions as well as wealthier nations, such as France, for example. The point of view taken by Azagaia (2011) concerning the rebellion is based more strongly on the social rights of the people. He sees that the power of the people materialized in the riots, as the government eventually scrapped the planned price raises. The rapper, however, does mention that he prefers peaceful methods.

The differences between the points of views of the interviewees could be interpreted through the concepts of professionalism and liminality.² The views of the sociologist represent a professional position, which, according to anthropologist Ulf Hannertz (1992), is typical for the professional-class 'intelligentsia' – contrary to the 'intellectuals' who generally fit poorly into the capitalist distribution of labour. In that sense the latter resemble artists and activists who remain quasi-liminal.

Patrício Langa (2009) represents even more hierarchical professionalism than Elísio Macamo when he analyses the lyrics through logical analysis. Azagaia's position is more liminal. He is a young rap musician, but also an activist with a university background. Azagaia does not emphasize his work in

2 Liminality is known particularly through the work of anthropologist Victor Turner (1969, 1974) and refers to social states and experiences outside of everyday structures. Liminality comes from the Latin word *limen*, which means a threshold. Liminality can be found outside of its original context in scenarios such as initiation rites or, for example, in the lack of defining positions for intellectuals and artists within social-class structures.

itself, but rather the social critique it forms, to which he is committed as a part of social movement. Sociologists are easy to define as a part of professional middle class, but Azagaia is more difficult to locate, although we know that he is from a middle-class family from Maputo, and that he sympathizes with the revolt.

Perhaps the sociologists who criticize Azagaia haven't observed that the meanings of music are not constituted only of words but, according to the concepts of phenomenological philosopher Maurice Merleau-Ponty (2007), they have also a pre-conceptual aspect. Sounds, rhythms, melodies and tones precede the textual significances and act as a frame of interpretation for them. Ethnomusicologists have widely observed that the significances of music are not limited to partial factors such as melody or lyrics (Cooley and Bartz 2008). Probably the irritation of the sociologists is partially a result of bodily reaction to the musical whole, and not so much to lyrics, although academics often find it easier to focus on textual aspects. In this case, however, an essential part of musical experience, of which artistic impression is constituted, and which in rap and hip-hop constitutes its social phenomenology, 'the CNN of the poor urban black people', remains outside of perception. It is, however, understandable to experience a rap rhythm negatively if we take into account that the rhythm is aggressive and, in this case, associated with riots, especially if one perceives at any level that one's social class, and in the case of the riots also one's property, is a target of this aggression. Although the sociologists Macamo and Langa do not directly refer to a struggle between 'high' and 'low' cultures, we can also read at least an implicit irritation with popular culture, particularly in Langa's texts.

We illustrate the mentioned aggressiveness by Azagaia's song 'A Marcha' ('The March'), which could also function as a slogan for the demonstrations (or may actually turn performative situations into demonstrations): '*Ladrões – fora/corruptos – fora/assassinos – fora/gritem comigo pra essa gente ir embora.*' ('Thieves – out/ the corrupt – out/ assassins out/ shout with me to get rid of these people!') (Azagaia 2007a).

The artist and the revolution

Azagaia's songs and the events of September are clearly in conflict with the development narrative of the elite and international donors. This situation can be approached through Gayatri Spivak's (1994) concept of the subaltern. The majority of the population, especially women, do not have their voice heard because of the social structure within which they live, and therefore their opinions and living conditions remain without attention – or emerge powerfully and violently in situations like the Bread Rebellion. The above-mentioned way of speaking, in which the leaders of the country stigmatize

those who participated in the rebellion, serves to maintain this silence. It can be argued that Azagaia represents the stigmatized population, and this is how he himself also sees his role. On the other hand, as Spivak (1994) argues, it is also problematic that the experiences of this group of people are always brought up by someone representing them. In this way, a situation arises in which the description of the issues and suggested solutions involved do not emerge directly from the experiences of those represented.

Azagaia (2011) sees that the mission of an artist is to communicate the opinions of the people and to be an opinion leader. He believes that social criticism is a condition for social development. For him, the artist's role is to reflect people's life, past and dreams. Azagaia's views are similar to Frantz Fanon's (1976) thoughts regarding the meaning of culture and the artist's role in decolonisation. Whereas Fanon wrote on culture's significance during colonialism, Azagaia works in a situation where the problems are not a consequence of traditional colonialism, but a result of new combination of local and international politics. For Fanon, the artist, and especially the writer, needs to work among the people and work towards waking them up, so that they start improving their conditions themselves.

Azagaia's view of his role in the Mozambican society is similar to that of many other African artists. For example, the Nigerian writer Chinua Achebe felt that African writers should consider themselves as teachers of their people, and try to create and facilitate social changes. By setting his novels in the past, Achebe thought that he needed to show his people that they do have their own history which is different from the one written by colonialism (Ashcroft, Griffiths and Tiffin 1989). Azagaia, too, brings up cultures that have remained in the shadow because of colonialism. For example, such references are made by using local languages – Azagaia's 2013 album is titled *Cubaliwa*, which means 'birth' in Sena, and his artistic name means 'hunting spear' in Bantu languages. It can also be considered that Azagaia re-writes the recent history of the country, which serves as a background for the current situation and paves the way for the future.

Azagaia's lyrics and the discussion around them show how Mozambique, like many other post-conflict societies, is a country of contradicting narratives. It is essential in our research to show how the contradictions, as well as shared aspects, between the different groups appear in this discussion. As a comparison, one could think about how long it took for a coherent research tradition regarding Finland's civil war in 1918 to come into existence. In that case, it took a long time to give up the opposing ideas of the liberation-war tradition, sympathetic to the Whites, and the class-war tradition, sympathetic to the Reds. For a long period popular views regarding the war were also strongly conflicting (Lindholm 2005; Turunen 2008). On the other hand, it

seems that in Mozambique there are unifying aspects too, as, for example, both Azagaia and his critic Macamo – amongst many others – give value to José Craveirinha's poetry, and agree on the nature of Mozambique's problems. Both also emphasize the role of education in Mozambique's future. Therefore, if it is assumed that cohesion of a national narrative has value, there are elements to draw on for this purpose. However, there seem to be even more elements for sharpening the contradictions.

Azagaia's role in situations like the Bread Rebellion reveals how it is possible to bring up silenced perspectives and also to generate important social discussion through music. Regardless of the potential risks, the liminal position of the artist makes it possible to introduce independent, objective statements which embody the so-called power of the weak. His music also brings up contradictions that are related to interpreting Mozambique's recent past, and in a larger context, the near past, present and future of other African countries.

Our analysis also reveals cracks in the national narrative in a country where the story of successful development is often underlined, while the situation of the majority is still difficult. This sparks bread rebellions. On the other hand, the reactions of those in power reflect the reluctance to take these kind of situations seriously or to commit to improving the people's conditions and opportunities. It is of course difficult to say how much Azagaia, taking the place of a 'voice of the people', can influence politicians, but at least many questions have received attention because of him. If the people can afford mobile phones but not public transport or enough of food, and if, on top of that, they feel that they cannot improve their conditions by peaceful means, the consequences in the future may be severe. Azagaia is right when he says that it is necessary to listen to 'the people', or rather different groups of citizens, and that art – and science too – can give them a voice. At the same time, we are aware of the problematic nature of this approach.

References

- Ashcroft, B., Griffiths, G. and Tiffin, H. 1989. *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*. London: Routledge.
- Azagaia 2007a. *A Marcha Director's Cut*: www.youtube.com/watch?v=Us6mahRHR78 [accessed 12 October 2010].
- 2007b. *As Mentiras da Verdade*: www.youtube.com/watch?v=b9IwDjrUNTE [accessed 12 October 2010].
- 2008. *Povo no Poder*: www.youtube.com/watch?v=RhSKixT-now [accessed 12 October 2010].
- 2009. *Combatentes da Fortuna*: www.youtube.com/watch?v=pVu8R-VWCKs&feature=related [accessed 12 October 2010].
- 2011. Email interview with A. Pöysä (25 March).

- Benga, N. A. 2002. The air of the city makes free: the urban music from 1950s to the 1990s in Senegal. Variété, Jazz, Mbalaz, Rap. In: Palmberg, M. and Kirkegaard, A. (eds.) *Playing with Identities in Contemporary Music in Africa*, pp. 75–85. Uppsala: Nordiska Afrikainstitutet.
- Beúla, E. 2007. Não canto para angariar fama e mulheres. *Savana* (18 May):31.
- Central Intelligence Agency (CIA) 2011. *The World Factbook. Africa: Mozambique*: www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook [accessed 17 April 2012].
- Cooley, T.J. and Bartz, G. 2008. Casting shadows: fieldwork is dead! long live fieldwork! Introduction. In: Cooley, T.J. and Bartz, G. (eds.) *Shadows in the Field. New Perspectives for Fieldwork in Ethnomusicology*, pp. 3–24. Oxford: Oxford University Press.
- Cruz, L. 2011. Barriga sem pão+Celular na mão=Revolução. *Viagem no Tempo* (5 February): blogviagemnotempo.blogspot.com/2011/02/barriga-sem-pao-celular-na-mao.html [accessed 26 February 2011].
- Fanon, F. 1976 [1961]. *Les damnés de la terre*. Paris: François Maspero.
- Fauvet, P. and Mosse, M. 2003. *Carlos Cardoso. Telling the Truth about Mozambique*. Johannesburg: Double Storey.
- Hannertz, U. 1992. *Cultural Complexity: Studies in the Social Organization of Meaning*. New York: Columbia University Press
- Huusko, J. 2005. Katujen komunitas. Rasta, yhteisö ja kulttuurinen bricolage Dar es Salaamin kaduilla Tansaniassa. Master's thesis, University of Helsinki.
- Langa, P. 2007. As verdades da mentira: do senso comum a eclipse da razão! *B'andhla* (13 November): circulodesociologia.blogspot.com/2007/11/as-verdades-da-mentira-do-senso-comum.html [accessed 28 November 2010].
- 2009. Azagaismo. *B'andhla* (29 April): circulodesociologia.blogspot.com/2009/04/azagaismo.html [accessed 28 November 2010].
- Lindholm, S. 2005. *Röd galenskap – vit terror. Det förträngda kriget i Västnyland*. Helsinki: Söderströms & Proclio.
- Lorena, S. 2010 *Os tumultos de Maputo vistos da Avenida 24 de Julho* (12 September): www.publico.pt/Mundo/os-tumultos-de-maputo-vistos-da-avenida-24-de-julho_1455432 [accessed 3 October 2010].
- Louçã, A. 2010. *Moçambicano tornou-se símbolo da revolta* (2 September): tv1.rtp.pt/noticias/?article=372091&visual=3&layout=10;&tm=7& [accessed 3 October 2010].
- Lusane, C. 2004. Rap, race, and politics. In: Forman, M. and Neal, M.A. (eds.) *That's the Joint! The Hip-Hop Studies Reader*, pp. 351–62. New York: Routledge.
- Macamo, E. 2007. *Critica social e desabafo* (17 May): www.mozambique-music.com/sites/pages/articles/mmm019_noticias.htm [accessed 3 October 2010].
- 2009. Regresso do inimigo comum. *Ideias Críticas* (30 April):ideiascriticas.blogspot.com/2009_04_01_archive.html [accessed 3 April 2009].
- 2011. Email interview with J. Rantala (10 March).
- Merleau-Ponty, M. 2007. *Phenomenology of Perception*. London: Routledge.
- Mitchell, T. 2001. Introduction: another root – hip-hop outside the USA. In: Mitchell, T. (ed.) *Global Noise – Rap and Hip-Hop Outside the USA*, pp.1–38. Middletown: Wesleyan University Press.
- O País* online. 2009. Não podemos continuar calados (28 April): www.opais.co.mz/index.php/entrevistas/76-entrevistas/857-nao-podemos-continuar-calados.htm [accessed 28 April 2009].

- 2010a. Frelimo reúne-se. Pacheco chama de 'bandidos' os manifestantes e diz que situação está controlada (1 September): www.opais.co.mz/index.php/sociedade/45-sociedade/9236-ultima-hora-frelimo-reune-se-pacheco-chama-de-bandidos-os-manifestantes-e-diz-situacao-esta-controlada.html [accessed 9 October 2010].
- 2010b. Manifestações em Maputo (2 September): www.opais.co.mz/index.php/sociedade/45-sociedade/9249-manifestacoes-em-maputo.html [accessed 3 October 2010].
- 2011. Azagaia detido: Músico é hoje ouvido (1 August): www.opais.co.mz/index.php/cultura/82-cultura/15590-azagaia-detido-musico-e-hoje-ouvido.html [accessed 2 August 2011].
- Robinson, D.A. 2006. A case of assassination. President Samora Machel and the plane crash at Mbuzini. *Postamble* 2(2):45–64.
- Rossi, A. 2010. *Povo no Poder – A Revolta popular no Maputo*: www.youtube.com/watch?v=XTUNW5t9VgM [accessed 13 September 2010].
- RTP Notícias. 2010 Rap que incendeia Maputo (2 September): tv1.rtp.pt/noticias/?article=372170&&headline=46&visual=9&tm=7& [accessed 04 October 2011].
- Santos, B.S. 2008. *As Vozes do Mundo*. Porto: Edições Afrontamento.
- Serra, C. 2007a. Azagaia canta 'as mentiras da verdade'. *Oficina de Sociologia* (9 April): oficinadesociologia.blogspot.pt/2007/04/azagaia-canta-as-as-mentiras-da-verdade.html [accessed 23 March 2011].
- 2007b. Azagaia – As Mentiras da Verdade. *Oficina de Sociologia* (12 May): oficinadesociologia.blogspot.co.uk/2007/05/azagaia-as-mentiras-da-verdade.html [accessed 23 March 2011].
- Spivak, G.C. 1994. Can the subaltern speak? In: Patrick Williams, P. and Laura, C. (eds.) *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*, pp. 66–111. New York: Columbia University Press.
- Turner, V. 1969. *The Ritual Process: Structure and Anti-structure*. New York: Aldine Gruyter.
- 1974. *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. New York: Cornell University Press.
- Turunen, M. 2008. *Veripellot: Sisällissodan Surmatyöt Pohjois-Kymenlaaksossa 1918*. Jyväskylä: Ateena.
- Utas, M. and Jörgel, M. 2008. The West Side Boys: military navigation in the Sierra Leone civil war. *Journal of Modern African Studies* 46(3):487–511.
- Visão 2010. A revolta do pão. O que está correr mal em Moçambique. *Visão* 914 (9 September):60–72.

