

Sini Hietaharju

**ORIENTALISMIN REPRESENTOITUMINEN JOOGAMATKA-
KERTOMUKSESSA**

**Lapin yliopisto
Matkailututkimus**

2021

Lapin yliopisto, Yhteiskuntatieteiden tiedekunta

Työn nimi: Orientalismin representoituminen joogamatkakertomuksessa

Tekijä/-t: Sini Hietaharju

Koulutusohjelma/oppiaine: Matkailututkimus

Työn laji: Pro gradu -tutkielma/Maisteritutkielma X Lisensiaatintutkimus_

Sivumäärä, liitteiden lukumäärä: 94

Vuosi: 2021

Tiivistelmä:

Joogamatkailu käsitetään hyvinvointimatkailun alamuotona sekä henkisenä matkailuna. Se nähdään usein länsimaisten naisten matkailuna Kaakkois-Aasian alueille tai muualle terapeuttisiin maisemiin ja motiivina parantaa kokonaisvaltaista hyvinvointia.

Länsimaista joogamatkailua on kritisoitu, sillä joogan autenttisuuden etsiminen Intiasta luo toiseuden diskurssin lännen ja idän välille. Tässä Intia nähdään muuttumattomana, romantisoituna ajatusluonnoksena. Pyrinkin tulkitsemaan näitä lännen representaatioita idästä joogamatkakertomuksessa.

Orientalismi on länsimaisten tapa nähdä itämaat yleistettynä kokonaisuutena. Itämaita kuvaillaan eksoottisena, salaperäisenä ja muuttumattomana. Orientalismi on sosiaalinen konstruktio, jolla on erityisasema länsimaisessa kokemusmaailmassa. Siitä on kirjoitettu matkakertomuksissa, jotka juontuvat kolonialistiselta ajalta, jolloin tarinoita vieraasta kulttuurista kerrottiin omaan kulttuuriin kuuluville.

Tutkimuskohteenani on orientalismin representaatiot joogamatkakertomuksessa. Paradigma on sosiaalinen konstruktionismi. Päättökysymykseni on: Miten orientalismin ilmenee länsimaisen joogamatkailijan matkakertomuksissa? Ensin syvennän orientalismin: Miten orientalismin voi representoitua kertomuksissa? Sitten haen vastauksia aineistoni analyysin pohjalta. Miten kertoja asemoituu joogamatkakertomuksessa? Miten orientalismin representoituu joogamatkakertomusten kerronnan tavoissa? Millaisina idän ja lännen joogat esitetään joogamatkailijan matkakertomuksissa?

Analysoin joogamatkakertomuksia teoksesta Monsuunimantroja: Kirjoituksia joogasta ja Intiasta narratiivisen analyysin keinoin. Kirja on genreltään tyypillinen joogamatkakertomus, mikä tekee siitä tutkimuskohteelleni relevantin aineiston. Tutkin kerronnan analyysin keinoin kertojan asemoitumista. Hyödynnän deduktiivista narratiivien analyysiä orientalismin representaatioiden analyysissä. Induktiivisen narratiivisen analyysin avulla luon kokonaiskuvan siitä, mitä idän ja lännen joogasta kerrotaan. Tässä tulkinnallisessa tutkimuksessa on tiedostettava, että olen länsimainen ja joogamatkailusta kiinnostunut.

Analyysini pohjalta väitän, että orientalismin ilmenee länsimaisen joogamatkailijan matkakertomuksissa idän ja lännen kahtiajakona, mutta toisaalta kerronnan pohtiva sävy ja länsimaiden nuhtelu eivät ole orientalismin representaatioita. Kertoja hakee paikkaansa idän ja lännen joogamaailmassa kertoen välillä liioitellen ja yleistäen. Idän jooga nähdään ”aitona” joogana, kun taas lännen joogan kaupallistumista ja keskittymistä hyvinvointiin kyseenalaistetaan.

Orientalismi on teoriana vanha, mikä saa pohtimaan sen soveltuvuutta 2000-luvun joogamatkakertomusten analyysiin. Erilainen aineisto voisi tuottaa erilaisia tuloksia. Jatkotutkimusta voi tehdä muustakin näkökulmasta, sillä tarvitaan poisoppimista luontaisesti vallitsevasta tavasta tarkastella kulttuurien kohtaamisia. Orientalismin sijaan voisi tutkia, miten joogamatkailu voi harmonisoida kulttuurien kohtaamista vastakkainasettelun sijaan.

Avainsanat: *joogamatkailu, orientalismin, matkakertomukset, representaatio, narratiivinen analyysi*

Sisällysluettelo

1.	JOHDANTO	5
1.1	Joogamatkailu.....	6
1.2	Orientalismi: lännen representaatiot itämaista	8
1.3	Tutkimuskohde ja -kysymykset.....	9
1.4	Metodologia.....	10
1.5	Etiikka tutkimuksessa.....	11
1.1	Tutkielman kulku	13
2.	JOOGAMATKAILU	14
2.1	Joogamatkailu hyvinvointimatkailuna	14
2.2	Joogamatkailu kokonaisvaltaisena matkailuna ja retriittimatkailuna.....	15
2.3	Joogamatkailu spirituaalisena ja transformatiivisena matkailuna	17
2.4	Joogamatkailun demografiset ja motivaatiotekijät.....	18
2.5	Joogamatkailun kritiikki.....	19
3.	ORIENTALISMIN VÄKIVALTAISET TEKSTUALISOINNIT	22
3.1	Orientalismi – mielikuva itämaista.....	22
3.2	Orientalismin representaatiot luomassa todellisuutta.....	27
3.3	Eurooppa ja muun maailman representaatiot	29
3.4	Orientalismin väkivaltainen tekstualisointi matkakertomuksissa	31
4.	AINEISTO JA MENETELMÄ	33
4.1	Joogamatkakertomus aineistona.....	33
4.2	Tutkijan paikantaminen.....	35
4.3	Analyysimenetelmänä kerronnan analyysi.....	37
4.4	Narratiivinen analyysi	44
4.5	Analyysiprosessin kuvaus	45
5.	MITEN KERTOJA ASEMOITUU JOOGAMATKAKERTOMUKSESSA?	50
5.1	Kerronnan taso ja osallisuus jatkuvassa muutoksessa.....	50
5.2	Ajalliset ominaisuudet: Nykyhetken illuusiota ja keston vaihtelua	52
5.3	Lukijan puhuttelulla ja mielipiteillä näkyväksi kertojaksi	55
5.4	Pätevä, mutta epäluotettava auktoriteetti.....	56
5.5	Kertojan asemoituminen kerronnassa	58
6.	ORIENTALISMIN REPRESENTAATIOT JOOGAMATKAKERTOMUKSESSA ..	60

6.1	Miten orientalismi representoituu kerronnan tavoissa?.....	60
6.2	Miten orientalismi representoituu joogamatkakertomusten kerronnan tavoissa? ..	64
6.3	Itä ja länsi – banaali kahtiajako	65
6.4	Itämaat ja Intia muuttumattomana ajatusluonnoksena	67
6.5	Länsimaat tietynlaisena kokonaisuutena	71
6.6	Presentaatiot, jotka eivät sovi orientalismin ideaan	74
6.7	Enemmän oksidentalismia kuin orientalismaa	76
7.	IDÄN JOOGA VERSUS LÄNNEN JOOGA	78
7.1	Länsimainen jooga kehollisena hyvinvointiliikuntana.....	78
7.2	Itämainen jooga: ”aito jooga” vertailukohtana ”lännen joogalle”	85
7.3	Joogan ilmiöt idän ja lännen kohtaamisista.....	87
7.4	Idän ja lännen joogan vastakkainasettelu	89
8.	YHTEENVETO.....	91
	LÄHTEET.....	96

1. JOHDANTO

Osallistuin ensimmäistä kertaa joogareitille helmikuussa 2018. Matkailu on ollut intohimoni jo pitkään, kuten myös jooga, mutta tuon kokemuksen jälkeen havahduin joogamatkailuilmioon. Sanotaan, että jooga juontuu Intian kulttuurista ja hinduismista (De Michelis, 2004). Haaveenani olikin tehdä graduni joogamatkailusta matkaamalla itse Intiaan tai Kaakkois-Aasiaan, mutta maailmanlaajuinen pandemia kuljettikin minut Intian sijaan kirjastoon matkakirjojen äärelle. Matkakirjoissa on mielenkiintoista, miten vieraasta kulttuurista kerrotaan yleensä omaan kulttuuriin kuuluville ja miten siinä lukija pääsee nojatuolimatkalle, tässä tapauksessa Intiaan. Luin viimeisen reilun vuoden aikana kymmenen joogamatkakirjaa.

Joogamatkailussa lännen ja idän kulttuurit kohtaavat monin tavoin, sillä moderni jooga jo sinällään on syntynyt lännen ja idän kulttuurien kohdatessa 1800-luvun puolivälissä (De Michelis, 2004). Tämä kulttuurien kohtaaminen joogamatkailussa on hyvin mielenkiintoista, koska jooga tarkoittaa unionia tai yhdistämistä: kehon, mielen ja hengen yhdistämistä, yhteyttä muihin ja yhteyttä maahan (Lehto, Brown, Chen & Morrison, 2006; Ponder & Holladay, 2013).

Joogamatkailun aiempaa tutkimusta lukiessa oli mielenkiintoista huomata, miten se nähdään usein länsimaisten, enimmäkseen naisten matkailuna Kaakkois-Aasian alueille tai muualle terapeutisiin, luonnollisiin maisemiin. Joogamatkailua kritisoidaan sen idän ja lännen muodostaman toiseuden diskurssin vuoksi (Maddox, 2015). Joogan kritiikkiin ja toiseuteen tutustuessani törmäsin orientalismin teoriaan. Orientalismi on länsimaisten tapa nähdä itämaat tietynlaisena, yleistettynä ajatusluomuksena, joka on syntynyt, kun itämaita tutkittiin länsimaisten toimesta 1800-luvulla. Maailma oli tuolloin eurooppakeskeinen imperiumeinen. Tutkijoiden lisäksi eurooppalaiset seikkailijat matkustivat eksoottiseen itään oppimaan mystisestä kulttuurista ja sen ilmiöistä, kuten joogasta. Matkoista mystiseen itään kerrottiin kotikulttuurille matkakertomusten muodossa hämmästellä, ihastella ja nuhdella tätä erilaisuutta.

Tästä voisi ajatella, että ajat ovat muuttuneet paljon tuosta, sillä yhteiskuntatieteet ja sosiologia ovat kehittyneet pitkälle näistä ennakkoluuloista ja fantasiaista. Hall (1992, s. 314) kuitenkin toteaa, että näin ei välttämättä ole, sillä keskustelut eivät lopu äkillisesti. Ne jatkavat etenemistä ja muuntavat muotoaan uusissa olosuhteissa. (Hall, 1992, s. 314.) Tämä saikin minut kiinnostumaan, että voiko tosiaan olla niin, että vielä 2000-luvullakin tämä ikivanha ajatusmalli vaikuttaisi länsimaisten tapoihin nähdä ja kuvata itämaita.

1.1 Joogamatkailu

Jooga tarkoittaa unionia tai yhdistämistä: kehon, mielen ja hengen yhdistämistä, yhteyttä muihin ja yhteyttä maahan (Lehto ym., 2006; Ponder & Holladay, 2013). Jooga liittyy itsensä tutkiskeluun ja mentaalisten ja fyysisten esteiden purkamiseen oman, täydellisen potentiaalin toteuttamiseksi (Smith, 2007). Patanjalin joogafilosofian klassisen teoksen *Yoga Sutras* mukaan jooga on kokonaisvaltainen elämäntapa, joka sisältää muun muassa erilaisia eettisiä harjoitteita, moraalisia rajoitteita ja hengityksen ja kehon harjoituksia (Kassila 2015; Patañjali & Woods, 2003). Joogalla on pitkä ja moninainen historia pohjautuen hinduismiin ja Intian kulttuureihin. Modernilla joogalla tarkoitetaan joogatyylejä, jotka ovat syntyneet idän ja lännen kulttuurien kohdatessa 1800-luvun puolivälissä. (De Michelis, 2004.)

Kelly ja Smith (2006, s. 17) määrittävät joogamatkailun seuraavasti: Matkailu, joka keskittyy kehon, mielen ja sielun kokonaisuuteen, mutta ei ole uskonnollista. Joogan harjoittamiseen kuuluu fyysisten asanoiden harjoittelu, meditaatio ja hengitystekniikat, joita käytetään kehon vahvistamiseksi, mielen rauhoittamiseksi ja lopulta johtamiseksi henkiseen valaistumiseen. Joogamatkailulla on hyvinvointimatkailuun nähden samantyyppiset matkailijoiden demografiat motivaatioiden ja sosiaalisten arvojen perusteella, jotka korostavat yksilön elämänlaadun parantamista ja vaatii melko aktiivista osallistumista hyvinvointia parantaviin aktiviteetteihin loman aikana (Weiler & Hall, 1992). Joogamatkailu nähdäänkin usein hyvinvointimatkailun alamuotona. Hyvinvointimatkailu (*wellness tourism*) voidaan yksinkertaisesti tiivistää niin, että ihmiset matkustavat asuinpaikastaan kohteeseen päämotiivinaan parantaa terveyttään (Müller & Kaufmann, 2001).

Useat tutkimukset (Ali-Knight & Ensor, 2017; Lehto ym., 2006; McCartney, 2016) toteavat joogaturistien olevan enimmäkseen keski-ikäisiä naisia, joilla on korkea koulutus, korkea tulotaso ja jotka matkailevat melko paljon. Joogamatkan kohteena suositaan lämpimiä, aurinkoisia ja trooppisia kohteita. (Lehto ym., 2006, s. 30.) Yksi ensimmäisistä tutkimuksista joogamatkailun ja -matkailijoiden määrittelemiseen ja motivaatioiden tunnistamiseen on Lehdon ym. (2006) haastattelu- ja kyselytutkimus. Joogamatkailijoiden matkailumotiivina voidaan nähdä neljä elementtiä, jotka ovat henkisyuden etsiminen, henkisen hyvinvoinnin parantaminen, fyysisen kunnon parantaminen ja negatiivisten tunteiden kontrollointi. (Lehto ym., 2006.) Hyvinvointi- ja joogamatkailun motivaatioita on sittemmin tutkittu muun muassa erilaisten haastattelujen,

kyselyiden, joogareitille osallistujien havainnoinnin avulla (Chen, Prebensen & Huan, 2008; Kelly, 2012; Smith & Kelly, 2006). Smith ja Kelly (2006) listaavat motiiviksi myös sen, miten nykyään kiireinen elämäntapa ja vieraantuminen luonnosta luo tarpeen päästä rauhoittumaan ja kuuntelemaan kehoaan ja mieltään.

Henkinen matkailu ja transformatiivinen matkailu on myös mainittu useasti joogamatkailua määrittävänä yläkategoriana (Mansfeld & McIntosh, 2009; McCartney, 2020; Ponder & Holladay, 2013). Spirituaalisuudella tai henkisyydellä tarkoitetaan ihmisen ideaa rauhasta, uskomuksista elämän tarkoituksesta, yhteydestä muihin ja elämän elämisestä niin kuin on tarkoitettu. Sillä pyritään kohti rakkautta ja vapautta kärsimyksestä. (Aggarwal, Guglani, & Goel, 2008.) Mansfeld ja McIntosh (2009) määrittelevätkin joogan spirituaaliseksi matkailuksi.

Joogamatkailu nähdään usein länsimaisten, enimmäkseen naisten matkailuna Kaakkois-Aasian alueille tai muualle terapeuttiin, luonnollisiin maisemiin poissa arjesta ja motiivina parantaa kokonaisvaltaista hyvinvointia (Lehto, ym., 2006). Joogamatkailun kritiikki kohdistuukin joogamatkailun nykyisiin tarkoitukseen hyvinvoinnin parantamisena fyysisesti kuin kokonaisvaltaisestikin (Putria & Sutarya, 2018), vaikka jooga on alun perin henkinen harjoitus. Putrian ja Sutaryan (2018) teologinen kritiikki argumentoi, että länsimaisten harjoittama jooga Balilla ei ole joogaa, sillä se perustuu lähinnä hyvinvointiin ja fyysiseen joogaan, kun taas jooga on oikeasti henkinen harjoitus ja pyrkimys kohti meditaatiosta seuraavaa korkeinta tilaa, itseoivallusta eli samadhiä. Hänen mukaansa tämänkaltaista joogamatkailua voidaankin joogan sijaan kutsua asanaharjoitteluksi tiettyjä tarkoituksia varten. (Putria & Sutarya, 2018.) Myös Bowersin ja Cheerin (2017) tutkimus kyseenalaistaa nykyistä joogamatkailua, sillä se on muuttumassa yhä tuotteistetuimmaksi ja siirtymässä kauemmaksi joogan alkuperäisistä henkisistä arvoista. McCartney väittää, että globaali jooga toimii ylipäätään usein välineenä torjumaan negatiivisia mielikuvia ja siksi hyvinvointi- ja joogamarkkinoinnissa vallitsevat narratiivit ovat usein romanttisia, kevyesti anarkistisia, ympäristön huomioonottavia, utopistisesti idealisoituja sekä postnationalistisia. (McCartney, 2020.)

Joogamatkailun tarkoituksien sekä tuotteistumisen kritiikin lisäksi on myös kritisoitu sen luomaa toiseuden diskurssia lännen ja idän välille (Maddox, 2015). Astagajoogan autenttisuutta Intian Mysoressa tutkinut Maddox (2015) toteaa, että länsimaisten joogien matkustaminen Intiaan autenttisemmän astagajoogaharjoittelun toivossa johtaa toiseuden ajatteluun idän ja lännen välillä. Joogit haluavat matkakokemuksen, joka vastaa heidän määritelmäänsä 'todellisesta' Intiasta; kapeaa

käsitystä, jossa ei ole länsimaista estetiikkaa, eikä nykYTEknologiaa, jossa paikalliset intialaiset etsivät rauhallisia suhteita turisteihin. Tämän diskurssin mukaan Intia on jotain outoa ja eksoottista. Siinä jätetään huomiotta Intian modernistuminen sekä joogan evoluutio ja jatkuva muuntuminen. Hän ehdottaakin, että astangajooga voitaisiin nähdä ennemminkin kulttuurisena arvona, joka on jatkuvassa muutoksessa sosiaalisten prosessien kautta, sen sijaan että se olisi jotain kiinteää ja paikkaan sidottua. (Maddox, 2015.)

Suurin osa joogamatkailun tutkimuksista on laadullisia ja keskittyy länsimaisiin matkailijoihin. Tutkimuksissa on hyödynnetty haastatteluja ja havainnointia retiriittikeskuksissa, mutta esimerkiksi pidempiaikaisesti matkustavien joogien kokemuksia tai näkemyksiä ei ole juurikaan tarkasteltu (vrt.; Ali-Knight & Ensor, 2017). Tämä voisi tuoda syvempää ymmärrystä joogamatkailusta kuin joogaretriittiläisten haastattelu, jotka saattavat olla ensimmäistä kertaa joogaretriitillä. Pidempiaikaisen joogamatkatutkimuksen tarpeen mainitsevat muun muassa myös Lehto ym. (2006, s. 34), Fu, Tanyatanaboon ja Lehto (2015, s. 91) sekä Dilletta, Douglas ja Andrzejewski (2019, s. 38). Keskitynkin tutkielmassani pidempiaikaisesti matkailevan joogin matkakertomuksiin sekä yllä mainittuun kritiikkiin idän ja lännen välille muodostuneeseen toiseuden diskurssiin. Tästä idän ja lännen välisestä, toiseuttavasta diskurssista käytetäänkin nimitystä orientalismi (Said, 1979/2011, s. 146).

1.2 Orientalismi: lännen representaatiot itämaista

Orientalismin klassikkoteoksessa Said (1979) esittelee orientalismin länsimaisten tapana ymmärtää itämaista: orientalismi on sosiaalinen konstruktio, joka edelleen vaikuttaa siihen, miten länsimaat näkevät itämaat ja millaisia representaatioita itämaista luodaan. Representaation nykymerkitykseksi on ehdotettu verbiä ”edustaa”, eli englanniksi ”stand for”, joka viittaa jonkin toisen puolesta olemiseen. Suomen kielessä ilmaisut ”mielikuva” ja ”kielikuva” ovat lähellä representaation perinteistä merkitystä. (Knuutila & Lehtinen, 2010, s. 10–13.) Orientalismi on ikään kuin filteri, jonka läpi länsimaat näkevät itämaat tietynlaisena, tiettyjä piirteitä omaavana kokonaisuutena, johon on usein yhdistetty sanat eksoottinen, salaperäinen, muuttumaton ja pysyvä (Said, 1979/2011, s. 56). Tämänkaltainen asetelma itämaista tietynlaisena kokonaisuutena on jo maantieteellisen rajauksensa vuoksi tavattoman kunnianhimoista, sillä siihen sisältyy puoli maailmaa. (Said, 1979/2011, s. 13–56.)

Orientalismi perustuu sosiaaliseen konstruktionismiin. Se pohjautuu ontologisesti ja epistemologisesti ajatukseen, että maailma koostuu kahdesta epätasa-arvoisesta puolikkaasta, jossa keskitytään tämän kahtiajaon mukaan erotteluun, länsimaisiin intresseihin ja niiden tarkentamiseen (Said, 1979/2011, s. 23). Olennaista on ymmärtää, että orientalismin on sosiaalinen konstruktio. Tämän konstruktion mukaan itämaat ovat sitä, mitä länsi osaa puhua niiden puolesta representaatioissaan ilman että itämailla olisi omaa ääntä. Diskurssi on merkki eurooppalaisatlanttisesta vallasta (Said, 1979/2011, s. 17), jossa indoeurooppalaiset toimivat aina normina ja itämaisen vertailukohteena (Said, 1979/2011, s. 146). Orientalismin olemassaolo on riippuvaisempi lännestä kuin idästä, sillä lännen representaation tekniikat tekevät diskursseista näkyvän ja selvän. Said (1979/2011, s. 31) väittää jopa, että orientalisti ei ole kiinnostunut itämaista, paitsi siinä mielessä, että se on ensimmäinen liikuttaja sille, mitä hän sanoo.

Orientalismilla on erityisasema eurooppalaisessa ja länsimaisessa kokemusmaailmassa. Siitä on kirjoitettu monessa tekstilajissa aina kaunokirjallisuudesta poliittisiin katsauksiin, matkakirjoihin ja filosofisiin tutkimuksiin (Said, 1979/2011, s. 33). Oleellista oli tuottaa eurooppalainen representaatio lukijoille itämaista. Said kutsuukin tätä (1979/2011, s. 23) geopolittisen tietoisuuden levittämisenä esteettisiin, humanistisiin, sosiaalisiin ja taloudellisiin teksteihin. Näillä tutkimuslöydöillä, kielitieteellisillä rakennelmilla, maisemakuvauksilla ja sosiologisilla kuvauksilla ylläpidetään orientalismin diskurssia. Teksteissä orientalismin onkin dynaamista vaihtoa yksittäisten kirjoittajien ja tekstien sekä laajojen poliittisten intressien välillä.

Tutkimuksessani sovellan orientalismin diskurssia joogamatkakertomusten analysointiin. Kerridgen (1999) mukaan matkakertomukset juontavat kolonialistiselta ajalta, jolloin tarinoita vieraasta kulttuurista kerrottiin omaan kulttuuriin kuuluville. Tämä sisälsi rivien välissä oletuksen, että eurooppalaiset matkakirjailijat ja näin myös samaan kulttuuriin kuuluva kohdeyleisö olisivat jotenkin "kehittyneempään kulttuuriin" kuuluvia (Kerridge, 1999). Edelleen joogamatkailu Intiaan, joka tapahtuu perinteisesti länsimaistuneista maista, aiheuttaa länsimaisen ja itämaisen välisen toiseuden diskurssin (Maddox, 2015). Nämä länsimaisten matkakertomukset ovat representaatioita idästä, eli millaisia uudelleen tuotettuja läsnäoloja kirjoittajat ovat tuottaneet.

1.3 Tutkimuskohde ja -kysymykset

Tutkimuskohteenani ovat orientalismin representaatiot joogamatkakertomuksessa. Tutkin niitä narratiivisen analyysin keinoin. Tutkimuksen yleisenä tavoitteena on avata lännen tapoja representoida itämaita. Päättökysymykseni on, että Miten orientalismi ilmenee länsimaisen joogamatkailijan matkakertomuksessa. Päättökysymykseni olettaen orientalismin ilmenemisestä länsimaisten kirjoituksissa perustuu Saidin (1979/2011, s. 30) väitteeseen, että jokaisen orientista eli itämaista kirjoittavan on sijoitettava itsensä vasten orienttia, sillä hän representoi itämaita. Kirjoittajalla on aina joitain ennakkokäsityksiä ja tietämystä itämaista, kun hän alkaa kirjoittaa aiheesta.

Olen jakanut päättökysymyksen osatutkimuskysymyksiin. Ensimmäinen keskittyy orientalismiin: Miten orientalismi voi representoitua kertomuksissa? Kolme seuraavaa puolestaan hakee vastauksia aineistoni analyysin pohjalta. Miten kertoja asemoituu joogamatkakertomuksessa? Miten orientalismi representoituu joogamatkakertomusten kerronnan tavoissa? Millaisina idän ja lännen joogat esitetään joogamatkailijoiden matkakertomuksissa?

1.4 Metodologia

Koska tutkimukseni metodologinen lähtökohta on laadullinen ja tulkinnallinen, tutkimuksen paradigma on konstruktivismin alamuoto, sosiaalinen konstruktivismi. Konstruktivismin mukaan ei ole olemassa valmiita totuuksia ja tietoa ihmisistä riippumatta, vaan nämä ovat ihmisten tuottamia. Myös suuremmat sosiaaliset kokonaisuudet, kuten ilmiöt ja kulttuurit ovat sosiaalisesti ja kulttuurisesti tuotettuja ja rakennettuja. (Konstruktivismi, 2015a; Saaranen-Kauppinen & Puusniekka, 2006.) Epistemologisesti konstruktivismi kyseenalaistaa olemassa olevat, itsestään selvänäkin näyttäytyvät rakenteet.

Aineistonani toimii joogamatkakirjailijan teos, joka kertoo joogasta ja Intiasta. Mäkelän (1998, s. 47–48) mukaan on tärkeää valita aineisto niin, että se on merkittävä, kulttuuriselta paikaltaan relevantti ja varmistettava, että aineistoa on riittävästi ja kattavasti. Tutkimuskohteeseeni merkittävä aineisto on joogamatkailija-kirjailija Satu Rommin joogamatkakirja, sillä se on genreltään tyypillinen joogamatkakertomus. Satu Rommi on toimittaja ja astangajoogaopettaja, ja hän on asunut yli kolme vuotta Intian Mysoressa opiskelemaan joogaa, intialaista filosofiaa ja pyörittämässä länsimaisille joogaopiskelijoille suunnattua majatalokahvilaa (Satu Rommi, 2019). Hän on kirjoittanut useampia matkakirjoja ja -kertomuksia. Kulttuuriselta ja yhteiskunnalliselta

asemaltaan Rommi on Intiassa asunut ja joogasta kiinnostunut länsimainen. Tämän kerronnallisen, laadullisen aineiston analyysimenetelmänä käytän narratiivista analyysiä.

En analysoi tutkimuksessani Rommia kirjailijana, vaan hänen kirjassaan tapahtuvaa kertojan asemoitumista ja kerrontaa. Kyseessä on kuitenkin Rommin luoma teos, jonka osalta eettisyyttä tulee ajatella kahdesta näkökulmasta: kyseisen teoksen tekijänoikeutta, sekä miten kyseinen tutkimus voi vaikuttaa Rommiin. Tekijänoikeudellisesti Kuulan (2011, s. 70) mukaan keskeisimmät moraaliset oikeudet ovat respektio- ja isyysoikeus. Respektio-oikeus tarkoittaa tekijän oikeutta vastustaa teoksen muuttamista sen kirjallista ja taiteellista arvoa loukatun. Vaikka analysoin teosta kriittisestikin, se ei vähennä teoksen arvoa ja pyrin työssäni tunnustamaan kirjan asianmukaisilla tavoilla. Isyysoikeus tarkoittaa hyvän tavan mukaisesti tekijän ilmoitusta, kun teos saatetaan osittain tai kokonaan yleisön saataviin. Viittaankin teokseen oikein viittauskäytännöin. Käytän suoria lainauksia tai kerron selkeästi, mikä teksti on Rommin tuottamaa ja mikä on analyysiäni. Kirjailijan yksityisyyteen liittyvät seikat eivät liity lainkaan tutkimukseeni, sillä analysoin kertojaa enkä kirjailijaa tai hänen todellista henkilöään. Kertoja on agentti, joka kertoo tai harjoittaa kerronnan tarpeita palvelevaa toimintaa (Rimmon-Kenan, 1991, s. 113). Analyysini keskittyy kerronnallisiin seikkoihin, orientalismiin ja joogamatkakertomukseen lajityyppinä, sen sijaan että analysoisin esimerkiksi kirjailijan identiteettiä tai diegeettistä auktoriteettia. Diegeettinen auktoriteetti viittaa sosioekonomiseen asemaan ja sosiaaliseen identiteettiin (Herman & Vervaeck, 2005, s. 89). Keskityn sen sijaan mimeettiseen auktoriteettiin, joka muotoutuu Hermanin ja Vervaeckin (2005, s. 89) mukaan kerronnassa.

Strukturalistinen narratologia on yksi ensimmäisistä tavoista luoda kokonaisvaltainen näkemys narratiivisen analyysin näkökulmista (Herman & Vervaeck, 2001, s. 45). Sen tavoitteena on tutkia tekstistä kerronnan kannalta olennaisia seikkoja. Tutkinkin kerrontaa sen tason, osallisuuden ja ominaisuuksien osalta. Orientalismin analyysissä sovellan deduktiivista narratiivien analyysiä orientalististen representaatioiden paikantamiseen ja analysoinkin tämän perusteella niiden esiintymistä joogamatkailun narratiiveissa. Joogan osalta pyrin luomaan kokonaiskäsityksen siitä, mitä idän ja lännen joogista kerrotaan, eli menetelmänä on induktiivinen narratiivinen analyysi. Kerronta viittaa tarinan tuottamisprosessiin. Kertomus, tai narratiivi on välittömästi lukijan käytettävissä ja se sisältää sekä tarinan että kerronnan tavat, muodot ja välineet, joilla juoni rakennetaan (Herman ja Vervaeck, 2001, s. 45).

1.5 Etiikka tutkimuksessa

Tutkimuksessani on eettisiä näkökohtia, jotka tulee ottaa huomioon tutkimuksen teon eri vaiheissa. Ensinnäkin tutkielmani keskittyy matkailukertomuksiin Intiassa länsimaisesta näkökulmasta. Länsimainen matkailu itämaiseen kulttuuriin luo toiseuden diskurssin, jossa orientaalinen, itämainen on jotain vierasta, erilaista ja ehkä outoakin (Maddox, 2015). Bandyopadhyay (2009) väittää, että tämä orientalistinen näkemys länsimaisten matkakertomuksissa, jossa Intia kuvataan eksoottisena ja primitiivisenä on yhteydessä kolonialismiin. Tässä on tärkeä olla tietoinen, millaisia valintoja teen aineiston suhteen sekä millaista todellisuutta luon omalla tutkimuksellani toiseuden ja orientalismin diskurssiin liittyen. Kulttuurien erilaiset eettiset normit onkin tiedostettava ja niitä on kunnioitettava tutkimuksen teossa (Bold, 2012, s. 51–52).

Tutkimukseni on tulkinnallista, jossa luon todellisuutta omilla tulkinnoillani ja sanavalinnoillani. Sovellan Alexandrovan (2018, s. 16–19) kolmea sääntöä, joilla pääsen kohti objektiivisuutta. Ensimmäiseksi, taustaoletukset ja valinnat täytyy selkeästi avata tutkimuksessa. Minun tulee myös avata omaa asemaani tutkijana tutkimuskohteeseen. Harrastan itsekin joogamatkailua, olen länsimaalainen sekä joogaopettaja, joten tämä varmasti lisää erilaisia arvolatauksia, jotka on syytä avata ja tiedostaa tutkimuksessa. Koska tulen itse melko samanlaisesta kulttuuritaustasta kuin kirjailija Satu Rommi, kuulun hänen puhuttelemaansa yleisöön, ja siksi koen ymmärtäväni melko hyvin, mistä hän puhuu. Osaltaan tämä saakin minut samaistumaan Rommin teksteihin, mutta toisaalta myös kyseenalaistamaan hänen jyrkän tuomitsemisensa länsimaisten joogailmiöitä kohtaan. Oma kiinnostukseni ja tietämykseni aiheesta voikin vaikuttaa siihen, millaiset kohdat aineistossa kiinnittävät erityisesti huomioni.

Alexandrovan (2018, s. 17) mukaan teorioilla voi olla eri tieteenaloilla erilaisia määritelmiä. Tutkimuksessani oleellista on, miten määrittelen orientalismin tutkimuksessani, sillä se voidaan ymmärtää muun muassa itsenäisenä tieteenalana tai lännen homogeenisena, yleistettynä ideana itämaista. Alexandrova (2008, s. 17) lisää, että mikäli kohteeksi on valittu määritelmä, joka poikkeaa selvästi muista määritelmistä, voi tämä jo sinällään luoda objektiivisuutta ja helpottaa objektiivista määrittelyä. Kutsun teoreettista viitekehystäni nimellä orientalismin väkivaltaiset tekstualisoinnit, joka ei sinällään ole oma itsenäinen teoriansa. Pyrinkin avaamaan näiden käsitteiden yhteyden luvussa kolme. Kulttuuritaustani ja subjektiiviset valintani värittävät sitä, mikä saa suuremman huomion työssä ja mikä saattaa jäädä jopa huomiotta. Subjektiivisuuden osalta Alexandrovan (2018, s. 17–18) mukaan on tärkeää konsultoida relevantteja tahoja. Tämä tarkoittaa tutkimuksessani olennaisten lähteiden käyttöä ja avoimuutta rakentavalle kritiikille.

Kokonaisuudessaan pyrin noudattamaan hyvää tieteellistä käytäntöä mikä tarkoittaa muun muassa rehellisyyttä, tarkkuutta ja huolellisuutta toimintatavoissani (Kuula, 2011, s. 34–35). Myös aineistoni tekijänoikeudellisia seikkoja ja kirjailijan yksityisyyttä tulee kunnioittaa, joista kerroin tarkemmin yllä aineistoa esitellessä.

1.1 Tutkielman kulku

Seuraavassa luvussa käsittelen joogamatkailun aiempaa tutkimusta. Tämän jälkeen avaan tutkielmani teoreettista viitekehystä, jota kutsun nimellä orientalismin väkivaltaiset tekstualisoinnit. Teorian yhteydessä selkeytän myös tarkemmin tutkimusasetelmani. Aineisto- ja menetelmäluke sisältää aineiston, analyysimenetelmäni eli narratiivisen analyysin sekä tarkemman kuvauksen analyysiprosessista. Menetelmäluvusta löytyy myös tutkielman ontologiset ja aksiologiset lähtökohdat. Seuraavissa kolmessa pääluvussa käyn läpi keskeiset tutkimustulokseni ja niiden perustelut. Lopuksi vedän yhteen tutkimukseni tulokset ja arvioin niitä suhteessa tutkimuksen lähtökohtiin sekä pohdin tutkimuksen soveltamismahdollisuuksia ja jatkotutkimusaiheita sen pohjalta.

2. JOOGAMATKAILU

Jooga tarkoittaa unionia tai yhdistämistä: kehon, mielen ja hengen yhdistämistä, yhteyttä muihin ja yhteyttä maahan (Lehto, Brown, Chen & Morrison, 2006; Ponder & Holladay, 2013). Jooga liittyy itsensä tutkiskeluun ja mentaalisten ja fyysisten esteiden purkamiseen oman, täydellisen potentiaalin toteuttamiseksi. (Smith, 2007.) Patanjalin klassisen tekstin mukaan jooga on kokonaisvaltainen elämäntapa, joka sisältää muun muassa erilaisia eettisiä harjoitteita, moraalisia rajoitteita ja hengityksen ja kehon harjoituksia (Kassila 2015; Patañjali & Woods, 2003). Jooga juontuu Intian kulttuurista ja hinduismista ja modernilla joogalla tarkoitetaan joogatyylejä, jotka ovat syntyneet idän ja lännen kulttuurien kohdatessa 1800-luvun puolivälissä. (De Michelis, 2014.)

WTO (*World Tourism Organization*) määritteli vuonna 1985 joogamatkailun kuuluvan sosiaaliseen ja urheilumatkailuun, mutta nykyään tämä jokseenkin uusi ilmiö joogamatkailu nähdään ennemminkin hyvinvointimatkailun alamuotona (Lehto, ym., 2006, s. 28). Hyvinvointimatkailu on maailmanlaajuisesti kasvava matkailutrendi (Voigt & Pforr, 2014) ja kiinnostus joogaan etenkin länsimaisessa kulttuurissa on kasvussa (Van Dam ym., 2018). Kerronkin aluksi joogamatkailusta hyvinvointimatkailun alamuotona. Kuitenkin joogamatkailu on luokiteltu muullakin tavoin, kuten henkisen matkailun, retriittimatkailun tai transformatiivisen matkailun alamuotona. Avaankin näitä eri näkökulmia joogamatkailuun sekä esittelen, mitä menetelmiä joogamatkailun tutkimuksessa on enimmäkseen käytetty. Avaan myös joogamatkailun motiiveja ja demografiaa, joita on tutkittu melko paljon. Lopuksi esittelen myös joogamatkailun kritiikkiä sekä pohdin, mitä ei ole vielä tutkittu joogamatkailun osalta.

2.1 Joogamatkailu hyvinvointimatkailuna

Joogamatkailu nähdään usein terveysturmatkailun ja hyvinvointimatkailun alamuotona (Smith & Puczkó, 2009, s. 77). Ensimmäinen hyvinvoinnin määritelmä on jo vuodelta 1959, kun Halbert Dunn määritteli sen olevan erityinen, kokonaisvaltaisen hyvinvoinnin käsittävä terveydentila. Sen mukaan ihminen koostuu kehosta, hengestä ja mielestä (Dunn, 1959, Lehdon ym. mukaan, 2006, s. 25). Hyvinvointimatkailun kattoterminä voidaan nähdä terveysturmatkailu (*health tourism*).

Terveysturmatkailu sisältää niin hyvinvointimatkailun kuin lääketieteellisemmän terveysturmatkailun, jossa tavoitellaan sairauden tai terveydentilan parantamista. (Müller & Kaufmann, 2001.)

Terveysturmatkailu sisältää esimerkiksi matkustamisen ulkomaille edullisemmän terveydenhuollon ja

operaatioiden pariin (Kelly, 2012). Hyvinvointimatkailu puolestaan keskittyy hyvän olon parantamiseen ja ylläpitoon eikä sairauksien parantamiseen. Englanninkielisiä termejä *wellbeing* sekä *wellness* käytetään molempia, kun puhutaan hyvinvointimatkailusta. (Müller & Kaufmann, 2001.)

Hyvinvointimatkailu (wellness tourism) voidaan yksinkertaisesti tiivistää niin, että ihmiset matkustavat asuinpaikastaan kohteeseen päämotiivinaan parantaa terveyttään (Müller & Kaufmann, 2001). Voigt, Brown ja Howat (2011, s. 17) lisäävät määritelmään vielä sen, että matkailija yöpyy vähintään yhden yön paikassa, joka on erityisesti suunniteltu ihmisten psyykkisen, fyysisen sekä sosiaalisen tai spirituaalisen hyvinvoinnin parantamiseen. Hyvinvointimatkailuun lukeutuukin joogamatkailun lisäksi kylpylämatkailu, jonka hyvinvointia parantavista vaikutuksista Mel Zuckerman on kuvaillut jo 1980-luvun alussa. Zuckermanin mukaan hauskanpidon, urheilun, terveellisen ruokavalion, rentouttavien hoitojen ja stressinhoitokeinojen yhdistyminen takaa loistavat mahdollisuudet hyvinvoinnin parantamiseen. (Verschuren, 2004, Lehdon ym., 2006, s. 28 mukaan). Hyvinvointimatkailun motiiveja ovat muun muassa hemmottelu, henkinen ja fyysinen hyvinvointi, arjesta irtautuminen ja rentoutuminen (Voigt, Brown & Howat, 2011). Motiivit voivat kuitenkin olla erilaisia riippuen matkailijan taustoista, kuten kulttuurista, elämäntavoista, sukupuolesta ja iästä (Smith & Puczkó, 2009). Eniten hyvinvointimatkailijoita löytyy Euroopasta (etenkin saksankielisiltä alueilta sekä Välimeren alueelta), Pohjois-Amerikasta sekä Kaakkois-Aasiasta (Csirmaz & Petón, 2015).

