

Joukkoväkivallan muodot Gujaratin väkivaltaisuuksissa Intiassa vuonna 2002

Samuli Leminen

Helsingin yliopisto

Valtiotieteellinen tiedekunta

Pro gradu -tutkielma

Sosiaali- ja kulttuuriantropologia

Toukokuu 2006

SISÄLLYS

1	JOHDANTO	1
1.1	Tutkimuskohde.....	1
1.2	Näkökulma	2
1.3	Tutkielman osat.....	4
2	JOUKKOVÄKIVALLAN TUTKIMUKSEN LÄHTÖKOHDAT	7
2.1	Joukkojen psykologia.....	7
2.2	Joukkojen politiikka	10
2.3	Joukot draamana tai performanssina.....	12
2.4	Joukkoväkivalta julkisena toimintana.....	15
2.5	Kommunikatiivisuus ja toimintaa määrittävät ajatukset.....	16
3	HINDUNATIONALISTINEN LIIKE.....	20
3.1	Johdanto	20
3.2	Hindunationalistisen liikkeen nousu	21
3.3	Myyttinen menneisyys	23
3.4	Hindudentiteetti ja kasti	26
3.5	Ayodhyan konflikti	28
4	JOUKKOVÄKIVALTA INTIASSA	32
4.1	Väkivallan traditiot	32
4.2	Konfliktit ja väkivaltaisudet.....	34
4.3	Gujaratin osavaltio	37
5	YLEISIÄ HAVAINTOJA AINEISTOSTA	41
5.1	Aineiston luonne	41
5.2	Väkivaltaisuuksien levinneisyys ja laatu	44
6	VÄKIVALTA JA LIMINAALISUUS.....	47
6.1	Johdanto	47
6.2	Tapahtumien kulku	48
6.3	Liminaalisuus ja komunitas	52
6.4	Säännöt ja mallit.....	57
7	NAISIIN KOHDISTUVA VÄKIVALTA	62
7.1	Nainen kommunikaation välineenä.....	62
7.2	Kosto	64
7.3	Väestönkasvu ja muslimit	66
7.4	Maskuliinisuus	69
7.5	Nainen ja kansakunta	71
8	TULI JA RUUMIS.....	75
8.1	Tulen voima	75
8.2	Häpäiseminen.....	77
8.3	Tulen rituaalinen käyttö ja käännyttäminen.....	79

9	PYHÄT PAIKAT	83
9.1	Hyökkäykset pyhiin paikkoihin	83
9.2	Pyhien paikkojen merkitys	87
9.3	Valloittamisen ja tuhoamisen rituaalit	90
9.4	Häpäiseminen ja valloittaminen	92
9.5	Tuhoaminen	95
10	YHTEENVETO JA LOPPUPÄÄTELMÄT	99
	LÄHTEET	105
	Kirjallisuus	105
	Internet-lähteet ja lehtiartikkelit	110
	Tutkimusaineisto	111

1 JOHDANTO

1.1 Tutkimuskohde

27. helmikuuta 2002, noin kello 8 aamulla, Sabarmati Express -niminen juna pysähtyi Luoteis-Intiassa, Gujaratin osavaltiossa, sijaitsevan Godhran asemalle. Junasta nousseiden hindunationalististen aktivistien ja paikallisten muslimikauppiaiden välille syntyi riitaa. Hetkeä myöhemmin paikalle oli kerääntynyt suuri joukko vihaisia lähialueiden muslimiasukkaita, jotka alkoivat heitellä junaa kivillä. Junan vaunu S6 leimahti liekkeihin ja 58 matkustajaa menehtyi. Tämä tapahtuma aloitti yhden kaikkien aikojen pahimmista väkivaltaisuuksista Gujaratissa. Jo seuraavan päivän aamuna valtavat hinduista koostuvat väkijoukot hyökkäsivät muslimeja vastaan eri puolilla Gujaratia. Ryöstelyn ja muslimien omaisuuden tuhoamisen lisäksi lukemattomia ihmisiä myös murhattiin ja raiskattiin, usein huomiota herättävän julmilla tavoilla. Ensimmäisten päivien kiihkeimmän väkivallan jälkeen levottomuudet jatkuivat satunnaisina yhteenottoina jopa useita kuukausia. Arviot väkivaltaisuuksissa kuolleiden kokonaismäärästä vaihtelevat kahdeksastasadasta kahteentuhanteen, mutta myös suurempi lukumäärä on mahdollinen. Selvästi suurin osa uhreista oli muslimeja.

Gujaratin vuoden 2002 väkivaltaisuuudet olivat poikkeukselliset sekä alueelliselta laajuudeltaan että aiheuttamaltaan tuholta ja kärsimykseltä. Uskonnollisten ryhmien väliset väkivaltaisuuudet eivät ole kuitenkaan Intiassa ennenkuulumattomia. Laajaa hindu–muslimi-väkivaltaa on Intiassa esiintynyt Intian jakautuessa vuonna 1947 ja yhä enenevässä määrin kohti 1900-luvun loppua, usein liittyen hindunationalistisiin kampanjoihin. Väkivaltaisuuksien sattuessa on tullut tavaksi lähettää selvitysryhmiä väkivaltaisuuksista kärsiville alueille ja koostaa kenttähavaintojen ja haastattelujen pohjalta tapahtumia dokumentoivia ja mahdollisia syitä ja syyllisiä etsiviä raportteja. Tähän toimintaan osallistuvat niin viralliset tahot kuin lukuisat kansalaisjärjestöt ja varta vasten kootut tutkimusryhmät. Poikkeuksellisen laajat väkivaltaisuuudet saivat myös poikkeuksellisen laajan määrän erilaisia tutkimusryhmiä liikkeelle. Gujaratin väkivaltaisuuudet synnyttivätkin kymmenittäin yksityiskohtaisuudeltaan ja laajuudeltaan eritasoisia raportteja, joista useimmat on julkisesti saatavilla Internetissä ja erilaisissa kokoomateoksissa. Eri lähteistä koottu kokoelma raportteja liitteineen ja lehtileikekokoelmineen muodostaa tämän tutkielman ensisijaisen aineiston.

1.2 Näkökulma

Joukkoväkivalta herättää varmasti useimpien siitä lukevien mielessä syvän ihmetyksen: Miten voi olla mahdollista, että nämä aivan tavalliset ihmiset tekevät tällaisia hirvittäviä tekoja? Väkivaltaisuuksien äärimmäiset teot johtavat varsin ymmärrettävästi ajatukseen, että ihmiset ovat pahoja tai että jonkinlaiset tuhoisat primitiiviset vietit ottavat heistä joukossa vallan. Tämän tutkielman lähtökohtana on kuitenkin, että ihmiset eivät menetä näissä äärimmäisissä tilanteissakaan täysin kykyään ajatella ja tehdä tietoisia päätöksiä omasta toiminnastaan. Ihmiset käyttäytyvät väkivaltaisuuksissa äärimmäisillä ja tuhoisilla tavoilla, koska juuri sillä hetkellä se näyttäytyy heille, tosin varsin normaalista poikkeavalla tavalla, *mielekkäältä tavalta toimia*. Väkivaltaisen toiminnan kutsuminen rationaaliseksi voi tosin johtaa harhaan, sillä ei ole syytä olettaa, että osallistujat olisivat välttämättä suunnitelleet tekojaan tai toimisivat aina hyöty tai pitkän tähtäimen vaikutukset mielessään. Väkivaltaisuuudet ovat selvästikin arjesta rajusti poikkeava poikkeustila, jossa ajatellaan ja toimitaan merkittävästi normaalista poikkeavalla tavalla. Väkivaltainen tilanne asettaa poikkeukselliset puitteet toiminnalle, valintojen rationaalisuus on kyseisen hetken ja välittömän ympäristön rajaamaa. Tämän tutkielman tavoitteena onkin selvittää, mihin ajatuksiin väkivalta perustuu, miten väkivaltaan osallistumisesta tulee mielekästä toimintaa?

Väkivaltaa harjoittava väkijoukko koostuu ihmisistä, jotka voivat kuulua eri yhteiskuntaluokkiin, heillä on erilaisia elämäntilanteita ja tavoitteita ja minä tahansa muuna päivänä he tuskin kadulla kohdatessaan kokisivat juuri minkäänlaista yhteenkuuluvuuden tunnetta. Väkivaltaisuuksissa nämä ihmiset harjoittavat kuitenkin yhteistoimintaa, joka näyttää syntyvän syvästä yksimielisyyden ja yhteisen päämäärän tunteesta. Kaiken lisäksi laajoissa väkivaltaisuuksissa lukuisat väkijoukot näyttävät toimivan toisistaan riippumatta yhtäaikaaisesti hämmästyttävän samalla tavalla. Näillä toisilleen täysin tuntemattomilla ihmisillä täytyy siis olla mielessään samoja ajatuksia, jotka väkivaltainen tilanne on nostanut esiin ja joiden puitteissa he toimivat. Kysymys ei ole niinkään siitä, mitä yksittäinen väkivaltaan osallistuja ajattelee toimiessaan, vaan minkälaiset jaetut ajatukset ja toiminnan mallit määrittävät koko joukon, ja vielä laajemmin, kaikkien Gujaratin väkivaltaisuuksien väkijoukkojen toimintaa.

Väkijoukossa vallitsevien jaettujen ajattelun tapojen löytäminen auttaa ymmärtämään miten väkijoukko toimii ryhmänä ja miksi se tekee juuri tiettyjä normaalista poikkeavia tekoja. Lisäksi on tarpeen nähdä väkivaltaisuudet poikkeustilanteena, tai liminaalisena ilmiönä, joka mahdollistaa tiettyjen ajatusmallien nousemisen toimintaa määrittäväksi. Väkivaltaisuuksissa vaikuttavilla ajatuksilla on epäilemättä yhteyksiä esimerkiksi hindunationalistiseen ideologiaan, mutta ensisijainen lähde niiden havaitsemiselle on itse toiminnan tarkasteleminen. Tässä auttaa se, että joukkoväkivalta on luonteeltaan julkista toimintaa, ja siinä välitetyt viestit ja merkitykset esitetään tarkoitushakuisen julkisesti. Kutsun väkivaltaisuuksissa tehtyjä kaikenlaisia tekoja iskulauseista veitseniskuihin kommunikatiivisiksi, koska yksi niiden tehtävistä on viestien välittäminen toisille väkivaltaan osallistujille, uhreille, sivustaseuraajille tai laajemmalle yleisölle. Koska samat julkiset kommunikatiiviset teot toistuvat väkivaltaisuuksissa kerta kerran jälkeen, voi näiden toistuvien muotojen perusteella hahmotella väkijoukon toimintaa määrittäviä vaikuttimia ja kulttuurisia ajattelun tapoja.

Tämän tutkielman lähtökohtana on siis näiden ajattelutapojen päättelemisen etsimällä toistuvia muotoja aineistosta. Tämä menetelmä ei kuitenkaan johda yhteen johtopäätökseen, vaan näyttää siltä, että eri tilanteissa toimintaa määrittävän merkityksen saavia viestejä ja ajattelutapoja on lukuisia. Vaikka tämä on jo tulos itsessään, olen halunnut viedä tätä ajatusta vielä hieman pidemmälle. Neljässä analyysiluvussa (luvut 6–9) pyrin hahmottelemaan myös yleisempiä johtopäätöksiä siitä, mitkä ajatusmallit ovat joukkojen toiminnassa kaikkein keskeisimpiä ja millainen erikoisluonne Gujaratin väkivaltaisuuksilla on suhteessa moniin muihin Intian uskonnollisiin väkivaltaisuuksiin. Koska aineiston avulla ei ole mahdollista antaa suoraa vastausta kaikkiin esiin nouseviin kiinnostaviin kysymyksiin, olen käyttänyt joissain tapauksissa vertailukohtana väkivaltaisuuksia muualla maailmassa. Jotkut kysymykset jäävät kuitenkin väistämättä pohdinnan tai arvailujen asteelle.

Näkökulman rajaaminen väkivaltaisen joukon toimintaan merkitsee myös väistämättä monien mielenkiintoisten aihepiirien jättämistä tutkielman ulkopuolelle. Tämä tutkielma ei käsittele uhrien asemaa, ei sitä, millaista on joutua väkivallan kohteeksi tai miten eloonjääneet selviytyvät väkivallan aiheuttamista traumoista. En yritä arvailla, miten väkivaltaisuudet vaikuttavat pitkällä tähtäimellä uskonnollisten yhteisöjen välisiin

suhteisiin ja käsityksiin toisistaan. Valitettavasti en pysty selvittämään, millaiset toimijat saavat väkivallan aikaan paikallisella tasolla: Vaikka tiettyjen järjestöjen ja henkilöiden osallisuus väkivaltaisen tilanteen synnyttämisessä ja lietsomisessa onkin ilmeistä, tämän tutkielman tavoitteena ei ole osoittaa tiettyjä tahoja syyllisiksi väkivaltaan. Luvassa ei ole myöskään ehdotusta siitä, kuinka väkivaltaisuuksia voitaisiin tulevaisuudessa ehkäistä tai miten uskonnollisten ryhmien välejä voisi parantaa. Nämä kaikki kysymykset ovat toki mielenkiintoisia ja erittäin tärkeitä selvittää. Gujaratin vuoden 2002 väkivaltaisuuksien osalta saatavilla oleva materiaali on toistaiseksi lähinnä raportoivaa ja kommentoivaa; viitataan tämän tutkielman luvuissa kuitenkin myös moniin Intian väkivaltaisuuksista tehtyihin tutkimuksiin, joissa myös näihin kysymyksiin on pyritty vastaamaan.

1.3 Tutkielman osat

Luvussa 2 esittelen lyhyesti joukkoväkivallan tutkimuksen historiaa ja teoreettisia näkökulmia. Tavallani tarkastella väkivaltaisuuksia on luonnollisesti esikuvansa ja innoittajansa, jotka esittelen tässä luvussa. En kuitenkaan yritä noudattaa tiukasti tiettyä teoreettista suuntausta, vaan näkökulma on pikemminkin aineiston pohjalta syntynyt yhdistelmä useiden tutkijoiden ajatuksista. Tutkielmalla on kuitenkin muutama keskeinen lähtökohta, ja pyrin selvittämään luvussa 2 tarkemmin, mitä tarkoitan puhuessani toiminnan kommunikatiivisuudesta ja miten ymmärrän toiminnan ja ajattelun välisen suhteen.

Luku 3 käsittelee hindunationalistista liikettä, sillä keskustelu Intian uskonnollisista väkivaltaisuuksista kääntyy aina väistämättä hindunationalistisen liikkeen toimintaan. Poliittista sekularismia kannattavien intialaisten harjoittama hindunationalistien syyllisyyden osoittelu ei kuitenkaan tuo juuri uutta tietoa väkivaltaisuuksista, eikä näytä juuri haittaavan hindunationalistisen liikkeen poliittista menestystä. Tästä huolimatta esittelen lyhyesti liikkeen historian lyhyesti: myös perusteellisempia esityksiä on saatavilla runsaasti (ks. esim. Hansen 2004). Tämän tutkielman kannalta mielenkiintoisimpia piirteitä ovat kuitenkin hindunationalismin kyky vedota eri yhteiskuntaluokkiin, keskeiset ideologiset väittämät, kuten käsitys hindulaisuuden myyttisestä menneisyydestä, sekä liikkeen käyttämä kommunikatiivinen repertuaari.

Luvussa 4 käsittelen vielä yleisesti joukkoväkivallan esiintymistä Intiassa, aiempia väkivaltaisuuksia ja erityisesti Gujaratin osavaltion väkivaltaherkkää historiaa. Varsinainen aineiston käsittely alkaa luvusta 5, jossa esittelen käytössäni olevan aineiston ja tarkastelen sen läpikäymisen tuottamia yleisiä havaintoja. Näiden havaintojen pohjalta olen valikoinut tarkastelun kohteeksi neljä teemaa. Valintaan on vaikuttanut tarkasteltavien ilmiöiden yleisyys, teoreettinen kiinnostavuus, ja myönnettäköön, myös järkyttävyyys ja hämmentävyys. Luvut 6–9 muodostavatkin tutkielman varsinaisen analyysiosuuden, jossa pyrin paitsi havaitsemaan väkivaltaisuuksista löytyviä toistuvia toiminnan muotoja ja niihin vaikuttavia viestejä ja ajatuksia, myös näkemään näiden välisiä yhteyksiä ja pohtimaan keskeisimpiä piirteitä.

Luvun 6 aiheena on väkivallan liminaalinen luonne, jonka käsittely sisältää useampiakin keskeisiä piirteitä Gujaratin väkivaltaisuuksista. Laajasta aineistosta koostettu yleiskuva tapahtumien kulusta kiinnittää huomion niihin tapahtumiin, jotka merkitsevät väkivaltaisuuksia normaalista ajasta irralliseksi erikoistilanteeksi. Liminaalisuus ja *kommunitas* -otsikon alla käsittelen väkijoukkojen koostumusta, sisäistä dynamiikkaa, ryhmäidentiteetin muodostumista ja toiminnan ritualisaatiota. Väkivallan liminaalisuuteen liittyvät myös säännöt ja mallit, jotka ohjaavat väkivaltaisen joukon toimintaa.

Naisiin kohdistuvaa väkivaltaa käsittelevä luku on selkeimmin ryhmitelty toimintaa määrittävien ajattelutapojen mukaisesti. Kosto muslimien aiemmista teoista ja pelko muslimien väestönkasvusta näkyvät selvästi toiminnassa. Myös maskuliinisuuteen tai sen puutteeseen liittyvät epävarmuudet näyttäisivät vaikuttavan väkivaltaisuuksissa. Kaikkein keskeisimpänä näyttäytyy kuitenkin abstraktin naisen merkitys kansallisena symbolina ja siitä seuraava todellisten naisten välineellistyminen väkivaltaisen kommunikaation välikappaleiksi.

Tulen käyttö ihmisruumiiden tuhoamisessa oli niin yleistä Gujaratin väkivaltaisuuksissa, että se ansaitsee oman lukunsa. Tulen käytännöllinen ja symbolinen merkitys ovat tietenkin tässä keskeisiä. Tarjoan kolme vaihtoehtoista ehdotusta uhrien polttamista määrittäviksi ajattelun tavoiksi: kyse voi olla uhrien häpäisemisestä, rituaalisesta karkottamisesta tai puhdistamisesta, tai jopa symbolisesta

käännäntämistä. Kaksi jälkimmäistä ajatusta johdattavat luvussa 6 aloitettuun väkivallan rituaalisten piirteiden pohdintaan.

Pyhien paikkojen valtaaminen ja tuhoaminen on väkivallan muodoista tämän tutkielman kannalta olennaisin, sillä kaikki keskeisimmät väkivaltaista toimintaa määrittävät ajatusmallit löytyvät tästä toiminnasta. Niinpä palaankin luvussa 9 moniin aiemmissa luvuissa heränneisiin kysymyksiin. Olennaisin kysymys tässä luvussa on kahden rinnakkaisen toimintamuodon, valloittamisen ja tuhoamisen, esiintyminen väkivallassa. Tavalla tai toisella nämä samat muodot, tai niitä määrittävät ajattelutavat, ovat nähtävissä monissa Gujaratin väkivaltaisuuksien piirteissä. Valloittamisen ja tuhoamisen avulla pyrin jo vetämään yhteen joitain analyysilukujen keskeisiä havaintoja. Luvussa 10 kertaan vielä tärkeimmät havainnot ja pyrin yhdistämään tutkielman keskeisimmät johtopäätökset vastaukseksi tutkimuskysymykseen: kuinka väkivaltaan osallistumisesta tulee osanottajille mielekästä toimintaa?

2 JOUKKOVÄKIVALLAN TUTKIMUKSEN LÄHTÖKOHDAT

2.1 Joukkojen psykologia

Gustave Le Bonin teosta *Joukkosielu* (1912 [1895]) pidetään ihmisjoukkojen käyttäytymisen tutkimuksen uranuurtajana. Le Bon (mts. 10,13) uskoi ihmiskunnan olevan astumassa joukkojen aikakauteen, joka johtaa sekasortoon ja jopa länsimaisen sivilisaation tuhoon. Joukot toimivat Le Bonin mukaan heikentyneessä älyllisessä mielentilassa, jossa irrationaaliset impulssit, tuhoisuus ja toisten imitaatio saavat vallan yksilöistä: ”itsetietoinen persoonallisuus häviää, ja kaikkien yksilöitten tunteet ja ajatukset suuntautuvat yhteen suuntaan” (mts. 19). Elias Canetti (1991 [1960]) jatkaa Le Bonin jalanjäljissä joukon yleisluonteen ja erilaisten joukkotyyppien määrittelyä. Canetti (mts. 29) tiivistää ”avoimen joukon” olemuksen neljään asiaan: joukko pyrkii kasvamaan rajattomasti, joukko on sisäisesti tasa-arvoinen, joukko rakastaa ihmistiheyttä ja joukko tarvitsee suunnan liikkeelleen, minkä tahansa tavoittamattoman tavoitteen. Nämä joukon yleisluonteen kuvaukset ovat sinänsä kiinnostavia, mutta ongelmalliseksi Canettin näkemyksen tekee se, että hän näkee joukot eläimellisten vaistojen ohjaamina. Canetti (mts. 22) jopa väittää, että moderneissa joukoissa voimme nähdä joukkojen biologisen tilan puhtaimmillaan, ilman että meidän täytyisi kuvitella sen toiminnalle uskonnollisia merkityksiä tai todellisia päämääriä. Le Bonin tuntema vastenmielisyys Ranskan vallankumousta ja populaaria demokratiaa kohtaan tuntuu heijastuvan myös Canettin näkemyksessä (ks. esim. Le Bon 1912, 28, 58).

Klassisista joukkotoimintaa käsittelevistä teoksista ehdottomasti mielenkiintoisin on Émile Durkheimin *Uskontoelämän alkeismuodot* (1980 [1912]). Toisin kuin Le Bon, ei Durkheim näe joukkojen poikkeavaa psykologista mielentilaa pelkästään negatiivisena ja vaarallisena. Durkheim (1980, 196) kuvailee joukon erikoista mielentilaa poikkeusoloissa näin:

Ihmiset tajuavat enemmän ja eri tavoin kuin normaaleina aikoina. Muutokset eivät ole vain aste-eroja ja määrällisiä; ihmisistä tulee toisenlaisia. Heitä liikuttavilla intohimoilla on sellainen intensiteetti, että heitä voi tyydyttää vain väkivaltainen ja rajoittamaton toiminta, yli-inhimillinen sankarillisuus tai verinen barbaarisuus. Tämä selittää

esimerkiksi ristiretket tai monet Ranskan vallankumouksen yhtä hyvin jalot kuin pöyristyttävät tapahtumat. Yleisen kiihkon vallassa tulee mitä tavallisimmista ja kilteimmistä porvarista yhtä hyvin sankari kuin pyöveli. Ja niin selvästi ovat nämä kaikki mentaaliset prosessit juuri sellaisia, jotka kuuluvat myös uskonnon perustukseen, että ihmiset itse ovat usein kuvitelleet nimenomaisesti uskonnolliseksi sen paineen, jolle ovat näin antaneet periksi.

Durkheimin (mts. 192) näkemyksen mukaan jumala ja yhteiskunta ovat sama asia ja uskonnolliset tuntemukset ovat yhteisöllisyyden tuottamia. Durkheim näkee joukossa olemisen kokemuksen uskonnollisuuden perustana. Ihmisten kokoontuessa yhteen yhteiskunnan stimuloiva vaikutus saa aikaan poikkeuksellisen yleisen kiihkon tilan, josta koko pyhän ajatus on lähtöisin.

Le Bonin ja Canettin näkökulmissa joukkotoimintaan on kiusallinen yhteys varsin usein toistuvaan näkemykseen, jossa kaikenlaisista harmeista syytellään yhteiskunnan epäsosiaalisia aineksia. Thomas Blom Hansen (2004, 201) mainitsee kuvaavana varhaisena esimerkkinä Bombay Gazetten artikkelin vuodelta 1893, jossa kerrotaan, ettei satojen levottomuuksissa pidätettyjen joukossa ollut ”yhtä ainutta kunniallista hindua tai muhamettilaista”. Näkemys kommunalismista ja siihen liittyvästä joukkoväkivallasta irrationaalisenä massoista nousevana voimana hallitsee Intiassa koulutetun keskiluokan ja sekularistisen poliittisen eliitin ajattelua vielä tänäkin päivänä, joskin hieman muuttuneessa muodossa. Amerikkalainen toimittaja Bill Buford (1992) kritisoi voimakkaasti tätä ”roskajoukkoteoriaa”. Hänen kokemuksensa aiheesta perustuu väkivaltaisten englantilaisten jalkapallofanien keskuudessa tehtyyn osallistuvaan havainnointiin. Tämän poikkeuksellisen ja uskaliaan kokeilunsa pohjalta Buford (mts. 183) väittää Le Bonin ja muiden joukkotoiminnan teoreetikkojen ajatusten pohjautuvan pelkoon, jota he tuntevat porvarillisen elämäntapansa puolesta, sekä tarpeeseen osoittaa, että riehuvat joukot ovat yhteiskunnan pohjasakkaa, siis aina joitakuuta muita kuin meitä kunnollisia kansalaisia. Roskajoukkoteoria on loppujen lopuksi helposti kumottavissa: sekä lukuiset aiemmat tutkimukset hindu–muslimi-väkivallasta että Gujaratin vuoden 2002 tapahtumista tehdyt raportit osoittavat, että väkivaltaisuuksiin osallistuu laaja poikkileikkaus yhteiskunnasta (ks. esim. Tambiah 1996a).

Bufordin kokemusperäinen näkemys joukkoväkivallasta ei ole itse asiassa kovin kaukana Durkheimin yleisen kiihkon kuvauksista. Buford (1992, 184) haluaa kertoa, mitä väkivallassa tapahtuu ja miltä se tuntuu osallistujasta. Bufordin tyylistä saa parhaan kuvan alkukielisellä katkelmalla, jossa Buford kuvailee väkivaltaisuuksien alkaessa tapahtuvaa rajanylitystä normaalitilanteesta väkivallan tilaan:

This line again; this boundary: I am compelled, *exhilarated*, by what I find in the other side. I am excited by it; I know no excitement greater ... exalted experiences that by their intensity, their risks, their threat of self-immolation exclude the possibility of all other thought except the experience itself, incinerate self-consciousness, transcend (or obliterate?) our sense of the personal, of individuality, of being individual in any way ... Nothingness is what you find there. Nothingness in its beauty, its simplicity, its nihilistic purity. (Buford 1992, 193.)

Vaikka Buford kritisoi varhaisia teoreetikkoja, näyttäisi hänen oma kokemuksensa vahvistavan oletuksen väkijoukon poikkeavasta mielentilasta, jossa yksilön merkitys on vähentynyt. Intiassa väkivaltaisuuksia tutkinut Sudhir Kakar (1995) kehittää samaa ajatusta psykoanalyttikon näkökulmasta. Kakarin tapaa soveltaa psykoanalyysiä intialaiseen aineistoon on tosin moitittu eurosentriseksi (Kurtz 1992; teoksessa Hansen 2004, 265). Väkivaltaisuuksissa esiintyviä yksittäisiä julmuuksia Kakar selittää muun muassa lapsuudesta periytyvillä primitiivisillä fantasioilla (Kakar 1995, 37) ja joukkojen psyykkistä tilaa joukossa olemisen synnyttämällä voimakkailla tuntemuksilla (mts. 57). Näistä väittämistä jälkimmäinen on mielenkiintoisempi, sillä se täydentää aikaisempia joukkojen luonteesta tehtyjä oletuksia psykologisella tietämyksellä. Kakarin (mts. 57) mukaan tiiviissä ryhmässä yhteenkuuluvuus syntyy fyysisistä tuntemuksista; näkemisestä, kuulemisesta, hajuista ja kosketuksista. Yhteisellä rytmillä ryhmän jäsenet kiihdyttävät toistensa tunnetiloja, saaden yksilöllisen kokemuksen haihtumaan ryhmänä olemisen tunteeseen.

Kaikki edellä mainitut joukkoilmion kommentoijat näyttävät olevan yhtä mieltä siitä, että väkijoukolla on siihen kuuluvien yksilöiden ominaisuuksista poikkeavia erikoispiirteitä, ja nämä piirteet ovat kaiken lisäksi jossain määrin universaaleja. Luonnollisin lähde tälle joukkojen erikoisluonteelle ovat joukossa olemisen ja yhteistoiminnan vaatimukset: ollakseen joukko ihmisten täytyy liikkua samansuuntaisesti ja samassa tahdissa sekä toimia sen mukaisesti, minkä kukin toimiva

yksilö olettaa olevan joukon yhteinen tahto. Mikäli näin ei tehtäisi, joukko yksinkertaisesti hajaantuisi. Niinpä joukko näyttäytyy sekä ulkopuolisille että osallistujille yhtenäisenä, yhden tahdon ja päämäärän omaavana, lähestulkoon itsenäisenä olentona. Väkijoukko ei siis ole ainoastaan lähekkäin sijaitsevista ihmisistä tehty abstraktio, vaan osallistujille myös koettua todellisuutta. Osa tätä kokemusta ovat uskoakseni myös väkijoukossa olemisen aiheuttamat psyykkisen tilan muutokset.

2.2 Joukkojen politiikka

Joukkojen psykologian pohdiskelusta lähtenyt väkivallan tutkimussuuntausta kutsutaan myös romahdusteoriaksi (breakdown theory), koska sen lähtökohdaksi on ollut, että väkivaltaa tapahtuu silloin kun normaalit sosiaaliset rajoitukset romahtavat. Historiallisen aineiston kurtuminen ja viimeistään 1960 ja 1970-lukujen poliittiset levottomuudet länsimaissa paljastivat romahdusteorian konservatiivisen arvopohjan ja tekivät siitä auttamattoman epämuodikkaan. Vallitsevaksi suuntaukseksi nousi resurssien mobilisaatioteoria, joka esittää kollektiivisen väkivallan olevan politiikan jatke. Joukkotoiminta ja siihen liittyvä väkivalta alettiin nähdä eri ryhmien välisenä kamppailuna poliittisesta asemasta ja eduista. Väkivaltaa ei aiheuttanutkaan sosiaalinen hajaannus, vaan nimenomaan ryhmien sisäiset sosiaaliset siteet ja yhteenkuuluvuuden tunne, jotka mahdollistavat ryhmien välisen valtataistelun. (Useem 1998, 215–216.)

Vaikka resurssien mobilisaatioteoria ei tätä edellytäkään, on poliittinen kamppailu Intiassa nähty useimmiten eliittien välisenä ja suuret kansanjoukot tietämättöminä hyväksikäytön uhreina. Tätä koulukuntaa edustava Asghar Ali Engineer (2003, 6) pitää kommunalismia intialaisen demokratian traagisena seurauksena; uskonnollisten ryhmien ja kastien välisten ristiriitojen luominen on ollut keskeinen vaalimenestyksen tavoittelun keino poliitikoille koko itsenäisyyden ajan. Hindunationalistit ovat ottaneet tämän keinon yhä tehokkaammin käyttöön, aiheuttaen lisääntyviä väkivaltaisuuksia. Eritasoisten poliitikkojen myötävaikutusta väkivaltaisuuksien suunnittelussa ja toteutuksessa pidetään suurimmassa osassa tutkimusaineistostani itseäänselvyytenä. Hankalaa argumentissa on se, että siinä oletetaan ihmisten olevan noin vain manipuloitavissa, ilmeisestikin köyhyyttään ja kouluttamattomuuttaan. Niinpä tämä näkökulma, jota voisi kutsua vaikka manipulaatioteoriaksi, osoittautuu yhtä elitistiseksi

kuin roskejoukkoteoria: ainoastaan kansanjoukkojen primitiivinen pahuus on korvattu primitiivisellä viattomuudella. Moraalisesti tämä näkökulma on ehkä vielä ongelmallisempi, sillä se vapauttaa itse väkivaltaisten tekojen tekijät syyllisyydestä.

Paul Brass (2003) on tutkinut pitkään väkivaltaherkkää Aligarhin kaupunkia ja tullut siihen tulokseen, että väkivaltaa tuottaa institutionalisoitunut *mellakkajärjestelmä*. Tällaista väkivallan tuottamisen tavan Brass (mts. 32) näkee draamana, jossa ohjaajat kontrolloivat tapahtumia vain osittain, osa rooleista on harjoiteltuja ja osa sattumanvaraisia, jotkut osallistujat maksettuja ja jotkut tulevat mukaan vain ryöstelläkseen tai pitääkseen hauskaa. Koneisto käynnistetään kun on tarvetta joukkojen mobilisointiin esimerkiksi vaalitaistelun vuoksi. Brassin ajatus tuo siis rakenteen mukaan manipulaatioteorian yksinkertaiseen funktionalismiin. Brass (mts. 23) varoo kuitenkin funktionalismia kohtaan esitettyä kritiikkiä, eikä väitä, että tämä kone on syntynyt ja pysyy toiminnassa vain siksi, että se hyödyttää tiettyjä intressejä. Paremminkin kone säilyy, koska sen tuomien hyötyjen vuoksi ei pystytä saamaan riittävän suurta yksimielisyyttä sen hävittämisestä. Brassin tutkimus on mielenkiintoinen varsinkin siltä osin kun hän ymmärtää väkivallan jonkinmoisena puolittain ohjattuna draamana. Brassin näkökulma nojaa pitkälti väkivallan levittämiseen ja ylläpitämiseen erikoistuneiden spesialistien toimintaan (mts. 33). Vaikka historiallisesti eniten väkivaltaisuuksista kärsineissä Gujaratin kaupungeissa on todennäköisesti tällaisia väkivallan spesialisteja, ei vaikuta uskottavalta, että he olisivat ehtineet kaikkiin lähes samanaikaisesti väkivaltaan osallistuneisiin kyliin ja kaupunkeihin. Mellakkajärjestelmä onkin ehkä parempi ymmärtää tietynlaisina uinuvina ajattelutapoina, joiden levittämiseen ja esiin nostamiseen väkivaltaisuuksien aikana tietyt henkilöt voivat toki olla erikoistuneet. Useissa raporteissa esitetään, että hindunationalisten järjestöjen verkostot ovat väkivaltaisuuksien aikana toimineet väkivaltaa lietsovien viestien kanavina.

Väkivallan viestien leviäminen ja vaikutukset vaihtelevat paikasta toiseen, ja väkivallan spesialistit tuskin pystyvät hallitsemaan kovin hyvin harjoittamansa kommunikaation vaikutuksia. Stanley J. Tambiah (1996a, 257) esittää, että konfliktit parokialisoituvat yksittäisille paikkakunnille: konflikti muotoutuu paikallisten valtasuhteiden, kastien, lahkojen ja etnisten ryhmien mukaan, saaden olosuhteisiin sovelletun muodon kullakin paikkakunnalla vallitsevien poliittisten jakautumien

mukaisesti. Parokialisoitumisen vastapari on nationalisoituminen, prosessi jossa yksittäisessä paikassa syntynyt konflikti saa yleisesti ymmärretyn merkityksen, leviten laajalle alueelle lukemattomissa paikallisissa muodoissa. Yksittäisen tapahtumaketjun ymmärtäminen edellyttää siis aina tarkkaa paikallisen tason poliittisen tilanteen ja eri intressiryhmien välisten suhteiden tuntemista. Brassin 38 vuoden kokemukseen pohjautuva tutkimus voidaan epäilemättä laskea nämä kriteerit täyttäväksi (Brass 2003, 16). Paikallisen tason havainnoivaa tutkimusta on kuitenkin tehty harmillisen vähän – luonnollisestikin jo sen vuoksi, että Bufordin (1992) lisäksi vain harvat ovat rohjenneet väkivaltaisuuksien osallistuvaan havainnointiin. Intian väkivaltaisuuksia poliittisesta näkökulmasta tarkastelleet tutkijat ja tutkimusryhmät ovatkin valitettavan usein vain tyytyneet syyttämään hindunationalisteja väkivaltaisuuksien lietsomisesta selvittämättä kuinka tämä lietsominen varsinaisesti paikallisella tasolla tapahtuu. Aineistona käyttämilleni raporteille on tyypillistä, että ne sisältävät sekä väkivaltaisuuksia kuvailevan että hindunationalistien syyllisyyttä osoittavan osuuden. Molemmat osat voivat olla perusteellisia, mutta toisistaan erillisiä: empiirisen materiaalin ja siitä vedettyjen johtopäätösten välinen yhteys jää perustelematta.

2.3 Joukot draamana tai performanssina

Beth Roy tiivistää (1996, 126) etnistä ja uskonnollista väkivaltaa koskevan keskustelun karrikoidusti kolmeen suuntaukseen:

1. Ihmiset ovat petoja, joita ajavat sisäiset aggressiiviset vaistot.
2. Ihmisiä huijataan toimimaan omien todellisten etujensa vastaisesti.
3. Ihmiset näyttelevät oman elämänsä kehyksessä merkityksellistä draamaa.

Niin Roy, kuin tämäkin tutkielma puhuvat tuon kolmannen suuntauksen puolesta. Myös kaksi ensimmäistä vaihtoehtoa tarjoavat kuitenkin joitain arvokkaita näkökulmia. Äärimmillään joukkojen psykologia on todellakin esittänyt väkivallan jonkinlaisena luonnontilana, joka astuu esiin sosiaalisen kontrollin hävitessä. Vähän lievemmin muotoiltuna tämä suuntaus kuitenkin pyrkii osoittamaan, että väkivaltaan osallistujat ovat psyykkisesti poikkeavassa mielentilassa. Luvussa 6 tarkoitukseni onkin osoittaa, ettei tämä poikkeustila suinkaan perustu eläimellisyyteen vaan kulttuuriseen ilmiöön,

jota kutsutaan Arnold Van Gennepin (1960 [1909]) klassisen siirtymäriitti-teorian pohjalta yleisesti liminaalisuudeksi.

Toinen suuntaus, ihmisten huijaaminen tai poliittinen manipulaatio, on intialaisessa kommunalismia koskevassa tutkimuksessa ehdottomasti suosituin. Resurssien mobilisaatioteorian mukaan erilaiset poliittiset toimijat ja intressiryhmät pyrkivät vaikuttamaan joukkojen toimintaan ja joukkoväkivallan ymmärtäminen vaatii näiden toimijoiden tuntemista. Käytössäni oleva aineisto ei anna parasta mahdollista pohjaa tämänkaltaiselle tarkastelulle. Tämän tutkielman tavoitteena on kuitenkin käsitellä Gujaratin väkivaltaisuuksia kokonaisuutena ja tarkastella niitä jaettuja merkityksiä, jotka yhdistävät yhtäaikaista paikallisia konflikteja eri puolella Gujaratia. Riittävä selitys suurten kansanjoukkojen osallistumiselle väkivaltaan ei ole se, että poliittiset intressiryhmät ohjailevat heitä tekemään niin. Osallistujien täytyy kokea väkivaltaan osallistuminen myös omasta näkökulmastaan mielekkäänä. Joissain tapauksissa väkivaltaan osallistumisesta voi ollakin selkeää poliittista tai taloudellista etua osallistujille, mutta väkivallasta saatu hyöty ei selitä niitä nimenomaisia keinoja ja väkivallan muotoja, joita Gujaratin väkivaltaisuuksissa esiintyy.

Väkivaltaisuuksien käsitteleminen paikallisten poliittisten toimijoiden kannalta jää näiden seikkojen vuoksi sivuun. Laajemmalla tasolla politiikalla on kuitenkin merkitystä: hindunationalistisen liikkeen johtajien myötämielisyys väkivallalle lisää sen legitiimiyttä ja liikkeen levittämä ideologia on olennainen osa niitä jaettuja merkityksiä, joiden pohjalta väkivaltaisuuksissa toimitaan. Luvussa 3 esittelenkin hindunationalistista ideologiaa ja sen levittämiseen käytettyjä kommunikatiivisia keinoja. Samalla haluan kuitenkin tehdä selväksi, ettei ideologia ole pelkkää huijaamista. Se, että tietyistä ajatuksista on hyötyä joillekin ihmisille, ei tarkoita etteivät he itse uskoisi niihin. Johtajat voivat olla yhtä sitoutuneita ideologiseen maailman näkemisen tapaan siinä missä seuraajatkin (Kapferer 1998, 93).

Beth Royn kirjassa *Some Trouble with Cows* (1996) tutkimuskohteena on nykyisen Bangladeshin maaseudulla 1950-luvulla tapahtunut hindujen ja muslimien välinen väkivaltatapaus. Lehmien laiduntamisesta alkaneessa kiistassa monituhapaiset, aseistetut väkijoukot saapuivat pellolle, jossa yhteenoton oli tarkoitus tapahtua. Joukkioit ryntäsivät toisiaan kohti, pysähtyivät ja istuivat alas suoriin siisteihin riveihin (mts. 79).