Magic Hat Economics

Counter-cultural ideals and practices of the Nordic Ting Community

Introduction

The basis of today's spirituality is often seen as being individualistic in its eclecticism. However, this claim seems to originate in regarding religion mostly as a belief-oriented system. This is the way in which religion is still usually represented in cognitive religious studies and anthropology.¹ Understanding religion in this way leads to the following line of thought: the collapse of the great narratives means an individualization of religion and spirituality. In materialistic anthropology, however, Webb Keane (2008) and many others have criticized the belief-oriented theory of religion and instead focussed more on ritual, meaning-production and gathering around material objects in their definition of religion.² Others have seen strong collectivistic tendencies in postmodernity, particularly in connection to the so-called neo-tribes. I propose that looking at other aspects of religion than belief can provide us with a better picture of the role of individualization in today's religious life.

My anthropological study concerns one of today's communities with no shared belief system, but with a clear spiritualist orientation. This Nordic Ting Community does not have any defined or committing roles, specialized distribution of tasks, entrance fee to their two annual gatherings, membership or any formal hierarchy. This exiguity of structural differentiation could well be understood to represent 'subjective spirituality' if we consider the thesis of the subjective turn of spirituality (Heelas & Woodhead 2005). This thesis refers

- 1 For example Pascal Boyer (2001) still defines religion as a belief in the supernatural, although his definition is not explicit.
- 2 Another example is Talal Asad (1983) who has criticized ideational definitions of religion. Similar thoughts about the significance of rituals can be found also in symbolic anthropology (Douglas 1966).

to the decline of institutional forms of religion with, instead, an increase in subjective experience in spirituality.

But Paul Heelas and Linda Woodhead (2005) mention that the subject of the subjectivization is rather 'a subject-in-relation' than a differentiated individual. In this way they put more stress on the subjective and also intersubjective aspects of spirituality, than on the mere individualization of it. This is also my understanding, as the claimed increase of individualism would actually necessitate an increase of social structures, at least if we follow the line of thought where individualization is seen to derive from an intensified distribution of work. This might hold true for today's labour market but when it comes to spirituality, social position is not of much significance. If we take the Ting Community as an example, we find that the significance of a person's social position in society at large holds hardly any importance within the community.

It is not, however, in my interest to contribute to the discussion on the increase of spirituality versus institutional forms of religion, since I believe that more or less socially structured forms of religion are represented in various cultural contexts and in various epochs. The problem of individualization leads us to the problem of social structure. I believe that those two concepts are best understood when studied together.

It may be relevant to briefly specify what is here meant by social structure. Quite simply, it is the system of the relations between differentiated roles, statuses and groups. This includes duties, obligations and customs connected to the system. Social structure has been understood to maintain all or at least nearly everything social. I believe, however, that social structure understood in this way is not the only way for communities to organize themselves. We will come back to this suggestion later.³

My aim in this presentation is to show that at least in my field of study, there hardly exists any increase in emphasis on individualism in spirituality. Instead my material indicates a relatively long continuum of a self-organized type of communality which could be understood as neither individualistic nor collectivistic. We will later see that the type of agency which can be observed in the social action of this studied network-like field could actually

3 With structure I do not refer to the concept of 'mental structure' advanced by Claude Lévi-Strauss (1963: 277–323) and others. Quite interestingly, Victor Turner (1974: 236) finds that 'structure' in the Lévi-Straussian sense is often maximized in the ritual contexts he himself calls liminal and describes them to lack social structure (i.e. anti structure).

often be described as being intersubjective, rather than subjective, since the participants are acting in formalized but still flexible contexts. It seems clear that this kind of social structurelessness⁴, which is both extremely communal and avoids most constraining social structures, is not easy for us to notice, especially when it is practiced in a 'western context'.

I have studied the counter-cultural Nordic Ting Community since 2003 using participant observation, where I have implemented several methods, such as keeping a fieldwork journal, discussions, interviews, and interpretive reading of the texts produced by the field. My goal has been to study how the ideals of the Ting Community are connected to the experiences of the participants. In my master's thesis I came to the conclusion that the Ting Community talks about their ideals and experiences without usually making a distinction between these philosophically separated worlds (Rantala 2007). The phenomena I observed there are also known from other cases and have been theorized most clearly by Clifford Geertz (1973) through his theory of holy symbols mediating the world of ideals (ethos) and world of the believed, and thus experienced, reality (worldview). In the Ting Community, however, ideals and experiences are understood as being identical in the context of the community's ethos of listening. This is often expressed, for example, with words such as 'community', 'unity', 'connection', 'closeness', 'feeling' or 'love'. The same terms are also used for describing experiences especially when the participants feel satisfied with the collective action. The ideals of listening are manifested particularly in the ritual talking circle of the community, where there is no custom of discussion but instead of listening while only one person at a time is speaking.

The other central conclusion of my study was that the special social world, created in the gatherings, is experienced as being strongly separated from society at large. This experience of course reflects the actual social relations in the studied field. I have used the concepts of liminality and *communitas* for describing this counter-cultural essence of the Ting Community (Turner 1969 and 1974: 47). Although I mostly find the theory of liminality and *communitas* useful for describing the social essence of the Ting gatherings, I will later add some critical remarks to the earlier understanding of liminality, and especially on the concept's relation to agency.

Later I have ended up with the hypothesis that the ritual circle of the Ting Community with its ideals and experiences, which become apparent in it,

4 Or 'anti structure' if we would refer to Victor Turner's (1969, 1974) concept.

does not mirror or underpin the social structure of the community, but actually maintains this type of communality, which is mainly constituted anti-structurally. This may, of course, sound paradoxical, because we are taught to think that it is social structure that maintains social forms. My suggestion, as I mentioned above, is, however, that social forms can also be maintained differently. A talking stick and a magic hat are the central material objects used in the structureless practice of the Ting Community. In this article I will focus on the use of the magic hat and the combination of ideals and practices, which I here call the magic hat economics. I believe that by looking at these kinds of intermediating objects, we will see the problem of individualization much more clearly.

Contexting the field

I will now briefly describe the Ting Community at a general level and locate it in its wider social network and historical context. The network of people which is constituted around the Ting gatherings (*Tingmöte*) held twice a year, is here named the Ting Community. The gatherings do not have one shared exterior aim but we will regard the gatherings as being their own (shared) aim. The gatherings usually last for two weeks and attract 200 participants on an average from all around the world; about 80 per cent of the participants come from northern Europe. Since 1979, when the Ting was first held, there have been more than 3,000 different participants. For many, these regular, and some occasional smaller, gatherings of the community are very important parts of their lives to which they regularly return.

The name Ting (Swedish, Norwegian, Danish) itself is taken from the name of the ancient North European assembly institution *þing* (transliterated also as *thing*) described for example in some Icelandic medieval sagas. Choosing this name in 1979 reveals some form of a revitalization of Nordic interests which has continued throughout the years. Amongst the Ting Community *þing* is understood as an early form of democracy where all free people were able to participate in decision-making. A well-known story amongst the Ting Community describes the Icelandic Free State between the years 930 and 1276. In this period, there was no king in Iceland. Instead there was a people's rule organized in regular assemblies in *Þingvellir*. Some members of the community have of course 'pilgrimized' this historical site. I now refer to the text by a Danish female informant (approximately 40 years old) addressed to the

MAGIC HAT ECONOMICS



Figure 1. The map of Ting gatherings 1979–2006.

Icelandic environmental activists (e-mail received in June 2008) with the purpose of inviting them to the first Ting gathering organized in Iceland:

It is always hard to explain what Ting is like, because defining it means leaving something out. We have taken this name Ting in respect of our ancestors' democratic traditions, which ruled long before kings. It has special meaning for us to travel to Iceland where this tradition was kept longest.

For situating the field, it may also be interesting to know that the participants themselves sometimes compare Ting to a much larger counter-cultural phenomenon: the Rainbow gathering (www.welcomehome.org); but there is also a strong parallel tendency to emphasize their distinction from it and instead stress the importance of the Nordic locality. According to my material it would be too simplistic to regard Ting as the Nordic version of Rainbow, since the two phenomena have partially different histories.

Who founded Ting and why?

By looking at Ting from the viewpoint of the history of social movements we find another way to contextualize Ting. The Ting Community has had annual summer gatherings since 1979 and winter gatherings since the late 1980s. Originally these gatherings were held as the forum for Nordic environmental and alternative groups such as urban free zones and countryside neo-communities. The host organization of these early years was called Nordisk Samaktion. It was a loose informal network of the mainly Danish and Swedish environmental activists of the time. Another way to locate the founders of the first Ting gatherings in their wider social networks is to mention that they became acquainted in places like the young free-town Christiania founded in 1972, in countryside neo-communities and in Alta in northern Norway, where huge environmental and indigenous rights protests were taking place at the time. A public meeting for organizing the first Ting gathering was held in Christiania and it was announced in spring 1979 in the weekly fanzine of the free-town *Christiania Info Bulletin*. Some of the Ting veterans who participated in the first gathering are over 50 years old today and are still active in the community, while some others appear occasionally at the gatherings. Some of them I know from my fieldwork.

The intended purpose of the first Ting was to organize a wide reaching co-operative effort to campaign for, and to present alternative forms of com-

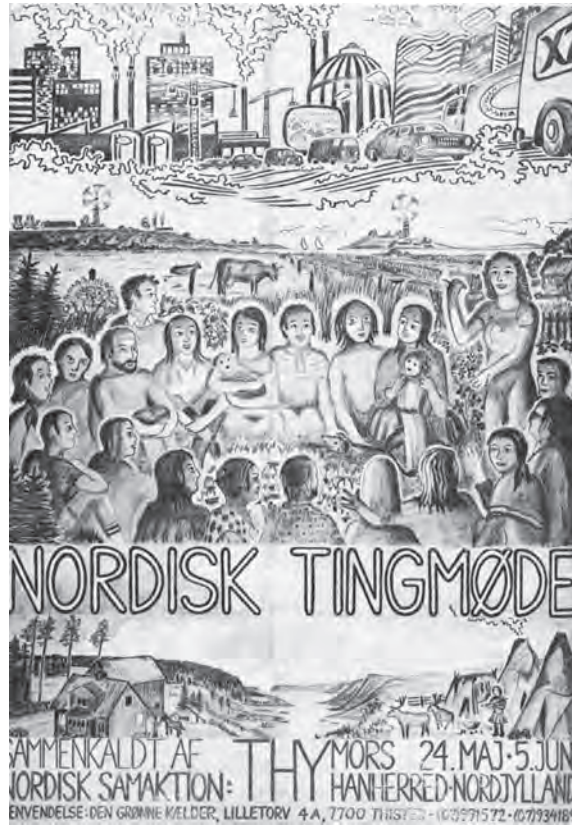


Figure 2. The very first Ting gathering invitation. Nordsamlaren no. 3, spring 1979.

munity. The invitation, or advertisement (Figure 2), was published in many Nordic environmental magazines, for example in the Finnish *Komposti* and in the members' magazine of *Pehmeän teknologian seura* (Soft Technology Association). Some of my Finnish informants got the information about the gathering from these two sources. Spiritual, anarchistic and 'green' themes were present in the poster: aware looking citizens are talking in a circle in an idyllic countryside landscape with wind energy production plants and happy looking animals, while the background of the busy city with lots of cars, factories and noise is shadowing their seemingly harmonious existence. The actual spirit is perfectly expressed in the spiritual and political manifesto published in various alternative media after this first gathering: 'The north for us is an organic system. The earth itself, Earth Mother, is self-organized.'⁵

5 Regnbuemanifest translated from Danish by the author (Nordsamlaren 1979, June).

Nowadays the gatherings are not directly political, but the strong combination of self-organization and spirituality has been kept. But what does this mean in the practice of camp life? There is no use of electricity or alcohol. The participants take part in discussions, walk in nature and organize their activities themselves in smaller circles and workshops. The most central self-organizing and self-organized activity is the Ting talking circle. The circle is strongly and explicitly a ritual event, but it also has its spontaneous performative sides.

The hat: practice and ideals

I refer again to the same e-mail by the Danish woman, which was referred to above. As I mentioned, she wrote the text for the Icelandic environmental activists with the purpose of inviting them to 'the family'. I think this piece illuminates the Ting brilliantly from an insider's point of view:

So who are we? We could use the term hippie, but that is just a cliché. We are spiritual anarchists and also practical survivors in nature, whom we honor as our mother. We believe in community as a consciousness-expanding recipe. We find each other to be a soul-family. I could say we form a temporary Pippi Långstrump like community. We are all ages and with many beliefs (and disbeliefs), most participants are young. There are also a few who come from non-Nordic countries.—Our main form is the circle, where we meet and share our hearts. We have no leaders, but some people take more responsibility for organizing. We have workshops and circles in almost any thinkable subject. It is up to the participants to initiate what they want. We help each other with practical tasks. We don't sell and buy, we share. We finance by putting donations in the magic hat.

But what is this 'financing by putting donations in the magic hat' in practice? A hat-round is usually made in the context of a formal talking circle, which is held twice a day during the gathering. The round takes place between the shared meal and a very central phase of the circle, the talking circle.⁶ The magic hat itself, as a material object, is a concrete and usually very colourful

6 At the talking circle each participant has the possibility to speak or express herself while holding the talking stick and while the others listen. Usually there is no discussion; instead people take turns speaking one at a time.



Figure 3. The posters in the summer issue show the context of environmental action at the time. Nordsamlaren was founded in 1979 by the Nordisk Samaktion network.

item. But also the entire economics of the community, and of the gatherings, along with the ideals of sharing is called magic hat. These two aspects cannot be separated.

