

# Kansanuskon revitalisaatio Taivaannaulassa

Pro gradu -tutkielma

Helsingin yliopisto

Valtiotieteellinen tiedekunta

Sosiaali- ja kulttuuriantropologia

Mari Mannonen

2018



HELSINGIN YLIOPISTO  
HELSINGFORS UNIVERSITET  
UNIVERSITY OF HELSINKI

Tiedekunta/Osasto – Fakultet/Sektion – Faculty Valtiotieteellinen tiedekunta	Laitos – Institution – Department Sosiaalitieteiden laitos	
Tekijä □– Författare – Author Mari Mannonen		
Työn nimi – Arbetets titel – Title Kansanuskon revitalisaatio Taivaannaulassa		
Oppiaine – Läroämne – Subject Sosiaali- ja kulttuuriantropologia		
Työn laji – Arbetets art – Level Pro gradu-tutkielma	Aika – Datum – Month and year 07 / 2018	Sivumäärä – Sidoantal – Number of pages 103
Tiivistelmä – Referat – Abstract		
<p>Suomalais-karjalaisen kansanuskon harjoituksesta puhutaan yleensä nostalgisesti jonain kadonneena tai katoavana, sillä ajatellaan, että historiallinen kehitys voi kulkea vain eteenpäin eikä autenttista kansanuskon kontekstia ole enää mahdollista palauttaa. Samalla voidaan kuitenkin jatkuvuutta painottavasta näkökulmasta esittää, että yhteyttä perinteeseen ei ole täysin menetetty, sillä perinteen jatkumo on yhä havaittavissa suomalaisessa kulttuurissa. Suomalaiset kansanperinnearkistot ovat myös poikkeuksellisen kattavat, mikä tekee mahdolliseksi vanhojen tapojen ymmärtämisen sekä niiden ottamisen osaksi omaa arkea.</p> <p>Tämän haastattelututkimuksen kohteena on Taivaannaula-niminen yhdistys, joka toiminnassaan pyrkii kansanperinteen ja kansanuskon kokonaisvaltaiseen käsitteelliseen ja käytännölliseen revitalisaatioon. Liikkeen pyrkimys määritellä itsensä erilleen uuspakanuus-käsitteestä tuo sen lähemmäksi alkuperäiskulttuureja sekä dekolonisaatiota koskevaa keskustelua. Vanhaa suomalaista kansanuskoa on tutkittu runsaasti, mutta sen uusia ilmenemismuotoja on tarkasteltu tieteellisesti vasta melko vähän. Tämän tutkielman tarkoituksena on tuoda lisää tietoa aiheesta ja samalla aktiivisesti kyseenalaistaa uskontotieteelliselle ja uuspakanuustutkimukselle ominaisia käsitteellisiä rajoitteita.</p> <p>Uuspakanuustutkimuksen sisällä ollaan havaittu kasvavissa määrin, että useat kansanuskojen harjoittajat ottavat etäisyyttä yleismaailmalliseen uuspakanuus-käsitteeseen perinteen ajallisen jatkumon korostamiseksi. Perinteisyydestään huolimatta monet rekonstruktionistiset liikkeet pyrkivät samalla selvästi erilleen nationalismista. Kansanuskoisten kuten aasauskoisten keskuudessa näyttää olevan yleistymässä taipumus pyrkiä erilleen myös institutionaalisen uskonnon luomista oletuksista sekä painottaa konkreettista ja kokonaisvaltaista toimintaa uskon tai teologisesti rajatun opin sijaan. Kansanusko tällaisessa muodossaan voidaan ymmärtää uskonnon sijaan enemmän tai vähemmän pysyväksi kehikseksi, joka kuitenkin sallii samalla variaation.