Joogamatkailu nähdään usein hyvinvointimatkailun alamuotona sen samantyyppisten matkailijoiden demografioiden, motivaatioiden ja sosiaalisten arvojen perusteella, jotka korostavat yksilön elämänlaadun parantamista ja vaatii melko aktiivista osallistumista hyvinvointia parantaviin aktiviteetteihin loman aikana (Weiler & Hall, 1992). Jooga- ja kylpylämatkailut voivat myös kohdata matkustusmotiivinsa kohdalla, sillä joogamatkailua voi tapahtua myös kylpylöissä ja muissa kylpyläpalveluitakin tarjoavilla resorteilla (Lehto, ym, 2006.) Miten joogamatkailu sitten eroaa hyvinvointimatkailusta? Seuraavassa luvussa avaan tarkemmin joogamatkailun erityispiirteitä ja määritelmiä.

2.2 Joogamatkailu kokonaisvaltaisena matkailuna ja retriittimatkailuna

Kelly ja Smith (2006, s. 17) määrittävät joogamatkailun seuraavasti: Matkailu, joka keskittyy kehon, mielen ja sielun kokonaisuuteen, mutta ei ole uskonnollista. Joogan harjoittamiseen kuuluu

fyysisten asanoiden harjoittelu, meditaatio ja hengitystekniikat, joita käytetään kehon vahvistamiseksi, mielen rauhoittamiseksi ja lopulta johtamiseksi henkiseen valaistumiseen. Müllerin ja Kaufmannin (2001) määritelmästä poiketen Kelly ja Smith (2006) määrittelevät niin hyvinvointimatkailun kuin joogamatkailunkin ylämuodoksi vielä kokonaisvaltaisen matkailun (*holistic tourism*).

Kokonaisvaltainen matkailu keskittyy itsen kehittämiseen, muutokseen ja siihen, että ihminen ymmärtäisi paremmin itseään, sen sijaan että keskittyttäisiin ulkoisiin seikkoihin. Kokonaisvaltaiset matkailijat eivät olekaan niin kiinnostuneita ulkoisista seikoista matkailussa, vaan he pyrkivät löytämään vastauksia elämäänsä liittyviin ongelmiinsa, jotka tavanomainen turisti mielellään jättää taakseen loman ajaksi. Holistiset turistit ovat usein kiinnostuneempia todellisen itsensä löytämisestä, sen sijaan, että harjoittaisivat massaturisteille tyypillistä liminaalista, hedonistista käyttäytymistä. Matkailun ja arkielämän ilmeisen erilaistumisen vuoksi ei ole yllättävää, että turistit käyttävät yhä enemmän turismia keinona parantaa kotielämäänsä sen sijaan, että vain pakenevat sitä (McCabe 2002). Vaikkakin matkalla keskitytään sisäiseen matkaan, on sisäisen matkan mahdollistavalla sijainnilla merkitystä. Ei voi olla sattumaa, että monet retriitit sijaitsevat esteettisesti miellyttävässä, ympäristöystävällisessä ja kulttuurisesti rikkaassa ympäristössä. (Kelly & Smith, 2006.)

Joogamatkailu sijoittuu usein luonnon helmassa oleviin retriittikeskuksiin. Retriitti (*retreat*) juontaa juurensa englannin kielen sanoista *respite* (=lepotauko), *refuge* (=turvapaikka) ja *rest* (=lepo). Retriitit voidaan määritellä hiljaisen pohdinnan ja nuorentumisen paikkana, mahdollisuutena palauttaa hyvä terveys ja / tai se voi tarkoittaa henkisen uudelleenarvioinnin ja uudistumisen aikaa joko yksin, hiljaisuudessa tai ryhmässä (Kelly, 2012). Retriiteillä on majoituksen lisäksi järjestetty hyvinvointia tukevia aktiviteetteja, kuten jooga- ja meditaatiotunteja sekä hoitoja (Kelly, 2010, s. 109.), joten se voidaan määritellä majoituspaikaksi, joka tarjoaa suurimman osan tai kaikki mukavuudet vieraan vierailun aikana sekä pääsyn virkistys- ja vapaa-ajan tiloihin (Brey, 2011, s. 287).

Smith ja Puczkó (2009, s. 199) toteaa myös ruokavalion retriitillä olevan sellainen, että se parantaa kehon, mielen ja sielun hyvinvointia. Useimmiten joogaretriiteillä tarjottava ruoka onkin kasvisruokaa tai kokonaan vegaania, joka perustuu terveyden lisäksi myös joogan arvoihin eli Patanjalin jooga sutriin (Patañjali & Woods, 2003). Jooga on alun perin määritelty Patanjalin kirjoittaman joogafilosofian klassisen teoksen Yoga Sutras mukaan kokonaisvaltaiseksi

elämäntavaksi, joka sisältää muun muassa erilaisia eettisiä harjoitteita, moraalisia rajoitteita ja hengityksen ja kehon harjoituksia (Kassila 2015; Patañjali & Woods, 2003).

Joogaretriittikeskukset sijoittuvat usein upeisiin, luonnonläheisiin maisemiin, kuten meren tai vuoriston välittömään läheisyyteen (Kelly & Smith, 2006). Gesler esitteli jo vuonna 1993 käsitteen terapeutin maisema, joka viittaa epätavallisiin paikkoihin, joilla on vakiintunut maine parantavana paikkana niin fyysisesti, psyykkisesti kuin spirituaalisestikin. Ihmiset matkustavat näihin pitkänkin matkan päästä löytämään parannusta. Näissä fyysinen ja rakennettu ympäristö, sosiaaliset olosuhteet ja ihmisen havainnot yhdistyvät tuottamaan paranemista edistävän ilmapiirin (Gesler, 1996, s. 96).

2.3 Joogamatkailu spirituaalisena ja transformatiivisena matkailuna

Joogamatkailusta puhutaan usein myös sisäisenä matkana (*inner journey*) pelkän ulkoisen, konkreettisen matkustamisen sijaan. Uudemmissa tutkimuksissa on tutkittu yhä enemmän joogan spirituaalisuutta sekä sen transformatiivisia vaikutuksia ihmisessä. Spirituaalisuudella tai henkisyydellä tarkoitetaan ihmisen ideaa rauhasta, uskomuksista elämän tarkoituksesta, yhteydestä muihin ja elämän elämisestä niin kuin on tarkoitettu. Sillä pyritään kohti rakkautta ja vapautta kärsimyksestä. (Aggarwal, Guglani, & Goel, 2008.) Mansfeld ja McIntosh (2009) määrittelevätkin joogan spirituaaliseksi matkailuksi.

Esimerkkejä laadullisista tutkimuksista joogamatkailusta hengellisenä matkailuna on Bonen (2013) sekä Aggarwalin, Guglanin ja Goelin (2008) tutkimukset. Bonen (2013) laadullinen etnografinen tapaustutkimus pyrkii selvittämään, miksi ihmiset osallistuvat hengellisille retriiteille ja mitä he saavat näistä kokemuksista. Tärkeiksi tekijöiksi nousivat yhteisöllisyys, pakeneminen arjesta, terapeutit maisemat sekä hengellisyys (Bone, 2013). Aggarwalin, Guglanin ja Goelin (2008) Rishikesissä toteutettu haastattelututkimus toteaa, että henkisyys joogamatkailussa liittyy enemmän matkailijoiden kokemukseen kuin sisäiseen motivaatioon pyrkiä kohti henkisyttä. Heidän mukaansa ulkomaiset turistit eivät etsi luksusta Rishikesistä, vaan vaikeita matkoja saavuttaakseen jumalallisen päämäärän tai yksinkertaisen elämän ja tekniikan.

2000-luvun joogamatkailu on saanut paljon vaikutteita pyhiinvaellusparadigmasta, joka on ollut tärkeä osa Etelä-Aasian uskontoja jo pitkään (McCartney, 2020; Singh, 2013). Matkailu Intiaan itseä etsimään ei myöskään ole uusi ilmiö, sillä 1960–70-luvulla Intiasta tuli suosittu kohde hippien

keskuudessa (Alderson 1971; Korpela, 2010; Odzer, 1995). Länsimaisten autenttisuuden etsimistä Intiassa tutkinut Korpela (2010) toteaa, että länsimaisia kiinnostaa idän eksoottinen ja mystinen toiseus ja joka vuosi 200–300 länsimaista oleskelee Intian Varanasissa.

Matkailun ja kehollisuuden näkökulmasta McCartney (2020) tutkii, onko pyhiinvaellusmatkoja kyse fyysisestä matkustamisesta vai myös metafysisestä matkustamisesta. Hänen mukaansa kaikki pyhiinvaellukset eivät ole henkisiä, eivätkä ne välttämättä vaadi myöskään fyysistä matkustamista. Joogamatkailun harrastajia tuntuu kuitenkin kiinnostavan enemmän fyysinen matkustaminen ja joogaaminen, kuin pelkkä pohdiskelu ja joogan henkisyys. McCartney väittää, että globaali jooga toimii ylipäätään usein välineenä torjumaan negatiivisia mielikuvia ja siksi hyvinvointi- ja joogamarkkinoinnissa vallitsevat narratiivit ovat usein romanttisia, kevyesti anarkistisia, ympäristön huomioonottavia, utopistisesti idealisoituja sekä postnationalistisia. (McCartney, 2020.)

Spirituaalisuuden lisäksi on tutkittu joogamatkailun transformatiivisia vaikutuksia ihmisessä. Tätä on tutkinut muun muassa Ponder ja Holladay (2013) sekä Dilletta, Douglas ja Andrzejewski (2019). Dilletta, Douglas ja Andrzejewski tutkivat joogamatkailun transformatiivista kokemusta positiivisen psykologian ja serious leisure -teorian kautta. He hyödynsivät Hyvinvoinnin PERMA-mallia, jossa tutkittiin teemahaastattelun avulla transformatiivista kokemusta, ja löysivätkin, että joogamatkailu luo mahdollisuuden kokea positiivisen psykologian hyvinvointia ja joogamatkailu voi muuttaa osallistujien elämää pysyvästi tai väliaikaisesti (Dilletta, ym., 2019). Joogan hengellisyyttä ja transformatiivisuutta on lisäksi tutkittu monilla eri Kaakkois-Aasian joogaretriiteillä erilaisin laadullisin menetelmin, kuten etnografian ja haastattelujen avulla (Aggrawal, ym., 2008; Bowers & Cheer, 2017).

2.4 Joogamatkailun demografiset ja motivaatiotekijät

Useat tutkimukset (Ali-Knight & Ensor, 2017; Lehto ym., 2006; McCartney, 2016) toteavat joogaturistien olevan enimmäkseen keski-ikäisiä naisia, joilla on korkea koulutus, korkea tulotaso ja jotka matkailevat melko paljon. Joogamatkan kohteena suositaan lämpimiä, aurinkoisia ja trooppisia kohteita. (Lehto ym., 2006, s. 30.) Mikä sitten motivoi heitä joogamatkailun pariin?

Motivaation ajatellaan olevan jonkinlainen sisäinen pyrkimys, joka ajaa tekemään asioita jonkin saavuttamiseksi (Ryan & Deci, 2000, s. 54). Se määrittää miksi ihmiset päättävät tehdä jotain, kuinka kauan he ovat valmiita ylläpitämään toimintaa ja kuinka ahkerasti he aikovat harjoittaa sitä

(Dörnyei, 2001, s. 8). Hyvinvointimatkailu muodostaa pohjan joogamatkailulle ja hyvinvointimatkailijoita motivoi kokonaisvaltaisen terveyden ja hyvinvoinnin parantaminen, stressin lievitys, ikääntymisen hidastaminen, painonpudotus ja luonnonmukaisiin hyvinvointia parantaviin hoitoihin osallistuminen (Kelly, 2012 ; Lehto, ym., 2006) Chen, Prebensenin ja Huanin (2008) tutkimuksessa hyvinvointimatkailun tärkeimmiksi motivaatiotekijöiksi nousi rentoutuminen, useampien aktiviteettien harjoittaminen, virkistystoiminta ja luonnon kokeminen. Motivaatio hyvinvointimatkailuun voi osittain johtua myös kaupunkien saastuneisuuden, huonon ruokavalion ja epäterveellisten ja stressaavien elämäntapojen lisääntymisestä (Kaspar, 1990; Lehto ym. 2006).

Sillä joogamatkailu on melko uusi ilmiö, on joogamatkailun tutkimus keskittynyt paljolti joogamatkailijoiden motivaatioiden tutkimiseen. Yksi ensimmäisistä tutkimuksista joogamatkailun ja -matkailijoiden määrittämiseen ja motivaatioiden tunnistamiseen on Lehdon ym. (2006) eksploratiivinen haastattelu- ja kyselytutkimus. Joogamatkailijoiden matkailumotiivina voidaan nähdä neljä elementtiä, jotka ovat henkisyden etsiminen, henkisen hyvinvoinnin parantaminen, fyysisen kunnon parantaminen ja negatiivisten tunteiden kontrollointi. (Lehto ym., 2006.) Hyvinvointi- ja joogamatkailun motivaatioita on sittemmin tutkittu muun muassa erilaisten haastattelujen, kyselyiden, joogaretriitille osallistujien havainnoinnin avulla (Chen, Prebensen & Huan, 2008; Kelly, 2012; Smith & Kelly, 2006). Smith ja Kelly (2006) listaa motiiviksi myös sen, miten nykyään kiireinen elämäntapa ja vieraantuminen luonnosta luo tarpeen päästä rauhoittumaan ja kuuntelemaan kehoaan ja mieltään.

2.5 Joogamatkailun kritiikki

Joogamatkailua on myös kritisoitu. Putrian ja Sutaryan (2018) teologinen kritiikki argumentoi, että länsimaisten harjoittama jooga Balilla ei ole joogaa, sillä se perustuu lähinnä hyvinvointiin ja fyysiseen joogaan, kun taas jooga on oikeasti henkinen harjoitus ja pyrkimys kohti meditaatiosta seuraavaa korkeinta tilaa, itseoivallusta eli samadhia. Hänen mukaansa tämänkaltaista joogamatkailua voidaankin joogan sijaan kutsua asanaharjoitteluksi tiettyjä tarkoituksia varten. (Putria & Sutarya, 2018.) Myös Bowersin ja Cheerin (2017) tutkimus kyseenalaistaa nykyistä joogamatkailua, sillä se on muuttumassa yhä tuotteistetummaksi ja siirtymässä kauemmaksi joogan alkuperäisistä henkisistä arvoista.

Astangajoogan autenttisuutta Intian Mysoressa tutkinut Maddox (2015) toteaa, että länsimaisten joogien matkustaminen Intiaan autenttisemmän astangajoogaharjoittelun toivossa johtaa toiseuden

ajatteluun idän ja lännen välillä. Joogit haluavat matkakokemuksen, joka vastaa heidän määritelmäänsä 'todellisesta' Intiasta; kapeaa käsitystä, jossa ei ole länsimaista estetiikkaa, eikä nykYTEKNOLOGIAA, jossa paikalliset intialaiset etsivät rauhallisia suhteita turisteihin. Tämän diskurssin mukaan Intia on jotain outoa ja eksoottista. Siinä jätetään huomiotta Intian modernistuminen sekä joogan evoluutio ja jatkuva muuntuminen. Hän ehdottaakin, että astangajooga voitaisiin nähdä ennemminkin kulttuurisena arvona, joka on jatkuvassa muutoksessa sosiaalisten prosessien kautta, sen sijaan että se olisi jotain kiinteää ja paikkaan sidottua. (Maddox, 2015.)

Yhteenvedona kaikesta edellisestä voidaan todeta, että joogamatkailua on tutkittu paljon sen motivaatiotekijöiden osalta. Joogamatkailu on kategorisoitu hieman eri tavoin tutkimuksesta ja sen perspektiivistä riippuen. Osa tutkimuksista sanoo sen olevan terveys- ja hyvinvointimatkailua (Smith & Puczkó, 2009, s. 77), kun taas se voidaan nähdä myös osana kokonaisvaltaista matkailua (Kelly & Smith, 2006). Henkinen matkailu ja transformatiivinen matkailu on myös mainittu useasti joogamatkailua määrittävänä yläkategoriana (Mansfeld & McIntosh, 2009; McCartney, 2020; Ponder & Holladay, 2013). Sitä on tarkasteltu niin joogan alkuperäisistä määritelmistä käsin (McCartney, 2020), positiivisen psykologian (Dillette, ym., 2019) ja motivaatioteorioiden (Chen, ym., 2008) sekä serious leisure (Bowers & Cheer, 2017; Dillette ym., 2019) -teorian näkökulmasta. Se nähdään usein länsimaisten, enimmäkseen naisten matkailuna Kaakkois-Aasian alueille tai muualle terapeutiksiin, luonnollisiin maisemiin pois arjesta ja motiivina parantaa kokonaisvaltaista hyvinvointia (Lehto, ym., 2006). Kritiikki kohdistuukin joogamatkailun nykyisiin tarkoitukseen hyvinvoinnin parantamisena fyysisesti kuin kokonaisvaltaisesti (Sutarya, 2018), vaikka jooga on alun perin henkinen harjoitus. Myös sen kaupallistumista on kritisoitu ja todettu jopa, että nykypäivän joogamatkailua tulisi kutsua asanaharjoitteluksi joogan sijaan (Sutarya, 2018). Joogan autenttisuuden etsiminen Intiasta luo myös toiseuden diskurssin lännen ja idän välille (Maddox, 2015).

Joogamatkailussa on kyse myös yhteisöllisyydestä oman itsensä ymmärtämisen ja kehittämisen lisäksi. Tätä joogan yhteisöllisyyttä ei kuitenkaan ole tukittu vielä paljoa. Suurin osa tutkimuksista on laadullisia, ja keskittyy länsimaisiin matkailijoihin. Tutkimuksissa on hyödynnetty haastatteluja ja havainnointia retiriittikeskuksissa, mutta esimerkiksi pidempiaikaisesti matkustavien joogien kokemuksia tai näkemyksiä ei ole juurikaan tarkasteltu, mikä voisi tuoda jotain syvempää ymmärrystä joogamatkailusta, kuin joogaretriittiläisten haastattelu, jotka saattavat olla ensimmäistä kertaa joogaretriitillä. Joogamatkailun palveluntarjoajia ei ole myöskään usein asetettu keskeiseksi

tutkimuskohteeksi, vaan itse joogamatkailijat ja heidän kokemuksensa, demografiansa tai motivaationsa on asetettu keskiöön.

3. ORIENTALISMIN VÄKIVALTAISET TEKSTUALISOINNIT

Saidin *Orientalismi* (1979) on jälkikoloniaalisen kritiikin avainteos. Said (1979/2011) esittelee orientalismin länsimaisten tapana ymmärtää itämaista: orientalismi on sosiaalinen konstruktio, joka edelleen vaikuttaa siihen, miten länsimaat näkevät itämaat ja millaisia representaatioita itämaista luodaan. Se on ikään kuin filteri, jonka läpi länsimaat näkevät itämaat tietynlaisena, tiettyjä piirteitä omaavana kokonaisuutena, johon on usein yhdistetty sanat eksoottinen, salaperäinen, muuttumaton ja pysyvä (Said, 1979/2011, s. 56). Tämänkaltainen asetelma itämaista tietynlaisena kokonaisuutena on jo maantieteellisen rajauksensa vuoksi tavattoman kunnianhimoista, sillä siihen sisältyy puoli maailmaa. (Said, 1979/2011, s. 13–56.) Siitä on kirjoitettu monessa tekstilajissa aina kaunokirjallisuudesta poliittisiin katsauksiin, matkakirjoihin ja filosofisiin tutkimuksiin (Said, 1979/2011, s. 33). Tutkimukseni ontologinen lähtökohta on sosiaalinen konstruktioismi, sillä orientalismikin perustuu sosiaaliseen konstruktioismiin. Tarkastelen orientalismin syntyä ja historiaa Euroopan tavoista representoida muuta maailmaa kolonialistisilta ajoilta aina tämän päivän orientalistisiin tekstualisointeihin. Matkakertomuksissa tarinoita vieraasta kulttuurista kerrotaan omaan kulttuuriin kuuluville (Clark, s. 2). Tämä pääluke käsittelee orientalismin ja sitä, miten se voi representoitua matkakertomuksissa.

3.1 Orientalismi – mielikuva itämaista

Said (1979) tutkii historiallista arvovaltaa orientalismissa ja sen yksittäisiä haltijoita. Hänen tutkimuskohteenaan ovat englantilaisten, ranskalaisten ja amerikkalaisten tuottamat representaatiot arabialaisislamilaisesta maailmasta. Tämä rajasi Kaukoidän alueita, kuten Intian ja Kiinan pois Saidin tutkimuksesta. Said tutkii kuitenkin Intiaa siinä mielessä, että osa eurooppalaisen historian hetkistä vaatii käsittelyyn mukaan myös Intian. (Said, 1979/2011, s. 26–30.) Said toteaaakin, että hänen teoksensa ei ole koko orientalismin yleinen katsaus. Myöhemmin julkaistuissa orientalismista kertovissa teoksissa enemmistössä, ellei kaikissa on viitattu Saidiin (1979) ja määritelty orientalismin tähän pohjaten (ks: Hall, 1992; Jouhki, 2018; Juusola, 2011; Ning, 1997; Vehkavaara, 1994). Myös teokset, joissa kritisoidaan orientalismin, on keskittynyt Saidin näkemykseen orientalismin (Jouhki, 2018; Juusola, 2011; Ning, 1997; Vehkavaara, 1994).

Orientalismi perustuu sosiaaliseen konstruktioismiin. Se pohjautuu ontologisesti ja epistemologisesti ajatukseen, että maailma koostuu kahdesta epätasa-arvoisesta puolikkaasta, jossa keskitytään tämän kahtiajaon mukaan erotteluun, länsimaisiin intresseihin ja niiden tarkentamiseen

(Said, 1979/2011, s. 23). Olennaista on ymmärtää, että orientalismin on sosiaalinen konstruktio, eikä totuus siitä, millaisia itämaat ovat. Tämän konstruktion mukaan itämaat ovat sitä, mitä länsi osaa puhua niiden puolesta representaatioissaan ilman että itämailla olisi omaa ääntä. Diskurssi on merkki eurooppalaisatlanttisesta vallasta (Said, 1979/2011, s. 17), jossa indoeurooppalaiset toimivat aina normina ja itämaisen vertailukohteena (Said, 1979/2011, s. 146). Orientalismin olemassaolo on riippuvaisempi lännestä kuin idästä, sillä lännen representaation tekniikat tekevät diskursseista näkyvän ja selvän. Said (1979/2011, s. 31) väittää jopa, että orientalisti ei ole kiinnostunut itämaista, paitsi siinä mielessä, että se on ensimmäinen liikuttaja sille, mitä hän sanoo. Länsimaisten asemasidonnaiseen ylemmyyteen perehtyy syvemmin muun muassa Panikkari (1959) teoksessa *Asia and Western Dominance*. Orientalismin kaltaista konstruktioita ei olisi syntynyt ilman valta-asetelmia.

Postmodernissa narratologiassa puhutaan metanarratiivista (Cobley, 2001, s. 174–189; De Fina & Georgakopoulou, 2012, s. 109; Herman & Vervaeck, 2005, s. 108). Metanarratiivi tarkoittaa vallalla olevaa käsitystä todellisuudesta. Metanarratiivissa itse narratiivin tuottamisesta tulee sen aihe eli se on tapa kertoa tietynlaista tarinaa todellisuudesta (De Fina & Georgakopoulou, 2012, s. 109). Herman ja Vervaeck (2005, s. 108) esittää esimerkkinä metanarratiivista Homi Bhabhan tulkinnan kansallisvaltiosta narratiivina ja Hayden Whiten käsityksen historiasta, mikä on olemassa vain juonena ja tarinana. Kun jonkin narratiivin oletetaan olevan universaalia, on sen luomisessa kuitenkin vallalla osuutensa (Cobley, 2001, s. 40). Surin (2019, s. 2) mukaan metanarratiivien rakentuminen voidaankin ymmärtää tutkimalla, miten Saidin kertomat siirtomaadiskurssit muodostuvat. Seuraavassa avaankin orientalismin historiaa ja syntyä.

Orientalismilla on pitkä historia. Siihen on vaikuttanut koloniaalinen aika, länsimainen valta ja niiden ottama arvovaltainen asema itämaihin nähden. Saidin (1979/2011) mukaan orientti Euroopassa on selkeämpi kulttuurinen ja ideologinen diskurssi, johon kuuluvat ja jota tukevat instituutiot, sanasto, tutkimustieto, oppijärjestelmät ja siirtomaahallinnon koneistot. Yhdysvalloissa puolestaan diskurssi on hajanaisempi. Ennen 1800-lukua orientalismin keskittyi lähinnä Intiaan ja Raamatun maihin. 1800-luvun alusta toisen maailmansodan loppuun orientalismissa on kyse pääosin brittiläisten ja ranskalaisten kulttuurisesta hankkeesta ja toisen maailmansodan jälkeen orienttia on hallinnut Yhdysvallat (Said, 1979/2011, s. 15–16). Vehkavaara (1994, s. 156–166) puolestaan nimeää nämä ajanjaksot kristittyjen poleemiseen perinteeseen keskittyväksi ajanjaksoksi 1800-luvun puoliväliin, 1800-luvun lopulta toiseen maailmansotaan uskontokeskeiseksi jaksoksi ja siitä tähän päivään historiallis- ja poliittiskriittiseksi jaksoksi.

Orientalismin diskurssia on vahvistanut kumulatiivisesti akateeminen tutkimus itämaista ja niiden erityispiirteistä, jota on pidetty oppijärjestelmänä 1840-luvulta alkaen tähän päivään. Tätä konstruktiota on ylläpidetty lännen vallitsevien dogmaattisten näkemysten avulla, joissa itämainen on muuttumaton, pitkälle yleistetty ajatusluomus. (Said, 1979/2011, s. 15–18.) Orientalismin syntyyn tieteellisenä urana vaikutti vahvasti tavoite luoda jäsentynyt museo ja tietovaranto, josta tutkijat voivat ammentaa tietoa itämaihin liittyen. Orientalismin laajeneminen tapahtui 1700-luvulla neljän virtauksen kautta. Ensimmäisessä vaiheessa orientalismin laajeni kauemmas itään. Toiseksi orientti alettiin kohdata myös historiallisesti ja poliittisesti, ei vain uskonnollisesti. Kolmanneksi orienttia pyrittiin ymmärtämään eläytymisen kautta ja neljäs virtaus oli pyrkimys tarkempaan luokitteluun. Luokittelu tarkoitti esimerkiksi sitä, että itämaista ei luokiteltu vain uskonnon kautta, vaan muun muassa rodun, iän, temperamentin, alkuperän ja tyyppien mukaan. Prosessi orientalismin synnystä eteni niin, että ensin syntyi tutkimusala ja käsiteperhe, jonka myötä muotoutui oppineiden yhteisö tavoitteineen ja perinteineen. Luotiin lisää tutkimusta itämaisesta ja synnytetään näin lisää julkista luottamusta. Ajan oloon tästä syntyi diskurssi, jonka avulla orientin puolesta voitiin puhua. (Said, 1979/2011, s. 116–118.) Said toteaaakin, että orientalistisen tieteen luonnissa oli aina etsittäviä korjauksia ja lähteitä muista, länsimaisista orientalismin liittyvistä teksteistä ja näin kulkea omaksuttujen orientalististen merkkijärjestelmien kautta (Said, 1979/2011, s. 70–71).

Laajemmin akateemisuuden osalta, Kuokkanen (2008) puhuuakin akateemisen maailman ongelmasta, jossa länsimainen episteeminen näkökulma ja diskurssit mahdollistavat jatkuvasti muiden kuin länsimaisen ajattelun ja epistemologian tieteen poissulkemisen. Tämä johtuu siitä, että akateeminen on usein ymmärretty länsimaisena instituutiona, eikä näin muunlaisiin episteemisiin lähtökohtiin nojaavat tekstit tule ymmärretyksi. Erilaisista näkökohdista käsin puhuminen tulkitaan usein vain erilaisuutena, joka on muunnettava ymmärrettäväksi niin, että se soveltuu valtavirran akateemiseen koodistoon sopivaksi. Näin muu kommunikaatio jää helposti kuulematta tai se tulkitaan väärin. (Kuokkanen, 2008.) Tämän näkemyksen voi ymmärtää myös orientalismin näkökulmasta, joka on Saidin (1979/2011, s. 31) mukaan riippuvaisempi lännestä kuin idästä, sillä lännen representaation tekniikat tekevät diskursseista näkyvän ja selvän. Ehkäpä helpommin ymmärrettävä esimerkki lähempää on tapa representoida saamelaisia suomalaisessa historiassa. Saamelaiset on usein representoitu kunnioituksen ja kulttuurisen sensitiivisyyden puuttuessa eksoottisuuden, toiseuden ja museoitumisen kautta. (Niskala & Ridanpää, 2016; Saari, Höckert, Lüthje, Kugapi & Mazzullo, 2020, s. 99; Seppänen, 2005).

Iskandarin ja Rustomin (2010, s. 14) teos kertoo orientalismista, pyrkimyksenä säilyttää Saidin akateeminen tietämys, mutta myös luoda tilaa tutkijoille käyttää orientalisimia kriittisesti työssään, pelkän Saidin ylistyksen sijaan. Iskandarin ja Rustomin mukaan Said oli kolmen vuosikymmenen ajan orientalismin horjumaton lähde, joka auttoi ajankohtaisten tapahtumien tulkinnassa. Saidin kriittinen medianluku auttoi erottamaan ja paljastamaan ideologioita. Hänen tekstinsä yhdistivät politiikan ja estetiikan käsitellen kulttuuria ja yhteiskuntaa kokonaisuutena ja Saidin tekstin inspiroivat kulttuurikriitikoita, aktivisteja ja ihmisoikeuksien puolestapuhujia. (Iskandar & Rustom, 2010, s. 14.)

Vaikka Saidin teos nähdään postkolonialismin avaintekstinä (Iskandar & Rustom, 2010, s. 19), Said ei kutsunut tätä postkolonialismiksi. Said ei toiminut täysin myöskään akateemisten käytäntöjen mukaan, vaan puhui asiantuntemusta vastaan ja kritisoi postkolonialismin ajatusta rajoittavaksi teoreettisesti ja älyllisesti. Tätä vastarintaista lähestymistapaa ja sitoutumista erilaisiin käsitteellisiin yksityiskohtiin, kirjallisuusperinteisiin ja filosofisiin näkemyksiin Iskandar ja Rustom (2010, s. 19) kutsuu Saidin lähestymistavaksi. Said tasapainotteleekin jatkuvasti useiden käsitteiden ja vastakkaisten näkemysten välillä, joista Iskandar ja Rustom mainitsee muun muassa modernismin ja postmodernismin, Chomskyn ja Foucaultin, Conradin ja Mahfouzin sekä tasapainottelun julkisen aktivismin ja akateemisen, idiomaattisen abstraktion välillä. (Iskandar & Rustom, 2010, s. 19.)

Ylipäätään orientalismin määrittelyä on syytä myös kritisoida. Saidia on kritisoitu siitä, miten hän ei käsittele, miten olisi mahdollista puhua vieraasta kulttuurista ilman että näkisi sitä omasta kulttuuristaan käsin (Juusola, 2011). Mart, Toker ja Esen (2010, s. 369) kritisoivat samaa ja lisäävät, että Said ohittaa asian sanomalla, että hänen tarkoituksensa ei ole korvata vanhaa esitysjärjestelmää uudella, vaan yksinkertaisesti kuvata orientalismin kehittymistä ja sen seurauksia. Juusola (2011) ja Kerr (1980, s. 544) kritisoi, miten Said luo stereotyyppisen, muuttumattoman kuvan orientalista, kuin orientti olisi nähty aina samalla tavoin, vaikka ristiriitaisesti samalla Said korostaa jatkuvaa historiallista muutosta ja epäessentiaalisuutta. Ning (1997) väittääkin orientalismin diskurssin myös heikkenevän tietoyhteiskunnan aikana, kun länsimaisetkin tavoittavat yhä helpommin ”aitoa” tietoa itämaista, eli tietoa, joka ei ole muodostunut vain länsimaisten orientalististen näkökulmien muovaamana. Teorian orientalismin ei ota juurikaan huomioon matkakirjoittamisen tyypillisiä piirteitä, kuten vieraan kulttuurin kuvailua kohdeyleisölle, eli omalle kulttuurille, minkä Clark (1999, s. 2) listaa matkakirjoittamisen tyypilliseksi piirteeksi.

Koska tutkimukseni metodologinen lähtökohta on laadullinen ja tulkinnallinen, tutkimuksen paradigma on konstruktivismin alamuoto sosiaalinen konstruktionismi. Konstruktivismin mukaan ei ole olemassa valmiita totuuksia ja tietoa ihmisistä riippumatta, vaan nämä ovat ihmisten tuottamia. Myös suuremmat sosiaaliset kokonaisuudet, kuten ilmiöt ja kulttuurit ovat sosiaalisesti ja kulttuurisesti tuotettuja ja rakennettuja. (Konstruktivismi, 2015; Saaranen-Kauppinen & Puusniekka, 2006.) Epistemologisesti konstruktionismi kyseenalaistaa olemassa olevat, itsestään selvänäkin näyttäytyvät rakenteet. Tulkintaa voi sosiaalisen konstruktionismin näkökulmasta tehdä väljästi tai tiukasti. Väljemmän näkemyksen mukaan todellisuus on olemassa ihmisten kielellisistä esityksistä riippumatta. Tiukemman tulkinnan mukaan ihminen ei voi päästä käsiksi todelliseen maailmaan, sillä ihmisen ja maailman välissä on aina merkitysrakenteita, kuten kielelliset määritteet. Tätä todellisuuden tuottamista on toisaalta kritisoitu, sillä objektiivinen, rationalistinen todellisuus välillä kiistetään kokonaan. (Saaranen-Kauppinen & Puusniekka, 2006; Sosiaalinen konstruktionismi, 2015.) Tämä kritiikki viittaakin samantapaiseen ongelmaan, jota esittelen representaation kriisinä: kuvaavatko representaatiot oikeasti sitä, mitä sanovat kuvaavansa (Knuuttila & Lehtinen, 2010, s. 13).

Hackingin (2009, s. 77–79) mukaan sosiaalisessa konstruktionismissa on oleellista kysyä mitä sosiaalinen rakentuminen on sekä minkä sosiaalisesta rakentumisesta on kyse. Hänen mukaansa sosiaalinen konstruktionismi tarkoittaa ensinnäkin metaforaa, jossa on kysyttävä, mitä tekemistä metaforalla on juurimetaforansa kanssa, eli miten juurimetaforasta on rakentunut kyseinen konstruktio. Hackingin (2009, s. 77–79) mukaan harvoin voimme enää nähdä perättäisiä historiallisia vaihteita, joissa näemme juurimetaforasta syntyneen metaforan, eli sosiaalisen konstruktion. Oleellista onkin kysyä myös, minkä rakentumisesta on kyse. Sosiaalisessa konstruktionismissa voi olla kyse objektien tai ideoiden rakentumisesta. Hacking käyttää idean rakentumisen esimerkkinä naispakolaisuutta sosiaalisesti konstruktiksi. Sen olemassaoloa tuskin kiistetään, mutta sen ideoiden rakentumisen kuvaaminen voi olla tarpeellista (2009, s. 46–49). Samoin orientalismin olemassaoloa tuskin kiistetään, mutta sen ymmärtämiseksi on tarpeellista kuvata, millaiset materiaaliset ja sosiaaliset vaiheet vaikuttivat sen rakentumiseen. Yhteenvetona voidaan todeta, että sen sijaan, että keskityttäisiin alkuperäisten asioiden aitouteen, konstruktionistinen lähestymistapa tarkastelee merkityksenmuodostusprosessia, joka johtaa matkalla olevien kohteiden sosiaalisesti rakennettuun symboliikkaan. Siinä tunnustetaan se tosiasia, että eri osapuolilla voi olla ristiriitaisia näkemyksiä samasta asiasta ja että näihin näkemyksiin vaikuttavat henkilökohtaiset uskomukset ja arvot, joita usein muovaa kulttuuri, johon henkilö kuuluu. (Belhassen, Caton & Stewart 2008, s. 669–671.) Koska orientalismissa puhutaan jatkuvasti

representaatioista idästä ja lännen näkökulmasta, avaan seuraavassa tarkemmin representaation käsitettä. Vehkavaara (1994, s. 158) toteaaakin, että orientalismin kritiikki on keskittynyt pitkälti representaation kriisiin ympärille.

3.2 Orientalismin representaatiot luomassa todellisuutta

Representaatio on määritelty hieman eri tavoin eri tutkimusaloilla. Knuutila ja Lehtinen (2010, s. 10–11) määrittelee, että representaatio, joka juontuu latinan sanasta *repraesentatio* sisältää kaksi päämerkitystä. Ensimmäiseksi, se on kuvailua mielessään, asettamista silmien eteen, havainnollistamista ja kuvailua. Toiseksi representaatio on tekemistä ja toteuttamista. Representaatio on tehdä jotain läsnä olevaksi tai havaittavaksi tai ”tehdä poissa oleva objekti tai käsite havaittavaksi synnyttämällä sen kuva jollain toisella objektilla, joka muistuttaa tai vastaa sitä” (Knuutila ja Lehtinen 2010, s. 10–12.) Se liittyy läsnäoloon ja poissaoloon: jokin poissaoleva korvautuu jollain muulla läsnäolon muodolla, jolla edustetaan tai esitetään poissaolevaa. Representaationa useimmiten ymmärretään objekti, tila tai ominaisuus, jolla viitataan johonkin itsen ulkopuoliseen. Oleellista on representaation intentionaalisuus, eli viittaaminen itsen ulkopuolelle. Representaation nykymerkitykseksi on ehdotettu verbiä ”edustaa”, eli englanniksi ”stand for”, joka viittaa jonkin toisen puolesta olemiseen. Edustettava kohde voi yhtä hyvin olla todellinen tai epätodellinen. 1900-luvun alun kielellisen käänteen jälkeen representaatioista alettiin puhua ennemminkin kielellisenä kuin mentaalisenä representaationa, kuten lauseina, merkityksinä, propositioina ja referensseinä. Suomen kielessä ilmaisut ”mielikuva” ja ”kielikuva” ovat lähellä representaation perinteistä merkitystä. Tieteen realismissa representaatioiden tehtävänä on välittää tietoa luomalla mahdollisimman totuudenmukainen korvike kohteesta. Sosiaalisen konstruktionismin mukaan puolestaan tieteelliset käsitteet ja käytännöt muuttuvat kontekstin mukaan, eikä ole olemassa objektiivista todellisuutta. Tämä representaation monimutkainen luonne onkin johtanut representaation kriisiin, kun realismin ja konstruktionismin vastaukset ovat päinvastaisia moniin kysymyksiin representaatioista. (Knuutila & Lehtinen, 2010, s. 10–13.)

Näitä kysymyksiä ovat muun muassa seuraavat:

- *Kuvaavatko kielen lauseet sitä todellisuutta, josta ne väittävät puhuvansa?*
- *Ilmentävätkö sosiaaliset yleistyksset jotain kulttuurisesti ja yhteiskunnallisesti olemassa olevaa todellisuutta?*
- *Edustavatko erilaiset taiteelliset ja kirjalliset teokset sitä maailmaa, jossa ne on tehty?*

(Knuutila & Lehtinen, 2010, s. 13)

Representaation kriisi tarkoittaa sitä, kun tämä konstruktionistinen, epätäydellisesti toisintava luonne huomataan ja tiedostetaan, huomataan, miten suuri ongelma tämä on ja lannistutaan sen edessä. Siinä on kyse sen ymmärtämisestä, mitä representaatio lopulta tarkoittaa ja onko siitä enemmän haittaa vai hyötyä tutkimuksen tekemisessä. Kulttuurintutkimuksessa representaatioita on kritisoitu täysin kulttuurisidonnaiseksi ja siksi sen käyttö yleisesti on herättänyt epäilyjä. (Knuuttila & Lehtinen, 2010, s. 20–25; Vehkavaara, 1994, s. 158–159) Onko mahdollista representoida mitään totuudenmukaisesti, sillä kaikki representaatio on kielen, kulttuurin, instituutioiden ja poliittisen ympäristön vaikutusten alaisia? Se, mitä representoidaan, muuttuu moneen kertaan matkalla viestin lähettäjältä vastaanottajalle, sillä se muuntuu kontekstin mukaan, sitä tulkitaan, käsitteellistetään, ja positioidaan. Knuuttila ja Lehtinen (2010, s. 31) kuitenkin toteavat, että kaiken kattava representaatiokritiikki ei oikein palvele ketään. Representaation käsitteestä ei tarvitse luopua, vaan ne on ymmärrettävä ennemminkin tieteen ja taiteen kontekstisidonnaisina välineinä kuin ”edustavina” kuvina ja lauseina. Knuuttila ja Lehtinen sanookin, että representaatiota ei tarvitse ymmärtää representationalistisesti fundamentaalisenä tietoteoreettisena peruskäsitteenä, eikä siitä tarvitse käsitteenä kokonaan luopua. (Knuuttila & Lehtinen, 2010, s. 31.) Koska orientalismi perustuu pitkälti representaatioihin, on sen kritiikki keskittynyt pitkälti representaation kriisiin ympärille (Vehkavaara, 1994, s. 158).