Although I focus much on the ideals of the community I look at them through the use of concrete items. Objects like the magic hat and the talking stick have been called *fetishes* in earlier studies with the purpose of illuminating (superstitious) beliefs of the studied communities. The members of the Ting Community, however, mostly do not believe that the items themselves have special powers. Let me give you an example of the talking circle in December 2007: People reacted with surprise when I asked for permission to take the cone of a Norway spruce (*Picea Abies*) with me for the purpose of academic elucidation. The cone was being used as a talking stick at the ongoing Winter Ting in Sweden. In the following round most people accepted my request but some of them added that in their opinion there does not exist any special power associated to the particular object. Somebody even suggested: ‘You can of course take this and bring another cone to the circle.’ The speakers mostly shared my preliminary interpretation that the power of these objects was believed to reside in the socially shared ideals and meanings associated with the

objects and not in the objects themselves. Thus these objects can very well be understood as mental tools for social interaction rather than as fetishes.

Technically speaking the circulation of the magic hat can be compared to the collecting of money in a church. Also at the Ting gathering no specific amount of money is demanded. Nobody controls how much somebody contributes or whether she or he contributes at all. The money is usually put into the hat discreetly. The custom reveals the community's ideals of voluntariness and equality since no entrance fee is required. In this way all get an equal opportunity to participate. Social class or differences of income are avowed not to matter, since everybody shares the same meal and contributes to the magic hat equally and voluntarily. In the circles and other communicative situations structural roles such as profession, education, economic position and status in the wider society are rarely mentioned. Spatially this social liminality becomes apparent in the entrance to the space of the Ting gathering where there is usually a 'Welcome Home' sign (written in two or three languages) inviting all human beings to enter.

Magic hat economics is—and this cannot be exaggerated—extremely informal economics. State support and entrance fees for the gatherings are widely refused. The magic hat contains the whole budget for a gathering and for organizing it. But for what purpose is money collected? It is needed mainly for the rent of the place, and for the groceries. Sometimes foodstuffs are also donated to the gathering and some participants may, for example, reciprocally volunteer at an organic farm. Root vegetables, herbs, fruits, hunted rabbits, woollen blankets, fish, jams and other groceries, handicrafts like handmade soap, beautiful natural objects such as stones, artistic or practical works or even ideas, tea and coffee—and not the least musical and other kind of artistic performance are also contributed to the 'hat'. In these cases, however, the contributions are of course not necessarily put concretely into the hat. According to most participants one of the most valuable types of contribution are self and organically grown groceries.

Even though the magic hat economics principally do not require money or any particular object of value, there is actually a tension between the dependence of the market economics in reality and the quite hegemonic ideal of self sufficiency and living in harmony with nature. During the early years a significant amount of participants were from countryside neo-communities and there was some effort at community living.⁷ Regular liminal ways of life—

7 In Nordsamlaren in June 1979 the percentage is 70 but I have not been able to check the validity of this claim. Personally I feel a bit sceptical that such a large percentage

for example as a wandering street performer ‘outside society’ is another ideal.⁸ However, looking at collective address books collected at the gatherings it seems that nowadays the large majority of the Ting people are from relatively urban environments⁹ where they live a regular life with paid work, studies or social benefits.

I now refer to one speech in a small 7-hour circle, which I recorded in January 2004 with the permission of its 13 participants. The upset reaction of a Danish middle-aged male on seeing people cooking for themselves in the common kitchen, is an example of how the communal ideals are expressed in Ting:

To come back to Rainbow and Ting. All those beautiful people come together and they can listen to each other. If this was something we had to pay for, we would need security companies and fences. It's easier to simply come together as we do here. I really believe in the circles. But sometimes I become frustrated and hate everyone. Normally I just walk away, if I see bad things. If I go to the kitchen and I want to cook popcorn for everyone I see people cooking their own private foods. It is a rule—there are no rules—but this is my rule: if you cook, cook more than you need and share it with someone you don't know.

The man's comment makes it explicit that the work done in and for the gatherings, together with some principles of sharing is actually at least as important in the magic hat economics as the monetary contributions. Ting does not have a defined organization. An example of this would be that after the Summer Ting 2008 the Swedish Ting-family was most probably going to give the funds or also ‘the magic hat’ to the ‘Norwegian family’ for organizing the next two Ting gatherings. The next host could thus have a nest egg if there was money left in the ‘hat’. Sometimes, however, it is supposed that the next host

of the referred 250 participants (Nordsamlaren 1979) would be from countryside neo-communities.

8 Victor Turner (1974) and Ulf Hannerz (1992) would use the concept of liminoid when referring to the case in industrialized society. I prefer the concept of liminal because I do not think there is such an essential difference between ‘tribal’ and ‘modern’ societies, which Turner has been criticized for believing to exist (e.g. Drewal 1991).

9 That means towns and cities mostly on a Nordic scale which hardly include any metropolis scale urban environments (address books at Nordsamlaren 1979–2006).



Magic hat materializes the ideals of equality and voluntariness in the Ting Community. There is no entrance fees for their gatherings, they are funded only by the magic hat offerings which include money and other kinds of contributions. This hat was used at the Norwegian winter Ting in 2008–9. Photograph by Merete Kilerich.

will organize the whole thing from scratch. There are, however, some items of kitchen equipment (like big pots and tents) and dry groceries (like spices and beans), which have been left from earlier gatherings owned by the Ting Community.

The system of rotating the responsibility for hosting gatherings between the ‘families’ of the four Nordic countries (Denmark, Sweden, Norway, Finland) has been practiced since the beginning in 1979. This also makes it easier to avoid defined roles and social positions in organizing. A certain nationality is not required: basically anyone can be involved in the families organizing the gathering and nobody is personally obliged to participate. There is no official form of economics in Ting and it is not organized for example as a formal association with formal positions and memberships. Some bank accounts have been opened in the four countries but the participants have not been willing to donate to these accounts nearly as much as to the hat.

For most members of the Ting Community money itself is not understood to be bad. But at the gatherings, and occasionally outside of them, the

pants do not use money in their reciprocal transactions. One example of this was a situation when one informant offered to contribute to the cafeteria bill and the answer of the other one was: 'Please, put it to the magic hat.' In this case money has first to be sacralized through the magic hat. Sacralization happens by cutting the connection between money and its original owner. This practice is a bit paradoxical as it also produces boundaries in this principally very universally welcoming community, between the insiders and the people in the rest of society with whom exchanges are acceptable.

Some non-monetary contributions are also called magic hat offerings as has already been referred to above. These are cooking, heating water, cleaning, organizing, chopping wood, digging 'shit pits', making signs and decorations, composting, constructing shelters and building up tepees and saunas, buying and delivering groceries and other goods needed at the gathering. There are numerous other tasks, which are needed for a healthy and wealthy life in the camp. Of course, families with children and the single people, the cleanly and the bohemian, people who eat much and people who fast have different needs. Some are more work-shy than others and some are more used to camp-life than others. Some people naturally take more responsibility in some areas than others. The distribution of tasks is also voluntarily based and this fact sometimes causes frustration and arguments.

There are also arguments about the type of groceries used in the kitchen. Game or fish given to the camp as a gift can cause a long debate between participants who do not want the animal products cooked in the communal kitchen and participants who want to receive the gift and cook it. This kind of debate was held at the Summer Ting 2008 on the island of Samsø in Denmark as some hunted rabbits had been given to the camp by local people visiting it.

Charles Macdonald (2008) suggests, following Thomas Gibson (1985, 1986: 44–8), that there is a huge contradiction between the more theoretized reciprocal distribution practices like the rabbit case described above and the economy based on sharing. He describes sharing like this:

There is no exchange of any sort at least between humans: what is *shared* is not *given*. If there is a gift, it is one bestowed by nature, by unseen forces of the universe. Inuit say the seal has given himself to man. The only giver is the seal or the spirit of the seals. The Palawan say the Master of the pigs has given them one of his children. (Macdonald 2008: 13.)

The idea of economics totally distinct from reciprocal transactions is interesting although we cannot go deeper into this question here. However, it seems

as if the magic hat economics is more about sharing than exchange, as described earlier (the rabbit case). The meal in the circle is shared and not given. However, sometimes somebody announces to the circle what she or he has given 'to the hat' when she or he has just arrived. That clearly is gift giving and even in its most ceremonial form. But nobody talks about giving with reference to the monetary contributions to the hat. Magic hat money is anonymous and understood to be owned together, if owned at all.

Similarly, work done for and in the gatherings can be interpreted as an exchange as well as a sharing by the actor himself or the observer. Small details affect the interpretation. For example, it is easier to see the server of the meal as a giver when she or he has participated in cooking. In that sense 'sharing' and 'giving' are not objective categories but depend on the interpretation of the actors connected to their way of thinking, ideals and background information. Among the Ting Community there are no clearly defined rules for sharing but there are certainly many widely shared ideals concerning sharing, both expressed verbally and easily observed in action.

Macdonald (2008) essentially separates sharing from giving. I here agree with Kenneth Sillander's (2008) comment where he suggests that maybe there is yet a continuum between two different forms of sharing, the first allowing preliminary ownership, the second forbidding it. Looking at the Ting Community studied, the members of which know both economical principles, it is difficult to draw a strict line between the two distributive forms, that is, sharing and exchanging, which Macdonald supposes always exists. Neither is it easy to find any strict principles concerning ownership in sharing. It would be interesting to go deeper into these questions that are so closely connected also to the problem of social structure, where reciprocity clearly constitutes the structure, while sharing does not necessarily do so. While looking at the question of individualism I see strong collectivist ideals in the practice of the Ting Community and in how the association between actor (or preliminary owner) on the one hand and the contribution on the other hand is tried to be kept separate.

As with many counter-cultural ideas the magic hat economics also has models from past times.¹⁰ With its idealization of the indigenous people the Ting Community is purporting to have some sort of 'stone age economics' with eternal affluence. This game of let's pretend occasionally reflects the reality of the participants. Despite evident differences between the situations and

10 This phenomenon is studied a lot. See for example Yinger 1982.

the members' attitudes, planning and timetables are seldom seen as important. The ideal is, instead, to have a natural free flow which supports the individualistic principle of freedom of choice. On the other hand, this is achieved in the shared context of common meals and collectivistic economics, which is an experimental alternative to today's capitalist world, also proposed to represent individualist economics by its ideologists.

The members of the Ting Community are of course conscious of the fact that the economic flow which goes through the magic hat primarily comes from the monetary system in which most participants get their salaries, business profits, social benefits and other kinds of monetary transaction. This fact ties the greatly anti-structural magic hat economics to its large-scale context in the economic macro structure.

Most members are of course very critical of the growth-based economics of our societies. This attitude can be seen in the practices where efforts to expand do not exist, either in terms of quantity of participants or in terms of quantity of magic hat monetary contributions. A few participants of course would like to stress the universally welcoming aspects of Ting, but this thought has not led to any regular increase of participants. The amount of participants has remained quite stable during the last few years.¹¹

The spontaneous nature of the economics means that on some days a meal can be made of poor ingredients because of too meagre offerings to the magic hat. Another day dinner is served too late, because of lack of volunteers. On the other hand, after good offerings and excellent cooking the meal can be very abundant. The coincidental nature of the magic hat economics represents the counter-cultural principle of aimlessness, while the equal nature of the economics represents a ritual *communitas* type of liminality. Even though the use of the magic hat with all its details certainly is very unique, there is no reason to believe that it is extraordinary. These kinds of egalitarian practice can, no doubt, be found also elsewhere in the context of the today's social and spiritual movements.

11 The exception during the last years was the Winter Ting 2003/4 on Björkå in Sweden to where more than 300 different participants arrived. Actually the amount has been quite stable since 1979. The average amount has been around 200 participants with periodical peaks and falls. After occasional peaks in the amount of the participants some practical means have been used for the purpose of restraining the growth. One is an occasional avoidance to publish invitations on the internet.

To conclude

In a western commonsense way of thinking it is widely believed that the significance of the individual is growing. Also the ideologists of the capitalist economy believe in developing individual efforts at producing an ever increasing amount of wealth. As a whole the individualization thesis is very much of a piece with common sense. Also in the counter-cultural Ting Community many people think that their gatherings are vehicles for this kind of individualization process. On the surface it really looks like individuality is a very central ideal in Ting although communitarian aspects are explicitly observable, too. Maybe the individualization thesis is attractive also because of its coherence with the western commonsense thinking shared both by ideologists of official economics and among idealists in counter-culture. It is evident, however, that individualization does not take place in the Ting Community. I presume that the situation inside the Ting Community indicates much wider themes in today's spirituality and that, at a general level individualization does not take place instead of communalization. There are several reasons for my position and I hope I can make some of them clear in the following.

I have followed Keané's (2003, 2008) method of studying 'ideational objects' such as ideals and meanings through material objects and bodily experiences. As is shown, in the Ting Community the material objects, such as the magic hat and the talking stick, are important mediators between the participants. People associate their ideals about sharing and listening to those objects. In mediating ideals and meanings between the participants they certainly are not items for individualistic spiritual action, but for a collective one. A focus on materiality has helped to study also abstract and sometimes idealized concepts like 'ideal' or 'experience', since they are revealed through the signified items, bodily reflections and spatial formations. Beliefs, too, could be equally observed through the concrete material forms and objects.

The beliefs of the participants expressed in the circles and elsewhere at the Ting gatherings are so wide in their diversity that they can be seen as individualistic. I hope, however, that it has become evident here that beliefs in the Ting Community do not have much relevance at the communal level. The meditative listening in the circle is the main spiritual practice of the gatherings regardless of the different beliefs expressed there. Spirituality is very much a shared thing in the Ting Community. Experience is widely shared in the countless circles and workshops, as is awareness. Beliefs are also shared but not in the sense that all have identical beliefs, but in the sense that the participants become conscious of the beliefs of others. Thus my material does

not support the argument that today's spirituality has become increasingly individualistic. The ritual of the gathering itself along with the particular form of its economic base is rather collective.

Self-seeking is usually associated with New Age spirituality (see Heelas 1996). It is certainly one obvious aspect of the spirituality in Ting, but not the only one and definitely not the most important one. A more important aim is to connect to each other and engage in discussion away from every day life. This can best be seen in the circles. The meeting in the Ting circle is about harmony, sharing, communality and oneness. The personal opinions are not seen as very important in themselves, but as a part of a common process. In the talking circles, which often last for several hours, it is commonly experienced that 'the circle talks—not the speakers'. Even though people also express themselves to a great extent, I do not see any sign in this of an emphasis on individualism.