Asetelman laidalla tapahtui tappeluja ja jopa yksi latokin sytytettiin tuleen. Kuitenkin vähintään yhtä tärkeää oli se, mitä aseita esiteltiin minäkin päivänä ja mitä ruokaa pellolla syötiin (mts. 86). Ei olekaan vaikea käsittää, miksi Roy vetää tällaisesta tilanteesta johtopäätöksen, että ihmiset näyttelevät väkivaltaisuuksissa oman elämänsä kehyksessä merkityksellistä draamaa (mts. 126). Vaikka monissa muissa väkivaltaisuuksissa draamallisuus ja symboliset kommunikaatiovälineet hukkuvat väkivallan järkyttävämpien piirteiden alle, on ajatus väkijoukkojen merkityksellisestä toiminnasta käyttökelpoinen myös huomattavasti monimutkaisemmissa ja verisemmissä yhteenotoissa.

Stanley J. Tambiah (1996b, 140–141) kutsuu Royn luokittelun ensimmäistä suuntausta, eli romahdusteoriaa, primordialistiseksi näkökulmaksi ja toista suuntausta, eli resurssien mobilisaatioteoriaa, instrumentalistiseksi näkökulmaksi. Antropologinen tutkimus voi kuitenkin ylittää näiden näkökulmien rajoitukset. Primordialistit näkevät etniset tuntemukset ja vihamielisyydet alkukantaisina ominaisuuksina, instrumentalistit tietoisesti rakennettuina konstruktioina. Antropologia voi auttaa ymmärtämään kuinka nämä konstruktioit ovat naturalisoituneet sosialisointin ja osallistumisen kautta niin mieliin kuin ruumiisiin. Tämän tutkielman kannalta vielä keskeisemmin, antropologia voi auttaa selvittämään, kuinka näitä tuntemuksia sosiaalisten käytäntöjen kautta kokevat ja elävät ihmiset muodostavat joukkoja ja yhteenliittymiä sosiaalisten ja semioottisten prosessien avulla. Kakar (1995, 58) ilmaisee asian sanoen, että väkivaltaisena joukkona toimiessaan ihmiset ilmaisevat ja soveltavat väkivaltaisena joukkona olemisen historiallista traditiota. Tässä olennaisia ovat joukkoiden performatiiviset välineet, kulttuurinen repertuaari, jota joukkioit käyttävät kommunikoidakseen keskenään ja ulkopuolisia kohtaan. Joukkoväkivalta ei nimittäin ole vain sattumanvaraista impulsiivista käyttäytymistä. Donald L. Horowitzin (2002, 12) mukaan etnisissä väkivaltaisuuksissa on silmiinpistävää kiihkon ja järjestyneisyyden eriskummallinen sekoitus. Englanninkielisissä lähteissä esiintyvän riot-sanon kääntäminen suomeksi mellakaksi kuvaisi tätä ilmiötä mielestäni varsin huonosti. Muulloin kuin suorissa lainauksissa olenkin päätenyt hieman hankalampaan väkivaltaisuudet-sanaan. Väkivaltaisuudet ovat järjestäytyntä kaaosta, täynnään toistuvia muotoja, jotka pohjautuvat käytössä olevaan kulttuuriseen repertuaariin. Lyhyesti sanottuna väkivaltaisuudet ovat julkisessa tilassa tapahtuva joukkoperformanssi (Tambiah (1996b, 140–141).

2.4 Joukkoväkivalta julkisena toimintana

Sandria B. Freitagin (1989b, xii) mukaan väkivaltaisuuksia voidaan parhaiten ymmärtää sijoittamalla ne muun julkisessa tilassa tapahtuvan kollektiivisen toiminnan yhteyteen. Tästä performatiivisesta näkökulmasta katsottuna väkivalta kollektiivisen käyttäytymisen muotona on yhteydessä laajempaan poliittisten ja moraalisten normien, kulttuuristen käytäntöjen ja konventioiden sekä julkisen kokoontumisen perinteiden maailmaan. Kollektiivinen väkivalta on jossain määrin rutinisoitua ja ritualisoitua ja pohjautuu representaation muotojen ja käytäntöjen repertuaariin, joka on osa osallistujien kulttuurista pääomaa (Tambiah 1996a, 230). Kuitenkin kyseessä on myös luova prosessi, jossa uusia julkisen toiminnan muotoja kehitetään vanhojen pohjalta – näin osallistujat pystyvät käsittelemään uusia ja yllättäviä tilanteita. Väkivaltaisuuksista tulee osanottajille helpommin ymmärrettävää ja omaksuttavaa tuomalla mukaan tuttuja elementtejä. Repertuaarin kuuluvia rituaalisen elämän tai festivaalien muotoja saatetaan imitoida, parodioida tai kääntää ylösalaisin, kunkin tilanteen draamallisten tai kommunikatiivisten mahdollisuuksien mukaan (mt.).

Don Handelmanin (1990) jaottelee julkiset tapahtumat kolmeen ryhmään: eleylle maailmalle mallia antavat, maailmaa presentoivat ja maailmaa representoivat tapahtumat. Jotkut tapahtumat luovat mallin eleylle maailmalle, esitellen siitä yksinkertaistuksen tai idealisoidun version ja samalla pyrkien muuttamaan maailmaa mallin mukaiseksi. Toisten tavoitteena on yksinkertaisesti presentoida elettyä maailmaa tai jotain sen korostettavaksi haluttuja piirteitä. Elettyä maailmaa representoivat tapahtumat sen sijaan esittävät väitteitä ja vastaväitteitä luomalla vastakkainasetteluja tai neutralisoimalla vallitsevia eroja, tai kääntämällä eletyn maailman piirteitä nurin niskoin. Väkivaltaisuuudet kuuluvat representoivaan tapahtumatyyppiin.

Eurooppalaisessa historiantutkimuksessa tunnetuimpia tällaisia tapahtumia ovat karnevaalit, joissa symbolinen ylösalaisin kääntäminen sai usein potentiaalisen kapinan piirteitä. Vaikka itse karnevaalit harvoin johtivat väkijoukkojen kapinointiin, oli keskiajan kansanlevottomuuksissa usein havaittavissa karnevalistisia piirteitä. Elettyä elämää representoivat tapahtumat ovat väljästi organisoituja ja arvaamattomia, tarjoten osallistujille lukuisia tapoja osallistua tapahtumaan. Tapahtuman vapaa muoto ja

osallistumisen joustavat rajat tekevät representoivasta tapahtumasta helposti areenan haastamiselle ja vastakkainasetteluille. Representoivat tapahtumat eivät niinkään luo yhtä mallia todellisuudelle, kuin tutkivat erilaisia vaihtoehtoja ja potentiaaleja. Vaihtoehtoisten visioiden esittäminen ilman tiukkaa toimintaa määrittävää rakennetta voi luoda räjähdysalttiin tilanteen, varsinkin silloin kun tapahtuman luomat epävarmat potentiaalit vetoavat eletyn elämän epävarmuuksiin. Hallitsijat ovatkin usein ymmärtäneet tällaisten tapahtumien vaarallisuuden ja pyrkineet kontrolloimaan niitä. Nykypäivän Intiassa representoivia piirteitä sisältävien uskonnollisten festivaalien rajoittaminen tai kieltäminen kuuluu vakiintuneisiin väkivaltaisuuksien ennaltaehkäisykeinoihin. (Handelman 1990, 24, 41, 49–54.)

Peter Van der Veerin (1996, 155) mukaan julkisessa tilassa tapahtuvien rituaalisten performanssien ja väkivaltaisuuksien välinen yhteys on nykypäivän Intiassa ilmiselvä. Molemmat eivät ainoastaan käytä julkista tilaa areenanaan, vaan myös muokkaavat julkista tilaa uskonnollisen yhteisön tilaksi. Sekä rituaalissa että väkivaltaisuuksissa uskonto ihmisiä erottavana ja yhdistävänä tekijänä on keskeisellä sijalla. Uskontoa voikin kutsua näiden tapahtumien kehykseksi, jonka kautta tapahtumassa tapahtuvaa toimintaa ymmärretään (Bell 1997, 74). Myöhemmin kehittelen ajatusta siitä, että tietyt väkivaltaisuuksien piirteet ovat verrattavissa rituaaliin. Catherine Bell (mts. 76) kritisoii tällaista vertausta siitä, että siinä kuvaillaan tuntematon ilmiö toisella tuntemattomalla, epämääräisellä rituaalin käsitteellä. Tarkoitukseni ei ole kuitenkaan väittää, että väkivaltaisuuksien välillä on jonkinlainen rituaali. Sen sijaan rituaalin ja väkivaltaisuuksien välinen yhteys syntyy kolmesta asiasta: julkisesta tilasta, kehyksestä ja repertuaarista. Sekä uskonnolliset rituaalit että väkivaltaisuuksien välillä on julkisessa tilassa tapahtuvaa toimintaa ja molempia yhdistää uskonnollinen kehys symboleineen ja viittauksineen toiminnan pyhyyteen. Lisäksi väkivaltaisuuksiin osallistujat lainaavat aineksia toiminnan repertuaariinsa yleisistä julkisen toiminnan muodoista, tavallisimmin juuri uskonnollisista rituaaleista.

2.5 Kommunikatiivisuus ja toimintaa määrittävät ajatukset

Ensisijainen keinoni tarkastella aineistoa on väkivaltaisuuksissa esiintyvien toistuvien muotojen löytäminen ja tulkitseminen. Nimitän tarkastelun kohdetta

kommunikatiiviseksi teoiksi, sillä väkivaltaisuuksissa tehdyt teot ovat myös kommunikaatiota. Joukkojen yhteistoiminta edellyttää, että joukon jäsenet kommunikoivat keskenään eri tavoin, oli se sitten puhetta, iskulauseita tai tekoja, jotka viestittävät jaettuja merkityksiä ja päämääriä. Joukkoa eteenpäin vievä dynamiikka syntyy kommunikatiivisista teoista. Luvussa 6 esitän, että joukkotoiminnan dynamiikan kannalta keskeisimpiä kommunikatiivisia tekoja ovat rajanrikkomisteot, jotka muokkaavat joukon toiminnan luonnetta kohti yhä rajumpia tekoja. Tekojen kommunikatiivisuus ei ohjaa vain ryhmän toimintaa, vaan toinen kommunikaation pääkohde on vihollisryhmä eli väkivallan uhrit, joille lähetetään ennen kaikkea loukkaamaan ja pilkkaamaan tarkoitettuja viestejä. Lisäksi toiminnassa lähetetään viestejä myös sivustaseuraajille, medialle ja miksei myös väkivaltaisuuksien tutkijoille. Väkivaltaisuuksissa erittäin huomiota herättävää on juuri tekojen julkisuus, ainakaan tekohetkellä julmuuksia ei pyritä salaamaan vaan ne suoritetaan mahdollisimman julkisesti. Juuri toiminnan tarkoitushakuinen julkisuus tekee tämän tutkielman mahdolliseksi: osallistujien viestittämät merkitykset ovat kaikkien nähtävillä. Koska merkitykset on tarkoitettu mahdollisimman laajan yleisön ymmärrettäväksi, on symboliikka usein varsin yksinkertaista eikä viestien ymmärtäminen välttämättä edellytä erikoistietämystä, jota vain paikalla olijoilla voisi olla.

Koska joukkojen toiminta on luonteeltaan kommunikatiivista, voidaan sen perusteella havaita ne ajatukset, joiden perusteella joukot tekoja tekevät. Tanika Sarkarin (2002) mukaan Gujaratin väkivaltaisuuksien joukot toistivat eri paikoissa melko samalla tavalla eritasoisia symbolisia merkityksiä, jotka voidaan rinnastaa hindunationalistisen liikkeen opetuksiin, stereotyyppeihin ja fantasioihin. Hindunationalistisen ideologian ja väkijoukkojen toiminnan suhde ei ole kuitenkaan nähdäkseni näin suoraviivainen. Eräs mahdollinen tapa tarkastella nationalistisen ideologian ja väkivaltaisuuksien välistä suhdetta on käyttää Bruce Kapfererin (1988; 1997) ontologian ja ideologian käsitteitä. Ontologia merkitsee tapaa olla maailmassa tai suuntautua olemassaolon horisontteihin (1988, 79). Myöhemmässä teoksessaan Kapferer (1997, 288) tarkentaa ontologian tarkoittavan monenlaisessa toiminnassa havaittavaa dynamiikkaa, jolla ei ole sinänsä yhteyttä historiaan tai psykologiaan. Ontologisia potentiaaleja on olemassa useita, ja vasta ideologia valikoi ja järjestää merkitykset tietoisesti suhteellisen yhtenäiseksi rakenteeksi. Ideologia tuottaa maailmassa olemisen kokemuksesta merkityksiä ja muuttaa olemisen tavoitteiksi ja projekteiksi.

Kapfererin tutkimalle Sri Lankan nationalismille keskeinen ontologia pohjautuu myös Intiassa vallitsevaan hierarkkiseen ajatteluun. Yhteiskunta nähdään hierarkkisesti organisoituneena kokonaisuutena, jonka yhdessä pitävänä voimana ovat valtio ja kuningas, jotka puolestaan ovat alisteisia buddhalaiselle uskonnolle. Buddha ja demonisuus muodostavat hierarkian raja-alueet, joita kohti eri olennot suuntautuvat (Kapferer 1988, 11). Demoninen pyrkii hajottamaan hierarkkista järjestystä, joka on tuhoisaa paitsi valtiolle myös hierarkkisesti rakentuneille yksilöille. Kun tämä ontologia otetaan nationalistisen ideologian käyttöön, se saa muut ajattelutavat ylittävän voiman. Näin Sri Lankan valtion hierarkkista yhtenäisyyttä uhkaavat tamiliseparatistit näyttäytyvät demonisina olentoina ja tamilivähemmistön vastaiset mellakat rinnastuvat jättimäiseen demonien manausriittiin (mts. 101). Myös hindunationalistisessa mytologian tulkinnassa vihollinen rinnastuu demoniseen. Vaikka Ramajanassa sankari Rāman kohtaamat demonit sattuvatkin asumaan juuri Lankan saarella, tulkitaan ne hindunationalistien keskuudessa usein muslimeiksi. Sheldon Pollockin (1993, 283) mukaan Ramajan kuvasto tarjoaa käsitteellisiä välineitä vihollisen demonisointiin paremmin kuin mikään muu Intian klassisista teksteistä. Niinpä ei olekaan ihme, että siitä on tullut hindunationalistisen liikkeen keskeisin teksti. Näin tarina, jolla itsessään on hyvin vähän tekemistä nykypäivän tapahtumien kanssa, saa uuden merkityksen hindunationalistisen ideologian avulla. Ideologialla ei kuitenkaan olisi vaikutusvaltaa, jollei se pystyisi vetoamaan olemassa olevaan ontologiaan, tapaan, jolla ihmiset jo valmiiksi suuntautuvat maailmaan.

Gujaratin väkivaltaisuuksien toiminnan muotoja tarkasteltaessa ei kuitenkaan näytä siltä, että väkijoukkoja motivoisivat ensisijaisesti Ramajan kaltaiset myyttiset tarinat, vaikka väkijoukot Rāman nimeä usein huutelevatkin. Tässä esittämäni Kapfererin ontologia–ideologia jaottelu onkin vain esimerkki siitä, miten toiminnassa esiin tulevia ja sitä mitä ilmeisimmin ohjaavia ja motivoivia jaettuja ajattelutapoja voi käsitteellistää. Toinen mahdollisuus olisi ottaa lähtökohdaksi, että toimintaa määrittävät erilaiset diskurssit. Olisi myös mahdollista puhua kulttuurisista skeemoista, joiden pohjalta ihmiset toimivat uusissa tilanteissa. Tässä tutkielmassa en ole kuitenkaan halunnut sitoutua tietyn termin ja siitä seuraavan teoreettisen lähestymistavan käyttöön, vaan nimitän aineistosta esiin nousevia ilmiöitä kuhunkin tilanteeseen sopivalla nimityksellä. Väkivaltaisessa toiminnassa esiin nousevissa ajatuksissa on toki kyse siitä, miten

väkivaltaan osallistujat näkevät ja kokevat maailman toimiessaan. Toiminnasta kuitenkin paljastuu kirjo eritasoisia viittauksia, joista toiset voivat perustua syvästi koettuun ontologiaan ja toiset taas ovat varsin merkityksettömän oloisia ennakkoluuloja ja käsityksiä. Vaikuttimet voivat olla yhtä lailla väkivaltaisuuksien aikana kiertäviä huhuja, kuin myös perustavanlaatuisia kulttuurisia (jollei suorastaan yleisinhimillisiä) ajattelun tapoja, joiden pohjalta ihmiset toimivat erilaisissa tilanteissa. Tämän tutkielman neljää analyysilukua (luvut 6–9) yhdistää väljä ajatus toimintaa määrittävistä kulttuurisista ajattelun tavoista, jotka ovat nähtävissä ja tulkittavissa itse toiminnassa tapahtuvan kommunikaation johdosta. Käsiteltävien ilmiöiden monitasoisuudesta johtuen en siis käytä yhtä tiettyä termiä vaan puhun tilanteen mukaan vaikuttimista, motiiveista ja ajattelun tavoista tai -malleista. Loppua kohti etenen kuitenkin kohti laajempia yhdistäviä piirteitä; tiettyjä keskeisiä ajattelumalleja, jotka näyttävät muodostavan yleisemmän väkivaltaista toimintaa määrittävän rationaliteetin.

3 HINDUNATIONALISTINEN LIIKE

3.1 Johdanto

Stanley J. Tambiahin (1996b, 124) mukaan eurooppalainen kansallisvaltioiden nationalismi eroaa huomattavasti uudemmasta nationalismin tyypistä, joka on syntynyt itsenäisesti eri puolilla maailmaa. Tambiah käyttää tästä uudemmasta ilmiöstä termiä etnonationalismi, mutta monissa tapauksissa voidaan yhtä hyvin puhua uskonnollisesta nationalismista. Etnonationalismi on moderni ilmiö, joka on syntynyt tyypillisesti kolonialismin jälkeisessä tilanteessa. Etnonationalismille otolliseen tilanteeseen liittyy usein kansakunnan jakautuminen useisiin kieliryhmiin, voimakas koulutuksen kehittäminen ilman riittäviä työllistymismahdollisuuksia koulutetuille nuorille, laajat muuttoliikkeet alueelta toiselle ja vastarinta länsimaisen kansallisvaltioatteen sekularismia kohtaan (mts. 129–130).

Intiassa eri uskonnollisten tai etnisten ryhmien väliseen vastakkainasetteluun perustuvaa ajattelua kutsutaan yleisesti kommunalismiksi ja uskonnollisnationalistisia päämääriä ajavia hinduryhmiä hindunationalistiseksi liikkeeksi. Tämä liikehdintä sisältää toki varsin erilaisia ryhmiä ja henkilöitä, aina ammattipoliitikoista uskonnollisten johtajien kautta maaseudun naisten pienryhmiin. Kuitenkin taustalta löytyy riittävästi samankaltaisia ideologisia piirteitä, että on mahdollista puhua liikkeestä yksikössä. On ilmeistä, että hindunationalistisen liikkeen ideologialla ja toimintatavoilla on huomattava vaikutus Gujaratin väkivaltaisuuksien toimintamuotoihin.

Esittelen hindunationalistisen liikkeen historian tässä luvussa vain hyvin lyhyesti, jotta voin keskittyä tarkastelemaan tämän tutkielman kannalta mielenkiintoisia piirteitä: myyttisen historian luomaa pohjaa millennialistiselle maailmankuvalle, hindulaista ryhmäidentiteettiä sekä liikkeen kommunikatiivista repertuaaria. Pyrin selvittämään, millaisilla tavoilla hindunationalistista ideologiaa välitetään eteenpäin, kuinka käsitys yhtenäisestä hindukansakunnasta luodaan kommunikatiivisessa prosessissa. Ideologian vastaanotolle olennaista on, että se vetoaa olemassa oleviin maailmaan suuntautumisen malleihin, joita Kapferer (1988; 1997) kutsuu ontologioiksi. Myyttinen historia on yksi

keskeinen ontologisen suuntautumisen määrittäjä, voima, joka asettaa ihmiset suhteeseen menneiden sukupolvien ja heidän oletettujen vihamiestensä kanssa. Nationalistinen oletus uskonnollisesta yhtenäisyydestä on hindulaisuuden tapauksessa tavallistakin suurempi ongelma: hindulaisuus koostuu lukuisista kasteista, sosiaalisista luokista ja uskonnollisista ryhmistä, ja hindut voivat nähdä itsensä yhtenäisenä ryhmänä kenties ainoastaan suhteessa toiseen, muslimeihin. Hindunationalistisen liikkeen kommunikatiivista repertuaaria käyttäen esimerkkinä Rāman temppeli -kampanjaa.

3.2 Hindunationalistisen liikkeen nousu

Hindunationalistisen liikkeen juuret ovat 1800-luvun nationalistisessa liikkeessä, joka pyrki vapauttamaan Intian brittihallinnosta. Nationalistinen liike voidaan jakaa karkeasti kahteen ryhmään, modernisteihin ja revivalisteihin. Kongressipuolueen ja Nehrun modernistinen linja pääsi lopulta voitolle huolimatta siitä, että itsenäisyystaistelun omintakeinen ikoni Mahatma Gandhi vastusti sekä modernistien intoa länsimaistaa Intiaa että revivalistien aggressiivista soturiaatetta. Revivalistien toiminnassa oli jo alusta alkaen keskeistä laajojen poliittis-uskonnollisten festivaalien järjestäminen yhtenäisen hinduidentiteetin luomiseksi. (Tamminen & Zenger 2000, 104–106.)

Nykyisen hindunationalistisen liikkeen voi katsoa saaneen alkunsa Rashtriya Swayamsevak Sanghin (RSS) perustamisesta vuonna 1925. RSS:n toiminnan keskipisteenä oli nuorten poikien kasvatustyö, johon kuului fyysisten harjoitusten lisäksi myös hengellinen kasvatusta. Perustamispäivän ajankohtaa myöten RSS on pyrkinyt nostamaan Rāma-jumalaa muiden yläpuolelle, tarkoituksenaan yhdistää hindulaisuutta yhden jumaluuden ympärille seemiläisten uskontojen malliin. Alkuaikoina RSS keskittyi kasvatusta- ja kulttuurityöhön ja pysyi sivussa Kongressipuolueen johtamasta itsenäistymistaistelusta. Varsinainen politisoituminen alkoi itsenäistymisen jälkeisinä vuosina. RSS:n ja Kongressipuolueen välit olivat itsenäistymisen jälkeen huonot: Mahatma Gandhin murhaaja Nathuram Godse oli ollut RSS:n entinen jäsen ja ideologi Savarkarin hyvä ystävä (Tamminen 2005, 348). Niinpä hindunationalistit päätyivät perustamaan kilpailevan poliittisen puolueen, Bharatiya Jana Sanghin. Vuonna 1964 perustettiin myös hengellisten ja kulttuuristen arvojen levittämiseen ja vahvistamiseen tarkoitettu Vishva Hindu Parishad (VHP). VHP:n

keskeiseksi tehtäväksi muodostui vastalähetystyö kristityiksi ja muslimeiksi kääntyvien dalitien (kastittomien) ja adivasiensien (maaseudun ”heimoväestön”) keskuudessa. (Tamminen & Zenger 2000, 111–115.)

Hindunationalistisen liikkeen poliittinen menestys oli alkuun kehnoa, mutta Kongressipuolueen sisäiset ongelmat mahdollistivat jopa hetkellisen osallisuuden hallitukseen vuonna 1977. Tämän lyhyen episodin jälkeen liikkeen poliittinen haara uusiutui vuonna 1979 ja tilalle tuli entistä laaja-alaisempaan kannatukseen pyrkivä Bharatiya Janata Party (BJP). BJP:n sovittileva linja ei alkuun saanut kannatusta edes omilta tukijoukoilta RSS:stä. 1970-luvun vaikeudet saivat Kongressipuolueen omaksumaan uuden vaalistrategian, jonka tarkoituksena oli varmistaa tuki neljältä keskeiseltä ryhmältä: alakastisilta kshatriyoilta, daliteilta (nimitetty myös harijaneiksi), adivaseilta ja muslimeilta. Tämä KHAMiksi nimetty vaalistrategia syrjäytti vallasta perinteisen yläkastisen eliitin. Samoihin korkeampiin kasteihin kuului myös suuri osa koulutetusta keskiluokasta. Yläkastinen keskiluokka kääntyi BJP:n puoleen, joka epäsuorasti tuki heitä 1980-luvun alkupuolen koulutus- ja virkakiintiökiistoissa. Vaalien voittamiseen eliitin ja yläkastisen keskiluokan tuki ei kuitenkaan Intiassa riitä, vaan runsaslukuisten alempien kastien ja adivasiensien äännet ovat myös välttämättömiä. 1980-luvulla BJP alkoi kosiskella alempia kasteja korostuneen hindulaisilla kulkueilla ja tapahtumilla sekä vetoamalla muslimivastaisiin tunteisiin. (Yagnik 2002, 412–413.)

BJP:n kannatus nousi voimakkaasti 1980-luvun loppupuolelta alkaen erilaisten konfliktien ansiosta. Yksi keskeisimmistä oli uudelleen henkiin herätetty kiista Ayodhyan Babri-moskeijasta, jonka paikalle hindunationalistit halusivat rakentaa Rāman temppelin. Huhtikuussa 1996 BJP liittolaisineen sai jo selvän enemmistön keskushallinnon parlamentissa ja pääsi muodostamaan hallituksen. Valta vakiinnutettiin vuoden 1998 vaaleissa, ja ennen kevättä 2004 näyttikin siltä, ettei mikään uhkaa BJP:n asemaa keskushallinnossa. Huhti-toukokuun 2004 vaaleissa Kongressipuolueen johtama liittouma voitti kaikkien yllätykseksi BJP:n luvuin 220–185. Kommunalistisen politiikan voittokulku näyttääkin ainakin hetkellisesti katkenneen kansallisella tasolla. (Hansen 2004, 158–159; Tamminen & Zenger 2000, 116, 122; www.indian-elections.com 2004.)

Myös Gujaratissa Kongressipuolueen KHAM-liittouma alkoi murentua 1980-luvun jälkipuoliskolla, kun alemmat kastit kyllästyivät vallan epätasaiseen jakautumiseen liittouman sisällä. Gujaratin adivasiensa keskuudessa alettiin tehdä aktiivista vastalähetystyötä ennen kaikkea kristinuskon torjumiseksi. Hindunationalismin menestystarinaa vaikuttivat myös rikkaat ulkomailla asuvat gujaratilaiset, jotka halusivat tukea hindulaisia arvoja kotimaassaan. Taloudellinen epävarmuus ajoi alakastisen keskiluokan liittoutumaan BJP:tä tukevan yläkastisen keskiluokan kanssa. Kongressipuolueen valta murtui osavaltiossa jo vuonna 1990 ja vuonna 1995 BJP:llä oli jo riittävä enemmistö osavaltion hallitsemiseen yksin. Kannatus on kuitenkin ollut häilyvää ja ennen vuoden 2002 väkivaltaisuuksia vaalimenestys oli menossa jyrkästi heikompaan suuntaan. Väkivaltaisuuksien jälkeisessä polarisoituneessa tunnelmassa vallan varmistaminen hindulaisiin tuntemuksiin vetoamalla oli kuitenkin helppoa. Vaikka BJP hävisikin kevään 2004 valtakunnalliset vaalit, pitää puolue yhä vuonna 2006 valtaa Gujaratin osavaltiossa. Myös vuoden 2002 väkivaltaisuuksista jyrkästi kritisoitu Narendra Modi istuu edelleen osavaltion pääministerinä. (Dalwai & Mathre 2002, 367–370.)

3.3 Myyttinen menneisyys

Lähes kaikkialla kansakunnan perustamismyytit ja legendat muodostavat keskeisen osan nationalismin palvonnan kohteista (Kapferer 1988, 1). Kapferer (mts. 46) selittää myyttien voimaa sillä, että niiden logiikka vetoaa tietoisuuden alapuolella oleviin ontologisiin suuntautumistapoihin. Näin myytit näyttävät ylimmän totuuden kiteytyminä ja pystyvät herättämään voimakkaita tunteita ja jopa ohjailemaan ihmisten toimintaa myytin logiikan mukaisesti. Ajatus myytistä jonkinlaisena itsenäisenä ihmisten tahdon ylittävänä voimana tuntuu ensi kuulemalta uskomattomalta ja ehkä turhankin mystiseltä. Kuitenkin kun ajatellaan niitä äärimmäisiä tekoja, joihin juuri nationalismiin nimissä on monesti ryhdytty, vaikuttaa tämä yhdeltä varteenotettavalta selitystavalta.

Hindunationalistinen käsitys myyttisestä menneisyydestä ei perustu yksinomaan hindulaiseen mytologiaan, vaan siihen ovat vaikuttaneet myös lähemmät historialliset tapahtumat ja ulkopuolisten luoma kuva Intiasta. Monet tutkijat painottavat

brittihallinnon toimien suurta merkitystä uskonnollisten identiteettien muodostumisessa. 1800-luvun loppupuolella aloitetut valtavat väestönlaskentaoperaatiot pakottivat intialaiset määrittelemään virallisesti oman statuksensa, jopa siinä määrin, että nykyisen kaltaisen kastijärjestelmän on väitetty syntyneen brittien vaikutuksesta. Brittien hallinnolliset tarpeet synnyttivät hindut ja muslimit sosiaalisina ja poliittisina kategorioina, joilla oli omat edustajansa hallinnossa. Merkittävä vaikutus hindujen omakuvaan oli myös orientalistiteeilijöillä, jotka ottivat tehtäväkseen kaivaa esiin alkuperäinen hindulaisuus lukuisten lahkojen ja uskonnollisten suuntauksien takaa. Tämä projekti nosti ortodoksisen hindulaisuuden perustaksi kokoelman muinaisia Veda-tekstejä, joista orientalistit toimittivat kriittisiä editioita. Euroopan historiasta lainattiin käsitys hindulaisuuden kultaisesta ajasta, joka oli edeltänyt muslimivalloituksia. Muslimihallinnon aikakausi rinnastettiin Euroopan pimeään keskiaikaan, ja brittien tulo merkitsi sivistystä ja moderniutta. Ajatus innoitti reformistisia liikkeitä, nykyisen hindunationalismin esi-isiä, jotka pyrkivät kultaisen ajan palauttamiseen hindulaisuutta puhdistamalla. Vaikka 1800-luvun historiankirjoitus on myöhemmin moneen kertaan kyseenalaistettu, on tästä uskonnollisten ryhmien jakoon perustuvasta historiasta tullut osa virallista totuutta koulukirjoissa ja kansallisessa mytologiassa. (Brass 2003, 34; Veer 1994, 19–20; Zavos 2004, 30–34.)

Myytti kultaisesta ajasta ja sitä seuranneesta rappiosta toistuu kerta kerran jälkeen ideologisissa teksteissä ja se muodostaa jaetun aatteellisen perustan liikkeen toiminnalle eri tilanteissa. VHP:n Internet-sivuilla (www.vhp.org 2004a) Intian kerrotaan olleen hyvin muinainen kansakunta, jolla on loistava menneisyys ja mahtavia saavutuksia. Suuren hengellisen tiedon ja ihanteellisen luonteensa vuoksi se oli saavuttanut maailmanjohtajan aseman, mutta alkoi kuitenkin ajan myötä heikentyä ja joutui lopulta barbaaristen hyökkäysten ja ulkomaalaisten aggressioiden kohteeksi. Tämä tarina yhdistää mielenkiintoisesti hindulaisen syklisen aikakäsityksen ja orientalistisen historiankirjoituksen. Ajatus kultaisesta ajasta sekä sen jälkeisestä rappiosta rinnastuu syklisesti eteneviin aikakausiin, joista yleisen hindulaisen käsityksen mukaan elämme nyt viimeistä, maailman tuhoa edeltävää *kaliyugaa* (Van der Veer 1994, 65).

Myytti alkuperäisen hindulaisuuden rappiosta luo pohjan millennialistiselle historiankäsitykselle, jossa historian ymmärretään huipentuvan hindulaisen sivilisaation toiseen tulemiseen, Rāma-jumalan hallitsemaan maanpäälliseen paratiisiin (Tamminen

2005, 354). Millennialistisiksi liikkeiksi kutsutaan yleensä kristillisiä uskonnollisia ryhmiä, jotka odottavat kollektiivisen pelastuksen tapahtuvan piakkoin jumalallisen suunnitelman mukaisesti. Millennialistisia piirteitä on kuitenkin havaittavissa erilaisissa liikkeissä ympäri maailmaa, eikä millennialistinen ajatusmalli näyttäisi olevan sidottu vain juutalais–kristilliseen traditioon. Catherine Wessinger (1997, 51) jakaa millennialistisen ajattelun kahteen suuntaukseen, katastrofikeskeiseen ja edistykelliseen millennialismiin. Nämä kaksi suuntausta eivät ole toisiaan poissulkevia ja myös hindulaisuudesta löytyy kummankinlaisia piirteitä (mts. 54).

Katastrofikeskeiset millennialistit uskovat pahuuden lisääntyvän jatkuvasti ja ratkaisun löytyvän ainoastaan jumalallisesta täystuhosta ja uudelleen luomisesta.

Hindunationalistisessa ideologiassa ei yleensä painoteta tällaisia apokalyptisiä visioita. Sen sijaan edistykellisen millennialismin mukaisesti hindunationalismissa ajatellaan, että maanpäällinen paratiisi voidaan saavuttaa jumalallista suunnitelmaa noudattavalla inhimillisellä toiminnalla.

Hinduilla on varsin passiivinen rooli omassa myyttisessä historiassaan, jossa valloittaja toisensa jälkeen lakaisee alleen puolustuskyvyttömät hindut. Alemmuudentunne muihin kulttuureihin nähden on kerta kerran jälkeen toistuva tema, joka esiintyy jo 1800-luvun hindulaisuutta elvyttämään pyrkineissä liikkeissä (Van der Veer 1994, 64). Tämä alemmuus kuvataan yleisesti miehisyyden puutteena, joka on johtanut Intian valloittamiseen ja raiskaamiseen (mts. 97). Hansenin (1996, 138) mukaan maskuliinisuuden palauttaminen on syvään juurtunut tema hindunationalistisessa keskustelussa ja järjestöissä. Hindujen epämaskuliinisuudesta ylipääseminen on keskeistä kansallisen voiman ja itseluottamuksen saavuttamisessa. Hindunationalistisen näkemyksen mukaan valloittajat ovat tehneet hinduista feminiinisiä alistujia. Hansen ehdottaakin, että kollektiivinen ja ideologinen feminiinisen heikkouden karkottaminen selittää pitkälti nuorten miesten kiinnostusta hindunationalistiseen liikkeeseen (mt.). Hindulaisuuden emaskulaatio oli myös Nathuram Godsen huolena, kun hän murhasi vuonna 1948 Mahatma Gandhin, joka kannatti uskontokuntien välistä harmoniaa ja väkivallattomia toimintakeinoja (Van der Veer 1994, 96).

3.4 Hinduidentiteetti ja kasti

Hindunationalistinen liike ymmärtää historian 1800-luvun orientalistitieteilijöiden tavoin, suurten sivilisaatioiden välisinä vastakkainasetteluina. Etnografisempi näkökulma historiaan tuottaa kuitenkin monimuotoisempia kuvauksia hindujen ja muslimien yhteistyöstä ja eroista. Esimerkiksi Sandria Freitag (1989a, 117) korostaa, kuinka 1800-luvun varanasilaisilla oli mahdollisuus valita lukuisista liittolaisuuksista, siis muunnella ryhmäidentiteettiään tarpeen mukaan. Historiallisesti hindulaisuus on muodostunut lukemattomista lahkoista ja kasteista. Romila Thapar (1999, 3) katsoo, ettei historiallisessa mielessä ole edes mielekästä puhua hinduista yhtenäisenä ryhmänä. Hindulaisuuden lujittuminen yhtenäiseksi uskonnoksi 1900-luvun aikana on myös kyseenalaista. Samalla kun moderni valtio ja tiedonvälitys ovat luoneet paikallisen yhteisön ylittävää yhteenkuuluvuutta, on kasteja yhdistävä hierarkkinen ideologia joutunut kamppailemaan egalitaarisia ideaaleja ja modernisaation lupauksista kumpuavia ryhmäkeskeisiä vaatimuksia vastaan.

Erityisesti kysymys alemmille kasteille varatuista kiintiöistä on aiheuttanut ristiriitoja hinduryhmien välillä lukuisia kertoja, muun muassa vuonna 1990, jolloin hindunationalistit yrittivät keskittää kansakunnan huomion Rāman temppeleiden kampanjaansa (Van der Veer 1994, 5). Kastijärjestelmä onkin aivan erityisen kiusallinen perinteisesti yläkastiselle hindunationalistiselle liikkeelle, joka yrittää yhdistää hindut määritelmällisesti egalitaarisen kansakunnan nimikkeen alle. Hindunationalistisen liikkeen pääasiallinen strategia kastin suhteen on ollut aiheen välttely ja huomion ohjaaminen muualle. Hinduisten välistä yhtenäisyyttä pyritään rakentamaan luomalla vastakkainasettelua hindujen ja muslimien välille. Lukuisia VHP-aktivisteja haastatellut Manjari Katju (2003, 87) toteaaakin kaikkien hänen haastateltaviensa uskon, että uskonnollisen hindun on oltava väistämättä muslimivastainen.

Hansenin (2004, 122) mukaan kaikki kastijakoa ylläpitävät ennakkoluulot, pelot ja stereotypiat ovat läsnä hindunationalistien kannattajakunnassa, vaikka kastijaon yhtenäisyyttä nakertavaa voimaa pelätäänkin. Hindunationalistit eivät varsinaisesti kannata tiukkaa hierarkkista kastilaitosta: kyse on lähinnä konservatiivisesta haluttomuudesta kohdata hankalia sosiaalisia kysymyksiä. Tullakseen hyväksytyiksi

alempien kastien täytyy omaksua sivistyneistön kulttuuri ja jopa opetella sanskritia VHP:n järjestämällä pikakurssilla (www.vhp.org 2004b). Tästä huolimatta hindunationalistinen liike on onnistunut haalimaan kannatuspohjaa alemmista kasteista sekä adivasien ja dalitien keskuudesta. Gujaratin maaseudulla adivasit osallistuvat myös näkyvästi hyökkäyksiin muslimeja vastaan. Kyse voi osin olla pyrkimyksestä saavuttaa ylempien kastien hyväksyntä ja tällä tavalla nostaa oman ryhmän asemaa kastihierarkiassa. Adivasit ja dalitit, jotka on aiemmin jätetty hindulaisuuden ulkopuolelle, voivat nähdä hindunationalistien lupaukset mahdollisuutena sosiaalisen arvonnousuun ja alikehittyneisyyden leimasta irtipääsemiseen.

Ylipäätään on vaikea esittää kovin kattavaa näkemystä siitä, onko kommunalistinen hinduidentiteetti korvannut perinteisiä kastiin pohjautuvia yhteenkuuluvuuden tunteita. Epäilemättä käsitys hinduista ja muslimeista kahtena erillisenä ryhmänä ohjaa nykypäivän Intiassa arkiajattelua. Hansen (2004, 203) toteaaakin, että 1980- ja 1990-lukujen väkivaltaisuuksien seurauksena kommunalismi on alettu ymmärtää historiallisesti tuotetun normaalitilan yhtenä artikuloitumismuotona: brittien vallan ajalta periytyvä kommunalistinen diskurssi on tullut yhä merkityksellisemmäksi tavaksi ymmärtää maailmaa. Niinpä erilaiset konfliktit tulkitaan helposti uskonnollisten ryhmien väliseksi ja täten myös uudet ristiriitatilanteet yhä helpommin saavat kommunalistisen luonteen.

Toisaalta vastakkainasettelu kapeampien ryhmäidentiteettien ja hinduidentiteetin välillä on keinotekoinen, sillä identiteettiä ei ole välttämätöntä nähdä jonain pysyvänä suuntautumisena tiettyyn ryhmään. Erilaiset yhteenkuuluvuuden tunteet voivat nousta esiin eri tilanteissa. Kastista tulee merkityksellinen silloin, kun suunnitellaan lapsen häitä, ja uskonnosta silloin, kun osallistutaan uskonnollisiin tapahtumiin. Samoin hindukansakunnasta tulee merkityksellinen käsite silloin, kun joudutaan ottamaan kantaa esimerkiksi uskonnollisten ryhmien välisiin väkivaltaisuuksiin. Kapfererin (1988, 114) mukaan identiteetti on hyvin tilannesidonnainen sosiaalisen yhteenliittymisen periaate, jonka merkityksellisyys riippuu muista tilanteesta läsnä olevista vastakkaisista identiteeteistä. Hindunationalistinen kansakunnan rakentamisen projekti pyrkii vakiinnuttamaan häilyvää hinduidentiteettiä, mutta onnistumista tuskin voi mitata vaalituloksilla tai vaikkapa uskonnollisten väkivaltaisuuksien määrällä.