Meijer (1993) kertoo, miten erilaiset representaatiot, kuten tekstit ovat kontekstisidonnaisia ja yksittäinen teksti on yhteydessä suurempaan kokonaisuuteen. Hän väittää, että tekstillä, tai millä tahansa esitysmuodolla, luomme diskursseja ja todellisuuksia. Meijerin (1993) mukaan ei ole kyse vain yksittäisen kirjailijan arvoista ja ajatuksista, vaan kulttuurisista rakenteista ja tavoista esittää asioita. Kirjallisuus ei ole vain irrallinen osa, jolla kuvaillaan maailmaa, vaan se luo osaltaan todellisuutta ja välittää kulttuurisia asenteita. Emme voi pohtia miten todellisuus ja teksti ovat suhteessa toisiinsa, sillä tekstikin on todellisuutta. Sen sijaan että teksti tai muu esitysmuoto olisi ”toissijaista”, ei niin essentialista todellisuutta ja materiaalsen todellisuus olisi ”oikeampaa” todellisuutta, Meijer (1993) perustelee, että representaatio onkin ensisijaista ja toisena tulee materiaalsen todellisuus. Ero tekstin ja materiaalsen todellisuuden välillä on Meijerin mukaan ehkä pienempi kuin ajatteleminen, sillä tekstin kulttuurisilla asenteilla, näkökulmavalinnoilla ja mitä kerrotaan ja jätetään kertomatta, luodaan tietynlaista kuvaa todellisuudesta, jota lukija pääsee seuraamaan sellaisena, kuin kertoja sen haluaa esittää. Yksi tapa, miten nämä asenteet näkyvät tekstissä on kertojan ohjaaminen sen suhteen, mihin lukija samaistuu ja kenen puolelle asettuu.

(Meijer, 1993.) Said (1979/2011, s. 15–31) puhuu todellisuuden tuottamisesta teksteissä ja keskittyy orientalismin johdonmukaisuuteen ideana, eikä keskity siihen, miten “todellisia”, luonnollisia kuvauksia itämaista nämä ovat. Niin Meijer (1993) kuin Saidkin (1979) pureutuvat siihen, millaista kuvaa todellisuudesta luodaan, eikä siihen, vastaako nämä tuotetut konstruktiot “todellisuutta”. Sosiaalisen konstruktionismin mukaan voimmekin yhtä lailla puhua useista totuuksista ja konstruktioista, emmekä pohtia, mikä on ”aitoa todellisuutta”.

Joskus tekstistä voi tulla todellisuutta, kun tämä teksti nostetaan arvovaltaiseksi. Tätä kutsutaan tekstuaaliseksi asenteeksi, jossa suositaan tekstin kaavamaisista arvovaltaa todellisuuden epämääräisten kohtaamisten sijasta (Said, 1979/2011, s. 94). Tämä tarkoittaa esimerkiksi sitä, että matkakokemus ei olekaan sellainen, kuin matkailija ajatteli sen olevan. Se ei olekaan samanlainen, kuin miten se oli kuvattu kirjoissa tai oppaissa, joihin matkailija oli törmännyt ennen matkaansa, joten aiemmin luettu muovaa matkailijan kokemusta. Tässä nähdään, että kirjan teksti arvotettiin todellisuutta todemmaksi eli toteutetaan tekstuaalista asennetta. Toinen syy, miksi jokin teksti voidaan nostaa arvovaltaiseksi, tapahtuu, jos sen opit osoittautuvat toimiviksi. Näin kokemukset vahvistavat tekstin sanomaa. Kuitenkaan asia ei ole näin yksinkertainen, sillä lukijoiden kokemuksia muovaa se, mitä he ovat lukeneet. Näin tekstit voivat luoda todellisuuden, jota ne näyttävät kuvaavan. Ajan myötä tästä muotoutuu diskurssi. (Said, 1979/2011, s. 94–95.)

3.3 Eurooppa ja muun maailman representaatiot

Eurooppalainen tapa nähdä ”muuta maailmoja” muodostui todellisuuskäsitykseksi, joka Hallin mukaan (1992, s. 314) vaikuttaa vielä tämänkin päivän yhteiskuntatieteisiin ja sosiologiaan tiedostamattomina uskomuksina ja asenteina. Hall (1992) kuvaa, miten eurooppalaiset loivat ”elävää arkistoa”, yhtenäistä kuvaa ja käsityksiä muusta maailmasta kuin länsimaista. Tämä muodostui neljästä osasta, joilla luotiin yhtenäistä, hegemonista näkökulmaa eurooppalaisten toimesta.

Ensimmäinen oli klassisen tietämyksen arkisto, joka muodosti lähteen ”muiden maailmojen” ymmärtämiselle. Tämä pohjautui jo ajanlaskun molemmiin puolin tapahtuneeseen löytöretkeilyyn, jossa muun muassa Herodotus ja Pliny jättivät kuvan Kreikkaa ympäröivistä barbaareista kansoista. Tämä ajatus barbaareista toimi myöhemmin itseään toteuttavana ennusteena, kun myöhemmät löytöretkeilijät perustivat tietämyksensä näihin aiempiin löydöksiin. (Hall, 1992, s. 297–298.)

Toinen tiedonlähde länsimaisten ja muun maailman määrittelyssä olivat uskonnolliset tekstit. Keskiajan maantiedettä tulkittiin Raamatun perusteella. Tietoa haettiin myös mytologioista ja legendoista: raja mytologioiden ja uskonnollisten tekstien välillä onkin häilyvä. Neljäntenä, ehkäpä hedelmällisimpänä lähteenä länsimaisten tietovarannosta muusta maailmasta toimivat matkakertomukset. Matkakertomuksissa sekoittuivat todellisuus ja fantasiat ja (Hall, 1992, s. 298) antaakin esimerkin Newbyn (1975, s. 179) kertomuksesta, jossa ihmisiä kuvataan kummajaisina: Gangesin varrella asuu miehiä, jotka elävät syömättä mitään, saaden ravintonsa nestemäisesti pillillä kukista. Heillä on niin suuret alahuulet, että voivat peittää lähes koko kasvonsa sillä. Newbyn lisäksi Hall viittaa useampiin matkakertomuksiin, joissa todellisuus ja fantasia sekoittuvat, muun muassa Marco Poloon. Vaikkakin Polo oli realistisempi kertoja, hänenkin tarinansa saavuttivat myyttisen aseman. Hall (1992, s. 298–299) esittää, että näiden tarinoiden kautta keskiajalla ymmärrettiin ja representoitiin muuta maailmaa ja fantasian ja toden sekoitus muodostivat ”tiedon” käsityksen.

Fantasian ja toden sekoituksen jälkeen siirryttiin kohti tieteellisempää lähestymistapaa havainnoida kasvistoa, eläimistöä, kulttuureja, elämäntyyliä ja fyysisiä piirteitä (Hall, 1992, s. 299). Pyrkimys objektiivisuuteen ja tieteellisuuteen ei kuitenkaan antanut takuita tieteellisen tiedon saavuttamiseen, sillä orientalismia alettiin käyttää systemaattisena lähestymistapana saavuttaa tietoa itämaista. Orientalismi toimi myös kokoelmana unelmia, utopioita ja fantasioita siitä, mitä ”itärajan tuolla puolen” on. (Said, 1985, s. 73 Hallin, 1992, s. 299–300 mukaan) Utopian representaatioita luotiin itämaiden lisäksi myös Pohjois- ja Väli-Amerikasta. Kokonaisuudessaan yhtenäisiä, toistuvia näkemyksiä Euroopan ulkopuolisesta maailmasta olivat sen näkeminen maanpäällisenä paratiisina, yksinkertainen elämäntapa, kehittyneen yhteiskunnan puute, puhtaassa luonnon tilassa eläminen sekä rehellinen ja avoin seksuaalisuus ja alastomuus. (Hall, 1992, s. 300) Hall kuvaakin fantasian, jonka mukaan naiset olivat erittäin kauniita, rehevä ja trooppinen luonto ravitsi ihmisiä ilman tarvetta työskennellä ja viljellä, seksuaalisuus oli avointa ja häpeämätöntä ilman eurooppalaista syyllisyyden taakkaa, ja he elivät ilman paineita ja ennakkoluuloja, ainoana jumalana rakkaus. Hallin mukaan nykypäivän ajatukset trooppisesta paratiisista sekä eksoottisista lomamatkoista edelleen juontuu ja on velkaa tälle fantasialle. (Hall, 1992, s. 300–302.) Mcquillanin teoksessa (2000, s. 284) Said antaa esimerkkejä rodun merkityksestä kertomusten narratiiveissa. Näissä imperiumi toimii itsestään selvänä seikkana. Imperiumin kansat kuvataan marginaalisina, joista on hyötyä imperiumille, mutta joilla ei ole historiaa tai heidän todellisuutensa ei ole historiallisesti tai kulttuurisesti vaatinut huomiota. 1950-luvulle asti kirjailijat, kuten Jane Austen kirjoittivat yksinomaan länsimaiselle yleisölle, vaikka he olisivatkin kirjoittaneet eurooppalaisten hallussa

olevilta merentakaisilta alueilta. Meidän tulisikin antaa ääni, yrittää ymmärtää ja painottaa sitä, mikä on vain marginaalisesti esitettyä ja hiljaista. (Mcquillan, 2000, s. 284–286.)

Näihin väitteisiin voisi helposti todeta, että yhteiskuntatieteet ja sosiologia ovat kehittyneet pitkälle näistä ennakkoluuloista ja fantasioista, mutta Hall (1992, s. 314) toteaa, että näin ei välttämättä ole, sillä keskustelut eivät lopu äkillisesti. Ne jatkavat etenemistä ja muuntavat muotoaan uusissa olosuhteissa. Ne kantavat helposti samoja tiedostamattomia ennakkoluuloja ja käsityksiä mukanaan. (Hall, 1992, s. 314). Orientalismi onkin yksi näistä länsimaisten tavoista ymmärtää muuta maailmaa.

3.4 Orientalismin väkivaltainen tekstualisointi matkakertomuksissa

Orientalismilla on erityisasema eurooppalaisessa ja länsimaisessa kokemusmaailmassa. Siitä on kirjoitettu monessa tekstilajissa aina kaunokirjallisuudesta poliittisiin katsauksiin, matkakirjoihin ja filosofisiin tutkimuksiin (Said, 1979/2011, s. 33). Bandyopadhyay (2009) väittää, että orientalistinen näkemys länsimaisten matkakertomuksissa, jossa Intia kuvataan eksoottisena ja primitiivisenä on yhteydessä kolonialismiin. Oleellista oli tuottaa eurooppalainen representaatio lukijoille itämaista. Said kutsuukin tätä (1979/2011, s. 23) geopolittisen tietoisuuden levittämisenä esteettisiin, humanistisiin, sosiaalisiin ja taloudellisiin teksteihin. Näillä tutkimuslöydöillä, kielitieteellisillä rakennelmilla, maisemakuvauksilla ja sosiologisilla kuvauksilla ylläpidetään orientalismin diskurssia. Teksteissä orientalismin dynaamista vaihtoa yksittäisten kirjoittajien ja tekstien sekä laajojen poliittisten intressien välillä. Iskandarin ja Rustomin (2010, s. 21–22) mukaan monissa Saidin teksteissä Said argumentoi, että representaatio on riskialttein yhteys jonkin voimaannuttamisessa. Saidin mielestä representaatio on usein pelkistävää ja väkivaltaista, ja se riistää ja tekee voimattomaksi representaation aiheen. Hänen mukaansa ei ole mahdollista suorittaa prosessia kokemuksen uudelleen esittämisestä, eli representaatiosta ilman, että kokemus "saastuisi" tai muuttuisi. (Iskandar & Rustom, 2010, s. 21–22.)

Tutkimuksessani sovellan orientalismin teoriaa matkakertomusten analysointiin. Clarkin (1999) mukaan matkakertomukset juontavat kolonialistiselta ajalta, jolloin tarinoita vieraasta kulttuurista kerrottiin omaan kulttuuriin kuuluville. Tämä sisälsi rivien välissä oletuksen, että eurooppalaiset matkakirjailijat ja näin myös samaan kulttuuriin kuuluva kohdeyleisö olisivat jotenkin "kehittyneempään kulttuuriin" kuuluvia. Clark (1999, s. 2–3) myös toteaa, että kolonialistisen ajan matkailu on pääasiassa ollut yksisuuntaista liikennettä Euroopasta, sillä eurooppalaiset kartoittivat

maailmaa, enemmän kuin muu maailma Eurooppaa. Matkailijoilla, joilla oli teknisesti kehittyneempiä kulkuneuvoja käytettävissään, kuuluivat kehittyneempään kulttuuriin. Matkakirjallisuuteen liitetään kulttuurinen omiminen ja Clarkin (1999, s. 2–4) mukaan matkakirjallisuus jopa vahvistaa luonnostaan loukkaavaa käytöstä: toiseuden käsite on verbaalisen hyökkäämisen ja väkivallan muoto. Toisaalta matkakirjoittaminen ei ole vain valkoisten etuoikeus, ja useimmiten ainakin kirjoittajan aikomus on hyvä, tavoitteena yhdistää useita kulttuureja. (Clark, 1999, s. 2–6.)

Clarkin (1999) mukaan matkakirjallisuus on haastava aineisto tieteelliseen tutkimukseen, sillä se on hyvin riippuvainen empiirisistä tulkinnoista, kuten mitä tapahtui, mutta samalla liian retorinen aloille kuten antropologia, sosiologia, maantiede tai historia. Sille on tyypillistä monimutkainen, ajallisuuden kerrostus, ihmettelevä, kummasteleva sävy ja se voi vääristellä paikkaa, josta kertoo. Bruner väittääkin, että kohdatessaan muita kulttuureja matkailijat eivät arvioi asioita sellaisina kuin ne ovat, vaan heijastavat oman kulttuurinsa "tietoisuuden" matkakohteisiin (Bruner 1991, s. 241–243 Wangin 1999, s. 355 mukaan). Maddoxin (2015) mukaan edelleen joogamatkailu Intiaan, joka tapahtuu perinteisesti länsimaistuneista maista, aiheuttaa länsimaisen ja itämaisen välisen toiseuden diskurssin. Nämä länsimaisten matkakertomukset ovat representaatioita idästä, eli kyseessä ei ole totuus siitä, mitä tai millaisia itämaat ovat, vaan millaisia uudelleen tuotettuja läsnäoloja eli representaatioita kirjoittajat ovat tuottaneet. Clark (1999, s. 2–5) toteaa, että matkakirjoitusten tulkinnassa on tiedostettava, että matkakertomuksilla voi olla myös positiivinen vaikutus toiseuden käsitteeseen, tasapainottaen ja luoden yhteisymmärrystä kulttuurien välille. Matkakirjallisuuden avulla on myös tutkittu useita eurooppalaisten ja ei-eurooppalaisten kulttuurien kohtaamisia.

Tutkimuskohteenani on orientalismin representaatiot joogamatkailun kertomusten kontekstissa. Päättökysymykseni on, että miten orientalismin ilmenee länsimaisen joogamatkailijan matkakertomuksessa. Tutkin tätä seuraavien osatutkimuskysymysten avulla: Miten orientalismin voi representoitua kertomuksissa? Miten kertoja asemoituu joogamatkakertomuksessa? Miten orientalismin representoituu joogamatkakertomusten kerronnan tavoissa? Millaisina idän ja lännen joogat esitetään joogamatkailijoiden matkakertomuksissa?

4. AINEISTO JA MENETELMÄ

Tutkimuskohteeseeni soveltuva aineisto on joogamatkakertomus. Mäkelä (1990, s. 52) kehottaa hankkimaan hyvän tuntuman tulkittavaan kenttään jo ennen varsinaista aineiston keräämistä. Luinkin useita joogamatkakirjoja ja blogipostauksia ennen aineistoni valintaa. Aineistonani on Satu Rommin kirja *Monsuunimantroja: Kirjoituksia joogasta ja Intiasta* (2015). Perustelen ja paikannan aineistoani tarkemmin, kuin myös tutkijani roolia työssä.

Analyysimenetelmänä on kerronnan analyysi, jonka avulla pystyn analysoida kertojan asemoitumista, orientalismin representaatioita kerronnassa sekä sitä, mitä joogasta kerrotaan. Analyysimenetelmäksi harkitsin myös kriittistä lähilukua, diskurssianalyysiä ja sisällönanalyysiä, mutta kerronnan analyysi osoittautui parhaimmaksi menetelmäksi tutkimusongelmaani. Tarkemmin menetelmänäni on kerronnan tason, osallisuuden ja ominaisuuksien analyysi. Orientalismin representaatioiden määrittely vaatii tuekseen deduktiivista narratiivien analyysiä. Joogan analyysiin joogamatkakertomuksesta hyödynsin induktiivista narratiivista analyysiä. Perustelen ja avaen kerronnan analyysiä menetelmänä tarkemmin tässä pääluvussa.

Laadullista menetelmää käyttäessä tulkintaa tapahtuu analyysin joka vaiheessa aina aineiston käsittelystä luokitteluun ja itse tulkintojen tekemiseen (Ehrnrooth, 1990, s. 40). Analyysiprosessini eteni aineistoon tutustumisen ja teemoittelun kautta kohti osatutkimuskysymyksiin vastaamista. Analyysin vaiheet ja eri osatutkimuskysymykset vaativat hieman eri lähestymistapoja. Pyrin luomaan edellytykset seurata ja arvioida analyysiprosessiani ja tulkintojani.

4.1 Joogamatkakertomus aineistona

Mäkelän (1998, s. 47–48) mukaan on tärkeää valita aineisto niin, että se on merkittävä, kulttuuriselta paikaltaan relevantti ja varmistettava, että ainestoa on riittävästi ja kattavasti. Aineiston riittävydessä puhutaan kylläntymisestä, eli siitä, että aineisto on riittävä, kun uudet tapaukset eivät tuo enää esiin uusia piirteitä (Mäkelä, 1990, s. 52). Pyrin alun perin rajaamaan aineistoni 2000-luvulla ilmestyneisiin joogamatkailuteoksiin ja mikäli mahdollista, vain suomenkielisiin teoksiin. Ajallisesti joogamatkailu on ollut hyvin erilaista 1900-luvulla kuin 2000-luvulla, joten tämä selittää aikarajauksen. Suomen kielen valitsin siksi, että analysoin tekstin kerrontaa ja rakenteita, joten olisi relevanttia analysoida tätä teoksen alkuperäiskielellä, joka on myös äidinkieleni. Näitä suomenkielisiä teoksia joogamatkailusta 2000-luvulla ei ole kovin paljoa,

joten 2000-luvun suomalaista joogamatkakirjallisuutta kartoittaessani luin kymmenen suomenkielistä joogakirjaa.

Teoksia, joita harkitsin mukaan aineistokseni, olivat esimerkiksi Mikko Väänäsen *Merkintöjä Intiasta* (2019), Johanna Elomaan *Säästä ajatuksesi eläviä varten* (2016), Vappu Färling-Janssonin ja Roxu Janssonin *Namaste Goa* (2016) sekä Satu Rommin *Kahvia ja Guruja: eli kolme vuotta Intiassa* (2009). Nämä eivät kuitenkaan keskittyneet niin selvästi vain joogamatkailuun, vaan myös muihin teemoihin ja osittain hyvin henkilökohtaisiinkin asioihin. Eniten joogamatkakirjoja löytyi Satu Rommilta, joista luin kaikki, mutta päädyin analysoimaan vain *Monsuunimantroja: Kirjoituksia joogasta ja Intiasta* -teoksen (2015). Tähän oli syynä se, että teos keskittyi nimenomaan joogamatkailuun, tarjoten monenlaisia näkemyksiä aiheeseen.

Mäkelän (1990, s. 50) mukaan etnometodologit kannattavat luonnollisen aineiston käyttöä, eli sellaisen, joka on syntynyt ilman tutkijan väliintuloa. Tavoitteena tässä on luonnollisuus ja luontoperäisyys, mikä ei siis ole sama kuin autenttisuus. Aineiston autenttisuus ei sinällään ole hyvä aineiston punnintakriteeri, sillä sen arviointi on lähes mahdotonta (Mäkelä, 1990, s. 50–51). Joogamatkakertomusten osalta voisikin kysyä, että onko nimettömänä kirjoitettu arvostelu joogamatkakokemuksesta autenttisempi kuin painettu teos, johon kustantajallakin on ollut omat vaikutuksensa? Tätä on lähes mahdotonta arvioida, mutta se ei tarkoita, etteikö näitä aineiston tuotantoehtoja olisi syytä avata. Mäkelä (1990, s. 51) sanoo, että eri tilanteissa syntyneissä aineistoissa on kyse kahdesta eri tilannesidonnaisesta diskurssista, joiden totuusarvoa ei voi punnita suoraan vastakkain. Tämä tilannesidonnainen diskurssi on tarkoin mietittävä tekstin luonteen määrittämisessä, vaikkakaan siinä ei ole kyse tekstin totuusarvon punninnasta.

Tutkimuskohteeseeni merkittävä aineisto on joogamatkailija-kirjailija Satu Rommin joogamatkakirja *Monsuunimantroja: Kirjoituksia joogasta ja Intiasta* (2015). Lajityypiltään tämänkaltainen matkakirja on tyypillinen esimerkki matkailun narratiiveista. Aineiston tuotantoehtoihin liittyvät sen tuottamistilanne ja markkinointikoneisto (Mäkelä, 1990, s. 48). Kirjailija Satu Rommi on toimittaja ja astangajoogaopettaja, ja hän on asunut yli kolme vuotta Intian Mysoressa opiskelemassa joogaa, intialaista filosofiaa ja pyörittämässä länsimaisille joogaopiskelijoille suunnattua majatalokahvilaa (Satu Rommi, 2019). Hän on kirjoittanut useampia matkakirjoja ja -kertomuksia. *Monsuunimantroja: Kirjoituksia Intiasta ja joogasta* -kirjan kustantaja on Basam Books. Basam Books on riippumaton helsinkiläinen yleiskustantaja, joka

tunnetaan erityisesti laadukkaan hyvinvointi- ja työelämäkirjallisuuden, kaunokirjallisten klassikoiden sekä runouden kustantajana (Kustantamo).

Kulttuuriselta ja yhteiskunnalliselta asemaltaan Rommi on länsimainen, Intiassa asunut ja joogasta kiinnostunut ja hänen joogamatkakirjansa on genreltään tyypillinen matkakirja.

Ewingin (2020) mukaan matkailijalla on kyky oppia toisesta kulttuurista, erilaisista ihmisistä ja ympäristöstä ja hyvä matkailunarratiivi (*travel account*) pyrkii tuomaan tämän esiin tulkiten ja selvittäen ihmisten ja asioiden välisiä yhteyksiä. Hyvästä matkakirjasta on tulkittavissa riittävästi materiaalia, myös narratiiveja, mitkä eivät ole koko teoksen pääaiheena. Ewingin (2020) mukaan puolestaan heikompilaatusessa matkailuteoksessa kokemus on hyvin vähäistä, mutta tulkinnat ovat paljon yleistävämpiä, kuin mitä he ovat oikeasti nähneet. (Ewing, 2020.) Koin, että teos *Monsuunimantroja: Kirjoituksia Intiasta ja joogasta* toi esille monipuolisesti näkemyksiä joogamatkailusta. Vaikka useampi teos olisi monipuolistanut aineistoa, valitsin vain tämän teoksen. Näin pystyin analysoimaan teosta kerronnan analyysin keinoin laadukkaasti sortumatta selailuun, minkä liian laaja aineisto olisi voinut aiheuttaa. Mäkelä (1990, s. 53) sanookin, että on tärkeä miettiä ennalta, miten aineisto saadaan hallittavaan ja prosessoitavaan muotoon. Liian laajan ja vaikeasti hallittavissa olevan kvalitatiivisen aineiston analyysissä tukija tyytyy helposti vaikutelmanvaraisuuteen ja selailuun (Mäkelä, 2000, s. 53).

4.2 Tutkijan paikantaminen

Sovellan Alexandrovan (2018, s. 16–19) kolmea sääntöä, joilla pääsen kohti objektiivisuutta. Vaikka tutkimuksessa pyrittäisiin objektiivisuuteen ja faktuaalisiin valintoihin, jokainen valinta on normatiivisesti arvopohjainen eikä mikään valinta ole täysin neutraali ja objektiivinen. Tämä subjektiivisuus ei rajoitu vain tutkimuskohteen määrittämiseen, jossa subjektiivisuus on mukana, että mikä aihe koetaan tutkimuksen arvoiseksi ja mitä aiempia teorioita tai filosofisia lähtökohtia hyödyntäen sitä tarkastellaan. Tutkija tekee näitä arvoperusteisia valintoja läpi koko tutkimuksen. Longinosin mukaan tällaisesta subjektiivisuudesta voidaan päästä “interaktiiviseen objektiivisuuteen”, jossa tutkimusta kommentoidaan ja kritisoidaan useista eri näkökulmista julkisella foorumilla. Kun tutkimus saa useita, perusteltuja kriittisiä näkemyksiä, päästään kohti interaktiivista objektiivisuutta. (Longinos, 2008, Alexandrovan, 2018, s. 12 mukaan.) Alexandrova (2018, s. 13) kuitenkin väittää, että tämä kritiikki useasta näkökulmasta ei ole tarpeeksi, että tutkijan moraaliset ennakkokäsitykset huomattaisiin tutkimuksessa. Alexandrovan (2018) mukaan puolueettomuus vaatii lisää periaatteita.

Alexandrovan (2018, s. 16–19) mukaan vaikeaselkoisesta, normatiivisia olettamuksia sisältävästä tutkimusaiheesta voi päästä kohti objektiivisempaa tutkimusta seuraavien kolmen säännön avulla:

1. avoimuus ja selkeä mainitseminen tutkimuksen taustaoletuksista ja termien määrittelystä
2. käsitteiden selkeä määrittely
3. olennaisten lähteiden ja tahojen hyödyntäminen

Ensimmäinen tarkoittaa yksinkertaisesti sitä, että taustaoletukset ja valinnat on selkeästi avattu tutkimuksessa. Minun tulee myös avata omaa asemaani tutkijana tutkimuskohteeseen. Harrastan itsekin joogamatkailua, joten tämä varmasti lisää erilaisia arvolatauksia, jotka on syytä avata ja tiedostaa tutkimuksessa. Koska tulen itse melko samanlaisesta kulttuuritaustasta kuin kirjailija Satu Rommi, kuulun hänen puhuttelemaansa yleisöön, ja siksi koen ymmärtäväni melko hyvin, mistä hän puhuu. Olen myös kasvanut ja viettänyt lapsuuteni Suomessa suomalaisessa kulttuurissa ja nuoruudessani olen kiinnostunut joogasta, New Age -ajattelusta sekä muista henkisistä ilmiöistä siten, miten ne ovat näyttäytyneet länsimaissa ja Suomessa. Teksti puhuukin ilmiöistä, jotka voivat vaatia jonkin verran joogailmiöiden seuraamista ja kiinnostusta aiheeseen. Ganesha -norsu, sanskritinkieliset tekstit ja kaikki mitä joogailmiöön lännessä voidaan sanoa kuuluvan, ei välttämättä aukea henkilölle, joka ei ole itse ollut osana tätä ilmiötä tai ainakin tutustunut siihen jonkin verran. Osaltaan tämä saakin minut samaistumaan Satu Rommin teksteihin, mutta osaltaan myös kyseenalaistamaan hänen jyrkän tuomitsemisensa länsimaisten joogailmiöitä kohtaan. Mäkelän (1990, s. 53–54) mukaan kvalitatiivisen analyysin intersubjektiviisuuden lisäämiseksi tunnusomainen operaatio on havaintojen luokittelu. Analyysi tulee olla arvioitavissa, mikä tarkoittaa sitä, että lukija kykenee seuraamaan tutkijan päättelyä ja hänelle annetaan näin edellytykset hyväksyä tai riitauttaa ne. (Mäkelä, 1990, s. 53–55.) Tutkimuksessa omat valintani ja näkemykseni vaikuttavat siten, että millaiset sanavalinnat, rakenteet ja luvut kiinnittävät huomioni. Avaan tarkemmin analyysiprosessiani luvussa 4.5, jotta valintojani on mahdollista ymmärtää ja arvioida. Teen itsekin jatkuvasti diegeettistä tiivistelmää, arvopohjaisia valintoja ja rajauksia analyysiä tehdessäni. Kvalitatiivisen tutkimuksen luokittelu on tulkintatehtävä, jossa analyysin arvioitavuus ei kuitenkaan takaa sen toistettavuutta (Mäkelä, 1990, s. 55).

Toiseksi Alexandrovan (2018, s. 17) mukaan teorioilla ja käsitteillä voi olla eri tieteenaloilla erilaisia määritelmiä. Mikäli kohteeksi on valittu määritelmä, joka poikkeaa selvästi muista määritelmistä, voi tämä jo sinällään luoda objektiivisuutta ja helpottaa tutkimuskohteen objektiivista määrittelyä. (Alexandrova, 2018, s. 16–19.) Pyrin määrittelemään tutkimukseni

oleelliset teoreettiset käsitteet sekä tieteenfilosofisen lähtökohtani luvussa kolme, sillä luomani teoreettinen viitekehys sisältää useita käsitteitä.

Alexandrovan (2018, s. 17–19) mukaan lisäksi on tärkeää konsultoida relevantteja tahoja. Alexandrovan mukaan on löydettävä, mihin tutkimuskohde liittyy ja etsiä julkisesti relevantteja näkökulmia objektiivisuuden varmistamiseen. Sovellan tätä tutkimuksessani niin, että pyrin hyödyntämään mahdollisimman relevantteja lähteitä monipuolisesti käsitteiden ja tutkimuskohteen määrittelyssä. Alexandrova (2018, s. 18) ehdottaa julkisia paneeleja tiedeyhteisön ja sen ulkopuolisten tahojen kesken, mutta gradussani pyrin lähteiden relevanttiuden, laadun ja riittävyuden sekä hyvien tieteellisten käytäntöjen avulla kohti objektiivisuutta.

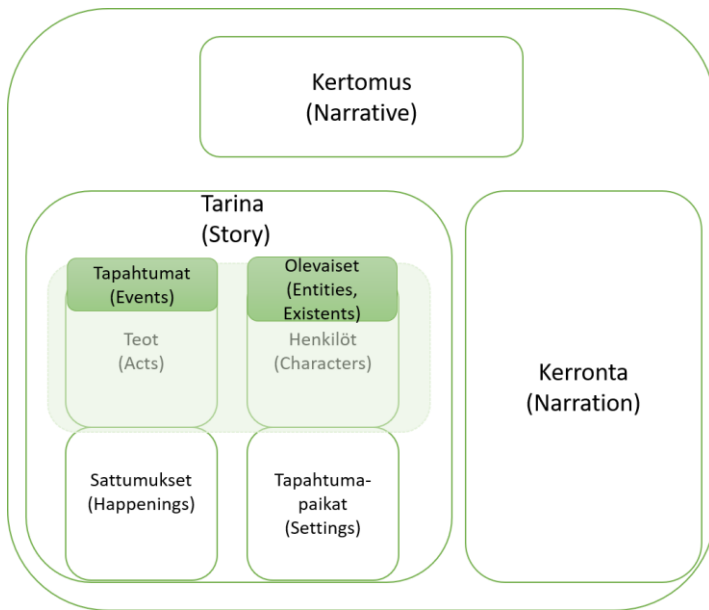
4.3 Analyysimenetelmänä kerronnan analyysi

Strukturalistinen narratologia on yksi ensimmäisistä tavoista luoda kokonaisvaltainen näkemys narratiivisen analyysin näkökulmista (Herman & Vervaeck, 2005, s. 45). Se pohjautuu ranskalaisten strukturalistien käsitteistöön ja sen tavoitteena on tutkia tekstistä kerronnan kannalta olennaisia seikkoja. Strukturalistinen narratologia jakaakin kertomuksellisen tekstin kolmeen kerrokseen. Herman ja Vervaeck (2005, s. 45) kutsuu näitä nimillä tarina (*story*), kertomus (*narrative*) ja kerronta (*narration*). Rimmon-Kenan (1991) puolestaan käyttää näistä termejä *story*, *text* ja *narration*.

Herman & Vervaeck (2001)	Rimmon-Kenan (1991)	Käännös terminologiasta, mitä käytän työssäni
<i>story</i>	<i>story</i>	tarina
<i>narrative</i>	<i>text</i>	narratiivi (kertomus)
<i>narration</i>	<i>narration</i>	kerronta

Taulukko 1 Kerronnallisen tekstin kolme kerrosta ja niiden käännös pohjautuen Herman & Vervaeck (2001, s. 45).

Käytänkin näistä nimityksiä tarina, kertomus sekä kerronta. Tarina keskittyy siihen, mitä tapahtuu, kun taas kerronta viittaa tarinan tuottamisprosessiin. Kertomus on välittömästi lukijan käytettävissä ja se sisältää sekä tarinan että kerronnan tavat, muodot ja välineet, joilla juoni rakennetaan. (Rimmon-Kenan, 1991, s. 10). Heikkinen (2018, s. 174) selventää näitä termejä selkeästi kuviolla:



Kuvio 1. Mukailtu versio Kerronnallisen tutkimuksen peruskäsitteistöstä (Heikkinen, 2018, s. 174)

Kerronnan analyysi on strukturalistisessa narratologiassa vähiten abstrakti taso, sillä se tarkoittaa niitä konkreettisia sanoja, lauseita ja tarinan kerronnan tapoja, josta teksti muodostuu. Kerronnan analyysissä keskitytään kertojaääneen, puheeseen sekä kerrontaan fokalisoinnin sijaan. Anaysoinkin kerronnasta tasoa, osallistumisen tapaa sekä kertojan ominaisuuksia.

Kerronta ilmaisee aktiivisen subjektin ja passiivisen objektin välisen suhteen, eli suhteen kertojan (*narrator*), ja sen mistä kerrotaan (*what is narrated*), välillä. Kerronnan tyyppi onkin riippuvainen kerronnan ja kerrottavan välisestä suhteesta. Ensimmäinen kriteeri koskee kertojan tason (*narrator level*) välistä suhdetta siihen tasoon, jolla hänen kertomansa tapahtumat tapahtuvat. Mikäli kertoja tarkastelee tapahtumia ylhäältäpäin, on kyseessä extradiegeettinen kerronta. Extradiegeettinen kertoja on kertomuksen uloin kertoja, joka on lähellä kaikkietävän, auktoriteettisen kertojan käsitteitä. Intradiegeettinen kertoja puolestaan on osana sitä maailmaa, josta kerrotaan. Tasojen osalta voidaan ajatella, että intradiegeettinen kerronta on kerrottuna tarinan yläpuolisen tason toimesta. Mikäli tämän henkilön yläpuolella ei ole enää muuta ulkopuolista, ylemmän tason kertojaa, on kertoja extradiegeettinen. Mikäli tarinan henkilöahmo alkaa kertoa tarinaa, on kyseessä intradiegeettinen kertoja. Extradiegeettinen ja intradiegeettinen kerronta onkin kaksi hierarkkista tasoa, jossa extradiegeettinen on aina yläpuolella ja intradiegeettinen kertoja on tälle alisteinen. Jotta tarinasta voidaan tunnistaa kerronnan tyyppi, on kysyttävä: Onko tämä kerronnan agentti kerrottu jonkin muun kerronnan agentin toimesta vaiko ei? (Herman & Vervaeck, 2005, s. 80–81.)

Kuitenkaan hierarkia ei kerro sitä, kumpi kerronnan taso on tärkeämpi tekstissä, sillä intradiegeettinen kertoja voi olla tärkeämpi ja oleellisempi, kuin ylemmän tason extradiegeettinen kertoja. Extra- ja intradiegeettinen kertoja usein osoittavat extradiegeettisen tai intradiegeettisen yleisön. Extradiegeettinen kertookin tarinaa ulkopuoliselle kertojalle (*extradiegetic narratee*) kun taas intradiegeettinen kertoja kohdistaa kerronnan muihin intradiegeettisiin kertojiin, eli muihin henkilöihin. (Herman & Vervaeck, 2005, s. 81–82.)

Kerronnan tyypit voivat myös mennä tarinassa ristiin, ja esimerkiksi intradiegeettinen henkilöhahmo voi puhua ylemmän tason agentille. Intra- ja extradiegeettisen tason tunnistamiseen liittyy myös muita ongelmia. Aina ei ole relevanttia analysoida yhden henkilöhahmon yhtä lausahdusta intradiegeettisenä kertojana, sillä tulee kyseenalaistaa, onko yksi lausahdus vielä varsinaisesti tarina. Tämä aiheuttaa ongelman määrittellä tarinan minimivaatimukset: mitä vähintään tarvitaan, jotta muodostuu tarina? Toiseksi ongelmallista on, kun useat tasot ja tarinat on upotettuna yhteen kehyskertomukseen. Kun upotettu tarina tiivistetään ylemmällä tasolla, tämä johtaa niin sanottuun *mise en abyme* -tilanteeseen. Tarinassa voikin olla useita eri tasoja, kun intradiegeettinen hahmo alkaa kertoa toisesta intradiegeettisestä hahmosta, ja tämä toisesta ja niin edelleen. Tästä sisemmästä intradiegeettisestä kertojasta Rimmon-Kenan (1991) käyttää termiä hypogeneettinen kertoja, kun taas Herman ja Vervaeck (2005, s. 83) kutsuvat tätä intra-intradiegeettiseksi kertojaksi. Näiden kolmen tason kertojien erottamiseksi puhunkin kolmen tason kerronnasta: ensimmäinen taso on ektradiegeettinen, toinen taso on intradiegeettinen ja kolmas taso on intra-intradiegeettinen. Tasoja voi olla vielä enemmänkin, mikäli tarinassa on vielä ”sisempiä” intradiegeettisiä kertojia. (Herman & Vervaeck, 2005, s. 82–83.)

Toinen tapa analysoida kerrontaa extra- ja intradiegeettisen hierarkian sijaan on kertojan osallisuus tarinassa, mitä kerrotaan. Mikäli kertoja on kokenut itse kerrottavan, on hän homodiegeettinen kertoja. Mikäli taas hän kertoo tarinaa, mitä ei ole itse kokenut, on kyseessä heterodiegeettinen kertoja. Mikäli kertoja kertoo henkilökohtaisesta kokemuksesta, osallisuuden taso voi vaihdella. Välillä hän voi kertoa tapahtumista, jotka hän näki kaukaa, tai toisaalta tapahtumista, jossa oli itse pääroolissa. Näiden marginaalisen kertojan ja pääroolissa olon väliltä voikin erottaa silminnäkijän (*witness*) sekä päähenkilön. Mikäli homodiegeettinen kertoja on tarinan päähenkilö, kutsutaan tätä autodiegeettiseksi kertojaksi. Kyseessä voi tällöin tyypillisimmin olla omaelämänkerrollinen kertomus. Mikäli kertoja on vain todistanut tapahtumat, joista hän kertoo, on kyseessä allodiegeettinen kertoja. (Herman & Vervaeck, 2005, s. 84.)

Kun kerronnan taso ja osallistumisen taso yhdistetään, muodostuu yhteensä kuusi erilaista kerronnan tyyppiä. Kolme ensimmäistä on extradiegeettisiä. Ensimmäinen on extradiegeettinen, heterodiegeettinen kertoja, joka on tyypillinen ulkopuolisen, kaikkietävän kertojan muoto. Hänen kerrontansa voi vaihdella hän- muodossa kertomisesta välillä minämuotoon. Hän on kuitenkin hierarkkisesti uloin kertoja, eikä ole itse kokenut tapahtumia, joista kertoo. Toinen on extradiegeettinen ja autodiegeettinen kertoja. Hän on tapahtumien yläpuolella, mutta on kokenut nämä itse. Esimerkiksi kertoja, joka kertoo omasta lapsuudestaan voi olla tällainen. Kuitenkin tarinassa hänestä voi välillä tulla allodiegeettinen kertoja, mikäli kertoo tapahtumista vain silminnäkijän näkökulmasta. (Herman & Vervaeck, 2005, s. 85.)

Samalla lailla intradiegeettisessä kerronnassa on kolme erilaista mahdollisuutta. Kertoja voi olla intradiegeettinen, heterodiegeettinen kertoja, jolloin sisäinen kertoja kertoo tapahtumista, joita ei ole itse kokenut. Intradiegeettinen kertoja voi kertoa tapahtumista, joissa hän oli itse pääroolissa, ollen näin autodiegeettinen. Hän voi myös kertoa tapahtumista, joita on ollut vain todistamassa, eli allodiegeettisesti. (Herman & Vervaeck, 2005, s. 85.)