</p> <p>Tärkeimpänä aineistona tässä työssä on seitsemän Taivaannaulan toimintaan aktiivisesti osallistuneen jäsenen syvähaastattelua, joissa esiintyvää monipuolista argumentaatiota tarkastellaan antropologisen ja sosiaalitieteellisen tutkimuksen valossa. Työhön sisältyy myös kuvaus kenttätöistä Taivaannaulan kekrijuhlassa, jossa perinteen toteuttaminen yhdistyi luontevasti sen yhdessä opetteluun. Marshall Sahlins esittää, että kansankulttuurien uutta nousua tulisi tarkastella "keksityn kulttuurin" tai "vastakulttuurin" sijaan "kulttuurin vastustuskyvyn" ja "kulttuurin kekseliäisyyden" näkökulmasta. Christy Wampole taas argumentoi, että ihmisellä on yleismaailmallinen tarve omiin "juuriin" jotka merkitsevät kuulumista sosiaaliseen, kulttuuriseen sekä luonnon muodostamaan kokonaisuuteen. Työssä esitetään, että haastatteluissa esiintyvät käsitteelliset kehikset ilmaisevat tiedostettua, refleksiivistä ja kokonaisvaltaista suhtautumista perinteeseen, joka ottaa huomioon samanaikaisesti sekä perinteen pysyvyyden että muutoksen.</p> <p>Kansanuskon revitalisaatio ei tarkoita tässä työssä vain vanhan tapaperinteen rekonstruktiota ja jatkamista, vaan myös samanaikaista pyrkimystä korjata ja vahvistaa elävänä säilynyttä perinnettä sekä palauttaa perinteitä suuren yleisön tietoisuuteen. Revitalisaatio sisältää ajatuksen, että myös tavat, joiden perimmäinen merkitys on unohdettu tai joiden muoto on muuttunut esimerkiksi kristillistämisen seurauksena voivat kuitenkin olla osa maanläheisen perinteen jatkumoa. Voidaan esittää, että Suomessa erityisen hyvin tallennetun kansanperinteen arkistojen avulla on mahdollista palauttaa käytäntöön paitsi unohdettuja tapoja, myös uudistaa ja vahvistaa niiden elinvoimaisuudelle tärkeitä käytännöllisiä ja käsitteellisiä konteksteja.</p> <p>Perinne luonnollisesti muuttuu elinolosuhteiden mukana – länsimaisen kehitysuskon ajaututtua kriisiin, on kuitenkin aiheellista kysyä, olisiko modernisaation kielteisiä vaikutuksia mahdollista estää ammentamalla historiasta kokonaisvaltaisempia tapoja elää osana ympäröivää sosiaalista, kulttuurista ja ekologista kontekstia. Kansanuskon revitalisaation tarkastelu modernisoituneissa yhteiskunnissa voi merkitä antropologiselle keskustelulle paitsi mahdollisuutta välttää tieteenalalle ominaista eksotisoitua ja toiseuttamista, myös soveltaa kansankulttuureja koskevaa tietoa kestävien käytännön ratkaisujen luomiseksi.</p>		
Avainsanat – Nyckelord – Keywords Uskontoantropologia, antropologia, etnografia, kansanusko, kansanperinne, kansankulttuuri, luonnonuskonto, historia, uuspakanuus, etnisyyt, alkuperäiskansat, revitalisaatio, globalisaatio, juurettomuus, ympäristöliike, nationalismi, postkolonialismi, modernisaatio, suomenusko, maausk, aasainusko, synkretismi, mytologia, rituaali.		