3.5 Ayodhyan konflikti

Van der Veer (1994) tarkastelee brittihallitsijoiden tai kansallisen eliitin toiminnan sijaan uskonnollisten instituutioiden ja rituaalin merkitystä uskonnollisten identiteettien luojina. Hindulaisuuden levittäytymisessä suhteellisen yhtenäiseksi uskonnoksi Intiassa keskeistä osaa näyttelivät kauppaa käyvät ja sotilaallistakin voimaa käyttävät uskonnolliset askeettiryhmät. Lukuisat pyhimyskultit käänsivät suuria ihmisjoukkoja jonkinlaiseen hinduidentiteettiin, ja uskonnollisiin keskuksiin vaeltavat pyhiinvaeltajat levittivät uskonnollisia käsityksiä. Keskeistä identiteetin muodostumisessa oli rituaalinen toiminta, julkinen jumalkuvan palvonta, joka loi tunteen yhteisöllisyydestä. Vaikka muslimit osallistuivat monin tavoin hindukulttuuriin, uskontokuntien raja oli selkeästi merkitty jo ennen kolonialismia: kuvainpalvonta rajasi muslimit ulos temppeleistä samalla tavalla kuin hindut olivat rajattuja pois moskeijoista. (Van der Veer 1994, 30, 48–52.)

Vaikka hindunationalistinen liike on moderni poliittinen liike, pyrkii se jatkamaan toiminnassaan uskonnollisten ryhmien luomia toimintatapoja. Hindunationalismin laaja vetovoima perustuu kommunikatiivisiin prosesseihin, joilla hindunationalistinen liike luo kuvaa yhtenäisestä hindukansakunnasta. Osa näistä kommunikaatiomuodoista on vakiintunut toistuviksi toimintatavoiksi tai julkisiksi näytöksiksi. Erilaisilla rituaaleilla ja kulkueilla on keskeinen osa liikkeen toiminnassa. Laaja kansankannatus vaatii vetoamista toiminta- ja ajattelutapoihin, joihin yleisöllä on jo valmiiksi kosketuspintaa. Hyvä esimerkki tästä kommunikatiivisesta repertuaarista on Ayodhyassa käyty kiista Babri-moskeijasta ja sitä ympäröivät kansalliset kampanjat.

Pieni Ayodhyan kaupunki sijaitsee Pohjois-Intiassa Uttar Pradeshin osavaltiossa. Babri-moskeijaksi kutsutun moskeijan rakennutti sinne vuonna 1538 mogulidynastian perustaja Babar. Paikallisen tarinan mukaan moskeijan rakentamisen tieltä oli tuhottu vielä vanhempi Rāman syntymäpaikalle rakennettu temppele. Paikka oli kiistanalainen jo brittihallinnon aikaan, ja britit yrittivät ratkaista asian antamalla hinduille mahdollisuuden palvoa Rāmaa moskeijan ulkopuolella. Intian itsenäistyttyä moskeija lukittiin kokonaan. Vasta vuonna 1984 Babri-moskeija nousi uudelleen mielenkiinnon kohteeksi, kun VHP alkoi kampanjoida paikan avaamiseksi hindupalvojille. Olihan Rāma nostettu hindunationalistisen liikkeen keskeiseksi jumalaksi, jonka taistelu

demoneita vastaan Ramajanassa oli rinnastettavissa taisteluun muslimeita ja heidän tekemiään vääryyksiä vastaan. (Van der Veer 1994, 2–3.)

Rāman temppelin uudelleen rakentamisesta tehtiin hindujen yhteinen asia tehokkaalla ja kekseliäällä kampanjalla, jossa temppeliin tarkoitetuista tiilistä tehtiin palvonnan kohde. Satoja tuhansia tiiliä vietiin kyliin ja kaupunkeihin ympäri Intiaa. Kylän vanhimmat tai brahmaanipapit siunasivat tiilet RSS:n ja VHP:n aktivistien järjestämässä seremonioissa. Kivet käärittiin sahraminväriseen kankaaseen, niitä palvottiin useita päiviä ja kierrätettiin lähiseuduilla. Lopulta kivet koottiin lähetettäväksi Ayodhyaan. Ayodhyasta kaivettua pyhää maata taas lähetettiin joka puolelle Intiaa. VHP:n omien arvioiden mukaan kampanjan yhteydessä järjestettiin lähes kolmesataatuhatta palvontatilaisuutta joihin osallistui yli sata miljoonaa ihmistä. Varsinkin maaseudulla tämä yksinkertainen symboliikka levitti tehokkaasti sanomaa Rāmasta kansallisena sankarina ja Ayodhyasta hindukansakunnan keskipisteenä. Parhaiten kampanja otettiin vastaan alueilla, joilla oli ollut hindujen ja muslimien välisiä selkkauksia jo ennestään, eli joilla kommunistisiin asetelmiin pohjautuva ajattelumalli oli jo valmiiksi keskeinen. Kampanja toi uskonnolliset tunteet pintaan ja aiheutti lukuisia väkivaltaisuuksia, mukaan lukien Bhagalpurin verilöylyn, jossa satoja muslimeja menehtyi. BJP:n alueellinen vaalimenestys vuoden 1989 vaaleissa on myös jäljitettävissä tiilikampanjan reitteihin. (Hansen 2004, 160–163.)

Tiilikampanjassa Intia maantieteellisenä alueena esitettiin pyhänä maana viemällä tiiliä maan joka kolkkaan ja lähettämällä ne sitten kohti pyhän keskipistettä. Samankaltainen ajatus oli myös syyskuun 1990 Rath Yātrāssa, kulkueessa, joka lähti Somnathin temppeliltä Gujaratista kohti Ayodhyaan. Kulkue oli itse asiassa Mahabhāratān sankarin Arjunan vaunuiksi koristeltu Toyota-pakettiauto, josta soitettiin lujaa Ramajana ja Mahabhāratā -tv-sarjoista tuttuja lauluja ja Rāman temppelin rakentamista vaativia iskulauseita. Kulkue tyssäsi sen johdon pidätykseen Biharissa, mutta Ayodhyaan asti päässeet aktivistit onnistuivat kuitenkin viemään hindunationalistisen sahramilipun Babri-moskeijan katolle. Poliisin ja hinduaktivistien välisissä yhteenotoissa Ayodhyassa menehtyi yli 50 ihmistä, jotka hindunationalistinen liike julisti sankarillisiksi marttyyreiksi. (Hansen 2004, 164–165.)

Vuonna 1991 BJP nousi valtaan Uttar Pradeshin osavaltiossa. Käytännön poliittisten rajoitusten ja keskeneräisen oikeuskäsittelyn vuoksi puolue joutui kuitenkin pitämään matalaa profiilia temppeleikiistassa. Kun myös kampanjointi temppelein rakentamiseksi alkoi osoittaa väsymisen merkkejä, päätti RSS ratkaista asian kerralla ja samalla näyttää BJP:n maltillisille poliitikoille, mihin hindunationalistisen liikkeen poliittinen voima perustuu. Joulukuun 6. päivänä yli kaksisataatuhatta aktivistia kokoontui Ayodhyaan tuhansien sotilaiden vartioimana suorittamaan symbolista *kar sevaa*, palvelusta työn avulla. Babri-moskeijan vartiointi oli jäänyt pienelle joukolla BJP:n johtaman osavaltiohallinnon poliiseja, jotka huomasivat pian jääneensä alakynteen hyvin organisoiduille aktivistijoukoille. Aktivistit ehtivät tuhota moskeijan perusteellisesti ennen kuin armeija otti kaupungin hallintaansa. Uutiset tapahtumista saivat aikaan väkivaltaisuuksia ympäri maata. Pian BJP:n johtamat osavaltiohallitukset joutuivat eroamaan tai erotettiin. RSS ja VHP kiellettiin väliaikaisesti, mutta tällä oli vain hindunationalistista liikettä aktivoiva vaikutus. Moskeija oli tuhottu, mutta alue pysyi suljettuna ja Rāman temppelein rakentamisen puolesta käytävä kampanjointi jatkui. Kampanjan välillisenä seurauksena voi pitää myös Gujaratin vuoden 2002 väkivaltaisuuksia, jotka saivat alkunsa Godhran asemalla tuleen sytytetystä junanvaunusta. Junanvaunuun menehtyneistä 58 uhrista suuri osa oli hindunationalistisen liikkeen aktivisteja, jotka olivat juuri palaamassa Ayodhyasta. (Hansen 2004, 183–184; Punwami 2002, 45.)

Rāman temppele -kampanjan voima perustui siihen, kuinka se kietoutui itsenäisen Intian vallitseviin diskursseihin. Ayodhyasta tuli vertauskuva hindujen puutteellisuudelle, kyvyttömyydelle muodostaa vahva kulttuuriin perustuva kansakunta, joka hallitsee suvereenisti aluettaan. Babri-moskeijan olemassaolo oli paitsi osoitus heikkoudesta valloittajien edessä myös itsenäisyyden jälkeisestä ”pseudosekularismista” ja vähemmistöjen lellimisestä. Vaatimus temppelein rakentamisesta nähtiin demokraattisena ja oikeutettuna, olihan enemmistö intialaisista hinduja. Nehrulaiseen modernisaatiokehitykseen pettyneille keskiluokille hindunationalismi edusti mahdollisuutta löytää todellinen intialainen kulttuurinen identiteetti, jonka avulla Intiasta tulisi vihdoinkin vähintäänkin tasavertainen jäsen kansojen yhteisössä. Keskiluokalle hindunationalistien poliittinen johto esittäytyi moderneina nationalisteina, jotka avoimesti myönsivät uskonnollisen mobilisaation olevan vain keino massojen herättämiseksi ja yhdistämiseksi kansallisen asian puolesta. (Hansen 2004, 173–174.)

Kansallisten symbolien emotionaalinen voima ei kuitenkaan välttämättä vähene siitä, että ne ovat mitä ilmeisimmin keksittyjä tai tarkoitushakuisesti esiin nostettuja. Päinvastoin, tietoisuus Rāman temppelin kansaa yhdistävästä potentiaalista teki siitä yksittäistä palvontapaikkaa koskevaa kiistaa suuremman asian. Yksittäinen temppeli, jonka historiallisesta olemassaolosta ei ole edes varmuutta, muuttui hindukulttuurin ja kansallisen ylpeyden keskipisteeksi. Tätä ilmiötä voi ymmärtää Tambiahin (1996a, 257) parokialisaation ja nationalisaation käsitteiden avulla. Ayodhyan uskonnollisesta keskuksista lähtöisin oleva ilmiö nationalisoitui koko kansakunnan asiaksi median ja ruohonjuuritason kampanjoiden avulla. Lukemattomissa kylissä ja kaupungeissa aivan muualla syntynyt ilmiö parokialisoitui, eli kietoutui paikallisiin voimasuhteisiin, kastien ja uskontojen muodostamiin sosiaalisiin rakenteisiin ja sai omat paikalliset muotonsa. Silloin kun uskonnollisten ryhmien välit olivat ennestään huonot tai paikkakunnalla esiintyi voimakkaita ryhmien välisiä eturistiriitoja, kaukainen tapahtuma sai suhteettoman suuren merkityksen: siitä tuli kehys paikallisen konfliktin purkautumiselle.

Tammisen (1995, 354) mukaan monet uskoivat Babri-moskeijan tuhoamisen merkitsevän eskatologista uuden ajan aamunkoittoa. Tämä vastaa hyvin Wessingerin (1997, 50) edistykseksi millennialismiksi nimeämää ajattelutapaa: tuhatvuotinen valtakunta saavutetaan jumalallisen suunnitelman mukaisella inhimillisellä toiminnalla. Ayodhyan temppeli -kampanjan voikin nähdä rituaalisena toimintana, jonka tarkoituksena oli aikaansaada jumalallisen suunnitelman mukainen radikaali muutos. Rāman temppelin rakentaminen olisi paitsi uuden aikakauden symboli, myös millennialistisessä hengessä ylikuonnollinen keino tuon aikakauden aloittamiseksi. Luvussa 9 esitän, että samankaltainen millennialistinen teema toistuu myös Gujaratin väkivaltaisuuksissa vuonna 2002.

4 JOUKKOVÄKIVALTA INTIASSA

4.1 Väkivallan traditiot

Vielä tänäkin päivänä yleisissä käsityksissä Intiasta toistuvat sellaiset luonnehdinnat kuin väkivallattomuus ja uskonnollinen suvaitsevaisuus. Tarkoitukseni ei missään tapauksessa ole kumota näitä käsityksiä korvatakseni ne negatiivisilla stereotyyppioilla. Intiasta on löydettävissä varmasti lukemattomia esimerkkejä siitä, kuinka eri uskontokunnat elävät keskenään harmoniassa. Voi jopa olla, että Intiassa esiintyisi uskonnollista väkivaltaa huomattavasti nykyistä enemmän, mikäli intialaiset eivät olisi ottaneet näitä orientalistisia käsityksiä omikseen ja alkaneet uskomaa omaan rauhanomaisuuteensa.

Länsimaissa uskonnollista suvaitsevaisuutta alettiin arvostaa 1600-luvulta alkaen, kun kirkon valta väheni ja eri kristillisiä ryhmiä sisällään pitävä kansallisvaltio nousi yhä keskeisemmäksi poliittiseksi toimijaksi. Kristinuskon vanha kilpakumppani Islam leimattiin vastaavasti fanaattiseksi uskonnoksi. Hindulaisuus nähtiin positiivisemmassa valossa, olihan hindulaisten lahkojen moninaisuus ymmärrettävissä suvaitsevaisuudeksi. Hindulaisuuden kyky suvaita erilaisia uskonnollisia näkemyksiä on kuitenkin luonteeltaan ennemminkin hierarkkista relativismia tai inklusivismia: vaikka jumalia ja uskonnollisia polkuja on lukuisia, ovat toiset niistä alempia ja sopivat alemmille olennoille. Tästä huolimatta orientalistinen käsitys suvaitsevaisuudesta on muodostunut osaksi uudempaa hindulaista ajattelua. Myös hindunationalistinen liike vetoaa hindulaisuuden suvaitsevaisuuteen, joskin usein kiinnittääkseen huomion muslimien päinvastaisiin ominaisuuksiin. (Van der Veer 1994, 66–68.)

Käsitys hindulaisuuden väkivallattomuudesta on lähtöisin hindulaisuuden eläinten uhraamista vastustavista traditioista. Monet hindut ovatkin kasvisyöjiä ja kasvisruokaa arvostetaan hindulaisuudessa sen rituaalisen puhtauden vuoksi. Yhteyttä yleiseen väkivallattomuuteen tällä ei kuitenkaan ole. Esimerkiksi Gujarat tunnetaan paitsi toistuvista väkivaltaisuuksistaan, myös voimakkaasta kasvisruokakulttuuristaan: lihaa tarjoavia ravintoloita voi olla jopa vaikea löytää. Intialaisen väkivallattomuuden

tunnetuksi tehnyt mies oli myös kotoisin tästä kasvissyöjien osavaltiosta. Kunnia hindulaisen *ahimsa*-käsitteen yhdistämisestä väkivallattomaan poliittiseen aktivismiin kuuluukin lähes yksinomaan Mahatma Gandhille. Uskonnollista kieltoa väkivaltaisten toimintakeinojen käyttämiselle ei tunneta aiemmissa hindulaisuuden traditioissa. (Van der Veer 1994, 71.)

Uskonnollisten ryhmien välistä väkivaltaista kamppailua tiedetään tapahtuneen Intiassa kautta historian: toisin kuin hindunationalistit antavat ymmärtää, eivät hindut ole ainoastaan kamppailleet yhtenä rintamana muslimeja vastaan, vaan myös eri hinduryhmien, buddhalaisten ja jainalaisten välillä on ollut taisteluja. Hindulaisilla askeetikoilla on pitkä kaupankäyntiin liittyvän sodankäynnin historia. Kotipaikastaan irtautuminen askeetikoksi ryhtymällä mahdollisti pyhiinvaelluksen, kaupankäynnin ja sotilastoiminnan yhdistämisen. Askeetikkojen muodostamat yhteenliittymät pystyivät suojelemaan pyhiinvaellus- ja kauppareittejään sotilaallisesti sekä keräämään varallisuutta ilman perillisten aiheuttamaa vaurauden hajaantumista. Askeetikoryhmien välinen kilpailu johti usein väkivaltaisiin yhteenottoihin varsinkin suurten festivaalien yhteydessä. Intiassa on ollut pitkään voimakasta muuttoliikettä myös askeetikkojen lisäksi. Aseistautuneet maatyöläiset ovat olleet tärkeä voimavara eri hallitsijoille, jotka ovat palkanneet heitä armeijoihinsa. Maatyöläiset ovat tällä tavalla pystyneet hankkimaan elantonsa viljelykauden ulkopuolella. Brittiläinen imperiumi peri alkuun nämä aiempien hallitsijoiden käyttämät sotilaalliset resurssit. Vuoden 1857 kapinan jälkeen britit kuitenkin luopuivat osa-aikaisen soturityövoiman käytöstä, joka johti lisääntyvään köyhyyteen ja muuttoliikkeeseen. (Van der Veer 1994, 44–45, 71, 109–110.)

Esimerkkejä sotilaallisista traditioista Intiassa voisi luetella toki lisääkin. Muun muassa Pohjois-Intiassa suosituilla painiharrastuksella on ollut oma osansa aggressiivisempien hindulaisten traditioiden muodostumisessa (mts. 71). Hindunationalistinen liike, ja erityisesti RSS, onkin osaltaan näiden hindulaisuuden sotilaallisten traditioiden jatketta. Myös muslimeilla ja muilla uskontokunnilla on luonnollisesti omia vastaavia traditioitaan. Oma lukunsa on intialaisessa arkipäivässä esiintyvä väkivalta. Varsinkin naisiin kohdistuva arjen väkivalta on huomattavaa: tyttösikiöiden abortoinnista aina leskien epäinhimilliseen kohteluun jatkuva sorto on niin laajaa, että se näkyy naisvajeena jopa väestötilastoissa (Tamminen & Zenger 2000, 16). Tarkastelun

kohteena oleva julkinen kollektiivinen väkivalta on kuitenkin niin erityyppistä, että en edes pyri vertaamaan sitä arjessa tapahtuvaan yksityiseen väkivaltaan. Joka tapauksessa on tarpeetonta uhrata enempää tilaa orientalististen stereotyyppien karistamiseen. Tästä tutkielmasta tuskin saa käsitystä, että hindulaisuus uskonnollisena traditiona saisi ihmiset käyttäytymään poikkeuksellisen rauhanomaisesti.

4.2 Konfliktit ja väkivaltaisuuDET

Yleisen näkemyksen mukaan uskonnollisten ryhmien välinen joukkoväkivalta alkoi lisääntyä Intiassa vasta brittien valtakaudella. Ensimmäinen dokumentoitu tapaus on kuitenkin jo Ahmedabadista vuodelta 1730. Hindumies oli sytyttänyt kokon holi-festivaalin aikaan musliminaapurin vastalauseista huolimatta ja seuraavana päivänä naapuri uhrasi lehmän profeetan kunniaksi. Naapuruston hindut suuttuivat tästä provokaatiosta ja muslimit vastasivat pian samalla mitalla afgaanisotilaiden avustamana. Useita ihmisiä kuoli ja kaupallinen toiminta Ahmedabadissa pysähtyi kolmeksi tai neljäksi päiväksi. Seuraavat merkittävät väkivaltaisuuDET tapahtuivat Varanasissa vuonna 1809. Kiistelystä temppelin ja moskeijan jaetusta paikasta alkaneessa kiistassa kuoli satoja ihmisiä ja yli 50 moskeijaa tuhottiin. (Saxena 1984, 51.)

Sandria Freitag on tutkinut vuoden 1809 väkivaltaisuuksia yhtenä julkisen toiminnan ja protestin muotona Varanasissa. Erittäin näkyvästä uskonnollisesta symboliikasta huolimatta toimintaa määrittivät ennemminkin suppeammat ryhmäidentiteetit, kuin uskonnollisten ryhmien välinen vastakkainasettelu (Freitag 1989a, 212). Varhaisia väkivaltaisuuksia on tulkittu kommunalistisesta näkökulmasta, vaikka vasta 1900-luvun väkivaltaisuuksia voi kutsua varsinaisesti kommunalistisiksi (Freitag 1989b, xi). Kommunalistinen diskurssi syntyi alun perin brittihallinnon tarpeesta jäsentää intialaista todellisuutta ja hallita maata paikallisten eliittien kautta. Nuo eliitit alkoivat kuitenkin pian vaatia yhä suurempaa valtaa ja ryhmäkeskeisiä etuoikeuksia. Vuoden 1890 jälkeen väkivaltaisuuDET uskonnollisten festivaalien yhteydessä alkoivat yleistyä. Väkivaltaisuuksia esiintyi etenkin Pohjois-Intiassa alueilla, joissa uskonnollisiin asetelmiin perustuvat nationalistiset liikkeet voimistuivat. 1900-luvun alkupuolella väkivaltaisuuksien määrä näyttää vaihdelleen sen mukaan, millaiset suhteet

nationalistisilla liikkeillä on ollut keskenään. Intian itsenäisyystaistelu muistetaan ennen kaikkea Mahatma Gandhin organisoimasta väkivallattomasta vastarinnasta. Poliittinen aktivismi kääntyi usein kuitenkin myös muslimien ja hindujen keskinäisiksi yhteenotoiksi. Gandhi vastusti tätä kehitystä jyrkästi, kerran jopa uhkaamalla paastota kuolemaan asti. (Saxena 1984, 52.)

Intian nykyhistorian traumaattisin ja väkivaltaisoin tapahtuma oli kuitenkin maan jakautuminen vuonna 1947 Intiaan ja Pakistaniin. Hindut, muslimit ja sikhit molemmilla puolilla rajaa joutuivat hylkäämään kotinsa muuttaakseen uskontonsa mukaiseen maahan. Väkivaltaisuudet alkoivat Punjabissa jo ennen jakautumissuunnitelman julkistamista maaliskuussa 1947. Ennen suunnitelman täytäntöönpanoa yli puoli miljoonaa ihmistä oli ehtinyt paeta kotiseuduiltaan. Kummankaan maan tuoreilla hallituksilla ei ollut muuta vaihtoehtoa kuin hyväksyä muuttoliike, jonka aikana yli 12 miljoonaa ihmistä siirtyi uuteen kotimaahan junilla, laivoilla ja lentokoneilla, köyhimmät kävellen kymmenien tuhansien pakolaisten kulkueissa. Matkan varrella odottivat väkijoukot, jotka hyökkäsivät pakolaisten kimppuun. Vanhukset, naiset ja lapset jäivät usein jälkeen, kun jokainen yritti pitää huolen omasta turvallisuudestaan. Hindut, sikhit ja muslimit murhasivat toisiaan silmittömästi. Britit arvioivat aikanaan uhrien lukumääräksi 200000, uudempi intialainen arvio on yli kaksi miljoonaa. Noin 75000 naista kaapattiin ja raiskattiin. (Butalia 1998, 3, 73–77.)

Urvashi Butalia (mts. 73) on koonnut kirjaansa *The Other Side of Silence* muistoja jakautumisen ajan väkivaltaisuuksiin osallistuneilta ja väkivaltaisuuksien uhreilta. Toisin kuin Gujaratin vuoden 2002 väkivaltaisuuksien osallistujat, Butalian haastateltavat eivät piiloudu ideologisten puolustelujen taakse, vaan kertovat kokemuksestaan jälkeenpäin käsittämättömänä poikkeustilanteena. Eräs sikhimies kertoo tapahtumista näin:

Yhtenä päivänä koko kylämme lähti läheiseen muslimikylään tappamaan ihmisiä. Me vain tulimme hulluiksi. Se on maksanut minulle 50 vuoden katumuksen, unettomia öitä – en pysty unohtamaan niiden kasvoja, jotka tapoin.

Muslimimies rajan toiselta puolelta kertoo vastaavaa tarinaa, jossa myös korostuu väkivaltaisuuksien poikkeuksellinen mielentila:

En vieläkään pysty ymmärtämään mitä tapahtui minulle ja ikäisilleni nuorille silloin. Kahden päivän aikana meidät vei mukanaan tämä vihan villi aalto ... En pysty edes muistamaan kuinka monta miestä tapoin. Se oli vaihe, mielentila, jota emme pystyneet hallitsemaan. Me emme edes tienneet mitä olimme tekemässä.

Jakautumisen ajan rajut väkivaltaisuuudet vaihtuivat pian pitkään rauhalliseen ajanjaksoon. Hindunationalistinen liikehdintä joutui epäsuosioon, kun entinen RSS:n jäsen murhasi Mahatma Gandhin vuonna 1948. Kongressipuolue onnistui luomaan Jawaharlal Nehrun johdolla talouskasvun ja poliittisen vakauden, jota kesti aina 1960-luvulle saakka. Lukuisilla paikkakunnilla itäisessä Intiassa puhkesi kuitenkin väkivaltaisuuksia vuonna 1964. Väkivaltaisuuudet alkoivat aivan toiselta puolelta Intiaa Kashmirista, jossa muslimiväestö oli hermostunut pyhäinjäännöksen katoamisesta moskeijassa. Silloisessa Itä-Pakistanissa, eli nykyisen Bangladeshin alueella, Intian valtion välinpitämätön suhtautuminen tapaukseen kostettiin paikallisille hinduille, jotka lähtivät pakolaisiksi Intiaan. Pakolaisten kertomat tarinat muslimien julmuuksista taas johtivat muslimiväestöön kohdistuvaan väkivaltaan Intian puoleisessa Bengalissa. Viimeistään tämä tapaus osoittaa, kuinka hindujen ja muslimien välisissä konflikteissa ei enää ollut kyse vain paikallisista ristiriidoista: väkivaltaa motivoivat tapaukset ja tarinat, jotka liikkuivat tiedotusvälineiden ja ihmisten välityksellä Intian niemimaan laidalta toiselle. (Saxena 1984, 53.)

1960-luvulta lähtien uskonnollisten ryhmien väliset väkivaltaisuuudet ovat kiihtyneet ja kuolonuhrien määrä on kasvanut. 1960-luvun loppupuolelta alkaen Intiassa on kirjattu vuosittain useita satoja kommunistisiksi luokiteltavia yhteenottoja. Väkivaltaisuuudet alkoivat vaikuttaa yhä vähemmän tasaväkisiltä yhteenotoilta: yhä suurempi osa uhreista oli muslimeja. Samaan aikaan kuitenkin myös kastiväkivalta lisääntyi huomattavasti alempien kastien alkaessa yhä kiivaammin vaatimaan oikeuksiaan. Maaseudulla yhteiskunnallinen konflikti esiintyi tavanomaisemmin kastien välisenä ja kaupungeissa uskonnollisena. (Desai 1984, 12, 22.)

Huomattava poikkeus uskonnollisten ryhmien välisten yhteenottojen perinteestä tapahtui vuonna 1984. Konflikti oli kytenyt jo kauemmin Punjabissa, jossa Intian armeija lopulta hyökkäsi sikhiseparatistien linnoittamaan Kultaiseen Temppeeliin, sikhien pyhään paikkaan. Pian tämän jälkeen Indira Gandhin oma sikhienkivartija murhasi hänet. Koston kohteeksi joutuivat Delhin sikhit, joista virallisten lukujen mukaan 2141 kuoli väkivaltaisuuksissa (Tambiah 1996a, 118). Erikoiseksi tämän tapahtuman tekee se, että hindujen ja muslimien väliseen historiaan verrattuna hindujen ja sikhien välillä ei ole ollut suurempia konflikteja tai uskonnollisia erimielisyyksiä. Hindunationalistinen liikekin pitää sikhejä kumppaneinaan ja sikhiuskontoa eräänä hindulaisuuden muotona. Vaikka kansalaiset olivat luonnollisesti järkyttyneitä Indira Gandhin murhasta, väkivaltaisuuksien laajuus johtui Tambiahin (mts. 137) mukaan Kongressipuolueen poliitikkojen ja aktivistien rohkaisusta, ohjailusta ja jopa varusteiden tarjoamisesta väkijoukoille.

Vaikka Kongressipuolue saattoikin keksiä joukkoväkivallan käyttämisen politiikan jatkeena aiemmin, on viimeistään 1990-luvulta lähtien ollut tapana laittaa uskonnolliset väkivaltaisuuudet BJP:n ja hindunationalistisen liikkeen nimiin. Ayodhyan konfliktia käsiteltiin jo edellisessä luvussa: pelkästään Rath Yātrā -kampanjan aikana kirjattiin yli 300 väkivaltaista yhteenottoa. Babri-moskeijan tuhoamista seuranneista väkivaltaisuuksista pahimmat tapahtuivat Mumbaissa joulukuusta 1992 tammikuuhun 1993: arviot kuolonuhreista vaihtelevat tuhannen ja kahden tuhannen välillä. Vaikka tilanne rauhoittui tämän jälkeen joksikin aikaa, olivat varsinkin Gujaratin kaupungit erittäin väkivaltaherkkiä 1990-luvulla. Intian ja Pakistanin ajoittain kiristyvät suhteet ja muslimiseparatistien toiminta Kashmirissa ovat lisänneet muslimeihin kohdistuvaa väkivallan uhkaa. Kastien välinen konflikti on sen sijaan jäänyt taustalle, ja hiljalleen myös tilanne Punjabissa on rauhoittunut. Sen sijaan hindunationalistien käännytysten vastainen kampanjointi on löytänyt uuden vähemmistön: Intian vähälukuiset kristityt joutuivat myös väkivallan kohteeksi 1990-luvun lopulla. (Engineer 2003, 14–16.)

4.3 Gujaratin osavaltio

Gujaratin osavaltio sijaitsee Intian länsirannikolla rajautuen lännessä Intian valtameren, pohjoispuolelta Pakistaniin ja Rajasthanin osavaltioon, idästä Madhya

Pradeshiin ja etelästä Maharashtraan. Vuoden 2001 väestönlaskennassa Intian asukasluku rikkoi ensimmäisen kerran miljardin asukkaan rajan. Gujaratissa näistä ihmisistä asuu noin 50 miljoonaa. Yli miljoonan asukkaan kaupunkeja Gujaratissa on neljä: Ahmedabad, Vadodara, Surat ja Rajkot. Noin 60 % Gujaratin asukkaista asuu kuitenkin maaseudulla. Muslimeja Gujaratin väestöstä on 9,1 % eli alle 5 miljoonaa. Pienempiin uskontokuntiin, joista merkittävimpiä ovat jainalaiset ja kristityt, kuuluu yhteensä alle miljoona henkeä. Hindujen osuudeksi osavaltion väestöstä ilmoitetaan 89,1 %. On kuitenkin huomattava, että noin 15 % Gujaratin asukkaista on adivaseja, jotka on väestönlaskennassa laskettu hinduiksi, mikäli he eivät kuulu mihinkään toiseen uskontokuntaan (Yagnik 2002, 412). Varsinkin maaseudun väestöstä adivasien osuus on huomattava ja he muodostavat enemmistön monissa pienemmissä maaseutukeskuksissa. (Census of India 2001.)

Gujaratın historiaa sävyttävät muuttoliikkeet niin Intian sisällä kuin ulkomaillekin. Vuoden 1900 nälänhädästä alkanut ensimmäinen muuttoaalto loi pohjan ympäri maailmaa levinneelle vauraalle gujaratilaisyhteisölle. Muutto kaupunkeihin vauhdittui 1950-luvulla tekstiiliteollisuuden nousun myötä. Gujaratın kaupungit houkuttelivat siirtotyöläisiä niin osavaltion maaseudulta kuin ympäri Intiaakin. Suuret joukot adivaseja ja alakastisia joutui jättämään asuinsijansa myös kastelujärjestelmiin ja vesivoimaan liittyvien rakennustöiden vuoksi. Nopea kaupungistuminen muutti perinteisen eliitin asemaa ja teki tilaa uudelle yrittäjäluokalle, joka ei enää koostunut selkeästi ylemmistä kasteista. 1960-luvulla uudet tulokkaat olivat sekoittaneet kaupunkien perinteisen luokkarakenteen ja hallitsemattoman kasvun aiheuttamat ongelmat ja konfliktit alkoivat näkyä. (Yagnik 2002, 409–411.)

Itsenäisyyden ajan ensimmäiset suuren luokan väkivaltaisuuDET Ahmedabadissa ja Vadodarassa nähtiin vuonna 1969. Tässä hindujen ja muslimien välisessä yhteenotossa kuoli pelkästään Ahmedabadissa yli 1000 henkeä. Väkivaltaisuuksissa esiintyi samoja toimintamalleja kuin vuoden 2002 väkivaltaisuuksissakin: Eräässä tapauksessa nuori muslimipoika yritettiin pakottaa ylistämään ääneen hindujumalaa ja sen jälkeen hänet heitettiin etukäteen valmistettuun rovioon. Myös muslimien pyhiä paikkoja tuhottiin ja omaisuutta ryösteltiin järjestelmällisesti. Vuoden 1969 väkivaltaisuuksien jälkeen oli pitkä hiljainen kausi, jonka aikana tapahtui vain yksittäisiä yhteenottoja. (PUCL2.)

1980-luvulla alkoi Gujaratissa kasvaa huomattava keskiluokka, johon yläkastisesta painotuksesta huolimatta kuului jopa adivaseja ja daliteja. Keskiluokan talouskasvua vauhdittavaan voimaan uskottiin lujasti ja poliittinen eliitti puuhasi jo Gujaratista Intian omaa pikku-Japania. Talouden avautuminen toi uudenlaista vaurautta, mutta samaan aikaan myös lisääntyvää epävarmuutta. 1980-luvun alkupuolen kuumimmat kiistat Gujaratissa koskivat kiintiöiden antamista alemmille kasteille keskiluokan nuorille tärkeisiin koulutuspaikkoihin ja perinteisesti turvatun elannon tarjoaviin julkisiin virkoihin. Kiistat johtivat laajoihin väkivaltaisuuksiin vuosina 1981 ja 1985. Vaikka dalitit olivatkin väkivallan pääkohde, muuttuivat väkivaltaisuuudet usein myös muslimien ja hindujen välisiksi. Vuonna 1985 myös adivasit olivat organisoituneet ja hyökkäsivät kiintiöitä vastustavien yläkastisten kimppuun. 1980-luvulla tapahtui myös lukuisia pienempiä yhteenottoja, joista monet liittyivät uskonnollisiin kulkueisiin tai yleisemmin paikalliseen poliittiseen valtataisteluun.

Itäisemmän Aasian kaltaista talousihmettä ei Gujaratiin tullut, joskaan ei romahdustakaan. Tekstiiliteollisuuden merkitys kääntyi kuitenkin 1990-luvulla laskuun ja tehtaita alettiin lakkauttaa. Monet siirtotyöläiset ovat työpaikkojen vähenemisen myötä hankkimaan elantonsa epäviralliselta sektorilta. Lisääntyneen kilpailun ja epävarmojen taloudellisten näkymien edessä myös keskiluokka tuntee olonsa turvattomaksi. Gujaratissa edelleen vallitseva kieltolaki on myös yksi epävakautta lisäävä tekijä, sillä tuottoisa alkoholin salakuljetusbisnes on ollut omiaan vahvistamaan rikollisliigojen vaikutusvaltaa. Julkisuudessa salakuljetus on usein yhdistetty muslimeihin. (Dalwai & Mathre 2002, 368–369.)

1980-luvun loppupuoliskolta lähtien erinäiset hindunationalistiset kampanjat alkoivat aiheuttaa huomattavan osan väkivaltaisuuksista Gujaratissa. Näistä merkittävimpiä olivat Rath Yātrā vuonna 1990 ja Ayodhya-kampanjan huipentuminen Babri-moskeijan tuhoamiseen vuonna 1992. 1990-luvun lopulla myös kristittyjen vastainen väkivalta adivasien asuttamilla seuduilla lisääntyi, ilmeisesti hindunationalistien järjestämien käännysten vastaisten kampanjoiden vuoksi. Muslimit ovat joutuneet väkivallan kohteeksi myös silloin kun Intian ja Pakistanin välit ovat olleet räjähdysalttiit (1999) tai kun väkivalta on kiihtynyt Kashmirissa (2000). (*Concerned Citizens Tribunal.*)

VäkivaltaisuuDET vaikuttavat olevan krooninen ilmiö erityisesti Ahmedabadissa, ja jossain määrin myös Vadodarassa. Suurimpien väkivaltaisuuksien yhteydessä tapahtumat ovat levinneet myös ympäröivälle maaseudulle, mutta harvemmin yhtä laajasti kuin vuonna 2002. Aiemmissa tapauksissa mainintoja seksuaalisesta väkivallasta tai uhrien polttamisesta elävältä ei juuri ole tai niitä esiintyy vain yksittäistapauksina. Molempia tapahtui vuonna 1992 Suratissa, joka on muuten säilynyt Gujaratin suurista kaupungeista rauhallisimpana (*Concerned Citizens Tribunal*). Väkivaltaisuuksien toistuvasta luonteesta huolimatta vuoden 2002 väkivaltaisuuksia on mielekästä käsitellä erillistapauksena, sillä ne poikkeavat sekä laajuudeltaan että väkivallan luonteeltaan huomattavasti monista aiemmista.

5 YLEISIÄ HAVAINTOJA AINEISTOSTA

5.1 Aineiston luonne

Tähän tutkielmaan käyttämäni ensisijainen aineisto koostuu 17 raportista, jotka on koottu Gujaratin vuoden 2002 väkivaltaisuuksien tapahtumista. Aineiston erottamiseksi muista viitteistä viitataan raporteihin tekstissä *kursivoituna* lyhennetyillä raportin julkaisijaan tai tekijöihin viittaavilla nimillä. Joissain tapauksissa olen yhdistänyt kuvauksiin useamman raportin sisältöä tai tehnyt päätelmiä koko materiaalin antamaan yleiskuvan perusteella. Näissä tapauksissa olen jättänyt viittauksen kokonaan pois; tästä johtuen aivan kaikkiin käyttämiini raporteihin ei ole viitattu suoraan tekstissä. Tarkemmat tiedot raporteista sekä Internet-osoitteet, joista useimmat niistä ovat haettavissa, löytyvät erillisestä osiosta lähdeluettelosta. Osa raporteista on julkaistu myös kirjallisessa muodossa Gujaratin väkivaltaisuuksia käsittelevissä kokoomateoksissa.

Useimmat raportit perustuvat yksittäisen tutkimusryhmän muutaman päivän mittaiseen vierailuun Gujaratisissa. *Women's Panelin* raportti on syntynyt intialaisten naisjärjestöaktiivien kokoaman tutkimusryhmän tuloksena ja keskittyy ennen kaikkea naisiin kohdistuvaan väkivaltaan. Aineisto on koottu paitsi haastatteleamalla uhreja pakolaisleireillä, myös keskustelemalla viranomaisten ja hindunationalististen aktivistien kanssa. Peoples Union for Civil Libertiesin ja Shanti Abhiyanin raportti *PUCL1* käsittelee väkivallan vaikutusta naisiin Vadodarassa. Koska raportin kokoajina ovat paikalliset järjestöt, on haastatteluja ja vierailuja väkivallan vaikutusalueille voitu tehdä useampaan otteeseen. *PUCL2* on samojen järjestöjen laajempi raportti, jota sävyttää myös paikallisten toimijoiden henkilökohtaisempi suhde väkivaltaan: raporttia kokoavat järjestöt ovat olleet mukana avustustyössä, järjestäneet väkivaltaisuuksien vastaisia mielenilmauksia ja jotkut järjestöjen aktiiveista ovat joutuneet myös väkivallan kohteeksi.

Monet myöhemmin tutkimusryhmänsä liikkeelle saaneet järjestöt ovat keskittyneet dokumentoimaan vähemmälle huomiolle jääneitä maaseudun tapahtumia. *PUDR* on

delhiläinen kansalaisjärjestö, jonka huhtikuussa 2002 lähettämän tutkimusryhmän raportti keskittyy ennen kaikkea väkivallan uhreihin Gujaratin maaseudulla. Myös maaseudun tapahtumia käsittelevän *Forum Against Oppression of Womenin* raportin tekee muista poikkeavaksi se, että pelkän tosiseikkojen raportoinnin sijaan raportin tavoitteena on ollut kansalaisjärjestön avustustyön tukeminen alueella.