Kerronnan kuusi tyyppiä
extradiegeettinen & heterodiegeettinen
extradiegeettinen & autodiegeettinen
extradiegeettinen & allodiegeettinen
intradiegeettinen & heterodiegeettinen
intradiegeettinen & autodiegeettinen
intradiegeettinen & allodiegeettinen

Taulukko 2 Kerronnan kuusi tyyppiä (hyödynnetty Vervaeck & Herman, 2005, s. 85).

Nämä teoreettisesti rakennetut kerronnan tyypit eivät välttämättä toimi näin yksinkertaisesti oikeassa kerronnallisessa tekstissä, jossa rakenteet voivat olla huomattavasti monimutkaisempia.

Kertomuksesta voidaan erottaa kolme ominaisuutta: ajalliset ominaisuudet, kertojan näkyvyys sekä kertojan luotettavuus. Luotettavuus liittyy myös kertojan asemaan tekstissä sekä tapoihin luoda totuudenmukainen vaikutelma tekstissä.

Aikaa voi analysoida sen järjestyksen, keston, nopeuden ja frekvenssin suhteen (Genette, McGuillanin, 2000, s. 91–92). Ajallinen ominaisuus kertoo ajallisesta suhteesta kerronnan hetken ja

kerrottujen tapahtumien tapahtumahetken välillä. Tapahtumista voidaan kertoa tapahtumien jälkeen, jolloin aikamuoto on usein mennyt aikamuoto, mutta voi olla myös preesens. Toinen ajallinen taso vaatii ennustamista, jossa kerrotaan etukäteen tulevasta. Tällöin aikamuoto voi olla futuuri, preesens tai näiden yhdistelmä. Kolmas kerronnan tapa on kertoa tapahtumista niiden tapahtumahetkellä. Tämä on kuitenkin vain kerronnan keino luoda vaikutelma samanaikaisuudesta, eikä kertoja oikeasti koe ja kerro tapahtumia juuri samanaikaisesti. Neljäs tapa on interpoloitu kerronta, jossa on useampi kerronnan taso. Esimerkiksi tapahtumat voivat tapahtua kirjeiden kirjoittamisen kautta. Interpoloitu kerronta sekä tapatumahetkellä tapahtuva kerronta ovat olemassa ke tonsa kautta, ja kerronnan keston suhteessa tarinan keston. (Herman & Vervaeck, 2005, s. 86–87.)

Kesto tarkoittaa sen suhdetta, että kuinka kauan kerrottu tarina vie ajallisesti verrattuna siihen, kuinka kauan kerronta vie ajallisesti. Kirjan kesto analysoidessa Genetten mukaan tämä tarkoittaakin yksinkertaistetusti sitä, että kuinka kauan kyseisen teoksen lukeminen vie lukijan aikaa. On huomioitava, ettemme pysty tietämään täysin, kuinka kauan ajallisesti kerrottu tarina todellisuudessa vie. Myös lukunopeus vaihtelee lukijalta toiselle, joten mittarina voi käyttää tekstin pituutta. Kuitenkin lukemisen lineaarisuus on melko välttämätöntä, eli luemme kirjat alusta loppuun, sana sanalta, lause lauseelta ja siitä muodostuu väkisinkin tekstiä. Näin ei ole esimerkiksi sarjakuvissa tai elokuvissa, jotka voi katsoa vaikkapa takaperin tai eri järjestyksessä. (Genette, Mcquillanin, 2000, s. 91–92 mukaan). Frekvenssi tarkoittaa sitä, että kuinka monesti jotkin ilmaisut toistuvat tekstissä (Genette, Mcquillanin, 2000, s. 92 mukaan).

Kertojan näkyvyys voi vaihdella lähestulkoon näkymättömästä kertojasta näkyvään kertojaan. Näkymätön kertoja ei esitä itseään ensimmäisessä muodossa, käyttää lainauksia ja pyrkii välttämään arvostelevia kuvauksia mahdollisimman hyvin. Näkyvä kertoja puolestaan muotoilee tekstiä lainauksien sijaan sekä puhuu itsestään minämuodossa, kertoen omia mielipiteitään. Rimmon-Kenan (1991) jakaa kerronnan näkyvyyden termeillä *covert narrator* sekä *overt narrator*. Kuitenkaan kerronnan näkyvyyttä ei pidä sotkea kertojan läsnäoloon: näkymätön kertoja voi olla läsnä, ja toisaalta näkyvän kertojan ei tarvitse olla homodiegeettinen, eli hänen ei tarvitse olla henkilö kertomassaan tarinassa. (Herman & Vervaeck, 2005, s. 87–88.)

Kertojan luotettavuutta voidaan arvioida liukuvalla asteikolla luotettavasta epäluotettavaan kertojaan. Tätä ei kuitenkaan voida tehdä täysin objektiivisesti, mutta on joitain merkkejä, jotka voivat kertoa kertojan epäluotettavuudesta. Epäluotettavuuden merkki on kertojan väite, että hän on väittää olevansa sanonut jotain, mitä ei itse asiassa ole sanonut. Ristiriitaiset kertojan lausunnot

kielivät epäluotettavuudesta, kuin myös se, että kertoja tunnustaa olevansa hämmentynyt eikä näe yhteyksiä asioiden välillä. Jos kertoja sanoo olevansa parempi kuvittelemaan asioita kuin antamaan niistä tarkkoja selvityksiä, se ei myöskään tee hänestä luotettavaa kertojaa. Yleisesti ottaen voidaan ajatella, että ekstradiegeettinen, heterodiegeettinen kertoja voidaan kokea luotettavampana, sillä hän voi kertoa tapahtumista objektiivisemmin, tapahtumista erillisenä, sillä hän ei ole osana maailmaa, josta kertoo. Näin ei aina suinkaan ole, sillä monissa postmoderneissa narratiiveissa ekstradiegeettinen, heterodiegeettinen kertojakin voi olla täysin epäluotettava. Kertojan luotettavuudesta päättäminen onkin pitkälti lukijan käsissä. (Herman & Vervaeck, 2005, s. 88–89.)

Susan Lanserin mukaan tekstillä pyritään luomaan todellisuutta kielen avulla. Tämän todellisuuden luominen riippuu pitkälti kertojan asemasta. Kertojan asema liittyy auktoriteettiin, pätevyyteen ja uskottavuuteen, jotka on liitetty viestijään. Kertojan voikin olla diegeettinen tai mimeettinen auktoriteetti. Diegeettisellä auktoriteetilla voidaan Susan Lanserin mukaan viitata kertojan sosiaaliseen identiteettiin, johon liittyy ammatti, sukupuoli, kansallisuus, siviilisääty, seksuaalinen suuntautuminen, koulutus, rotu sekä sosioekonominen asema. Mimeettinen auktoriteetti puolestaan muodostuu kertojan kerrontatyylin mukaan. Mimeettiseen auktoriteettiin vaikuttaa kertojan rehellisyys, luotettavuus sekä pätevyys. Kertoja voi joko valehdella ja kertoa asioista, josta hän ei tiedä, tai hän voi olla rehellinen ja tietää mistä puhuu. Näissä kertojan ominaisuuksissa on kuitenkin ongelmana se, että listaa voi jatkaa hyvinkin laajasti, ja toisaalta, miten voidaan määrittellä extradiegeettisen, heterodiegeettisen kertojan sosiaalinen identiteetti, joka ei tule esiin tekstissä. Tässä kertojan aseman määrittelyssä onkin enemmän kyse lukijan ennakoasenteista, kuin konkreettisista, tekstistä löytyvistä kertojan kuvauksista. (Lanser, 1992, Hermanin & Vervaeckin, 2005, s. 89 mukaan.)

Tekstistä löytyy aina jonkinlaisia viittauksia kertojaan, liittyen hänen tapaansa muotoilla tekstiä. Yksittäiset kertojan ominaisuudet tai seikat, kuten aikamuoto eivät yksistään vielä määrittele kertojaa, vaan koko kertomuksen osista tulee muodostaa kokonaiskuva kerronnasta eri ominaisuuksien ja indikaattorien perusteella. Kertojan näkyvyys toisaalta on vahvasti yhteydessä itse tekstiin kerronnan tyylin ja sanavalintojen kautta. Selvästi näkyvä kertoja käyttää usein arvottavia adjektiiveja ja adverbejä, minä- ja me-muotoista kerrontaa sekä puhuttelee paljon lukijaa. Luotettavuutta on paljon vaikeampi kertoa tekstissä löytyvistä indikaattoreista, etenkin jos kertoja pitää matalaa profiilia ja kertoo hyvin vähän omasta asemastaan. (Herman & Vervaeck, 2005, s. 90–91.)

Totuudenmukaisen vaikutelman luomiseen käytetään niin sanottua tyypittelyä: eli erilaisia puheen ilmaisuja, jotka saavat tekstin tuntumaan uskottavalta. Näitä voivat olla esimerkiksi kiroilu, huokaukset, toistot tai kieliopin virheellisyys. Lukija voi tunnistaa nämä kliseisiksi keinoiksi tekstissä ja joko hyväksyä ne tai tulkita ne epäluotettaviksi. (Herman & Vervaeck, 2005, s. 96.) Kertoja voi käyttää myös muita keinoja totuudenmukaisen vaikutelman luomiseen, joista yksi on eri henkilöiden versioiden kertominen asiasta. Suora esitys eli lainaus voi myös tuntua luotettavammalta kuin sepitetty, diegeettinen versio. Ylipäätään lukija uskookin Hermanin ja Vervaeckin (2005, s. 96) mukaan helpommin mimeettisiä esityksiä, sillä diegeettiset tiivistelmät voidaan kokea liikaa kertojaäänien värittämiksi. Lukija ei välttämättä hyväksy diegeettisiä esityksiä todentuntuiseksi henkilöiden tietoisuuden esityksiksi. Toisaalta sama totuudenmukaisuuden ongelma on myös mimeettisissä esityksissä: kuka on kertoja-agenttina ja kenen ääni puhuu, kun on kyse esimerkiksi vapaasta suorasta lainauksesta? Etenkin minämuotoisessa vapaassa epäsuorassa esityksessä voi olla käytännössä mahdotonta erottaa toisistaan kertova ja kokevaa minää. (Herman & Vervaeck, 2005, s. 96–97.)

Seuraava kuvio esittää kokonaiskuvan kertojan asemoitumisen analyysistä:

Kerronta		
	Kerronnan tyypit	Taso: extradiegeettinen (tarinan ulkoa) intradiegeettinen (tarinan sisältä)
		Osallistuminen: heterodiegeettinen (ei osallistu) homodiegeettinen (osallinen, jolle tapahtumat tapahtuneet) autodiegeettinen (omaelämäkerta) alldiegeettinen (vain todistanut tapahtumat)
	Ominaisuudet	Ajallisuus
		Kertojan näkyvyys
		Kertojan luotettavuus
		Kertojan auktoriteetti ja asema diegeettinen mimeettinen

Taulukko 3 Kerronta: kertojatasot, osallistuminen ja ominaisuudet. Kuvio mukailtu käyttäen Herman & Vervaeckin (2005, s. 80) kuviota.

4.4 Narratiivinen analyysi

Polkinghornen (1995, s. 13) mukaan tarinasta voidaan joko poimia yksittäisiä narratiiveja deduktiivisesti tai pyrkiä muodostamaan kokonaiskäsitys useista osista, eli induktiivisesti päätellen. Deduktiivisessa päättelyssä pyritään paikantamaan kokonaisuudesta tietyt esiintymät. Esimerkiksi Polkinghorne (1995, s. 13) antaa esimerkin hyödyntää psykoanalyysin teoriaa tiettyjen persoonallisuuspiirteiden tunnistamiseksi. Toinen esimerkki on Aristoteleen tapa luokitella loogisesti kerrottua aineistoa paikantaen juonitypologian tiettyjä esiintymiä, jossa päähenkilö joko saavuttaa tavoitteen tai ei saavuta sitä.

Induktiivisessa päättelyssä, jossa pyritään luomaan kokonaiskäsityksen usein toistuvista teemoista, narratiivisen analyysin tarkoituksena on luoda uusi kertomus, joka pohjautuu aineistona oleviin kertomuksiin (Polkinghorne, 1995, s. 13–16). Tämänkaltaisen analyysin ei ainoastaan pyri

kuvailemaan tiettyjä teemoja aineistossa, vaan ymmärtämään myös eri teemojen välisiä suhteita. Tarina, joka syntyy narratiivisessa integraatiossa yhdistää tapahtumat ja toiminnot toisiinsa määrittelemällä ne juonen edistäjiksi. Tuloksena on retrospektiivinen tulkinta, jossa menneet tapahtumat on yhdistetty siihen, miten lopputulos on voinut muodostua. Analyysiprosessin aikana tulee tarkastella tekstin osia, mutta myös säilyttää kokonaiskuva. Sitä mukaa kun analyysi etenee, tarinan oleelliset osat tulevat ilmeisiksi ja selventävät näin tutkijalle, mitkä osiot tulisi säilyttää lopulliseen analyysiin. Kaikkia aineistoelementtejä, kuten sellaisia, jotka eivät ole ristiriidassa luodun narratiivin kanssa, ei ole tarvetta tuoda mukaan tutkimustuloksiin. Tätä kutsutaan kerronnan tasoitukseksi (*narrative smoothing*). Luotua narratiivista ei voi kuitenkaan muodostaa missä tahansa järjestyksessä aineistosta, vaan tulosten tulee sopia yhteen aineiston kanssa. Tavoitteena on luoda selkeää jäsentelyä sekä merkityksellisyyttä, mikä ei ole ilmeistä aineistossa itsessään. Tarinaa luodessaan tutkijan on kiinnitettävä huomiota asiayhteyteen, joka antaa tapahtumille erityisiä merkityksiä, jotta niiden osuus juoneen voidaan ymmärtää. (Polkinghorne, 1995, s. 16.)

4.5 Analyysiprosessin kuvaus

Ensinnäkin käytän analyysimenetelmänä kerronnan analyysiä ja narratiivista analyysiä. Vastaan kerronnan analyysin avulla kysymykseen, miten kertoja asemoituu joogamatkakertomuksessa tarkastellen asemoitumista kertojan tasojen, osallisuuden sekä ominaisuuksien osalta. Toiseksi hyödynnän deduktiivista narratiivien analyysiä analysoiden Saidin *Orientalismi* -teosta (1979/2011). Näin pystyn paikantamaan yksittäisiä orientalismin representaatioita kerronnan tavoissa. Näiden yksittäisten orientalismin representaatioiden avulla voin tarkastella aineistoani orientalismin representaatioiden näkökulmasta. Viimeisessä tutkimuskysymyksessäni hyödynnän puolestaan induktiivista narratiivista analyysiä, jossa pyrin luomaan kokonaiskuvan siitä, mitä idän ja lännen joogasta kerrotaan.

Analyysini eteni vaiheittain. Tutustuin ensin aineistooni lukemalla sen läpi useaan kertaan. Tämän pohjalta aloin teemoitella lukemaani: poimin luvuista teemoja, asioita, toimijoita sekä toistuvia ja poikkeavia sanoja ja ilmaisuja. Tuloslukuni etenevät osatutkimuskysymyksittäin, sillä analysoin aineistoa aina yksi osatutkimuskysymys kerrallaan. Tällä systemaattisemmalla lähestymistavalla pystyin analysoimaan aineistoa tarkemmin ja laadukkaammin, kun huomioni ei jakautunut useampaan näkökulmaan yhtä aikaa. Yksi luku kerrallaan analysoiden luvun kokonaiskuva pysyi myös ymmärrettävänä analyysin sortumatta vain selailuun, josta Mäkelä (1998, s. 53) varoittaa. Lopulta yksinkertaistetusti analyysiprosessini etenikin seuraavassa järjestyksessä:

VAIHE	TARKOITUS
1. Aineiston (<i>Monsuunimantroja</i> , 2015) lukeminen ilman analyysiä	Aineistoon tutustuminen
2. Lukujen teemoittelu: poimin luvuista teemat, asiat, toimijat sekä toistuvat ja poikkeavat sanat tai ilmaisut	Aineiston teemoittelu
3. Kerronnan analyysi: kerronnan taso, osallisuus, ominaisuudet	Osatutkimuskysymykseen vastaaminen: Miten kertoja asemoituu joogamatkakertomuksessa?
4. Orientalismi kerronnan tavoissa: orientalismin representaatiot narratiivisen analyysin keinoin teoksesta <i>Orientalismi</i> (Said, 1979/2011)	Osatutkimuskysymykseen vastaaminen: Miten orientalismi voi representoitua kerronnan tavoissa?
5. Aineiston analyysi orientalismin näkökulmasta	Osatutkimuskysymykseen vastaaminen: Miten orientalismi representoituu joogamatkakertomusten kerronnan tavoissa?
6. Idän ja lännen joogien narratiivien analyysi	Osatutkimuskysymykseen vastaaminen: Millaisina idän ja lännen joogat esitetään joogamatkakertomuksissa?

Taulukko 4 Aineiston analyysin vaiheet

Kerronnan analyysi luo selkeät raamit sille, mitä analysoin ja millaisin perustein. Kertojan asemoitumisella tarkoitan tässä kerronnan (*narration*) tapoja, joilla tarina on esitetty. Kerronnasta voi analysoida sen tyyppiä (*narrator types*) johon kuuluu kerronnan taso (*level*) ja osallistuminen (*involvement*). Lisäksi voidaan analysoida ominaisuuksia (*narrating properties*), johon sisältyy ajallisuus, näkyvyys, luotettavuus ja auktoriteetti (Herman & Vervaeck, 2005, s. 80). Etenen analysoiden kerronnan keinoja hyödyntäen Hermanin ja Vervaeckin (2005) metodeja. Aloitan Satu Rommin *Monsuunimantroja* -kirjan analyysin analysoiden kerronnan tasoa ja osallistumista. Lisäksi Hermaniin ja Vervaeckiin (2005) pohjaten voi analysoida kerronnan ajallisuutta, näkyvyyttä, luotettavuutta ja auktoriteettia. Diegeettinen auktoriteetti liittyy kertojan sosiaaliseen identiteettiin, kun taas mimeettinen auktoriteetti muotoutuu tekstissä. Keskitynkin mimeettisen

auktoriteetin muotoutumiseen, jota voidaan arvioida rehellisyyden, luotettavuuden ja pätevyyden perusteella (Herman & Vervaeck, 2005, s. 88–89). Hermanin ja Vervaeckin (2005, s. 88–89) mukaan nämä seikat ovat melko subjektiivisia asioita tulkita, sillä eri lukijat saattavat tulkita hyvinkin eri tavalla samaa tekstiä. Näiden metodien avulla vastasin ensimmäiseen tutkimuskysymykseeni, eli miten kertoja asemoituu joogamatkakertomuksessa. Kertojan asemoituminen ja kerronnan tasojen ja ominaisuuksien analyysi vaati useamman lukukerran, jotta analyysini ei perustuisi vain yhteen lukuun, vaan kertojan asemoitumiseen koko teoksessa. Kokonaisuudessaan teoksen kerronnan taso esimerkiksi vaihteli paljon, ja pyrin tuomaan tämän esille suurin lainauksin ja esimerkein tulosluvussani. Pyrinkin luomaan kokonaisuuden, millaiset kerronnan tasot, osallistuminen ja ominaisuudet toistuivat läpi teoksen.

Tutkimuksen ulkopuolelle kerronnan analyysissä jää tietoisuuden esittämisen analyysi (*representation of consciousness*), minkä Herman ja Vervaeck (2005, s. 80) esittävät myös kerronnan analyysimenetelmänä. Tietoisuuden esittäminen tarkoittaa skaalaa, miten mimeettisesti tai diegeettisesti tarinan henkilöhahmojen tietoisuutta kerrotaan, eli kerrotaanko tarinaa suorana esityksenä, esimerkiksi suurin lainauksin, vai skaalan toisessa päässä olevan diegeettisen tiivistelmän avulla, jossa kuullaan vain kertojan ääni. Jätin tämän pois analyysistä, sillä se soveltuu paremmin henkilöhahmoja sisältävän tarinan analyysiin. Toki aineistossani niitä on myös jonkin verran, mutta pääosin teksti on diegeettistä tiivistelmää, eli vain kertojaääni on kuuluvilla. Rimmon-Kenan (1991, s. 138) toteaaakin, että tietoisuuden esittämiseen kuuluva vapaan epäsuoran esityksen käsite on mielekäs vain mimesiksen puitteissa, sillä mimeettisestä tekstistä on tarve päätellä tekstisegmentin puhuja ja hänen pyrkimyksensä. Ei-mimeettisessä esityksessä teksti pyrkii tuhoamaan tällaiset päättelyt, sillä siinä puhuu diskurssi tai kieli itse. (Rimmon-Kenan, 1991, s. 138–140.) Tietoisuuden esittämisen analyysi ei myöskään lisännyt selkeästi ymmärrystä kertojan asemoitumisesta joogamatkakertomuksessa, vaan keskityin analysoimaan syvemmin tasoja, osallisuutta sekä ominaisuuksia.

Kerronnan ja kertojan asemoitumisen jälkeen syvennyin orientalismiin. Ennen orientalismin representaatioiden analyysiä, minun tuli määrittää selkeästi, mitä nämä orientalismin representaatiot kerronnan tavoissa ovat. Hyödynsinkin tässä aineistona Saidin (1979/2011) teosta *Orientalismi*, jota analysoin Polkinghornen (1995, s. 13–16) deduktiivisen narratiivien analyysin avulla. Vaikkakin teoriani on orientalismi, eikä yksinomaan Saidin (1979/2011) teos orientalismista, orientalismin representaatiot kerronnan tavoissa ovat Saidin teoksesta analysoitu.

Said (1979) käyttää kertomusten analyysimenetelmänä strategista sijaintia sekä strategista muodostumaa, joita hän tutkii tekstuaalisen lähiluvun avulla. Strateginen sijainti tarkoittaa tapaa kuvailla kirjoittajan asemaa tekstissä siihen itämaiseen materiaaliin nähden, josta hän kirjoittaa. Strateginen muodostuma puolestaan keskittyy tekstien välisten suhteiden analysointiin ja siihen, miten jokin teksti muodostuu vaikutusvaltaiseksi. (Said, 1979/2011, s. 30.) Saidin (1979/2011, s. 31) mukaan oleellista on tekstin pinta ja tarkastelussa ei ole representaatioiden totuudenmukaisuus, vaan sen tyyli, kielikuvat, tapahtumapaikka ja -aika, kerronnan keinot sekä historialliset ja sosiaaliset olot. Hänen kiinnostuksensa kohteena ovat poliittinen ja ideologinen kärki, jonka länsimaiset antoivat itämaiselle aineistolleen.

Minun tutkimusasetelmassani puolestaan oleellista on orientalismin representaatiot kerronnassa, muttei niinkään tekstin muodostuminen vaikutusvaltaiseksi. En siis keskity niinkään historiallisiin ja sosiaalisiin oloihin sekä tapahtuma-aikaan ja paikkaan, vaan tarkastelun kohteenani ovat kerronnan keinot, tyyli ja kielikuvat. Said toteaa (1979/2011, s. 28), että narratiivinen malli ei sopinut hänen kuvaileviin ja poliittisiin intresseihinsä, kun taas minun tutkimusasetelmaani se palvelee hyvin. Vastaankin ensimmäiseen tutkimuskysymykseeni, miten orientalismi voi representoitua kerronnan tavoissa, analysoiden Saidin teoksesta orientalistisiin kerronnan keinoihin, tekstin tyyliin ja kielikuviin liittyvät argumentit. Minun tutkimukseni pohjautuu narratiiviseen analyysiin, vaikkakin Said kutsuu samantapaista menetelmää strategiseksi sijainniksi:

Tekstissä tuo sijainti tarkoittaa kirjoittajan omaksumaa kertojanääntä, hänen tuottamansa rakenteen tyyppiä sekä kuvia, teemoja ja motiiveja, jotka tekstissä kiertävät. Kaikki nämä ovat hienovireisiä tapoja, joilla lukijaa puhutellaan ja joilla itämaat sisällytetään tekstiin, ja lopulta tapoja, joilla itämaita representoidaan eli puhutaan niiden puolesta. (Said, 1979/2011, s. 30.)

Herman ja Vervaeck (2005, s. 45) määrittelevät narratiivisen analyysin tavoitteeksi tutkia tekstistä kerronnan kannalta olennaisia seikkoja. Orientalistiset representaation keinot ovat tekstuaalisia indikaattoreita, joista tulee muodostaa kokonaiskuva tulkinnan tekemiseksi. Orientalismin representaatiot, kuten nuhteleva sävy, pikkutarkat kuvaukset, joista hypätään takaisin kerrontaan kerronnallisen järjestyksen sijaan sekä mielenlaatuojen kategorisointi ovat esimerkkejä tällaisista kerronnan keinoista, joita ei voida analysoida vain katsoen esimerkiksi kerronnan tasoa tai osallisuutta. Suurin osa orientalistisista kerronnan representaatioista vaatii kokonaiskuvan muodostamisen, jotta sanavalinnat, rakenteet, toistot ja muut kerronnalliset keinot huomataan. Esitänkin tulostulussa kerronnan orientalistiset representaatiot Saidin argumentteihin pohjautuen. Vasta tämän avulla pystyin lähteä analysoimaan aineistoni orientalistisia representaatioita

joogamatkakertomuksissa. Sovellankin näiden kerronnallisten keinojen analyysiä aineistossani, eli analysoiden *Monsuunimantroja: kirjoituksia Intiasta ja joogasta* (Rommi, 2015) orientalismin representaatioiden näkökulmasta.

Viimeinen osatutkimuskysymykseni on, miten idän ja lännen joogat esitetään joogamatkakertomuksissa. Polkinghornen (1995, s. 13) mukaan tarinasta voidaan joko poimia yksittäisiä narratiiveja tai pyrkiä muodostamaan kokonaiskäsitys useista osista, eli induktiivisesti päätellen. Pyrinkin analyysissäni tähän jälkimmäiseen, eli induktiiviseen päättelyyn, jossa pyrin luomaan kokonaiskäsitelmän usein toistuvista teemoista, kuten länsimaisesta joogasta. Tällöin narratiivisen analyysin tarkoituksena on luoda uusi kertomus, joka pohjautuu aineistona oleviin kertomuksiin (Polkinghorne, 1995, s. 13–16). Tämänkaltaisen analyysin ei ainoastaan pyri kuvailemaan tiettyjä teemoja aineistossa, vaan ymmärtämään myös eri teemojen välisiä suhteita. Tämän joogaan liittyvien narratiivien analyysi tuottikin uuden kertomuksen aineistoni useiden esiintyneistä teemoista.

Käytän analyysissäni suoria lainauksia esimerkkeinä tekstistä. Olen valinnut lainaukset niin, että ne kuvaavat hyvin aineistosta paikannettavia teemoja kokonaisuudessaankin, eivätkä näin ole vain asiayhteydestä irrotettuja lauseita. Helpottamaan tätä kokonaisuuden kuvausta, oli kyseessä sitten kerronnan tyyli tai tavat kuvailla länsimaista joogaa, esitän useita lainauksia, jotka valaisevat samankaltaista näkemystä. Siteeraankin useassa kohtaa peräkkäin muutaman suoran lainauksen ja analysoin näitä kokonaisuutena, sillä erityisesti orientalistiset representaatiot voivat esiintyä useallakin tavalla. Esimerkiksi vahva yleistäminen on orientalistinen representaatio, mutta se voi esiintyä hyvin monesta aiheesta puhuttaessa: tekstissä voidaan yleistää monia erilaisia kulttuurisia ilmiöitä, kuten vaikkapa liikennettä, melua, pukeutumista tai suhtautumista aikaan. Näin argumenttejani tukevat useampi kuin vain yksi lainaus aineistostani. Kuitenkaan subjektiivisia valintoja ja tulkintaa ei voinut välttää narratiivista analyysiä tehdessä. Käytän suoria lainauksia analyysissä myös siksi, että kerronnan alkuperäinen sävy, tyyli ja sanamuodot välittyvät lukijallekin, mitkä ovat oleellisia kerronnan analyysissä.

5. MITEN KERTOJA ASEMOITUU JOOGAMATKAKERTOMUKSESSA?

Rimmon-Kenanin (1991, s. 113) mukaan teoksessa on aina vähintään todellinen kirjailija, kertoja, yleisö sekä todellinen lukija. Kertoja on agentti, joka kertoo tai harjoittaa edes jotakin kerronnan tarpeita palvelevaa toimintaa ja keskitynkin tämän kertoja-agentin asemoitumiseen. Kerronta tapahtuu aineistossani useimmiten tarkkailijan roolista, jossa kertoja on todistajana tapahtumissa, joista hän kertoo. Toisaalta omakohtaiset kokemukset, mutta myös kaikkietävä kertoja tekevät kerronnan tasosta ja osallisuudesta hyvin vaihtelevaa. Annankin esimerkkejä näistä kertojan erilaisista asemoitumisista tason ja osallisuuden osalta.

Ajalliset ominaisuudet, näkyvyys, luotettavuus ja auktoriteetti ovat kertojan ominaisuuksia. Preesensmuotoisella kerronnalla luodaan illuusio nykyhetkessä kertomisesta, mutta sitä käytetään myös ajattomasti yleispätevien asioiden aikamuotona. Ajallisesti voidaan pohtia myös eri narratiivien kestoa sekä frekvenssiä. Omakohtaisten kokemusten pidemmällä kestolla yleispäteviin, tietokirjamaisiin toteamuksiin verrattuna ja länsimaisiin viittaavien ilmaisujen frekvenssin perusteella voidaan määritellä kertojan asemoitumista.

Kertoja on näkyvä, sillä hänen omakohtaiset kokemuksensa, mielipiteensä ja lukijan puhuttelu on näkyvillä kerronnassa. Mimeettinen auktoriteetti muovautuu kerronnan tyylin mukaan viestien sen rehellisyydestä, luotettavuudesta ja pätevyydestä. Luotettavuuteen vaikuttavat kerronnassa heikentävästi yleistävät ja liioittelevat ilmaisut. Toisaalta kerronnasta välittyy pätevyys, mikä tarkoittaa sitä, että kertoja kertoo asioista, mistä hän tietää.

5.1 Kerronnan taso ja osallisuus jatkuvassa muutoksessa

Kerronnan taso ja osallisuus vaihtelevat teoksessa usein. Ensinnäkin teos sisältää paljon extradiegeettistä, heterodiegeettistä kerrontaa tietokirjamaiseen tapaan, eli tarinan ulkopuolelta, osallistumatta tarinan tapahtumiin:

Pohjois-Intialla on pyhä Ganges, Etelä-Intialla on pyhä Kaverijoki. Kaveri saa alkunsa Brahmagiri-kukkuloilta, läntisiltä vaaroilta eli Western Ghats -vuoristosta, joka leviää Karnatakan ja Keralan osavaltioiden rajaseudulla ja kasvaa metsää, teetä, kahvia ja mausteita. (Rommi, 2015, s. 69.)

Yllä keskitytään kuvailuun tarinan ulkopuolelta. Kuitenkin teos sisältää myös paljon omakohtaisia kokemuksia, jolloin osallisuus on todistajan roolissa eli allodiegeettisesti. Kerronta tapahtuu tarinan

sisältä eli intradiegeettisesti: *Aurinko hehkuttaa Kaverijoen rantakivet polttavan kuumiksi. Kivien lomassa jokivedessä sujahtelee pieniä kaloja ja joskus kuulemma myös käärmeitä. Punakukkaisten puiden oksilta putoilee pieniä terälehtiä veteen.* (Rommi, 2015, s. 69.)

Kerronnan tason määrittely yksiselitteisesti ei ole teoksen osalta mahdollista, sillä taso vaihtelee extradiegeettisestä intradiegeettiseen. Osallisuudeltaan kerronta on suurimmaksi osaksi allodiegeettistä eli todistajan roolista käsin kertomista tai heterodiegeettistä eli kertoja ei osallistu tapahtumiin. Kuitenkin tarinaa värittää aika ajoin myös omakohtaiset kokemukset ja minämuotoinen kertominen, eli autodiegeettinen kerronta: *Vesikiistaa mieltiessä ja Kaverin rantavedessä pulikoidessa tulen ajatelleeksi taas kerran, millainen uskomaton ylellisyys on puhdas, juomakelpoinen hanavesi* (Rommi, 2015, s. 73). Lainaus on autodiegeettistä kerrontaa, sillä se kertoo omakohtaisesta kokemuksesta tarinan sisältä käsin. Nämä jatkuvat kerronnan tason ja osallisuuden vaihtelut vaikuttavat kerronnan mimeettiseen auktoriteettiin. Herman ja Vervaeck (2005, s. 88–89) argumentoi, että extradiegeettinen, heterodiegeettinen kerronta voidaan tulkita uskottavimmaksi kerronnaksi, kun kertoja ei ole osana maailmaa, josta kertoo.

Kuitenkin jo näistä esimerkeistä huomaamme, että kerronnan tyypit rakentuvat huomattavasti monimutkaisemmin. Lainauksessa alla on tyypillinen esimerkki kerronnan tavasta ensin aloittaa tarinan ulkopuolelta, osallistumatta, eli extradiegeettisesti heterodiegeettisesti ja jatkaa sitten kertoen samasta ilmiöstä tarinan sisältä, allodiegeettisesti tai autodiegeettisesti.

Monet joogan, buddhalaisuuden ja muiden perinteiden opettajat ovat korostaneet sitä, että joogaa tai mietiskelyä opiskelevan länsimaalaisen ei ole mikään pakko omaksua esimerkiksi intialaisia tai tiibetiläisiä kulttuurisymboleja. Yksi opettajani kehotti meitä länsimaalaisia etsimään oman kristinuskomme mystikkoja ja joogea sen sijaan, että yritämme omaksua intialaisen kulttuurin tai hindulaisuuden symboleja tai tapoja. (Rommi, 2015, s. 67–68.)

Intradiegeettisen kerronnan sisälläkin osallistuminen voi vaihdella todistajan roolista päähenkilöön:

Srirangapatnan lähistöllä lintupuistossa taas voi vuokrata veneen ja soudella järvellä, jossa asuu paitsi lintuja myös runsaasti krokotiileja. – –Puistolle parempi nimi olisi krokotiilipuisto, ja minulla on ihan suoraan sanottuna aika hermostunut olo siinä pikku soutuveneessä krokotiilien ympäröimänä. (Rommi, 2015, s. 71.)

Herman & Vervaeckin (2005, s. 88–89) mukaan extradiegeettinen, heterodiegeettinen kerronta luo usein luotettavan, objektiivisen vaikutelman, kun kertoja ei ole osana tarinaa ja todellisuutta, josta hän kertoo. Toisaalta näin ei aina ole, ja mielestäni kerronnan hyppäykset tarinan sisä- ja ulkopuolelle vähentävät hieman luotettavuutta, sillä kertojaääntä manipuloidaan. Toisaalta

omakohtaiset kokemukset intradiegeettisen kerronnan avulla lisäävät kertojan pätevyyttä. Kerronkin alla lisää kerronnan mimeettisestä auktoriteetista.

5.2 Ajalliset ominaisuudet: Nykyhetken illuusiota ja keston vaihtelua

Aikaa voi analysoida sen järjestyksen, keston, nopeuden ja frekvenssin suhteen. (Genette, Mcquillanin, 2000, s. 136 mukaan). Järjestyksestä kertoo aikamuoto, sillä mennyt aikamuoto viestii jo tapahtuneen kertomisesta, futuuri jonkin ennakoinnista tai ennustamisesta ja preesens illuusiosta nykyhetkessä kerronnasta. Aikamuodoltaan kerronta on aineistossani pääasiassa preesensissä. Tapahtumista kerrotaan kuin ne tapahtuisivat tässä hetkessä:

Kello on tuskin neljä aamulla, kun yritän käynnistää skootteria. Tammikuun yöt ovat olleet Mysossa poikkeuksellisen viileitä, ja skootteri ei ota käynnistyäkseen seisottuaan ulkona koko yön. (Rommi, 2015, s. 21.)

Joogashalan pukuhuoneessa on viileää. varpaat palelevat paljaalla lattialla ja avoimesta ikkunasta tunkee sisään iniseviä hyttysiä. Jonkun kassissa piipittää päälle jäänyt puhelin. (Rommi, 2015, s. 21.)

Näissä lainauksissa intradiegeettinen kerronta on kerrottu preesensissä, jolloin luodaan illuusio nykyhetkessä kertomisesta. Tämä on lukijalle tuotettu vaikutelma yhtä aikaa tapahtuvasta kerronnasta kuin tapahtumat tapahtuvat edellyttäisi yhtä aikaa kokemista ja kertomista. Genetten (Hermanin & Vervaeckin, 2005, s. 87 mukaan) mukaan tämä on tyypillistä suoran lainauksen monologeissa sekä uusi romaani -kirjallisuussuuntauksessa. Preenesensmuotoista kerrontaa käytetään aineistossani kuitenkin myös extradiegeettisessä kerronnassa, joka on ennemminkin ajatonta kerrontaa kuin tässä hetkessä kertomista. Ajallisuus ei tunnu oleelliselta esimerkiksi seuraavissa lainauksissa, joissa puhutaan yleispätevästi:

Miljoonat ihmiset, jotka harjoittavat joogaa tai ainakin jooga-asanoita, eivät kaikki ole hoikkia, laihoja, pari-kolmekymppisiä supermalleja (Rommi, 2015, s. 33).

Vaikka länsimaisesta näkökulmasta katsottuna Intian liikenteessä on hyvin vähän logiikkaa, ihmeellisesti liikenne kuitenkin toimii (Rommi, 2015, s. 41).

Intialaisen filosofian järjestelmät, toisin kuin länsimainen tiede, eivät perustu vain logiikkaan ja järjeilyyn vaan totuuden kokemiseen tai näkemiseen mystisissä, korkeamman tietoisuuden tiloissa (Rommi, 2015, s. 82).

Näissä tietokirjamaisessa muodossa esitetyissä yleistyksissä kerrotaan ajattomasti, kuin nämä olisivat yleispäteviä faktoja riippumatta ajankohdasta. Genetten (1996, s. 176) mukaan preesensin käyttö, ja yhtäaikainen kerronnan ja tarinan eteneminen voi painottua joko kerrontaan tai tarinaan.

Preesensissä kertominen voi luoda objektiivisemmän vaikutelman, kun painotus on tarinassa. Tätä Genette kutsuukin objektiiviseksi kirjallisuudeksi, jossa preesensin yleistetty käyttö johtaa kerronnan absoluuttiseen transitiivisuuteen. Toisaalta preesensmuodossa kerrottu teksti voi painottua myös enemmän kerrontaan, eli diskurssiin. Tällöin enemmän merkitystä painottuu sille, miten sanotaan, kuin mitä sanotaan. (Genette, 1996, s. 176–177.) Rommin (2015) tekstissä painotus vaihtelee: välillä hän kertoo selvemmin tapahtumista ja luo objektiivisemmalta vaikuttavaa tekstiä preesensmuodolla. Toisaalta omakohtaisissa näkemyksissä ja kokemuksissa painottuu sekä tarina, että miten sitä kerrotaan: *Sitäpaitsi ashtangajoogaa, jota itse harjoitan ja opiskelen, arvostelevat ihan kaikki* (Rommi, 2015, s. 142). Tästä voi aistia turhautuneen äänensävyyn ilmauksista ”*sitä paitsi*” ja ”*ihan kaikki*”, mutta myös itse virkkeen sisältö on oleellista, eikä vain se, miten se on kerrottu.

Preesensin lisäksi aikamuotona omakohtaisissa kokemuksissa, autodiegeettisessä kerronnassa ovat imperfekti ja pluskvamperfekti. Menneellä aikamuodolla viestitään tapahtumien tapahtumajärjestystä: pluskvamperfektissä ja imperfektissä kerrotut tapahtumat ovat tapahtuneet ennen preesensissä kerrottuja (Genette, 1980, s. 216–223, Hermanin & Vervaeckin, 2005, s. 86 mukaan; Genette, Mcquillanin, 2000, s. 92 mukaan).

En silti uskaltanut alkaa opettaa ennen kuin olin opiskellut kahdeksan vuotta ja kysynyt neuvoja ja mielipidettä asiasta omalta opettajaltani (Rommi, 2015, s. 59).

Tajusin, etteivät selkäkivut olleet vaivanneet vuosiin. Sen sijaan minulle huomauteltiin usein hyvästä ryhdistä, mikä oli hiukan ihmeellistä. Minullahan oli ollut aina se kammottavan huono ryhti, jonka takia piti tehdä niitä jumppaliikkeitä, joita en koskaan tehnyt. (Rommi, 2015, s. 145.)

Ajallisesti pluskvamperfektissä kerrotuista tapahtumista on kauiten, kuten ”*oli ollut aina se kammottavan huono ryhti*”. Tämän jälkeen tapahtui tapahtuma, mikä kerrottu imperfektissä ”*Tajusin, etteivät selkäkivut olleet vaivanneet vuosiin*”. Tuoreimmat tapahtumat on kerrottu preesensissä, luoden illusion nykyhetkessä kerronnasta. Kokonaisuudessaan aineistossani nämä tuoreet tapahtumat ovat useiten autodiegeettisesti, tarinan sisältä kerrottuja. Toisaalta preesenssiä käytetään myös ajattomien, ”yleispätevien” asioiden kerronnassa. Tällöin aikamuotoa käytetään viestimään ja luomaan todellisuutta, joka on totta ajasta riippumatta.