These kinds of ritually formal aspects of today's spirituality can well be compared to the so-called traditional spirituality, because of the world-wide common importance of gatherings with and around material objects in religious practices. Examples of the latter in the Ting context are the magic hat and the talking stick, which have been discussed in this presentation. Other material objects to gather around are the central fire (in summer) and 'the altar' or also 'the centre' (in winter). These items are important means for Ting magic which functions highly socially and inter-subjectively. There might not be anything new or exceptional in this: people meet each other and mirror themselves, and they look for themselves in order to better connect to others. And for all this, people often use material items.

Despite the strong harmony orientation of the community it may be important to add that listeners are not the same as hearers. Listening, although it is a silent action, is not passive, but actually contains very strong moments of agency: focussed listening takes the words from the speaker's body through the listener's body. This process of course necessitates, on the part of the listeners, their own experience and reflection. On the other hand, it is sometimes strongly experienced that the focussed eye-contact of the listeners produces feelings of collective consciousness and mild but effective feedback to the speaker. This meditative listening is often expressed as a heavy bodily and spiritual practice. On the other hand, while experiencing strong groundedness, the participant's bodily being can be experienced as very easy-going and light. As the participant feels grounded in the circle she or he may not want anything else but to stay and to be there. The participants are tied to each other through that practice, certainly neither through the beliefs nor through the social structure.

Despite some ascetic interest in the community we cannot exaggerate how much the talking stick owes to the magic hat. While people sit and listen their bodily needs for food, protection and heat arise, and these are satisfied by the vital force of the magic hat regardless of the participants' own economical position or contribution. This helps the participants feel accepted and equal. Without the hat, listening would not be the same.

I see the ritual circle as a major vehicle for the community to transform the gatherings into a liminal stage where the participants' individual roles and statuses are temporarily suspended. In contrast with classic interpretations of liminality, agency is not at all limited, even though it is highly gravitated by the ritual forms. In the circle the strict form is also experienced to strengthen agency. People participate, because they feel free there and they find the circle safe and emancipating. Although the attraction to the circle is often strong, participants are free to leave at any moment. Even though I call this action ritual and liminal I would emphasize the activity and strong agency, instead of a passive following of tradition that is often associated with these terms. In this I agree with the remarks of Margaret Thompson Drewal (1991), Catherine Bell (1992, 1997) and others concerning ritual and performance.

Political pragmatists from left to right declare that we have to choose a point on the line between individualism and collectivism, while utopian models combine strong communality with an emphasis on freedom of choice. Maybe we should listen to those utopians while measuring their communities' level of collectivism and individualism. In the Ting Community, too, people stress a harmonious mutual existence where the person and the community are meant to strengthen each other. Similar utopian harmony-orientation can be found also elsewhere in the context of social and spiritual movements. The key word is neither collectivism nor individualism, but relatedness beyond social structure.

References

Literature

Asad, Talal

1983 Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz. *Man, New Series* 18 (2): 237–59.

Bell, Cathrine

1992 *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York: Oxford University Press.

1997 *Ritual: Perspectives and Dimensions*. New York: Oxford University Press.

Boyer, Pascal

2001 *Religion Explained: the Evolutionary Origins of Religious Thought*. New York: Basic Books.

Douglas, Mary

1966 *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. London: Routledge & Kegan Paul.

Drewal, Margaret Thompson

1991 The State of Research on Performance in Africa. *African Studies Review* 34 (3): 1–64.

Geertz, Clifford

1973 *Interpreting the Cultures*. New York: Basic Books.

Gibson, Thomas

1985 The Sharing of Substance versus the Sharing of Activity among the Buid. *Man, New Series* 20 (3): 391–411.

1986 *Sacrifice and Sharing in the Philippine Highlands. Religion and Society among the Buid of Mindoro*. London: Athlone.

Hannerz, Ulf

1992 *Cultural Complexity: Studies in the Social Organization of Meaning*. New York: Columbia University Press.

Heelas, Paul

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

Heelas, Paul & Linda Woodhead

2005 *Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality?* Oxford: Blackwell Publications.

Keane, Webb

2003 Semiotics and the Social Analysis of Material Things. *Language and Communication* 23 (2–3): 409–25.

2008 The Evidence of the Senses and the Materiality of Religion. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 14 (1): 110–27.

Lévi-Strauss, Claude

1963 *Structural Anthropology*. New York: Basic Books.

Macdonald, Charles J.–H.

2008 Order against Harmony. Are Humans Always Social? *Suomen antropologi. Journal of the Finnish Anthropological Society* 33 (2): 5–21.

Rantala, Janne Juhana

2007 Piirissä. Kuuntelun rituaali pohjoismaisessa Ting-yhteisössä. Unpublished Master's thesis. Dept. of Cultural Research, University of Joensuu.

Sillander, Kenneth

2008 Comments on Charles Macdonald's "Order against Harmony". *Suomen antropologi. Journal of the Finnish Anthropological Society* 33 (2): 22–6.

Turner, Victor

1969 *The Ritual Process. Structure and Antistrucrure.* New York: Aldine Publishing Company.

1974 *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society.* New York: Cornell University Press.

Yinger, Milton

1982 *Countercultures. The Promise and Peril of a World Turned Upside Down.* New York: The Free Press.

Field material

Christiania info bulletin (May 1979).

E-mail in June 2008.

Field diaries 2003–8.

Nordsamlaren 1979–2008.

Tape 1. December 30, 2003.

www.welcomehome.org (accessed on 26 August 2008).

Rapper Azagaia e seus críticos: Debate sobre Moçambique¹

Janne Rantala²

Este artigo resulta da observação de que os *rappers* de crítica social constituem um tipo de activistas sociais e artistas-intelectuais, capazes de reconhecer os problemas sociais e, assim, contribuir para mudanças sociais positivas. O rap daquela orientação pode ser descrito “a antropologia social, com ritmo” (Lusane 2004: 357). Isto significa que o MC (Mestre de Cerimónia), i.e. o rapper crítico, faz o mesmo tipo do trabalho intelectual que o cientista social, o escritor ou jornalista, quando fala dos problemas sociais da população urbana desfavorecida, com produtos líricos e rítmicos de reportagem ou de etnografia. É disto exemplo um rapper moçambicano e MC, Azagaia que conseguiu trazer para o espaço público, através dos seus ritmos e letras, visões alternativas sobre o passado de Moçambique e sobre a política contemporânea. Azagaia é valorizado por vários comentaristas, como um líder de opinião e intérprete de conceitos do povo. Parece que parte do público, pelo menos em Maputo, aceitou Azagaia como seu porta-voz apesar da ausência relativa da música em grandes canais de televisão. Essa valorização pode ser observada não só nos seus espectáculo, mas também em espaços sociais informais, estabelecimentos comerciais e bares informais (as chamadas barracas), convívios, nos meios do transporte colectivo (*chapas*). Azagaia tem uma boa reputação no seio dos jovens urbanos, mas a sua popularidade vai para além do público do *rap underground*, invadindo as preferências de aqueles que apreciam a chamada música de intervenção social. A música de Azagaia conseguiu provocar uma forte discussão pública, e por conseguinte superou as expectativas.

Todavia, há algumas vozes discordantes entre a intelectualidade moçambicana sobre os posicionamentos de Azagaia.

As letras de Azagaia retractam os momentos difíceis e o passado recente de Moçambique e, desta forma, elas reflectem a política contemporânea. A posição de Azagaia neste contexto é clara e militante. Ele apoiou abertamente as manifestações populares de

1 Este documento enquadra-se na pesquisa que tenho vindo a realizar no contexto do meu Ph.D. que consiste nas representações do passado na música Moçambicana. Por outro lado, provém da continuidade do estudo que venho elaborando antes com minha colega (Pöysä & Rantala 2011, 2014). Esta pesquisa não teria sido possível sem a contribuição da Anna Pöysä para os trabalhos anteriores e apoio dos investigadores do Centro de Estudos Africanos da Universidade Eduardo Mondlane, onde fui pesquisador visitante. Carlos Bavo, Proença Mahumane, Teresa Manjate, e os entrevistados, por isso a eles os meus agradecimentos.

2 Doutorando, investigador Associado, CEA.

2008 e 2010, e nos meios de comunicação a sua música era tida como um símbolo da revolta (Savana 2008).

Num contexto em que apenas cerca de 47,8% da população é alfabetizada (CIA World Factbook 2011), o hábito de leitura quer de jornais ou de outras fontes, é pouco abrangente, daí que a música tenha tido maior amplitude junto do público. Entre 2007 e 2009, meios de comunicação social e blogues locais publicaram várias matérias sobre as músicas de Azagaia, pontificando críticas que podem ser consideradas como parte de uma campanha contra o rapper e que sem dúvida influenciaram sobremaneira na redução drástica da disseminação das suas músicas nos órgãos de comunicação social. Em certos círculos Azagaia tornou-se como uma *persona non grata* (Bahule 2011). Paradoxalmente, isso parece ter ajudado a institucionalização nacional e internacional de Azagaia como um músico credível, praticante da liberdade de expressão e um activista civil, capaz de se defender contra a repressão do Estado.

Esta exposição baseia-se na análise dos meios de comunicação e material de campo recolhido. Esses documentos sujeitos a uma análise de conteúdo qualitativa, para além de ter sido realizada uma cartografia social.

A popularidade de Azagaia e a crítica de alguns sociólogos, de que brevemente me irei debruçar, denotam o poder liminar da sua música, a qual por definição está entre as posições sociais estáveis³. Esta é também material fértil para olharmos para as dissonâncias profundas sobre a história nacional entre a população escolarizada urbana em Moçambique.

Objectivos do estudo

O objectivo principal do estudo é compreender a natureza da polémica sobre a música do Azagaia entre os anos de 2007 e 2009, contextualizando a discussão de um modo geral nos debates sobre a História de Moçambique e nas tensões sociais por de trás dela. O estudo também relaciona o conhecimento científico e o conhecimento popular, relacionando os

3 O conceito de Liminaridade tornou-se particularmente conhecido por via do trabalho do antropólogo Victor Turner (2007, 106-108; 1974, 47-52), e significa o estado social e as experiências fora da estrutura do dia a dia. Liminaridade provém da palavra em latim *limen*, que significa uma soleira. A liminaridade pode ser identificada fora de contextos originais, como os ritos de iniciação, por exemplo entre os intelectuais e os artistas, podemos encontrar casos de actores que não se enquadram nas posições típicas do sistema de distribuição do trabalho. Comum e relativo à fenómeno liminares é como por vezes significam "o poder do fraco" (Turner, 2007: 124).

debate dentro da intelectualidade e seus diferentes conceitos e relações do público e seu senso comum.

Este estudo poderá, ainda, contribuir para os campos da Antropologia Política, Sociologia, Etnomusicologia e História Contemporânea, e tematicamente para o estudo e construção da democracia moçambicana, particularmente nos campos da discussão pública e da liberdade de expressão.

Construção de material de pesquisa

A partir de uma reportagem da Revista Visão (2010) "A Revolta do Pão", encetou-se uma busca documental que congloba música "Povo no Poder" (Azagaia 2008), publicado após as grandes manifestações de 5 de Fevereiro de 2008, contra o aumento de preço de transporte urbano, "chapa". Os órgãos de comunicação portuguesa e moçambicana qualificaram a canção como símbolo da revolta (Pöysä & Rantala 2011).

Consequentemente foram encontrados debates sobre Azagaia em blogues moçambicanos, produzidos principalmente por cientistas sociais moçambicanos, nomeadamente Carlos Serra "Oficina de Sociologia", com opiniões neutras ou simpáticas, e os mais polémicos - Patrício Langa "B'andhla"⁴, e Elísio Macamo "Ideias Críticas". O material mostrou-se muito extenso uma vez que era constituído por mais de 50 textos, muitos dos quais relativamente longos. Estes três reputados sociólogos moçambicanos foram interlocutores mais activos e regulares do debate e publicaram alguns dos seus textos também em jornais. De salientar que os textos são aqui tratados como um material de pesquisa. Entrevistas e notícias dos meios de comunicação sociais moçambicanos também são revisitados.

No início do estudo foram analisadas três músicas mas minuciosamente (Pöysä & Rantala 2011, 2014), mas o foco principal aqui é a canção controversa "As Mentiras da Verdade" (Azagaia 2007b). É a música que mais debates têm suscitado, e que o próprio Azagaia descreve-a como a canção-chave do seu primeiro álbum Babalaze (Bahule 2011). Outras fontes foram as entrevistas por correio electrónico com Azagaia (e2011a, e2011b) e com um dos seus principais críticos, o sociólogo Elísio Macamo (e2011). Mais tarde foram realizadas entrevistas temáticas com Azagaia (e2013), em Maputo, enfocando a sua posição nos debates sobre história de Moçambique.

⁴ *B'andhla* é uma prática local para reunir de acordo com a tradição, com que Langa compara "o Agora" dos antigos gregos.

Representações do passado

O debate sobre Azagaia é aqui enquadrado na discussão sobre passado nacional, onde os participantes pretendem construir ou desconstruir justificativas históricas da política de hoje. As representações públicas são sempre parcialmente fictícias. Em Moçambique, o passado é muito presente em várias formas. Opiniões públicas sobre o passado podem ser acompanhadas todos os dias em discussões na via pública e nas esquinas. Nos últimos anos tem havido um *boom* de biografias dos ex-combatentes da liberdade, e um número de escritores, nacionais e estrangeiros também têm-se manifestado fortemente comprometidos com a história do país. Não existe, no entanto, uma visão consensual sobre o passado de Moçambique muito embora os líderes políticos do partido dominante assim o afirmem⁵. A História de Moçambique é controversa e polémica para os jornalistas, para o cidadão comum, para os escritores de letras de *rap* e música popular, e mesmo nos debates entre os partidos políticos no Parlamento e nos órgãos de comunicação social. Curiosamente, as pessoas menos escolarizadas em todo o país usam camisetas, autocolantes ou cartazes e outros sinais que explicitamente se referem ao passado do país, especialmente ao seu primeiro presidente Samora Moisés Machel (1933-1986). Nas esquinas ouvem-se narrações populares de acontecimentos históricos que são obviamente opostos a história oficial⁶. Muitas vezes, como no caso dos rappers críticos, a figura de Samora é usado como um símbolo do desenvolvimento socioeconómico para todos e instrumento de crítica *Voltariana* contra a política vigente (Cf. Ngoenha 2009). No entanto, nem todas memórias populares alinham no mesmo diapasão "Bahtinian"; um outro ramo da música popular é mais consonante com a narrativa oficial. Por exemplo, a música revolucionária Maconde é muitas vezes usada para encontrar afinidades para as representações oficiais do passado (Israel, 2010).