Tutkimusmetoditkin olivat hankeselvityksen kaltaisia, sisältäen muun muassa runsaasti ryhmähaastatteluja. *INSAF*:in raportti on myös koottu toimintasuunnitelmaa silmälläpitäen, vaikkakin *INSAF*:in tavoitteena on yleisempi hindunationalistisen liikkeen ja kommunalismien vastainen kampanjointi. *Human Right's Watchin* raportti on edellisten tapaan koostettu pakolaisleireillä tehtyjen haastattelujen ja viranomaislausuntojen pohjalta. Kuten jo raportin nimestä "We have no orders to save you". State Participation and complicity in Communal Violence in Gujarat." käy ilmi, on painotus hallituksen ja viranomaisten syyllisyyden todistamisella.

Kansalaisjärjestöaktiivien lisäksi tutkimusryhmät on tyypillisesti koottu arvostetun yhteiskunnallisen aseman saavuttaneista miehistä. *Independent Fact Finding Missionin* tutkimusryhmä koostuu neljästä korkeasta virkamiehestä ja yliopistoprofessorista, jotka vierailivat Ahmedabadissa ja Godhrassa maaliskuun 2002 loppupuolella. *Concerned Citizens Tribunalin* raportin on koonnut muun muassa eläkkeelle jääneistä tuomareista ja professoreista koottu lautakunta, joka on käsitellyt työssään yli 2000 suullista ja kirjallista lausuntoa. Useimmista muista poiketen tämä raportti ei keskity yksittäisen tutkimusryhmän kenttähavaintoihin, vaan pyrkii dokumentoimaan Gujaratin väkivaltaisuudet kokonaisuutena käyden läpi koko vaikutusalueen eri lähteiden avulla. Myös *Council for International Affairs* perustaa uskottavuutensa raportin tekijöiden korkeisiin virkanimikkeisiin, mutta lähemmässä tarkastelussa raportin sisältö osoittautuikin arveluttavaksi. Raportin alkupäässä selostetaan tarpeettoman pitkällisesti asioiden objektiivisen ja puolueettoman tarkastelun tärkeyttä, mutta lopulta varsinainen materiaali osoittautuu laihaksi. Sen sijaan raportti tukee teoriaa Pakistanin tiedustelupalvelun osallisuudesta Godhran junaturmaan muun muassa viittaamalla epämääräisesti työttömien muslimien omistamiin matkapuhelimiin ja Godhrasta Pakistaniin soitettuihin puheluihin. Ajanpuutteen vuoksi tutkimusryhmä ei kerro juuri Godhran jälkeisten väkivaltaisuuksien uhreista: "Tutkimusryhmä ei ole paneutunut faktoihin ja lukuihin sen suhteen, kuinka monta henkilöä on tapettu, loukkaantunut tai joutunut siirtymään, paljonko vahinkoa on aiheutunut omaisuuden tuhoamisesta ja

montako tapausta on naisten ahdisteluun liittyen, jos yhtäkään.” Viimeistään kaksi viimeistä sanaa paljastavat raportin näkökulman varsin muslimivastaisesti värityneeksi.

Edellisten lisäksi käytössäni on ollut vielä muutama käyttökelpoinen erityyppinen lähde. *Editors' Guild* tutkailee ennen kaikkea Gujaratin median vaikutusta ja osallisuutta väkivaltaisuuksiin. Niinpä tekijöinä onkin kolmen journalistin ryhmä ja aineistona median väkivaltaisuuksista tuottama materiaali. Kritiikin kohteeksi joutuvat ennen kaikkea gujaratinkielinen lehdistö ja paikalliset kaapeli-tv-kanavat. *International Initiative for Justice*n raportti ”Threatened Existence” sisältää joitain hyödyllisiä huomioita naisiin kohdistuvasta väkivallasta. *Communalism Combat* -raportti on itse asiassa hindunationalististen ryhmien vastustamiseen erikoistuneen *Communalism Combat* -lehden Gujarat-erikoisnumero, joka koostuu suuresta määrästä eri lähteistä koottua materiaalia. *CPI(M)*:n raportti on sisällöltään niukahko, mutta mielenkiintoinen erilaisten tahojen kokoamien raporttien vertailemisen kannalta, sillä raportin tekijänä on kohtuullisen vaikutusvaltainen Intian marxilainen kommunistinen puolue. *Razan & Hashmin* raportti on kesäkuussa 2002 tehty laaja selvitys uhrien kärsimistä vahingoista ja niistä maksetuista riittämättömistä valtion korvauksista. *Independent team of citizensin* tavoitteena taas on ollut arvioida väkivallan traumaattisia vaikutuksia lapsiin.

Raporttien tavanomaisin julkilausuttu tavoite on tapahtumien ja uhrien kokemusten dokumentointi sekä todistusaineiston kerääminen syyllisten löytämiseksi. Useimpien raporttien poliittisena tavoitteena näyttää olevan hindunationalistisen liikkeen ja erityisesti Gujaratin BJP-hallinnon syyttäminen tapahtumista. Raporttien hallinto- ja viranomaiskeskeisestä näkökulmasta ei ole juuri hyötyä tämän tutkielman tavoitteiden kannalta. Aineiston suuri määrä korvaa kuitenkin puutteita ja itse tapahtumien kuvaukset ovat nähdäkseni riittävän luotettavia, varsinkin kun niitä tarkasteltaessa huomioi myös raporttien kokoajien poliittiset päämäärät. *Council for International Affairsin* raportti on ainut, jonka olen joutunut jättämään aineiston ulkopuolelle, koska se vaikuttaa sisältävän jopa tahallista disinformaatiota. Kommunistisen *CPI(M)*-puolueen julkaisema raportti sen sijaan ei poikkea mitenkään näkyvästi yleisestä linjasta.

Aineistoa tarkastellessani olen pyrkinyt kiinnittämään huomion mahdollisimman alkuperäisiin, mieluiten haastattelumuotoisiin, kuvauksiin väkivaltaisuuksien

tapahtumista. Joissain tapauksissa esitän näitä kuvauksia suorina lainauksina tekstissä. Suoruus on tosin suhteellista, sillä haastattelut on jo kertaalleen käännetty gujaratista englanniksi raportteja varten. Vaikka suorat lainaukset antavatkin lukijalle paremman mahdollisuuden arvioida tekemiäni päätelmiä, olen useissa tapauksissa katsonut parhaaksi esittää vain lyhyen yleiskuvauksen tapahtumista. Tarkoitukseni ei ole ollut sivuuttaa olennaista tietoa, vaan vähentää tekstin raskautta lukijalle kuvailemalla rajuimpia julmuuksia yksityiskohtaisesti vain silloin, kun yksityiskohdat ovat johtopäätösten kannalta olennaisia.

Samankaltaisia ajatuksia on valitettavasti ollut myös raporttien laatijoilla, sillä usein tapahtumat on esitetty harmillisen ylimalkaisesti. Aineiston suuren määrän vuoksi myös yksityiskohtaisempia kuvauksia on sen verran, että raportteja yhdistelemällä on mahdollista saada riittävän luotettava kuva tapahtumista. Erityistä huomiota on vaatinut saman tapahtuman päällekkäisten kuvausten yhdistely ja karsiminen. Monissa tapauksissa eri kuvaukset eivät juuri täydennä toisiaan, vaan näyttävät olevan saman alkuperäisen todistajalausunnan muuntuneita versioita. Tämän kaltainen toistuvuus tekee erityisesti tapahtumien kvantitatiivisesta esittämisestä erittäin epävarmaa. On myös huomioitava, että tutkimusryhmien lukuisuudesta huolimatta ne ovat tuskin vierailleet osavaltion jokaisessa kolkassa, jossa väkivaltaisuuksia on esiintynyt. Helpoimmin saavutettavat alueet, erityisesti Ahmedabadin kaupunki, ovat saaneet osakseen ehkä suhteetontakin huomiota. Näiden ongelmien vuoksi vältän lukumääriä arvioiden esittämistä; tämän tutkielman tavoitteet ovat joka tapauksessa muualla kuin väkivaltaisuuksien tilastollisessa kuvaamisessa. Eniten käyttämäni kvantitatiivista tietoa antava lähde on *Citizen's Initiative*n julkaisema 10 Hard Facts - tutkimus, joka pyrkii kvantifioimaan Ahmedabadin väkivaltaisuuksia 2800 muslimitaloudelle osoitetun kyselyn avulla. Kaikkiin lukumääriin tietoihin on kuitenkin nähdäkseni syytä suhtautua ainoastaan suuntaa antavina. Edes luotettavaa tietoa väkivaltaisuuksien kokonaisuhrimäärästä on tuskin olemassa.

5.2 Väkivaltaisuuksien levinneisyys ja laatu

Yleiskuvan saamiseksi olen pyrkinyt kartoittamaan tapahtumia ajallisesti ja maantieteellisesti yhdistelemällä eri raportteja ja kokoamalla tietoa eriasteisten

tapahtumien tiheydestä. Olen jakanut väkivallan karkeasti eriasteisiin ilmiöihin: materiaalinen vahinko, pyhien paikkojen tuhoaminen tai valloitus, murhat ja seksuaalinen väkivalta. Lisäksi väkivallan luonteesta kertovia ilmiöitä ovat suurien väkijoukkojen esiintyminen ja yleinen tapa polttaa uhrit joko elävältä tai murhaamisen jälkeen. Väkivaltaisuuksien maantieteellisen jakautumisen tarkastelussa olen käyttänyt havaintotasona *districtejä*, eli hallinnollisia alueita tai läänejä, joihin Gujaratin osavaltio on jaettu. Aineiston kvantitatiiviseen tarkasteluun liittyvistä ongelmista johtuen näistä tiedoista kokoamani taulukko ei ole sellaisenaan esittämiskelpoinen ja käytänkin sitä vain tausta-aineistona eri ilmiöitä käsitellessäni. Vaikka lukumääräinen tieto on epätarkkaa, antaa se kuitenkin viitteellisen pohjan väkivaltaisuuksien ajallisen ja maantieteellisen ilmenemisen tarkastelulle.

Huomattavia väkivaltaisuuksia esiintyi seuraavissa lääneissä (districteissä): Ahmedabad, Anand, Bharuch, Dahod, Kheda, Mahesana, Panchmahal, Patan, Sabarkantha ja Vadodara. Väkivallasta kärsinyt alue muodostuu Gujaratin osavaltion itäisestä puoliskosta, selvinä keskuksina Ahmedabadin ja Vadodaran kaupungit. Läntisen puoliskon lisäksi myös osavaltion eteläiset osat ovat säästyneet pitkälti väkivallalta. Ajallisesti väkivaltaisuuudet näyttävät alkavan kaikkialla melko samaan aikaan: 28. helmikuuta 2002, vuorokauden kuluttua Godhran junapalosta. Joitakin yksittäisiä tapahtumia on jo 27. päivän puolella. Jotkut ensimmäisistä tapahtumista tapahtuvat maaseudulla, eivätkä väkivaltaisuuudet siis näyttäisi noudattavan selkeää keskuksista periferiaan leviämisen kaavaa. Sähköisen tiedonvälityksen aikana tällaista ei toki tarvitse olettaakaan. Sen sijaan kahden ensimmäisen päivän jälkeen väkivallan painopiste siirtyy kylläkin maaseudulle. Sekä Ahmedabadissa että Vadodarassa suurin osa tapahtumista sijoittuu päiville 28. helmikuuta ja 1. maaliskuuta. Sen sijaan sekä Panchmahalin että Dahodin maaseutualueilla suurien joukkojen sävyttämää väkivaltaa on nähtävissä vielä 2. ja 3. päivä maaliskuuta, Panchmahalissa vielä 5. maaliskuutakin. Yksi selitys tähän voi olla poliisin ja armeijan toiminnan keskittyminen kaupunkeihin, jolloin joukkoväkivalta on pystynyt jatkumaan häiriöttä maaseudulla. Yksittäiset väkivallan teot jatkuvat pitkin maaliskuuta eri puolilla ja vain Vadodarassa koetaan selkeä uusi aalto 15. maaliskuuta alkaen. Vaikkei tilanteen täydellisestä rauhoittumisesta voikaan juuri puhua koko keväänä, sisältää myöhempi väkivalta vain harvemmin suurten kansanjoukkojen läsnäoloa. Niinpä tämän tutkielman kannalta mielenkiintoisimpia ovat juuri nuo ensimmäiset päivät.

Muslimit ovat olleet lähes yksinomaan hindujoukkioiden väkivallan kohteina. Joillain muslimivaltaisilla alueilla myös muslimit ovat hyökänneet hinduasukkaita vastaan tai hindut ovat väkivallan pelon vuoksi paenneet alueilta. Tällaisilla alueilla myös muslimit ovat pystyneet puolustautumaan tehokkaimmin hyökkäävää väkijoukkoa vastaan, aiheuttaen joitakin hindu-uhreja. Myös hyökkäävät hindujoukkiot aiheuttavat toisinaan vahinkoa toisille hinduille, varsinkin jos heitä on epäilty yhteistyöstä muslimien kanssa. Useimmiten väkivallan kohdistaminen muslimeihin on kuitenkin hämmästyttävän tarkkaa: tulen käyttöä hindujen omaisuuden läheisyydessä vältettiin ja muslimien omistamia kiinteistöjä on tunnistettu etukäteen koottujen listojen avulla (*PUCL2*).

Väkivallan tavallisin muoto on koteihin ja liiketoimintaan kohdistuva ryöstely ja omaisuuden tuhoaminen. Vaikka tämä toki luo uhkaavan tilanteen asukkaille ja kauppiaille, ei se välttämättä johda kuolonuhreihin: neljällä väkivallasta kärsineellä maaseutualueella ei ole lainkaan mainintoja murhista ja monissa tapauksissa ryöstelemään tulleet väkijoukot ovat antaneet asukkaiden poistua rauhassa. Sen sijaan pyhien paikkojen valtaaminen, häpäiseminen tai tuhoaminen on kuulunut väkivallan perusluonteeseen lähes kaikilla alueilla joilla omaisuutta vastaan on isketty. Tulen käyttö uhrien tappamisessa tai ruumiiden hävittämisessä on ollut tavallista kaikilla alueilla, joissa väkivalta on ollut tappavaa. Tulen käyttö on itse asiassa ollut vähintään yhtä yleistä kuin muilla tavoin tehdyt murhat. Joissain raporteissa korostettu seksuaalisen väkivallan yleisyys sen sijaan osoittautuu lähemmässä tarkastelussa epävarmemmaksi. Näyttäisi siltä, että seksuaalinen väkivalta on ollut erikoispiirre vain tietyillä alueilla: Ahmedabadin kaupungissa ja Dahodin ja Panchmahalin lääneissä. Edes Vadodaran kaupungissa joukkioiden harjoittamaa seksuaalista väkivaltaa ei näyttäisi esiintyvän. Tämä ei tietenkään tarkoita, että seksuaalisen väkivallan laajuutta ja julmuutta olisi syytä vähätellä niillä alueilla joilla sitä tapahtui. Lisäksi tämän aihepiirin suhteen aineisto on erityisen epäluotettavaa, sillä luultavasti monet häpeällisiksi koetut tapaukset on jätetty kokonaan kertomatta.

6 VÄKIVALTA JA LIMINAALISUUS

6.1 Johdanto

Väkivaltaisuudet ovat selvästikin raju, nopeasti tapahtuva poikkeama arkisesta elämästä, samaan tapaan kuin erilaiset festivaalit. Siirtymä väkivallan tilaan on selkeästi merkitty erilaisilla julkisilla teoilla. Väkivaltaisuudet näyttäisivät noudattavan tiettyä rytmiä: teot kasautuvat ja voimistavat toisiaan ja huippukohdan jälkeen hiljenevät nopeasti.

Tällainen jyrkkä heilahdus normaalitilasta väkivaltaan ja takaisin tuo mieleen Arnold Van Gennepin klassisen siirtymäriitti-käsitteen. Van Gennepin (1960, 191) mukaan lukuisissa rituaaleissa on samantyyppinen siirtymäriitin rakenne. Tämä rakenne koostuu irtautumisesta, liminaalitilasta ja kiinnittymisestä uuteen sosiaaliseen tilaan.

Liminaalitilassa normaalit säännöt eivät päde tai ovat jopa kääntyneet päinvastaisiksi. Émile Durkheim (1980) puhuu periaatteessa samasta asiasta pyhän ja profaaniin ajan käsitteiden avulla. Pyhään aikaan ja siihen kuuluvaan yhdessä olemiseen liittyy kiihtymyksen tila, tunne, josta uskonnollisuus on Durkheimin mukaan saanut alkunsa. Uskonnolliset juhlallisuudet ja siirtymäriitit ovat positiivisia tapahtumia joiden tehtäväksi on perinteisesti katsottu sosiaalisen rakenteen vahvistaminen. Niinpä voikin olla vaikea kuvitella, miten pyhyys tai liminaalisuus voisi liittyä tuhoisaan joukkoväkivaltaan. Kuten luvussa 2 esitetyssä Durkheim-katkelmassa kävi ilmi, on joukoista kumpuava yhteisöllinen voima kuitenkin luonteeltaan ambivalentti: ”Yleisen kiihkon vallassa tulee mitä tavallisimmista ja kilteimmistä porvarista yhtä hyvin sankari kuin pyöveli” (Durkheim 1980, 196).

Tarkastelen väkivaltaisuuksien liminaalista luonnetta ensinnäkin väkivaltaisuuksien keston ja vaiheiden kannalta. Toisekseen pohdin, missä määrin väkivaltaisuuksia voi pitää yhteisöllisenä, jopa keskinäistä solidaarisuutta luovana tapahtumana.

Väkivaltaisessa joukkiossa on havaittavissa poikkeuksellista keskinäistä yhteistyötä ja pyrkimystä yhtenäisiin tunnusmerkkeihin. Victor Turnerin *kommunitas*-käsite on yksi tapa kuvata tällaista hetkellisen yhteisöllisyyden tilaa. Sitten pohdin vielä liminaalitalan suhdetta sääntöjen maailmaan. Väkivallan liminaalisuus mahdollistaa enemmän kuin

vain väkivallan legitimoinnin: rajanylityksellä liminaaliseen tilaan voidaan kääntää sääntöjen maailma ylösalaisin ja ottaa käyttöön normaalista rajusti poikkeava toimintamallien repertuaari. Uskonnollisissa väkivaltaisuuksissa merkittävä osa repertuaarista on peräisin uskonnollisen toiminnan maailmasta, rituaalien ja festivaalien joukkotoiminnan malleista.

6.2 Tapahtumien kulku

27. päivä helmikuuta 2002, noin kahdeksalta aamulla, Sabarmati Express saapui Godhran asemalle, mukanaan suuri määrä Ayodhyasta palaavia hindunationalistisen liikkeen aktivisteja. Matkustajien ja paikallisten muslimikauppiaiden välille syntyi riitaa asemalaiturilla. Hetkeä myöhemmin paikalle oli kerääntynyt suuri joukko vihaisia lähialueiden muslimiasukkaita, jotka alkoivat heitellä junaa kivillä. Välikohtauksen aikana junanvaunu numero S6 syttyi tuleen. Viimeisimmän selvityksen mukaan junanvaunu syttyi tuleen sisältäpäin: yksi vaihtoehto onkin, että palo sai alkunsa tapahtumahetkellä vaunussa käytetyistä keittovälineistä (BBC News 17.1.2005). Välittömästi näytti kuitenkin itsestään selvältä, että junaa vastaan hyökänneet paikalliset muslimit olivat saaneet aikaan tulipalon. Ensimmäiset televisiokuvat paikan päältä nähtiin kello kahden jälkeen, mutta vielä seuraavana päivänä monet valtakunnalliset televisiokanavat olivat kiinnostuneempia valtion budjetin esittelystä, kuin tästä kansallisesta tragediasta (*Editors' Guild*). Televisiota suurempi merkitys väkivaltaisuuksien kehittymiselle vaikuttaisi olleen VHP:n iltapäivällä julistamalla *bandhilla* (mt.). Bandhit ovat lyhyitä protestiksi järjestettäviä yleislakkoja, joihin liittyy toisinaan väkivaltaa. Gujaratissa bandhin julistaminen oli johtanut väkivaltaisuuksiin viimeksi vuonna 2000 (*PUDR*). Huolimatta siitä, että Intian korkein oikeus on kieltänyt bandhit, ilmoitti BJP:n johtama osavaltiohallitus kahdeksalta illalla julkaistussa lehdistötiedotteessa tukevansa seuraavaksi päiväksi julistettua bandhia (*Human Rights Watch*). Kun bandh oli tulkittavissa kehotukseksi ryhtyä väkivaltaan, näyttäytyi hallituksen tuki bandhille lupana toimia ilman pelkoa rangaistuksista. Näin seuraavana aamuna alkava poikkeustila oli julistettu julkisesti ja normaalit yhteiskunnan säännöt kumottu osavaltiohallituksen siunauksella. Seuraavina päivinä poliisin passiivisuus ja

jopa ajoittainen osallistuminen väkivaltaan tuli todistamaan, että lakien toimeenpaneminen oli todellakin väliaikaisesti keskeytetty.

Junapalossa menehtyneiden ruumiit tuotiin Ahmedabadiin 27. helmikuuta kello 22.30 ja ne asetettiin julkisesti näytille. Koska tapahtumasta oli tiedotettu etukäteen radiossa, oli paikalla vihainen väkijoukko huutelemassa iskulauseita, joissa vaadittiin verta verestä. Myös provosoivien lentolehdisten jakaminen oli aloitettu ja VHP järjesti illalla *Rām dhun* -palvontaseremonioita eripuolilla Ahmedabadia (*Independent Fact Finding Mission*). Merkittävien poliitikkojen lausunnoissa Godhran tapahtumista syytettiin paikkakunnalla piileskeleviä pakistanilaisterroristeja (mt.). Näin kaikista muslimeista tuli epäilyksenalaisia mahdollisia vihamielisen valtion edustajia.

28. päivän aamulla gujaratinkieliset lehdet olivat saaneet Godhran verilöylystä uutisoivat painoksensa valmiiksi. Sandeshin lööppi kehotti kostamaan veren verellä. Ensimmäisellä sivulla kerrottiin, että fanaatikot olivat murhaamisen lisäksi kaapanneet 10–15 naista junanvaunuista ja raahanneet heidät slummeihin. Osapuulleen sama tarina toistuu myös sisäsivuilla. Tämä vahvistamaton ja myöhemmin perättömäksi todettu tarina kerrotaan kahteen kertaan myös toisessa gujaratinkielisessä lehdessä Samacharissa (*Women's Panel*). Huhu yhteisön naisiin kohdistuvasta hyökkäyksestä toistuu niin usein väkivaltaisuuksien yhteydessä, että sitä voi pitää lähes standardisoituna tapana aloittaa väkivalta. Naisiin kohdistuvaa väkivaltaa ja toista standardiprovokaatiota, pyhien paikkojen häpäisemistä, käsittelen tarkemmin omissa luvuissaan. Bandhin julistaminen, ruumiiden julkinen esittely, poliitikkojen provosoivat lausunnot ja gujaratinkielisten lehtien uutisointi voidaan nähdä osina sitä julkisten kommunikatiivisten tekojen sarjaa, jolla siirtymä normaalista elämästä liminaaliseen väkivallan tilaan merkittiin. Aamulla liikkeelle lähteneiden väkivaltaisten joukkojen nähtiinkin kantavan mukanaan aseistuksen lisäksi myös Sandeshin tuoreita numeroita (mt.). Myös osavaltion pääministerin Narendra Modin 28. helmikuuta pitämä televisiopuhe on tulkittavissa yllytykseksi väkivaltaan: ”Gujarat ei suvaitse mitään tällaista tapahtumaa. Syylliset saavat täyden rangaistuksen synneistään. Sen lisäksi tulemme asettamaan esimerkin, ettei kukaan edes unissaan kuvittele tekevänsä tällaista hirveää rikosta.” (*Editors' Guild*).

Bill Buford (1991, 190) näkee yksittäisten osallistujien tekemät rajanylitysteot olennaisina väkivallan kehittymiselle. Jonkun täytyy heittää ensimmäinen kivi, sytyttää ensimmäinen tulipalo, tappaa ensimmäinen uhri. Tämä rajan rikkominen vapauttaa joukkion jäsenet opittujen sääntöjen kahleista ja mahdollistaa siirtymisen väkivallan tilaan jossa samankaltaiset teot toistuvat ilman epäröintiä. ”It goes off” sanovat Bufordin seuraamat englantilaiset jalkapallofanit (mts. 78; ks. myös katkelma luvussa 2). Bufordin kokemusten kaltaisia henkilökohtaisia kuvauksia väkijoukkojen mielentilasta ei käytössäni olevasta aineistosta valitettavasti löydy. Useimmissa tapauksissa myöskään kuvaukset väkivaltaisuuksien tapahtumista eivät ole tarpeeksi täsmällisiä yksittäisten rajanylitystekojen eristämiseksi. Kuvaukset Ahmedabadin tapahtumista ovat kaikkein runsaslukuisimpia ja tarkimpia, joten pyrin hahmottelemaan tapahtumien yksityiskohtaisempaa kulkua yhdistelemällä niitä.

Ensimmäiset joukkiot ilmaantuivat katukuvaan Ahmedabadissa aamulla 28. helmikuuta. Haastateltujen uhrien antamat lausunnot joukkioiden koosta kuvaavat luultavasti enemmän tilanteen pelottavuutta ja epätoivoisuutta kuin joukkioiden luotettavasti arvioitua kokoa. Väitteet joukkioiden koosta liikkuvat useimmiten tuhansissa, joten hyvin suurista massoista on joka tapauksessa kysymys. Joukkioita on kaiken lisäksi täytynyt olla useita, sillä väkivalta alkoi noin kymmenen aikoihin aamupäivällä ainakin kolmella eri asuinalueella.

Entisen parlamentaarikon Ehsan Jaffrin asunnon eteen kerääntynyt joukkio oli aluksi vain parisataapäinen. Taloon turvaa hakemaan tulleet 200–250 alueen muslimiasukasta pystyivät aluksi pitämään hyökkääjät ulkopuolella, mutta joukon kasvaessa vastarinta kävi mahdottomaksi. Vaikka poliisikomisario oli käynyt paikalla aamulla, ei poliiseja näkynyt enää koko päivänä. Virkavallan poissaolo oli varmasti omiaan lisäämään joukkion itsetuntoa ja sai epävarmat sivusta seuraajat uskaltautumaan mukaan. Donald L. Horowitz (2002, 73) pitääkin turvallisuuden tunnetta tärkeänä tekijänä suurten joukkioiden muodostumiselle. Lopulta joukkion kooksi mainitaan 5000 henkeä. Ehsan Jaffrin talon muuri murtui kello 11.30 ja parin tunnin päästä joku räjäytti talossa kaasusäiliön. Järjestelmällinen tappaminen alkoi vasta 16.30, joukkion piiritettyä taloa jo viisi tuntia. 65 ihmistä murhattiin, lapsia ja naisia säästämättä. Naisista neljä tai viisi raiskattiin. Tunnin päästä kaikki oli ohi ja poliisi saapui kello 17.30 vieden eloon jääneet turvaan. (*Human Rights Watch*.)

Näyttäisi siltä, että aamupäivästä joukkiot ovat kerääntyneet ja hyökänneet ennen kaikkea omaisuuden ja moskeijoiden kimppuun. Iltaa kohti väkivalta on muuttunut yhä mielettömämmäksi, kun poliisin toimetttömyys on luonut tunnetta väkivallan legitimiudesta, joukkiot ovat kasvaneet ja yhä rajummat rajanylitysteot muuttaneet väkivallan luonnetta. Naroda Patian kaupunginosassa Ahmedabadissa raiskaukset ja murhat kestivät illalla kello kuudesta yhdeksään. Toisen uhrin mukaan alueen väkivaltaisuuDET hiljenivät vasta 2.30 aamuyöllä (*Women's Panel*). Lasten viilteleminen ja heittäminen rovioon, naisten raiskaaminen ja polttaminen bensiinillä sekä lukuisat muut järkyttävät teot kielivät siitä, että joukkion jäsenten on täytynyt olla jonkinlaisessa muuntuneessa mielentilassa, jossa normaaleilla estoilla ei ole ollut valtaa. Mitä ilmeisimmin tilanne näyttäisi laantuvan melko nopeasti kaikkein rajuimpien tekojen jälkeen.

Seuraavana päivänä, 1. maaliskuuta 2002, Sandesh kohensi taas irtonumeromyyntiään provosoivilla otsikoilla. Lehti ei kuitenkaan kertonut muslimeita kohtaan tehdyistä julmuuksista, vaan uutisoi, että kaksi Godhran asemalla junasta kaapatuksi väitettyä hindunaista oli nyt löydetty – kuolleina, lukuisia kertoja raiskattuina ja rinnat ja kasvot silvottuina (*Women's Panel*). Saman lehden Bhavnagarin paikallispainoksessa moitittiin paikallisia johtajia siitä, että he eivät olleet heittäneet kiveäkään kostakseen Godhran tapahtumia. Sen sijaan Ahmedabadissa, Vadodarassa ja Rajkotissa oli lehden mukaan Godhran isku jo osittain kostettu (*Editors' Guild*). Tämän tyyppiset kirjoitukset olivat omiaan lisäämään tunnetta oikeutetusta väkivallasta, varsinkin kun viholliseen liitetään suorastaan demonisia ominaisuuksia: Sandesh jopa käyttää 3.3.2002 Godhran hyökkääjistä demoneihin viittaavaa sanaa [*nar pischachi*] (*Women's Panel*). Samaan aikaan kaupungilla riehuvat hindujoukkiot tekivät juuri samankaltaisia tekoja, joihin muslimien väitettiin syyllistyneen. VHP oli julistanut maaliskuun 1. päivälle valtakunnallisen bandhin.

VäkivaltaisuuDET jatkuivat Ahmedabadissa edellisen päivän tapaan 1. maaliskuuta, tosin sillä erotuksella että nyt myös muslimialueilla asuvat hindut joutuivat hyökkäysten kohteiksi (*Human Rights Watch*). Seuraavina päivinä suurten joukkioiden hyökkäykset näyttävät kuitenkin laantuneen. Pienempiä aseistautuneita joukkioita liikkui kaduilla ja yksittäisiä yhteenottoja, tuhopoltoja ja ampumistapauksia sattui ainakin seuraavan

kahden kuukauden ajan. Väkivaltaisuuksilla ei näyttäisikään olevan selkeästi merkittyä loppupistettä, mikään tietty tapahtuma ei selkeästi merkkää paluuta normaaliin aikaan. Maaliskuun 6. päivänä Gujaratin pääministeri Narendra Modi tosin toteaa lehdistölle saaneensa väkivaltaisuuDET kontrolliin 72 tunnissa. Samana päivänä myös perustettiin virallinen tutkimuskomissio selvittämään tapahtumia (*Independent Fact Finding Mission*). Tämä on niin tavanomaiseksi muodostunut käytäntö, että Kakarin (1995, 59) mukaan tutkimuskomission perustamispäivää voidaan pitää väkivaltaisuuksien virallisena päättymispäivänä.

Hallituksen toimia merkittävämpi väkivaltaisuuksien rauhoittaja näyttäisi olleen suurten joukkojen toiminnan intensiteetin luonnollinen kuihtuminen. Kiihtynyttä mielentilaa ei voi pitää yllä loputtomiin ja ihmiset hajaantuvat normaaleiden askareittensa pariin. Uskonnollisten ryhmien välinen yhteenotto voi toki johtaa pysyvämpään konfliktitilaan, mutta silloin väkivalta vääjäämättä ammattimaistuu eikä enää perustu suurten massojen aktiiviseen osanottoon. Suurten massojen väkivalta on verrattavissa muihin suuriin joukkotapahtumiin, kuten uskonnollisiin festivaaleihin. Nämä tapahtumat ovat lyhytaikaisia ja selvästi rajattuja poikkeamia normaalista elämänrytmistä. Niissä koetaan poikkeuksellisia tunteita ja toimitaan normaalista poikkeavilla, suorastaan vastakkaisilla tavoilla. Joukkoväkivallan äärimmäisyydet ja sen jälkeinen suhteellisen sujuva paluu takaisin normaaliin elämään on helpommin käsitettävissä, jos väkivalta ymmärretään tapahtuvaksi liminaalisessa tilassa tai ajassa.

6.3 Liminaalisuus ja *kommunitas*

Victor Turnerin (1969, 95) mukaan liminaalitulassa olevat henkilöt ovat normaalien kulttuuristen luokittelujen ulkopuolella: he pukeutuvat yhtenäisellä tavalla, josta sosiaalisen aseman merkit on riisuttu, ja ovat keskenään tasa-arvoisia ja samankaltaisia aina anonyymiyteen asti. Liminaalitulassa tasa-arvoisuus muodostaa vastakkaisen sosiaalisen mallin normaalille elämälle, jossa ihmisillä on erilaisia statuksia ja eriarvoisia suhteita toisiinsa. Turner (mts. 96) kutsuu tätä liminaalitilaan liittyvää tasa-arvoisen yhteisöllisyyden tilaa *kommunitakseksi* ja sen hierarkkista tai segmentoitunutta vastakohtaa rakenteeksi. Turner pitää *kommunitasta* ihanteena, joka toki esiintyy muuallakin kuin vain siirtymäriittien liminaalitulassa. Yhteistä erilaisille

kommunitaksen ilmenemismuodoille on, että ne ovat jollain tapaa marginaalisia tai liminaalisia ja niihin liitetään pyhiä ominaisuuksia (mts. 128).

Tässä yhteydessä on syytä huomauttaa, että Turner itse suhtautuu varauksellisesti liminaalisuus ja *kommunitas* -käsitteiden varsin laajalle levinneeseen soveltamiseen. Turner (1978, 286) suosittelee liminaalisuudesta puhumisesta ainoastaan silloin, kun on kyse aidosta rituaalista, jossa on siirtymäriitin rakenne. Keskusteltaessa symbolisesta ylösalaisin kääntämisestä tai epäjärjestyksen ilmauksista modernissa ympäristössä liminaalisuus on Turnerin mukaan vain metafora, joka voi johtaa erilaisten ilmiöiden sekoittamiseen (mts. 287). Liminaalisuus on kuitenkin niin vakiintunut käsite, että pidän sitä vähiten sekaannusta aiheuttavana terminä kuvailemalleni ilmiölle. Gujaratin väkivaltaisuuksien osanottajat eivät toki noudata tarkkaan määrättyä rituaalista muotoa. Liminaalisuus ei ole kuitenkaan käytössäni vain vertauskuva poikkeustilalle tai epävarmuudelle, vaan pyrin kuvaamaan sillä toiminnan yhteyttä rituaalisen toiminnan repertuaarista lainattuihin malleihin. Käytän siis liminaalisuus ja *kommunitas* -termejä Turnerin tarkoittamaa käyttöä väljemmin. Myös Handelman (1990, 66) pitää Turnerin tekemää uudelleenrajausta termien käytölle tarpeettoman rajoittavana: sekä perinteisten yhteiskuntien kontrolloitu rituaalinen liminaalisuus että väljemmin ymmärretyt kaaoksen ja epävarmuuden sävyttämät rajatilat ovat saman ilmiön muotoja.

Turnerin strukturaalifunktionalistinen näkemys korostaa liminaalisen *kommunitaksen* merkitystä viime kädessä yhteisön rakenteellisen tasapainon säilyttäjänä ja uusintajana. Jotta *kommunitas* palvelisi rakenteen säilymisen funktiota, sen täytyy näyttäytyä mahdollisimman vaarallisena ja anarkkisena, jyrkkänä poikkeuksena yhteiskunnan normaalitilasta (Turner 1969, 109). Hierarkkista periaatetta vahvistetaan kääntämällä liminaalitulassa roolit nurinpäin, tekemällä voimattomista voimakkaita (mts. 177). Koska ylösalaisin kääntäminen on diskurssia ylösalaisin käännettävästä ilmiöstä itsestään, se säilyttää alkuperäisen ilmiön muodon ja päätyy lopulta vahvistamaan diskurssin kohteena olevan ilmiön (Handelman 1990, 52). Ylösalaisin kääntäminen voi aiheuttaa muutoksen vain, jos ylösalaisin kääntäminen irtoaa alkuperäisestä kontekstistaan itsenäiseksi ilmiöksi (mts. 53). Niinpä *kommunitas*-ilmiö ei luo pysyviä muutoksia väkivaltaan osallistuvien ihmisten välisiin hierarkkisiin suhteisiin. Liminaalisen väkivallan aikana *kommunitaksella* voi kuitenkin olla tuhoisia vaikutuksia, kun liminaalisen yhteisöllisyyden luoma joukkovoima kohdistuu toista

ihmisryhmää vastaan. Liminaalinen roolien käänös voi silloin merkitä stereotyyppisesti voimakkaana, yhtenäisenä ja maskuliinisena pidetyn vastapuolen asettamista feminiinisen uhrin asemaan (ks. luku 7). Tällainen roolien käänös näyttäytyy väkivaltaisuuksissa suurta osaa näyttelevien nuorten miesten näkökulmasta erityisen merkittävänä. Toisenlaisista arkipäiväisistä havainnoista huolimatta stereotyyppisellä muslimilla ajatellaan olevan monta vaimoa ja salaisia yhteyksiä rikkaisiin arabeihin. Sen sijaan moni nuori hindu tuntee miehuutensa riistetyksi, kun ei epävarman taloudellisen tilanteen vuoksi pysty perustamaan tai elättämään perhettä ollenkaan (Hansen 1996, 153). Liminaalisessa roolien käänöksessä kuvitellut huonosaiset pääsevät hetkellisesti niskan päälle kuvitelluista etuoikeutetuista. Tambiahin (1996a, 279) mukaan väkivaltaisuuksissa yksi joukkoiden päämäärä on toisen ryhmän oletettujen etuoikeuksien ja vaurauden tasaaminen. Järjestelmällinen ryöstely ja omaisuuden tuhoaminen Gujaratin väkivaltaisuuksissa voidaankin nähdä tietynlaisena kommunitas-ihanteen toteuttamisena.

Tarkoitukseni ei ole väittää, että Gujaratin väkivaltaisuuudet noudattaisivat Turnerin Van Gennepin pohjalta kehittelemää rituaalisen toiminnan mallia tai varsinkaan siihen liittyviä funktionalistisia oletuksia. Vaikka väkivaltaisuuudet epäilemättä lisäävät ryhmien välistä vastakkainasettelua, ei tämä nähdäkseni sinänsä johda ryhmien sisäisen solidaarisuuden lisääntymiseen pitkällä tähtäimellä. Vaikka epäilemättä jotkut hindunationalistit niin toivovatkin, ei väkivallan rituaaleilla ole välttämättä yhtenäisen hindudentiteetin rakentamisen funktiota. Sen sijaan pidän uskottavana, että väkivaltaisuuksien aikana siihen osallistujat kokevat kommunitas-tyyppistä yhteisöllisyyttä, jossa heidän normaalit sosiaaliset asemansa muuttuvat merkityksettömiksi ja yksilöistä tulee nimettömiä joukon jäseniä. Tässä suhteessa luotan Bufordin (1991) ja Kakarin (1995) käsityksiin joukkoväkivallan luonteesta. Myös Horowitz (2002, 117) tarkoittaa samaa ilmiötä puhuessaan hyökkäävässä joukossa tapahtuvasta deindividuaatiosta. Pyrin vahvistamaan tätä oletusta aineistooni perustuvilla havainnoilla: kommunitaksen merkkeinä pidän normaalista poikkeavaa sosiaalisten ryhmien välistä yhteistyötä, yhtenäistä pukeutumista, yhdistävien uskonnollisten tunnusmerkkien käyttöä, sekä iskulauseita ja rytmillistä, rituaalinomaista yhteistoimintaa.

Joukkioiden luokka- tai kastirakenteesta annetut kuvaukset ovat kirjavia ja yhtenäistä kuvaa on vaikea saada. Muutamissa tapauksissa joukkioiden väitetään toimineen poliitikkojen tai muiden tunnettujen henkilöiden johdolla. Vaikka tällaisten henkilöiden mukana olo epäilemättä lisää väkivallan oikeutuksen tunnetta, pidän epätodennäköisenä, että tuhatpäisillä joukkioilla olisi ollut varsinaista järjestäytynyttä johtoa. On muistettava, että käyttämäni aineisto koostuu raporteista, joiden yksi keskeinen tehtävä on etsiä ja nimetä syyllisiä. Tällöin huomio kiinnittyy väkivallan johtoon ja organisaatioon ja myös todistajilta odotetaan tätä näkökulmaa tukevia lausuntoja. Horowitzin (2002, 254) mukaan tehokas organisaatio etnisissä väkivaltaisuuksissa on yliarvostettua: väljästi ja spontaanisti organisoidut väkivaltaisuuudet ovat usein olleet paljon tappavampia. Pienemmän tason agitaattoreita ja väkivallan ammattilaisia, joiden toimintaan Paul Brass (2003) perustaa oman näkemyksensä Intian väkivaltaisuuksista, on epäilemättä ollut mukana yrittämässä ohjailta joukkojen toimintaa. Joissain kuvauksissa väitetään, että ylemmät kastit olisivat lahjoneet tai käskeneet adivaseja osallistumaan väkivaltaan (*Women's Panel*).