Kesto tarkoittaa sen suhdetta, että kuinka kauan kerrottu tarina vie ajallisesti verrattuna siihen, kuinka kauan kerronta vie ajallisesti. Lukukokemuksena kirja oli mielestäni nopeasti luettava: sen lukee läpi puolessa päivässä. Pituutta kirjalla on 165 sivua. Kuten mainittu, osa tapahtumista kerrotaan kuin nykyhetkessä, jolloin kerronnan ja tarinan kesto on kutakuinkin sama. Nämä

omakohtaiset kokemukset vievät kestoltaan pidempään ja etenevät kirjassa rauhallisemmin, kuin isommat teemat, jotka käsitellään nopeasti. Monesti todistajan roolista tai omakohtaisesta kokemuksesta kumpuavat tarinat tuntuvat toimivan esimerkinomaisena aloituksena suuremmille tarinoille. Seuraavissa esimerkeissä kerrotaan ensin jokin oma kokemus ja tämä toimii kimmokkeena kertoa jokseenkin samassa ajassa jokin yleispätevä totuus. Tämä ”sama aika” tarkoittaa suunnilleen yhtä pitkää tekstiä tai yhtä pitkää lukuaikaa. Kutsunkin näitä yleispäteviä totuuksia metanarratiiveiksi. Metanarratiivi tarkoittaa vallalla olevaa käsitystä todellisuudesta. Metanarratiivissa itse narratiivin tuottamisesta tulee sen aihe eli se on tapa kertoa tietynlaista tarinaa todellisuudesta (De Fina & Georgakopoulou, 2012, s. 109).

”Sinun olisi aika mennä naimisiin ja asettua aloillesi”, kultaseppä huomauttaa kääriessään kultaista koria paperiin. Samaa mieltä ovat melkein kaikki intialaiset. Avioliitto ja perheen perustaminen ovat tärkeä vaihe elämässä, joka on pitkälti ennalta säädetty. (Rommi, 2015, s. 106.)

Naapurin pikkupoika puhaltaa itkunsa lomassa uuteen leluunsa, joka kuulostaa kaiuttimiin kytketyltä kukkopilliltä. Intiassa kaikesta tuntuu lähtevän paljon kovempi ääni kuin vastaavasta vekottimesta missään muualla maailmassa. (Rommi, 2015, s. 122.)

Seuraavaksi kotoa loppuu kaasun ja pienen kaasusäiliön täyttäminen osoittautuu ongelmalliseksi, koska pienten kaasupullojen täyttäminen on yhtäkkiä kielletty lailla erinäisistä Intialle ominaisista syistä (Rommi, 2015, s. 127).

Muita esimerkkejä, joissa suuria kertomuksia eli metanarratiiveja kerrotaan kestoltaan lyhyessä ajassa, eli laaja tarina kerrotaan hyvin lyhyessä ajassa ovat seuraavat lainaukset:

Monet länsimaiset tulevat Intiaan etsimään jotain, jonka he uskovat olevan aidompaa joogaa kuin se, mitä länsimaissa opetetaan (Rommi, 2015, s. 164).

Nopeus on Intiassa suhteellinen käsite (Rommi, 2015, s. 161).

Se, mikä länsimaiselle on kaunis ja eksoottinen kuva, on hindulle tai buddhalaiselle yleensä pyhää ja koskematonta (Rommi, 2015, s. 103).

Keston ja nopeuden suhteen kerronta vaihtelee kovin: teoksesta löytyy rauhallista kuvailua maisemista, päivän tapahtumista ja ilmiöistä, mutta myös nopeaa yleistämistä ja verrattain lyhyesti käsiteltynä isoja kulttuurisia teemoja ja eroja.

Aikaa voi analysoida myös frekvenssin suhteen, eli miten paljon jotkin teemat tai ilmaisut toistuvat tarinassa. Keskitynkään toistuviin ilmaisuihin tarkemmin orientalismia ja joogaa käsittelevissä tuloslukuissa, sillä frekvenssi oli yksi oleellinen seikka, jonka perusteella poimin aineistosta

narratiivit. Näitä toistuvia teemoja olivat länsimaiset joogit Intiassa, yleistäminen ja yleispätevät ilmaukset sekä selkeimmin idän ja lännen kahtiajako teoksessa, oli puheenaiheena sitten jooga, liikenne, pukeutuminen tai muut kulttuuriset ilmiöt. Idän ja lännen kahtiajako ja orientalismin näkökulma sai minut frekvenssin osalta kiinnostumaan, kuinka usein teoksessa toistuu länsimaihin liittyvät ilmaisut, kuten ”länsimainen” tai ”lännessä” sekä kuinka usein toistuu itämaihin tai Intiaan liittyvät ilmaisut, joita olivat esimerkiksi ”Intiassa” ja ”idässä”. Länsimaista ja intialaista joogaa vertailevassa luvussa 2: ”*Karmajoogaa, bhaktijoogaa vai hot flow’ta?*” (Rommi, 2015, s. 21–27) länsimaisia ilmaisuja on 18, tai länsimaisiin joogan harjoittajiin tässä yhteydessä viittaavat ilmaisut, kuten ”*joogajulkikset*” mukaan laskettuna 19. Itämaisia ilmaisuja on seitsemän, mutta jos mukaan lasketaan ilmaisut, kuten ”*perinteisesti*” ja ”*traditionalistit*”, jotka tässä kontekstissa tarkoittavat intialaista joogaa tai sen puolestapuhujia, on itämaisen ilmaisuja yhteensä 13. Tästä ei sinällään suuria päätelmiä voi vielä tehdä, mutta länsimaihin viittaavat ilmaisut toistuivat hieman useammin tekstissä, mikä voi kertoa kertojan asemoitumisesta.

5.3 Lukijan puhuttelulla ja mielipiteillä näkyväksi kertojaksi

Selvästi näkyvä kertoja käyttää usein arvottavia adjektiiveja ja adverbeja, minä- ja me-muotoista kerrontaa sekä puhuttelee paljon lukijaa (Herman & Vervaeck, 2005, s. 87). Kertoja *Monsuunimantroja* -teoksessa onkin pääpiirteittäin näkyvä, sillä lukijaa puhutellaan me-muodolla ja kerronta on välillä minämuotoista. Lisäksi vahvat mielipiteen ilmaisut tekevät kertojasta näkyvän. Kertoja puhuttelee lukijaa näkyvästi me-muotoisilla ilmaisuilla, liittäen itsensäkin länsimaisiin:

Joogalla on pitkä ja rikas historia, ja jos haluamme oppia siitä lisää, meidän kannattaisi kenties olla hiukan enemmän valmiita kuuntelemaan ja oppimaan ja pikkuisen vähemmän kärkkäitä tekemään hätiköityjä johtopäätöksiä vähäisen tietomme perusteella. (Rommi, 2015, s. 84–85.)

Vaikka länsimaisesta näkökulmasta katsottuna Intian liikenteessä on hyvin vähän logiikkaa, ihmeellisesti liikenne kuitenkin toimii (Rommi, 2015, s. 41).

Teksti on suunnattu länsimaisille lukijoille, sillä länsimaisia puhutellaan me-muotoisin ilmaisin. *Jos pitäisi antaa ensimmäistä kertaa Mysoreen joogaa opiskelemaan menevälle vain yksi matkavinkki, se olisi tämä: jätä kookoskioskin ja kahviloiden juorut väliin ainakin kerran viikossa, mene harjoituksesta suoraan kotiin ja istu hiljaa.* (Rommi, 2015, s. 30–31.) Tämä on tyypillistä, sillä matkanarratiivit on tyypillisesti osoitettu omalle kulttuurille (Clark, 1999, s. 1–2). Kertojan näkyvyys tulee esiin myös ilmaisuissa, joissa kertojan mielipiteet, ajatukset, tunteet tai tekeminen tulevat esiin.

Kun katselee Kaverissa kelluvia roskia ja muovipusseja, sitä ihmettelee miksi pyhään ja synneistä puhdistavaan jokeen voi kuitenkin huoletta heittää jätteensä.” (Rommi, 2015, s. 74.)

Saan toisinaan sähköposteja, joissa lukee suunnilleen näin: ”Aloitin joogan kuusi kuukautta sitten. Se on ihanaa! Haluan ruveta joogaopettajaksi! Järjestätkö opettajakoulutusta?” Vastaan suunnilleen näin: ”Opiskele vielä ainakin viisi vuotta tai mielellään kymmenen, ja mieti opettamista sitten uudelleen.” En yleensä kuule kysyjästä enää koskaan. (Rommi, 2015, s. 52.)

Oman ihmettelyn ja mielipiteiden kertominen tekevät näissä lainauksissa kertojasta näkyvän. Herman ja Vervaeck (2005, s. 89) sanoo omin sanoin kerronnan olevan tyypillisempää näkyvälle kertojalle kuin lainausten käyttäminen. Tässä yhteydessä kertoja on osittain näkyvä myös näissä lainauksissa, sillä ilmaisu ”suunnilleen” viestii omin sanoin kerronnasta suoran lainauksen sijaan. Kokonaisuudessaan ensimmäisessä persoonassa puhuminen, lukijan puhuttelu ja mielipiteiden ilmaukset luovat siis kertojasta näkyvän.

5.4 Pätevä, mutta epäluotettava auktoriteetti

Mimeettinen auktoriteetti muodostuu kertojan kerrontatyylin mukaan. Mimeettiseen auktoriteettiin vaikuttavat kertojan rehellisyys, luotettavuus sekä pätevyys. Kertoja voi joko valehdella ja kertoa asioista, josta hän ei tiedä, tai hän voi olla rehellinen ja tietää mistä puhuu. (Lanser, 1992, Hermanin & Vervaeckin, 2005, s. 89 mukaan.) Rehellisyys, tai ennemminkin rehellisyyden vaikutelma tekstissä muotoutuu sen mukaan, kertooko kertoja totuudenmukaisesti vai liioitellen, vähätellen, painottaen aihetta tai yleistäen. Näistä epärehellisyyden merkeistä voidaan teoksessa nähdä ainakin liioittelu ja yleistäminen, etenkin liittyen länsimaiseen näkemykseen joogasta:

Kun katsoo sitä tavarain määrää, jota länessä raahataan joogatunneille tai kaupataan joogastudioissa, on ihmeteltävä kuinka muinaiset joogit Himalajan luolissa selvisivät ilman kaikkea tuota kamaa: designer-joogamattoja, designer-mattoja hieltä suojaavia uusimman teknologian mukaisia kangasmattoja, erikoispitkiä mattoja, erikoisohuita mattoja, matkalle mukaan otettavia erikoiskevyitä mattoja, piikkimattoja, meditaatiotyynyjä, meditaatiotuoleja, kasseja erikokoisille joogamatoille, joogahousuja, joogapöytä, joogahuppareita, joogan jälkeen käytettäviä vaatteita, joogamaton puhdistusaineita, hien hajun joogamatosta poistavia suihkeita, joogapyyhkeitä, muovipalikoita ja naruja ja muita tarpeellisia tai ehkä sittenkin tarpeettomia apuvälineitä, joogasukkia, luontaiskosmetiikkaa, ayurvedatuotesarjoja, rentoutumismusiikkia, silmätyynyjä rentoutumiseen, huopia rentoutumiseen -pelkästä loppurentoutumisestakin on tullut niin kovin monimutkaista! (Rommi, 2015, s. 101–102).

Teksti ja aihe painottuu teoksessa paljolti länsimaiseen joogaan, josta kerronkin tarkemmin niin orientalismista kuin joogastakin kertovissa tuloslukuissa. Rehellisyyden osalta on syytä huomata, että kyseessä on rehellisyyden vaikutelma, sillä lukijalla ei ole pääsyä siihen, mikä on ”totuudenmukaista” tai mikä on ”totuus”. Rehellisyys ei välttämättä ole täysin mustavalkoista:

listamuotoisesta lainauksesta lukija ymmärtää ja tunnistaa joogan kaupallistumisen ilmiön lännessä, eli ainakin osittaisen totuudenmukaisuuden, vaikka se onkin muotoiltu liioitellun listan muotoon. Kyseinen listaus on voitu luoda myös joogakirjan viihdyttävyyden ja ironian vuoksi, eikä sitä olekaan järkevää tarkastella vain sen rehellisyyden näkökulmasta. Rivien välistä voi kuitenkin aistia kertojan hieman arvostelevan ja nuhtelevan mielipiteen länsimaisia joogatuotteita kohtaan.

Liioittelun lisäksi rehellisyyttä horjuttava seikka on yleistäminen:

Sitä paitsi ashtangajoogaa, jota itse harjoitan ja opiskelen, arvostelevat ihan kaikki (Rommi, 2015, s. 142).

”Sinun olisi aika mennä naimisiin ja asettua aloillesi”, kultaseppä huomauttaa kääriessään kultaista korua paperiin. Samaa mieltä ovat melkein kaikki intialaiset.” (Rommi, 2015, s. 106.)

Monen mielestä mikä tahansa mainonta tai markkinointikikka on lopulta hyvä juttu, jos se tuo lisää ihmisiä joogaan (Rommi, 2015, s. 134).

Lännessä sanotaan, ettei mitään guruja tarvita, sillä gurut vain käyttävät hyväkseen valta-asemaansa (Rommi, 2015, s. 25).

Clarkin (1999, s. 2) mukaan matkakertomuksissa on tyypillistä, että faktan tai fiktion sekä dokumentoinnin ja kaunistelun rajanveto on häilyvä. Clark (1999, s. 2) sanoo jopa, että kertojan on matkakertomuksissa luotava luottamus lukijaan joko juurujen tai stereotyyppien avulla, joista voi itse asiassa kehittyä autenttisuuden merkki. Lukija voikin samaistua näihin lausahduksiin, vaikka ne ovat yleistäviä.

Epäluotettavuuden merkkejä kerronnassa voivat olla kertojaäänänen manipulointi, ristiriitaisuus sekä kielioppivirheet. Kuten todettu, kertojan tason ja osallisuuden suhteen, kertojanäkökulman jatkuva vaihtelu tekee mimeettisestä auktoriteetista hieman epäluotettavan. Tekstistä löytyy hienoisia kielioppivirheitä lähinnä pilkkusääntöjen suhteen, mikä antaa kuvan, kuin teksti olisi kirjoitettu voimakkaan mielentilan vallitessa, eikä huomio ole kiinnittynyt pilkkusääntöjen viilaamiseen:

Joidenkin mielestä ashtanga on kultti, jossa on ihan liikaa epäilyttäviä gurujuttuja, toisten mielestä se on pelkkää jumppaa jossa ei ole mitään henkistä (Rommi, 2015, s. 142).

Kuinka säilyttää oma mielenrauha, kun pelkkä arkielämä on kakofoniaa johon eivät auta edes korvatulpat? (Rommi, 2015, s. 123).

Jonkin verran ristiriitaisuuksia löytyy myös, kuten länsimaisen joogan kehollisuuteen ja hyvinvointiin keskittyminen, mutta toisaalta argumentointi, miten jooga voi parantaa kansanterveyttä. Tästä kerron tarkemmin joogan orientalistisia representaatioita analysoidessa.

Muita kielellisiä epäluotettavuuden indikaattoreita tekstissä ovat epätarkat toimijan ilmaisut, kuten yllä olevien lainausten toimijat ”monet”, ”puhutaan” ja ”joidenkin mielestä”.

Pätevyys tarkoittaa sitä, että kertoja puhuu asioista, joista tietää, eikä asioista, joista ei tiedä. Kertoja vaikuttaa mielestäni pätevältä, vaikkakin luotettavuutta ja rehellisyyttä nakertavat liioittelu ja yleistäminen. Pätevyyttä vahvistavat omakohtaisista kokemuksista kertominen, sillä ne luovat kuvan, että kertoja tietää, mistä hän puhuu.

Tavallinen päivä voi sisältää aamuisen joogaharjoituksen, Bhagavadgitan chanttausta, (resitointia), sanskritin opiskelua vaihtelevalla menestyksellä, ihan tavallista ruokaostoksilla käyntiä vihanneskojulla tai kahvikauppialla tai leipomossa, jonkin taas kerran hajonneen vekottimen korjausta, pyykin pesua ämpäri ja kylmä vesi -menetelmällä ja kavereiden tapaamista tekojulla. (Rommi, 2015, s. 32.)

Olen aika tottunut Intian menoon, en pelkää nostaa meteliä jos joku kähmii tai seuraa, olen pitänyt melko tomeria saarvoja liian lähelle pyrkiville nuorille pojille ja olen tottunut selvittämään kaikenlaisia tilanteita – viimeksi heittämällä yhtä polkupyörällä liikkuvaa ahdistelijaa kivellä (Rommi, 2015, s. 109).

Kun vierailin muutama vuosi sitten Amritsarissa sikhien Kultaisessa Tempelissä, uskoin tullessi Intian henkisimpään paikkaan. Tämä johtui siitä, että sikhitemppelissä ei tönitty, huudettu, itketty, kiljuttu, tungeksittu eikä astuttu kenenkään varpaille niin kuin tyypillisessä hindutempelissä. (Rommi, 2015, s. 122)

Kertojan rehellisyyden, luotettavuuden ja pätevyyden analyysissä vaikuttaa Hermanin ja Vervaeckin (2005, s. 89) mukaan lukijan omat ennakoasenteet ja odotukset kertojalta. Koska teksti kertoo yleistävästi asioista kuten länsimaisten suhtautuminen joogaan ja markkinointiin, oletin kertojalta pätevää otetta aiheeseen. Rehellisyys ja luotettavuus ovat tärkeitä, enkä odottanut näin paljoa yleistämistä kirjalta. Olenkin ehkä analysoinut ne enemmän tuomiten, kuin joku toinen tutkija olisi tulkinnut. Ensimmäistä kertaa kirjaa lukiessani luinkin teoksen viihteen ja mielenkiinnon vuoksi, enkä oletanut tieteellisen tekstin tasoista pätevyyttä tai jäykkyyttä tekstiltä. Kokonaisuudessaan tulkitsenkin teoksen päteväksi joogamatkakirjaksi, jossa kertoja tietää mistä puhuu. Ennako-odotuksena odotin kirjalta vähemmän yleistämistä ja vahvoja mielipiteitä, eli enemmän rehellisyyttä ja luotettavuuden tuntua.

5.5 Kertojan asemoituminen kerronnassa

Kertoja asemoituu useimmiten tarkkailijan, todistajan rooliin eli kertoo allodiegeettisesti, intradiegeettisesti. Toisaalta välillä hän kertoo extradiegeettisesti, heterodiegeettisesti kaikkietävän kertojan roolista. Osallisuus vaihtelee yhtä lailla kuin kerronnan taso. Kertoja asemoituu me-

ilmaisujen ja lukijoiden puhuttelun perusteella länsimaalaisiin. Oman kulttuurin yleisölle kerronta onkin tyypillistä matkakirjallisuudessa (Clark, 1999, s. 2). Kertoja ei kuitenkaan täysin asemoidu länsimaisiin joogamatkailijoihin, vaan nuhtelee länsimaisia joogamatkailijoita Intiassa tarkkailijan roolista, kuin ei olisi itse länsimainen joogamatkailija Intiassa. Kertoja tuntuukin luovan kuvaa itsestään ”antitivistina”, enemmän paikallisena eikä kliseisiä ”turistiasioita” tekevänä länsimaalaisena. Tämä herättääkin kysymyksen, eikö hän ole osa tätä ilmiötä ja miten hän itse asemoituu käytöksellään ja olemuksellaan tilanteissa, joissa nuhtelee länsimaalaisia joogaopiskelijoita?

Kerronnan tason, osallisuuden ja näkökulman manipulointi sekä liioittelut heikentävät kerronnan rehellisyyden ja luotettavuuden tuntua. Asioiden romantisointi, yleistäminen ja häilyvyys faktan ja fiktion välillä on kuitenkin Clarkin (1999, s. 1–3) mukaan tyypillistä matkakirjallisuudelle. Toisaalta kohdissa, joissa kerronta on intradiegeettistä, autodiegeettistä, kerronta vaikuttaa pätevältä ja auktoritatiiviselta, sillä kertojalla tuntuu olevan paljon kokemusta joogasta, Intiassa elämisestä ja matkailusta. Kerronta on välillä hyvin pohtivaa ja kertoja tuntuukin hakevan omaa asemaansa idän ja lännen joogamaailmassa. Kertojan asemoitumisen päätänkin kertojan lainaukseen: *Mihin tässä viidakossa sitten sopii länsimaalainen, joka viihtyy parhaiten intialaisen joogan parissa?* (Rommi, 2015, s. 27).

6. ORIENTALISMIN REPRESENTAATIOIT JOOGAMATKAKERTOMUKSESSA

Orientalistisia representaation keinoja kerronnassa ovat muun muassa yleistäminen, luokittelu, me-he ajattelu ja länsimaisen asemasidonnainen ylemmyys (Said, 1979/2011). Me-he-ajattelu tarkoittaa kulttuurien jatkuvaa vertailua ja esittämistä toistensa vastakohtana. Aineistossani lukijoita puhutellaan ja teksti on suunnattu omaan kulttuuriin kuuluville, mikä on Clarkin (1999, s. 2) tyypillistä matkakirjoittamiselle. Määrittelen luvun alussa tarkemmin orientalismin representaatioita ja analysoin sitten näitä joogamatkakertomuksesta.

Kerronta ei etene aineistossani mustavalkoisesti vain orientalistisena tai ei-orientalistisena läpi teoksen, vaan monipuoliset näkemykset ja idän sijaan länsimaiden nuhtelu ja kyseenalaistaminen tekevät kerronnasta kompleksisen analysoitavan. Itämaita kuvataan muuttumattomana, yleisluontoisena kokonaisuutena, mikä on orientalismin representaatio Saidin (1979/2011, s. 19) mukaan. Orientalismissa tyypillisiä itämaihin liittyviä, yleistettyjä luonteenlaatuja ovat sen romantisointi ja ihastelu, mutta toisaalta myös idän näkeminen takapajuisena, epätäsmällisenä ja hangoittelevana mielenlaatuna (Said, 1979/2011). Aineistossa kritisoidaan kuitenkin myös länttä eikä itää ja positivismin ja yleistämisen sijaan kertoja on myös kiinnostunut idän kulttuurista ja paikallisten kohtaamisesta. Tämä tulosluku eteneekin ensin määritellen orientalismin representaatioita ja analysoiden näitä. Analyysini pohjalta väitän, että idän ja lännen kulttuurien vertailu ja vastakkain asettelu on selkein orientalistinen representaatio. Oleellinen tulos, jonka esitän myös tässä luvussa ovat representaatiot, jotka eivät ole tyypillisiä orientalismin representaatioita.

6.1 Miten orientalismin representoitu kerronnan tavoissa?

Tutkimusasetelmani on erilainen kuin Saidin (1979/2011), sillä en keskity Saidin tavoin klassikkoteoksiin orientalismissa ja yksittäisiin arvovalan haltijoihin, vaan orientalismin representaatioihin matkakertomuksissa. Saidin menetelmät analysoida orientalismin kertomuksesta ja kerronnasta soveltuvat kuitenkin tutkimusasetelmaani, sillä näitä keinoja voi analysoida monenlaisista kertomuksista. *Orientalismin* (1979/2011) pohjalta ei ollut valmiina selkeää, yksiselitteistä määritelmää orientalismin tunnusmerkeille erilaisissa teksteissä, joita voi sellaisenaan hyödyntää muidenkin tekstien analyysiin. Koko teos analysoi useita tekstejä ja antoi esimerkkejä ja määritelmää orientalismin representaatioita kerronnan tavoissa oli tulkittava ja koottava hänen analyysinsä pohjalta. Kuten mainittu, Said analysoi aineistoistaan kerronnan tyyliä,

kielikuvia sekä kerronnan keinoja, mutta myös tapahtumapaikkaa ja -aika sekä historiallisia ja sosiaalisia oloja. Keskityinkin vain analysoimaan kerrontaan, kielikuviin ja kerronnan tyyliin liittyviä tapoja representoida orienttia. Luin teoksen läpi, tulkitsin argumentit, joiden perusteella Said oli määrittänyt ja analysoinut tekstit orientalistisiksi. Alla esitänkin nämä argumentit ja lopuksi esitän ne vielä ytimekkäässä taulukkomuodossa.

Saidin mukaan (1979/2011, s. 18) orientalismin on riippuvainen länsimaisten asemasidonnaisesta ylemmyydestä. Länsimainen voikin olla monessa eri suhteissa itämaihin nähden, mutta pysyy koko ajan niskan päällä. Tähän asemasidonnaiseen ylemmyyteen Said liitti yleisluontoiset näkemykset sekä dogmaattiset näkemykset, joissa itämainen nähdään muuttumattomana ajatusluonnoksena (1979/2011, s. 19).

Intertekstuaalisuus ja yksittäisen kirjailijan ja laajojen poliittisten intressien yhdistäminen on orientalistista. Yksittäisellä vaihdolla kirjoittajan ja laajojen poliittisten intressien välillä Said tarkoittaa sitä, miten orientalistisista klassikkoteoksista kiinnostavaa ei tee se, miten ne heijastavat asemasidonnaista ylemmyyttä, vaan millaisia yksityiskohtaisia havaintoja kirjoittajat tekevät. Nämä havainnot mukailevat tiettyjä linjoja ja konteksteja ja liittyvät intertekstuaalisesti muihin teksteihin. Lisäksi kirjoittaja liittää itsensä muihin kirjoituksiin, instituutioihin sekä orienttiin itseensä. (Said, 1979/2011, s. 23–30.)

Asemasidonnainen ylemmyys tulee esiin myös orientalistin suhtautumisessa itämaiseen. Hän suhtautuu ylenkatseella kaikkeen tavanomaiseen, ja toisaalta pelolla ja ihastuksella kaikkea uutta kohtaan. Itämainen kiinnosti ja ihastutti filosofeja ja runoilijoita ja se yhdistettiin usein eksoottiseen, syvälliseen ja salaperäiseen (Said, 1979/2011, s. 56–58). Toisaalta tapa vastaanottaa uutta tietoa on uhka vakiintuneille näkemyksille ja Saidin (1979/2011, s. 63) mukaan kokonaan uuteen tietoon reagoitiin ylenkatseella, jotta uusia elämänmuotoja ja niiden uhkaa konservatiivisille ja totutuille tavoille ei tarvitse käsitellä.

Said pitää ulkopuolisuuden korostamista osana orientalismia perusteena, että mikäli itämaat voisivat representoida itseään, ne tekisivät sen. Kuitenkin orientalismissa on kyse jonkin puolesta puhumisesta eli representaatiosta. Said toteaa, että lännen representaatiot idästä ovat uudelleen tuotettuja totuuksia idästä, eikä totuuksia sellaisenaan. Kuitenkin hän toteaa orientalismia löytyvän myös niin kutsutusta totuudenmukaisesta tekstistä, kuten historioista, tutkimuksista ja poliittisista tarkasteluista. (Said, 1979/2011, s. 31.) En kuitenkaan perehdy tähän, mikä on ”luonnollista” tai

”totuudenmukaista” ja mikä jonkin luomista uudelleen representaation kautta, vaan tutkin ylipäättään representaatioita, jotka voivat saavuttaa totuudellisen aseman. Ulkopuolisuus tarkoittaa Saidin mukaan muun muassa sitä, että orientalismin on riippuvaisempaa lännestä kuin idästä, sillä lännen representaatiot tekevät orientalismin diskurssista näkyvän. (Said, 1979/2011, s. 31) Riippuvuus lännestä näkyy myös siinä, että orientalistit viittaavat teksteissään muihin länsimaisiin teoksiin itämaisen kirjallisuuden sijaan (Said, 1979/2011, s. 30 & s. 70–71). Kirjoittaja representoi orientalismin, mikäli hän säilyttää länsimaisen identiteettinsä ja ajattelussa näkyy me-he-ajattelu (Said, 1979/2011, s. 40–42). Orientalistin mielestä itämaiset asiat ovat aina kuin jokin länessä, ja orientti kiinnostaa vain liikuttajana sille, mitä siitä sanotaan, eikä itse kiinnostuksen kohteena (Said, 1979/2011, s. 70–71).

Saidin mukaan orientalistisissa teksteissä ei ollut tavoitteena horjuttaa orientalismin ideaa, vaan sen sijaan voitiin tehdä yleistyksiä ja positivistisia toteamuksia: ”objektit ovat mitä ovat, koska ne ovat” (Said, 1979/2011 s. 74). Aikamuotona oli ajaton ikuisuus, jolla luotiin muuttumattomuuden tunnetta ja toistoa, ja verbiksi ja todisteeksi usein riitti, että jokin ”on”. (Said, 1979/2011, s. 74–76.)

Orientalismissa tarkastelun kohteena, eli alemmassa asemassa on itämainen kulttuuri ja tekstissä käytetään rasistista tyypittelyä, kuten ”normaali ihminen” ja ei-eurooppalaiset kansat (Said, 1979/2011, s. 98). Itämainen koettiin tietynlaisia mielenlaatuja ja ominaisuuksia käsittävänä kokonaisuutena, johon yhdistettiin aistillisuus, hangoitteleva mielenlaatu, epätasaisuus, takapajuisuus ja taipumus despotismiin (Said, 1979/2011, s. 196). Mielenlaatuja ja käyttäytymistä kategorisoitiin muuttumattomaksi ja kollektiiviseksi (Said, 1979/2011, s. 224–225). Näiden muuttumattomien, negatiivisten ominaisuuksien vuoksi kaikki idässä oli monimutkaista ja vaikeaa (Said, 1979/2011, s. 226). Tyypillistä orientalismille on vahva lokerointi ja kulttuurien kohtaamattomuus (Said, 1979/2011, s. 40).

Tekstin sävy sekä rakenne manipuloivat tekstin sisältöä. Kerrontaa manipuloidaan yksityiskohtien ryöpyllä, josta hypätään takaisin kerrontaan kerronnallisen järjestyksen sijaan (Said, 1979/2011, s. 158). Said (1979/2011, s. 158) kertoo myös ns. kolossaalisten makupalojen raportoinnista länsimaisten toimesta, eli pitkälti listaten erilaisia perverssejä, eriskummallisia tai muulla tavoin omituisia asioita, pysytellen samalla itse hyvin arvovaltaisen etäällä näistä. Arvovaltaisen etäisyyden lisäksi kertoja voi kirjoittaa näistä toisen kulttuurin omituisuuksista nuhtelevaan sävyyn (Said, 1979/2011, s. 159).

Eurooppalainen toimiikin eriskummallisuuden katsojana ja todistajana eikä osallisena (Said, 1979/2011, s. 104–106). Tekstit keskittyvät kuvailuun toiminnallisuuden ja osallisuuden sijaan. Toisaalta toiminnallisesti kirjoittaja on lähellä paikallista ja osallistuu, mutta tekstissä hän pitää arvokkaan etäisyyden. Said antaakin esimerkin Lanen (1936) teoksesta, jossa kirjoittaja on paikallisesti ja toiminnallisesti lähellä uutta ystäväänsä muslimi Ahmedia, mutta omaksuu muslimien käytänteet vain niin pitkälle, jotta voi kuvata niitä arvokkaalla englantilaisella proosalla. Hän säilyttääkin identiteettinsä etuoikeutettuna eurooppalaisena. (Said, 1979/2011, s. 156–157.) Toinen esimerkki tästä oman identiteetin säilyttämisestä ja tarkkailijan asemasta on osallistua elämänsäkuun vain sen verran, että onnistuu keräämään tietomassaa ulkomaisen näkökulmasta käsin (Said, 1979/2011, s. 157–160).

Orientalistisia kerronnan keinoja onkin useita. Tämän länsimaisen linssin läpi itämaita katseltuna voi pitäytyä tarkastelijan, ulkopuolisen asemassa. Me-he ajattelu ja asemasidonnainen ylemmyys nostavat länsimaiset oletuksellisesti arvovaltaisempaan asemaan. Tätä asetelmaa tukevat positivistiset, yleistävät näkemykset ja tekstissä näitä voi tuoda esille tekstin rakenteen ja sävyn manipuloinnin keinoin. Alla listaankin orientalististen kerronnallisten representaatioiden laajan kirjon, pohjautuen Saidin (1979/2011) näkemykseen. Jokaisen argumentin perässä on sivunumero, josta olen kyseisen orientalismin representaation tulkinnut, mikäli lukija haluaa tarkastella näitä alkuperäisestä kontekstista. Pyrin kuitenkin ilmaisemaan argumentit niin selkeästi, että niiden pääsanoma tulee esiin ilman alkuperäisteokseenkin palaamista.

ORIENTALISMIN REPRESENTAATIO KERRONNAN TAVOISSA
Asemasidonnainen ylemmyys s. 18
Yleisluontoiset näkemykset s. 19
Itämainen muuttumattomana ajatusluonnoksena s. 19
Ihastus ja pelko uutta kohtaan s. 56–58
Ylenkatse tavanomaista kohtaan s. 63
Dynaaminen vaihto yksittäisen kirjoittajan ja laajojen poliittisten intressien välillä s. 25
Riippuvaisuus lännestä eikä idästä, sillä länsi tekee orientalismin diskurssista näkyvän s. 31
Viittaukset länsimaisiin, orientalistisiin teksteihin itämasien kirjallisuuden sijaan s. 70–71
Me-he-ajattelu s. 40–42
Itämaiset asiat aina kuin jokin lännessä s. 71
Orientti kiinnostaa vain liikuttajana sille, mitä siitä sanotaan, ei itse kiinnostuksen kohteena s. 31
Länsimaisen identiteetin säilyttäminen s. 40–42
Toteavat, itsestään selvät kielikuvat s. 74–75
Itämainen aistillisuus, hangoitteleva mielenlaatu, epätasällisyys, takapajuisuus, taipumus despotismiin s. 196
Mielenlaadun ja käyttäytymisen kategorisointi ja muuttumattomuus s. 224–225
Kaikki idässä monimutkaista ja vaikeaa s. 226
Positivistisuus s. 74–75
Tekstin kaavamaisen arvovallan suosiminen epämääräisten kohtaamisten sijasta s. 94
Pikkutarkat kuvaukset ja yksityiskohtien ryöppy, joista hyppäys takaisin kerrontaan kerronnallisen järjestyksen sijaan s. 158
Kertojaäänen ja aiheen manipulointi s. 158
”Kolossaaliset makupalat”, eriskummallisuuksien listaus & liioittelu s. 158
Vahva lokerointi, ei kulttuurien kohtaamista s. 40
Nuhteleva sävy s. 159
Tyypittely ym. rasistinen tematisointi s. 98
Eurooppalainen eriskummallisuuden katsojana, ei osallistujana s. 104–106
Kuvailuihin keskittyminen kulttuuriin heittäytymisen sijaan s. 152–156
Etäisyys paikalliseen tekstissä, vaikka toiminnallisesti lähellä paikallista s. 156–157
Tietomassan kokoaminen ulkomaisen näkökulmasta käsin s. 157–160

Taulukko 5 Orientalismin representaatiot tekstissä pohjautuen Saidin teokseen *Orientalismi* (1979/2011).

6.2 Miten orientalismi representoituu joogamatkakertomusten kerronnan tavoissa?

Analysoin joogamatkailijan matkakertomuksia ja tutkin, miten orientalismi ilmenee länsimaisen joogamatkailijan matkakertomuksissa. Aineistonani on teos *Monsuunimantroja* (2015). Loin esiyymmärryksen orientalismin representaatioista pohjautuen Saidin (1979/2011) klassikkoteokseen *Orientalismi*, minkä avulla analysoin teosta. Edellinen alaluku onkin kiteytys, mitä analysoin tekstistäni.

Kerron ensin yleisesti, miten lännen ja idän jatkuva vertailu näyttäytyy tekstissä ja mitä tämä yleistäminen ja riippuvaisuus lännestä tai idästä tarkoittaa orientalismin näkökulmasta. Kerron

tarkemmin erillisissä alaluvuissa, mitä itämaista ja länsimaista kerrotaan, sillä nämä liittyvät orientalismin representaatioihin oleellisesti.

Näiden orientalististen representaatioiden jälkeen avaan teoksessa nähtävissä olevia representaatioita, rakenteita ja ilmaisuja, jotka eivät sovi orientalistiseen näkemykseen. Orientalismille on tyypillistä jo mainitut riippuvaisuus lännestä sekä vahva lokerointi ja yleistäminen kulttuurisen kohtaamisen sijaan. Teoksessa on kuitenkin myös kulttuurista kohtaamista, pohtivaa otetta ja itse orientalismin tiedostamista, mikä ei siis sovi orientalismin raameihin. Avaankin tätä tarkemmin luvun loppua kohden. Lopuksi pohdin kokonaiskuvaa matkakertomuksen ja orientalismin välisestä suhteesta. Tiivistän vastaukseni kysymykseen, miten orientalismin representoituu tässä joogamatkakertomuksessa ja pohdin ylipäätään orientalismin soveltuvuutta teoriana 2000-luvun joogamatkakertomuksen analyysiin.

6.3 Itä ja länsi – banaali kahtiajako

Tekstissä on paljon idän ja lännen vastakkain asettelua ja vertailua, mikä tuo tekstiin paljon orientalismin representaatioita. Ensinnäkin vastakkain asettelu saa kertojan ”valitsemaan puolen”, eli argumentoimaan joko länttä vastaan tai lännen puolesta, tai itää vastaan tai idän puolesta. Tällöin kertoja onkin riippuvainen joko lännestä tai idästä. Orientalismin representaationa nähdään riippuvaisuus lännestä, sillä länsi tekee orientalismin diskurssista näkyvän. Se voi tulla esiin viittauksin länsimaisiin, orientalistisiin teksteihin itämaisen kirjallisuuden sijaan. Länsimainen kertoja säilyttää länsimaisen identiteettinsä ja on idässä ylemmässä asemassa. Itämaisia asioita vertaillaan ja kuvaillaan niiden olevan kuin jokin länessä, eli orientti kiinnostaa vain liikuttajana sille mitä sanotaan, eikä itse kiinnostuksen kohteena. Koko tietomassa kootaan tällöin ulkomaisen näkökulmasta käsin ja tekstissä suositaan kaavamaista arvovaltaa epämääräisten, kulttuuristen kohtaamisten sijaan.

Toinen orientalistinen teema, jonka tämä jatkuva idän ja lännen dikotomia aiheuttaa, on yleistäminen ja lokerointi. Itämaat tai länsimaat nähdään tietynlaisina, tiettyjä piirteitä omaavina muuttumattomina kokonaisuuksina. Vastakkain asettelu tuo kerrontaan yleistämistä, tyypittelyä, kategorisointia ja me-he- ajattelua kulttuurisen kohtaamisen sijaan, mitkä ovat orientalistisia representaatioita. Positivistisuus, toteavat, itsestään selvät kielikuvat sekä kuvailuihin keskittyminen kulttuuriin heittäytymisen sijaan kielii niin ikään orientalistisesta tavasta representoida itää. Esitänkin ensin tapoja, miten itää ja länttä vertaillaan keskenään ja millaisia orientalistisia

representaatioita tämä aiheuttaa. Seuraavissa lainauksissa voimme nähdä, miten kahden kulttuurin vertailu väkisinkin yleistää molempia kulttuureita:

Olen ehkä vanhanaikainen, mutta kaipaankin sitä ränsistynyttä romantiikkaa, jota moderni kehitys kaataa alleen Intian kaupungeissa. Totta kai on kivaa käydä välillä pitsalla tai juoda jäätelökahvit italialaistyyllisen kahvilan valkoisella tekonahkasohvalla, mutta parhaalta Intian kahvi maistuu kojussa, jossa istutaan seinänvierustan puupenkeillä ja syödään lasipurkkeihin säilöttyjä makeita keksejä, lehmän kurkistaessa ovenpielestä. (Rommi, 2015, s. 44.)

Ajatus yhteisestä hyvästä ja yhteisöllisyydestä ovat edelleen huomattavasti tärkeämpiä ja hallitsevat ajatusmaailmaa enemmän kuin yksilön oikeudet ja länsimaistyyllinen individualismi yleensä (Rommi, 2015, s. 89).

Jos viettää suurimman osan ajastaan Mysoreessa länsimaisten joogaopiskelijoiden kahviloissa keskustelemassa omasta asanaharjoituksestaan tai uima-altaalla ottamassa käsilläseisontakuvia Facebookiin, alkaa helposti elää ruusunpunaisessa kuplassa, jossa suljetaan silmät Intian todellisuudelta. Kun itse leijailen pilvilinnoissa, minut palauttaa aina maan pinnalle mysorelaisen lastenkodin seinässä oleva kyltti, jossa lukee: ”Älä tapa vauvaasi, jätä se tänne.” Kyltin vieressä on metallihäkki, johon vauvan voi jättää. (Rommi, 2015, s. 36–37.)