## Sisällys

1. Johdanto .....	1
2. Taivaannaula järjestönä .....	6
3. Tutkimusmetodit ja aineisto .....	10
3.2 Asemoituminen kentällä .....	16
4. Jotain muuta kuin uuspakanallisuutta? .....	17
5. Kulttuuri toimijuuden perustana .....	23
5.2 Perinteen jatkuvuus ja muutos .....	30
5.3 Perinteen juurtuneisuus .....	33
6. Mitä on kansankulttuurin revitalisaatio? .....	38
7. Uskontokäsitteen purkaminen ja eklektismin rajat .....	45
7.2 Uuspakanuudesta erottautuminen .....	55
7.3 Kansallisvaltioajattelun kyseenalaistaminen .....	61
7.4 Luonto, maanläheisyys ja animismi .....	65
7.5 Kohti ajatusta ”omasta” alkuperäiskulttuurista .....	69
7.6 Modernin yhteiskunnan kritiikki .....	75
8. Kenttätyö Taivaannaulan kekrissä .....	79
8.2. Ajan syklisyyden symboliikka Taivaannaulan kekrissä .....	86
9. Johtopäätökset .....	91
Kirjallisuuslähteet .....	99
Verkkolähteet .....	102

## 1. Johdanto

Näyttää olevan yleisesti vallalla käsitys, että suomalainen kansanusko on osa mennyttä historiaa, koulussa ohimennen mainitun Kalevalan ja satunnaisten lehtiartikkeleiden lisäksi vain harvojen tutkijoiden kiinnostuksen kohteena – asia, jonka harjoittamisesta puhutaan lähinnä menneessä aikamuodossa. Tällaisen näkemyksen mukaan kehitys on ajanut haltiauskon ohitse, sillä menneeseen elämäntapaan palaaminen ja vanhan kansan ajattelutapojen ymmärtäminen on nykyihmiselle mahdotonta. Sanotaan, että kehitys voi kulkea vain eteenpäin – toisaalta juuri tämän sanotaan olevan myös pahoinvoinnin syy: ihminen on vieraantunut luonnosta ja tuntee olonsa merkityksettömäksi, perinteet katoavat globaalin massakulttuurin tieltä ja sosiaaliset ryhmät menettävät yhteisyyden tunteensa. Folkloristiikalle ja antropologialle ominaisen ”pelastusmentaliteetin” mukaan esimoderni kansankulttuuri on jotain joka kerätään, museoidaan ja joka muuttuu osaksi teknologisoituneita kulttuurivirtauksia ennen kuin se häviää lopullisesti. Saatetaan todeta nostalgisesti, että menneestä on jäljellä lähinnä vain satunnaisia romantisoituja ja väärin ymmärrettyjä palasia, kotiseutumuseoita, simulaatioita ja arkistoja.

Kadonneen kansankulttuurin ongelmassa saattaa kuitenkin olla enemmänkin kyse siitä, kiinnitetäänkö huomiota siihen mikä on säilynyt vai siihen, mitä on menetetty. Mennyt aika ei palaa – ja kuitenkin samalla metsät näyttävät hyvin samalta kuin satoja vuosia sitten, suomen kieleen sisältyy paljon kätkeytyjä merkityksiä ja moni jatkaa yhä kansantapoja kuten lemmentaikojen tekemistä juhannuksena. Suomalainen vanha luonnonuskoinen perinne on osittain katkennut kaupungistumisen ja protestanttisen kristillisyyden myötä, mutta kansanperinnearkistot ovat poikkeuksellisen kattavat ja luonnonläheinen elämäntapa yhä tuttua monelle suomalaiselle, joten syvällinenkään samaistuminen esivanhempien henkiseen elämäntapaan ei ole välttämättä mahdotonta.

Tämän haastattelututkimuksen kohteena on Taivaannaula-niminen suomalais-karjalaista henkistä perinnettä revitalisoiva yhdistys, joka toiminnallaan pyrkii kansanuskoisen elämäntavan kokonaisvaltaiseen ymmärtämiseen ja käytännön toteuttamiseen. Vaikka yhdistyksessä on tällä hetkellä vain muutama sata virallista jäsentä, sille ominaiset kysymyksenasettelut ja strateginen asemointi ovat kiinnostavia vertailtaessa muiden maiden kansanuskoihin tai uuspakanallisiin liikkeisiin sekä niiden itsemäärittelypyrkimyksiin. Kansanuskoa kohtaan tunnetun kiinnostuksen voidaan tulkita johtuvan osaltaan valtion sekä valtionuskonnon merkityksen vähenemisestä ja toisaalta globalisaatiokriittisten ja ekologisten liikkeiden vahvistumisesta. Se, mikä pohjimmiltaan liikuttaa kansanuskoa on sen kokonaisvaltainen maailmankuva, joka eroaa modernista länsimaisesta kehityskosta ja näin mahdollistaa samalla sen perusteiden kyseenalaistamisen.

Vaikka vanhaa suomalaista kansanuskoa on tutkittu runsaasti folkloristiikassa ja uskontotieteessä, sen uusia ilmentymiä ollaan tutkittu toistaiseksi vain vähän tieteellisissä julkaisuissa. Poikkeuksena ovat muutamit opinnäytetyöt (Kantti 2011, Arola 2010, von Boguslawski 2014, Juutilainen 2014, Luukkonen 2016) joista yksikään ei ole kuitenkaan tätä ennen rajoittunut nimenomaisesti Taivaannaulan jäseniin, jonka toiminnan ja itsemäärittelyn luonne erottuu muista suomalais-karjalaisesta perinteestä ammentavista yhteisöistä. Pyrkimyksenäni on ollut paitsi tuoda lisää ja tarkemmin rajattua tietoa vähän tutkitusta aiheesta, myös yhdistää haastattelut käsitteellisesti osaksi kokonaisvaltaisia antropologisia teorioita välttääkseni ja kyseenalaistaakseni uskontotieteelliselle uuspakanuustutkimukselle tyypillisiä metodologisia rajoitteita.