Maaseudun kylissä joukkioiden mainitaan usein edustavan jotain tai joitain tiettyjä kasteja, mutta kaupunkien monituhapäiset joukkiot ovat koostuneet lukuisten sosiaalisten ryhmien edustajista. Sitkeästi elävät käsitykset väkivallasta alempien luokkien ja epäsosiaalisten yksilöiden harrastuksena eivät saa vahvistusta aineistosta: useissa kylissä väkivallan päätekijöiksi mainitaan statukseltaan korkean Patel-kastin jäsenet ja kaupungeissa vauras keskiluokka näyttää osallistuneen innokkaasti varsinkin ryöstelyyn. Merkille pantavaa on eri ryhmien välinen tiivis kastieroihin katsomaton yhteistoiminta. Näyttääkin siltä, että väkijoukot ovat edustaneet laajasti kunkin alueen paikallista hindupopulaatiota. Horowitzin (2002, 258) mukaan tällainen heterogeeninen joukkioiden koostumus on hyvin tyypillistä etnisissä väkivaltaisuuksissa, joskin nuorisoi ja alemmat yhteiskuntaluokat ovat yleensä selvästi yliedustettuina. Sanomattakin lienee selvää, että väkivaltaa harjoittavat ennen kaikkea miehet, joista suuri osa on nuoria. Myös naisten mukanaolosta on kuitenkin lukuisia mainintoja: naiset huolehtivat hyökkääjien aseiden ja varusteiden toimituksista ja seurasivat tapahtumia osana väkijoukkoa (*Concerned Citizens Tribunal*), osallistuivat ryöstelyyn (*PUCL2*) tai jopa heittelivät kiviä (*PUDR*). Erään todistajan mukaan Ahmedabadissa liikkui myös suurimmalta osaltaan naispuolinen 4000–5000 hengen ryöstelevä ja taloja polttava väkijoukko (*Communalism Combat*).

Joukkioiden vaatetus ei ollut järjestelmällisen yhtenäistä, mutta monissa todistajanlausunnoissa puhutaan suuresta määrästä sahramin värisiä vaatekappaleita. Sahrami on erityisesti hindunationalistisen liikkeen, mutta myös yleisimmin hindulaisuuden pyhä väri. Tietynlainen shortsien ja paidan yhdistelmä oli yleinen, mutta usein tunnusmerkiksi kelpasi mikä tahansa sahramin värinen otsalle kiedottava liina. Joissain tapauksissa kasvot oli peitetty, mutta koska tämä ei ollut yleinen käytäntö, tunnistaminen ja jälkiseuraamukset eivät ilmeisesti huolestuttaneet joukkioita. Ainakin yksi joukkio oli maalannut kasvonsa mustaksi (*Women's Panel*). Yhtenäisistä univormuista ei voi siis puhua, lähinnä nopeasti tekaistuista yhdistävistä tunnusmerkeistä. Ainakin otsaliinoja on joukkioille todennäköisesti jaettu hindunationalististen aktivistien toimesta, sillä usein niihin oli kirjoitettuna tunnuslause ”Jai Shrī Rām” [Voitto Herra Rāmalle] (*Human Rights Watch*).

Rāmaa ylistävät huudot toistuvat useissa kuvauksissa joukkioiden käytöksestä. Yhteistä uskoa korostavien lausahdusten toistaminen luo tunnetta ryhmän yhtenäisyydestä ja antaa toiminnalle uskonnollisen kehyksen. Rāma on korostetun sotilaallinen jumalhahmo ja hänen kamppailunsa demonien kanssa on rinnastettavissa hindujen taisteluun demonisoitua muslimivihollista vastaan. Usein joukkiot myös vaativat uhrejaan toistelemaan Rāmaa ylistäviä lauseita. Useimmiten joukkiot kuitenkin vain huusivat väkivaltaan yllyttäviä iskulauseita, tyyliin ”māro, kāpo, bālo” (tapa, iske, polta) (*PUDR*). Väkijoukon pelottomuutta ja voittamattomuutta korosti myös huuto ”yah andar ki bāt hai, polis hamāre sāth hai” [tämä on sisäpiirin tietoa, poliisi on puolellamme] (*Human Rights Watch*).

Iskulauseet eivät ole tärkeitä joukkion dynamiikalle ainoastaan sisältönsä puolesta, vaan myös itse yhteen ääneen lausuminen ja huutojen rytmi ovat merkityksellisiä. Durkheim (1980, 200) kuvaa pyhään aikaan liittyvää väen yhteen kokoontumista seuraavasti:

Ihmisten kokoontuminen yhteen muodostaa ikään kuin sähköisyyttä, joka saattaa heidät nopeasti epätavallisen kiihkon valtaan. Jokainen tunteen ilmaus saa vastustusta kohtaamatta sijansa kaikkien mielessä; jokainen toistaa kaikkia muita ja kaikki muut toistavat jokaista. Alkuperäinen mielijohde täten etenee ja kasvaa edetessään kuin lumivyöry. Ja kun tällaiset aktiiviset intohimot eivät kaiken kontrollin puuttuessa voi olla puhkeamatta esiin, joka puolella nähdään pelkkiä raivokkaita eleitä, kirkumista, todellista

ulinaa ja kaikenlaista huumaavaa melua, mikä on omiaan yhä voimistamaan mielentilaa, jonka ilmausta ne ovat. Ja koska yhteiset tunteet eivät voi ilmetä muuten kuin noudattamalla tiettyä järjestystä, joka sallii yhteistoimintaa ja yhteisliikkeitä, nämä eleet ja huudot pyrkivät luontojaan tulemaan rytmisiksi ja säännöllisiksi; näin saavat alkunsa laulut ja tanssit.

Tässä katkelmassa merkille pantavaa ei ole niinkään laulujen ja tanssien mahdollinen alkuperä, kuin oivallus siitä, että yhteistoiminta vaatii rytmillistä koordinaatiota. Tässä suhteessa johtajatonta ja tasa-arvoista väkijoukkoa voi verrata tahdissa marssivaan armeijaan. Sudhir Kakar (1995, 56) erottaa toisistaan kulttuurisen yhteenkuuluvuuden, jota voi kutsua vaikka identiteetiksi, ja psyykkisen kokemuksen, joka syntyy tiheään pakatussa ihmismassassa. Kuten luvussa 2 jo mainitsin, Kakarin (mts. 57) mukaan tiiviissä ryhmässä yhteenkuuluvuus syntyy fyysisistä tuntemuksista ja yhteinen rytmi saa yksilöllisen kokemuksen haihtumaan. Kakar ei kuitenkaan Freudia ja Jungia seuraten väitä, että yksilöllisyyden haihtuminen johtaisi kulttuurittomaan tilaan, jossa primitiiviset vietit pääsevät valloilleen (mts. 58). Sen sijaan identiteetti fokusoituu ryhmään, joka alkaa toimia joukkioiden käytökselle olemassa olevien kulttuuristen odotusten mukaan. Erikoisen helposti tällaisia yhteenliittymiä syntyy uskonnollisista kokoontumisista, joiden rituaalinen rytmi kaataa tehokkaasti osallistujien välisiä sosiaalisia esteitä (mt.). Ei olekaan ihme, että väkivaltaisuuksien osallistujat pyrkivät uskonnollisilla iskulauseilla ja symboleilla häivyttämään uskonnollisen rituaalin ja väkivaltaisuuksien välistä rajaa. Joissain tapauksissa joukkiolla on ollut käytössään iskulauseiden lisäksi myös rummut yhteisen rytmin luomiseen, lisäten väkivallan festivaalinomaista tunnelmaa (*PUDR*).

6.4 Säännöt ja mallit

On ilmeistä, että normaaleja lakeja ja sosiaalisen toiminnan sääntöjä ei noudateta väkivaltaisuuksissa. Juuri sääntöjen olemassaolo kuitenkin tekee sääntöjen rikkomisesta merkityksellistä toimintaa. Väkivaltaisuuksien osanottajat toimivat kulttuurisesti rakentuneen ymmärryksensä pohjalta, uudenlaiset teot ja tilanteet täytyy jollain tapaa suhteuttaa olemassa oleviin malleihin. Edellä nousi esiin jo muutamia vihjeitä siitä, että väkivaltaisuuksissa on tunnistettavia uskonnollisen toiminnan maailmasta juontuvia rituaalisia piirteitä. Toinen ilmeinen lähde toimintamalleille on aikaisemmat

väkivaltaisuudet, joihin osa ihmisistä on mahdollisesti osallistunut. Suurelle osalle väkivaltaisuudet ovat tuttuja ainakin edellisten sukupolvien tarinoista: Urvasi Butalian (1998, 7) mukaan Intian jakautumiseen vuonna 1947 liittyviä muistoja ja kertomuksia on käytetty toistuvasti joukkojen mobilisoimiseksi uusiin konflikteihin.

Väkivaltaisuuksiin liittyy siis toistuvia muotoja ja käyttäytymismalleja, jotka määrittävät ihmisten väkivaltaista toimintaa. Päälepäin väkivalta näyttäytyy kuitenkin mielettömänä, kaikki mahdolliset säännöt ja moraaliset periaatteet tuhoavana voimana. Niinpä onkin paljon helpompaa aloittaa niistä säännöistä, joita liminaalinen väkivalta ei noudata.

Väkivaltaisuuksissa rikotaan tietenkin lukuisia lakeja. Olisi kuitenkin väärin väittää, että lait ovat menettäneet merkityksensä: pikemminkin merkitys, väkivallan legitimitetti, syntyy siitä, että lait ovat olemassa, mutta niiden noudattamisesta on lupa tehdä poikkeus. Gujaratin väkivaltaisuuksiin osallistujat ovatkin ilmeisesti uskoneet, että heillä on erikoislupa toimintaansa. Tämä käy ilmi jo aikaisemmin mainitusta ”tämä on sisäpiirin tietoa, poliisi on puolellamme” iskulauseesta. Kyseinen iskulause kuultiin ensimmäisen kerran jo 28. helmikuuta Bharuchilaisella kaapelikanavalla paikallisen VHP-johtajan lausumana (*Concerned Citizens Tribunal*). Uhrit kertovat poliisien vastanneen lukuisiin avunpyyntöihin ”Meillä ei ole aikaa eikä henkilökuntaa. Emme tule.”, ”Meillä ei ole käskyä pelastaa teitä” tai jopa ”Auttakaa itseänne. Emme voi auttaa, koska meitä painostetaan yläpuolelta.” (*Women’s Panel; Human Rights Watch*). *Citizen’s Initiative* Ahmedabadia käsittelevän aineiston perusteella yli 30 prosentissa tapauksista poliisi seurasi tapahtumia toimeentona ja lisäksi vielä 25 prosentissa tapauksista toimi uhreja vastaan.

Osavaltion pääministeri Narendra Modi puolusteli väkivaltaisuuksia muun muassa kommentoimalla, että ”mellakat aiheutuivat ihmisten luonnollisesta ja oikeutetusta vihasta” sekä ”jokaisella teolla on vastareaktio” (*Human Rights Watch*).

Väkivaltaisuuksiin osallistuneita kohtaan on nostettu huomattavan vähän syytteitä, joka kertoo siitä, että väkivaltaisuudet todella on ymmärretty poikkeustilaksi, jossa ihmiset eivät ole vastuussa teoistaan. Niin kuin VHP:n Gujaratin alueen presidentti totesi ”Me olimme kamalan vihaisia. Himo ja viha ovat sokeita ... Emme voi tuomita sitä [väkivaltaisuuksia], koska he olivat meidän poikiamme” (*Editors’ Guild*). Huhtikuussa 2004 Intian korkein oikeus määräsi muutamia syytettyjen vapauttamiseen päättäneitä

oikeusjuttuja käsiteltäviksi uudelleen Gujaratin ulkopuolella. Eräs syytetty tunsi itsensä petetyksi: ”Monet organisaatiot tukivat meitä mellakoiden aikana, mutta nyt kukaan ei auta meitä lakiriidoissa” (Times of India 14.4.2004).

Väkivaltaisuuksissa ei siis tarvitse noudattaa lainsäädäntöä ja tilanteen poikkeavuus tunnustetaan jälkeensä. Monet tutkijat ovat kuitenkin huomanneet väkivaltaisuuksien noudattavan omia sääntöjään ja käyttäytymismallejaan. Selkein esimerkki tästä on Beth Royn (1996) tutkimuksen pelolle suoriin riveihin kokoontunut väkijoukko, jonka harjoittama melko vähäinen väkivalta on hyvin muodollista ja symbolisesti korostunutta. Kyläläisten itsensä mellakaksi kutsuma tapahtuma onkin hyvin muodollinen näytelmä, joka perustui mitä ilmeisimmin vakiintuneeseen konfliktinkäsittelymalliin. Niin mukavaa kuin se olisikin, en pysty esittämään Gujaratin väkivaltaisuuksista mitään vastaavaa.

Vakiintuneita väkivallan malleja ja toimintatapoja esiintyy toki myös moderneissa ja urbaaneissa olosuhteissa. Runsaasti väkivaltaisuuksia todistaneissa kaupungeissa väkivallasta on tullut puoliammattimaista ja tietyt henkilöt ovat saaneet maineen väkivallan johtomiehinä. Kakar (1995) on haastatellut Intian Hyderabadissa tällaisia miehiä, joiden harrastuksiin kuuluu usein myös pienen mittakaavan mafiatyyppinen rikollisuus, maariitojen sovittelu ja painiklubien pitäminen. Näiden miesten väkivallan mallit kumpuavatkin intialaisesta painitraditiosta. Majid Khan, eräs näistä pikkupomoista muslimien puolella, näkee väkivaltaisuuudet eräänlaisena pelinä:

Mellakat ovat kuin yhden päivän krikettiotteluita, joissa tapot ovat juoksuja. Täytyy saada ainakin yksi juoksu enemmän kuin toinen joukkue. Kansakunnan kunnia riippuu siitä, saako enemmän pisteitä kuin vastustaja. (mts. 72.)

Tässä pelin kaltaisessa, säännellyssä väkivallan maailmassa naiseen kohdistuva väkivalta on ehdottoman tuomittavaa (mts. 109). Kakarin mukaan raiskaukset ovat hyvin harvinaisia Intian väkivaltaisuuksissa juuri tämän jyrkän moraalisen tuomion vuoksi. Lisäksi johtomiehet eivät voi vaarantaa suhteitaan vastapuolen vastaavassa asemassa oleviin miehiin, joiden kanssa he sopivat useimmat kiistat väkivallattomasti (mts. 110). Myös Horowitzin (2002, 73) mukaan miehet ovat etnisten väkivaltaisuuksien pääkohteena. Useimmissa tapauksissa naiset lapset ja vanhukset jätetään rauhaan.

Vuoden 1984 sikhien vastaisten väkivaltaisuuksien yhteydessä nuori tyttö pyysi säästämään taloon loukkuun jääneen pikkuveljensä. Joukkiosta vastattiin hänelle: ”Mikset sanonut niin aikaisemmin? Luuletko, että olemme tulleet tänne tappamaan *lapsia?*” (Das 1990b, 350).

On vaikea sanoa, onko naisiin kohdistuva väkivalta todella yleensä vähäistä intialaisissa väkivaltaisuuksissa, vai onko se usein jätetty raportoimatta. On kuitenkin uskottava, että joissain tapauksissa väkivalta on ollut jollain tapaa moraalisesti säädeltyä ja tietynlaista reilun ottelun etiikkaa noudattavaa. Näin ei kuitenkaan ollut ainakaan Intian jakautuessa vuonna 1947; päinvastoin, erityisesti naisiin kohdistuva väkivalta oli hyvin laajaa (ks. Butalia 1998). Ehdottomasti näin ei ollut myöskään monin paikoin Gujaratissa vuonna 2002. Raiskausten lisäksi uhrien silpominen ja heittämien tuleen raiskauksen jälkeen toistuvat kuvauksissa kerta kerran jälkeen, vaikkakin rajuimmat teot näyttävät keskittyvän vain tietyille alueille. Naisiin kohdistuvasta väkivallasta kirjoitan enemmän seuraavassa luvussa. Nyt riittää, kun totean, ettei minkäänlaisia mahdollisia sääntöjä väkivallan kohdistamisesta puolustuskykyisiin miespuolisiin muslimeihin noudatettu. Myös vanhuksia, lapsia ja jopa vastasyntyneitä murhattiin raa’asti.

Esitänkin, että väkivaltaisuuksia voidaan ymmärtää kahden tyyppin avulla. Toisessa väkivaltaisuuksien tyyppissä noudatetaan vakiintunutta konfliktinkäsittelymallia, joka rajoittaa väkivallan määrää ja laatua. Vaikka normaalin yhteiskuntajärjestyksen kannalta tämäkin näyttää vakavalta häiriötilalta, on se osallistujien näkökulmasta oikeutettu, perinteinen ja kenties myös miehekäs tapa ratkoa ryhmien välisiä riitoja. Väkivaltaisuuksien päättymisen jälkeen palataan jälleen rauhanomaiseen rinnakkaiseloon, niin kuin lukuisia kertoja aiemminkin. Toisen tyyppiset väkivaltaisuuudet rikkovat paitsi normaalin yhteiskuntajärjestyksen, myös normaalisti väkivallalle asetetut rajat. Toiminnan muotojen lisäksi väkivaltaisuuudet ovat erilaisia myös maantieteellisesti: ne pyrkivät levittäytymään alueille joita on aiemmin pidetty väkivallasta vapaina (*PUCL2*). Näissä väkivaltaisuuksissa isketään sinne mihin todella sattuu, pyritään tekemään mahdollisimman suurta ja pysyvää vahinkoa vihollisryhmälle. Väkivallan etiikassa kunniattomina pidettyjen tekojen tuomittavuus muuttuu merkityksettömäksi, kaikki mahdolliset rajat pyritään ylittämään. Gujaratin väkivaltaisuuksissa esiintyy runsaasti piirteitä jälkimmäisen tyyppisestä väkivallasta.

Molempia väkivaltaisuuksien tyyppejä voi luonnehtia liminaalisiksi, mutta väkivaltaisessa siirtymäriitissä tapahtuva siirtymä on erilainen. Ensimmäisen tyyppin väkivalta on helpompi ymmärtää funktionalistisessa hengessä, jonkinlaisena hallittuna paineen päästämisenä, jonka jälkeen palataan normaaliin elämään. Toisessa tyyppissä pyritään rajumpaan ja pysyvämpään muutokseen. Robert Haydenin (2000, 32) mukaan toiseen tyyppiin kuuluvaa laajaa seksuaalista väkivaltaa tapahtuu erityisesti tilanteissa, joissa valtio on liminaalisessa tilassa, hajoamassa osiin, kuten entisessä Jugoslaviassa tai Intian jakautuessa. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, että väkivaltaan osallistujat putoaisivat täysin kaikkien kulttuuristen merkitysten ulkopuolelle, joukkojen psykologian teoreetikkojen eläimelliseen alkutilaan. Sääntöjen rikkominen on myös merkityksellistä kulttuurista toimintaa: seksuaalinen väkivalta on rajan merkitsemistä, viesti siitä, että yhteiselämä on tämän jälkeen mahdotonta. Viestin perustana on jaettu kulttuurinen malli, joka antaa ryhmien väliselle raiskaukselle lopullisen yhteiselon päättymisen merkityksen (mts. 34).

Vuonna 2002 hindunationalistinen BJP johti sekä Gujaratin osavaltion hallitusta, että Intian keskushallintoa. Kenties väkivaltaisuuksiin osallistujat todella olivat sellaisen millennialistisen fantasian vallassa, että tämä voisi merkitä siirtymistä *hindu rāṣṭhraan*, uskonnolliseen valtioon, jossa tarvetta tulla toimeen muslimivähemmistön kanssa ei enää olisi. Väkivaltaisuuksissa on muutenkin nähtävissä järjestelmällisen kansanmurhan piirteitä, aivan kuin muslimien poistaminen Gujaratista olisi todella uskottu mahdolliseksi. Niinpä Gujaratin väkivaltaisuuksissa voi nähdä mielikuvituksellisen yrityksen muuttaa valtiota liminaalisen väkivallan avulla. Tähän kysymykseen palaan luvussa 9.

7 NAISIIN KOHDISTUVA VÄKIVALTA

7.1 Nainen kommunikaation välineenä

Aineiston tarkasteleminen kokonaisuutena osoittaa, ettei seksuaalista väkivaltaa esiintynyt säännönmukaisesti koko Gujaratin väkivaltaisuuksien vaikutusalueella. Niillä alueilla missä seksuaalista väkivaltaa esiintyi, se oli kuitenkin niin laajamittaista ja muodoiltaan toistuvaa, että pelkistä yksittäistapauksista ei voi puhua. Aiheen herkkyydestä johtuen on mahdollista, että seksuaalista väkivaltaa on esiintynyt raportoitua enemmän. Esimerkiksi *Forum Against Oppression of Women* myöntää raportissaan, että seksuaalisesta väkivallasta keskusteleminen uhrien kanssa oli vaikeaa, sillä uhrit kokivat häpeällisistä asioista kertomisen myös kunnian menettämiseksi. Useimmiten uhrit suostuivat puhumaan vain jollekulle toiselle tapahtuneesta seksuaalisesta väkivallasta. Kynnys julkiseen seksuaalisen väkivallan harjoittamiseen on korkeampi kuin vaikkapa omaisuuden tuhoamiseen tai pääasiallisesti miehiin kohdistuvaan väkivaltaan. Näyttäisi siltä, että tämä kynnys on syystä tai toisesta ylittynyt vain osalla Gujaratin väkivaltaisuuksien vaikutusalueesta.

Edellisessä luvussa käsittelin väkivallan eri asteita rajojen rikkomisen ja tietynlaisen väkivallan etiikan näkökulmasta. Toisin kuin esimerkiksi Kakar (1995) antaa ymmärtää, ei pelkkä yksilöitä pidättelevien sääntöjen katoaminen nähdäkseni aiheuta seksuaalista väkivaltaa. Kakarin (mts. 37) mukaan väkivaltaisuuksien poikkeukselliset olosuhteet tuovat esiin lapsuudesta periytyviä primitiivisiä väkivaltafantasioita.

Väkivaltaisuuksissa esiintyy huomattavan paljon rintojen ja sukupuolielinten vahingoittamista ja silpomista, jotka Kakar selittää miesten kastratiopelolla tai imeväisenä koetun turhautumisen kostamisena naisen rintoja kohtaan. Littlewood (1997, 13) taas esittää, että aggressiivisuuden ja seksuaalisuuden välillä on olemassa tarkemmin selvittämätön biososiaalinen yhteys, joka selittää raiskausten yleisyyttä väkivaltaisuuksien yhteydessä. Psykkisesti häiriintyneillä yksilöillä ja universaaleilla ihmisluonteen, kenties alitajunnan, ominaisuuksilla on varmastikin osansa väkivaltaisuuksien muotoutumisessa. Tämän tutkielman tarkoituksena ei ole kuitenkaan selvittää tämänkaltaisia lähinnä psykologian alaan kuuluvia seikkoja. Myöskään käytössäni oleva materiaali tuskin pystyy tuomaan lisävaloa tällaisiin kysymyksiin.

Väkivaltaisuuksissa esiintyvä seksuaalinen väkivalta poikkeaa muina aikoina tapahtuvista yksittäisistä teoista merkittävästi: siihen osallistuu lukuisia henkilöitä ja se tapahtuu usein suurten, vähintäänkin hiljaisesti hyväksyvien väkijoukkojen läsnä ollessa. Niinpä sivuutankin tässä tutkielmassa mahdolliset yksilölliset vaikuttimet ja käsittelen seksuaalista väkivaltaa yhtenä joukkoväkivallan muotona. Kollektiivista seksuaalista väkivaltaa esiintyy runsaasti konfliktien yhteydessä ympäri maailmaa (Littlewood 1997, 8). Tutuin esimerkki lienee Jugoslavian sisällissota, jossa seksuaalinen väkivalta sekä naisia että miehiäkin kohtaan oli hyvin laajaa. Uskon kuitenkin, että universaaliutta tavoittelevat selitykset jäisivät väistämättä ohuiksi. Niinpä etsin väkivallan syitä yhteen tapahtumaan keskittyvästä aineistostani: tekojen toistuvista muodoista, osallistujien puheista ja hindunationalistisesta propagandasta. Tarkoitukseni on selvittää, miten juuri tietyntylaiset julmuudet toistuvat samanaikaisesti lukuisissa paikoissa Gujaratisissa ja minkälaisille osallistujia yhdistäville ajatuksille tai uskomuksille laajamittainen seksuaalinen väkivalta perustuu. Mikäli tarjoamani selitykset vaikuttavat sopivan myös vaikkapa Jugoslavian tapaukseen, johtuu se siitä, että ruumiillisuuteen (ja erikoisesti naisruumiiseen) liittyvässä symboliikassa on todennäköisesti yhtäläisyyksiä eri kulttuureissa.

Gujaratin väkivallan tarkoituksellista julkisuutta kuvastavat hyvin tapaukset, joissa alastomaksi riisuttuja musliminaisia on ensin kuljetettu näyttelykappaleina ympäriinsä ja vasta sen jälkeen raiskattu ja murhattu (*Concerned Citizens Tribunal*). Feldman (1991, 7–8) tulkitsee samankaltaista uhrien julkista esittelyä Natsi-Saksaan liittyvässä esimerkissä näin:

Natsikulkueessa juutalaisen ruumista kierrätetään poliittisena tekstinä. Ruumiista tulee risteyspaikka ja ideologinen hetki, joka mahdollistaa valtiolle ja väkijoukolle viestien vaihtamisen koskien toiseuden ja yhteisön välistä molemminpuolista rakentumista. Kaduilla kuljetetaan ruumista, joka ei ole yksilö, vaan sosiaalinen tyyppi...

Väkivaltaisuuksiin osallistuva väkijoukko ei näe häpäistyä ja julkisesti esiteltyä ruumista empaattisen kokemisen kautta toisena ihmisenä, vaan ymmärtää sen toiseen ryhmään liittyvien käsitysten kautta. Uhrin ruumiista tulee kommunikaation väline, jonka kautta väkivaltaan osallistujat välittävät merkityksiä toisilleen ja vihollisryhmälle.

Kommunikaatio perustuu jaettuihin ajatuksiin, uskomuksiin, käsityksiin tai ennakkoluuloihin, ylipäänsä yleisesti omaksuttuihin kulttuurisiin ajattelutapoihin, joita osallistujat ja useimmiten myös uhrit pystyvät ymmärtämään. Perusteettomat ja normaalisti merkityksettöminä pidetyt tietynlaisia käsityksiä heijastavat kertomuksetkin voivat saavat väkivaltaisuuksien aikana toimintaa määrittävän merkityksen. Seksuaalisen väkivallan epätasainen alueellinen jakautuminen Gujaratin väkivaltaisuuksissa jää tässä luvussa selvittämättä. Tämä arvoitus muistuttaa siitä, että esittämäni seksuaalista väkivaltaa motivoivat ajattelutavat eivät aiheuta väkivaltaa kausaalisessa mielessä. Kuitenkin tarkasteltaessa tekojen toistuvia muotoja, hyökkääjien puheita, lentolehtisiä, sekä muuta tietoa hindunationalistisesta ajattelusta, näyttää näiden motivoivien ajatusten läsnäolo seksuaalisen väkivallan yhteydessä ilmeiseltä.

Aloitan näiden ajatusten käsittelyn varsin universaalista koston ajatuksesta, jonka ympärille katson Gujaratin väkivaltaisuuksien eritasoisten motiivien kietoutuvan. Tekojen luonnetta valaisee sen ymmärtäminen, että niillä kostetaan Godhran junapalon lisäksi myös epämääräisiä huhuja vastapuolen tavoista ja tekemistä julmuuksista ja jopa myyttisen menneisyyden vääryyksiä. Uskomus muslimien nopeasta väestönkasvusta on eräs tällainen vähäpätöisen oloinen seikka, joka johdattaa kohti yleisempiä käsityksiä eri uskonnollisten ryhmien seksuaalisuudesta. Maskuliinisuuteen ja feminiinisyyteen liittyvien käsitysten merkitystä ei voi tässä yhteydessä aliarvioida. Väkivaltaa ihannoiva maskuliinisuuskäsitys yhdistyy myös ajatukseen kansakunnan ja naisruumiin välisestä yhteydestä. Naisiin kohdistuva väkivalta on kansakuntien rajan ylittämistä ja vastapuolen alueen valtaamista. Tässäkin nainen on väline vihamielisten viestien välittämisessä toiselle osapuolelle.

7.2 Kosto

Koston merkitystä väkivallan vaikuttimena ei ole syytä vähätellä, sillä ymmärretäänhän Gujaratin väkivaltaisuuudet juuri kostoksi Godhran junapalosta. Yksi selitys poikkeuksellisiin julmuuksiin onkin aikaisemmat todelliset tai kuvitellut vastaavat tapahtumat. Tarinat Intian jakautumisen ajalta, muista aikaisemmista väkivaltaisuuksista ja väkivaltaisuuksien aikana kiertelevät huhut saavat normaalisti mielipuoლისina

pidettävät teot näyttämään oikeutetulta kostolta vastapuolen vastaaville teoille. Tambiahin (1996a, 236) mukaan huhut toistavat ajasta ja paikasta riippumatta samankaltaisia teemoja, jotka liittyvät erilaisiin häpäisyihin ja erikoisesti naisiin kohdistuviin julmuuksiin. Kiihtyneiden tunteiden vallitessa nämä tarinat vaikuttavat uskottavilta, vaikka niiden todenmukaisuutta normaalisti epäiltäisiin. Huhut sekä syntyvät pelon ja paniikin tunteista että synnyttävät kuulijoissaan samankaltaisia tunteita (Mt.). Koston kautta huhut lopulta toteuttavat itsensä. Tässä Tambiah itse asiassa yhtyy Le Bonin paljon varhaisempaan näkemykseen:

Harhailen alituisesti tiedottomuuden rajalla, kaikille suggestioneille alttiina, täynnä sitä tunteiden rajua voimaa, mikä on sellaisille olennoille omituinen, jotka eivät voi vedota järjellisiin vaikuttimiin, ollen kriittistä henkeä vailla, joukko tietenkä osoittautuu äärettömän herkkäuskoiseksi. Mikään ei ole sille uskomatonta; seurauksena tästä on, että helposti syntyy ja leviää mitä hulluimpia legendoja ja kertomuksia. (Le Bon 1912, 34.)

Godhrassa junaa vastaan hyökänneiden muslimien väitettiin myös raiskanneen naisia: ”Hirvittävä teko oli uhrien rintojen leikkaaminen irti. Ruumiit nähtäessä oli selvää, että heidät oli raiskattu useita, kenties lukemattomia kertoja, ja tapettu sinä aikana.” Tämä gujaratinkielisen Sandesh-lehden 1.3.2002 julkaisema uutinen on sittemmin todettu perättömäksi. Se kuitenkin osoittaa, miten muslimeihin liittyvät käsitykset assosioituvat toisiinsa. Tekaistu raiskausjuttu julkaistaan kyseenalaistamatta, sillä raiskaaminen on juuri sitä mitä muslimivihollinen tekee: VHP:n julkaiseman lentolehtisen mukaan sekä muslimivallan aikana että Intian jakautuessa ”satoja tuhansia hinduäitejä, tyttöjä ja siskoja raiskattiin ja murhattiin”. Uutinen siis varmistaa jo ennestään tiedetyn asian ja korostaa oikeutetun koston tarvetta. (*Communalism Combat*.)

VHP:n naisjärjestöön kuuluva naispuolinen hinduaktivisti Krishna Sharma perusteleo raiskauksia näin: ”Hindujen täytyy varmistaa, että muut pelkäävät meitä. Meidän täytyy näyttää luonteemme. Jos he raiskaavat 10–15 meidän naistamme, täytyy meidän myös raiskata muutamia näyttääksemme, ettemme ole vähäisempiä” (Sarkar & Butalia 1995, 332). Raiskaus on siis välttämätön sodankäynnin keino, tapa päästä tasoihin vihollisen kanssa. Myös hindunationalismin keskeinen ideologi Savarkar harmittelee, etteivät hindut muslimivalloitusten aikaan ymmärtäneet tätä realiteettia: ”Mutta sen mielikuvituksellisen idean vallassa, että naisia kohtaan täytyy olla ritarillinen, ja aikaan, paikkaan ja henkilöön katsomatta, eivät sen ajan hindut koskaan rangaisseet

musliminaisia heidän vääryyksistään hindunaisia kohtaan, ei edes silloin kun musliminaiset olivat täysin heidän armoillaan.” (Agarwal 1995, 50). Ajatusten esittäjän sukupuolesta riippumatta naiset näyttäytyvät miesten välisen taistelun välineinä. Naisen tehtävä on toimia symbolina, jonka merkitys liittyy suvunjatkamiseen, miesten maskuliinisuuteen ja kunniaan tai uskonnolliseen kansakuntaan. Näihin kaikkiin merkityksiin kietoutuu ajatus kostosta, jonka välineenä naiset toimivat.

7.3 Väestönkasvu ja muslimit

Vuoden 2001 väestönlaskennan mukaan Intian 1029 miljoonasta asukkaasta 139 miljoonaa on muslimeja (Census of India 2001). Muslimiväestön osuus on kohonnut vuoden 1961 10,7 prosentista 12,4 prosenttiin. Muslimiväestön syntyvyys on hieman kansallista keskiarvoa korkeampi. Yleiset kansanomaiset selitykset liittävät nämä tilastot muslimien ehkäisykielteisyyteen ja lain sallimaan mahdollisuuteen ottaa useita vaimoja. Naisten suhteellinen osuus väestöstä on kuitenkin lähes samaan tapaan vajavainen kuin hinduillakin, eikä muslimiväestössä ole naisia kuin 936 tuhatta miestä kohti (mt.). Moniavioisuutta esiintyy muslimien keskuudessa mahdollisesti jopa hieman vähemmän kuin hindujen (Jeffery & Jeffery 2002, 176). Islam ei myöskään yksiselitteisesti kiellä ehkäisyä, eivätkä yksittäisten uskonnollisten johtajien ehkäisynvastaiset näkemykset välttämättä välity väestön käytännön toimintaan (mts. 175). Väestötieteellisestä näkökulmasta muslimien korkeampi väestönkasvu ei näytäkään liittyvän uskontoon, vaan muslimiväestön keskimääräisesti alhaisempaan sosiaaliseen asemaan ja keskittymiseen korkeamman väestönkasvun alueille (mts. 179). Vaikka muslimiväestön syntyvyys laskeekin hitaammin kuin hindujen, ei muslimiväestön osuus ennusteiden mukaan tule vuoteen 2021 mennessä ylittämään vielä 15 prosenttia (mts. 181).

Hindunationalistinen liike näkee muslimien korkeamman väestönkasvun uhkana hinduenemmistölle. Näin yleisesti ongelmaksi tunnustettu Intian korkea väestönkasvu sälytetään vähemmistön harteille. Muslimiväestön osuuden uskotaan olevan suurempi kuin viralliset luvut osoittavat. Eräässä lentolehtisessä muslimeja väitetään olevan 350 miljoonaa ja kahdessa muussa esitetään, että hinduväestö on jopa vähenemässä (*Communalism Combat; Forum Against Oppression of Women*). Kauimmaksi

virallisista luvuista jää lentolehtinen, jonka tietojen mukaan muslimeita on maassa 32 prosenttia, kun taas hindujen määrä on tippunut itsenäisyyden aikana 30 prosentista vaivaiseen yhdeksään (*Communalism Combat*). Alkuperältään epäselvien lentolehtisten lisäksi myös Gujaratin pääministeri Narendra Modi viljelee puheissaan kommentteja muslimien korkeasta väestönkasvusta ja jopa nimittää väkivaltaisuuksien jälkeen perustettuja muslimien pakolaisleirejä lastentekotehtaiksi (*Concerned Citizens Tribunal*).

Pelot väestöryhmien suhteellisten osuuksien muutoksista periytyvät jo Intian jakautumisen aikaan, jolloin maa jaettiin Intiaan ja Pakistaniin pitkälti sen mukaan, missä osissa muslimit ja hindut olivat enemmistöryhmiä. Niinpä muslimiväestön kasvu nähdään Intian arkkivihollisen Pakistanin edun mukaisena ja muslimienemmistöisiä alueita saatetaan kutsua mini-Pakistaneiksi (*PUCL2*). Toinen jo jakautumisen ajalta tuttu pelko liittyy seka-avioliittoihin, joita kutsutaan kaappauksiksi silloin kun mies on muslimi ja nainen hindu. Hindunaisten kaappaaminen nähdään organisoituna salajuonena, jonka avulla muslimit kasvattavat väestöään. Näin muslimien väestönkasvu yhdistyy heidän korostuneeseen seksuaalisuuteensa, joka miehillä ilmenee lukuisina seksisuhteina ja naisilla kykynä tuottaa määrättömästi lapsia.

Muslimien väestönkasvuun liittyvät pelot selittävät uskoakseni osaltaan tiettyjä piirteitä naisiin, ja myös lapsiin, kohdistuvassa väkivallassa. Jugoslaviassa tyypillinen piirre oli pyrkiä saattamaan naisia raskaaksi ja siten synnyttämään etnisesti sekoittuneita lapsia (Littlewood 1997, 15). Tätä Littlewoodin geneettiseksi hybridisaatioksi tai raiskauseksogamiaksi kutsumaa ilmiötä ei esiintynyt Gujaratisa. Sen sijaan suuressa osassa tapauksia raiskausta seurasi murha ja ruumiin mahdollisimman perusteellinen tuhoaminen. Henkiin jääneitäkään raiskauksen uhreja on tuskin jätetty eloon, jotta he saisivat lapsen hyökkääjälle: eräs nainen pelastettiin toinen käsi katkaistuna (*Women's Panel*), toinen pahoin sukupuolielimistä vahingoitettuna (*Human Rights Watch*) ja kolme naista onnistuttiin löytämään elossa kaivoon heitettyjen ruumiiden seasta (*Concerned Citizens Tribunal*). Erikoisesti sukupuolielimiin ja rintoihin kohdistuva vahingonteko, joista esimerkkejä on lukuisia, on ymmärrettävissä hyökkäykseksi vihollisryhmän suvunjatkamiskykyä vastaan. Sen sijaan muslimimiesten kastratio näyttäisi olevan aineiston perusteella harvinaista, päinvastoin kuin Jugoslaviassa

(Littlewood 1997, 9). Muslimien rajoittamattoman väestönkasvun symboleiksi ja syntipukeiksi näyttävät joutuvaan ennen kaikkea naiset ja lapset.

Ilmeisin todiste väestönkasvukysymyksen merkityksestä väkivallan motiivina on raskaana oleviin naisiin kohdistuva väkivalta. Sen sijaan, että heidät jätettäisiin rauhaan raskauden vuoksi, ovat näkyvät raskauden merkit saaneet hyökkääjät aiheuttamaan jopa enemmän vahinkoa. Vadodarassa, jossa naisiin kohdistuva tai seksuaalinen väkivalta oli muuten vähäistä, joutuivat raskaana olevat musliminaiset kotietsintöjä tekevien poliisien uhreiksi. Useissa tapauksissa raskaana olevia naisia lyötiin mahaan ja eräs poliisi jopa totesi, että ”meidän täytyy tappaa se ennen kuin se syntyy” (*PUCL2*). Raskaana oleviin naisiin kohdistuvista hyökkäyksistä kerrotaan useissa yhteyksissä myös toista hurjempaa tarinaa:

...mutta mitä he tekivät siskolleni Kausar Banolle oli kauheaa ja vastenmielistä. Hän oli raskaana yhdeksännellä kuukaudella. He leikkasivat hänen vatsansa auki, ottivat sikiön ulos ja heittivät sen tuleen. Sitten he polttivat hänetkin. (*Women's Panel.*)

Tämä lienee jo äärimmäisin mahdollinen tapa hyökätä vihollisen suvunjatkamista vastaan. *Women's Panel* -raportin kirjoittajat tosin suhtautuvat epäilyksellä tämän tarinan lukuisiin versioihin. Jollei tällaista tapauksista olisi kahta suoraa silminnäkiähavaintoa (*Human Rights Watch; Communalism Combat*), olisin myös valmis luokittelemaan nämä kauhutarinat vain vastapuolen pahuutta todistaviksi huhuiksi.