Hindujen etujärjestöt syyttävät länsimaalaisia joogan kaappaamisesta. Länsimaalaiset syyttävät arvostelijoita ahdasmielisyydestä, tuomitsevuudesta ja jopa hindunationalismista. Lännessä kysytään, miksei kaikkea voisi sanoa joogaksi, jos siitä kerran tulee hyvä olo. Traditionalistit sanovat, että hyvä olo voi tulla myös puutarhanhoidosta tai pyöräilystä, mutta ei se hyvä olo tee niistä joogaa. (Rommi, 2015, s. 26.)

Nämä lainaukset toimivat esimerkkinä, miten teksti on vahvasti argumentoivaa ja se keskittyy kulttuurien vastakohtiin. Lännen ja idän näkemykset on yleistetty positivistiseksi, muuttumattomaksi ajatusluonnokseksi. Emme voi esimerkiksi olettaa, että kaikki joogaopiskelijat Mysoreessa ottavat kuvia Facebookin jatkuvalla syötöllä. Toisaalta tuskin Intia on pelkästään karua slummiä ja lastenkotien vauvahäkkeitä. Näillä ilmiöillä tuodaan kuitenkin esiin idän ja lännen kulttuurien erilaisuutta. Tämänkaltaisissa vertailuissa lopulta jää kuva, että on olemassa vain kaksi kulttuuria: lännen ja idän kulttuuri ja ne molemmat on esitetty yleistettynä, tietynlaisena kokonaisuutena. Seurauksena vastakkainasettelusta on orientalismin sekä sen olemassaoloksi tarvittava ”oksidentin”, länsimaiden käsite. Teksti luo kuvan länsimaisten, eli kertojan oman kulttuuritaustan nuhtelemisesta. Intiasta kerrotaan epämiellyttäviä totuuksia, mikä luo kuvan sympatiasta ja säälistä, ja toisaalta tavoitteen tuoda realismia länsimaisten joogaopiskelijoiden elämään Mysoreessa. Kertoja puhuu, mikä on totuudenmukaista ja mikä ei, vaikka aivan yhtä lailla Facebook-kuvat voidaan ajatella todeksi kuin slummitkin. Yleistämistä nähdään myös, kun kerrotaan elämästä Intiassa, vertaillaan intialaista ja suomalaista systeemiä ja ajattelutapaa sekä kollektivismiin ja individualismiin eroja idässä ja lännessä.

Meillä on kuulemma länsimaissa ihan liikaa vaihtoehtoja, ja siksi olemme niin onnettomia. Sitä vapautta, josta me lännessä nautimme, ei pidetä välttämättä mitenkään tavoiteltavana. Kun länsimaissa lapset muuttavat pois kotoa heti täysi-ikäistytyään, intialaiset eivät pidä käytäntöä itsenäistymisen merkinä vaan lasten hylkäämisenä. Perhesiteet ovat Intiassa vahvoja ja kaikilla yhteisön jäsenillä on omat velvollisuutensa.

Ja Intian modernin keskiluokan kansainvälistyvän ja yhä innokkaammin länsimaisia arvoja ja tapoja omaksuvan kuoren alla piileksii sama perinteinen ajatusmaailma, joka on hallinnut vuosisatoja. (Rommi, 2015, s. 88.)

Kukaan ei ole tyytyväinen omaan ihonväriinsä, joten intialaiset naiset valkaisevat kasvojaan kotona vaalennusvoiteilla ja joogaopiskelijat paahtavat ihoaan ruskeaksi hotellien uima-altailla. Uima-altaalla bikinit paljastavat tatuoidut selät ja olkapäät: sanskritinkielinen tatuointi on modernin joogaopiskelijan tunnusmerkki. (Rommi, 2015, s. 97.)

Kulttuurierot, kauneuskäsitykset ja sopivaisuussäännöt törmäävät yhä useammin, kun länsimaalaiset matkustavat Intiaan opiskelemaan joogaa ja kun Intiasta tuodaan länteen kulttuuri- ja uskonnollisia symboleja joiden merkitystä ei aina ymmärretä täysin. (Rommi, 2015, s. 102.)

Nykysuomalainen näyttää uskovan, että hän voi yhä uusia sääntöjä ja lakeja kehittämällä hallita elämänsä. Intiassa antaudutaan pitkälti sille, että ihminen päättää mutta jumala säätää (Rommi, 2015, s. 88).

Jälleen kertoja puhuu lännessä ja idästä käsitteinä, joilla on tietyt ominaisuudet ja käyttäytyminen. Onko esimerkiksi kaikkialla lännessä tapana muuttaa täysi-ikäistytyä pois kotoa? Olisiko viiteryhmänä perustellumpaa olla tässä kohtaa esimerkiksi suomalaiset tai Pohjois-Eurooppa kuin kaikki länsimaalaiset, sillä tiettävästi tämä on kertojan oma kulttuuritausta? Kahtiajako vahvistaa ajatusta idästä ja lännessä, jossa ihmiset käyttäytyvät tietyllä tavalla, ja kansakunnat on mielekästä jakaa näihin monoliitteihin. Jouhki (2018) toteaaakin, että banaaleista kategorisoinneista on vaikea päästä eroon, sillä kieli toimii niin. Kuitenkin tällä jaolla vahvistetaan niin oksidentin kuin orientinkin olemassaoloa.

Kertoja puhuttelee lukijaa näkyvästi me-muotoisilla ilmaisuilla, liittäen itsensäkin länsimaisiin: ”meillä länsimaissa”, ”me lännessä”. Hyvin yleistävät, toteavat ja positivistiset ilmaisut Intiasta ovat orientalistisia tapoja kertoa itämaista. Miten kertoja tietää, millainen ajatusmaailma piileksii koko intialaisen modernin keskiluokan kuoren alla? Koska teksti jakaa selvästi idän ja lännen omaksi kokonaisuudekseen, jatkan tarkemmin erillisissä alaluvuissa, mitä idästä ja lännessä kerrotaan.

6.4 Itämaat ja Intia muuttumattomana ajatusluonnoksena

Tässä alaluvussa syvennyn tarkemmin, miten orientalismi tulee esiin itämaista kertovissa lainauksissa tai miten kertoja argumentoi idän puolesta tai itää vastaan. Orientalismin pohjalta luodun viitekehäkseni mukaan itämaat nähdään tyypillisesti muuttumattomana ajatusluonnoksena, jolle on tyypillistä aistillisuus, hangoitteleva mielenlaatu, epätasaisuus, takapajuisuus sekä taipumus despotismiin. Niistä kerrotaan nuhtelevaan sävyyn liioitellen ja listaten eriskummallisuuksia. Tyypillisesti eurooppalainen on eriskummallisuuden katsojana eikä osallistujana ja kaikki idässä on monimutkaista ja vaikeaa. Esimerkkinä orientalistisista representaatioista Intiasta ovat seuraavat toteavat, itsestään selvät kielikuvat:

Intiassa kaikki on mahdollista. Intiassa vastakohtat voivat olla totta yhtä aikaa. Useimmilla Intiassa matkustaneilla on tarinoita huijauksista: rikshakuskeista jotka väittivät että taksamittari on hajonnut ja laskuttivat matkasta kulman ympäri kymmenkertaisen summan, viranomaisista jotka pyysivät ”lahjaa ” ennen kuin suostuivat toimittamaan tehtävän josta heille itse asiassa maksetaan palkkaa. Intia on yksi maailman korruptoituneimmista maista, ja jokaiseen yhteiskuntaluokkaan tunkeutunut korruptio on yksi maan suurimmista ongelmista. – –Intiaan matkustavia varoitellaan myös yhtenä huijareista ja taskuvarkaista. (Rommi, 2015, s. 90–91.)

Intialaisen arkielämän melua on vaikea kuvailla. Kaikki kuvaukset kuulostavat liioittelulta, mutta mikään yliampuva kuvaus ei välitä läheskään todenmukaista kuvaa jokapäiväisen elämän äänimaailmasta (Rommi, 2015, s. 120).

Intia on kummallinen, kiehtova sekoitus tämän vuosituhannen teknologiaa ja monta vuosituhatta vanhoja arvoja. Vanhan ja uuden sekoittaminen tuntuu onnistuvan täysin luontevasti. Intia muistuttaa minua usein siitä, että olen paitsi erittäin etuoikeutettu myös (jopa intialaisten mielestä) hiukan eriskummallinen valkoinen nainen. Se, mitä minä pidän vapautena – mahdollisuutta matkustaa ja tulla tai mennä oman mieleni mukaan – edustaa intialaisesta näkökulmasta yksinäisyyttä ja vastuuttomuutta. En ole koskaan tavannut intialaista, joka ymmärtäisi, että minusta on ihan oikeasti hauskin matkustaa yksin. (Rommi, 2015, s. 108.)

Kaikkein kaotillisinta Intian liikenne on sateella ja pari päivää ennen täysikuuta. (Rommi, 2015, s. 40).

Skooterin selässä ei kuulemma saisi istua kahta ihmistä enempää, mutta useimpien skootterien satulassa kulkee koko perhe ja pari kotieläintä. Olen lisäksi kuullut sanottavan, että liikenneympyrään ajavien pitäisi antaa tietä liikenneympyrässä jo oleville ajoneuvoille. (Rommi, 2015, s. 41.)

Tämä lukijalle kenties samaistuttavistakin ilmiöistä kertominen saa kerronnan tuntumaan uskottavalta ja lukijaa puhuttelevalta. Esimerkit Intiasta kuvaavat orientalistista asennetta Intiaa kohtaan länsimaisten toimesta: yleisluontoiset näkemykset, tyypittely, eriskummallisuuksien listaus, pelko uutta kohtaan sekä tietomassan kokoaminen ulkomaisen näkökulmasta käsin. Kertoja

tematisoi länsimaiset ja paikalliset me-he-ajattelun mukaan sekä tarjoaa ”kolossaalisia makupaloja”, eli kulttuurisia eriskummallisuuksia lukijalle.

Kulttuuria ja käyttäytymistä kuvaillaan seuraavasti:

Lihomisista ja laihtumisista ja muista ulkonäköasioista huomautellaan Intiassa ihan suoraan. Se on usein kohteliaisuus tai pelkkä huomio, ei koskaan kielteinen tai ilkeä kommentti. –Runsat muodot ovat olleet merkkejä varakkuudesta ja korkeammasta yhteiskunnallisesta asemasta. – Toinen merkki korkeasta asemasta on vaalea iho.
(Rommi, 2015, s. 95.)

Intiassa nainen ei ole nainen jos hänellä ei ole nenäkorua; tyttöjen nenät rei’itetään pienestä pitäen. Kultaseppä kyselee intialaiseen suoraan tapaan missä asun, paljonko maksan vuokraa ja onko minulla perhettä. Yksityisasioiden suorapuheinen kysely tunteuttomilta on ihan normaalia kanssakäymistä Intiassa. –Sinun olisi aika mennä naimisiin ja asettua aloillesi”, kultaseppä huomauttaa kääriessään kultaista korua paperiin. (Rommi, 2015, s. 105–106.)

Minua viehättää Intiassa melkein eniten se, että täällä on vielä asioita, joiden tekemiseen ei liity kypäräpakkoa. Että ihan kaikkea ei ole kielletty, että kaikkea kivaa vastaan ei ole säädetty lakeja, ja jos onkin, niistä löytyy tarpeeksi porsaanreikiä, joista livahtaa suurin osa väestöstä – tai sitten kukaan ei missään vaiheessa ole aikonutkaan noudattaa lakeja tosissaan. Kaikkea ei ole säädelty ja pakattu muoviin, kaikkea ei ole tehty lihyhygienistä. (Rommi, 2015, s. 89–90.)

Jos Intiassa luvataan, että jokin asia hoidetaan 15 minuutissa (”15 minutes, madam ok!”), se harvoin mitataan samalla tavalla kuin suomalainen 15 minuuttia. Nopeus on Intiassa suhteellinen käsite. Kiireiselle, kärsimättömälle tai pinnansa helposti menettävälle länsimaalaiselle Intia on hyvä koulu. Kun mikään ei tapahdu siinä ajassa, jossa sen haluaisi tapahtuvan ja kun hermostuminen ei edistä asiaa ollenkaan, on pakko alkaa hyväksyä oman kärsimättömyytensä turhanpäiväisyys. Toinen vaihtoehto on tietysti se, että tulee hulluksi. Monille käy niinkin. Intia ei kovasti kiinnosta, mitä kärsimättömälle länsimaalaiselle tapahtuu. (Rommi, 2015, s. 161.)

Ajan käsitteestä kerrottaessa voidaan aistia kerronnan ironinen sävy. Tämä luodaan muun muassa kertoen, miten 15 minuuttia ei ole oikeasti 15 minuuttia ja verrataan intialaisen kulttuurin aikakäsitystä suomalaiseen aikakäsitykseen. Aikakäsityksen pohdinta innoittaa kertojan pohtimaan koko Intian vaikutusta länsimaiseen ihmiseen ja sen mahdollisesti tarjoamia opetuksia. Intia on näin käsitteellistetty joksikin olemassa olevaksi asiaksi, joka tiettyine ominaisuuksineen vaikuttaa. Kerronnan voidaan sanoa olevan orientalistista, sillä kertoja tekee ulkoisesta näkökulmasta yleistyksiä ja päätelmiä, jakaa idän ja lännen meihin ja heihin, tyypittelee, lokeroi ja keskittyy kuvailuihin.

Kertoja kuitenkin tuo yleisluontoisuuden lisäksi esille yksittäisiä, omakohtaisia kokemuksia Intiasta, kertoen että lokeroivat oletukset eivät aina pidä paikkaansa: *Kuitenkin tähän kahvilaan tullessani jätin kypäräni skootterin satulan päälle, ja tiedän, että se on tallessa vielä palattuani*

kahvilta parin tunnin päästä. Jätän usein kauppakassinkin skootterista roikkumaan, eikä sitä ole viety tai pengottu koskaan. (Rommi, 2015, s. 90–91.)

Seuraavissa esimerkeissä kertoja kertoo yksittäisestä tapahtumasta Intiassa yleistämisen sijaan ja siitä, kuinka hänen ennakkokäsityksensä eivät pitäneet paikkaansa:

Viime aikoina keskustelua naismatkajien turvallisuudesta ei ole voinut välttää, kun niin monet sekä turisteihin että paikallisiin naisiin kohdistuneet järkyttävän väkivaltaiset joukkoraiskaukset ovat olleet lehtien otsikoissa sekä Intiassa että ympäri maailmaa. –Eräänä aamuna yritän taas käynnistää skootteriani pilkkopimeässä slummin ja krematorion välissä, kun krematorioilta tulevalta tieltä lähestyy moottoripyörä joka hiljentää vauhtia. –Mies lähestyy minua ja skootteriani. Mielessä pyörivät viimeaikaiset uutiset raiskauksista ja naispuolisiin joogaopiskelijoihin aamuyöllä kohdistuneista hyökkäyksistä. ”Tarvitsetko apua?” tiedustele mies kuitenkin kohteliaasti, polkaisee skootterini käyntiin, hyppää sitten oman pyöränsä selkään ja katoaa pimeyteen. (Rommi, 2015, s. 109–110.)

Ennen Intiaan tuloa olin tottunut yhdistämään henkisyyden hiljaisuuteen ja rauhaan, mutta Intian ja varsinkin hindulaisuuden henkisyys on meluisaa ja värikästä (Rommi, 2015, s. 122).

Saidin (1979/2011) mukaan tekstistä voi tulla todellisuutta, kun jokin teksti nostetaan arvovaltaiseksi. Vaikka orientalisti olisi tutkinutkin elävää orienttia, hän on tyypillisesti tuonut mukanaan muuttumattomat, teksteihin perustuvat käsityksensä itämaista. Tätä kutsutaan tekstuaaliseksi asenteeksi, jossa suositaan tekstin kaavamaisista arvovaltaa todellisuuden epämääräisten kohtaamisten sijasta (Said, 1979/2011, s. 94). Kertojalla tuntuukin olevan ajatus uutisten paikkaansa pitävyydestä sekä ennakkokäsitys Intiasta, mutta kumoaakin nämä väittämät omakohtaisilla kokemuksillaan. Tällaisten epämääräisten kohtaamisten kertominen yleistämisen sijaan ei sovikaan orientalismin tekstuaalisiin indikaattoreihin.

Viimeinen lainaus liittyy Intiassa asemasidonnaisen ylemmyyden tiedostamiseen:

Joskus mietin, että olisi ehkä helpompaa makoilla rantahiekalla joogalomalla jollain kreikkalaisella saarella ja juoda kylmiä juomia sen sijaan, että vaihtaa päivittäin lakanoita ja pesee niitä ämpärissä hikoiltuaan kuumeessa kokonaisen lakanasetin läpimäräksi muutamassa tunnissa. (Rommi, 2015, s. 128)

Kertoja tuntuu tiedostavan oman asemasidonnaisen ylemmyytensä Intiassa, valinnanvapautensa ja länsimaisen identiteettinsä. Muita orientalistisia representaatioita on kuvaus, miten kaikki on idässä monimutkaista ja vaikeaa, tai ainakin epämukavaa. Toisaalta teksti kuvaa kulttuuriin heittäytymistä, omakohtaisia kokemuksia yleisluontoisten, positivististen toteamusten sijaan ja kertoo arjesta Intiassa, ylenkatsomatta tavanomaisia asioita. Tekstistä voidaankin löytää sekä orientalistisia representaatioita, että representaatioita, jotka eivät sovi orientalismin ideaan itämaiden osalta. Jatkankin analysoimalla, mitä teksti kertoo länsimaista.

6.5 Länsimaat tietynlaisena kokonaisuutena

Vaikka teoksessa on kyse joogamatkailusta Intiaan, kertoo teksti myös paljon olettamuksia, yleistyksiä ja mielipiteitä lännestä ja länsimaisista tietäntyyppisiä piirteitä omaavana kokonaisuutena. Orientalismille on tyypillistä puhua nuhtelevaan sävyyn itämaista, mutta aineistossani on paljon nuhtelevaa sävyä länttä kohtaan. Tämä johtaakin pohdintaan, että onko teos enemmän orientalismikritiikkiä tai oksidentalismia kuin orientalismia.

”Kaikki on joogaa” on todella ovela iskulause, koska se tarkoittaa sitä, että kuka tahansa voi tehdä ihan mitä tahansa seurauksista piittaamatta. Tuollaiset lausahdukset ovat ennemminkin länsimaista New Age -ajattelua kuin joogaa. (Rommi, 2015, s. 133–134).

Toisaalta lännellä on omat gurunsa: kuuluisat joogaopettajat, jotka kiertävät ympäri maailmaa opettamassa viiden tähden retriiteissä ja valtavilla joogafestivaaleilla palvovalle ihailijajoukolle. Joogajulkikset poseeraavat lehdissä maailmankuulujen oppilaidensa kanssa ja heillä voi olla oma tuotemerkki, jonka nimissä myydään videoita, kirjoja ja muuta rekvisiittaa. (Rommi, 2015, s. 25.)

Flow on sana, joka toistuu usein lännen joogakielessä mutta jota en ole koskaan kuullut yhdenkään intialaisen opettajan suusta (Rommi, 2015, s. 25).

Länsimaisessa joogatutkimuksessa tuntuu olevan meneillään kauhea pullisteluvaihe. Vähän kuin murrosikäisellä, tai kenties uhmaikäisellä. Jo julkaistuja ja tulevaisuudessa julkaistavia länsimaisia joogaa käsitteleviä kohukirjoja lukiessa olisi hyvä muistaa, että jokainen näistä teoksista on vain sen kirjoittajan näkökulma. – Osa tuosta tiedosta on edelleen esoteerista, tai ainakin sen verran salaista, ettei sitä anneta kenelle tahansa, vaikka tämä kuinka heiluttaisi kuuluisan länsimaisen yliopiston tutkintotodistusta – Ennen kaikkea olisi hyvä muistaa, että länsimainen jooga ja joogatutkimus ovat hyvin nuoria ilmiöitä ja että meillä on vielä paljon opittavaa. Joogalla on pitkä ja rikas historia, ja jos haluamme oppia siitä lisää, meidän kannattaisi kenties olla hiukan enemmän valmiita kuuntelemaan ja oppimaan ja pikkuisen vähemmän kärkkäitä tekemään hätiköityjä johtopäätöksiä vähäisen tietomme perusteella. (Rommi, 2015, s. 84–85.)

Teksti on lukijaa puhuttelevaa ja se on suunnattu länsimaisille lukijoille. Voinee todeta, että teksti ei ole orientalistista, vaikkakin se jakaa lännen ja idän erillisiksi alueikseen. Kriittinen ja nuhteleva sävy, kyseenalaistaminen ja ironisetkin ilmaisut kohdistuvat kuitenkin länsimaihin. Länsimaat nähdään hyvin yleisluontoisena, tietäntyyppisistä luonteenpiirteistä ja tarpeista koostuvalta kokonaisuudelta. Ironisia ja nuhtelevia ilmaisuja länsimaita kohtaan ovat ”pullisteluvaihe”, ”uhmaikäisellä”, ”kohukirjoja” ja ”vaikka kuinka heiluttaisi länsimaisen yliopiston tutkintotodistusta”. Kerronta onkin hyvin väritettyä tämänkaltaisilla mielipidelatautuneilla ilmaisuilla, mikä vaikuttaa kerronnan uskottavuuteen, vaikkakin periaatteessa kerronta on

ulkopuolelta tarkastelevaa, kerrontaa eli extradiegeettista, heterodiegeettistä, kuten edellisessä kerrontaan keskittyvässä tulosluvussa käy ilmi.

Tekstistä voidaan löytää monia Saidin orientalismin representaation keinoja, muttei kritisoiden itämaita, vaan kritisoiden länsimaita. Tämä on kritiikkiä länttä kohtaan, jossa kerronnan keinona käytetään keinoja, joita Said totesi orientalistien käyttävän itämaita kohtaan. Teksti vertailee idän ja lännen joogaa keskenään, mikä on yleisluontoista, vahvasti lokeroivaa ja vastakkain asettelevaa me-he-ajattelua. Orientalistisia kerronnan keinoja ovat yleisluontoisuus, me-he-ajattelu, pikkutarkat yksityiskohdat, josta hyppäys takaisin kerrontaan kerronnallisen järjestyksen sijaan, nuhteleva sävy, kertojajäänen manipulointi sekä lokerointi ilman kulttuurien kohtaamista. Länsimaisesta joogasta puhutaan nuhtelevaan sävyyn sekä voimakkain adjektiivein. Yhtäkkiset poiminnat länsimaisten ystävien suusta luo kerronnallisia hyppäyksiä ja nuhteleva sävy länsimaista kohtaan tulee esiin alla:

Astuttuani kolmisen vuotta Intiassa opiskelemassa joogaa palasin joitakin vuosia sitten takaisin länteen ja tutustuin länsimaiseen joogaan. Toisinaan joku tuttu tai sukulainen näytti naistenlehteä: katso, tässä on juttu joogasta! Tai joku kavero näytti postissa tullutta mainoskuvastoa: katso, eikö tässä olekin kivat joogahousut! (Rommi, 2015, s. 22.)

Kerronnassa näkyy myös riippuvaisuus idästä eikä lännestä: kertoja ei lisää viittauksia muihin orientalismiteoksiin tai länsimaisiin teoksiin, vaan viittaa Bhagavadgitaan. Bhagavadgita on alun perin sanskritin kielellä kirjoitettu pyhä hindulainen kirjoitus. Siitä on olemassa useita eri käännöksiä ja Rommi (2015, s. 169) kertoo että kaikki Bhagavadgita-lainaukset ovat Mari Jyväsjärven suomennoksesta (Basam Books, 2008).

*Bhagavadgita, yksi tärkeimmistä joogaa käsittelevistä teksteistä, puhuu toiminnasta ilman tulosten tai oman hyödyn tavoittelua:
Sinulla on oikeus vain toimintaan
ei toiminnan kantaviin hedelmiin.
Älä anna teon hedelmän olla toimintasi vaikutin,
mutta älä toisaalta takerru toimettomuuteenkaan.
(Bhagavadgita, 2:47)(Rommi, 2015, s. 24.)*

Tarkemmin idän ja lännen joogaa avaan viimeisessä tulosluvussa, mutta tätä itämaisen, intialaisen joogan argumentointia aidoksi joogaksi voisi kutsua orientalismiksi, sillä orientalmi on itämaisen romantisoitua ja idealisoitua. Toisaalta tekstissä on myös selvä rajanveto idän ja lännen joogaan: tämä vain kahden joogatyylin näkeminen ja kategorisointi toistensa vastakohtiksi, kulttuurisen kohtaamisen sijaan voidaan nähdä olevan orientalismia. Teksti onkin kannanottoineen ja ristiriitaisin motiiveineen haastava analysoida orientalismin näkökulmasta. Mielestäni teksti on

kuitenkin selkeimmin kritiikkiä länsimaisten tapoja, joogaa ja näkemyksiä kohtaan, enemmän kuin itämaisen manipulointia eli orientalismia, Saidin pohjalta luomani teoreettisen viitekehyksen avulla analysoiden. Kyseessä onkin ehkäpä ennemminkin oksidentalismi, johon itse Saidkin syyllistyi: idän toiseuttamisen käsitteen orientalismien luominen vaati olemassaolokseen myös ”oksidentin”, länsimaiden käsitettä, jota Rommi käyttää myös luonnollisena, kyseenalaistamattomana narratiivina tekstissään.

Vaikka oksidentalismien kaltainen diskurssi on jollain tasolla olemassa, ei sitä ole selkeästi määritelty eikä se ole itsenäinen tieteenalansa (Ning, 1997). Ning (1997) toteaa oksidentalismien ilmenevän kiinalaisessa kulttuurissa niin, että länsimaista kulttuuria ihannoidaan ja romantisoidaan, ja toisaalta sitä pidetään pahimpana vihamiehenä. Buruman ja Margalitin (2004, s. 75) mukaan oksidentalismi on useimmiten keskittynyt Amerikkaan Euroopan sijaan. Oksidentalismien mukaan länsi on juurtumaton, erittäin kaupallistunut, mieleltään tehokas ja rationaalinen, mutta henkisesti köyhä (Buruma & Margalit, 2004, s. 75). Said (1979/2011, s. 308) pohtii, onko toisesta kulttuurista mahdollista puhua ilman omakehua omasta kulttuurista tai vihamielisyyttä toisesta ja onko ajatus ”toisesta” kulttuurista ylipäättään hyödyllinen. Said toteaa, että vastaus orientalismille ei ole oksidentalismi (1979/2011, s. 310). Lisäksi en voi väittää, että oksidenttikritiikki koostuisi samanlaisista kerronnallisista elementeistä kuin orientalismikritiikki, mikäli tällainen diskurssi olisi selvemmin olemassa. Voinkin vain todeta, että on mielenkiintoista, miten orientalistisilla kerronnan keinoilla kritisoidaan länsimaita eikä itäkaita, länsimaisen toimesta.

Toisaalta osaa länsimaisten nuhtelusta voi tulkita myös orientalismien näkökulmasta.

Ja kun joogaopiskelija esiintyy valokuvissa markkinakojujen keskellä yllään monen sadan euron joogavaatteet ja allaan sadan euron joogamatto, onko hän tullut ajatelleeksi, että kuvassa eksoottisena taustamateriaalin esiintyvä kukkia kauppaava mummo ei ansaitse vuodessakaan niin paljon kuin joogaopiskelija on kuluttanut pelkästään mattoonsa ja vaatteisiinsa? (Rommi, 2015, s. 36–37.)

Sadan euron joogamatto ja kalliit vaatteet kuvaavat asemasidonnaista ylemmyyttä. Kuvaus Intiasta eksoottisena taustamateriaalina luo Intiasta yleisluontoisen näkemyksen, muuttumattoman ajatusluonnoksen, joka ei toimi itse kiinnostuksen kohteena, vaan vain liikuttajana sille, mitä sanotaan, tai kuvataan. Tässä kuvataan länsimaisten etäisyyttä paikallisiin tavalla, jossa länsimainen identiteetti säilytetään. Kertoja kertoo kriittisesti ja nuhtelevasti näkemistään länsimaisista ilmiöistä idässä.

Kokonaisuudessaan länsimaista kertovissa teksteissä on havaittavissa orientalismin mukaisia keinoja, mutta niillä ei kritisoida itämaista, vaan länsimaisia ilmiöitä. Näitä orientalismin kerronnallisia elementtejä tekstissä ovat yleisluontoiset näkemykset, yksityiskohtiin hyppääminen, me-he-ajattelu, nuhteleva sävy sekä vahva lokerointi. Mutta toisin kuin orientalismissa, kertoja on riippuvaisempi idästä kuin lännestä, sillä vain vertailemalla länsimaisten ilmiöitä itämaihin, tekee tästä länsimaisten ilmiöiden diskurssista näkyvän. Viittaukset ovat itämaisiin, filosofisiin joogateksteihin länsimaisen kirjallisuuden sijaan. Suorat lainaukset sekä kerronnan tason ja osallisuuden jatkuva vaihtelu luovat vaikutelman kertojaaänen manipuloinnista. Tekstistä löytyy orientalistisia ilmiöitä, mutta kohdistettuna itämaiden sijaan länsimaihin, mikä saa pohtimaan, voisiko tätä kutsua ”oksidentalismikritiikiksi”.

6.6 Presentaatiot, jotka eivät sovi orientalismin ideaan

Vaikka aineistostani eli teoksen *Monsuunimantroja* (Rommi, 2015) kerronnasta löytyy orientalismin representaatioita, ei asia ole niin mustavalkoinen, sillä teoksesta löytyy myös paljon kohtia, jotka eivät sovi orientalismin ideaan. Näitä seikkoja ovat se, että kertoja tiedostaa itse orientalismin idean ja kertoo tästä teoksessaan. Lisäksi ajoittain ote on hyvin pohtivaa ja kyseenalaistavaa positivismin ja itsestään selvien totuuksien sijaan. Kolmanneksi tekstissä on myös kulttuuriin heittäytymistä ja kulttuurien kohtaamista, mikä ei sovi orientalismin ideaan, missä tekstin arvovaltainen esitys, etäisyys paikalliseen ja länsimaisen identiteetin säilyttäminen ovat oleellisia tekstuaalisia indikaattoreita. Aloitankin itse orientalismin tiedostamisella:

Orientalismi on näkökanta, joka pitää ”itää” eksoottisena, mystisenä ja kuitenkin takapajuisena. Ensimmäiset orientalistit olivat 1800-luvun tutkijoita, jotka käänsivät idän tekstejä englanniksi. Näitä tekstejä käytettiin ymmärtämään niiden maiden kulttuureja, joista länsi oli tehnyt siirtomaitaan. Itä, joka kuitenkin käsitti useita eri kulttuureja ja maantieteellisesti laajan alueen, oli orientalististen tukijoiden silmissä yksi irrationaalinen, mystinen ja kehittymätön tutkimuskohde –nimenomaan länsimaisen tutkimuksen passiivinen kohde eikä aktiivinen tutkija ja toimija. Idän uskonnot kuten hindulaisuus ja buddhalaisuus olivat nekin irrationaalisia ja mystisiä. Länsi taas oli järkevä, rationalistinen ja edistynyt. Tätä ajattelutapaa käytettiin myös oikeuttamaan siirtomaavaltapolitiikka.

Orientalismi voi olla myönteistä tai kielteistä. Lännessä voidaan katsoa itää ruusunpunaisten silmälasien läpi ja uskoa, että kaikki idästä tuleva on viisaampaa, vanhempaa ja henkisempää kuin mikään lännessä. Tähän syyllistyy moni meistä joogaopiskelijoista ja myös moni Intiassa matkustavista. Kun itsellä on kiva ja henkinen olo, on helppoa olla huomaamatta Intian vakavia yhteiskunnallisia epäkohtia.

Toki Intia voi olla täynnä muinaista viisautta, mutta se on myös täynnä nykypäivän ongelmia. Toisaalta orientalismi voi olla negatiivista: idän tiedettä pidetään kehittymättömänä, taikauskaisena ja alkeellisena. Vuosituhantinen suullinen perintö ja tieto eivät silloin merkitse

mitään, kun länsimaalaiset tutkijat panevat joogan historian uusiksi. (Rommi, 2015, s. 82–82.)

Teksti on sisällöltään erittäin mielenkiintoinen orientalististen kerronnan tapojen analyysissä, sillä se kertoo itse orientalismista. Kertoja tuntuu olevan sisäistänyt orientalismin käsitteen jokseenkin samalla tavoin, kuin Said (1979) sen esittää. Orientalismin tietämys sinällään ei riitä toteamaan kertomusta ”ei-orientalistiseksi”, mutta avaa kertojan tietämystä asioista. Orientalismin tiedostamisen lisäksi pohtiva ote ei sovi orientalismiin:

Kahvilla istuessa ja liikennettä ilmastoidusta sisätilasta katsellessa on helppo heittä Intiasta jotain yleispäteviä havaintoja: Intia on niin henkinen, tai Intia on niin raadollinen, tai Intia on sitä tai tätä. Mutta kuka minä oikein olen Intiaa määrittelemään ja miksi minun kokemukseni olisi jotenkin oikeampi tai tärkeämpi kuin kenenkään muun? Minun on kovin helppo ihailla ja romantisoida Intian rentoutta ja kaaosta, kun voin aina halutessani paeta siistin mukavaan vuokratämppään ja lieventää hellettä juomalla kylmää sitruunasoodaa ja maata tuulettimen alla. Voiko Intiaa siis määritellä ollenkaan? Ainakin Intiaa voi rakastaa ja vihata yhtä intohimoisesti, ja se voi tuntua yhtä aikaa kaaokselta ja kodilta. (Rommi, 2015, s. 92.)

Kertojan kuvailee Intian vastakohtia sekä orientalistisia havaintoja, kuten romantisointi hengellisyydestä, mutta toisaalta maan raadollisuus. Omana lukunaan teksti voitaisiin jälleen arvostella orientalismiksi, sillä se keskittyy kuvailuihin, yleisluontoisiin näkemyksiin sekä itämaisen tyyppittelyyn. Kertoja ei kuitenkaan tyydy vain yleispäteviin, positivistisiin ja orientalistisiin toteamuksiin, vaan sävy on pohtiva eikä helppoja vastauksia antava. En siis kutsuisi tekstiä orientalistiseksi, koska kertojan pohtiva sävy sekä kerronnan tavat eivät sovi orientalismin kerronnan tapoihin. Ning (1997) väittää orientalismin diskurssin myös heikkenevän tietoyhteiskunnan aikana, kun länsimaisetkin tavoittavat yhä helpommin ”aitoa” tietoa itämaista, eli tietoa, joka ei ole muodostunut vain länsimaisten orientalististen näkökulmien muovaamana.

Kolmantena esimerkkinä representaatioista, jotka eivät sovellu orientalismiin, on kulttuuriin heittäytyminen ja Intiassa tapahtuneista yksittäisistä kohtaamisista kertominen arvovaltaisen, kaavamaisen kerronnan sijaan.

Kaupun ulko-ovella seisoo pönöttää vartija, joka alkaa saman tien kysellä mitä teen Mysoreessa ja olenko ollut täällä aiemmin. Kerron, että opiskelen ashtangajoogaa, että olen tosiaankin ollut Mysoreessa aiemmin, että asuessani täällä reilut kolme vuotta minulla oli kunnia opiskella (vuonna 2009 edesmenneen) ashtangajoogamestari Sri k. Pattabhi Joisin kanssa ja että opettajani on Sharath eli Sri k Pattabhi Joisin tyttärenpoika. Vartijan kasvot puhkeavat aurinkoiseen hymyyn: ”Pattabhi Jois oli erittäin hieno mies, erittäin kuuluisa mies. Jumala sinua siunatkoon!” vartija julistaa silmät loistaen.” (Rommi, 2015, s. 19.)

Kappaleesta voimme jokseenkin havaita asemasidonnaisen ylemmyyden, sillä pääroolissa olevalla kertojalla on ollut mahdollisuus matkustaa lähes maailman toiselle puolelle. Toisaalta tekstissä kertoja heittäytyy ja osallistuu kulttuuriin sekä on tekemisissä paikallisten kanssa, mikä taas ei sovellu orientalismin raameihin.

Kun kerron vuokraemännälleni ja ystävälleni, ettei minua häiritse jos suihku ei toimi, koska peseydyn kuitenkin mieluummin ämpäriin ja kannun avulla, hän puuskahtaa: ”Sinä oletkin intialainen.” Se on suuri kohteliaisuus, vaikkei se nyt ihan totta olekaan. Vai alkaako sitä muuttua osittain intialaiseksi, kun on viettänyt vuosia Intiassa? Voiko Intia olla paitsi sijainti kartalla myös mielentila? Joskus huomaan, että sen lisäksi, että olen tykästynyt ämpäriin ja kannu - pesumenetelmään ja sormilla syömiseen, olen myös alkanut ajaa skootterilla yhä intialaisemmin. Olen tainnut omaksua maan tapoja hiukan liiaksi silloin, kun painan vilkkaassa risteyksessä kaasua, soitan äänimerkkiä ja kaahaan sivuille katsomatta tien yli. (Rommi, 2015, s. 45.)

Lainaus kertoo kulttuuriin heittäytymisestä ja länsimaisen identiteetin kyseenalaistamisesta. Kulttuuriset kohtaamiset, kiinnostus tavanomaisiin asioihin ylenkatseen sijaan sekä läheisyys paikalliseen eivät sovi orientalismin ideaan. Toisaalta orientalistisia elementtejä, joita voidaan tämän kappaleen avoimuuden ja kulttuurien kohtaamisen keskeltä silti havaita, on intialaisen mielenlaadun pohtimista muuttumattomana ajatuksena. Kertoja pohtii Intian roolia omassa elämässään ja sitä, voiko Intia olla peräti mielentila. Intia onkin käsitteellistetty tarkoittamaan jotain suurempaa kokonaisuutta, joka sisältää tiettyjä ominaisuuksia ja vaikuttaa tietyin tavoin. Intia ei olekaan pelkkä maa.

6.7 Ennemmin oksidentalismia kuin orientalismia

Kertomuksesta voi havaita orientalismin representaatioita, mutta myös länsimaiden nuhtelua. Kuitenkaan *Monsuunimantroja* -teos ei etene näin mustavalkoisesti, että kokisin oikeutetuksi määrittää koko teoksen orientalistiseksi tai ei-orientalistiseksi, sillä se sisältää myös pohtivaa otetta, tiedostamista ja kulttuuriin heittäytymistä. Kuitenkin selkein teosta määrittävä orientalistinen –tai oksidentalistentinen seikka on sen jako lännen ja idän kulttuurin eroihin, sillä tämä kahtiajako vahvistaa niin orientin kuin oksidentinkin käsitettä.

Ylipäättään orientalismin määrittelyä on syytä myös kritisoida. Saidia on kritisoitu siitä, miten hän ei käsittele, miten olisi mahdollista puhua vieraasta kulttuurista ilman että näkisi sitä omasta kulttuuristaan käsin (Juusola, 2011). Juusola (2011) kritisoi, miten Said luo stereotyyppisen, muuttumattoman kuvan orientista, kuin orientti olisi nähty aina samalla tavoin, vaikka ristiriitaisesti

samalla Said korostaa jatkuvaa historiallista muutosta ja epäessentiaalisuutta. Teoriana orientalismi ei ota juurikaan huomioon matkakirjoittamisen tyypillisiä piirteitä, kuten vieraan kulttuurin kuvailua kohdeyleisölle, eli omalle kulttuurille, minkä Clark (1999, s. 2) listaa matkakirjoittamisen tyypilliseksi piirteeksi.

Clark listaakin muutamia matkakirjoittamisen tyypillisiä piirteitä, mitkä ovat osittain samoja kuin Saidin listaamat orientalismin representaatiot. Clark (1999, s. 2–3) toteaa, että matkakirjoittamiselle voi olla tyypillistä me-he-ajattelu, jossa toista kulttuuria vertaillaan jatkuvasti omaan kulttuuriin. Tyypillistä on myös ihmettelyn ja uteliaisuuden luominen, joka voidaan orientalismin representaatioissa nähdä eriskummallisuuksien listauksena, kulttuurin kuvailuna tai tietomassan kokoamisena ulkomaisen näkökulmasta käsin. Matkakirjoittaja luo luottamuksen lukijaan stereotyyppisten käsitysten ja yleistysten avulla, joista voi itse asiassa kehittyä matkakirjallisuudessa autenttisuuden merkki. Saidin mukaan eurooppalainen on orientissa aina katsojana, ei koskaan osallistujana. Matkakirjoittamisessa Clarkin (1999, s. 11) mukaan kuitenkin yhdistyy yhtä aikaa niin tapahtumien kokeminen ja todistaminen kuin niiden puhtaaksi kirjoittaminen. Tyypillisesti matkakirjoittajan tarkoitus on hyvä, tavoitteena yhdistää kulttuureja ja matkakirjallisuus voikin tuoda harmoniaa toiseuden käsitteeseen. (Clark, 1999, s. 2–5.) Toisaalta Clark (1999, s. 5) väittää myös, että matkakirjallisuudessa on piilotettuna imperiaalinen, kolonialistinen näkemys, sillä toiseuden käsite on verbaalisen hyökkäämisen ja väkivallan muoto ja kulttuurista omimista.