Com a expressão da narrativa nacional, refere-se ao conceito "oficial" de história da elite política, que é difundido através da escola, historiografia, cerimónias⁷ comemorativas,

5 Curiosamente, durante um comício popular, depois do X Congresso do partido Frelimo, o presidente Guebuza descreveu a história como algo marcado pela concordância (notas do trabalho de campo, Set 2012).

6 A História oficial significa aqui as representações oficiais do passado, e não se refere a história como disciplina.

7 Durante todo o ano de 2012 todos os festivais nacionais estiveram intrinsecamente ligados à Frelimo, por causa do seu aniversário de 50 anos, e eram transmitidos em directo para todo o país. Os partidos políticos da oposição, imprensa independente e alguns intelectuais criticaram esta atitude. Alguns cientistas sociais moçambicanos têm dito que, em Moçambique, assim como em outros lugares, a narrativa oficial é às vezes reproduzida pelos académicos nacionais e estrangeiros usando fontes oficiais acriticamente (Adam 1996, Igreja 2010).

publicidade e outros tipos de meios administrativos para, garantir que esta seja compartilhada por todos os cidadãos (nacionalismos oficiais). No entanto, a história poderia também se referir a narrativas contadas por artistas, intelectuais, mulheres, ou pela variedade de grupos minoritários (nacionalismos populares), e que, por vezes, conseguem confrontar a posição hegemónica (Anderson 2007). O que se pretende enfatizar aqui são essas narrativas alternativas que poderiam ter fóruns próprios e partilhar o campo das histórias oficiais.

O Estado e a Frelimo recentemente investiram muito na construção da narrativa oficial nacional através de cerimónias públicas. O nacionalismo oficial é reproduzido para derrotar as interpretações dos críticos do regime e, assim, conservar a “justificação revolucionária”⁸ do poder político. Se aceitarmos a proposta de Giddens (1984) e Sewell (1992) sobre a estrutura social como "esquemas e recursos"⁹, que tanto interagem com um sistema social determinado, então vale a pena debater sobre a narrativa nacional, pois é um esquema essencial para definir e justificar a distribuição e definição de recursos. Debates sobre a veracidade da história podem ser vistos parcialmente como uma batalha relativa à justificação revolucionária.

Em Moçambique, o nacionalismo oficial salienta a Luta Armada de Libertação de 1964-1974 e o significativo crescimento económico que se regista desde 1990, com o apoio dos doadores, frequentemente associado à Luta Contra Pobreza. A Frente de Libertação de Moçambique [FRELIMO], que mudou de um movimento de libertação para um partido político dominante, apresenta-se como o actor principal em ambas as fases (Pöysä & Rantala 2014). Em debates políticos esta narrativa de sucesso recentemente é fortalecida com as referências à abundância de recursos naturais tais como carvão mineral e gás natural. As companhias internacionais que vêm explorar estes recursos são referidas como novos aliados na luta contra a pobreza. A guerra civil ou de desestabilização 1976-1992 e a extensa pobreza que ainda continua, apesar do crescimento económico, não são muito lembrados nesta narrativa victoriosa.

Um grupo de observadores atentos que visam a desconstrução da narrativa oficial nacional de sucesso é o dos rappers críticos de Maputo. Não só Azagaia, mas também rappers como Iveth, Tira Teimas, Slim Nigga, e grupos como Trio Fam, GPRO Fam, Xitiku ni

8 Tomei conhecimento do conceito durante a palestra de Boaventura Sousa Santos (Julho, 2012).

9 Giddens aborda a questão das “regras e recursos” mas prefiro referenciar a versão do aperfeiçoamento do Sewell com “esquemas e recursos”.

Mbawula, só para citar alguns exemplos, constantemente se referem à história e, particularmente, a Samora Machel. Machel, que deu a sua voz e rosto a uma revolução socialista e lutou contra a formação de pequena burguesia e acumulação de riqueza, e que é muitas vezes chamado apenas "Samora", é a sua preferência política e um símbolo da luta por uma sociedade mais igualitária. Na retórica política, por outro lado, Machel é descrito como o pioneiro das Campanhas que os actuais líderes políticos pretendem continuar - da luta contra a pobreza e corrupção¹⁰. Mesmo sendo de maneiras muito diferentes, Samora é uma figura igualmente importante para o estado, bem como para os seus críticos.

Azagaia e o Rap de crítica social

Rap como um género musical tem suas origens na zona de Bronx, em Nova Iorque (EUA), entre o final dos anos 1970 e o início dos anos 1980, de onde se disseminou rapidamente para outros bairros da mistura dos negros e latinos desfavorecidos nos Estados Unidos. O rap advém da cultura hip-hop, que consistia em expressões como dança de rua (break dance) e pintura de rua (graffiti).

Ao contrário dos Estados Unidos, o rap de Maputo nasceu no privilegiado centro da cidade (Cidade de cimento), resultante de influências internacionais de forma mais intensa do que nos arredores da cidade, entre o final da década de 1980 e o início da década de 1990 (Siteo, 2012).

A crítica social de Azagaia, lembra a “época do ouro” do hip hop, quando grupos como Public Enemy faziam declarações políticas agressivas, quando artistas inovadores retractavam problemas e injustiças sociais, como por exemplo, prestar a atenção para o racismo nos órgãos de comunicação sociais de *mainstream*. Na verdade, Chuck D do grupo Public Enemy, considera o hip hop como sendo a “CNN dos negros” (Lusane, 2004). As suas mensagens foram muitas vezes apoiadas por sons agressivos, batidas simples, deixando espaço para as letras e crítica social.

O Hip hop e rap tornaram-se uma forma de expressão cultural para jovens pobres, estabelecendo uma relação tanto com consciência política e com questões de identidade, um papel importante na melhoria de auto-estima. A música rap adapta-se facilmente às características musicais locais (expressões culturais) daí a influência Afro-americana. No contexto Africano, o hip hop tanzaniano Bongo Flava e o rap senegalês podem ser tomados

10 Como no caso, por exemplo, do discurso do presidente Guebuza durante a inauguração da estatua de Samora Machel, em Pemba, no dia 25 de Setembro de 2012 (notas de trabalho de campo, Set 2012).

como exemplos disso. Mesmo em Moçambique vários rappers entrevistados para esta pesquisa (Iveth, Duas Caras, Helder Leonel) contam das suas vontades de adoptar cada vez mais os ritmos Moçambicanos para a sua música. É por esta adaptabilidade que o musicólogo Tony Mitchell (2001) argumenta que a música rap crítica tornou-se música de protesto dos jovens, discutindo diversos tipos de problemas sociais em muitos locais. A popularidade crescente de rap tem criado confrontos entre rap comercial e de crítica (Huusko 2005, Benga 2002).

Os líderes e partidos políticos reconhecem o poder do rap e tem recrutado estrelas de hip hop para fazerem parte de grupos de apoio. Em Moçambique, o músico MC Roger é famoso na promoção da Frelimo e do presidente Guebuza; Azagaia, por outro lado, apoiou a campanha do partido de oposição MDM (Movimento Democrático de Moçambique), no final de 2008¹¹. Em alguns países, por exemplo, na Serra Leoa, rappers *gangsta*¹² como Tupac Amaru Shakur foram apropriados como ícones dos grupos armados (Utas & Jörgel 2008).

Ao discutir rap em Moçambique é importante levar em conta a posição especial de Maputo, capital do país, onde muitas questões sociais são agravadas por grupos pertencentes a diferentes classes sociais, vivendo em estreita proximidade: em Maputo, há carros de luxo, cafés e restaurantes que as pessoas mais ricas, jovens e estrangeiros, frequentam mas, ao mesmo tempo, há crianças de rua, vendedores ambulantes informais e mendigos nas ruas. Maputo é também o centro da cultura urbana, embora o hip hop seja popular em outras partes do país também. A proximidade da África do Sul e as várias influências trazidas de lá por trabalhadores, estudantes e visitantes também podem ser ouvidas nas expressões musicais de Maputo. Notam-se também fortes influências da Tanzânia no Norte de Moçambique.

De acordo com as memórias de MC Magnus de Lirio (Notas de Campo, Nov 2012) os primeiros sinais e informação sobre rap foram exportados por trabalhadores migrantes, particularmente mineiros e estudantes que regressaram a Moçambique. O Rap dos bairros menos privilegiados surgiu mais tarde, através de jovens em contacto com instituições de ensino do centro da cidade (Ibid.). Actualmente, a língua principal do Rap de Maputo é Português, ao lado de outras línguas como Inglês e Changana.

Azagaia refere que ele se inspira em artistas que tratam de direitos humanos nos seus trabalhos. Ele cita o crítico rapper americano Talib Kweli, artista nigeriano afrobeat, Fela

11 Em 2012, ele declarou publicamente o seu distanciamento do MDM e, depois, na entrevista (Azagaia e2013) precisou que nunca fora membro mas simples apoiante do partido.

12 Refere-se ao sub-genero do rap que tornou-se popular em metade dos anos 1990.

Kuti, e estrelas do reggae, Bob Marley e Peter Tosh como as suas preferências. Como uma fonte fundamental de inspiração, ele cita o poeta moçambicano José Craveirinha, cujo trabalho o levou a escrever a música de crítica social. Ele se vê como seguidor de Craveirinha (1922-2003)¹³.

No contexto do hip hop moçambicano, Azagaia é conhecido pela sua crítica social agressiva. As referências mais próximas podem ser encontradas nos artistas militantes Moçambianos de Cotonete Records e do MC Português, Valete, com quem Azagaia colaborou. Na entrevista (i2013), Azagaia menciona Rage, Iveth, Izlo, Flash, Duas Caras, Simba, Xitiku ni Mbaula como artistas do rap Moçambicanos que gosta de ouvir. Azagaia já tem seguidores em Moçambique e referências a ele podem ser ouvidas no rap lusófono e crioulo¹⁴.

Artista e Autoridades

Azagaia como artista-intelectual crítico sofreu alguma repressão directa e indirecta durante a sua carreira. Em Abril de 2008, foi interrogado por um procurador-geral por causa da sua canção “Povo no Poder”, que ele lançara imediatamente após as manifestações de Fevereiro do mesmo ano, sob a acusação de fomentar insegurança nacional e incitacao à violência. No final, ele não foi preso. Em 30 de Julho de 2011, foi preso, acusado de posse de cannabis, momentos antes da estreia duma música e vídeo “Minha Geração [My Generation]” (O País online: 2011). O artista foi libertado depois de dois dias.

Um dos principais críticos de Azagaia, Langa (2008) subestimou as alegações de censura sobre o músico, tendo as categorizado como uma "construção social de mártir". Há, porém, muitas provas de repressão. O Apresentador de televisão da TVM (Televisão de Moçambique), Daniel “Danny” Ripanga, confessou numa entrevista à revista Lua (2012) que enfrenta uma censura quotidiana no seu trabalho, acrescentando que seria impossível tocar músicas de Azagaia e de outros jovens rappers críticos no seu programa. Um outro jornalista de rádio disse que a auto-censura, “lambebotismo”, a repressão imaginária, que, no entanto, tendem a representar a realidade e pressão informal por políticos, homens de negócios e os líderes partidários são meios potenciais da repressão. A censura directa e restrições directamente encomendadas ao mais alto nível político não são muito prováveis. Todos estes

13 Azagaia e2011a, e2013. Craveirinha é um dos poetas mais influentes e premiados do país. Os seus poemas criticaram o racismo, e na década de 1960 foi preso pela PIDE (Policia de Investigação e Defesa do Estado), por ter conexões com a Frente de Libertação, FRELIMO.

14 Como Sindykatto De Guetto e G.P.I.: “Golpe de Stado” do Cabo Verde.

factos podem ser classificados como formas de auto-censura que, no entanto, está socialmente enraizada. Azagaia (e2011a) diz numa entrevista que no início de sua carreira, ele chamou a atenção como um símbolo da liberdade de expressão. Mais tarde, quando sua popularidade cresceu, a censura começou e, de acordo com ele, ainda continua. O músico afirma também que sua música não é tocada na rádio e seus vídeos não mais exibidos na televisão, como eram antes. A razão disso pode residir no facto de os locutores de rádio e apresentadores de TV temerem ser vistos como promotores de Azagaia.

As reacções das autoridades do estado, bem como dos críticos de Azagaia podem ser vistas como preocupação com a influência da Azagaia sobre as pessoas. São os actos de repressão uma admissão implícita de reivindicações da crítica? Pelo menos a repressão mostra como a crítica poderia possuir poder liminar forte na sociedade.

Origem da curiosidade académica a Azagaia em 2007-2009

A discussão sobre Azagaia apareceu na blogosfera moçambicana em Abril e Maio de 2007, quando a sua primeira música a solo, “As Mentiras da Verdade”, que será discutida detalhadamente, foi lançada. Naquela época, havia apenas 200 mil utilizadores da Internet em Moçambique, o que corresponde a cerca de 1% da população (CIA, 2011). O Link para a música e vídeo publicados pelo sociólogo Carlos Serra (2007a, 2007b), no seu blogue Diário de um Sociólogo suscitou a reacção imediata de alguns dos seus colegas sociólogos. O debate logo se espalhou pelos jornais. Amplamente genéricas, o tom das notícias sobre Azagaia era neutro ou positivo em revistas e jornais de propriedade privada (Savana 2008, 2009; Beula 2007; Jeremias Langa 2009), enquanto que o jornal Notícias, ligado ao governo, publicou comentários por sociólogos que criticam Azagaia (Macamo 2007, Patrício Langa 2007)¹⁵.