Lukuisissa tapauksissa murhat ja polttaminen kohdistuivat kokonaisesti perheisiin, sylivauvoja ja pieniä lapsia säästämättä. Lapset joutuivat myös seksuaalista väkivaltaa myöten erilaisten julmuuksien kohteeksi; yksityiskohtaiset esimerkit eivät liene tässä yhteydessä välttämättömiä. *Citizen's Initiativen* tutkimuksen mukaan 18 % Ahmedabadin kuolonuhreista oli alle 13-vuotiaita. Pikkulapsia voi tuskin pitää minkäänlaisen väkivallan etiikan mukaisena oikeutettuna kohteena, joten yksi selitys on epäilemättä hyökkäys vastapuolen kontrolloimattomaksi katsottua lisääntymistä vastaan. Tätä ajatuskulkua todistaa myös eräs lentolehtinen, jossa muiden ”RSS:n jäsenten käyttäytymisohjeiden” joukossa kehoitetaan silpomaan muslimien vastasyntyneitä lapsia (*Communalism Combat*). Toisessa lentolehtisessä taas

ehdotetaan, että hindulääkärit voisivat ruiskuttaa hitaasti vaikuttavaa myrkyä hoitamiinsa muslimivauvoihin (*PUCL2*).

Tanika Sarkar (2002) toteaa, että lapset symboloivat yhteisön kasvua, voimaa ja kykyä selviytyä väkivaltaisuuksien yli. Niinpä lapsien murhaamisella viestitetään muslimiväestön kasvun loppua ja ylenmääräisen hedelmällisten musliminaisten rankaisemisella, silpomisella ja tappamisella viedään lisääntymisen mahdollisuus yhteisöltä (mt.). Samalla kuitenkin rangaistaan myös muslimimiehiä tuhoamalla heiltä nautinnon mahdollisuus ja kyseenalaistamalla heidän maskuliininen kykynsä suojella yhteisön naisia (mt.). Väestönkasvukysymys onkin nähtävä vain yhtenä väkivaltaa motivoivana ajatuksena muiden rinnalla. Varsinkin kostomotiivin yhdistyneenä se voi kuitenkin johtaa poikkeuksellisen julmiin tekoihin.

7.4 Maskuliinisuus

Hindunationalistista liikettä käsittelevässä luvussa 3 kävi jo ilmi, että maskuliinisuuden palauttaminen on syvään juurtunut teema hindunationalistisessa keskustelussa ja järjestöissä (Hansen 1996, 138). Hindunationalistinen historiankäsitelmä tuottaa kuvan hinduista alistuvina ja feminiinisinä. Muslimeihin liitetään niitä ominaisuuksia, joita omasta yhteisöstä koetaan puuttuvaksi: muslimit ovat yhtenäisiä, voimakkaita ja maskuliinisia, mutta samalla myös juonikkaita, himokkaita ja ylenmääräisen nautinnonhaluisia (mts. 151). Luvussa 6 mainitsin jo, kuinka väkivaltaisuuksien liminaalisessa roolien käänöksessä on nuorten miesten kannalta kyse huono-osaisten ja etuoikeutettujen välisestä osien vaihtamisesta. Puutteellisesta maskuliinisuudesta johtuvan nöyryytyksen voi ylittää ja miehisyytensä osoittaa osallistumalla väkivaltaan. Muslimiväestön kun ajatellaan pahimmillaan vieneen hinduilta niin työpaikat, miehuuden, yhteisöllisyyden kuin identiteetinkin (mts. 153). Väkivaltaan osallistumattomien miesten miehisyys sen sijaan on kyseenalaista: niin Gujaratin väkivaltaisuuksissa kuin monissa aiemmissakin yleinen käytäntö on ollut lahjoittaa heille naisten rannerenkaita (mt.; *Women's Panel*; *PUDR*; *PUCL2*).

Hindunationalistinen ihanne maskuliinisuudesta asettaa vastakkain puhtaan siveän hindumiehen ja himokkaan ja alistavan muslimin (Nussbaum 2004). Seksuaalisuuteen

liittyvät hindulaiset traditiot halutaan vaieta kuoliaaksi jopa siinä määrin, että jotkut näistä asioista kiinnostuneet tutkijat ovat saaneet tappouhkauksia (mt.). Oletus muslimimiesten ylenmääräisestä seksuaalisuudesta luo seksuaaliselle väkivallalle kostomotiivin, joka vielä vahvistetaan huhuilla muslimien tekemistä julmuuksista. Samoin ajatus musliminaisten moraalittomuudesta ja himokkuudesta antaa oikeutuksen heidän hyväksikäyttämislleen. Kontrolloitu siveellinen maskuliinisuusihanne ei kuitenkaan näyttäisi selittävän nimenomaisesti seksuaalista väkivaltaa. Toisaalta ideologi Savarkar kritisoikin voimakkaasti hindumiesten toivotonta hyveellisyyttä: ”...tämä hindujen henkinen epätasapaino, joka on aiheuttanut heille suunnattomia tappioita, tätä on kutsuttava perverssiksi käsitykseksi hyveellisyydestä” (Agarwal 1995, 47). Miehen siveyden ja hyveellisyyden arvostukseen liittyy hindunationalistisessa ajattelussa ristiriita, joka mahdollistaa normaalien arvojen kääntymisen nurinpäin väkivaltaisuuksien aikana. Hetkellisesti vastapuolen kaltainen aggressiivinen seksuaalisuus onkin tavoiteltavaa ja hyveellisyys sen sijaan Savarkarin sanoin perverssiä. Väkivaltaisuuksien jälkeen raiskaukset kuitenkin säännönmukaisesti kielletään tai niiden merkitystä vähätellään. Luvussa 5 mainitsinkin jo muslimivastaisesti asennoituneen *Council for International Affairsin* raportin, jossa naisiin kohdistuvien väkivaltatapauksien mahdollisuus kuitattiin sanoilla ”jos yhtäkään”.

Väkivaltaisuuksien aikana raiskauksia saatetaan kuitenkin ihannoida tai niihin kannustaa. Joissain tapauksissa joukkojen huutamissa iskulauseissakin kehoitettiin viemään musliminaisilta kunnia (*Communalism Combat*). Väkivallan karnevalistisesta luonteesta kertoo se, että Vadodarassa jotkut miehet riisuutuivat ja tanssivat alasti kaduilla (*PUCCL2*). Ahmedabadissa peniksiään esittelevät miehet pukivat viestinsä myös sanoiksi: ”Teidän miehenne ovat heikkoja, me olemme vahvoja, olette liian heikkoja naimaan omia naisianne” (*International Initiative for Justice*). Erikoisen hyvin raiskausten ihannointia kuvaavat kuitenkin nämä katkelmat tyylyltään poikkeuksellisen vulgaarista lentolehtisestä:

Vuosia toimimaton tulivuori on purkautunut, se on polttanut muslimien perseet ja pakottanut heidät tanssimaan alasti... Olemme päästäneet irti pitkään sidotut penikset... laajentaneet musliminaisten tiukkoja vaginoita... Oppikaa Panvadin kylästä, jossa heidän äitiään naittiin, häntä naittiin seisaaltaan kun hän huusi, hän nautti ympärileikkaamattomasta peniksestä. Hinduhallituksen avulla meillä on voima tuhota muslimit. (*Communalism Combat*)

Sekä vertaus tulivuoresta että sidotuista peniksistä viestittää, että hindut ovat olleet pitkään alistettuina, tai vaihtoehtoisesti hillinneet itsensä. Nyt raja on kuitenkin ylitetty ja tukahdutettu maskuliinisuus on päästetty valloilleen. Siveettömän musliminaisen esitetään olevan suostuvainen kumppani, joka salaa haluaa hindumiehiä. Lopulta raiskauksille annetaan vielä hallituksen siunaus.

Mikään ei kuitenkaan vielä osoita, että hindunationalistinen pakkomielle maskuliinisuuteen johtaisi vääjäämättä seksuaaliseen väkivaltaan. Toisaalta tällainen suoraviivainen johtopäätös olisi väärä jo senkin takia, että seksuaalista väkivaltaa ei esiintynyt koko väkivaltaisuuksien vaikutusalueella. Tarkoitukseni onkin tarkastella väkivaltaisuuksien kommunikatiivisia merkityksiä, eikä niinkään osoittaa kausaalisia suhteita asioiden välillä. Tämän alaluvun osalta voikin todeta, että raiskauksilla pyritään viestittämään väkivallan tekijöiden olevan aggressiivisen maskuliinisia miehiä, ei kuohittuja ja alistettuja hinduja. Uskoakseni seksuaalisen väkivallan keskeisin kommunikatiivinen aines on kuitenkin naisen ruumiin vertautumisessa yhteisöön ja kansakuntaan.

7.5 Nainen ja kansakunta

Van der Veerin (1994, 85) mukaan nationalismin emotionaalinen vetovoima perustuu siihen, kuinka se tulkitsee uudelleen sosiaalisen elämän ideoita, tunteita ja käytäntöjä. Kansalaisuuteen kuuluvat lojaliteetit, oikeudet, velvollisuudet ja intohimot rinnastetaan perhesiteisiin. Intian nationalistisessa keskustelussa keskeistä on halujen ja ennen kaikkea naisen seksuaalisuuden kontrollointi. Perheen, ja sitä kautta myös kansakunnan, kunnia riippuu naisen ruumiin siveydestä ja alistuvuudesta. Kansakunta ajatellaan voimakkaiden miesten veljeskunnaksi, joka suojelee heikkoja naisiaan. On hyvä huomata, että sekä hindujen että muslimien uskonnollisessa nationalismissa kansakunnalla tarkoitetaan uskonnollisen yhteisön muodostamaa kansaa. Kansakunta rajautuu ennen kaikkea ihmisruumiisiin, eikä niinkään sotilaiden vartioimiin valtioiden välisiin rajalinjoihin.

Melko itsestään selvä päätelmä tästä on, että raiskaukset ovat tehokas keino nöyryyttää yhteisön miehiä. Näin osoitetaan että miehet ovat kykenemättömiä suojelemaan

naisiaan, siis heikkoja ja epämaskuliinisia, kykenemättömiä muodostamaan voimakasta perhettä tai kansakuntaa. Naisten ruumiit näyttäytyvät kommunikaatiovälineinä, joiden kautta miehet lähettävät loukkauksia toisilleen. Väkivaltaisuuksien näkeminen kansakuntien välisenä sotana myös tekee normaalin moraalien vastaisista teoista sodankäynnin väistämättömiä realiteetteja, kuten Savarkarin teksteistä käy ilmi (Agarwal 1995). Naisen ruumiin ja kansakunnan rinnastaminen merkitsee kuitenkin enemmän kuin vain tehokasta vastapuolen nöyryytysmahdollisuutta.

Hindunationalistit nimittävät Intiasta usein termiä *Bhārat Mātā*, äiti-Intia. Intian muslimivalloitusta kutsutaan äiti-Intian raiskaukseksi (Hansen 1996, 148). Intian jakautuminen taas rinnastuu ruumiin silpomiseen: RSS:n julkaiseman *Organiser*-lehden Intian jakautumisen aikaisessa numerossa on kuva Intian kartasta, jolla makaa nainen käsi katkaistuna (Butalia 1995, 69). Muslimimpien oletettu himokkuus ja hindutyttöjen kaappaukset rinnastuvat tähän suurempaan kansakunnan häpäisyyn. Menon & Bhasin (1996, 144) jopa ehdottavat, että moskeijat nähdään äiti-Intiaa kolonisoivina muslimifallosina. Nainen ja kansakunta kietoutuvat symbolisella tasolla tiukasti yhteen, toisen kontrollointi merkitsee myös toisen hallussa pitoa. Tätä kuvastavat myös Intiaan uskonnollisten ryhmien mukaan eriyetyt perhelainsäädännöt, jotka jättävät naisten hallinnan uskonnollisten yhteisöjen päätettäväksi (Nussbaum 2004).

Nussbaumin (2004) mukaan naisen ja kansakunnan välinen yhteys selittää hyvin Intian jakautumisen aikaista väkivaltaa: kaappaamalla naisia lujitettiin oman kansakunnan asemaa ja heikennettiin vastapuolta. Naisen vertautuminen kansakuntaan luo ajatuksen naisesta esineenä tai välineenä tiettyjen tavoitteiden saavuttamiseen. Naisen esineellistäminen on myös tapa epäinhimillistää vihollinen ja tehdä väkivallasta siten helpompaa (mt.). Valta kontrolloida naisia ymmärrettiin kansakunnan symboliksi, ja tuon vallan kasvattaminen vahvisti kansakuntaa. Vasten tahtoaan raskaaksi saatetut naiset myös merkitsivät kansakunnan kasvua: Intian jaossa suuri merkitys oli määrällisillä enemmistöillä ja vähemmistöillä. Kuitenkaan vuonna 2002 Gujaratissa ei kaapattu naisia eikä muutamia poikkeuksia (*International Initiative for Justice*) lukuun ottamatta raiskauksilla ollut raskaaksi saattamistarkoitusta. Seksuaalista väkivaltaa seurasi säännönmukaisesti murhaaminen, silpominen ja monissa tapauksissa jopa suoranainen ruumiin paloittelu (*Independent team of citizens*). Lopulta ruumis vielä

useimmiten heitettiin liekkeihin kaikkien jäänteiden hävittämiseksi. Kaappaaminen ja lapsen maailmaan saattamisen varmistaminen ei olisi toki ollut mahdollistakaan. Hyökkääjät näyttävät ymmärtäneen tilaisuuden lyhytaikaisuuden: ”Tänään meillä on heidät, huomenna ehkä ei” (*International Initiative for Justice*). Ylilyöväällä symboliikalla siis viestitettiin, että vaikkei naista voida kaapata pysyvästi, on hänet peruuttamattomasti viety ja tuhottu vastapuolelta.

Koska uskonnollisten kansakuntien rajat eivät ole niinkään maantieteellisiä kuin ruumiillisesti ja sosiaalisesti merkittyjä, on vastapuolen naisiin kohdistuva väkivalta ymmärrettävissä tuon rajan rikkomiseksi, vastapuolelle symbolisesti tärkeän alueen valloitukseksi. Intian jakautumisen aikana kaapatut naiset joutuivat omaksumaan myös uusien perheidensä uskonnon. Estääkseen tämän kohtalon miehet saattoivat jopa tappaa oman perheensä naiset ja lapset (Butalia 1998, 46). Vastapuolen naisten haltuun ottaminen oli siis myös uskonnollinen tehtävä, väkivaltainen tapa käännyttää vihollisia oikeaan uskoon.

Ajatus uskonnollisesta raiskauksesta on kieltämättä vaikeasti nieltävä, eikä varmastikaan saa edes fanaattisimpien ideologioiden hyväksyntää: Savarkarin (Agarwal 1995) myönteisyys raiskauksille on luonteeltaan enemmänkin kieroutuneella tavalla pragmaattista. Tosiasia kuitenkin on, että Gujaratin väkivaltaisuuksissa raiskaustapaukset yhdistyvät uskonnollisten tunnusmerkkien käyttöön ja yhdessä tapauksessa raiskaajien tiedetään huutaneen jumalaa ylistäviä lauseita aktin aikana (*International Initiative for Justice*). Lukuisissa tapauksissa myös uhreja käskettiin toistamaan hindujumalien nimiä. Luvussa 8 käsittelen myös mahdollisuutta, että uhrien ruumiiden tuhoaminen polttamalla, siis hindulaisen kremaatiokäytännön mukaisesti, olisi jonkintasoinen symbolinen käännytys. Tässäkin voidaan nähdä kostomotiivi, sillä muslimeja kohtaan kannetaan kaunaa myös hindujen pakkokäännytyksistä. Vielä selvempi merkki ruumiillisesta valloittamisesta on tapaus, jossa raiskatun naisen pää oli ajeltu ja siihen viillelty hindulainen Om-symboli (*PUCL2*). Uhrien merkitseminen uskonnollisilla symboleilla, ja jopa tatuoidulla raiskaajien nimillä, on tuttua Intian jakautumisen ajalta (Agarwal 1995, 29). Tällä teolla voi nähdä kaksi merkitystä: toisaalta kyse on pysyvän muiston jättämisestä nöyryytetylle vihollisryhmälle, toisaalta valloittamisesta niin henkilökohtaisella kuin uskonnollisten yhteisöjenkin tasolla.

Raiskauksen kommunikatiivinen merkitys näyttäisi siis olevan vastapuolelle symbolisesti tärkeiden naisten valtaus ja haltuunotto, jota voidaan täydentää merkitsemällä kohde uskonnollisilla symboleilla. Vaihtoehtoisesti nämä teot voi nähdä myös vastapuolen uskonnollis-etnisen koskemattomuuden ja puhtauden rikkomisena. Tätä vaikutusta tehostaisi, jos uhrin jätettäisiin henkiin muistuttamaan häpäistyillä ja merkityillä ruumiillaan yhteisön kyvyttömyydestä puolustaa itseään. Ruumiiden täydellinen tuhoaminen viittaisi kuitenkin siihen suuntaan, että valloituksella pyritään ennemminkin tuhoamaan kaikki muistot ja jäljet vihollisesta. Tämä piirre poikkeaa Intian jakautumisen aikaisesta naiseen kohdistuvasta väkivallasta ja vaatii lisäselvitystä. Seuraavissa luvuissa käsiteltäviin tulen käyttöön ja pyhien paikkojen valtaamiseen liittyy myös usein täydellinen tuhoaminen ja jälkien hävittäminen. Näiden ilmiöiden välillä onkin todennäköisesti yhteys.

8 TULI JA RUUMIS

8.1 Tulen voima

Tulen käytön keskeisyys väkivaltaisuuksissa on tullut esille jo edellisissä luvuissa. Tuli on väkijoukkoiden keskeisin ase paitsi rakennusten ja omaisuuden tuhoamisessa, myös hyökkäyksissä ihmisiä vastaan. *Citizens Initiative* ilmoittaa elävältä polttamisen kuolinsyyksi jopa 60 prosentille väkivaltaisuuksien uhreista Ahmedabadissa. Lisäksi vielä 20 prosentissa uhreista on löydettävissä jälkiä sekä palojäljistä että iskuista terävillä esineillä. Vaikka luotettavia laskelmia on hyvin vaikea tehdä, ei näiden lukujen ja muun aineiston välillä näyttäisi olevan ristiriitaa. Uhrien polttaminen joko murhan yhteydessä tai sen jälkeen oli Gujaratin väkivaltaisuuksissa hyvin säännönmukaista. Tavallisimmin uhrit poltettiin joko levittämällä palavaa nestettä heidän päälleen, pakottamalla heidät valmiiksi koottuun rovioon tai sytyttämällä tuleen rakennus, jossa oli ihmisiä sisällä. Jälkimmäisessä tavassa uhrien polttaminen ei ole välttämättä suoranainen tavoite, tai ainakaan hyökkääjät eivät joudu näkemään tekojensa seurausten yksityiskohtia. Sen sijaan kahdessa ensimmäisessä tavassa hyökkääjät ja uhrit ovat välittömässä kosketuksessa toisiinsa, hyökkääjät eivät voi olla näkemättä kärsimystä, jota he aiheuttavat.

Luvussa 7 käsitelty kostomotiivi tulen käytössä on itsestään selvä. Godhran junaturman uhrit kuolivat tulipalossa ja luonnollisin tapa kostaa tämä syylliseksi katsotuille, eli koko muslimiväestölle, on polttaa myös heidät elävältä. Koston ajatuksella on epäilemättä suuri merkitys, mutta se ei silti pysty selittämään tulen käyttöä kaikissa muodoissaan. Itsestään selvä syy tulen käyttämiselle on myös se, että se on hyvin tehokas ja helposti saatavilla oleva väkivallan väline. Bensiiniä tai muita tavallisia polttoaineita löytyy lähes joka kodista, eikä niiden hankkiminen herätä epäilyksiä käyttötarkoituksesta. Myös polttopullojen tekeminen on yksinkertaista ja lähes joka kodista löytyvät nestekaasusäiliöt toimivat sellaisenaan räjähteinä. Palavaa materiaalia on myös useimmiten helposti saatavilla: joskus sellaiseksi kelpaavat autonrenkaat, joskus polttoainetta saadaan hajotetuista rakennuksista tai vaikkapa leipomosta. Jo pelkkä tulen tehokkuus riittää pitkälti selittämään, miksi niin suuri osa

väkivaltaisuuksien uhreista on menehtynyt juuri tuleen. Rakennuksien tuhoamiseen tuli on useimmiten ainut väkijoukon käytössä oleva tehokas keino. Ihmisiä vastaan hyökkääminen onnistuu muillakin keinoin, eikä aineiston perusteella gujaratilaiskodeissa näyttäisi olevan pulaa erilaisista lyömä- tai teräaseista, jotka väkijoukko voi ottaa tarvittaessa käyttöönsä. Sen sijaan ampuma-aseiden käyttö on kohtuullisen harvinaista ja rajoittuu lähinnä poliisin toimintaan. Hyökätessään ihmisiä vastaan väkijoukko näyttäisi suosivan tulen käyttöä muista kuin vain tehokkuussyistä. Silloinkin, kun varsinainen murha suoritetaan muilla keinoin, on hyvin tavanomaista polttaa uhrit jälkeensä. Tämä ei näyttäisi koskevan ainoastaan väkijoukon omia uhreja: eräässä tapauksessa hindujoukko poltti poliisin aikaisemmin ampuman muslimiuhrin (*CPI(M)*).

Tulen käyttö ei ole pelkästään käytännöllistä, vaan sen rajoittamaton voima on myös itsessään kiehtovaa:

Kaikista tuhoamisen tavoista tuli on kaikkein vaikuttavin. Sen voi nähdä kaukaa ja se houkuttelee yhä enemmän ihmisiä. Se tuhoaa peruuttamattomasti; mikään tulen jälkeen ei ole niin kuin ennen. Tulipaloja sytyttävä väkijoukko tuntee itsensä vastustamattomaksi: niin kauan kuin tuli leviää, kaikki liittyvät mukaan ja kaikki vihamielinen tuhoaan. (Canetti 1991, 20.)

Canetti (mts. 77) vertaa nopeasti tulta väkijoukkoon itseensä: tuli koostuu lukuisista samankaltaisista liekeistä, tuli leviää nopeasti rajoista välittämättä ja sillä on vihollinen, jota vastaan se hyökkää tuhoisasti. Väkivaltaisuuksissa tulen vaikeasti hallittava voima toimii näyttävänä symbolina väkijoukon rajoja rikkovasta toiminnasta. Epäilemättä tuli on näyttävyydessään myös voimakas osallistujiin vaikuttava emotionaalinen kiihoke, joka helpottaa rajanylitystä kohti liminaalista väkivaltaa (ks. Buford 1992, 203). Tulen käyttö saattaakin olla olennainen osa väkivaltaisen tilanteen muodostumista ja juuri sen vuoksi niin yleistä väkivaltaisuuksissa ympäri maailmaa (Horowitz 2002, 114). Tämä ei kuitenkaan vielä selitä niitä nimenomaisia tapoja, joilla Gujaratin väkivaltaisuuksissa tulta käytettiin.

8.2 Höpäiseminen

Uhrien polttamisen merkityksen tarkasteleminen uskonnollisesta näkökulmasta saattaa valaista väkivaltaan osallistujien ajatuksia. Hindulaisissa hautajaisissa vainajien ruumiit lähes aina poltetaan, kun taas muslimien tapoihin kuuluu ruumiiden hautaaminen hautausmaalle oikeiden riittien mukaisesti. Muslimi, jonka ruumis on hautaamisen sijaan poltettu, on automaattisesti tuomittu helvetin tuleen (Kakar 1995, 37).

Väkivaltaisuuksiin osallistuvat hindut ymmärsivät oikean hautaamistavan merkityksen: ”Silvoin heistä neljä. En antanut heidän tulla haudatuksi. Heitin heidät tuleen ja poltin heidät”, kertoi Ahmedabadissa väkivaltaisuuksiin osallistunut taksikuski sattumoisin kyytiin osuneelle tutkimusryhmälle (*Concerned Citizens Tribunal*). Muslimit ovat osoittaneet huomattavaa huolta ruumiiden kohtalosta: ”Meidän naisiltamme ja lapsiltamme on jopa estetty mahdollisuus kunnollisiin hautajaisiin” (*Communalism Combat*). Visnagarin muslimit pyysivät kolme päivää väkivaltaisuuksien jälkeen saada omaistensa ruumiit haudattavaksi, mutta muut kyläläiset kieltäytyivät luovuttamasta niitä (*Concerned Citizens Tribunal*). Vadodarassa muslimit yrittivät päästä hautaamaan ruumista jo väkivaltaisuuksien toisena päivänä 1. maaliskuuta 2002, mutta ensin poliisi esti hautaamisen ja sen jälkeen väkijoukko hyökkäsi hautajaisaattueen kimppuun. Ruumis saatiin kuitenkin siirrettyä toiselle hautausmaalle (*PUCL2*). Kunnollisten hautajaisten tärkeyttä kuvaa myös se, että Jhalodissa kodeistaan paenneet kyläläiset olivat kuljettaneet omaistensa ruumiita mukanaan kolme päivää, kunnes lopulta väkijoukkojen piirittämänä joutuivat hautaamaan ne markkinapaikalle (*Forum Against Oppression of Women*).

Ruumiiden polttaminen yhdistyy usein uhrien muuhun höpäisemiseen. Tapahtumat entisen kongressipuolueen parlamentaarikon Ehsan Jaffrin talolla Ahmedabadissa on selostettu useissa raporteissa ja käytinkin tapausta jo esimerkkinä luvussa 6. Tässä yhteydessä on kuitenkin syytä palata vielä itse Ehsan Jaffrin kohtaloon. Ahmedabadissa 28. helmikuuta 2002 Chamanpuran asuinalueen muslimit olivat kokoontuneet Jaffrin taloon turvaan. Kun taloa piirittänyt väkijoukko onnistui tunkeutumaan sisään iltapäivällä, Jaffri joutui suostumaan väkijoukon vietäväksi. Jaffri riisuttiin, häntä kuljetettiin ympäriinsä näyttelykappaleena ja häntä vaadittiin lausumaan hindujumalia ylistäviä iskulauseita. Kierroksen yhä jatkuessa Jaffrilta leikattiin irti sormet, sitten jalat ja kädet ja lopulta pää. Tuho viimeisteltiin heittämällä ruumis tuleen. (*Concerned*

Citizens Tribunal.) Kun uhri on yleisesti tunnettu henkilö, on vaikea ajatella että väkijoukko voisi käsitellä häntä deindividuoituna, vihattua ryhmää persoonattomasti edustavana uhrina. Ilman tarkempaa tietoa Jaffrin paikallisesta asemasta voi vain esittää arvauksen, että mahdollisesti juuri Jaffrin asema vaikutusvaltaisena tunnettuna muslimina teki hänestä kohteen, johon muslimeihin liitetyt negatiiviset ominaisuudet tiivistyivät. Hyökkäys varakasta ja vaikutusvaltaista miestä vastaan kuvastaa myös hyvin liminaalista roolien käännöstä. Jaffri sai osakseen erikoisen paljon huomiota väkijoukolta, mutta uhrien silpominen ja häpäiseminen ei suinkaan rajoittunut tähän tapaukseen. Esimerkkejä uhrien häpäisemisestä ennen ja jälkeen kuoleman on runsaasti: puoliksi poltettuja ruumiita on muun muassa laitettu esille roikkumaan puusta ja uhrien kalloilla on jopa pelattu krikettiä (*Concerned Citizens Tribunal*).

Ruumiiden polttaminen on siis mitä ilmeisimmin vihollisryhmään kohdistuva loukkaus, jonka merkityksen molemmat osapuolet tiedostavat. Lisää kärsimystä tuotetaan estämällä hautajaisten järjestäminen ja häpäisemällä ruumiita julkisesti. Ruumiiden häpäiseminen ei ole ainoastaan Gujaratin väkivaltaisuuksien ainutkertainen ilmiö. Afganistanissa taistelevat Yhdysvaltain sotilaat ovat myös aiheuttaneet kohua polttamalla vihollistaistelijoiden ruumiita, joskin armeijan mukaan hygieniasyistä. Sotilaiden kyläläisille kuuluttaman viestin perusteella ajatuksenjuoksu on kuitenkin hämmästyttävän samankaltainen kuin Gujaratissa, jopa edellisessä luvussa käsitelty maskuliinisuuskysymys on mukana:

Huomio talebanit! Olette pelkurikoiria. Annoitte taistelijoiden tulla poltetuiksi länttä kohti asetettuina. Olette liian peloissanne hakeaksenne ruumiit. Tämä osoittaa, että olette juuri sellaisia naismaisia poikia [lady boys] kuin oletimmekin. (BBC World 21.10.2005).

Gujaratin väkivaltaisuuksissa myös muslimien hautausmaita häpäistiin kaivamalla ruumiit esiin (*Forum Against Oppression of Women*). Tämä muistuttaa tapausta Espanjan sisällissodassa, jossa anarkistit ja sosialistit kaivoivat esiin pappien, piispojen ja nunnien ruumiita julkisesti häväistäväksi. Bruce Lincolnin mukaan (1989, 120) näiden häpäisyjen tarkoituksena oli paitsi osoittaa vastapuolen kyvyttömyys puolustautua hyökkäyksen edessä, myös ennen kaikkea julkisesti profanisoida pyhät symbolit todistamalla niiden tyhjiys ja voimattomuus. Kuten muslimien vainajien kohtalosta kantamasta huolesta näkyy, voi tämänkaltainen symbolinen väkivalta olla

vähintäänkin yhtä tehokas loukkaus kuin varsinaiset fyysiset väkivallan teot. Luvussa 9 esitän kuitenkin ilmi, että Gujaratissa pyhiin paikkoihin hyökkäävien väkijoukkojen tavoitteena ei ollut niinkään Espanjan tasavaltalaisten tapaan tehdä pyhästä tilasta profaania, kuin korvata pyhä toisella pyhällä. Niinpä myöskään ruumiiden häpäisemisen merkitys ei välttämättä ole samankaltainen kuin Lincolnin esimerkissä.

8.3 Tulen rituaalinen käyttö ja käännyttäminen

Ruumiiden polttaminen on luonnollisesti pyhäinhäväistys muslimeille. Gujaratin väkivaltaisuuksissa muslimien ruumiita kuitenkin polttivat hindut, joiden näkökulmasta kremaatio on itse asiassa osa oikeaoppisia hautajaisia. Vaikka häpäiseminen näyttäisi olevan etnisissä väkivaltaisuuksissa keskeisempi teema, esittää Horowitz (2002, 113) useita esimerkkejä eri puolilta maailmaa tapauksista, joissa ruumiin silpominen voidaan ymmärtää kunnianosoitukseksi uhrin sielua kohtaan. Tämä herättää kysymyksen, voisiko muslimien ruumiiden polttamisella sittenkin olla häpäisemisen sijaan rituaalinen tarkoitus: kenties kyse on jopa symbolisesta käännyttämisestä. Monissa ruumiiden polttotilanteissa esiintyy nimittäin sellaisia rituaalisia elementtejä, jotka eivät vaikuta mielekkäiltä pelkästään häpäisemisen kannalta.

Väkivallan rituaalisia elementtejä käsiteltäessä on tarpeen palata hetkellisesti luvussa 6 käsitelyyn väkivaltaisuuksien liminaalisuuteen. Väkivallan repertuaari pohjautuu jossain määrin muihin liminaalisiin ilmiöihin, kuten rituaaleihin ja festivaaleihin. Turner (1969, 167) jakaa liminaaliset rituaalit yksilöiden elämänvaiheisiin liittyviin statuksen kohotusriitteihin ja rituaaliseen kalenteriin perustuviin statuksen kääntämisriitteihin. Luvussa 7 tuli ilmi, että väkivaltaisuuksiin osallistumisen ajatellaan tekevän heikoista hindumiehistä maskuliinisia. Väkivaltaisuuudet eivät ole useimmissa paikoissa kuitenkaan niin säännöllinen osa elämää, että ne olisivat voineet saavuttaa elämänvaiheriitin asemaa. Tässä yhteydessä mielenkiinto kohdistuu statuksen kääntämiseen ja kumoamiseen liittyviin rituaaleihin.

Monissa hindufestivaaleissa ilmenee sosiaalisen järjestyksen nurinpäin kääntämistä, mutta ehdottomasti voimakkaimmin ne ovat nähtävissä pohjoisintialaisessa *holīssa*. Holīn liittyy useita tarinoita, joita yhdistää pahan tuhoaminen tulella (Gupta 1984, 78).

Erään yleisen version mukaan demoni Holikā yritti polttaa roviossa veljensä, joka oli omistautunut Viśnun (tai Rāman [Marriott 1966, 200]) palvonnalle. Jumalallisen väliintulon ansiosta veli pelastui, mutta tulenkestäväksi uskottu Holikā paloi roviossa (Fuller 1992, 129–131.). Holin iltana sytytettävillä kokoilla toistetaan siis Holikān polttaminen. Paikoin kokossa saatetaan polttaa ihmishahmo tai jopa elävä pässi, joskin oikeat eläinuhrit ovat harvinaisia (Gupta 1984, 77). Holin tunnetuin osa on seuraavan päivän *dhuleti*, riehakas värien heittäminen ja muu sosiaalisten rajojen rikkominen, jossa festivaalin liminaaliset ja suorastaan normaalin järjestyksen ylösalaisin kääntävät piirteet tulevat selkeimmin ilmi. Minulla on ollut tilaisuus viettää tätä festivaalia keskiluokkaisen turvallisessa ympäristössä, mutta jo sielläkin ihmisten sotkeminen mudalla, väreillä, kananmunilla ja moottoriöljyllä epäilemättä kumosi normaalin sosiaalisen kanssakäymisen rajat.

Useissa tapauksissa hyökkääjät vertasivat toimintaansa nimenomaan holin viettämiseen. Talodissa hyökkääjät kasasivat muslimien ympärille kuivia pensaita ja valelivat ne polttoaineella, huutaen sytyttävänsä holin muslimien ympärille (*PUDR*). Piplodissa muslimeita oli uhkailtu väkivallalla aiemmin: ”Ja sitten ryöstämme teidät ja vietämme holia” (*Forum Against Oppression of Women*). Vadodarassa muslimeja uhkailtiin ainakin kahdessa tapauksessa erikoisesti leijaa käyttäen. Toisessa leijassa luki: ”Me poltamme teidät, me poltamme talonne ja lapsenne. Leikimme holi dhuletia verellänne.” (*PUCLI*). Myös Sandesh-lehti käytti otsikossaan 16.3.2002 väkivaltaisuuksista nimitystä ”väkivallan holi” (*PUCL2*). Väkivaltaisuuksia esiintyykin varsin tyypillisesti juuri uskonnollisten festivaalien aikaan. Esimerkiksi eteläisessä Intiassa sijaitsevassa Hublissa väkivaltaisuudet ovat muodostuneet jokavuotiseksi holinviettoperinteeksi, jossa symbolinen pahan polttaminen muuttuu kerta kerran jälkeen hyökkäykseksi muslimikauppiaiden omaisuutta vastaan (Sharma 2002, 104). Huonoista ennusmerkeistä huolimatta varsinaisen holin vietto Gujaratissa 28.3.2002 sujui ilman merkittäviä väkivaltaisuuksia.

Väkivaltaisuuksiin osallistujat käyttävät holi-festivaalia vertauskuvana väkivaltaisuuksien karnevalistiselle tai liminaaliselle luonteelle. Rinnastus pahuuden tuhoamiseen pyrkivään uskonnolliseen toimintaan luo väkivallalle uskonnollisen kehyksen ja täten lisää oikeutuksen tunnetta. Väkivaltaisuuksissa on kuitenkin omanlaisensa joukkotoiminnan dynamiikka, eivätkä ne suinkaan lainaa suoraan

rakennetaan holin tai minkään muunkaan uskonnollisen festivaalin rituaalisesta rakenteesta. Sen sijaan tietyissä väkivaltaisen toiminnan muodoissa on nähtävissä rituaalisen toiminnan maailmasta lainattuja elementtejä. Uhrien polttamisessa huomio kiinnittyy erityisesti kolmeen seikkaan. Ensinnäkin hautajaisrovioita muistuttavien tulien tekemiseen nähtiin huomattavan paljon vaivaa:

Syytetyt toivat halkoja läheisestä leipomosta ja valmistelivat neljä roviota.

(Communalism Combat.)

Hyökkääjät olivat tehneet valtavan hautajaisrovion Gulberg Societyn eteen ja heittelivät silvottuja ruumiita tuleen *(Communalism Combat.)*

Toisekseen, monissa tapauksissa uhreja yritettiin pakottaa lausumaan hindulaisten jumalien nimiä ennen kuolemaansa:

He huusivat ”sano Rāma”. Luulen, että he sen jälkeen laittoivat minut tulen päälle. 12-vuotias sisarentyttäreni veti minut pois ja pelasti minut. *(Human Rights Watch.)*

Myöhemmin yöllä kylän asukkaista koostuva väkijoukko vei Ismalbhain talostaan. Hänet pakotettiin kulkemaan kahdesti kylän läpi kengät kaulassaan ja sanomaan ”Jai Shrī Rām”.

Kun hän kieltäytyi tästä, hänen päälleen heitettiin polttoainetta ja hänet poltettiin aamuyöllä elävältä. *(PUDR.)*

Kolmanneksi, tulen ympärille kehitettiin myös aivan erityinen ohjelmanumero:

Hänet pakotettiin kävelemään poltettavien ruumiiden ympäri (aivan kuin rovion) ja sen jälkeen hänet työnnettiin tuleen *(Women’s Panel)*.

Kuolleet koottiin kasaan ja kasa sytytettiin tuleen. 10 ja 12-vuotiaat Hameed ja Aijaz, Kulsum Ayyubin (myös tapettu) pojat, pakotettiin kiertämään roviota ja huutamaan ”Jai Shrī Rām”. Sitten heidät työnnettiin rovioon. *(Concerned Citizens Tribunal.)*

Sen lisäksi, että väkivaltaisuuksiin osallistujat puhuvat tulen käytöstä uskonnollisin rinnastuksin, näyttäisi uhrien polttamiseen liittyvän uskonnollisista aineksista kyhättyjä rituaalisia piirteitä. Näiden rituaalisten tekojen kommunikatiivinen merkitys näyttäisi olevan uhrin käännytyksen esittäminen. On kuitenkin vaikea sanoa, näkevätkö väkivaltaan osallistujat tämän symbolisen käännytyksen aidosti toimivana, ja siten väkivaltaa pyhittävänä elementtinä. Luvussa 9 käsiteltävän pyhien paikkojen valtaamisen suhteen osanottajat vaikuttavat ainakin ottavan rituaalinsa vakavasti.

Ruumiiden polttaminen kuitenkin jäljittelee hindukremaatiota sen verran suurpiirteisesti, että päätarkoitus saattaa olla hyvinkin vain loukata muslimiväestöjä häpäisemällä ruumiita käännytyksen pilaversiolla. Tämä sopisi hyvin väkivaltaisuuksien liminaaliseen, pilailevaan luonteeseen. Uhrien käännyttämiseen viittaaminen ja hindukremaation jäljittely on muslimien kannalta loukkaavaa, eivätkä häpäiseminen ja käännyttäminen ole tässä mielessä ristiriidassa. Tulen käytössä esiintyy nähdäkseni jossain määrin kumpaakin piirrettä ja lisäksi vielä rituaalisen toiminnan repertuaarista lainattuja elementtejä, jotka viittaavat pahan karkottamiseen tulella. Tulen käyttöön ihmisruumiiden hävittämisessä liittyy kuitenkin vielä yksi keskeinen ajatus, uhrien täydellinen tuhoaminen. Tuhoamista on helpoin käsitellä sen jälkeen, kun olen tarkastellut samankaltaista ilmiötä pyhien paikkojen valtaamisen yhteydessä.

9 PYHÄT PAIKAT

9.1 Hyökkäykset pyhiin paikkoihin

Hyökkäykset pyhiin paikkoihin ovat Gujaratin väkivaltaisuuksien säännönmukaisin, yleisin ja nähdäkseni myös keskeisin muoto. Joidenkin aiemmin käsiteltyjen ilmiöiden merkittävyys perustui ennemminkin sanoman painokkuuteen kuin toistoon: tekojen poikkeavuus ja äärimmäisyys itsessään vaativat selitystä. Sen sijaan hyökkäykset pyhiin paikkoihin ansaitsevat paikkansa keskeisenä väkivallan muotona jo pelkästään runsautensa vuoksi. Hyökkäyksiä muslimien pyhiä paikkoja vastaan esiintyi säännönmukaisesti koko Gujaratin väkivaltaisuuksien vaikutusalueella. Käytännössä kaikkialla, missä muslimien omaisuutta vastaan hyökättiin, pyrittiin aiheuttamaan vahinkoa myös pyhille paikoille. Hyökkäyksistä pyhiin paikkoihin on varsin runsaasti aineistoa ja sen avulla on mahdollista luoda kuva niin väkivallan määrästä, tapahtumien ajallisesta kulusta kuin hyökkäysten erilaisista toimintamuodoistakin.