Aiheena matkakirjallisuus ja orientalismi ei ole yksiselitteinen tai helppo tulkita, mutta yleistävään tyyliin Rommin teoksessa vaikuttanee myös se, että kyseessä ei ole tietokirja tai tiedejulkaisu, joten ei ole välttämättä tarkoituskaan puhua lännestä ja idästä muunlaisena, kuin miten ne viihdyttävää matkakirjallisuutta kirjoittaessa näyttäytyvät. Toisaalta lännen ja idän kulttuurien vertailu ei ole vain Rommin teksteissä, vaan näkyvissä joogamatkailukirjallisuudessa muutenkin.

Työni kannalta on olennaista myös kritisoida, miksi otin niin vanhan teorian kuin orientalismin analysoidessani 2000-luvun joogatekstejä, sillä ajat, tekstit ja tietämys olivat hyvin erilaista orientalismin aikaan kuin nykyään. Toisaalta tämä juuri oli se mielenkiintoinen syy analysoida, onko näkökulmamme ja ajatuksemme oikeasti muuttuneet kolonialistisista ajoista, vai kieliikö kulttuuriset tuotoksemme ja toisen kulttuurin kohtaaminen edelleen kolonialistisen ajan piileviä ajattelumalleja. Juusola (2011, s. 58) toteaaakin, että orientalismi ja vieraan kohtaamisen vaikeus on valitettavasti pysyvä aihe.

7. IDÄN JOOGA VERSUS LÄNNEN JOOGA

Länsimaista ja itämaista joogaa vertaillaan ja pidetään toistensa vastakohtana useassa kohtaa tekstissä. Pyrin luomaan kokonaiskäsityksen usein toistuvista teemoista, kuten länsimaisesta joogasta. Tässä luvussa narratiivisen analyysin tarkoituksena on luoda uusi kertomus, joka pohjautuu aineistona oleviin kertomuksiin (Polkinghorne, 1995, s. 13–16). Kerron myös, miten guruihin suhtaudutaan eri lailla lännessä ja idässä sekä miten idän joogasta kerrotaan jonkin verran, mutta lähinnä siksi, jotta voitaisiin vastakkain asetella lännen ja idän joogaa. Avaan idän ja lännen joogan vastakkain asettelun ongelmia. Tämänkaltaisen analyysi ei ainoastaan pyri kuvailemaan tiettyjä teemoja aineistossa, vaan ymmärtämään myös eri teemojen välisiä suhteita. Kuvailenkin näitä teemoja ensin yksittäin: mitä kerrotaan länsimaisesta joogasta ja mitä kerrotaan idän joogasta. Pyrin lisäksi tulkitsemaan näiden narratiivien välisiä suhteita tai yhteyksiä. Näiden narratiivien yhdistävänä ilmiönä onkin länsimaisten joogamatkailu itään sekä joogaopettajakoulutukset. Keskityn näkemyksiin ja narratiiveihin, jotka nousivat eniten esille tekstissä ja päätän luvun yhteenvetoon.

7.1 Länsimainen jooga kehollisena hyvinvointiliikuntana

Länsimaisesta joogasta puhutaan kehollisuuteen keskittyvänä harjoituksena, jota käytetään työkaluna hyvinvoinnin ja hyvän olon löytämiseen. Tärkeää on oikeat, turvalliset anatomiset linjaukset.

Länsimainen jooga korostaa joogan terveysvaikutuksia. Sanotaan, että jooga on terveellistä liikuntaa, se poistaa stressiä, vahvistaa lihaskuntoa ja lisää notkeutta ja siitä tulee hyvä olo. (Rommi, 2015, s. 22–23.)

--tuntuu siltä, että joogassa keskitytäänkin yhä enemmän ja enemmän oman kehon muokkaamiseen jonkinlaisen ihannejoogavartalon näköiseksi. (Rommi, 2015, s. 33.)

Voiko jooga olla länsimaissa oikeasti muutakin kuin se kiva viikottainen harrastus, josta tulee niin ihanan rento olo? (Rommi, 2015, s. 138).

Ehkä ihmisiä ei edes kiinnosta muu kuin laihdutusjooga tai takapuolen kiinteytysjooga tai hyvänolonjooga? (Rommi, 2015, s. 147).

Ja kuitenkin toisinaan mietin myös sitä, että jos joogan suurin vaikutus länsimaissa olisikin ainakin näin aluksi selkävaivojen väheneminen, ei sekään olisi mikään ihan pieni saavutus. (Rommi, 2015, s. 147–148.)

Länsimaisesta joogasta puhuttaessa toistuviksi teemoiksi nousevat hyvinvointi ja kehollisuus. Singelton ja Byrne (2008, s. 5) toteavatkin, että monelle joogille joogaharjoituksessa on tärkeämpää sen tuoma merkityksellisyys omassa elämässä, kuin sen perinteet. Ketola (2020, s. 10) toteaa, miten joogan mieltäminen hyvinvointiharjoitteeksi ja itsensä kehittämisen sekulaariksi metodiksi jättää varjoon sen, että itämaistaustaiset tekniikat nousevat tietyistä uskontoperinteistä. Strauss (2008, s. 71) myös korostaa, miten jooga voidaan nähdä metodologiana parempaan elämään ja fyysinen harjoitus on ensimmäinen askel kohti hyvinvointia. Joogamatkailijoiden motiiveista joogamatkailuun voidaan myös löytää samanlaisia, hyvinvointia ja kehollisuutta korostavia motiiveja, sillä joogamatkailun tärkeimpiä motiiveja ovat henkisyuden etsiminen, henkisen hyvinvoinnin parantaminen, fyysisen kunnon parantaminen ja negatiivisten tunteiden kontrollointi (Lehto ym., 2006). Ketola (2020, s. 15) toteaa myös joogamatkakirjallisuuden lännessä kategorisoituvan fitnekseen ja terveyteen tai new age – ja elämäntaito-oppaisiin.

Toisaalta hyvinvoinnin lisäksi toistuva teema aineistossa länsimaisen joogan osalta on turvallisuus tai vaarallisuus:

Anatomian osaaminen on hienoa ja tarpeellista maailmassa, jossa jooga yhä useammin tarkoittaa fyysistä asanaa. Mutta jos opetetaan joogaa, siis joogaa eikä asanaa, kuinka määritellään se, kuka on valmis opettamaan? (Rommi, 2015, s. 53.)

Viime vuosina on julkaistu monia lehtijuttuja siitä, kuinka vaarallista jooga on ja kuinka helposti joogassa voi loukkaantua. – Monissa noista jutuihin mainitaan erityisen syyllistävään sävyyn ashtangajooga. Suomenkin lehdissä on näkynyt melko vähäisellä ammattitaidolla ja ontuvilla lähdeaineistoilla tehtyjä juttuja, joiden mukaan jooga on vaarallista ja siinä voi vaikka halvaantua. Ihan kuin Suomessa ei pelättäisi ihan tarpeeksi. – Nyt on pelättävä myös joogaa! (Rommi, 2015, s. 143.)

Monet intialaiset opettajat ovat sanoneet, että länsimaalaisia opettaessa on oltava erityisen varovainen, koska meillä on taipumus tehdä kaikki niin hirveän tosissaan ja kilpailuhenkisesti. Onko siis itse jooga vaarallista, vai onko vaarallista asenne jolla joogaa ”tehdään”? (Rommi, 2015, s. 143–144.)

Nimenomaan ne intensiiviset seläntaivutukset, joita usein kauhistellaan (ja joista lääkäri saattaisi sanoa, ettei ihmiskehoa pitäisi taivuttaa tuollaiseen vaaralliseen solmuun ollenkaan) ovat minusta auttaneet selän vahvistamisessa ja niska- ja hartiaseudun avaamisessa suorastaan dramaattisesti. (Rommi, 2015, s. 145–146.)

On hieman ristiriitaista, miten joogan kehollisuudesta ja hyvinvoinnin tavoittelusta puhutaan negatiiviseen sävyyn, mutta toisaalta pohditaan, millaisia parantavia vaikutuksia juuri fyysisellä asanaharjoituksella voi olla. Samoin ensin todetaan joogan lännessä olevan liian hyvinvointiin keskittyntä, mutta sitten todetaankin, että jooga on länsimaissa vaarallista, sillä länsimaissa joogaa

”tehdään” väärällä, liian kilpailuhenkisellä asenteella. Onkin pohdittava, mihin kertoja perustaa väitteensä ja millaisesta positiosta käsin hän tarkastelee asiaa. Tekstin uskottavuutta syö epämääräiset agentin ilmaisut ja olettamukset, kuten ”tuntuu siltä”, ”erästä tuttua”, ”ehkä ihmisiä ei edes kiinnosta” ja ”lääkäri saattaisi sanoa”. Eli osittain lukijana tulee olo, että onko hän generalisoinut ilmiöt, jotka hänelle henkilökohtaisesti on tapahtunut tai voisi kuvitella tapahtuvan. Länsimaisesta joogasta kerrotaan tavalla, joka tuntuu tunnepitoiselta ja mielipidelatautuneelta. Tästä päästäänkin käsittelemään enemmän länsimaisesta joogasta puhumista nuhtelevaan sävyyn. 200 tunnin joogaopettajakoulutuksesta kertova luku kertoo:

Ikävää kyllä 200 tunnin minimistandardeista on tullut jonkinlainen yleisesti hyväksytty määritelmä sille, kuka on valmis opettamaan joogaa, henkistä harjoitusta, jolla Patanjalin⁵ määritelmän mukaan on kahdeksan osaa: 1 Yama: eettiset ohjeet— 2. Niyama: harjoitukset ja elintavat— 3. Asana: asentoharjoittelu 4. Pranayama: pranin ”laajentaminen”, pranin hallinta hengityksen hallinnan avulla 5. Pratyahara: aistien kääntäminen sisäänpäin 6. Dharana: keskittyminen 7. Dhyana: meditaatio 8. Samadhi: syvä keskittyminen, syvä mietiskelyn tila (Rommi, 2015, s. 49–50.)

Lähdeviitteen kohdalla⁵ on seuraava teksti:

Patanjali kokosi joogaperinnettä tekstimuotoon ja kirjoitti Joogasutrat, kokoelman joogaa käsitteleviä aforismeja. Patanjalin kahdeksanhaarainen polku on ashtangajoogaa. Intialaisen perimätiedon mukaan Patanjali oli jumalallinen inkarnaatio ja hän kirjoitti myös muita teoksia. Länsimaiset tutkijat eivät ole päässeet yksimielisyyteen siitä, kuka Patanjali oli, ja ovat arvelleet että kyseessä voisi olla useampikin henkilö. (Rommi, 2015, s. 170.)

Ashtangajoogan osalta jatketaan vielä:

Sitä paitsi ashtangajoogaa, jota itse harjoitan ja opiskelen, arvostelevat ihan kaikki. Joidenkin mielestä se on liian tiukkapipoista ja perinteeseen takertuvaa, toisten mielestä se on vajaa sata vuotta sitten keksitty liikunnan muoto. Joidenkin mielestä ashtanga on kultti, jossa on ihan liikaa epäilyttäviä gurujuttuja, toisten mielestä se on pelkkää jumppaa jossa ei ole mitään henkistä. (Rommi, 2015, s. 142.)

Singletonin (2008, s. 91) mukaan etenkin asanapainotteisissa harjoituksissa, joista on tullut synonyymi joogalle monille länsimaisille, Patanjalin joogasutria käytetään auktoriteettisena lähteenä huolimatta siitä, että joogasutritsa harvoin puhutaan asanoista. Singleton (2008) tutkii autenttisuuden ja klassisuuden konstruktioita modernissa joogassa. Hän keskittyy juuri Patanjalin joogasutriin, joogaharjoituksen klassiseen tekstiin, mutta väittää teoksen olevan täysin modernin joogan ilmiö ja pyrkimys autenttisuuteen. Hänen mukaansa modernin joogan harjoittajat ovatkin valinneet Patanjalin joogasutrat klassikkoteokseksi oman autenttisuutensa tukemiseksi. (Singleton, 2008, s. 77–91.)

Singleton (2008) ehdottaa, että Vivekanandan teos *Raja Yoga* ja sen esitys Patanjalista toimi pohjana monelle orientalistiselle tulkinnalle ja klassisen joogan määrittelylle. Hänen mukaansa Patanjalin joogasutrat ovat saavuttaneet arvovaltaisen lähdetekstin maineen modernien joogien keskuudessa ja Patanjali maineen lähestulkoon joogan jumalallisuutena. Hänen mukaansa tässä on kuitenkin kyse täysin modernin joogan tuotteesta, eikä intialaisista, esihistoriallisista joogaperinteistä, vaan tämä näkemys jopa poissulkee Intian joogaperinteiden toisinajattelevat muodot, kuten tantriseen näkemykseen perustuvan hatha joogan. Kiinnostavaa työni kannalta tästä tekee myös se, että Singleton (2008, s. 91) väittää, että Patanjalin joogasutrien auktoriteetti modernissa joogassa on peräisin eurooppalaisen, orientalistisen tutkimuksen ajalta, jolloin teksti saavutti arvovaltaisen aseman, eikä niinkään vain intialaisista perinteistä. (Singleton, 2008, s. 77–91.)

Singleton väittääkin, että esimerkiksi ashangajooga käyttää joogasutria perustavana asiakirjana heidän harjoituksensa alkuperänä. (Singleton, 2008, s. 77–91.) Rommi vetoaa ashtangajoogatekstissään myös Patanjalin joogasutrin ja toisaalta suhtautuu Singletonin tutkimuksiin epäillen ja nuhdellen:

Jos toisaalta usko kohukirja Yoga Bodyn kirjoittanutta Mark Singletonia, Krishnamacharya ja Pattabhi Jois eivät löytäneet mitään Yoga Koruntaa eikä Krishnamacharya saanut oppejaan Nepalín rajoilla asuvalta joogagurulta, vaan he kopioivat ashtangajoogan asennot eurooppalaisilta voimistelijoilta. – –Satun tuntemaan Singletonin kirjassaan lähteikseen mainitsemia Mysoren asukkaita ja muita ihmisiä, joita Singleton haastatteli parin kuukauden pikku tutkimusretkellään Intiaan. Singleton on käyttänyt hänelle annettuja lähdetekstejä hyvin valikoivasti, valinnut haastateltavien joukosta ne, joilla on ollut kielteistä sanottavaa Krishnamacharyan opetuksesta, ja tulkinnut lähteitä yleensäkin melkoisen luovasti. – –Tuhannet länsimaiset joogaopiskelijat uskovat siis, että jooga keksittiin sata vuotta sitten ja että se perustuu eurooppalaiseen voimisteluun. (Rommi, 2015, s. 79–80.)

Kaikkietävän kertojan sekä omakohtaisen kokemuksen vaihtelu saa kyseenalaistamaan kerronnan uskottavuutta. Myös sanavalinnat, kuten ”pikku tutkimusretkellään” kertovat nuhtelevasta sävystä Singletonia kohtaan. Sisältö on toisaalta hyvää kritiikkiä ja joogan alkuperää on pohdittu paljon. On ymmärrettävää, että joogan alkuperää kyseenalaistetaan joogamatkakirjallisuudessa, kun sen alkuperä on tieteellisiinkin teksteihin vedoten kiistanalainen. De Michelisin (2008) mukaan modernin joogan esikuvaksi muodostui Swami Vivekanandan julkaisu *Raja Yoga* vuonna 1896. De Michelisin mukaan *Raja Yoga* toimi vedenjakajana idän ja lännen kulttuurien vaihdossa, jossa sekoittuivat länsimainen okkultismi, uushinduismi sekä idän ja lännen fyysinen kulttuuri, jotka muodostivat modernin joogan. Yleisin versio modernista joogasta on asentojooga, joka sisältää

suosituttuja ylikansallisia joogatyylejä, kuten Sivanandan, Ashtangan ja Iyengar joogan. (De Michelis, 2008, s. 17–27.)

Länsimaisen joogan ja akatemian nuhtelu sekä länsimaisen yleisön puhuttelu jatkuu:

Me länsimaissa tiedämme joogasta hyvin vähän. Oma joogakokemuksemme ja tutkimuksemme ei ole kuin pintaraapaisu joogan valtavuudessa. Silti meillä tuntuu olevan hirveä tarve lyödä leimamme joogan historiaan ja kirjoittaa skandaalikirjoja, joissa pyritään kumoamaan kaikki, mitä joogasta on joskus opetettu. Länsimaalaisilla joogatutkijoilla tuntuu olevan valtava itsetunto ja pakottava halu tehdä mustavalkoisia päätelmiä. Monet intialaiset rishit taas eivät halunneet ottaa kunniaa omasta työstään, eivätkä he välttämättä halunnet nimeään julki tekstin kirjoittajana. Siksi voi olla vaikeaa löytää jonkin tekstin alkuperää tai kirjoittajaa. (Rommi, 2015, s. 82–83.)

Tämä länsimaisen akatemian kyseenalaistaminen on toisaalta hyvin negatiivissävytteistä, mutta toisaalta teksti vetoaa akateemiseen vieraanvaraisuuteen ja länsimaiseen tekstuaaliseen asenteeseen ja tapaan ymmärtää. Kuokkanen (2008) puhuukin akateemisen maailman ongelmasta, jossa länsimainen episteeminen näkökulma ja diskurssit mahdollistaa jatkuvasti muiden kuin länsimaisen ajattelun ja epistemologian tieteen poissulkemisen. Tämä johtuu siitä, että akateeminen on usein ymmärretty länsimaisena instituutiona, eikä näin muunlaisiin episteemisiin lähtökohtiin nojaavat tekstit tule ymmärretyksi. Erilaisista näkökohdista käsin puhuminen tulkitaan usein vain erilaisuutena, joka on muunnettava ymmärrettäväksi niin, että se soveltuu valtavirran akateemiseen koodistoon sopivaksi. Näin muu kommunikaatio jää helposti kuulematta tai se tulkitaan väärin. (Kuokkanen, 2008.) Singleton ja Byrne (2008, s. 5) sanovat, että monet modernin joogan ja sen manifestaatioiden tutkijat ovat länsimaisia, joten on syytä ottaa huomioon länsimaiden vastuu ja postkoloniaalinen asema Intian kulttuuriin ja perinteisiin nähden. Millaisia eettisiä ja kulttuurisia näkökohtia tutkijoiden tulee ottaa huomioon, kun tutkitaan idän ja lännen konteksteja modernin joogan osalta? Modernin joogan juuret ovat Rautaniemen (2020, s. 363) mukaan islamin valtakaudella, brittikolonialismissa ja sen hyödyksi tehdyssä orientalistisessa kulttuurintutkimuksessa. Rautaniemi (2020, s. 363) toteaaakin, että jooga kantaa vielä monien mielestä kolonialistisen ajan painolastia.

Loppukaneettina länsimaisen joogan nuhtelusta toimii seuraava lainaus, jossa hyvinvointiin keskittyvä jooga nähdään itsekeskeisyyden merkkipaaluna:

Jos länsimaisessa modernissa joogassa keskitytään hoitamaan omaa kehoa ja ruokkimaan omaa hyvää oloa, jos keskipisteessä on taas minä ja minun hyvä oloni (koska olen sen arvoinen!), eikö se silloin vain pönkitä itsekeskeisyyttä, jota meissä länsimaalaisissa esiintyy jo muutenkin ihan tarpeeksi? Kuinka paljon itsekeskeisemmiksi me edes vielä voimme ja kehtaamme tulla? (Rommi, 2015, s. 139.)

Teos kertoo myös paljon modernin joogan kaupallistumisesta, mikä tapahtuu pääosin negatiiviissävytteisesti. Toisaalta myös muutamia joogan leviämisen positiivisia ilmiöitä mainitaan.

Modernin joogan mainoskuvat lupaavat kauniin vartalon, onnellisen elämän, mielenrauhaa ja autuaan hymyn. Kuinka hoikka, ruskettunut, seksikäs ja onnellinen sinustakin voisi tulla, jos vain aloittaisit joogan! (Rommi, 2015, s. 33.)

Ajatus, että joogaharjoitukseen tarvitaan satojen eurojen ”joogavaatteet” (tai sanskritinkielinen tatuointi) on toki täysin länsimainen ajatus. – Monissa ashrameissa Intiassa asanaharjoitusta tehdään löysissä, peittävässä vaatteissa. (Rommi, 2015, s. 100–101.)

Joogasta puhutaan kaupallistuneena ilmiönä erilaisine oheistuotteineen ja siitä luotuine markkinointimielikuvineen. Goldbergin (2016, s. 19–23) mukaan jooga on ensimmäistä kertaa palvelumuotoiltu myytäväksi palveluksi Yogendran toimesta Mumbaissa. Toisaalta jooga yleistyi ja kaupallistui Euroopassa ja Yhdysvalloissa 1930-luvulla, ensin kiertävien joogaopettajien toimesta ja sitten yhdistyksiin ja lopulta kaupallisiin joogabrändeihin (Rautaniemi, 2020, s. 336–339). Rommin teksti keskittyy kuitenkin joogan kaupallistumiseen lännessä: *Länsimaisessa joogastudiossa oppilas on maksava asiakas, jolla on oikeus vaatia rahoilleen vastinetta opettajalta ja studioilta, ja oppilas saa usein päättää, mitä se ”vastine” tarkoittaa: kenties opettajan huomiota, kenties uusia jooga-asentoja.* (Rommi, 2015, s. 23–24.)

Rautaniemi (2020, s. 363) toteaa, että jooga -sanaa käytetään lännessä melko vapaasti, välillä ihan vain siitä syystä, että se myy. Joogan levittäytyessä länteen sen hinduismiin liittyviä piirteitä karsittiin, jotta jooga sopisi suuremmalle yleisölle (Rautaniemi, 2020, s. 364). Nykyään voikin olla ideologiastaan riippumatta joogi. Hellqvist ja Komulainen (2020, s. 10) toteaa, että joogan mieltäminen hyvinvointiharjoitteeksi tai itsensä kehittämisen sekulääriksi metodiksi jättää varjoon sen, että itämaistaustaiset tekniikat nousevat tietyistä uskontoperinteistä. Singletonin ja Byrnen (2008, s. 5–6) mukaan modernia joogaa ja sen manifestaatioita tulisi tarkastella myös sellaisenaan, eikä vain negatiivisena vastakohtana aidolle, intialaisen joogan perinteille.

Aineisto tuo esille vain joogan kaupallistumisen negatiivisia puolia, mutta Rautaniemi (2020, s. 365) toteaa, että mikäli kyseenalaistaa joogan kaupallistumisen, tulee kyseenalaistaa se kokonaisuudessaan, ei vain osittain. Se tarkoittaa sitä, että tulee ottaa huomioon, että joogan kaupallistuminen on tuonut myös joogan demokratisoitumisen, kansainvälistymisen ja tasa-arvoistumisen. Rautaniemi toteaa olevan ironista, miten monet, jotka nuhtelevat joogan kulttuurista omimista lännelle, vaativat usein myös sen riisumista hierarkioistaan, perinteistään ja muista alkuperäisistä ideologioista – vaikka eikö tämä joogan juurista irrottaminen ole juuri kulttuurista

omimista. Toisaalta Rautaniemen mukaan länsimaat eivät varastaneet joogaa, vaan intialaiset ovat itse levittäneet joogaa Intian ulkopuolelle ja tuotteistanut sen länsimaisille sopivampaan malliin. (Rautaniemi, 2020, s. 365). Toisaalta aineistokirja mainitsee myös positiivisia seurauksia joogan leviämisestä:

Joogan leviäminen (vaikka laimennetussa ja asanaharjoitteluun keskittyvässä muodossakin) niin laajalle kuin se on levinnyt on johtanut myös moniin myönteisiin ilmiöihin. Joogaa opetetaan yhä enemmän sellaisille väestöryhmille, joilla ei ole ennen ollut mahdollisuutta joogan opiskeluun. (Rommi, 2015, s. 141.)

Joogan opetuksesta on tullut demokraattisempaa; Suomessa samoin kuin monissa muissa maissa on ilmaista puistojoogaa, ja monet joogaopettajat tekevät vapaaehtoistyötä (Rommi, 2015, s. 141–142).

Joogan kaupallistumisen negatiivisiksi ilmiöiksi kuvataan myös sen raadollistuminen liiketoiminnaksi sekä joogan halventaminen erilaisilla markkinointitempuilla.

Tara Stiles, joogakuuluisuus (joskaan en ole ihan varma, mistä hän on tullut kuuluisaksi, mutta ei siihen kai nykyisin niin paljon tarvita) laittoi itsensä hiljattain lasilaatikkoon, jota ajettiin kuorma-autolla ympäri New Yorkia samalla kun Stiles esitteli jooga-asentoja vähissä vaatteissa ja korkokengissä. Monille nykyjoogan suunnasta huolestuneille tempu oli viimeinen pisara, ja keskustelu joogan kaupallistumisesta ja siitä kuinka joogaa halvennetaan ala-arvoisilla markkinointitempuilla kävi jälleen kerran kiivaana. (Rommi, 2015, s. 133.)

Lännen joogamaailma on ihan yhtä raadollinen kuin mikä tahansa bisnesmaailma. Useimmilla tuntemillani joogaopettajilla on kokemuksia joogastudioista, jotka eivät maksa palkkaa ajallaan tai toisinaan ollenkaan, ja studioista jotka kilpailuttavat opettajia keskenään ja palkkaavat sen, joka suostuu tekemään töitä halvimmalla ja huonoimmilla työehdoilla. (Rommi, 2015, s. 136.)

Joogakuvioissa vallitsevat markkinatalouden lait. Mutta voiko markkinatalouden lakeja ja kilpailuhenkeä oikeasti soveltaa joogaan, henkiseen polkuun, sadhanaan? (Rommi, 2015, s. 58).

Joogan kaupallistuminen on tuonut monenlaisia negatiivisia ilmiöitä, kuten joogan muokkaaminen vain länsimaisille markkinoille sopivaksi esimerkiksi tuotteistumisen ja kehollistumisen kautta, joogan historian halventamisen ja hindupiirteiden karsimisen sekä jooga-alan raadollistumisen ja kilpailun. Lännessä joogan kaupallistuminen on muokannut myös guruihin suhtautumista erilaiseksi.

Toisaalta lännellä on omat gurunsa: kuuluisat joogaopettajat, jotka kiertävät ympäri maailmaa opettamassa viiden tähden retriiteissä ja valtavilla joogafestivaaleilla palvovalle ihailijajoukolle. Joogajulkikset poseeraavat lehdissä maailmankuulujen oppilaidensa kanssa ja heillä voi olla oma tuotemerkki, jonka nimissä myydään videoita, kirjoja ja muuta rekvisiittaa. (Rommi, 2015, s. 25.)

Nykyjoogassa ajatukseen gurusta suhtaudutaan usein epäillen. Tavallaan se ei ole mikään ihme, koska monet gurut sekä idässä että lännessä ovat pudonneet jalustoilta ryminällä. Monia guruja

on syytetty oppilaiden seksuaalisesta hyväksikäytöstä, valtansa väärinkäytöstä ja manipuloinnista. (Rommi, 2015, s. 113.)

Länsimainen jooga ei muutenkaan arvosta guru-oppilassuhdetta eikä yhteen perinteeseen sitoutumista niin paljon kuin intialainen jooga. (Rommi, 2015, s. 114.)

Rommin lisäksi Rautaniemi (2020, s. 368–369) toteaa, että joogaskandaalit ja gurujen seksiskandaalit ovat yleistyneet siitä lähtien, kun gurut yleistyivät länsimaissa. Skandaaleista ja muista gurun arvoa laskevista joogajulkiksista kertoja pohtii: *Voiko sokealle ”gurulle antautumisen” sijasta puhua kunnioituksesta tai luottamuksesta? Kai joogassakin saa käyttää tervettä maalaisjärkeä.* (Rommi, 2015, s. 116.) Ilmaisuu on mielenkiintoinen, sillä se kyseenalaistaa itämaisen ajattelutavan ja perinteen, vaikka ylipäättään teos puhuu itämaisesta joogasta ”aitona” joogana, joka määritellään selkeämmin, vähemmän yleistäen. Guruista idässä kerrotaan: *Joogan opit ovat siirtyneet perinteisesti gurulta oppilaalle (shishya), joka omistautuu yhdelle gurulle ja tämän perimyslinjalle. Guru on enemmän kuin opettaja. Guru poistaa avidyan eli tietämättömyyden, tuo pimeydestä valoon.* (Rommi, 2015, s. 112.) Seuraavaksi kerronkin tarkemmin, mitä itämaisesta joogasta kerrotaan.

7.2 Itämainen jooga: ”aito jooga” vertailukohtana ”lännen joogalle”

Itämainen jooga nähdään henkisenä harjoituksena, jolla on henkilökohtaista hyvinvointia ja hyötyjä suurempi merkitys. Siitä puhutaan tarkoin lainauksin tärkeistä joogateksteistä ja kerrotaan esimerkkejä omasta joogaharjoittelusta Intiassa.

Bhagavadgita, yksi tärkeimmistä joogaa käsittelevistä teksteistä, puhuu toiminnasta ilman tulosten tai oman hyödyn tavoittelua:

*Sinulla on oikeus vain toimintaan
ei toiminnan kantaviin hedelmiin.*

*Älä anna teon hedelmän olla toimintasi vaikutin,
mutta älä toisaalta takerru toimettomuuteenkaan.*
(Bhagavadgita, 2:47) (Rommi, 2015, s. 23–24.)

Palmunlehvillä on dramaattinen osa ashtangajoogan historiassa. Ashtangajoogan historian virallisen version mukaan ashtanga perusuu rishi (”tietäjä”) Vamanan antamaan järjestelmään, jonka eteläintialainen joogamestari Sri Tirumalai Krishnamaacharya oppi omalta gurultaan Ramamohan Brahmacharilta opiskellessaan tämän luona jossakin Nepalin rajan tienoilla ja jonka hän opetti eteenpäin Sri K. Pattabhi Joisille. Jois perusti Mysoreen ashtangajoogaintituutin, jossa käymme edelleen oppimassa hänen tyttärensä Saraswathin ja tyttärenpoikansa Sharathin luona. (Rommi, 2015, s. 77–78.)

Kertojan näkemys on, että intialainen jooga on ”aidompaa” kuin länsimainen jooga. Näkemys tulee esiin siinä, että intialainen jooga määritellään selkeästi, tärkeisiin intialaisiin joogateksteihin

vedoten, kun taas lännen joogan määrittely on yleisluontoisempaa, positivistista ja tyyppittelevää. *Lännessä kysytään, miksei kaikkea voisi sanoa joogaksi, jos siitä kerran tulee hyvä olo.* (Rommi, 2015, s. 26.) Lännen joogaan liitetään tulokset, hyvinvointi ja anatomia, kun taas idän jooga esitetään henkisenä harjoituksena, lahjana jumalalle. Tämä jatkuva idän ja lännen joogan vastakkainasettelu luo kuvan, että itämaisen joogan tarkka määrittely ja siitä kertominen on tehty, jotta voidaan paremmin kritisoida länsimaisia joogailmiöitä. Tyypillinen esimerkki tästä argumentoinnista on seuraava lainaus, jossa länsimainen jooga määritellään mainosmateriaalien pohjalta yleisluontoisesti, kun taas idän jooga tarkemmin määritellen:

*Lännessä mainostetaan joogaa luettelemalla, mitä hyötyä joogaharjoituksesta voi olla oppilaalle ja miksi kannattaa tulla joogatunneille: jooga laihduttaa, kohentaa terveyttä ja elinvoimaa, rentouttaa – joogasta haetaan tuloksia. Perinteisesti taas joogaharjoitus on monissa traditioissa rituaali, rukous ja lahja Jumalalle. Jokainen harjoitus omistetaan omalle gurulle tai Jumalalle, ja sen hedelmät eli siitä syntynyt hyöty lahjoitetaan esimerkiksi koko luomakunnan hyväksi.*¹ (Rommi, 2015, s. 23.)

Kuinka sitten voisi tuoda ikivanhat itämaiset opit länteen niin, että säilytetään oleellinen ja samalla opetetaan niin, että niistä on hyötyä tämän päivän ihmisille? Ja toisaalta kuinka varmistaa, ettei oppeja länsimaalaistettaessa niin sanotusti heitetä lasta pesuveiden mukana? – – Ehkä länsimaalainen tapa harjoittaa ja opettaa joogaa kehittyy lopulta omaksi lajikseen, jolla on omat periaatteet ja vähän tekemistä intialaisen jooganäkemyksen kanssa. (Rommi, 2015, s. 154)

¹viitteen kohdalla lähdeluettelossa (Rommi, 2015, s. 169) ei ole lähdettä, vaan selostus hindulaisten ja intialaisten filosofoiden jumalakäsityksestä omin sanoin.

Singleton ja Byrne (2008, s. 4) toteavat joogan olevan länsimaissa epäautenttista ja tekaistua uusine innovaatioineen ja lännen ja idän joogan yhdistymisineen, vaikka moderni jooga väittäisi olevansa jatkumoa perinteisestä joogasta. Yleinen metodologinen lähestymistapa joogaan onkin asettaa vastakkain joogan modernit manifestaatiot ja intialainen perinne ja sen perusteella päättää, onko kyseinen harjoitustapa perusteltua vaiko ei. Samanlainen vastakkain asettelu on havaittavissa muun muassa Putrian ja Sutaryan (2018) sekä Bowersin ja Cheerin (2017) joogamatkailututkimuksissa. Mikäli joogan intialainen perinne on asetettu standardiksi, määritellen se ”aidoksi, ”oikeaksi” joogaksi, voidaan moderni jooga usein tuomita negatiivisesti sen autenttisuuden osalta. Tämä modernin joogan ja perinteisen, Intian joogan vastakkainasettelu johtaakin Singletonen ja Byrnen (2008, s. 1–8) mukaan moneen ongelmaan.

Kahtiajako perinteiseen ja moderniin, tai ”aitoon ja ”epäaitoon” joogaan ei huomioi sitä, että myös joogan intialaiset perinteet olivat jatkuvassa muutoksessa, eikä jotain staattista ja pysyvää.

Modernin joogan määrittely eriävänä joogan muotona yksinkertaistaa liikaa perinteisen joogan historiallisia muutoksia, adaptaatioita ja pirstaleisuutta, sillä perinteiset joogan muodot muuntuivat niin ikään historian myötä. (Singleton & Byrne, 2008, s. 5.) Singleton ja Byrne (2008, s. 5) toteaakin, että voi olla helpompaa puhua useasta joogasta, kuin vain yhdestä tietystä joogasta, joka pyritään määrittelemään ja rajaamaan.

Kuten jo länsimaisen hyvinvoinnin teemasta puhuttaessa, modernia joogaa ja sen manifestaatioita tulisi tarkastella myös sellaisenaan, sillä jooga tuo monen elämään merkityksellisyyttä, mikä on harjoituksessa tärkeämpää, kuin se, miten vahvasti harjoitettu jooga nojaa intialaisiin perinteisiin. (Singleton & Byrne, s. 5–6.) Modernin joogan määrittelyssä on myös haastavaa se, että onko kaikki modernin ajan joogan tunnistettavissa oleva kategoria samoin uskomuksin ja harjoituksin. Lisäksi on oleellista määritellä, tarkoittaako *moderni* vain tiettyä ajanjaksoa historiassa 1800-luvun lopulta eteenpäin, vai viitataan sillä sosio-ekonomisiin, uskonnollisiin ja poliittisiin olosuhteisiin, jotka usein luokitellaan moderniksi. Smith (2003, s. viii) väittää, että modernilla ajalla tarkoitetaan ajanjakson lisäksi myös tiettyä modernin ajan sosiologista karikatyyriä, jonka piirteitä ovat järkeistäminen, individualismi, kapitalismi ja kansallisvaltiot.

Singletonin ja Byrnen mukaan ongelmana on ymmärtää, kuinka paljon moderni jooga on tämän tietyn tyyppisen modernin ajan tuote ja miten kansainvälinen, moderni jooga asettuu suhteessa hengelliseen, tieteelliseen, uskonnolliseen ja kulttuurihistoriaan teollistuneessa Euroopassa tai modernissa Intiassa? Miten paljon esimerkiksi individualismi, ja sen assosiaatiot itsensä kehittämiseen ja henkilökohtaiseen potentiaaliin on vaikuttanut ja muuntanut Intian joogaperinteitä? (Singleton & Byrne, 2008, s. 6–7.)

7.3 Joogan ilmiöt idän ja lännen kohtaamisista

Satu Rommin joogamatkailuteos kuvaa myös ilmiöitä, joissa kulttuurit kohtaavat. Kertoja kertooikin paljon länsimaisista joogaopiskelijoista Intiassa ja kulttuurien kohtaamisesta. Esitänkin luvun lopuksi joogamatkailun sekä nykyiset joogaopettajakoulutukset ilmiöinä, joissa idän ja lännen kulttuurit kohtaavat. Kertomukset joogamatkailusta keskittyvät länsimaisten joogaopiskelijoiden käyttäytymiseen Intiassa:

Toisinaan joogaopiskelija esiintyy vilkkaalla torilla ja seisoo käsillään keskellä mangoja, banaaneja, korianterinippuja ja inkiväärinjuuria, ja jos kyseessä on naispuolinen joogaopiskelija, ympärillä on yleensä pari tusinaa nuorta poikaa ihailemassa niukkojen joogavaatteiden

paljastamaa pintaa ja notkeita niveliä. Paikalliset ovat sivuosassa, eksotiikka on ennalta-arvattavaa ja keskipisteessä on melko vähäpukeinen joogaopiskelija. (Rommi, 2015, s. 31–32.)

Se nilkkaan tatuoitu sanskritinkielinen lainaus joogasutrista, joka näyttää tosi seksikkäältä ja samalla aika henkiseltä, on itse asiassa todella loukkaava: jalka on ruumiin alhaisin osa ja sanskritin kieli on pyhä. (Rommi, 2015, s. 97.)

Nykyisin tuntuu olevan kovin muodikasta matkustaa Intiaan muutamaksi viikoksi joogaamaan, ja monet tulevat kuukaudenkin joogamatkalta kotiin jo melkein valaistuneena. –Eniten joogasta oppii silloin, kun lakkaa odottamasta nopeita ja helppoja vastauksia. (Rommi, 2015, s. 162.)

Astangajoogan autenttisuutta Intian Mysoreessa tutkinut Maddox (2015) toteaa, että länsimaisten joogien matkustaminen Intiaan autenttisemmän astangajoogaharjoittelun toivossa johtaa toiseuden ajatteluun idän ja lännen välillä. Joogit haluavat matkakokemuksen, joka vastaa heidän määritelmäänsä 'todellisesta' Intiasta; kapeaa käsitystä, jossa ei ole länsimaista estetiikkaa, eikä nykYTEKNOLOGIAA, jossa paikalliset intialaiset etsivät rauhallisia suhteita turisteihin. Tämän diskurssin mukaan Intia on jotain outoa ja eksoottista. Siinä jätetään huomiotta Intian modernistuminen sekä joogan evoluutio ja jatkuva muuntuminen. Hän ehdottaakin, että astangajooga voitaisiin nähdä ennemmin kulttuurisena arvona, joka on jatkuvassa muutoksessa sosiaalisten prosessien kautta, sen sijaan että se olisi jotain kiinteää ja paikkaan sidottua (Maddox, 2015.) Kuten asemoitumisen suhteen todettu, kertoja luo itsestään antituristia kuvaa, kuin hän olisi itse muussa kuin turistin tai paikallisen roolissa. Kuitenkin ilmiöt, josta hän kertoo, keskittyvät länsimaisten käyttäytymiseen Intiassa. Toisaalta tekstissä kuvataan, miten länsimaiset trendit tulevat myös Intiaan, näiden mukana myös jooga:

Toisaalta länsimaalaisten innostuminen joogasta ja Intian kulttuuriperinteestä on osaltaan vaikuttanut siihen, että kiinnostus joogaa kohtaan on lisääntynyt myös Intiassa – –”Eivät intialaiset joogaa!” nauroi intialainen naapurini kymmenisen vuotta sitten keskustellessamme länsimaalaisten joogainnostuksesta. Nyt kuitenkin sukupolvi, jota aiemmin viehättivät enemminkin tietokoneet ja älypuhelimet, on alkanut innostua omasta historiastaan ja kulttuuristaan. Intialaiset syyttävät usein brittien siirtomaavaltaa Intian itsetunnon polkemisesta ja intialaisten perinteiden halveksimisesta, ja vielä viime vuosikymmenellä länsimaiset joogaopiskelijat näyttivät arvostavan intialaista perinnettä enemmän kuin monet intialaiset, jotka taas ihailivat länsimaista elämäntyyliä. (Rommi, 2015, s. 154–155.)

Jos 200 tuntia on riittävä määrä tunteja opettajan papereihin, silloin kyseessä ei mitenkään voi olla se sama jooga, jota Intiassa opiskellaan. Hämmäntävää: samalla kun opettajakoulutukset ovat lisääntyneet lännessä, ne ovat rantautuneet myös Intiaan, ja intialainen jooga on alkanut länsimaalaistua. (Rommi, 2015, s. 52–53.)