O defensor mais activo de Azagaia foi Serra¹⁶, que, na maioria das vezes publicou um link de notícias sobre Azagaia e o seu trabalho, às vezes elogiando a sua honestidade e coragem (Serra 2008). Ele também descreveu Azagaia como um crítico social e um artista de "música de intervenção social", declarando que uma sociedade uma sociedade democrática

15 Langa, que escreveu 13 textos sobre Azagaia no seu blogue na sua fase mais activa durante 12 meses, desde Novembro de 2007. Macamo também ganhou algum prestígio entre azagaialogistas com os seus textos longos. Langa é actualmente professor na Universidade Eduardo Mondlane (UEM) e presidente da Associação Moçambicana de Sociologia enquanto Macamo tem sua carreira na Universidade de Basileia, na Suíça.

16 E Professor Catedrático e investigador no Centro de Estudos Africanos da UEM. Referiu Azagaia no seu blogue cerca 40 vezes, desde Abril de 2007.

precisa deste tipo de talentosos críticos. No seu ensaio sobre "os cavaleiros locais de mesa redonda" ele criticou os críticos do Azagaia (Serra 2007c).

Langa e Macamo concluíram que as actividades de Azagaia não são úteis para a sociedade, pelo contrário, as suas letras prestam-se ao eclipse da razão (Langa 2007)¹⁷. Macamo (2007, 2009), acusou Azagaia de construir um inimigo hostil corrompido no interior das pessoas, que continua a tradição da má discussão social em Moçambique. Langa (2009) afirmou que Azagaia apresenta alegações falsas ou não confirmadas e ofende os políticos, representantes legítimos da população. Langa (2007), por exemplo, criticou indirectamente Serra por valorizar o conhecimento do senso comum, substituindo a razão por emoções:

Na verdade Azagaia, como ele próprio reconhece, não inventa nada do que diz, apenas faz eco a aquilo que as pessoas dizem nas esquinas e corredores, portanto, ao conhecimento popular. Aquele conhecimento daqueles que não têm tempo nem paciência para conviver com a dúvida enquanto avaliam as premissas. É um conhecimento do senso comum, portanto, apriorístico, intuitivo, assistemático. Na verdade, é um não – conhecimento ou desconhecimento. Azagaia não faz perguntas, dá respostas. E as respostas que nos oferece, não são respostas novas.

Entre 2007 e 2009 os sociólogos aqui referidos produziram vasto material sobre sua recepção do Azagaia nos seus blogs, da qual maior parte são textos polémicos contra Azagaia, seu “desabafo”, teorias conspiratórias irracionais e uso do senso comum. Polémica revelou interesse enorme dos académicos o que não directamente resultou em quaisquer publicações, apenas possivelmente atraiu também interesse académico mas positivo¹⁸. Azagaia (e2011b) reconhece que a discussão lançou interesse académico mais sério e que depois muitos pesquisadores lhe tinham entrevistado.

“As Mentiras da Verdade”

O Primeiro sucesso de crítica social de Azagaia, “As Mentiras da Verdade”, foi lançado em Abril de 2007 (Cf. Azagaia 2007b). Trazendo discussões de canto de rua para o

17 “A ideia de que o desabafo, o 'tubo de escape', como lhe chama o próprio Azagaia, é contrariamente ao que lhe chamam uma anti-crítica social. A crítica social é assente na razão, o desabafo na emoção. O problema é que enquanto a crítica social têm potencialidades emancipadoras, o desabafo é potencialmente eclíptico.”

18 Cf. Bahule 2011, Honwana 2013: 161-164. Um estudo do Bahule que se baseou numa longa entrevista bem elaborada com o Azagaia, num formato de questões e respostas.

espaço público, a música oferece visão do senso comum moçambicano sobre o passado e sobre a política do país. O ritmo da música é suave, o que transmite um sentimento triste, talvez até nostálgico. Isto sublinha a gravidade da mensagem e da tristeza e gravidade da mensagem que ele pretende transmitir.

O Rap é mundialmente observado como um genero com foco à apresentação (Lusane, 2004), que tem influências do cinema, do teatro e da narração oral. Muitos rappers norte-americanos protagonizaram filmes com muita facilidade, como o próprio Azagaia. A interpretação do rap é melhor feita no contexto da apresentação, apenas que as letras excepcionalmente longas particularmente no ramo “conciente” ou “underground”, com influências da literatura, particularmente da poesia, e do jornalismo deixam a audiência enfatizar sua intelectualidade.

Na cantiga, Azagaia enumera casos não resolvidos do passado recente, como a morte do Presidente Samora Machel, num acidente de avião, em 1986, o assassinato do jornalista Carlos Cardoso, em 2000, e do economista António Siba-Siba Macuácuá, em 2001. O vídeo da música (Azagaia 2007b) começa com uma citação de Constituição de Moçambique que garante a liberdade de expressão e proíbe a censura. Após o texto, segue-se uma cena em que Azagaia, trabalhando com seu computador portátil e pilhas de papel, recebe uma chamada-ameaça. Há uma atmosfera muito tensa em todo o vídeo em que Azagaia é perseguido, capturado, amarrado e finalmente é alvejado depois de dizer "Vocês podem até me matar, mas não podem calar a verdade". Uma dimensão interessante da música é seu aspecto verbal - as acusações são precedidas pela frase "se eu te dissesse". O Artista está a referir ao sensibilidade destas questões levantadas. Este e outros aspectos enfatizam o aspecto revolucionário das letras, ligando uma música descritiva mais apertada para outras músicas dele, assim como “A Marcha” (Azagaia 2007a) ou “Povo no Poder” (Azagaia 2008) onde o artista clama por uma revolta popular.

O vídeo confirma o que o ouvinte acaba considerando - Azagaia refere-se a ameaças à vida. De certa forma ele toma o lugar de Cardoso, do economista António Macuacua e do músico Pedro Langa, todos por terem sido assassinados em situações obscuras. Na verdade, na hora das suas mortes, Cardoso e Macuácuá estavam a investigar questões que, se comprovadas, teriam de colocar pessoas do topo da hierarquia de poder em posição difícil. Neste contexto, é compreensível que a acção das autoridades contra Azagaia, que foi anteriormente referida, tenha causado chamado a atenção.

As letras da música revelam uma outra verdade: a corrupção dos políticos, empresas e agências humanitárias em Moçambique e as suas relações entre si. A canção também refere-

se à tradição da revolução como representado por Samora Machel, que foi marginalizada devido à ganância dos novos líderes. Numa entrevista, Azagaia (e2011a) diz que, para ele Machel representa a luta por um Moçambique mais igual. Talvez seja por tocar a figura central simbólica e fundadora, que Samora Machel representa, as perguntas e acusações, que no contexto do hip hop internacional são bastante moderadas, foram sentidas muito fortemente, como se torna visível nas reacções de Langa (2007) e Macamo (2007)¹⁹.

As reacções levantadas pela “As Mentiras da Verdade” têm sido bastante perspicazes e ao mesmo tempo doutrinais. Vamos tomar como exemplo algumas linhas sobre a morte de Samora Machel.

E se eu te dissesse / Que Samora foi assassinado / Por gente do governo / Que até hoje finge que procura o culpado (Azagaia, 2007b)

Num texto de blogue, posteriormente publicado no jornal Notícias, Langa (2007) analisa as linhas da seguinte maneira:

Insinuação: E se eu dissesse que...

Conclusão: Samora foi assassinado.

Premissa (1): Por gente do governo que até hoje finge que procura o culpado.

Langa continua: “Ainda não se produziu evidência, material, suficiente para que se considere a morte de Samora um assassinato, muito menos por membros do governo. De que governo?”

De acordo com Langa, qualquer um destes tipos de perguntas ou raciocínio não são suficientes para eliminar a crença emocionalmente motivada de Azagaia de que "Samora foi assassinado". A razão é, no entanto, necessária crítica social real, enquanto as emoções são puramente por desabafo, conclui.

É preciso levar em conta que o mistério da morte de Samora tem sido investigado por vários pesquisadores e jornalistas, incluindo o próprio Cardoso (ver Fauvet & Mosse, 2003). O historiador David Robinson (2006) conclui no seu texto sobre o assassinato de Machel que ainda é difícil ter certeza se foi um acidente ou um assassinato, embora o número de questões não resolvidas e evidências parecem apontar para assassinato. De acordo com Robinson, encontrar o culpado é especialmente difícil, já que muitos, em Moçambique e no exterior,

¹⁹ Um artista de teatro, especializado em encenar o papel de Samora Machel disse na entrevista que as citações de Azagaia a Samora inquietam a toda gente porque servem para criticar a situação política actual. Este comentário teria sido a chave para melhor compreensão dos aspectos emocionais por detrás das acções sociológicas (Augusto, i2012).

teriam tido um motivo e meios para assassinar Machel²⁰. Esta é a hipótese - ou teoria da conspiração – em que um dos jornalistas de confiança de Machel, Carlos Cardoso, acreditou até a sua própria morte em 2000 (Fauvet & Mosse, 2003). O próprio assassinato de Cardoso, que é explicitamente referido na letra da canção e implicitamente no vídeo foi mais provavelmente relacionada com as últimas investigações de Cardoso em Novembro de 2000, em relação a apropriação indevida de 14 milhões de dólares do Banco Austral e um violação dos direitos humanos no distrito de Montepuez, Cabo Delgado o que acabou à morte de apenas 83 manifestantes da oposição na cela (Ibid.).

No contexto da esta história a letra e o vídeo da música, que acaba de baleado, pode ser tomado como um thriller com narração que se refere aos escritos de Cardoso e seu destino trágico. Atrevo-me a afirmar, que a análise lógica do Langa (2007) não foi uma boa ferramenta para analisar a música. Raramente é quando se analisa arte.

Sociologia Moçambicana, o senso comum e Azagaia

A Relação entre o pensamento científico social, por um lado, e do senso comum e superstição, por outro, é um tema importante entre sociólogos moçambicanos, como atestam as obras de Serra, Macamo e Langa (ver Serra 2003, Macamo 2004). Serra (2003) [1997] no seu livro "Combates Pela Mentalidade Sociológica" define como uma das responsabilidades sociólogos lutar contra os quatro tipos de sedimentos de pensamento: 1. das provas e de senso comum, 2. mágico-mitológico, 3. oficial e parte relacionada, e 4. Sedimentos axiológicos. Macamo (2003) no prefácio para a edição de 2003 do mesmo livro, ainda descreve Serra como o inimigo das verdades simples quem não dá certezas aos seus leitores, “porque ele sabe, como Bertrand Russell, grande filósofo britânico, que o maior problema neste mundo são ignorantes e fanáticos com suas certezas."

A discussão sobre Azagaia revelou, no entanto, as diferenças entre posições dos sociólogos, académicos e políticos. Em entrevista Macamo (e2011) supôs que os ouvintes de Azagaia seriam pessoas que se sentem satisfeitas com a simplificação de diagnósticos do país²¹. Langa (2007) afirma que Azagaia é "cheio de certezas". Serra não compartilha o conceito negativo de Macamo e Langa; descreve Azagaia como um crítico social, o rótulo com que muitas vezes os sociólogos se identificam.

20 Robinson aponta os líderes políticos e militares no seio da Frelimo-estado como também alguns países vizinhos como Malawi e a África do Sul, e os super poderosos Estados Unidos da América e A União Soviética.

Azagaia, sua obra e seu pensamento social é reflexivo, talentoso, criativo e socialmente sensível. O artista-intelectual que tem habilidade de mediar as experiências do povo marginalizado para espaço público e, por outro lado, ensinar, liderar e organizar as massas na interação com eles, cumpre a missão do intelectual e em especial do órgão intelectual, de acordo com António Gramsci (1979).

Conclusão

Langa e Macamo descrevem Azagaia muito negativamente nos seus textos polémicos. Em nome dos valores nobres cépticos e da autoridade académica eles pretendem testemunhar que a crítica do artista baseia-se nos falsos argumentos, na falta de provas nas suas acusações, e do espírito crítico, e assim implicam que obviamente as músicas não têm valor de tocar nos canais públicos. Sociólogos usavam ferramentas aqui referidas para letras sem prestar atenção no facto de que música e artes em geral têm maneira de expressar bem diferente que os académicos, ou os políticos quais eles querem defender contra os insultos do artista.

Um facto que aumenta a credibilidade de Azagaia entre a população é que as pessoas vêem que ele assume riscos pelos seus ideais. Os críticos do Azagaia, sem dúvida, têm direito as suas opiniões, mas prováveis consequências de suas declarações públicas também poderiam ser reflectidas. Primeiro, ao contrário do Azagaia, os sociólogos não correm riscos enquanto escrevem seus textos polémicos, antes pelo contrário. Segundo, é bem possível que as suas campanhas contra Azagaia tenham provocado dificuldades para o artista com as autoridades estatais e promotores. Finalmente, e talvez mais importante, como alguns críticos MCs de próxima geração me disseram, o poder não pode querer ver mais "Azagaias" a crescerem. Estes posivelmente aumentaram para o meio ambiente da censura indireita. Mas a sociedade também teve ganhos nessas polémicas que muito mais observadores colocam a sua atenção na descrição social do rap Moçambicano e que ele trouxe dos conceitos do povo para público, e alguns de nós granjeiam muito mais simpatia do "povo", e mais complexidades em seus sentidos comuns. Mas esta é, evidentemente, uma outra história.

21 "Não faço a mínima ideia. Mas a julgar pela sua popularidade suponho que sejam as pessoas que se contentam com diagnósticos simplistas da situação do país." Esta resposta de Macamo parece mais emocionalmente do que racionalmente motivado, pois as suas bases da argumentação sejam de falácia lógica clássica como *Argumentum ad Populum*.

Referências bibliográficas

Adam, Yussuf 1996: *Trick or Treat. The Relationship Between Destabilisation, Aid and Government Development Policies in Mozambique 1975-1990*. Roskilde: Roskilde University.

Anderson, Benedict 1983: *Imagined Communities. Reflections on the origin and spread of nationalism*. Londres: Verso.