Communalism Combat on koonnut listan 236 pyhästä paikasta, joita vahingoitettiin väkivaltaisuuksien aikana. Vaikka lista on laaja, se tuskin kattaa läheskään kaikkia tapauksia. Luetelluista paikoista 55 on Ahmedabadissa tai sen lähialueilla, joka kertonee sekä väkivaltaisuuksien että niiden raportoinnin keskittymisestä Gujaratin suurimpaan kaupunkiin. Niin kuin aiemminkin, ei tässä esitettävien lukujen tarkoituksena ole esittää väkivaltaisuuksia täsmällisesti kvantitatiivisessa muodossa, vaan ainoastaan antaa yleiskuvaa väkivaltaisuuksissa esiintyvistä toistuvista muodoista. Tärkein hyökkäysten kohde olivat luonnollisestikin moskeijat, joita listassa on 125. Myös muslimipyhimysten pyhäköt (*dargahit*) ovat olleet kohteena 56 raportoidussa tapauksessa huolimatta siitä, että niillä on usein uskonnollista merkitystä myös hinduille. Hyökkäyksiä on kohdistunut myös uskonnollisiin kouluihin (*madrassoihin*) ja muihin tarkemmin määrittelemättömiin pyhiin paikkoihin. Useimmiten vahinkoa on aiheutettu rikkomalla, ryöstelemällä ja sytyttämällä tulipaloja. Kuitenkin jopa 81 pyhää paikkaa, joista 25 moskeijoita, on tuhottu niin perusteellisesti, että ne ilmoitetaan hävitetyksi maan tasalle. (*Communalism Combat.*)

Tapahtumien tarkkaa aikajärjestystä on vaikea selvittää erityisesti suurempien kaupunkien lukuisista joukkioista koostuvissa väkivaltaisuuksissa. Maaseudun kylissä tapahtumien rakenne on yksinkertaisempi, mutta kuvaukset valitettavan usein ylimalkaisia. Jäljelle jäävien tarkemmin dokumentoitujen tapausten perusteella on kuitenkin mahdollista hahmotella joukkioiden tyypillistä toimintajärjestystä. Näyttää siltä, että pyhiin paikkoihin hyökkääminen ei ole ollut ainoastaan väistämätön osa väkivaltaa, vaan jopa väkijoukon ensisijainen tavoite. Anjanwassa ja Moti Bandibarissa väkijoukko hyökkäsi ensimmäiseksi moskeijaan ja vasta sitten eteni muihin kohteisiin (*PUDR; Forum Against Oppression of Women*). Myös Raghovpuran kylässä väkijoukko suuntasi energiansa ensimmäisenä moskeijan irtaimiston huolelliseen hävittämiseen, joka huipentui rakennuksen sytyttämiseen tuleen. Tämän jälkeen joukkio eteni ryöstelemään ja tuhoamaan yksittäisten muslimien taloja (*Communalism Combat*). Hyökkäys moskeijaan näyttäisi usein aloittavan väkivaltaisuudet, rikkoen väkivaltaisiin tekoihin liittyvän kynnyksen ja kehystäen väkivallan uskonnolliseksi. Tämän jälkeen hyökkääminen symbolisesti vähemmän selkeisiin, mutta taloudellisesti houkutteleviin kohteisiin on helpompaa. Palkitsevat ryöstösaaliit voivatkin selittää joidenkin yksittäisten ihmisten halukkuutta osallistua väkivaltaan. Pyhien paikkojen häpäisyyn ja tuhoamiseen käytetään kuitenkin usein niin paljon aikaa ja vaivaa, ettei taloudellisen hyödyn tavoittelu selitä joukkioiden motiiveja.

Häpäisemisessä käytetään tyypillisesti juuri kohderyhmää loukkaavia kommunikatiivisia tekoja: hindutemppeleihin viedään kuollut lehmä, moskeijaan sika ja sikhien gurudwaraan heitetään tupakkaa (Tambiah 1996a, 236). Gujaratissa moskeijan häpäiseminen tapahtui tavallisimmin kirjoittelemalla pilkallisia iskulauseita seinille ja tuhoamalla koraani. Hyökkääjät saattoivat jopa vaivautua ulostamaan pyhän kirjan revittyjen sivujen päälle (*Concerned Citizens Tribunal*). Ahmedabadissa erääseen madrassaan hyökännyt väkijoukko oli viettänyt siellä aikaa alkoholia nauttien (mt.). Ottaen huomioon, että alkoholin käytöllä ei näyttäisi olleen muuten keskeistä osuutta Gujaratin väkivaltaisuuksissa, on teon tarkoituksena ollut ilmeisesti nimenomaan Islamin sääntöjen loukkaaminen. Aikaa on muutenkin ollut käytössä runsaasti, sillä usein moskeijoita on vahingoitettu varsin työläillä tavoilla, muun muassa kaivamalla moskeijan lattia auki (mt.). Myös jo luvussa 8 mainittu hautausmaiden rikkominen ja hautojen kaivaminen ylös (*Forum Against Oppression of Women*) on sen verran

raskasta työtä, että siihen tuskin ryhdyttäisiin, jollei vastapuolen pyhien paikkojen häpäiseminen olisi erityisen merkityksellistä väkijoukoille.

Moskeijoiden seinille kirjoitetussa iskulauseissa ei ainoastaan pilkattu muslimeja, vaan myös ylistettiin hindujumalia, tavallisimmin hindunationalistien suosikkijumalaa Rāmaa. Pelkät iskulauseet voisi toki ymmärtää vain tehokkaana loukkaamisen ja häpäisyn tapana. Moskeijoihin oli kuitenkin myös asetettu Rāman apulaisen Hanumānin tai muiden hindujumalien kuvia, joiden ympärillä oli suoritettu palvontamenoja (*Communalism Combat*). Tuhottujen pyhien paikkojen tilalle alettiin välittömästi rakentaa pysyvämpiä temppelirakennelmia (*Concerned Citizens Tribunal*). Yksi syy tähän on varmasti sekin, että entisten omistajien on vaikeampi vaatia maataan takaisin, jos sille on ehditty rakentaa uusia pyhiä paikkoja ja ottaa se palvontakäyttöön.

Ahmedabadissa Noorani-moskeijan tuhoamiseen osallistunut Paresch Patel selittää hindujumalan palvontaa tuhotussa tilassa näin: ”Meidän Hanumānimme ei voi olla täällä ilman ilmapiirin puhdistamista. Niinpä *pūjā* [palvonta] on välttämätön... Me tuhosimme moskeijan toissapäivänä ja tänään olemme täällä puhdistamassa paikkaa, jotta Hulladiya Hanumān [rihaantunut tai mellakoiva Hanumān-jumalan ilmentymä] voi siunata täällä palvojiaan rauhassa.” (*Communalism Combat*). Kyse ei olekaan siis vain häpäisystä ja loukkaamisesta, vaan pyhän tilan valtaamisesta ja muuttamisesta oman yhteisön käyttöön. Tähän vaaditaan väkivallan lisäksi myös rituaalista toimintaa, jolla paikasta tehdään häpäisyn jälkeen uudelleen pyhä. Toisin kuin luvussa 8 mainitussa Espanjan sisällissotaa käsittelevässä esimerkissä (Lincoln 1989), ei pyhää tilaa suinkaan profanisoida, vaan se pyhitetään uudelleen. Hyökkääjät jopa pyrkivät pyhittämään maallisiakin paikkoja: uuden temppelin paikaksi kelpasi väkivaltaisuuksissa myös romukauppiaan talon rauniot tai muslimien kananmyyntikojujen paikka (*PUCL2*). Myös Godhrassa poltettu junanvaunu muuttui nopeasti pyhiinvaellus- ja palvontapaikaksi (*PUDR*).

Vallattua tilaa merkittiin yleisesti sahraminvärillä lipuilla, jotka pystytettiin moskeijan tai pyhäkön päälle. Sahramilippuja ja muita uskonnollisia symboleja ilmestyi väkivaltaisuuksien aikana myös hindujen omistamiin taloihin. Ahmedabadin Naroda Patiassa tuhottujen talojen välissä oli yksi täysin vahingoittumaton: talon asukkaat olivat merkinneet omaisuutensa Sarasvatī-jumalattaren kuvalla ja sahramilipulla

(*Human Rights Watch*). Panvadin kylässä jokaisen hindun omistamaan taloon oli asetettu näkyvästi esille pieni Rādhān ja Krishnan kuva (*INSAF*). Näin asukkaat pystyivät välttämään hyökkäyksen kohteeksi joutumisen ja muslimien omaisuuden tunnistaminen helpottui. Ajatus väkivaltaisuuksista tilan valtaamisena konkretisoituu näihin näkyviin symboleihin.

Väkijoukkojen liikkeet noudattelivat usein uskonnollisten kulkueiden muotoja, lähtien temppeleistä edetäkseen kohti vastapuolen pyhiä paikkoja. Tambiahin (1996a, 240) mukaan kulkueet ovatkin julkisen ilmaisun standardimuoto, ja johtavat jännittyneinä aikoina varsin säännönmukaisesti väkivaltaan. Vadodarassa 15. maaliskuuta 2002 alkanut uusi joukkoväkivallan aalto sai alkunsa hindujen järjestämästä uskonnollisesta kulkueesta. Sandesh-lehti kuvailee tapahtumaa näin:

Iltapäivällä kaupunki oli täynnään Rāman henkeä. Naiset, lapset ja nuoret ryntäsivät pääkaduille, Rāma oli ottanut kaupungin haltuunsa. Tällaisena aikana koko kaupunki syöksyi väkivaltaan, koska fanaatikot [muslimit] hyökkäsivät Machchipeethissä. Kun shobha yātrā [loistelijan kulkue] saapui iltapäivällä Rām dhunia laulaen Raopuraan, ihmiset tanssivat ja toistivat Rāman nimeä. Kaikki olivat hartaan hengen vallassa. (*PUCL2*).

Muslimivastaisesta asenteestaan tunnettu lehti varmastikin liioittelee väkivaltaan ryhtymässä olevan joukkion hartautta. Silti katkelmasta käy ilmi, kuinka voimakkaita uskonnollisia merkityksiä kulkueen suorittama tilan haltuunotto saa. Tämä kulkue oli alun perin lähtenyt Amba Matan temppeleiltä tavoitteenaan edetä kohti muslimivaltaisia alueita. Huolimatta Machchipeethin muslimiasukkaiden voimakkaasta vastarinnasta kaksi moskeijaa, madrassa, 12 asuintaloa ja lukuisia kauppiaiden myyntikärryjä tuhottiin (*Communalism Combat*).

Kuuluisan urdunkielisen runoilijan Wali Gujaratin pyhäkkö rikottiin Ahmedabadissa 1. maaliskuuta 2002 ja sen päälle pystytettiin sahramilippu. Lippu poistettiin seuraavana päivänä, mutta toinen merkityksellinen teko tapahtui viikon päästä: pyhäkkö hävitettiin kokonaan, paikka asfaltoitiin ja liitettiin osaksi viereistä autotietä (*Communalism Combat*). Myös Vadodarassa ainakin yksi pyhäkkö tasattiin ja asfaltoitiin (*PUCL2*). Tällaiset teot vaativat hyvää organisaatiota ja todennäköisesti yhteistyötä viranomaisten kanssa. Paikoin väkivaltaisuuksiin osallistujilla oli käytössään varsin järeitä välineitä

pyhien paikkojen täydelliseen hävittämiseen: Vasadissa moskeija, pyhäkkö ja hautausmaa tasattiin puskutraktorilla (*PUDR*) ja Ahmedabadissa 500 vuotta vanhan moskeijan hävittämiseen käytettiin puskutraktoreita ja nosturia (*Human Rights Watch*). Toki myös tulella ja räjähteillä saatiin aikaan huomattavaa tuhoa. Yleisin räjähdde oli tavallinen nestekaasupullo, joita Noorani-moskeijan tuhoamiseen oli uhrattu ainakin kuusitoista (mt.). Pyhiin paikkoihin hyökkäämisessä esiintyykin kahta rinnakkaista toimintamuotoa: pyhiä paikkoja pyritään valtaamaan ja muuntamaan omaan käyttöön, mutta toisaalta myös tuhoamaan ja hävittämään kaikki jäljet niiden olemassaolosta. Noorani-moskeijan tapaus osoittaa, että näitä jopa ristiriitaisen oloisiakin tavoitteita voi esiintyä hyökkäyksessä samaan kohteeseen.

9.2 Pyhien paikkojen merkitys

Moskeijoiden tuhoaminen ja hindutemppeleiden rakentaminen tilalle muistuttaa tietenkin hindunationalistisen liikkeen keskeisimmästä kamppailusta, pyrkimyksestä rakentaa Rāman temppeli Babarin moskeijan tilalle Ayodhyaan. Epäilemättä Ayodhyan konflikti toimii mallina, jota paikallisessa toiminnassa toistetaan. Hansenin (2004, 125) mukaan symbolinen kamppailu paikallisesta pyhästä tilasta on hyvin tavallinen tapa levittää hindunationalistista ideologiaa niin maaseudulla kuin kaupungeissa. Hansenin tutkimuskohteessa Punessa pyhästä paikasta tuli keskeinen vasta, kun siitä alettiin kiistellä: aikaisemmin paikalla oli ollut vain paikallisen suufi-pyhimyksen hautapaikka ja sen läheisyydessä joidenkin hindujen metsän jumalana palvoma vanha puu. Muslimien hanke rakentaa paikalle moskeija sai myös hindut kiinnostumaan paikasta ja lopulta vierä vieräen rakennettiin sekä moskeija että temppeli. Sen jälkeen temppeli on toiminut alueen kaikkien uskonnollisten festivaalien keskipisteenä. Kiistan ansiosta tunnetuksi tulleet hinduaktivistit matkustivat myöhemmin myös Ayodhyaan osallistumaan Rāman temppeli -kampanjaan (Mt.).

Pyhiin paikkoihin liittyviä konflikteja esiintyy toki myös Intian ulkopuolella: tunnettu esimerkki on kamppailu oikeuksista Jerusalemin temppelivuoreen, jota juutalaiset pitävät kansakuntansa muinaisen temppelin alustana ja muslimit paikkana, josta profeetta Muhammed nousi paratiisiin (Friedland & Hecht 1996, 114). Myös Pohjois-Irlannissa katolisten ja protestanttien välinen konflikti ottaa tilan valtaamisen muodon:

seremoniallisissa marsseissa pyritään kulkemaan lähellä ryhmien alueiden välistä rajaa ja ottamaan haltuun uusia katuja, joiden käyttöoikeudesta taistellaan seuraavilla marssikerroilla (Feldman 1991, 29). Samaan tapaan Mumbain Ganesh-jumalaa juhlistavissa kulkueissa jumalkuvan kuljettaminen ympäri kaupunkia ymmärretään poliittiseksi teoksi, jolla ilmaistaan alueellisia ja sosiaalisia näkemyksiä (Kaur 2003, 122). Kilpailevilla ryhmillä on tavoitteena viedä kulkueensa mahdollisimman keskeiselle alueelle, mielellään myös lähelle muslimiasutusta ja moskeijoita. Sittenkin myös Mumbain viranomaiset ovat ymmärtäneet tämän kaltaisten provokaatioiden merkityksen ja estävät tehokkaasti kulkueita lähestymästä muslimien pyhiä paikkoja (mts. 123).

Van der Veerin (1994, 11) mukaan pyhät paikat ovat tärkeitä uskonnolliselle nationalismille eri puolilla maailmaa siksi, että ne ovat uskonnollisen vakaumuksen ja käytännön materiaalisia ruumiillistumia. Intian laajat uskonnolliset yhteisöt ovat syntyneet rituaalisessa prosessissa, jossa pyhiinvaellukset pyhille paikoille ovat olleet keskeisiä. Näissä uskonnollisen identiteetin keskuksissa yksityinen kokemus ja kosmologia yhdistyvät: matkaamalla pyhälle paikalle yksilö löytää identiteettinsä suhteessa tuonpuoleiseen ja uskovien yhteisöön (mt.). Kokemus vahvistaa olemassa olevan ontologisen mallin ja ainakin hetkellisesti tekee siitä hallitsevan suuntautumistavan. Rituaalinen identiteetin rakentaminen myös luo rajan suhteessa muihin, ulkopuolisiin ihmisiin. Rituaalinen prosessi esittää ulkopuoliset usein demonisina, pelottavina tai epäpuhtaina, jopa vihjaten että vieraat täytyy valloittaa, alistaa tai manata pois (Van der Veer 1996, 157).

Tämä ei kuitenkaan tarkoita, että pyhiin paikkoihin kohdistuva väkivalta noudattaisi ikäaikaista rituaalista toimintamallia. Päinvastoin, Van der Veer (1996, 158) esittää, että suhtautumisessa pyhiin paikkoihin tapahtui huomattava muutos koloniaalisena aikana. Aiemmin pyhät paikat ymmärrettiin yksittäisiksi pisteiksi, joihin niille johtavat reitit tai niissä vierailevat ihmiset eivät liittyneet. 1800- ja 1900-luvuilla moderni nationalistinen keskustelu kansakunnasta ja alueesta yhdistyi ajatukseen pyhien paikkojen rituaalisesta tuottamisesta (mt.). Näin syntyi ajatus äiti-Intiasta yhtenäisenä pyhänä maana ja hinduista sen kansalaisina. Vaikka kaikkia moskeijoita tuskin on rakennettu hindutemppeleiden päälle, kuten Ayodhyassa ajatellaan tapahtuneen, on ne kuitenkin

rakennettu äiti-Intian maaperälle. Niin kuin eräässä VHP:n julkaisemassa pamfletissa annetaan ymmärtää, on moskeijoiden paikka siis Pakistanissa ja temppelien Intiassa:

On helppo ymmärtää, että muslimit vastustavat temppelien rakentamista Pakistaniin, mutta kuinka voimme sietää heidän vastustustaan Rāman temppelin rakentamiselle Rāman omaan maahan? Täytyykö hindujen elää muslimien armoilla Intiassakin? Ovatko hindut yhä muslimien orjia? (*Communalism Combat*).

Friedlandin ja Hechtin (1996, 121) mukaan pyhät tilat ovat Jerusalemin temppelivuoren konfliktissa symbolinen resurssi jolla mobilisoidaan kannattajajoukkoa, vahvistetaan aktivistiryhmän mandaattia johtaa kamppailua ja määritetään konfliktin luonnetta. Samoin kuin edellisessä luvussa todettiin naisten ruumiiden suhteen, ovat pyhät paikat siis väline tiettyjen asioiden sanomiseen. Niin kuin Freitag (1989a, 212) osoittaa, on konfliktin uskonnolliseksi luokitteleva symboliikka usein suorastaan ylilyövää. Freitagin (1989b, 28) käsittelemässä 1800-luvun alun Varanasissa oli käynnissä kaupungin sisäinen poliittinen muutos, jossa lukuiset ryhmät pyrkivät varmistamaan asemiaan osallistumalla pyhästä paikasta käytävään kiistaan. Kamppailu ryhmien statuksesta tapahtui julkisessa tilassa, joka on myös uskonnollisten tapahtumien ja paikkojen tilaa (mts. 42). Asettumalla julkisesti puolustamaan uskonnollista identiteettiä ryhmät pyrkivät osoittamaan keskeistä asemaansa kaupungissa. Niinpä kamppailun kommunikatiivinen kehys määrittyi luontevasti uskonnolliseksi. Vaikka eri ryhmät olivat hetkellisesti ryhmittyneet hindu- ja musliminimekkeiden alle, olivat ne jo reilun vuoden kuluttua valmiit protestoimaan yhtenäisenä rintamana koloniaalista hallintoa vastaan (mts. 51). Uskonnollisten yhteisöjen rajalinjat voivat olla siis varsin hetkellisiä ja väkivaltaan osallistujien motiivit moninaisia. Myös Tambiah (1996a, 302) muistuttaa, että väkivaltaisuuDET sisältävät aina lukuisia joukkioita, päämääriä ja paikallisia vihollisia. Sekä 1800-luvun alun Varanasissa että vuoden 2002 Gujaratissa kamppailu pyhistä paikoista antaa kuitenkin konfliktille uskonnollisen muotokielen, tai kehyksen, jonka kautta muita konfliktiin liittyviä kysymyksiä ilmaistaan (mts. 52). Aiemmissä luvuissa on jo tullut esille tapoja, joilla väkivallalle luodaan uskonnollinen kehys: tällaisiksi teoiksi voi laskea niin väkijoukkojen jumalia ylistävät iskulauseet kuin yksityiskohtaisemmatkin lainaukset rituaalisen toiminnan repertuaarista.

Hyökkäykset pyhiä paikkoja kohtaan ovat uskonnollisissa väkivaltaisuuksissa niin keskeisiä ja tekojen symboliikka ilmeistä, että symbolinen analyysi uhkaa jäädä itsestäänselvyyksien toistamiseksi. Freitag (1989a; 1989b) ratkaisee tämän ongelman toteamalla pyhät paikat konfliktin muodoksi ja etsimällä sisältöä paikallisesta ryhmädynamiikasta. Tavoitteenani on kuitenkin tarkastella väkivaltaisuuksia yksittäistä kohdetta laajempänä ilmiönä. Mikrotason tarkastelu hajottaisi väkivaltaisudet lukemattomiksi toisistaan irrallisiksi teoiksi ja niiden yksilöllisiksi tai paikallisiksi motiiveiksi. Toki joissain tapauksissa paikallisilla motiiveilla saattaa olla suurempi merkitys kuin esittelemilläni väkivaltaisuuksien keskeisillä vaikuttavilla ajatuksilla. Käytössäni oleva materiaali soveltuu kuitenkin parhaiten laajemman tason yhtäläisyyksien tarkasteluun. Seuraavissa alaluvuissa pohdin pyhiin paikkoihin Gujaratissa tehtyjen hyökkäysten toistuvia muotoja tarkemmin ja pyrin löytämään yhteyksiä muihin käsittelemiini teemoihin. Hyökkäykset pyhiin paikkoihin eivät ole näkemykseni mukaan pelkkä tyhjä kommunikatiivinen kehys, jonka takaa todelliset motiivit paljastuvat. Väkijoukon toiminta on paremmin ymmärrettävissä, jos oletetaan, että väkijoukko itse uskoo kommunikoimiinsa väkivallan uskonnollisiin merkityksiin. Uskonnollinen kehys vaikuttaa siihen, miten ihmiset toimivat ja toiminta on mukana luomassa itse kehystä. Muoto ja sisältö ovat siis toisistaan erottamattomat (Das 1990a, 9). Ymmärränkin pyhät paikat ja uskonnollisuuden yleisesti väkivaltaisuuksien keskussymboleiksi, joiden ympärille muut kommunikatiiviset teot ja väkivallan motiivit kietoutuvat.

9.3 Valloittamisen ja tuhoamisen rituaalit

Pyhiin paikkoihin kohdistuvassa väkivallassa valloittamisen ja tuhoamisen ajatusmallit erottuvat selkeimmin, tuoden lisävaloa myös aiemmin käsiteltyihin väkivallan muotoihin. Valloittaminen on rajattua ja pelinkaltaista väkivaltaa, jossa pyritään loukkaamaan vastapuolta ja kasvattamaan uskonnollisen yhteisön tilaa merkitsemällä niin paikkoja kuin ihmisiäkin. Tuhoaminen taas on äärimmäistä rajojen rikkomista, jossa paikat ja ihmisruumiit pyritään poistamaan pysyvästi, puhdistamaan äiti-Intian maaperä muslimien olemassaolosta. Valloittamisessa ja tuhoamisessa kaksi väkivaltaisuuksien keskenään ristiriitaista piirrettä toimivat rinnakkain: toisaalta väkivalta pyritään rajoittamaan rajattuihin muotoihin, paikkoihin ja aikoihin, mutta

samaan aikaan väkivalta on myös luonteeltaan rajoja rikkovaa. Väljästi käyttämäni rituaalisuuden käsitettä voi soveltaa molempiin: valloittaminen on rituaalista toimintaa uskonnon harjoittamisen kaltaisessa säännönmukaisuudessaan ja toistuvuudessaan, tuhoaminen on rituaalista toimintaa, koska se soveltaa millennialistisessä hengessä ajatuksia rituaalisesta puhdistamisesta tai pois manaamisesta.

VäkivaltaisuuDET ovat ritualisoituja kahdessakin mielessä: ne toistavat samoja toimintamuotoja kerrasta kertaan ja lainaavat repertuaariinsa muotoja uskonnollisten rituaalien maailmasta. Kaiken toistuvan toiminnan kutsuminen rituaaliksi on tuskin mielekästä. Lincoln (1989, 100) kutsuu väkivaltaisuuksia 1500-luvun Ranskassa rituaaliksi, koska ne täyttävät monet rituaalin tunnusmerkeistä: väkivaltaisuuksien aika on erotettu dramaattisesti profaanista ajasta, eleet ja toiminta ovat hyvin tyylieltyjä ja symbolisia, ja osallistujat uskovat toiminnan olevan jumalallisesti säädettyä ja uskonnollisesti oikeutettua. Näillä samoilla kriteereillä Gujaratin väkivaltaisuuksien vähintäänkin vertaaminen rituaaliin on perusteltua. Blochin (1992, 6) käsityksen mukaan itse rituaalisen toiminnan perusrakenteeseen kuuluu ulkopuolisen voiman valloittamisen elementti, joka luo potentiaalin todelliselle väkivallalle. Tämä on varsin mielenkiintoinen näkökulma, vaikka esimerkiksi Kapferer (1997, 25) toteaaakin, ettei hänen tutkimansa rituaali tue tätä universaaliksi tarkoitettua rakenteellista ja funktionaalista oletusta rituaalin ja sosiaalisen ja poliittisen väkivallan yhteydestä. Kapferer löytää tosin itsekin vastaavan yhteyden sekä rituaalissa että väkivaltaisuuksissa vaikuttavan ontologisen suuntautumisen kautta.

Pyhien paikkojen valtaamisen rinnastaminen rituaaliseen toimintaan voi siis lisätä ymmärrystä väkivaltaisuuksien luonteesta ja dynamiikasta. Samalla on myös mahdollista palata joihinkin luvussa 6 tehtyihin havaintoihin väkivaltaisuuksien liminaalisesta ja rajoja rikkovasta luonteesta. Luvun 6 loppupuolella esitin ajatuksen väkivaltaisuuksien jakautumisesta kahteen tyyppiin. Ensimmäinen perustuu vakiintuneisiin konfliktinkäsittelymalleihin ja väkivallan etiikkaan, jotka määrittävät väkivallan luonnetta. Eräs tällainen väkivallan eettinen normi oli naiseen kohdistuvan väkivallan tuomitseminen. Toisessa tyypissä myös totutut väkivallan säännöt ja rajat rikotaan, väkivaltaiset teot eskaloituvat äärimmäisyyteen asti. Tarkoitukseni ei ole kuitenkaan esittää näitä tyyppisiä pysyviä luokkina, vaan ennemminkin rajoiltaan

epätarkkoina käsitteinä, jotka voivat olla hyödyllisiä väkivaltaisuuksien luonteen hahmottamisessa.

Seuraavissa alaluvuissa rinnastan nämä tyypit pyhiin paikkoihin kohdistuneessa väkivallassa havaittuun kahteen toimintamuotoon, valloittamiseen ja tuhoamiseen. Hämäisemistä käsittelen nyt valloittamisen yhteydessä, sillä pyhiin paikkoihin kohdistuvissa hyökkäyksissä hämäiseminen ja valloittaminen ovat tiiviissä yhteydessä toisiinsa: jo pelkkä hämäiseminen vaatii hetkellisen tilan valtauksen ja vallatun tilan merkitseminen uskonnollisilla symboleilla on väkivallan kohteena olevan yhteisön näkökulmasta hämäisemistä. Vaikka muissa väkivallan muodoissa tämä yhteys on epäselvempi, ovat hämäiseminen ja valloittaminen kumpikin vakiintuneita, ritualisoituja väkivallan muotoja, molempien osapuolten odotusten mukaisia tapoja harjoittaa väkivaltaa. Sen sijaan pyhien paikkojen tuhoaminen ja täydellinen hävittäminen on lähempänä toista, kaikkien rajojen rikkomiseen ja lopullisuuteen pyrkivää väkivallan tyyppiä.

9.4 Hämäiseminen ja valloittaminen

Niin kuin aiemmin on tullut ilmi, pyritään pyhiä paikkoja hämäisemään monin välillä hyvin vaativinkin tavoin. Nämä tavat muodostavat kuitenkin rajatun toimintarepertuaarin ja hyökkääjillä tuntuu olevan varsin selkeä kuva siitä, mitä vastapuolen pyhään paikkaan tunkeutuvan väkijoukon kuuluu tehdä. Pyhiin paikkoihin hyökkääminen on standardoitunut tapa loukata vihollisryhmää. Se suoritetaan ikään kuin sovittuja sääntöjä noudattaen, tuoden mieleen luvussa 6 lainatun krikettiotteluvtauksen. Pyhien paikkojen hämäiseminen on peli, jonka säännöt molemmat osapuolet tuntevat ja jota pelataan kerta kerran jälkeen uusissa väkivaltaisuuksissa. Väkivallan säännönmukaisuus tekee siitä ennustettavaa ja siten hyväksyttävämpää. Feldmanin (1991, 37) mukaan Pohjois-Irlannin väkivallan osapuolet pyrkivät tiivistämään väkivallan hallittaviin, mutta väkivaltaisen vaihdon mahdollistaviin muotoihin. Kun väkivallan rajoittaminen kalenterin mukaisiin säännöllisiin kulkueisiin ei enää onnistunut, uusi tapa hallita väkivaltaa oli julkisen tilan jako turva-alueisiin (*sanctuary*; tarkoittaa myös pyhäkköä) ja väkivaltaisiin kohtaamisalueisiin (*intersection*) (mt.). Kamppailu oli tarkoitus käydä pyhän keskusten

sijasta epämääräisesti merkityistä raja-alueista. Turva-alueiden koskemattomuus kuitenkin mureni hiljalleen ja iskuista turva-alueelle, vastapuolen pyhän ytimeen, tuli uusi keskeinen väkivallan muoto (mts. 42). Tätä väkivaltaisuuksissa ilmenevää hallintaan pyrkivää piirrettä voisi kutsua myös väkivallan ritualisaatioksi. Kun ajatellaan vaikkapa aiemmin mainittua Hublin kaupunkia, jossa väkivaltaisuuksien on oletettu ennustettavissa uskonnollisten juhlapäivien perusteella, ei ole lainkaan kaukaa haettava nimittää näitä säännönmukaisia väkivallan muotoja rituaaliseksi toiminnaksi, kenties jopa jonkinlaiseksi uskonnon harjoittamisen tavaksi. Ritualisoitumisen vastapuoli on kuitenkin joukkoväkivallan luonteessa piilevä tarve rajojen rikkomiseen. Pohjois-Irlannissa tämä väkivallalle asetettujen rajojen kaatuminen on aiheuttanut konfliktin jatkuvan muuntumisen. On hyvin mahdollista, että Gujaratin toistuvien väkivaltaisuuksien pitkän aikavälin tarkastelu paljastaisi samankaltaisen dynamiikan. Tämän tutkielman rajoissa on kuitenkin mahdollista saavuttaa väkivaltaisuuksissa vaikuttavista piirteistä vain hetkellinen kuva, josta ei voi päätellä onko suuntaus kohti väkivallan muotojen vakiintumista vai väkivallan rajatonta leviämistä. Uutta aineistoakaan ei ole onneksi saatavilla, sillä tätä kirjoitettaessa Gujaratissa on säästyty uusilta laajoilta väkivaltaisuuksilta.

Luvussa 6 esitin, että väkivallan etiikka rajoittaa hyökkäyksiä naisia vastaan. Tästä huolimatta ajatus väkivallan pelinkaltaisuudesta on sovellettavissa myös naisiin kohdistuvaan väkivaltaan. Liminaalisessa väkivallassa eettiset säännöt voidaan ymmärtää hetkellisesti lakkautetuiksi, ja niin kuin Savarkar asian selittää, on moraalittomuus sodankäynnissä realiteetti (Agarwal 1995). Kuten luvussa 7 todettiin, muodostavat naisten ruumiit miesten väliselle väkivallalle kommunikaatiovälineen, jonka kautta ilmaistaan molempien osapuolien ymmärtämiä loukkauksia. Naisten kaappaaminen ja raiskaaminen on myös valloittamista, vastapuolelle tärkeiden resurssien haltuun ottamista ja oman ruumiillisesti merkityn uskonnollisen kansakunnan kasvattamista. On tosin huomattava, että tämänkaltaisen tulkinta soveltuu paremmin Intian jakautumisen ajan väkivallan kuin Gujaratin väkivaltaisuuksien ymmärtämiseen. Vaikka raiskattuja naisia ei Gujaratissa pidettykään pysyvästi hallussa, tai yleensä edes jätetty henkiin, oli vastapuolen naisten haltuunotolla kuitenkin huomattava symbolinen merkitys väkivaltaan osallistuvien miesten kannalta. Hyökkäys yhteisön naisia vastaan murentaa muslimien oletettua vahvuutta ja maskuliinisuutta osoittaen samalla hyökkääjien, stereotyyppisesti feminiinisinä pidettyjen hindumiesten, olevan sittenkin

voimakkaita ja maskuliinisia. Tämä rinnastuu mielenkiintoisesti Blochin (1992, 5) näkemykseen elinvoiman valloituksesta, joka tapahtuu palattaessa rituaalin liminaalisesta vaiheesta:

Elinvoima saadaan takaisin, mutta saatava elinvoima ei ole sitä samaa omaa syntyperäistä elinvoimaa, josta luovuttiin rituaalin ensimmäisessä osassa, vaan sen sijaan elinvoimaa, joka on valloitettu ulkopuolisista olennoista, yleensä eläimistä, joskus kasveista, muista kansoista tai naisista. Rituaalisissa representaatioissa syntyperäinen elinvoima korvataan valloitetulla, ulkopuolisella, tuhotulla [*consumed*] elinvoimalla.

Mikäli oletetaan väkivaltaisuuksiin osallistujien noudattavan tässäkin jonkinlaista rituaalisen toiminnan maailmasta lainautuvaa logiikkaa, voidaan hyökkäykset naisia vastaan ymmärtää muslimeihin liitetyn voiman rituaaliseksi valloittamiseksi. Samassa teoksessa Bloch (mts. 48–50) osoittaa muotoilemansa rituaalin rakenteen löytyvän myös nimenomaisesti hindulaisesta rituaalista hindukremaatioon liittyvällä esimerkillä. Vastaavaa elinvoiman valloittamisen ajatusta voisi toki soveltaa myös luvussa 8 käsiteltyyn tulen käyttöön. Blochin käyttämä esimerkki on kuitenkin melko monimutkainen tässä toistettavaksi, eikä aineistostani löydy varsinaisia todisteita tällaisten ajatusten tueksi. Niinpä jätänkin tämän tyyppiset tulkinnat avoimen spekulatiiviselle asteelle.

Konkreettisemmalla tasolla valtaaminen näkyy tilojen, ja niin kuin luvussa 7 tuli esiin, myös ihmisten merkitsemiseen uskonnollisilla symboleilla. Julkiseen tilaan ilmestyneet uskonnolliset symbolit näyttävät voittona väkivaltaan osallistujille riippumatta siitä ovatko ne aidon kannatuksen vai väkivallan pelon osoituksia. Murhilla ja varsinkaan raiskauksilla ei ole soveliasta kehuskella jälkikäteen, mutta pelissä voitettujen pisteiden voi laskea myös muutoksista julkisessa tilassa. Tässäkin mielessä tilan valtaaminen on väkivaltaisuuksien keskeisin muoto: sen jäljet ovat näkyviä ja todisteet väkivallan vaikutuksista konkreettisia. Ja nämä todisteet osoittavat hindulaisuuden voittaneen, sillä uskonnollisuuden lisääntyminen on silminnähtävää. Viimeistään tuloksista voidaan päätellä, että väkivalta todellakin oli uskonnollisen velvollisuuden suorittamista. Hiljalleen vaikutukset alkavat kuitenkin hävitä, moskeijat korjataan ja ihmiset unohtavat turvata kotinsa jumalten kuvilla. Muistikuva väkivallan menestyksekkyydestä saattaa innostaa uuden väkivallan kierroksen aloittamiseen. Vaikka toimintamallien vakiintuminen rajoittaa väkivallan tiettyihin muotoihin, helpottavat valmiit mallit

väkivaltaan ryhtymistä uudelleen. Väkivaltaisuuksista voi pahimmillaan tulla niin säännönmukaisia ja ennalta arvattavia, että niitä aletaan pitää osana normaalitilannetta: Hublissa vallitsee ulkonaliikkumiskielto väkivaltaisuuksien vuoksi keskimäärin kuukauden joka vuosi (Sharma 2002, 105).

9.5 Tuhoaminen

Vadodarassa kerrotaan väkijoukon uhranneen kaksi tai kolme päivää Kisanwadin moskeijan tuhoamiseen (*PUCL2*). Tämä ja monet muut raportit väkijoukkojen perusteellisuudesta pyhien paikkojen hävittämisessä saavat epäilemään, josko toimintaa voi sittenkään selittää pelkästään väkivaltaisuuksissa pelattavana pelinä.

Luonnollisestikin tuhon laajuus riippuu pitkälti käytännöllisistä seikoista, kuten käytössä olevista välineistä. On myös myönnettävä, että aineistosta ei voi selkeästi erottaa valtaavia ja tuhoavia hyökkäyksiä pyhiin paikkoihin, pikemminkin kyse on asteeroista. Tästä huolimatta pidän mielekkäänä väittää, että hyökkääjien toimintaan on vaikuttanut vakiintuneen valloittamis-ajatuksen lisäksi toinen ajatusmalli. Täydellisen tuhoamisen ajatukseen perustuva toiminta ei ole normaalista poikkeavaa siksi, ettei sitä olisi koskaan esiintynyt aiemmin. Pikemminkin sen tekee erityiseksi se, ettei siihen sisälly ajatuksellisesti rituaalista toistuvuutta tai jatkuvuutta: tekojen on tarkoitus olla luonteeltaan lopullisia.

Luvussa 6 esitin, että Gujaratin väkivaltaisuuksien osittain tyyppiä, jossa rikotaan normaalin yhteiskuntajärjestyksen lisäksi myös normaalisti väkivallalle asetetut rajat. Kapfererin (1997, 217) mukaan uskonnolliseen toimintaan liittyy deterritorialisaation dynamiikka, joka väkivaltaisuuksissa yhdistyy pragmaattiseen intressiin muuttaa rajoja. Pohjois-Irlannissa tämä näkyi väkivallan muotojen rituaalisen hallinnan toistuvana murenemisena. Tavoitteena on levittää väkivalta uusille alueille niin maantieteellisesti kuin luonteensakin puolesta, iskeä vihollista sinne minne todella sattuu ja tuottaa mahdollisimman pysyvää vahinkoa. Väkivallan tekijät eivät tyydy standardiloukkauksiin, vaan omistautuvat viholliselle tärkeiden kohteiden mahdollisimman perusteelliselle tuhoamiselle. Luvussa 7 tämä näkyy paitsi naisiin kohdistuvan väkivallan suurena määränä, jonka esitin kaikkesta huolimatta olevan vakiintunut toimintamuoto, vaan ennen kaikkea järjestelmällisenä pyrkimyksenä uhrien

murhaamiseen ja jälkien hävittämiseen. Naisiin ja pyhiin paikkoihin kohdistuvan väkivallan muoto on itse asiassa tarkalleen sama: sen sijaan, että tyydyttäisiin kommunikatiivisesti tehokkaaseen häpäisemiseen, hävitetään väkivallan kohteet olemattomiin. Intian jakautumisen aikaan monet väkivaltaisuuksien uhrin kokivat kuoleman pienempänä pahana kuin vihollisen häpäisemäksi joutumisen (Butalia 1998, 46). Loukkauksena tuhoavat teot ovat siis oikeastaan tehottomampia, sillä ne eivät jätä pysyvää fyysistä muistoa kummallekaan osapuolelle. Hyökkäävän osapuolen kannalta todisteiden hävittämisestä voi toki olla myös käytännön hyötyä. Koska väkivaltaisuuksilla oli osallistujien näkökulmasta ainakin epämääräinen virallinen hyväksyntä ja syytteeseen joutumisen riski oli joka tapauksessa häviävän pieni, en painottaisi liikaa todisteiden hävittämisen tarkoituksenmukaisuutta. Sen sijaan normaalitilanteessa tuomittavan seksuaalisen väkivallan osalta väkivallan kohteiden tuhoamisella voi olla merkitystä hyökkääjille: muistot hyveellisten hindusoturien tekemistä epähyveellisistä teoista pyyhitään samalla kun niiden kohteet lakkaavat olemasta. Tuhoaminen väkivaltaisuuksissa onkin ennen kaikkea puhdistamista: tuhoaminen puhdistaa paitsi hyökkääjien teot, myös muslimien häpäisemän äiti-Intian pyhän maaperän. Bharuchilaisen poliisin sanoin: ”Nämä muslimit ovat likaisia ihmisiä, polttakaa heidät tuhaksi” (*Concerned Citizens Tribunal*).