Askegaardin ja Eckhardtin (2012) mukaan modernin joogan yhteys terveyteen ja vapauteen tekee siitä houkuttelevan intialaisille kuluttajille. Länsimaisen suosion vuoksi joogasta on tullut trendikästä Aasian uusrikkaiden keskuudessa (Cayla & Eckhardt 2007; Liechty 2003). Strauss

(2005) huomauttaa, että vaikka jooga ei koskaan lähtenyt Intiasta, sen nykyinen suosio johtuu sen leviämisestä länteen ja siten Intiassa jooga on omaksuttu uudelleen. Joogamatkailun sekä joogaopettajakoulutusten yhteydessä puhutaan länsimaisista joogamatkailijoista, mutta myös Intian suhteesta joogaan. Toinen ilmiö, jossa idän ja lännen näkemykset joogasta kohtaavat, ovat joogaopettajakoulutukset.

Monet uudet joogakoulut ovat huomanneet, että opettajakoulutukset ovat hyvä bisnes, sillä nykyisinhän ihan kaikki haluavat joogaopettajiksi. Niinpä vähän joka toinen pulju, joka on ilmestynyt Mysoren katukuvaan kuin tyhjästä muutaman viime vuoden aikana, tarjoaa 200 tunnin joogaopettajakoulutuksia. Sellaisen käytyään voi liittyä amerikkalaissyntyiseen joogaopettajien yhdistykseen ja käyttää nimensä perässä kirjaimi RYT eli Registered Yoga Teacher. Nyt joogaopettajaksi tahtova voi siis tulla Amerikasta Intiaan ja käydä joogaopettajakoulun, jonka päättötodistus antaa oikeuden liittyä amerikkalaisjohtoiseen järjestöön. Pääsyvaatimukset noihin koulutusohjelmiin eivät ole kovin korkeat: näyttää riittävän, että hakijalla on muutama tonni ylimääräistä rahaa ja muutama viikko ylimääräistä aikaa. (Rommi, 2015, s. 48.)

Monet joogan, buddhalaisuuden ja muiden perinteiden opettajat ovat korostaneet sitä, että jooga tai mietiskelyä opiskelevan länsimaalaisen ei ole mikään pakko omaksua esimerkiksi intialaisia tai tiibetiläisiä kulttuurisymboleja. Yksi opettajani kehotti meitä länsimaalaisia etsimään oman kristinuskomme mystikkoja ja joogeja sen sijaan, että yritämme omaksua intialaisen kulttuurin tai hindulaisuuden symboleja tai tapoja. (Rommi, 2015, s. 67–68.)

Jos jooga tarkoittaa unionia tai yhdistämistä: kehon, mielen ja hengen yhdistämistä, yhteyttä muihin ja yhteyttä maahan (Lehto, Brown, Chen & Morrison, 2006; Ponder & Holladay, 2013), voisiko joogamatkailu olla kulttuurien kohtaamisten mahdollistava paikka vastakkainasettelun sijaan? Myös Said (1979, s. 308) pohtii orientalismin osalta, että vastaus orientalismille ei ole oksidentalismi.

7.4 Idän ja lännen joogan vastakkainasettelu

Aineisto kertoo lännen ja idän joogasta vastakkainasettelulla ja vertailulla, jossa idän jooga on ”aitoa, ”oikeaa” joogaa ja lännen jooga on moderni, kenties vääristynyt muunnos tästä. Jooga on kuitenkin huomattavasti monisyisempi asia, kuin ”lännen” ja ”idän” jooga, sillä niin idässä kuin lännessä on monia eri joogan suuntauksia (Singleton & Byrne, 2008, s. 4–6). Kuitenkin yleistäen lännessä jooga on kehittynyt hyvinvoinnin palveluksi, jota markkinoidaan ja tuotteistetaan. Toisaalta sama ilmiö on huomattavissa myös idässä, luoden markkinoita länsimaisille joogeille. Kokonaisuudessaan teos tuo esiin hyviä esimerkkejä ja ilmiöitä sekä kyseenalaistaa modernia joogaa monin tavoin. Perehdyin kerronnan luotettavuuteen kertojan asemoitumiseen keskittyvässä luvussa enemmän, missä mainitsinkin joitain seikkoja, joita on syytä ottaa huomioon näitä argumentteja luettaessa. Vaikka kertoja vaikuttaa pätevältä kertoen asioista mistä tietää, toisaalta

luotettavuutta syövä vahvat henkilökohtaiset mielipiteet ja niiden verhoaminen yleispäteväksi kerronnan tason vaihtelulla.

Samanlaista idän ja lännen joogan ja siihen liittyvien näkemysten kahtiajakoa on nähtävissä muuallakin, eikä vain Rommin (2015) teoksessa. Singleton ja Byrne (2008, s. 5–7) kertoo, että tällainen idän ”alkuperäisen” ja lännen ”modernin” joogan metodologinen vastakkainasettelu on tyypillistä modernin joogan oikeuttamisen argumentoinnissa, vaikka se aiheuttaa ongelmia, kuten idän ja lännen joogan yleistäminen, modernin joogan itse joogakokemuksen vähättely ja epäselvyyden ”modernin” määrittelyssä.

Joogamatkailusta kuvattavat ilmiöt ovat myös mielenkiintoisia analysoida ja havaita, miten suurin osa joogamatkailijoista on demografialtaan länsimaisia, hyvin toimeentulevia naisia (Ali-Knight & Ensor, 2017; Lehto ym., 2006; McCartney, 2016). Heidän matkustusmotiivinaan on hyvinvointi, mistä kerrotaan myös *Monsuunimantroja* -teoksessa. Myös suurin osa joogamatkailuun liittyvistä tutkimuksista on länsimaisia. Ei ehkä sinällään ole perusteltua vahvistaa tätä dikotomiaa ja sanoa, että itämaisestä näkökulmasta käsin olevia tutkimuksia pitäisi olla enemmän, mutta ainakin tämä on hyvä tiedostaa, että suurimmaksi osaksi tarkastelin koko ilmiötä länsimaisesta näkökulmasta käsin: olen itse länsimainen, aineistoni on länsimaisen kirjoittama ja enemmistö lähteistäni on länsimaisia.

Strauss (2008) demonstroi, miten ylikansalliset ja globaalit vaikutteet muovaavat käsitystämme modernista joogasta, niin Intiassa kuin maailmanlaajuisestikin. Jooga voidaan hänen mukaansa ymmärtää metodologiana hyvän elämän elämiseen. Sen kehollisuus saa helposti yhdistämään perinteisen joogan fyysiseen terveyden ylläpitoon, tai ainakin kehollisuus toimii usein ensimmäisenä askeleena kohti parempaa elämää. Straussin mukaan jooga voi tarjota keinon, jolla yksilöt voivat vapautua vastakkainasettelun rajoittavasta ajattelusta, sillä joogan avulla voi päästä lännen ja idän, kehon ja mielen sekä kansakunnan ja koko maailman välisen vastakkainasettelun yläpuolelle. (Strauss, 2008, s. 49–72.)

8. YHTEENVETO

Joogamatkailu on matkailua, joka keskittyy kehon, mielen ja sielun kokonaisuuteen, mutta ei ole uskonnollista (Kelly & Smith, 2006, s. 17) Joogamatkailu nähdään usein hyvinvointimatkailun alamuotona ja niin joogamatkailu kuin hyvinvointimatkailutrendikin ovat kasvussa (Lehto ym., 2006). Joogamatkailun aiemmassa tutkimuksessa on kritisoitu länsimaista joogamatkailua sen idän ja lännen välille luoman toiseuden diskurssin vuoksi, jossa Intia nähdään muuttumattomana, romantisoituna ajatusluonnoksena (Maddox, 2015). Joogamatkailua ei kuitenkaan ole aiemmin tutkittu orientalismin näkökulmasta (vrt. Bowers & Cheer, 2017; Maddox, 2015; Putria & Sutarya, 2018). Tutkin narratiivisen analyysin keinoin, miten orientalismin ilmenee länsimaisen joogamatkailijan matkakertomuksissa joogasta. Aineistonani oli joogamatkailija -kirjailija Satu Rommin teos *Monsuunimantroja: Kirjoituksia joogasta ja Intiasta* (2015), joka on genreltään joogamatkakirjana relevantti aineisto sekä aineiston kylläntyyvyyden perusteella riittävä. Valitsin aineiston, joka on alkuperäis- eikä käännösteos ja kerronnan analyysin kannalta oli loogista valita suomenkielinen teos, sillä se on äidinkieleni. Pyrinkin tuottamaan syvempää ymmärrystä orientalismin representaatioista joogamatkakertomuksissa.

Tutkimalla orientalismin representaatioita joogamatkakertomuksessa kerronnan analyysillä pääsin seuraaviin tuloksiin. Tyypillistä orientalistiselle kerronnalle Saidin (1979/2011) mukaan on asemasidonnainen ylemmyys, joka ilmenee länsimaisen identiteetin säilyttämisenä, ulkopuolisuuden korostamisena ja tarkkailijan asemassa olemisena itämaissa. Muita orientalistisia representaatioita ovat nuhteleva sävy, positivistisuus ja yleisluontoisuus. Tutkimuksessani kävi ilmi, että 2000-luvulla kirjoitettu joogamatkakertomus sisältää orientalismin representaatioita, kuten idän esittämistä muuttumattomana ja yleistäen. Selkein merkki orientalismin oli idän ja lännen kahtiajako ja niiden tarkastelu vertailevalla asetelmalla. Tämä kahtiajako ei vahvista vain orientalismin diskurssia, vaan myös oksidentalismien diskurssia, eli millaisena länsimaat näyttäytyvät: tietynlaisena muuttumattomana kokonaisuutena, joita yhdistävät tietyt luonteenpiirteet ja käyttäytyminen.

Oksidentalismien mukaan länsi on juurtumaton, erittäin kaupallistunut, mieleltään tehokas ja rationaalinen, mutta henkisesti köyhä (Buruma & Margalit, 2004, s. 75). Aineistossa nuhdeltiin, kyseenalaistettiin ja kerrottiin paljon länsimaista ja lännen joogasta. Teksti on kritiikkiä länsimaisten tapoja, joogaa ja näkemyksiä kohtaan, ennemmin kuin itämaisen manipulointia eli orientalismin. Aineisto onkin ennemmin oksidentalismia, johon itse Saidkin syyllistyi: idän

toiseuttamisen käsitteen orientalismin luominen vaati olemassaolokseen myös ”oksidentin”, länsimaiden käsitettä, jota Rommi käyttää myös luonnollisena, kyseenalaistamattomana narratiivina tekstissään. En kuitenkaan voi väittää, että oksidenttikritiikki koostuisi samanlaisista kerronnallisista elementeistä kuin orientalismikritiikki. Voin vain todeta, että on mielenkiintoista, miten orientalistisilla kerronnan keinoilla kritisoidaan länsimaita eikä itäkaita, länsimaisen toimesta.

Toisaalta aineisto sisälsi representaatioita, jotka eivät sovellu orientalismin ideaan. Näitä ovat pohtiva sävy sekä kulttuurinen kohtaaminen ja osallistuminen yleistämisen ja tarkkailijan aseman sijaan. Tarkemmin kertojan asemoitumista joogamatkakertomuksissa tutkin kerronnan analyysin keinoin: miltä tasolta hän kertoo, miten hän osallistuu ja millaisia ominaisuuksia hänellä on. Kertojan asemoituminen avasi hänen asemoitumistaan itämaiseen ja länsimaiseen nähden, mikä on orientalismin kannalta oleellista. Kertojan asemoituminen oli kompleksista, sillä kertojan taso ja osallisuus kerronnassa vaihtelivat jatkuvasti ja se sisälsi luotettavuutta vähentäviä elementtejä, kuten liioittelu, hienoiset kielioppivirheet ja yleistäminen. Kertojan asema oli jatkuvassa muutoksessa ja parhaiten sen etsimistä teoksessa kuvaa lainaus: *Mihin tässä viidakossa sitten sopii länsimaalainen, joka viihtyy parhaiten intialaisen joogan parissa?* (Rommi, 2015, s. 27).

Selkeä kahtiajako idän ja lännen joogaan aineistossa motivoi kysymään, millaisina idän ja lännen joogat esitetään joogamatkailijoiden matkakertomuksissa. Nämä piirteet ovat relevantteja orientalismin näkökulmasta, sillä idän jooga nähdään muuttumattomana kokonaisuutena, mutta nuhteleva sävy ja kritiikki kohdistuvatkin idän sijaan lännen joogan kaupallistumiseen ja hyvinvointiin keskittymiseen. Idän jooga esitettiin aitona ja alkuperäisenä joogana, kun taas lännen jooga on kaupallistunut, hyvinvointiin keskittyvää vain fyysisyyteen keskittyvää versiota joogasta. Singleton ja Byrne (2008, s. 5–7) kertoo, että tällainen idän ”alkuperäisen” ja lännen ”modernin” joogan metodologinen vastakkainasettelu on tyypillistä modernin joogan oikeuttamisen argumentoinnissa.

Kokonaisuudessaan orientalismin representaatioiden analyysistä kävi ilmi, että länsimaisten joogamatkailijoiden matkakertomuksista on vielä löydettävissä orientalismin representaatioita, kuten idän mieltämistä muuttumattomana kokonaisuutena sekä vertailu ja vastakkainasettelu lännen ja idän välillä. Lännen jooga on hyvinvointiin keskittyvää, kun taas idän jooga on henkisempää ja aidompaa. Kuitenkaan asia ei ole näin mustavalkoinen, sillä teoksessa oli jopa enemmän kritiikkiä länttä kohtaan orientalistisia representaation keinoja käyttäen. Kertoja haki paikkaansa idän ja

lännen joogamaailmassa. Joogamatkakertomusten representaatiot olivat niin orientalistisia, oksidentaalisia kuin jotain siltä väliltäkin, kuten kertojan asemoituminenkin. Banaali kahtiajako itään ja länteen sekä idän ja lännen joogaan oli korostunein orientalismin representaatio tutkimuksessani.

Tulosten kompleksisuus saa minut kyseenalaistamaan orientalismin soveltuvuutta teoriana 2000-luvun joogamatkakertomusten analyysiin. Ning (1997) väittää orientalismin diskurssin heikkenevän tietoyhteiskunnan aikana, kun länsimaisetkin tavoittavat yhä helpommin ”aitoa” tietoa itämaista, eli tietoa, joka ei ole muodostunut vain länsimaisten orientalististen näkökulmien muovaamana. Toisaalta työni pohjautuu ontologisesti sosiaaliseen konstruktionismiin ja voimme yhtä lailla puhua useista totuuksista ja konstruktioista, emmekä pohtia, mikä on ”aitoa”. Sain teoriaa orientalismita on kritisoitu monoliittiseksi, mutta toisaalta ristiriitaiseksi ja välillä hyvin epämääräiseksi (Clarke 1997, s. 9–10; Kopf 1980, s. 498–499). Toisaalta sitä on kritisoitu länsimaita vihaavaksi ja kuin kaiken länsimaisen tutkimuksen tarkoituksena olisi alistaa itää lännen intresseille (Juusola, 2011, s. 56). Mart, Toker ja Esen (2019, s. 370) kritisoivat sitä, että orientalismiin liittyen ei ole neutraalia tai objektiivista tietoa. Sain pyrkiä pääsemään representaatiosta kohti ”aitoa” itämaista, mutta aihetta ei voi lähestyä ilman ennakkotietämyksiä tai -käsitteitä. Vaikka orientalismin on todellista, se on silti keinotekoinen konstruktio. (Mart, Toker & Esen, 2010, s. 370.) Tästä päästäänkin jälleen lähelle representaation kriisin ongelmaa, kuten kuvaavatko kielen lauseet sitä todellisuutta, josta ne väittävät puhuvansa (Knuuttila & Lehtinen, 2010, s. 13). Lisäksi orientalismin on aikaan sidottua: kirja ilmestyi vuonna 1979 ja muodostui klassikoksi, jolloin joogamatkailua ei vielä ollut samalla tasolla kuin nykyään. Vaikka orientalismin ei enää kutsuta tieteenalaksi, Juusolan (2011) mukaan orientalismin on edelleen ajankohtainen, sillä vieraan kulttuurin kohtaamisen hankaluus on edelleen relevanttia.

Myös analyysiaineisto vaikuttaa tutkimustuloksiin. Aineistoni kirjailija Satu Rommi on kokenut joogamatkailija ja kertoo teoksessaan jopa orientalismita itsestään. Kokemattomampien joogamatkailijoiden kertomusten analyysi olisi saattanut tuottaa hyvin erilaisia tuloksia. Myös aineiston tyyppi vaikuttaa tuloksiin: matkakirja, joka on rahoitettu osittain kustantamon toimesta, jossa kirjoittaja tietoisesti pyrkii luomaan julkisesti julkaisukelpoisen teoksen, voi vaikuttaa sisältöön. Esimerkiksi nimettömästi kirjoitetuilla foorumeilla olevien joogaretriittien arvostelut, aikakauslehtien kevyet artikkelit tai haastattelututkimus olisivat voineet tuottaa hyvin erilaisia tuloksia orientalismin representaatioista joogamatkakertomuksissa. Työ perustuu nyt yhteen joogamatkakertomukseen, ja vaikka koin, että loppua kohden aineisto kylläntyi ja alkoi toistamaan

itseään, olisi useampi teos saattanut tuoda lisää näkökulmia. On siis tiedostettava, että pyrin työlläni syventämään ymmärrystä, eikä sen tulokset ole välttämättä sellaisenaan yleistettävissä.

Olen itsekkin länsimainen ja tulkitsen länsimaisen kirjailijan tekstejä, enimmäkseen viitaten länsimaisiin tutkijoihin ja tutkimuksiin. Sinällään tämä voi lisätä tutkimuksen vääristymää ja tietäntyylistä ajattelua ja näkemystä. Diskurssina ja työtapana on länsimainen näkemys akateemisuudesta, jota Kuokkanen (2008) kritisoikin. Jälleen muilla tavoin ja muissa kulttuurisissa yhteyksissä tuotetut tieteelliset luomukset eivät pääse paljoo ääneen työssäni. Toisaalta työni pääteoria orientalismin on Edward Saidin, jonka juuret ovat Palestiinassa ja Egyptissä (Said, 1979/2011, s. 35).

Jatkotutkimusideoita on paljon. Orientalismi liittyy vahvasti joogaan ja Aasian henkisten metodien rantautumiseen länteen sekä länsimaisten joogamatkailuun itään. Tämä on laaja ja monitieteinen teema, jonka tutkimus lisääntynee ja johon työnikin osaltaan kytkeytyy. Joogan rantautumista länteen on jo tutkinut muun muassa Hellqvist ja Komulainen (2020) sekä Munir, Ansari ja Brown (2021). Joogamatkakertomuksia voi tutkia monesta eri teoriasta käsin, ei vain orientalismin. Orientalismin lisäksi onkin syytä löytää muitakin tapoja tarkastella vieraita kulttuureja ja kulttuurien kohtaamista, eli on liberalisoitava ja opeteltava ajattelemaan uudelleen tietoa ja valtaa, eli niin sanotusti opittava pois luontaisesti vallitsevasta mallista (R. Williams Saidin, 1979/2011, s. 37 mukaan). Matkailututkimuksen parissa on myös alettu puhumaan yhä enemmän kulttuurisensitiivisyydestä, mikä tarkoittaa kykyä aistia kulttuurien välistä eroa, ottaa niitä huomioon ja kunnioittaa niitä (M. Lüthje, henkilökohtainen tiedonanto, 8.4.2021; Hurst, Grimwood, Lemelin & Stinson, 2020; Viken, Höckert & Grimwood, tulossa). Tässä pyritään niin ikään oppimaan pois vallitsevasta mallista ja Saari ym. (2020, s. 105) ehdottaa, että vastuullinen, kulttuurisesti sensitiivinen matkailu vaatii uteliasta, toisia kulttuureita arvostavaa lähestymistapaa ja pyrkimystä näkemään toiset kulttuurit monipuolisempina kuin stereotypia kertoo. (Saari ym, 2020.)

Aineistosta paikannettava narratiivi orientalismin lisäksi on esimerkiksi sukupuolen merkitys joogamatkailussa:

Onko miespuolisen joogin paljas iho jotenkin pyhempää tai vähemmän lihallista ja siksi vähemmän syntistä kuin naispuolisen? (Rommi, 2015, s. 100)

Toisaalta valkoinen ihoni myös vetää puoleeni sellaista huomiota, jollaista en kaipaa ollenkaan ja jollaista miesmatkustaja ei juuri koskaan joudu kokemaan. (Rommi, 2015, s. 108)

Jouhki (2006, s. 24) toteaa, että Saidin orientalismin maailmankuva on hyvin mieskeskeinen. Orientalistinen tapa nähdä maailmaa alistaa naiset miesten vallan ja fantasian kohteeksi, jossa naiset ovat erittäin sensuelleja ja kykenemättömiä ajattelemaan rationaalisesti (Jouhki, 2006, s. 24).

Orientalismin syvempi ymmärrys vaati menemään pitkälle historiaan hahmottamaan, miten tämänkaltainen konstruktio ja tieteenala on muodostunut. Myös joogamatkailun ja joogan monimuotoisuus herätti monia kysymyksiä ja kiinnostusta tutkia aihetta tarkemminkin. Ylipäätään joogamatkailun, orientalismin representaatioiden ja matkakertomusten tutkiminen lisää ymmärrystä kulttuurien kohtaamisesta. Orientalismin tai oksidentalismien sijaan olisikin mielenkiintoista tutkia, miten joogamatkailu voi harmonisoida kulttuurien kohtaamista vastakkainasettelun sijaan. Rommi puhuu teoksessaan joogan mahdollisesta positiivisesta muutosvoimasta (2015, s. 139).

Joogaopettajana ja matkailututkimuksen opiskelijana haluaisin itsekkin uskoa, että jooga sekä joogamatkailu tuovat enemmän aitoja kohtaamisia maailmaan kuin kulttuurista omimista ja eriarvoisuutta. Strauss (2008, s. 49–72) jopa aprikoi, että joogan avulla pääsemme lännen ja idän, kehon ja mielen sekä kansakunnan ja koko maailman välisen vastakkainasettelun yläpuolelle.

LÄHTEET

Aggarwal, A., Guglani, M., & Goel, R. (2008). Spiritual & yoga tourism: A case study on experience of foreign tourists visiting rishikesh, india. *Conference on Tourism in India - Challenges Ahead*, 15-17 May 2008, IIMK

Alderson, F. 1971. *The New Grand Tour. Traveling Today through Europe, Asia Minor, India and Nepal*, London: The Travel Book Club.

Alexandrova, A. (2018). Can the science of well-being be objective? *Brit. J. Phil. Sci.* 69, 421-445

Ali-Knight, J. & Ensor, J. (2017). Salute to the sun: an exploration of UK Yoga tourist profiles. *Tourism Recreation Research*, 42:4, 484-497, doi: 10.1080/02508281.2017.1327186

Askegaard, S., & Eckhardt, G. M. (2012). Glocal yoga: Re-appropriation in the Indian consumptionscape. *Marketing Theory*, 12(1), 45–60. <https://doi.org/10.1177/1470593111424180>

Bandyopadhyay, R. (2009). The perennial Western tourism representations of India that refuse to die. *Tourism*, 57(1), 23–35.

Belhassen, Y., Caton, K. & Stewart, W. P. (2008): The Search for Authenticity in the Pilgrim Experience. *Annals of Tourism Research*, Vol. 35, No 3, pp. 668–689.

Bold, C. (2012). *Using narrative in research*. London: Sage.

Bone, K. (2013). Spiritual retreat tourism in New Zealand. *Tourism Recreation Research*, 38(3), 295-309. doi:10.1080/02508281.2013.11081755

Bowers, H., & Cheer, J.M., Yoga tourism: Commodification and western embracement of eastern spiritual practice. *Tourism Management Perspectives* (2017), doi: <http://dx.doi.org/10.1016/j.tmp.2017.07.013>

Brey, E. T. (2011). A Taxonomy for Resorts. *Cornell Hospitality Quarterly*, 52(3), 283–290. doi: <https://doi.org/10.1177/1938965510397537>

Bruner, E. M. (1991). Transformation of Self in Tourism. *Annals of Tourism Research*, Vol. 18, No 2, pp. 238-250.

Byrne, J. & Singleton, M. (2008). *Yoga in the Modern World: Contemporary Perspectives*. London: Routledge.

Cayla, J., & Eckhardt, G.M. (2007). Asian brands without borders: regional opportunities and challenges. *International Marketing Review*, 24, 444-456. doi: 10.1108/02651330710761017

Chen, S. J., Prebensen, N & Huan, T. C. (2008). Determining the Motivation of Wellness Travelers. *Anatolia*, 19:1, 103-115, doi: 10.1080/13032917.2008.9687056

Clark, S. (1999). *Travel writing and empire: Postcolonial theory in transit*. London: Zed Books.

Clarke, J. J. (1997). *Oriental Enlightenment: The Encounter between Asian and Western Thought*. Routledge: London.

Cobley, P. (2001). *Narrative*. Lontoo: Routledge.

- Csirmaz, É., & Pető, K. (2015). International trends in recreational and wellness tourism. *Procedia Economics and Finance*, 32, 755-762. [https://doi.org/10.1016/S2212-5671\(15\)01458-6](https://doi.org/10.1016/S2212-5671(15)01458-6)
- De Fina, A. & Georgakopoulou, A. (2012). *Analyzing narrative: Discourse and sociolinguistic perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press.
- De Michelis, E. (2004). *A History of Modern Yoga: Patañjali and Western Esotericism*. Lontoo: Continuum.
- De Michelis, E. (2008). *Modern Yoga: History and Forms*. Teoksessa: Byrne, J. & Singleton, M. (2008). *Yoga In the Modern World: Contemporary Perspectives*. Lontoo: Routledge.
- Dillette, A. K., Douglas, A. C., & Andrzejewski, C. (2019). Yoga tourism – a catalyst for transformation? *Annals of Leisure Research*, 22(1), 22-41. doi:10.1080/11745398.2018.1459195
- Dörnyei, Z. (2001). *Motivational Strategies in the Language Classroom*. Cambridge: Cambridge University press.
- Ewing, T. (2020). Analyzing Travel Narratives. Haettu 1.4.2021 osoitteesta <https://worldhistorycommons.org/analyzing-travel-narratives>
- Genette, G. (1996). *Voice*. Teoksessa: Onega, S. & García Landa, J. A. (1996). *Narratology: An introduction*. Lontoo: Longman.
- Gesler, W. (1996). Lourdes: Healing in a place of pilgrimage. *Health & Place*, 2(2), 95-105. doi: [https://doi.org/10.1016/1353-8292\(96\)00004-4](https://doi.org/10.1016/1353-8292(96)00004-4)
- Hacking, I. (2009). *Mitä sosiaalinen konstruktio on?* Käänt: Koskinen, I. Vastapaino.
- Hall, S. (1992). *The West & The Rest, Discourse and Power*. Teoksessa Stuart Hall ja Bram Gieben (toim.), *Formations of Modernity*. Polity Press: Cambridge.
- Heikkinen, H. (2018). *Kerronnallinen tutkimus*. Teoksessa: Valli, R. (toim.) (2018). *Ikkunoita tutkimusmetodeihin: 2, Näkökulmia aloittelevalle tutkijalle tutkimuksen teoreettisiin lähtökohtiin ja analyysimenetelmiin* (5., uudistettu ja täydennetty painos.). Jyväskylä: PS-kustannus.
- Herman, L., Vervaeck, B. (2005). *Handbook of narrative analysis*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Hurst, C. E., Grimwood, B. S. R., Lemelin, R. H. & Stinson, M. J. (2020). Conceptualizing cultural sensitivity in tourism: A systematic literature review. *Tourism Recreation Research*. <https://doi.org/10.1080/02508281.2020.1816362>
- Iskandar, A., & Rustom, H. (2010). *Edward said: A legacy of emancipation and representation*. ProQuest Ebook Central <https://ebookcentral-proquest-com.ezproxy.ulapland.fi>
- Jouhki, J. (2006). *Imagining the other: Orientalism and occidentalism in Tamil-European relations in South India*. Jyväskylä: University of Jyväskylä. Haettu 20.2.2021 osoitteesta: <https://jyx.jyu.fi/bitstream/handle/123456789/13431/9513925277.pdf>
- Jouhki, J. (2018). Rambo pelastaa länsimaalaisia – ja muita merkkejä banaalista oksidentalismista. Haettu 20.2.2021 osoitteesta <https://antroblogi.fi/2018/02/banaali-oksidentalismi/>
- Juusola, H. (2011). Vieraan kohtaamisen vaikeus. *Tieteessä Tapahtuu*, 29(7). Noudettu 18.2.2021 osoitteesta <https://journal.fi/tt/article/view/4537>

- Jyväskylän Yliopisto. (2015). Konstruktivismi. Haettu 18.7.2020 osoitteesta <https://koppa.jyu.fi/avoimet/hum/menetelmapolkuja/menetelmapolku/tieteenfilosofiset-suuntaukset/konstruktivismi>
- Jyväskylän Yliopisto. (2015). Sosiaalinen konstruktionismi. Haettu 18.7.2020 osoitteesta <https://koppa.jyu.fi/avoimet/hum/menetelmapolkuja/menetelmapolku/tieteenfilosofiset-suuntaukset/sosiaalinen-konstruktionismi>
- Kaspar, C. (1990). A New Lease on Life for Spa and Health Tourism. *Annals of Tourism Research*, 17(2): 298-299.
- Kassila, T. (2015). *Patañjalin jooga-ajatelmät*. Vantaa: Om Kustannus. Uusi käännös ja tulkinta Patanjalin jooga-ajaltemista.
- Kelly, C. & Smith, M. (2006). Holistic Tourism: Journeys of the Self? *Tourism Recreation Research*, 31:1, 15-24, doi: 10.1080/02508281.2006.11081243
- Kelly, C. (2010). Analysing wellness tourism provision: A retreat operators' study. *Journal of Hospitality and Tourism Management*, 17, 108-116. doi: <https://doi.org/10.1375/jhtm.17.1.108>
- Kelly, C. (2012). Wellness Tourism: Retreat Visitor Motivations and Experiences. *Tourism Recreation Research*, 37:3, 205-213, doi: 10.1080/02508281.2012.11081709
- Kerr, M. (1980). Edward W. Said, *Orientalism* (New York: Pantheon Books, 1978). Pp. xiii 368. *International Journal of Middle East Studies*, 12(4), 544-547. doi:10.1017/S0020743800031342
- Kerridge, R (1999). Ecologies of Desire: Travel Writing and Nature Writing as Travelogue. Teoksessa *Travel Writing and Empire. Postcolonial Theory in Transit*. (toim.) Steve Clark. Zed Books London, pp.164–182.
- Ketola, K. (2020) Jooga ja meditaatio Suomessa. Teoksessa Hellqvist, E., Komulainen, J. & Hiltunen, P. Y. (2020). *Henkisyttöä ja mielenrauhaa: Aasian uskonnollisuus länsimaissa*. Gaudeamus.
- Knuuttila, T. & Lehtinen, A. P. (2010). *Representaatio: Tiedon kivijalasta tieteiden työkaluksi*. Helsinki: Gaudeamus Helsinki University Press.
- Kopf, D. (1980). Hermeneutics versus History. *The Journal of Asian Studies*, 39(3), 495-506. doi:10.2307/2054677
- Korpela, M. (2010) A Postcolonial Imagination? Westerners Searching for Authenticity in India, *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 36:8, 1299-1315, DOI: 10.1080/13691831003687725
- Kuokkanen, R. (2008). What is Hospitality in the Academy? Epistemic Ignorance and the (Im)Possible Gift. *Review of Education, Pedagogy, and Cultural Studies* 30:1, 60 – 82, doi: 10.1080/10714410701821297
- Kustantamo, Haettu 19.1.2021 osoitteesta <https://basambooks.fi/sivu/kustantamo/>.
- Kuula, A. (2011). *Tutkimusetiikka: Aineistojen hankinta, käyttö ja säilytys* (2. uud. p.). Vastapaino.
- Lane, E. W. (1936). *An account of the manners and customs of the modern Egyptians*. Lontoo: J. M. Dent. (Ilmestynyt alun perin 1836.)
- Lehto, X.Y., Brown, S., Chen, Y. and Morrison, A.M. (2006). "Yoga tourism as a niche within the wellness tourism market". *Tourism Recreation Research*, Vol. 31 No. 1, pp. 25-35.

- Liechty, Mark (2003). *Suitably modern: Making middle-class culture in a new consumer society*. Princeton: Princeton University Press.
- Maddox, C. B. (2015). Studying at the source: Ashtanga yoga tourism and the search for authenticity in Mysore, India. *Journal of Tourism and Cultural Change*, 13:4, 330–343, doi: 10.1080/14766825.2014.972410
- Mäkelä, K. (1990). *Kvalitatiivisen aineiston analyysi ja tulkinta*. Helsinki: Gaudeamus.
- Mansfeld, Y. & McIntosh, A. (2009). Spiritual Hosting and Tourism: The Host-Guest Dimension. *Tourism Recreation Research*, 34:2, 157-168, <https://doi.org/10.1080/02508281.2009.11081587>
- Mart, Ç, T. Toker, A. & Esen, M. F. (2010). Criticism on Edward Said's Orientalism. *2nd International Symposium on Sustainable Development, June 8–9, 2010 Sarajevo*. Haettu 20.3.2021 osoitteesta <https://core.ac.uk/download/pdf/153447456.pdf>
- McCabe, S. (2002). The Tourist Experience and Everyday Life. Teoksessa Dann, G. M. S. (toim.), *The Tourist as a Metaphor of the Social World*, (s. 61–76). Wallingford: CABI.
- McCartney, P. (2016). Utopian symmetries: Reflections on future worlds and transglobal yoga. *The Journal of the International Society for the Interdisciplinary Study of Symmetry*, 1: 86–89.
- McCartney, P. (2020). “Yoga-scapes, Embodiment and Imagined Spiritual Tourism.” Teoksessa C. Palmer & H. Andrews (toim.) *Tourism and Embodiment*. New York: Routledge.
- Mcquillan, M. (2000). Gérard Genette, Order in Narrative. Teoksessa: Mcquillan, M. (2000). *The narrative reader*. Lontoo: Routledge.
- Mcquillan, M. (2000). Edward Said, from Culture and Imperialism. Teoksessa: Mcquillan, M. (2000). *The narrative reader*. Lontoo: Routledge.
- Meijer, M. (1993). Countering Textual Violence: On the critique of representation and the importance of teaching its methods. *Women's Studies International Forum*, Vol 16, Nr 4, 367-378. <https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/0277539593900288>
- Müller, H., & Kaufmann, E. L. (2001). Wellness tourism: Market analysis of a special health tourism segment and implications for the hotel industry. *Journal of Vacation Marketing*, 7(1), 5-17. <https://doi.org/10.1177/135676670100700101>
- Munir, K., Ansari, S. & Brown, D. (2021). From Patañjali to the “Gospel of Sweat”: Yoga's Remarkable Transformation from a Sacred Movement into a Thriving Global Market. *Administrative Science Quarterly*. <https://doi.org/10.1177/0001839221993475>
- Newby, E. (1975). *The Mitchell Beazley World Atlas of Exploration*. Lontoo: Mitchell Beazley.
- Ning, W. (1997). Orientalism versus Occidentalism? *New Literary History*, 28(1), 57-67. Haettu 25.1.2021 osoitteesta <http://www.jstor.org/stable/20057401>
- Niskala, M., & Ridanpää, J. (2016). Ethnic representations and social exclusion: Sáminess in Finnish Lapland tourism promotion. *Scandinavian Journal of Hospitality and Tourism*, 16, 375–394. <https://doi.org/10.1080/15022250.2015.1108862>
- Odzer, C. 1995. *Goa Freaks. My Hippie Years in India*, New York: Blue Moon Books.
- Panikkar, K. M. (1955). *Asia and western dominance*. London: George Allen & Unwin.

- Patañjali & Woods, J. H. (2003). *The Yoga Sutras of Patanjali*. New York: Dover Publications.
- Polkinghorne, D. E. (1995). Narrative configuration in qualitative analysis. *International Journal of Qualitative Studies in Education*, 8:1, 5-23, DOI: 10.1080/0951839950080103
- Ponder, L. M., & Holladay, P. (2013). The transformative power of yoga tourism. *Transformational Tourism: Tourist Perspectives*, 98-107.
- Putria, D. & Sutarya, G. (2018). *Theological Critics to Yoga Tourism in Bali*. Denpasar: Institut Hindu Dharma Negeri Denpasar.
- Rimmon-Kenan, S. (1991). *Kertomuksen poetiikka*. Käänt. Viikari, A. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura.
- Rommi, S. (2009). *Kahvia ja guruja: eli kolme vuotta Intiassa*. Helsinki: Basam Books.
- Rommi, S. (2015). *Monsuunimantroja: Kirjoituksia joogasta ja Intiasta*. Helsinki: Basam Books.
- Ryan, D. and Deci, E. (2000). Self-Determination Theory and the Facilitation of Intrinsic Motivation, Social Development, and Well-Being. *American Psychologist*, 55(1): 68–78.
- Saaranen-Kauppinen a. & Puusniekka, A. (2006). Menetelmäopetuksen tietovaranto [verkkójulkaisu]. Tampere: Yhteiskuntatieteellinen tietoarkisto. Haettu 21.10.2020 osoitteesta https://www.fsd.tuni.fi/menetelmaopetus/kvali/L5_6.html
- Saari, R., Höckert, E., Lüthje, M., Kugapi, O., & Mazzullo, N. (2020). Cultural sensitivity in Sámi tourism: A systematic literature review in the Finnish context. *Matkailututkimus*, 16(1), 93–110. <https://doi.org/10.33351/mt.88061>
- Said, E. W. (1979). *Orientalism*. New York: Vintage Books.
- Said, E. W. (1985). *Orientalism: Western Concepts of the Orient*. Harmondsworth: Penguin.
- Said, E. W. (2011). *Orientalismi*. Käänt: Pitkänen, K. Helsinki: Gaudeamus University Press.
- Satu Rommi. (2019). Haettu 16.11.2020 osoitteesta: <https://www.suomentietokirjailijat.fi/kirjailijalle/tutustutietokirjailijaan/satu-rommi.html>
- Singleton, M. (2008). The Classical Reveries of Modern Yoga: Patañjali and Constructive Orientalism. Teoksessa: Byrne, J. & Singleton, M. (2008). *Yoga in the Modern World: Contemporary Perspectives*. London: Routledge.
- Smith, M & Puczko, L. (2009). *Health and wellness tourism*. Oxford: Elsevier.
- Strauss, S. (2008). ”Adapt, Adjust, Accommodate”: The production of yoga in a transnational world. Teoksessa: Byrne, J. & Singleton, M. (2008). *Yoga in the Modern World: Contemporary Perspectives*. London: Routledge.
- Strauss, S. (2005). *Positioning yoga: Balancing acts across cultures*. New York: Berg.
- Suri, D. (2019). *Postcolonial Subjects and Their Responses to Metanarratives*. Haettu 30.3.2021 osoitteesta <https://www.e-ir.info/2019/08/15/postcolonial-subjects-and-their-responses-to-metanarratives/>
- Van Dam, N. T., Van Vugt, M. K., Vago, D. R., Schmalzl, L., Saron, C. D., Olendzki, A., Meissner, T., Lazar, S. W., Kerr, C. E., Gorchov, J., Fox K. C. R., Field, B. A. Britton, W. B., Brefczynski-Lewis, J. A.,

- Meyer, D. E. (2018). Mind the hype: A critical evaluation and prescriptive agenda for research on mindfulness and meditation. *Perspectives on Psychological Science*, 13, 36–61.
- Vehkavaara, M. (1994). Orientalismikritiikki – keidas vai kangastus? Teoksessa: Kylmänen, M. (toim.) *Me ja muut: Kulttuuri, identiteetti, toiseus*. Tampere: Vastapaino.
- Viken, A., Höckert, E., & Grimwood, B.S.R. (tulossa). Cultural sensitivity: Engaging difference in tourism. *Annals of Tourism Research*.
- Voigt, C. & Pforr, C. (2014). Wellness tourism from a destination perspective: why now? Teoksessa: C. Voigt & C. Pforr (toim.) *Wellness tourism: a destination perspective*. New York: Routledge.
- Voigt, C., Brown, G. & Howat, G. (2011). Wellness tourists: In search of transformation. *Tourism Review*, 66(1/2), 16-30.
- Weiler, B. & Hall, C. M. (1992). *Special Interest Tourism*. New York: Halsted Press.
- Wang, N. (1999): Rethinking Authenticity in Tourism Experience. *Annals of Tourism Research*, Vol. 26, No 2, pp. 349–370.
- WTO (1985). The Role of Recreation Management in the Development of Active Holidays and Special Interest Tourism and Consequent Enrichment of the Holiday Experience. Madrid. World Tourism Organization.