Benga, N. A. (2002). "The Air of the City Makes Free". The Urban Music from 1950s to the 1990s in Senegal. Variété, Jazz, Mbalaz, Rap. In: Palmberg, M. & Kirkegaard, A. (eds.) *Playing with Identities in Contemporary Music in Africa*. Uppsala: Nordiska Afrikainstitutet, pp. 75-85.

Central Intelligence Agency (CIA), (2011). The World Factbook. Africa: Mozambique [Online], disponível: <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/HYPERLINK> "<https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/factbook/>" [consultado em 17 Abril 2012].

Cooley, T.J. & Bartz, G. (2008). Casting Shadows. Fieldwork is Dead! Long Live Fieldwork! Introduction. In: Cooley, T.J. & Bartz, G. (Eds.) *Shadows in the Field. New Perspectives for Fieldwork in Ethnomusicology*. Oxford: University Press., pp. 324.

Fauvet, P. & Mosse, M. (2003). *Carlos Cardoso. Telling the Truth about Mozambique*. Johannesburg: Double Storey.

Giddens, A. (1984). *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration*. Berkeley: University of California Press.

Gramsci, A. (1979) [1975]. *Vankilavihkot. Valikoima* [Quaderni del carcere.]. Helsinki: Kansankulttuuri.

Honwana, A. (2013). *O Tempo da Juventude. Embrego, Política e Mudanças Sociais em África*. Maputo.

Huusko, J. (2005). *Katujen komunitas. Rasta, yhteisö ja kulttuurinen bricolage Dar es Salaamin kaduilla Tansaniassa*. Tese não publicado (mestrado), Helsinki: University of Helsinki.

Igreja, V. (2010). Frelimo's Political Ruling through Violence and Memory in Postcolonial Mozambique. *Journal of Southern African Studies*, 36 (4): 78-99.

Israel, P. (2010). The Formulaic Revolution. Song and the "Popular Memory" of the Mozambican Liberation Struggle. *Cahiers d'Études Africaines* 197 (1), pp. 181-216.

Lusane, C. (2004). Rap, Race, and Politics. In: Forman, M & Neal, M.A. (eds.) *That's the Joint! The Hip-Hop Studies Reader*. Nova York: Routledge, pp. 351-362.

Macamo, E. (2003). Prefácio. Em: Serra, C. *Combates Pela Mentalidade Sociológica*. Maputo: Imprensa Universitária, pp. 1-4.

Macamo, E. (2004). *A Leitura Sociológica. Um Manual Introdutório*. Maputo: Imprensa Universitária.

Merleau-Ponty, M. (2007). *Phenomenology of Perception*. Londres: Routledge.

Mitchell, T. (2001). Introduction: Another Root – Hip-Hop Outside the USA. Em: Mitchell, T. (ed.) *Global Noise – Rap and Hip-Hop Outside the USA*, Middletown: Wesleyan University Press, pp. 1-38.

Ngoenha, S. (2009). *Machel. Ícone da 1ª República?* Maputo: Ndjira.

Pöysä, A. & Rantala J. (2011): MC Azagaia ja Maputon leipäkapina 2010: Taistelu Mosambikin historiasta. *Etnomusikologian vuosikirja*, 23, 2011, pp. 7-35, disponível: <http://www.etnomusikologia.fi/13> [consultado em 12 Feb 2010]

Pöysä, A. & Rantala, J. (2014): Who has the Word? MC Azagaia's Intervention into Past and Politics in Mozambique. – Martins R. & Carnevacci M. (Eds.) *Lusophone Hip-hop: 'Who we are' and 'Where we are': Identity, urban culture and belonging*. Oxford: Sean Kingston Publishing.

Robinson, D.A. (2006). A Case of Assassination. President Samora Machel and the Plane Crash at Mbuzini. *Postamble*, vol, 2, no. 2, pp. 45-64.

Santos, B.S. (2008). *As Vozes do Mundo*. Porto: Edições Afrontamento.

Sewell, W. (1992). A Theory of Structure. Duality, Agency, and Transformation. *American Journal of Sociology* 98 (1), pp. 1-29.

Serra, C. (2003). *Combates Pela Mentalidade Sociologica*. Maputo: Imprensa Universitária.

Sitoe, T. (2012). *Comunidades Hip-Hop na Cidade de Maputo*. Tese não publicado (Licenciatura), Maputo: Universidade Eduardo Mondlane.

Sumich, J. (2010). Nationalism, Urban Poverty and Identity in Maputo, Mozambique. Working paper no. 68. *Crisis States Research Center*.

Turner, V. (1974). *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Nova York: Cornell University Press.

Turner, V. (2007) [1969]. Rituaali. Rakenne ja communitas. [*The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*]. Helsinki: Finnish Anthropological Association.

Utas, M. & Jörgel, M. (2008). The West Side Boys. Military Navigation in the Sierra Leone Civil War. *Journal of Modern African Studies*, vol. 46, no. 3, pp. 487-511.

Material da Pesquisa

Augusto, Abdul Shakur (e2012). Entrevista para: Rantala, J., 1 Outubro, Pemba, 1H24min.

Azagaia (2007a). A Marcha Director's cut [online video], disponível: <http://www.youtube.com/watch?v=Us6mahRHR78> [consultado em 12 Outubro 2010].

Azagaia (2007b). As Mentiras da Verdade [online video], disponível: <http://www.youtube.com/watch?v=b9IwDjrUNTE> [consultado em 12 Outubro 2010].

Azagaia (2008). Povo no Poder [online video], disponível: <http://www.youtube.com/watch?v=RhSKixT-n0w> [consultado em 12 Outubro 2010].

Azagaia (2009). Combatentes da Fortuna [online video], disponível: <http://www.youtube.com/watch?v=pVu8R-VWCKsHYPERLINK> "<http://www.youtube.com/watch?v=pVu8R-VWCKs&feature=related>"&HYPERLINK "<http://www.youtube.com/watch?v=pVu8R-VWCKs&feature=related>"feature=related [consultado em 12 Outubro 2010].

Azagaia (e2011a). Entrevista via e-mail para: Pöysä, A., 25 Março.

Azagaia (e2011b). Entrevista via e-mail para: Rantala, J., 1 Abril.

Azagaia (e2013). Entrevistas para: Rantala, J., Maputo, 12 Fevereiro, 2H2min; 22 Maio, 1H11min.

Beúla, E. (2007) Não canto para angariar fama e mulheres. *Savana*, 18 Maio, pp. 31.

Langa, P. (2007). As verdades da mentira: do senso comum a eclipse da razão! *B'andhla*. Weblog [Online], 13 Novembro 2007, disponível: circulodesociologia.blogspot.com/2007/11/as-verdades-da-mentira-do-senso-comum.html [consultado em 28 Novembro 2010].

Langa, P. (2009). Azagaismo. *B'andhla*. Weblog [Online], 29 Abril, disponível: <http://circulodesociologia.blogspot.com/2009/04/azagaismo.html> [consultado em 28 Novembro 2010].

Macamo, E. (2007). Crítica social e desabafo. *Notícias*, 17 Maio.

Macamo, E. (2009). Regresso do inimigo comum. *Ideias Críticas*. Weblog [Online], 30 Abril, disponível: http://ideiascriticas.blogspot.com/2009_04_01_archive.html [consultado em 03 Fevereiro 2011].

Macamo, E. (e2011). Entrevista via e-mail para: Rantala, J., 10 Março.

Serra, C. (2007a). Azagaia canta 'as mentiras da verdade'. *Oficina de Sociologia*. Weblog [Online], 09 Abril, disponível: <http://oficinadesociologia.blogspot.pt/2007/04/azagaia-canta-as-as-mentiras-da-verdade.html> [consultado em 23 Março 2011].

Serra, C. (2007b). Azagaia – As Mentiras da Verdade. *Oficina de Sociologia*. Weblog [Online], 12 Maio, disponível: <http://oficinadesociologia.blogspot.co.uk/2007/05/azagaia-as-mentiras-da-verdade.html> [consultado em 23 Março 2011].

Serra, C. (2007c). Azagaia e os cavalheiros locais da Távola Redonda. *Savana*. 30 Novembro, pp. 11.

Serra, C. (2008). Azagaia finalmente no “Notícias”. *Oficina de Sociologia*. Weblog [Online], 17 Novembro, disponível: <http://oficinadesociologia.blogspot.com> [consultado em 12 Março 2011].

Savana (2008). No lançamento de Babalaze de Azagaia público grita ‘yes we can’, 26 Setembro, disponível: <http://www.savana.co.mz/editorial/cultura/214-no-lancamento-de-babalaze-de-azagaia-publico-grita-yes-we-can> (consultado em 01 Março 2011).

Savana (2009). Azagaia acampa pelos direitos humanos, 30 Janeiro, disponível: <http://www.savana.co.mz/editorial/internacional/47-cultura/451-azagaia-acampa-pelos-direitos-humanos> (consultado em 01 Março 2011).

Visão (2010) A Guerra do pão, 09 Setembro, pp. 60-72.

PUBLICATIONS OF THE UNIVERSITY OF EASTERN FINLAND
DISSERTATIONS IN EDUCATION, HUMANITIES, AND THEOLOGY

1. Taru Viinikainen. *Taipuuko "akrobaatti Aleksandra"? Nimikekonstruktio ja nimikkeen taipuminen lehtikielessä 1900-luvulta 2000-luvulle*. 2010.
2. Pekka Metso. *Divine Presence in the Eucharistic Theology of Nicholas Cabasilas*. 2010.
3. Pekka Kilpeläinen. *In Search of a Postcategorical Utopia. James Baldwin and the Politics of 'Race' and Sexuality*. 2010.
4. Leena Vartiainen. *Yhteisöllinen käsityö. Verkostoja, taitoja ja yhteisiä elämyksiä*. 2010.
5. Alexandra Simon-López. *Hypersurrealism. Surrealist Literary Hypertexts*. 2010.
6. Merja Sagulin. *Jälkiä ajan hiekassa. Kontekstuaalinen tutkimus Daniel Defoen Robinson Crusoen suomenkielisten adaptaatioiden aatteellisista ja kirjallisista traditioista sekä subjekti-käsityksistä*. 2010.
7. Pirkko Pollari. *Vapaan sivistystyön kieltenopettajien pedagogiset ratkaisut ja käytänteet teknologiaa hyödyntävässä vieraiden kielten opetuksessa*. 2010.
8. Ulla Piela. *Kansanparannuksen kerrotut merkitykset Pohjois-Karjalassa 1800- ja 1900-luvuilla*. 2010.
9. Lea Meriläinen. *Language Transfer in the Written English of Finnish Students*. 2010.
10. Kati Aho-Mustonen. *Group Psychoeducation for Forensic Long-term Patients with Schizophrenia*. 2011.
11. Anne-Maria Nupponen. *»Savon murre» savolaiskorvin. Kansa murteen havainnoijana*. 2011.
12. Teemu Valtonen. *An Insight into Collaborative Learning with ICT: Teachers' and Students' Perspectives*. 2011.
13. Teemu Kakkuri. *Evankelinen liike kirkossa ja yhteiskunnassa 1944-1963. Aktiivinen uudistusliike ja konservatiivinen sopeutuja*. 2011.
14. Riitta Kärkkäinen. *Doing Better? Children's and Their Parents' and Teachers' Perceptions of the Malleability of the Child's Academic Competences*. 2011.
15. Jouko Kiiski. *Suomalainen avioero 2000-luvun alussa. Miksi avioliitto puretaan, miten ero koetaan ja miten siitä selviydytään*. 2011.
16. Liisa Timonen. *Kansainvälisty tai väisty? Tapaustutkimus kansainvälisyysosaamisen ja kulttuurienvälisen oppimisen merkityksenannoista oppijan, opettajan ja korkeakoulutoimijan pedagogisen suhteen rajaamissa kohtaamisen tiloissa*. 2011.
17. Matti Vántinen. *Oikeasti hyvä numero. Oppilaiden arvioinnin totuudet ja totuustuotanto rinnakkaiskoulusta yhtenäiskouluun*. 2011.
18. Merja Ylönen. *Aikuiset opin poluilla. Oppimistukikeskuksen asiakkaiden opiskelukokemuksista ja kouluttautumishalukkuudelle merkityksellisistä tekijöistä*. 2011.
19. Kirsi Pankarinkangas. *Leskien keski-ikässä tai myöhemmällä iällä solmimat uudet avioliitot. Seurantatutkimus*. 2011.
20. Olavi Leino. *Oppisopimusopiskelijan oppimisen henkilökohtaistaminen ja oppimismahdollisuudet työpaikalla*. 2011.
21. Kristiina Abdallah. *Translators in Production Networks. Reflections on Agency, Quality and Ethics*. 2012.
22. Riina Kokkonen. *Mittarissa lapsen keho ja vanhemmuus – tervettä lasta sekä "hyvää" ja "huonoa" vanhemmuutta koskevia tulkintoja nyky-Suomessa*. 2012.
23. Ari Sivenius. *Aikuislukion eetos opettajien merkityksenantojen valossa*. 2012.