Muslimien likaisuus on Kakarin (1995, 137) mukaan keskeinen osa toista ryhmää kohtaan koettua vastenmielisyyttä. Toisaalta kyse on juuri hindulaisuudelle tyypillisistä puhtauskäsitteistä, toisaalta hyvin yleisestä ilmiöstä etnisissä konflikteissa. Ruokailuun liittyvät säännöt ovat tärkeä osa hindulaista rituaalisen puhtauden käsitystä. Muslimien ruokatavoista saastaisin on tietenkin hindulaisuuden pyhän eläimen, lehmän, tappaminen ja syöminen. Likaisuuteen ja elämellisyyteen liittyvät myös luvussa 7 käsitellyt muslimien seksuaaliset tavat ja liiallinen lasten tuottaminen (mt.). Kansallisella tasolla tämä loukkaava likaisuus näkyy moskejoina, siis kolonisoivina muslimifalloksina, niin kuin Menon & Bhasin (1996, 144) esittävät hindunationalistien ne näkevän. Hindulaisten puhtauskäsitteiden ja alueellisen nationalismien yhdistelmänä syntyy hyvin tiukasti ulos rajaava käsitys kansakunnasta. Yksittäisten muslimien tavat, seksuaalisuus ja heidän pyhät paikkansa kietoutuvat osaksi ulkopuolelta tullutta epäpuhtautta, joka saastuttaa hindulaisuuden pyhää maata. Tämä saasta voidaan poistaa joko rituaalisella toiminnalla, niin kuin Noorani-moskeijan valtaajat tekivät

muuttaessaan moskeijan temppeliksi, tai tuhoamalla kokonaan, niin kuin useille pyhille paikoille tapahtui.

Kapfererin (1997, 287) Sri Lankan väkivaltaisuuksia koskevaa rituaalisen toiminnan ajatusta soveltaen Gujaratin väkivaltaisuuudet voisi ymmärtää puhdistamisrituaaliksi, jossa niin saastuttavat ihmisruumiit kuin rakennuksetkin pyyhitään pois. Koko väkivaltaisuuksien rinnastaminen tällaiseen rituaaliseen toimintamalliin olisi perusteetonta. Täydelliseen tuhoamiseen pyrkivän toiminnan osalta tällainen tulkinta on kuitenkin nähdäkseni mielekäs. Luvussa 8 esitinkin jo, että tulen käytössä väkivaltaisuuksissa saattaa olla uskonnollisista myyteistä ja rituaalista lainautuva pahan karkottamisen ajatus. Tuli tuhoaa ruumiit mahdollisimman perusteellisesti, jättäen jälkeensä tunnistamiskelvottomia jäänteitä, jos mitään. Tähän hyökkääjät ilmiselvästi pyrkivät usein jopa pilkkoessaan ruumiit ennen tuleen heittämistä. Tulen vaikutuksen tehostamiseksi on joissain tapauksissa käytetty myös jotain kemikaalia, jota tutkimusryhmät eivät ole pystyneet tunnistamaan (*Concerned Citizens Tribunal*). Tuhoavalla rituaalisella toiminnalla aikaansaadun muutoksen täydellisyyttä ja pysyvyyttä kuvastaa myös se, että kaksi kylää jopa vaihtoi väkivaltaisuuksien yhteydessä nimensä osoittaakseen muslimivaikutteet hävitetyiksi (mt.). Vaikka näiden muutosten täydellisyys on toki vain väkivallan hetkellä koettua harhaa, on paenneiden muslimiasukkaiden paluu asuinsijoilleen osoittautunut käytännössäkkin vaikeaksi, aiheuttaen yhä suurempaa uskonnollisten ryhmien eristäytymistä toisistaan.

Epäpuhtauden poistamisen ajatus oli myös israelilaisella ääriryhmällä, joka suunnitteli 1980-luvulla Jerusalemin temppelivuorella sijaitsevan islamilaisen pyhäkön räjäyttämistä (Friedland & Hecht 1996, 124). Temppelivuoren puhdistaminen islamilaisesta saastasta olisi liikkeen ajatusten mukaan saanut aikaan kansallisen pelastusliikkeen syntymiseen, joka olisi puolestaan johtanut Israelin kansan lopulliseen päämääräänsä (mt.). Niin kuin luvussa 3 jo todettiin, on myös hindunationalismissa tämänkaltaisia millennialistisia piirteitä. Edistyksellinen millennialismi korostaa inhimillisen toiminnan merkitystä, mutta näyttää paikoin kallistuvan myös katastrofikeskeiseen näkemykseen, jossa pelastus voidaan saavuttaa vain tuhon kautta. Millennialistisille liikkeille on tyypillistä, että uusi sosiaalinen järjestys pyritään tuottamaan rituaaleilla, joiden liminaalisessa vaiheessa rikotaan kaikkia mahdollisia sääntöjä (Lincoln 1989, 115). Äärimmäisiä esimerkkejä tästä ovat ruumiiden

häpäiseminen Espanjan sisällissodassa, inestitabujen rikkominen ja kannibalismi Melanesian cargo-kulteissa sekä uskoakseni myös monet ääri-ilmiöt Gujaratin väkivaltaisuuksissa.

Kun Ayodhyan Babarin moskeija tuhottiin vuonna 1992, uskoivat monet tapahtuman merkitsevän eskatologista uuden ajan aamunkoittoa (Tamminen 2005, 354). Myös Gujaratin väkivaltaisuuksien kaikkien muslimivaikutteiden hävittämiseen pyrkivää toimintaa näyttäisi sävyttäneen aito usko lopullisen ratkaisun mahdollisuuteen. Temppelevuoren ja Ayodhyan tapauksissa on nähtävissä usko symbolisen teon ja konkreettisen muutoksen väliseen jumalallisen suunnitelman toteuttamisesta johtuvaan yhteyteen. Gujaratin väkivaltaisuuksissa tuho on yhtä aikaa sekä symbolista että kansanmurhanomaisessa järjestelmällisyydessään hyvin konkreettista. Luvussa 6 esitin, että hindunationalistien poliittinen valtaannousu saattoi osaltaan auttaa luomaan fantasian todellisesta siirtymisestä uskonnolliseen valtioon, *hindu rāṣṭhraan*. BJP oli kuitenkin ollut vallassa jo joitakin vuosia, eikä maailma silti ollut muuttunut konkreettisesti; kannatus alkoi jopa olla uhkaavasti laskussa. Millennialismiin taipuvaisille liikkeille onkin tyypillistä, että lopunajan symboliikka korostuu silloin, kun realistiset poliittiset vaihtoehdot alkavat näyttää epätodennäköisiltä (Bloch 1992, 96). Tällöin millennialismi muuttuu katastrofikeskeiseksi ja lopullinen ratkaisu yritetään saavuttaa symbolisilla teoilla, jotka eivät sisällä ajatusta paluusta normaaliin. Gujaratin väkivaltaisuuudet voikin nähdä rituaalisena ja myös konkreettisena keinona toteuttaa tuo siirtymä, luoda kaaoksen avulla uusi sosiaalinen järjestys.

10 YHTEENVETO JA LOPPUPÄÄTELMÄT

Tämän tutkielman keskeisin ajatuskulku rakentuu kahden argumentin varaan: toisaalta väkivaltaisuudet ovat raju poikkeama siitä, miten ihmiset arkielämässä ajattelevat ja toimivat, toisaalta tästä kulttuurisesta poikkeustilasta on kuitenkin löydettävissä keskeisiä ja ajattelun ja toiminnan tapoja ja malleja. Alussa otin tavoitteeksi tarkastella väkivaltaisuuksien toiminnan muotoja ja selvittää, miten väkivallasta tulee väkivaltaan osallistujille oikeutettua ja houkuttelevaa, sanalla sanoen *mielekästä* toimintaa. Lähtökohtani oli siis, että väkivaltaisuuksiin osallistujat ovat rationaalisia toimijoita, jotka toimivat kyseisen tilanteen mukaisella mielekkääksi katsomallaan tavalla. Tätä rationaalisuutta rajaa kuitenkin tilanteen erikoisluonne: poikkeuksellinen tilanne nostaa esiin tiettyjä ajattelun ja toiminnan tapoja, jotka alkavat määrittää joukkojen toimintaa.

Väkivaltaisen toiminnan rationaliteetti perustuu eritasoisiin väkivaltaisuuksissa kiertäviin tarinoihin, ideoihin ja kulttuurisiin ajattelutapoihin: yhden termin sijaan olen pyrkinyt havainnollistamaan tätä tutkielman keskeistä ideaa käyttämällä kuhunkin tilanteeseen parhaiten sopivaa ilmausta. Yksilöllisen rationaalisen valinnan sijaan olen korostanut väkivaltaisuuksien joukkoluonnetta ja joukkojen toiminnan rationaalisuuden rajoituksia. Sen vuoksi aloitinkin aineiston analyysin luvussa 6 käsittelemällä väkivaltaisuuksia antropologisessa keskustelussa hyvin tunnetun liminaalisuus-käsitteen avulla. Varsinkin varhaisemmassa joukkoväkivallan tutkimuksessa usein esitettiin, että väkijoukko toimii muuntuneessa mielentilassa, jonkinlaisen joukkopsykoosin vallassa. Vaikka väkijoukkojen rationaalisuus kuuluukin tämän tutkielman lähtökohtiin, tarkoitukseni ei ole ollut missään vaiheessa täysin kieltää tätä väitettä. Sen sijaan käsittelemällä väkivaltaisuuksia liminaalisuus-käsitteen kautta väkijoukkojen muuntunut mielentila näyttäytyykin varsin paljon käsiteltynä kulttuurisena ilmiönä. Liminaalisuus liittyy laajasti määriteltynä paitsi alkuperäisen käyttötarkoituksensa mukaisesti rituaaleihin, myös moniin joukkotoiminnan muotoihin, joissa tehdään jyrkkä jako pyhän ja profaanin, tai poikkeustilan ja arjen välille.

Sekä aiemmista väkivaltaisuuksista tehtyjen tutkimusten ja tämän tutkielman aineiston perusteella vaikuttaa varsin uskottavalta, että väkivaltaisuuksiin osallistujat kokevat väkivaltaisuudet jonkinlaisena poikkeustilana. Tämä poikkeustila merkitään erilaisilla

julkisilla viesteillä sekä itse väkivaltaisuuksissa tehdyillä teoilla. Nämä rajanrikkomisteot ja niitä seuraava väkijoukossa yhteisesti koettu liminaalinen tila vaikuttaa väkivaltaisuuksien luonteeseen kahdella tavalla, joita kutsuttakoon tässä toiminnan kehykseksi ja toiminnan repertuaariksi.

Toiminnan kehyksellä tarkoitan sitä, että liminaalisessa väkivallassa tehtävät teot saavat uskonnollisen väkivallan raamit: riippumatta tekojen moraalisisesta paheksuttavuudesta osallistujat voivat väittää itselleen ja toisilleen osallistuvansa uskonnollisesti pyhitettyyn toimintaan. Nimenomaisesti hyökkäys pyhään paikkaan on tällainen standardiprovokaatio, konfliktille uskonnollisen kehyksen antava muotokieli, sillä pyhät paikat ovat uskonnollisuuden materiaalisia ilmentymiä ja uskonnollisen identiteetin keskuksia. Muita toiminnan kehystämisen tapoja on uskonnollisten ja rituaalisten elementtien käyttäminen, iskulauseet ja kaikenlainen jopa ylikorostunut uskonnollinen symboliikka. Tämä toiminnan kehystäminen liittyy kiinteästi väkivallan muotojen standardoitumiseen ja ritualisoitumiseen: uskonnolliset ainekset tekevät väkivallasta säännönmukaisempaa ja helpommin omaksuttavaa. Tällöin on kyse liminaalitilaan liittyvästä toiminnan repertuaarista. Väkivaltaisuuksien kehystäminen uskonnolliseksi toiminnaksi antaa käyttöön uskonnollisen toiminnan repertuaarin: kulkueet, toiminnan rytmi, symboliset ylösalaisin käännöt, karnevalismi ja tulen rituaalinen käyttö ovat tämän repertuaarin piirteitä, jotka tämän tutkielman luvuissa ovat nousseet esiin. Samankaltainen uskonnollisen repertuaarin käyttö on havaittavissa myös hindunationalistisessa kampanjoinnissa, johon väkivaltaisuuksien toiminnan repertuaari myös osaltaan perustuu. Nämä viittaukset rituaalisen maailmaan niin puheissa kuin toiminnassa kuvaavat sitä, kuinka väkivaltaisuuudet puetaan uskonnolliseen muotokieleen, eli kuinka niille luodaan väkivaltaa legitimoiva uskonnollinen kehys. Väkivaltaisen toiminnan tarkastelun pohjalta ei ole kuitenkaan mahdollista havaita seuraako toiminnan repertuaari toiminnan kehystä tai päinvastoin. Niinpä tarkoitukseni ei ole esimerkiksi väittää, että väkivaltaisuuudet ovat toiminnan kehystämisestä alkavan tietoisien joukkojen manipulaation tulosta. Väkivallassa muoto ja sisältö ovat erottamattomia: kehys toiminnalle luodaan käytössä olevan repertuaarin avulla siinä missä juuri kehys mahdollistaa repertuaarin käyttöön oton.

Väkivallan liminaalisuus liittyy kiinteästi myös yksilöllisen olemassaolon merkityksen häviämiseen väkivaltaisuuksien yhteydessä. Horowitzin (2002) deindividuaatioksi

kutsuma ilmiö voidaan nähdä kahdessa eri merkityksessä: väkivaltaisuuksissa niin hyökkääjät kuin uhritkin ovat nimettömiä ryhmänsä edustajia. Hyökkäävän ryhmän keskuudessa olen verrannut tätä ilmiötä Turnerin (1969) *kommunitas*-käsitteeseen. Tämä yhteisöllinen kokemus näyttäisi syntyvän juuri väkivaltaisen joukon rituaalisessa rytmissä: Durkheimin (1980) klassisen näkemyksen mukaisesti yhtäaikaisessa ja yhtenevässä toiminnassa, joka johdattaa osallistujat kokemaan itsensä osaksi yhdenvertaista ja samaa päämäärä kohti etenevää väkijoukkoa. Ymmärrän tämän laajojen väkijoukkojen yhteistoiminnan nimenomaan liminaaliseksi ilmiöksi, jolla ei ole välttämättä tekemistä yleisempien sosiaalisten prosessien, kuten kastilaitoksen merkityksen vähenemisen tai hindulaisen uskonnollisuuden yhtenäistymisen kanssa. Tarkoitukseni ei ole väittää, että yhtenäisemmän hinduidentiteetin voimistuminen aiheuttaa väkivaltaisuuksia tai että väkivaltaisudet johtaisivat hinduidentiteetin yhtenäistymiseen. Liminaalitilan perusteella ei voi tehdä johtopäätöksiä normaalitilanteesta, sillä siinä esiintyvät toiminnan muodot voivat olla jopa päinvastaisia kuin normaalisti: osallistujat ymmärtävät tämän erikoislaadun, sillä he tuntevat ennalta liminaalisuuden kulttuurisena ilmiönä muista tilanteista.

Myös uhrien deindividuaatiota käsittelen hyökkääjien näkökulmasta, sillä olen rajannut väkivallan urheiksi joutuneiden muslimeiden näkökulman ja kokemukset tämän tutkielman aihepiirin ulkopuolelle. Hyökkäävä ryhmä näkee uhrit nimettömänä massana, jossa jokainen yksilö on vain muslimeihin liitettyjen käsitysten edustaja. Erityisen hyvin tämä ilmiö näkyy naisiin kohdistuvaa väkivaltaa käsittelevässä luvussa 7, jossa olen tarkastellut väkivallan motiiveja juuri toiseen ryhmään liittyvien käsitysten pohjalta. Poikkeukselliset julmuudet tulevat mahdollisiksi, kun uhri nähdään toisaalta negatiivisten ominaisuuksien edustajana ja toisaalta väkivaltaisen kommunikaation välineenä ilman yksilöllisiä ominaisuuksia tai merkitystä. Äärimmillään tämä väkivallan deindividuoiva luonne näkyy teoissa, joissa uhrien yksilölliset tunnusmerkit pyritään tuhoamaan kokonaan.

Käytössäni olevan aineiston ja muiden tutkimusten pohjalta olen pyrkinyt hahmottelemaan ajatusta väkivaltaisuuksille tyypillisestä dynamiikasta, jossa esiintyy kaksi väkivaltaisuuksien tyyppiä: vakiintunut ja rajoja rikkova väkivalta. Vakiintuneella tyyppillä tarkoitan jo esiin tullutta pyrkimystä väkivallan toimintamallien ja repertuaarin standardoitumiseen ja ritualisoitumiseen, väkivaltaisuuksien kehystämiseen

tietylnlaiseksi julkisen toiminnan muodoksi. Vakiintuneet väkivallan mallit kumpuavat joukkona olemisen traditiosta ja rituaalisen toiminnan muodoista. Vakiintuvasta väkivallasta saattaa tulla säännöllisin väliajoin toistuvaa, jopa pelinkaltaista ja tiettyjä rajoituksia noudattavaa. Tällöin voidaan puhua omaksutusta konfliktinkäsittelymallista, jonka funktionalistisessa hengessä voisi nähdä sosiaalista rakennetta tasapainossa pitävänä tapana päästää paineita hallitusti. Tämä on usein ollut strukturaalifunktionalististen antropologien käsitys liminaalisten ilmiöiden merkityksestä. Väkivallassa kerta kerran jälkeen toistuvista vakiintuneista toiminnan muodoista olen esittänyt lukuisia esimerkkejä aineiston analyysin yhteydessä. Toisaalta väkivaltaisuuksissa on myös selvästi havaittava pyrkimys rajojen rikkomiseen ja uusien toiminnan muotojen luomiseen: väkivaltainen joukko pyrkii levittäytymään uusille alueille ja muokkaamaan väkivallan luonnetta yhä rajumpien rajanrikkomistekojen avulla. Tässä väkivaltaisuuksien tyypissä ei ole liminaalisen siirtymäriittiin usein liitettyä siistiä, funktionaalista logiikkaa: pikemminkin väkijoukko vaikuttaa toimivan siinä uskossa, ettei paluuta arkeen enää ole, vaan väkivallalla aikaansaattava muutos on kertakaikkinen ja lopullinen. Väkijoukon toiminnalla ei ole funktiota sosiaalisen rakenteen kannalta: käyttäytymismalli on tuhoisa ja lopputuloksiltaan mieletön, mutta väkivallan hetkellä mielekkyys saattaa löytyä väkijoukkoa ohjaavasta millenniaalisesta ajattelutavasta.

Väkivallan liminaalisuuden käsittelystä olenkin loppua kohti siirtynyt yleisempään ajatukseen väkivaltaisuuksissa vaikuttavista toiminnan ja ajattelun tavoista. Vastaukset tässä tutkielmassa esittämäni kysymykseen väkivallan mielekkyudesta ovat moninaisia ja monitasoisia. Ei ole mitään syytä olettaa, että olemassa olisi yksi vastaus, sillä osallistujia on lukemattomia, eikä edes yksittäinen ihminenkään ole välttämättä ajattelussaan johdonmukainen: toimintaa ohjaa yksi ajatus tai ärsyke tässä kohtaa, toinen toisessa. Käsitellessä Gujaratin väkivaltaisuuksien kaltaista laajaa ilmiötä kaikki yksittäiset tapahtumat eivät seuraa juuri samoja malleja, eivätkä kaikki väkivaltaisuuksiin osallistujat ajattele teoissaan samalla tavalla. Varsinkin luvussa 7 toimintaan vaikuttavien käsitysten ja ajattelutapojen moninaisuus tulee hyvin esiin. Yksi esimerkki on ajatus muslimien kohtuuttoman suuresta väestönkasvusta: toisaalta tämä käsitys voi pohjautua arkielämän havaintoihin muslimeista, mutta toisaalta tällainen ideologinen väittäjä vetoaa pitkitetyssä poikamiesvaiheessa elävien nuorten miesten huoliin perheen perustamisesta ja seksuaalisuudesta: nuoret miehet voivat nähdä

muslimit oman ongelmallisen tilanteensa kadehdittavana vastakohtana. Niinpä jo tällainen melko merkityksettömän oloinen ennakkokäsitys voi saada väkivaltaisuuksissa toimintaa määrittävän voiman.

Toiminnan ja ajattelun tavoista keskeisimpinä näyttäytyvät häpäiseminen, valloittaminen ja tuhoaminen. Häpäiseminen esiintyy naisten seksuaalisena häpäisemisenä, uhrien ruumiiden häpäisemisenä polttamalla ja pyhien paikkojen häpäisemisenä lukuisilla keinoilla. Häpäiseminen kohdistuu kohteisiin, joissa se on kommunikatiivisesti tehokkainta: väkivallan kohteiden symbolinen merkitys on erittäin keskeinen. Häpäiseminen on pelinkaltaista, vakiintunutta väkivaltaa ja sen muodot toistuvat samankaltaisina tilanteista ja väkivaltaisuuksista toiseen. Myös valloittaminen on vakiintunut väkivallan muoto, jonka symbolinen merkitys pohjautuu käsityksiin alueellisesti ja ruumiillisesti rajautuneesta kansakunnasta. Vaikka naisruumiiden pysyvä valloittaminen ei ollutkaan keskeinen piirre Gujaratin väkivaltaisuuksissa, on joissain tapauksissa esimerkiksi ruumiiden merkitsemisessä selkeästi valloituksen pyrkiviä piirteitä Intian jakautumisen aikaisten väkivaltaisuuksien tapaan. Tulen käytön ja käännyttämisen, siis sielujen valloittamisen, välinen yhteys jäi tarkastelussa arvailujen asteelle. Valloittamisen logiikka on parhaiten nähtävissä pyhien paikkojen valtaamisessa, jossa erityisesti uskonnollisen symboliikan ja rituaalin käyttö paljastaa valloittamisen merkityksen keskeisyyden.

Gujaratin väkivaltaisuuksissa erittäin voimakkaana näkyvä tuhoamisen ajatus on poikkeus monista muista enemmän vakiintuneita toiminnan malleja edustavista väkivaltaisuuksista. Varsinkin vihollisruumiiden täydellinen tuhoaminen, lopullinen deindividuaatio, on erittäin huomiota herättävää. Täydellisen tuhon kohteeksi joutuivat toki myös rakennukset ja erityisesti pyhät paikat, jotka pyrittiin tasaamaan jopa täysin jäljettömiin. Tuhovoimaisen tulen käytössä on mahdollisesti nähtävissä pahan karkottamiseen tai epäpuhtaan puhdistamiseen pohjautuva rituaalinen toimintamalli. Yleisemmin tuhoamisen voi sanoa edustavan tyypiltään rajoja rikkovaa, jopa millennialistista väkivaltaa. Täydelliseen tuhoon pyrkivä väkijoukko pyrki saamaan aikaan täydellisen muutokseen, jonka jälkeen paluuta normaaliin ei enää olisi. Äärimmäiset teot ymmärrettiin konkreettisen ongelmallisen vähemmistön tuhoamisen lisäksi mahdollisesti jopa rituaalisena keinona luoda uusi hindulaisuuden kultainen aika.

Häpäiseminen, valloittaminen ja tuhoaminen liittyvät tavalla tai toisella suurimpaan osaan tässä tutkielmassa esittämistäni ajatuksista. Toiminnassa vaikuttavien ajatusmallien tai päämäärien rajaaminen kolmeen olisi kuitenkin liian siisti johtopäätös. Tavoitteena ei ole ollut antaa yhtä oikeaa vastausta: mielettömistä teoista tulee osallistujille mielekkäitä lukuisista syistä ja lukuisilla tavoilla. Toiminnassa esiin tulevien väkivaltaa määrittävien ajatusten moninaisuuden kartoittaminen onkin tämän tutkielman yksiselitteisin lopputulos. Tässä tutkielmassa esiteltyt ilmiöt, kuten väkivallan liminaalisuus, toiminnan repertuaari ja vaikuttavat ajattelutavat, auttavat ymmärtämään paremmin Gujaratin väkivaltaisuuksien väkijoukkoja, väkivaltaisuuksien sisäistä dynamiikkaa ja väkivaltaisuuksista toiseen toistuvia tunnusomaisia piirteitä ja toimintatapoja.

LÄHTEET

Kirjallisuus

- Agarwal, Purshottam 1995. Savarkar, Surat and Draupadi. Legitimising Rape as a Political Weapon. In *Women & Right-Wing Movements. Indian Experiences*. (Eds. Tanika Sarkar & Urvashi Butalia). London and New Jersey: Zed Books Ltd. 29–57.
- Bloch, Maurice 1992. Prey into Hunter. The Politics of religious experience. Cambridge, New York, Port Chester, Melbourne and Sydney: Cambridge University Press.
- Brass, Paul R. 2003. The Production of Hindu-Muslim Violence in Contemporary India. New Delhi: Oxford University Press.
- Buford, Bill 1992. Among the Thugs. The Experience, and the Seduction, of Crowd Violence. New York and London: W.W. Norton & Company.
- Butalia, Urvashi 1995. Muslim and Hindus, Men and Women. Communal Stereotypes and the Partition of India. In *Women & Right-Wing Movements. Indian Experiences*. (Eds. Tanika Sarkar & Urvashi Butalia). London and New Jersey: Zed Books Ltd. 58–81.
- Butalia, Urvashi 1998. The Other Side of Silence. Voices from the Partition of India. New Delhi: Penguin Books.
- Canetti, Elias 1991 [1960]. Crowds and Power. Translated by Carol Stewart. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Dalwai, Shama & Mhatre Sandhra 2003. Godhra & After: Report of Violence in Gujarat. February-April 2002. In *The Gujarat Carnage* (ed. Asghar Ali Engineer). New Delhi: Orient Longman.
- Das, Veena 1990a. Introduction: Communities, Riots, Survivors – The South Asian Experience. In *Mirrors of Violence: Communities, Riots and Survivors in South Asia*. (Ed. Veena Das). Delhi: Oxford University Press. 1–36.

- Das, Veena 1990b. Our Work to Cry, Your Work to Listen. In *Mirrors of Violence: Communities, Riots and Survivors in South Asia*. (Ed. Veena Das). Delhi: Oxford University Press. Pp. 345–398.
- Desai, A. R. 1984. Caste and Communal Violence in Post-Partition Indian Union. In *Communal Riots in Post-Independence India* (ed. Asghar Ali Engineer). Second Edition. Hyderabad: Sangam Books. 10–32.
- Durkheim, Émile 1980 [1912]. Uskontoelämän alkeismuodot. Australialainen toteemijärjestelmä. Suomentanut Seppo Randell. Helsinki: Tammi.
- Engineer, Asghar Ali 2003 (ed.). The Gujarat Carnage. New Delhi: Orient Longman Private Limited.
- Feldman, Allen 1991. Formations of Violence. The Narrative of the Body and Political Terror in Northern Ireland. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Freitag, Sandria B. 1989a. State and Community: Symbolic Popular Protest in Banaras's Public Arenas. In *Culture and Power in Banaras. Community, Performance and Environment, 1800-1980*. (Ed. Sandria B. Freitag). Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press.
- Freitag, Sandria B. 1989b. Collective Action and Community. Public Arenas and the Emergence of Communalism in North India. Berkeley, Los Angeles and Oxford: University of California Press.
- Friedland, Roger & Hecht, Richard D. 1996. Divisions at the Center: The Organisation of Political Violence at Jerusalem's Temple Mount/*al-haram al-sharif* – 1929 and 1990. In *Riots and Pogroms* (ed. Paul R. Brass). Houndmills, Basingstoke, Hampshire and London: Macmillan Press Ltd. 114–176.
- Fuller, C. J. 1992. The Camphor Flame. Popular Hinduism and Society in India. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Gennep, Arnold van 1960 [1907]. The Rites of Passage. Chicago: University of Chicago Press.

- Gupta, Sankar Sen 1984. North Indian Fire Festival with Special Reference to Bengal. In *Fire Festival of India* (ed. Sankar Sen Gupta). Calcutta: Indian Publications. 58–112.
- Handelman, Don 1990. Models and mirrors: Towards an Anthropology of Public Events. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hansen, Thomas B. 1996. Recuperating Masculinity. Hindu nationalism, violence and the exorcism of the Muslim 'Other'. *Critique of Anthropology* Vol. 16, No 2, June 1996. 137–172.
- Hansen, Thomas B. 2004. The Saffron Wave. In *Hindu Nationalism and Indian Politics* (Omnibus). New Delhi: Oxford University Press.
- Hayden, Robert M. 2000. Rape and Rape Avoidance in Ethno-National Conflicts: Sexual Violence in Liminalized states. *American Anthropologist* March 2000, Vol. 102, No. 1. 27–41.
- Horowitz, Donald L. 2002. The Deadly Ethnic Riot. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press.
- Jeffery, Patricia & Jeffery, Roger 2002. "We five, our twenty-five". Myths of population out of control in contemporary India. In *New Horizons in Medical Anthropology. Essays in Honour of Charles Leslie*. (Eds. Mark Nichter & Margaret Lock). Series: *Theory and Practise in Medical Anthropology and International Health*. London and New York: Routledge.
- Kakar, Sudhir 1995. The Colours of Violence. New Delhi: Penguin Books India.
- Kapferer, Bruce 1988. Legends of People, Myths of State. Washington and London: Smithsonian Institution Press.
- Kapferer, Bruce 1997. The Feast of the Sorcerer. Practices of Consciousness and Power. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Katju, Manjari 2003. Vishva Hindu Parishad and Indian Politics. New Delhi: Orient Longman.

- Kaur, Raminder 2003. *Performative Politics & the Cultures of Hinduism. Public Uses of Religion in Western India*. Delhi: Permanent Black.
- Kurtz, Stanley N. 1992. *All Mothers Are One: Hindu India and the Cultural Reshaping of Psychoanalysis*. New York: Columbia University Press.
- Le Bon, Gustave 1912. *Joukkosielu. Alkuteos La Psychologie des foules [1895]*. Suomennettu alkuteoksen 17:nneistä painoksesta. Helsinki: Otava.
- Littlewood, Roland 1997. Military Rape. *Anthropology Today* Vol. 13 no. 2 (April 1997). Pp. 7-16.
- Lincoln, Bruce 1989. *Discourse and the Construction of Society. Comparative Studies of Myth, Ritual and Classification*. New York and Oxford: Oxford University Press.
- Marriott, McKim 1966. The Feast of Love. In: *Krishna: Myths, Rites and Attitudes*. (Ed. Singer, Milton). Chicago and London: The University of Chicago Press. 200–212.
- Menon, Ritu & Bhasin, Kamba 1996. Three Perspectives on the Recovery Operation in Post-Partition India. In *Embodied Violence: Communalising Women's Sexuality in South Asia*. (Eds. Kumari Jayawardena & Malathai de Alwis. New Delhi: Kali for Women.
- Nussbaum, Martha C. 2004. Body of the Nation. Why Women Were Mutilated in Gujarat. *Boston Review*, summer 2004. <http://bostonreview.net/BR29.3/nussbaum.html>. Haettu 9.11.2005.
- Pollock, Sheldon 1993. Ramayana and Political Imagination in India. *The Journal of Asian Studies*, Vol. 52, No.2 (May 1993). Pp. 261-297.
- Punwami, Jyoti 2002. The Carnage at Godhra. *Teoksessa Gujarat. The Making of a Tragedy* (Ed. Siddharth Varadarajan). New Delhi: Penguin Books.
- Roy, Beth 1996. *Some Trouble with Cows. Making Sense of Social Conflict*. New Delhi: Vistaar Publications.
- Sarkar, Tanika & Butalia, Urvashi (eds.) 1995. *Women & Right-Wing Movements. Indian Experiences*. London and New Jersey: Zed Books Ltd.

Sarkar, Tanika 2002. Semiotics of Terror. Muslim Children and Women in Hindu Rashtra. *Economic and Political Weekly*, 13 July 2002.

Saxena N.C. 1984. The Nature and Origin of Communal Riots in India. Teoksessa *Communal Riots in Post-Independence India* (ed. Asghar Ali Engineer). Second Edition. Hyderabad: Sangam Books. 51–67.

Sharma, Ram Nath 2002. Gujarat Holocaust. Communalism in the land of Gandhi. Delhi: Shubhi Publications.

Tambiah, Stanley J. 1996a. Leveling Crowds. Ethnonationalist Conflicts and Collective Violence in South Asia. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press.

Tambiah, Stanley J. 1996b. The Nation-State in Crisis and the Rise of Ethnonationalism. In *The Politics of difference. Ethnic Premises in a World of Power*. (Eds. Edwin N. Wilmsen & Patrick McAllister). Chicago and London: The University of Chicago Press. 124–143.

Tamminen, Tapio & Zenger, Mikko 2000. Moderni Intia. Ristiriitojen suurvalta. Rauma: Vastapaino.

Tamminen, Tapio 2005. Uusi Hindustan – intialainen nationalismi. Teoksessa *Nationalismit (toim. Jussi Pakkasvirta & Pasi Saukkonen)*. Helsinki: WSOY. 337–356.

Thapar, Romila 1999. The Tyranny of Labels. In *The Concerned Indian's Guide to Communalism* (ed. Panikkar, K.N.). New Delhi: Penguin Books. 1–33.

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

Turner, Victor 1978. Comments and Conclusions. In *The Reversible World. Symbolic Inversion in Art and Society*. (Ed. Barbara A. Babcock). Ithaca and London: Cornell University Press. 276–296.

Useem, Bert 1998. Breakdown Theories of Collective Action. *Annual Review of Sociology*, Vol. 24. 215–238.

Veer, Peter van der 1994. *Religious Nationalism. Hindus and Muslims in India*. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press.

Veer, Peter van der 1996. Riots and Rituals: The Construction of Violence and Public Space in Hindu Nationalism. In *Riots and Pogroms* (ed. Paul R. Brass). Houndmills, Basingstoke, Hampshire and London: Macmillan Press Ltd. Pp. 154-176.

Wessinger, Catherine 1997. Millennialism With and Without the Mayhem. In *Millennium, Messiahs, and Mayhem. Contemporary Apocalyptic Movements*. (Eds. Thomas Robbins & Susan J. Palmer). New York and London: Routledge. 47–60.

Yagnik, Achyut 2002. The Pathology of Gujarat. In *Gujarat. The Making of a Tragedy*. (Ed. Siddharth Varadarajan). New Delhi: Penguin Books.

Zavos, John 2004. The Emergence of Hindu Nationalism in India. In *Hindu Nationalism and Indian Politics* (Omnibus). New Delhi: Oxford University Press.

Internet-lähteet ja lehtiartikkelit

BBC News 17.1.2005. India train fire ‘not mob attack’.

http://news.bbc.co.uk/1/hi/world/south_asia/4180885.stm. Haettu 13.4.2005.

BBC News 21.10.2005. US probe into ‘Taleban burnings’.

http://news.bbc.co.uk/2/hi/south_asia/4359128.stm. Haettu 26.10.2005.

Census of India 2001. <http://www.censusindia.net/>. Haettu 28.6.2005.

Times of India 14.4.2004. Riot accused dread trials outside state.

www.indian-elections.com 2004. India Election ’04. <http://www.indian-elections.com>.

Haettu 23.11.2004.

www.vhp.org 2004a. The Origin and Growth of Vishwa Hindu Parishad. Shri M.P.

Degvekar. http://www.vhp.org/englishsite/a-origin_growth/origin.htm. Haettu

29.10.2004.

www.vhp.org 2004b. In the Service of the Poor.

http://www.vhp.org/englishsite/d.Dimensions_of_VHP/aSewa/NSNS/intheserviceofpoor.htm. Haettu 7.12.2004.

Tutkimusaineisto

Citizens' Initiative. 10 Hard Facts: Survey of Victims in Ahmedabad. Citizens' Initiative / Center for Social Justice 2002.

<http://groups.yahoo.com/group/GUJARATDEVELOPMENT/files/GUJARAT%20CARNAGE/>. Haettu 9.11.2005.

Communalism Combat. Genocide Gujarat 2002. Eds. Teesta Setalvad & Javed Anand. In *Gujarat 2002*. In *Untold and Re-told Stories of the Hindutva Lab* (ed. John Dayal). 425–681.

Concerned Citizens Tribunal. Crime Against Humanity. Volume I. An inquiry into the carnage in Gujarat. The Concerned Citizens Tribunal, November 22, 2002.

<http://www.onlinevolunteers.org/gujarat/reports/index.htm>. Haettu 14.11.2005.

Council for International Affairs. Facts Speak for Themselves. Godhra and After. A Field Study. Justice D. S. Tewatia, Dr. J.C.Batra, Dr. Krishan Singh Arya, Shri Jawahar Lal Kaul, Prof. B.K.Kuthiala. Council for International Affairs and Human Rights. Delhi.

http://www.fisiusa.org/fisi_News_items/Godhra/facts_speak_for_themselves_Human_rights_report.htm. Haettu 14.11.2005.

CPI(M). Report of the CPI(M) / AIDWA delegation to Gujarat.

<http://www.milligazette.com/Archives/01042002/0104200217.htm>. Haettu 14.11.2005.

Editors' Guild. Rights and Wrongs. Ordeal by Fire in the Killing Fields of Gujarat.

Editors' Guild of India Fact Finding Mission Report. Aakar Patel, Dileep Padgaonkar, Verghere. May 3, 2002. New Delhi. In *Gujarat 2002. Untold and Re-told Stories of the Hindutva Lab*. (ed. John Dayal). 705–771.

Forum Against Oppression of Women. Genocide in Rural Gujarat: the experience of Dahod district. Forum Against Oppression of Women and Aawaaz-e-Niswaan. Bombay, June 2002. <http://www.onlinevolunteers.org/gujarat/reports/rural/>. Haettu 14.11.2005.

Human Rights Watch. We have no orders to save you. State participation and complicity in communal violence in Gujarat. In *Gujarat 2002. Untold and Re-told Stories of the Hindutva Lab.* (Ed. John Dayal). 345–424.

Independent Fact Finding Mission. Gujarat Carnage 2002. A report to the nation. Dr. K.M. Chenoy, S.P. Shukla, K.S. Subramanian, A. Vanaik. Sponsored by Citizen's Forum, Delhi. March 2002. In *Gujarat 2002. Untold and Re-told Stories of the Hindutva Lab.* (Ed. John Dayal). 232–280.

Independent team of citizens. The Next Generation: In the Wake of the Genocide. A Report on the Impact of the Gujarat Pogrom on Children and the Young by an independent team of citizens. Kavita Panjabi, Krishna Bandopadhyay, Bolan Gangopadhyay. Supported by Citizens' Initiative, Ahmedabad. July 2002. <http://www.onlinevolunteers.org/gujarat/reports/index.htm>. Haettu 14.11.2005.

INSAF. Report of the Study Team on Gujarat Carnage. Indian Social Action Forum. April 2002. <http://groups.yahoo.com/group/GUJARATDEVELOPMENT/files/GUJARAT%20CARNAGE/>. Haettu 14.11.2005.

International Initiative for Justice. Threatened Existence: A Feminist Analysis of the Genocide in Gujarat. Report by the International Initiative for Justice. December 2003. <http://www.onlinevolunteers.org/gujarat/reports/ijjg/2003/>. Haettu 28.11.2005.

PUCL1. Women's perspectives. Peoples Union for Civil Liberties (PUCL) and Shanti Abhiyan. Vadodara, February 27 – March 26, 2002. <http://groups.yahoo.com/group/GUJARATDEVELOPMENT/files/GUJARAT%20CARNAGE/>. Haettu 14.11.2005.

PUCL2. Violence in Vadodara: A Report by People's Union for Civil Liberties (PUCL) - Vadodara and Vadodara Shanti Abhiyan. June 26, 2002. <http://www.onlinevolunteers.org/gujarat/reports/pucl/index.htm>. Haettu 14.11.2005.

PUDR. 'Maaro! Kaapo! Baalo!'. State, Society and Communalism in Gujarat. People's Union for Democratic Rights. Delhi. May 2002. <http://www.pucl.org/subject-index.htm>. Haettu 14.11.2005.

Raza & Hashmi. State of Ruins. The dispossessed at the vortex of communal whirlpool in Gujarat. G. Raza & S. Hashmi. For Prashant (Ahmedabad), Sahmat (New Delhi). July 24, 2002. <http://www.onlinevolunteers.org/gujarat/reports/index.htm>. Haettu 14.11.2005.

Women's Panel. How Has the Gujarat Massacre Affected Minority Women? The Survivors speak. Fact Finding by A Women's Panel. Sponsored by Citizen's Initiative, Ahmedabad. April 16, 2002. In *Gujarat 2002. Untold and Re-told Stories of the Hindutva Lab*. (ed. John Dayal). 281–344.