24. Kamal Sbiri. *Voices from the Margin. Rethinking History, Identity, and Belonging in the Contemporary North African Anglophone Novel*. 2012.
25. Ville Sassi. *Uudenlaisen pahan unohdettu historia. Arvohistoriallinen tutkimus 1980-luvun suomalaisen romaanin pahan tematiikasta ja "pahan koulukunta" –vuosikymmenmäärittteen muodostumisesta kirjallisuusjärjestelmässä*. 2012.
26. Merja Hyytiäinen. *Integroiden, segregoiden ja osallistaen. Kolmen vaikeasti kehitysvammaisen oppilaan opiskelu yleisopetuksessa ja koulupolku esiopetuksesta toiselle asteelle*. 2012.
27. Hanna Mikkola. *"Tänään työ on kauneus on ruumis on laihuus."* Feministinen luenta syömishäiriöiden ja naissukupuolen kytköksistä suomalaisissa syömishäiriöromaaneissa. 2012.
28. Aino Äikäs. *Toiselta asteelta eteenpäin. Narratiivoinen tutkimus vaikeavammaisen nuoren aikuisen koulutuksesta ja työllistymisestä*. 2012.
29. Maija Korhonen. *Yrittäjyyttä ja yrittäjämäisyyttä kaikille? Uusliberalistinen hallinta, koulutettavuus ja sosiaaliset erot peruskoulun yrittäjyyskasvatuksessa*. 2012.
30. Päivikki Ronkainen. *Yhteinen tehtävä. Muutoksen avaama kehittämisspyrkimys opettajayhteisössä*. 2012.
31. Kalevi Paldanius. *Eläinlääkärin ammatti-identiteetti, asiakasvuorovaikutuksen jännitteiden hallinta ja kliinisen päättelyn yhteenkietoutuminen sekapraktiikassa*. 2012.
32. Kari Korolainen. *Koristelun kuvailu. Kategorisoinnin analyysi*. 2012.
33. Maija Metsämäki. *Influencing through Language. Studies in L2 Debate*. 2012.
34. Pål Lauritzen. *Conceptual and Procedural Knowledge of Mathematical Functions*. 2012.
35. Eeva Raunistola-Juutinen. *Äiti ja nunna – Kirkkojen maailmanneuvoston naisten vuosikymmenen ortodoksiset naiskuvat*. 2012.
36. Marja-Liisa Kakkonen. *Learning Entrepreneurial Competences in an International Undergraduate Degree Programme. A Follow-Up Study*. 2012.
37. Outi Sipilä. *Esiliina aikansa kehyksissä – moniaikaista tekstiilikulttuuria ja representaatioita kodista, perheestä, puhtaudesta ja käsityöstä 1900-luvun alkupuolen Suomessa*. 2012.
38. Seija Jeskanen. *Piina vai pelastus? Portfolio aineenopettajaopiskelijoiden ammatillisen kehittymisen välineenä*. 2012.
39. Reijo Virolainen. *Evankeliumin asialla - Kurt Frörin käsitys evankelisesta kasvatuksesta ja opetuksesta Saksassa 1930-luvulta 1970-luvulle*. 2013.
40. Katarzyna Szal. *Finnish Literature in Poland, Polish Literature in Finland – Comparative Reception Study from a Hermeneutic Perspective*. 2013.
41. Eeva-Liisa Ahtiainen. *Kansainvälistymisen ja laadunvarmistuksen yhteys ammatti-korkeakoulun asiakirjateksteissä. Tapaustutkimus*. 2013.
42. Jorma Pitkänen. *Fides Directa – Fides Reflexa. Jonas Laguksen käsitys vanhurskauttavasta uskosta*. 2013.
43. Riitta Rajasuu. *Kuopiossa, Oulussa ja Turussa vuosina 1725–1744 ja 1825–1844 syntyneiden kastenimet*. 2013.
44. Irina Karvonen. *Pyhän Aleksanteri Syväriläisen koulukunta – 1500-luvun luostarihistoriaa vai 1800-luvun venäläiskansallista tulkintaa?* 2013.
45. Meri Kytö. *Kotiin kuuluva. Yksityisen ja yhteisen kaupunkiäänitilan risteymät*. 2013.
46. Jörg Weber. *Die Idee von der Mystagogie Jesuimgeistigen Menschen: Einführung in die »christliche Theosophie« des Corpus Areopagiticum*. 2013.
47. Tuija, Lukin. *Motivaatio matematiikan opiskelussa – seurantatutkimus motivaatiotekijöistä ja niiden välisistä yhteyksistä yläkoulun aikana*. 2013.

48. Virpi Kaukio. *Sateenkaari lätäkössä. Kuvitellun ja kerrotun ympäristöestetiikka*. 2013.
49. Susanna Pöntinen. *Tieto- ja viestintäteknologian opetuskäytön kulttuurin diskursiivinen muotoutuminen luokanopettajaopiskelijoiden puheessa*. 2013.
50. Maria Takala-Roszczenko. *The 'Latin' within the 'Greek': The Feast of the Holy Eucharist in the Context of Ruthenian Eastern Rite Liturgical Evolution in the 16th–18th Centuries*. 2013
51. Erkki Nieminen. *Henki vastaan alkoholi: AA-toiminnan synty ja kehitys Lahdessa 1950-1995*. 2014.
52. Jani Kaasinen. *Perinnerakentaminen käsitteenä ja osana teknologiakasvatusta - opettajaopiskelijoiden käsitykset, käsitysten jäsentyneisyys ja muutos perinnerakentamisen opintojakson aikana*. 2014.
53. Gerson Lameck Mgaya. *Spiritual gifts: A sociorhetorical interpretation of 1 cor 12–14*. 2014.
54. Pauli Kallio. *Esimiehen muuttuvat identiteetit: Narratiivinen tutkimus keskijohdon identiteeteistä ja samastumisesta organisaatiomurroksessa*. 2014.
55. Sirpa Tokola-Kemppi. *Psykoanalyttisen psykoterapian merkityksiä kirjailijahaastattelujen valossa*. 2014.
56. Dhuana Affleck. *How does Dialogical Self Theory appear in the light of Cognitive Analytic Therapy? Two approaches to the self*. 2014.
57. Teemu Ratinen. *Torjuttu Jumalanlahja. Yksilön kamppailu häpeällistä seksuaalisuutta vastaan*. 2014.
58. Päivi Löfman. *Tapaustutkimus itseohjautuvuudesta sairaanhoitajakoulutuksen eri vaiheissa*. 2014.
59. Päivi Kujamäki. *Yhteisenä tavoitteena opetuksen eheyttäminen. Osallistava toimintatutkimus luokanopettajille*. 2014.
60. Henriikka Vartiainen. *Principles for Design-Oriented Pedagogy for Learning from and with Museum Objects*. 2014.
61. Päivi Kaakkunen. *Lukudiplomin avulla lukemaan houkutteleva yläkoulussa. Lukudiplomin kehittämistutkimus perusopetuksen vuosiluokilla 7–9*. 2014.
62. Jari Kukkonen. *Scaffolding inquiry in science education by means of computer supported collaborative learning : pupils' and teacher students' experiences*. 2015.
63. Petteri Nieminen. *Unified theory of creationism — Argumentation, experiential thinking and emerging doctrine*. 2015.
64. Esa Antikainen. *"Me olemme postipaketteja": tutkimus Helsingin vammaiskuljetuksista vuosina 2002-2007*. 2015.
65. Anna Logrén. *Taiteilijapuheen moniäänisyys. Tutkimus mediavälitteisen ja (kuva)taiteilijalähtöisentaiteilijapuheen muotoutumisesta*. 2015.
66. Päivi Virkki. *Varhaiskasvatus toimijuuden ja osallisuuden edistäjänä*. 2015.
67. Terhi Nevalainen. *Pinkit piikkikorot. Chicklit -kirjallisuuden postfeministiset sisällöt ja lukijat niiden merkityksellistäjinä*. 2015.
68. Soile Tikkanen. *Development of an empathic stance. Dialogical sequence analysis (DSA) of a single case during clinical childneurological assessment procedures*. 2015.
69. Erja Laakkonen. *Aikuisuuden kulttuuriset kuvot 25-35-vuotiaiden naisten haastattelupuheissa ja naistenlehtiteksteissä*. 2015.
70. Wu Enqin. *What Does Design Expose? A Comparative Study of Finnish Modern Furniture and Chinese Ming-style Furniture*. 2015.
71. Vuokko Malinen. *Uuspari, uusperheen parisuhde ja koulutuksellisen intervention mahdollisuudet sen tukemiseen*. 2015.

72. Juhana Venäläinen. *Yhteisen talous: tutkimus jälkiteollisen kapitalismin kulttuurisesta sommitumasta*. 2015.
73. Johanna Hokkanen. *Kotien lääkekasvatus*. 2015.
74. Eveline Omagano Anyolo. *Implementing Education for Sustainable Development in Namibian Schools*. 2015.
75. Satu Tuomainen. *Recognition and Student Perceptions of Non-formal and Informal Learning of English for Specific Purposes in a University Context*. 2015.
76. Jari Ruotsalainen. *Iholle kaiverrettu. Tatuoinen kulttuurinen murros Suomessa*. 2015.
77. Sanna Hillberg. *Relativization in Scottish standard English: a corpus-based study on newspaper language*. 2015.
78. Virpi Turunen. *Pellavalangan neulonta kotineulekoneella*. 2015.
79. Emilia Valkonen. *“Me myymme ja markkinoimme kursseja” Markkinaorientaation piirteet kansalaisopistoissa*. 2015
80. Petri Haapa. *Suomalaisen peruskoulun rehtori koulun tietokonepohjaisen hallinto-ohjelman käyttäjänä*. 2016.
81. Helena Valkeapää: *Maahanmuuttaja-afgaanien kotitalouden toiminta ja akkulturaatio*. 2016.
82. Airi Hakkarainen. *Matematiikan ja lukemisen vaikeuksien yhteys toisen asteen koulutuspolkuun ja jatko-opintoihin tai työelämään sijoittumiseen*. 2016.
83. Maria Kok. *Varjon kieliopillistuminen: itse-sanan paradigman rakenne ja merkityksenkehitys itäisessä itämerensuomessa*. 2016.
84. Päivi Vesala. *Koulupihan merkitys alakoulun oppilaille. Lapsen ja ympäristön vastavuoroisen suhteen analyysi*. 2016.
85. Izabela Czerniak. *Anglo-Scandinavian Language Contacts and Word Order Change in Early English*. 2016.
86. Serja Turunen. *Matkalla musiikkiin. Fenomenologinen tutkimus peruskoulun 3.-4. -luokkalaisten taidemusiikin kuuntelukokemuksista koulun musiikkikasvatustilanteissa*. 2016.
87. Minna Parkko. *Stailaaminen: työtehtävät, osaaminen ja sijoittuminen*. 2016.
88. Kaisa Pihlainen. *Merkityksellisyyttä, vastuullisuutta ja uuden luomista – Erityistä tukea tarvitsevan lapsen ja vanhemman toiminnasta teknologiakerhossa*. 2016.
89. Peppi Sievers. *Uskonnollisten ja hengellisten kysymysten käsittely suomalaisissa psykoterapioissa*. 2016.
90. Matti Mäkelä. *Kun häpeästä tuli kunniaa ja provokaatio. Näkökulmia tabuja rikkovaan taiteeseen*. 2016.
91. Minna Kumpulainen. *Learning translation. An empirical study into the acquisition of interlingual text production skills*. 2016.
92. Mustapha Kharoua. *Traumatic Realism in Diasporic African Writing*. 2016.
93. Merja Suomi. *Metamorphoses of a Text within the Stalinist Context. Kornei Chukovskii's "A High Art" in the 1930s*. 2016.
94. Vesa Korhonen. *High support need and minimally verbal children with autism: exploration of technology-based research methodology and the case of attending to eyes*. 2016.
95. Kati Turkama. *Difficulty of the Translation of Primary and Complex Metaphors: an Experimental Study*. 2017.
96. Arja-Irene Tiainen. *Sairaanhoitajaopiskelijoiden harjoittelun ohjaajien ohjausorientaatio ja sen muutokset 1999–2010*. 2017.
97. Tiina Kirvesniemi. *Tieto ja tiedon luominen päiväkodin henkilöstön kokemana*. 2017.

98. Päivi Ruotsalainen. *Interventiotutkimus oppilaiden motoristen taitojen ja lukutaidon kehitymisestä sekä niiden välisistä yhteyksistä ensimmäisen kouluvuoden aikana*. 2016.
99. Tuomas Järvenpää. *Roots Reggae from Cape Town to Helsinki – an Ethnographic Study of Local Belonging and Cosmopolitan Imagination in Rastafarian Reggae Music*. 2017.
100. Helena Tuomela. *Soittavat nuoret koulussa. Tapaustutkimus musiikkipainotteista koulua käyvien 6.–9.-luokkalaisten musiikkiaineiden opiskelumotivaatioon ja soittajaidentiteettiin liittyvistä arvostuksista*. 2017.
101. Anne Lindblom. *Stepping out of the shadows of colonialism to the beat of the drum. The meaning of music for five First Nations children with autism in British Columbia, Canada*. 2017.
102. Olga Rouhe. *Kieliopillisten rakenne-erojen vaikutus suomi–venäjä–simultaanitulkkauksen sujuvuuteen*. 2017.
103. Василий Буйлов. *Идиостиль Андрея Платонова: интертекстуально-концептуальный и лингвопереводоведческий аспекты (анализ на материале повести «Котлован»)*. 2017.
104. Joanne Jalkanen. *Why English? School choice as sociolinguistic practice in Finnish primary education*. 2017.
105. Shuo Wang. 2017. *“Your next boss is Chinese”: How European employees perceive organizational cultures in Chinese multinational companies*. 2017.
106. Dindar Katja. *Researching social interaction in autism. Shifting the focus from ‘within individuals’ to ‘in interaction’*. 2017.
107. Terttu Rajala. *Mishima Yukion kirjallisuuskäsitys ja dialogi Nihon rōmanha-ryhmän kanssa toisen maailmansodan aikaisen ja sen jälkeisen Japanin kulttuuristen muutosten kontekstissa*. 2017.
108. Salli Anttonen. *A Feel for the Real: Discourses of Authenticity in Popular Music Cultures through Three Case Studies*. 2017.
109. Janne Rantala. *Rakenne, julkinen muisti ja vastakulttuuri Maputon räp-musiikissa (Mosambik) ja pohjoismaisessa uusspiritualistisessa yhteisössä*. 2017.

JANNE RANTALA

Tässä kulttuuriantropologisessa tutkimuksessa käsitellään rakenteen käsitettä kahden tapausesimerkin kautta. Rakenteen ja julkisen muistin suhdetta pohditaan analysoimalla sitä, miten Maputon räppämusiikki osallistuvat Mosambikin historiaa koskeviin kiistoihin. Pohjoismaisen uusspiritualistisen ting-yhteisön rituaalisen puhepiirin kautta tarkastellaan vastakulttuurista egalitaarista yhteisöllisyyttä. Tutkimus tarjoaa tuoreen näkökulman rakenteeseen keskittymällä vallan keskusten sijaan ruohonjuuritasoon.



UNIVERSITY OF
EASTERN FINLAND

uef.fi

**PUBLICATIONS OF
THE UNIVERSITY OF EASTERN FINLAND**
Dissertations in Education, Humanities, and Theology

ISBN 978-952-61-2558-9
ISSN 1798-5625