Uuspakanuustutkimuksen sisällä on tullut kasvavissa määrin esille, että paikallisia kansanuskon muotoja edistävien yhteisöjen kuten aasauskoisten ja virolaisten maauskoisten parissa on yleistynyt tapa ottaa etäisyyttä yleismaailmalliseen uuspakanuus-käsitteeseen ajallisen jatkumon ja perinteen autenttisuuden korostamiseksi. Perinteisyys ei kuitenkaan välttämättä samalla tarkoita läheisempää suhdetta nationalismiin (vrt. Strimaska

(2005). Esimerkiksi Matthew Amsterin (2015) ja Jennifer Snookin (2016) tutkimat aasauskoiset keskittyvät korostetusti perinnekulttuuriin ja käytännön elämään politiikan sijaan. Itä- ja Keski-Euroopan kansanuskoja tarkasteleva Piotr Wiench (2013) ja maauskoisten retoriikasta kirjoittanut Ergo-Hart Västriik (2015) esittävätkin, että heidän tutkimansa liikkeet voidaan nähdä erityisesti osana dekolonisaatioon liittyvää kotoperäisyyden diskurssia. Wiench ehdottaa, että itäisiä ja Keski-Euroopan pakanoituksia voitaisiin tulkita osana globalisaatiokriittistä ja antimodernia liikehdintää.

Eräitä kysymyksiä, jotka nousivat tutkimuksen keskiöön erityisesti haastateltujen omien kriittisten kannanottojen vaikutuksesta: Miksi uuspakanoitus-termi koetaan ongelmalliseksi? Onko kansanusko uskonto vai elämäntapa? Onko kansanusko osa nyky-suomalaisesta kulttuurista, vastakulttuurista vai jotain siltä väliltä? Miten kansanusko voidaan erottaa nationalismista ja millaista solidaarisuutta se luo sen sijaan? Millä tavoin kansanusko pyrkii kohti autenttista traditiota ja missä kulkee raja eklektismille tai uuden luomiselle? Mitä annettavaa vanhoilla perinteillä voi olla suomalaiselle yhteiskunnalle tai laajemmin globalisaatiokriittiselle keskustelulle?

Taivaannaulan jäsenten haastatteluja yhdisti ennen kaikkea kokonaisvaltainen käsitys kulttuurista. Kansanomaista mutta samalla tiedostettua käsitteellistä kokonaisvaltaisuutta korostettiin vastustamalla ajatuksia siitä, että henkinen ja fyysinen, ihminen ja luonto tai uskonnollinen ja ei-uskonnollinen olisivat toisistaan erotettavissa olevia asioita. Koska kansanuskon ajatellaan säilyneen jokapäiväisissä tavoissa ja käsityksissä, ei eroa oman ryhmän tai muiden suomalaisten välillä myöskään haluttu korostaa liiaksi: kansankulttuuri kuuluu kaikille eikä tapojen noudattaminen vaadi uskoa tai ajatusta yhtenäisestä opista. Vastakkainasetteluja oman ja muiden kulttuurien välillä purettiin ottamalla etäisyyttä poliittiseen nationalismiin. Toisaalta erontekoa tehtiin suhteessa moderniin, kaupungistuneeseen ja globalisoituneeseen elämäntapaan sekä luonteeltaan eklektisimpiin henkisiin tulkintoihin. Useimpia haastatteluja luonnehti varsin konservatiivinen suhtautuminen perinteen säilyttämiseen ja painopiste oli pikemminkin

vanhojen tapojen jatkamisessa ja tutkimisessa sekä niiden luovassa yhdistelyssä tai soveltamisessa kuin aivan uusien perinteiden luomisessa. Vaikka eklektismin rajat vaihtelivat yksilökohtaisesti ja sen tiimoilta syntyi paljon mielenkiintoista keskustelua, oli kokemus oman perinteisen maailmankuvan yhtenäisyydestä tärkeä asia kaikille haastatelluille.

Aloitan työni antamalla yleiskuvauksen Taivaannaulasta toimijana ja esittelemällä sen itsemäärittelyn yleiset rajat. Sitten kuvailen tutkimusmetodejani ja aineistoani sekä arvioin oman taustani vaikutusta tutkimukseen. Tämän jälkeen vertailen suomalais-karjalaisen kansanuskon revitalisaation itsemäärittelykysymyksiä muiden maiden vastaavien liikkeiden pyrkimyksiin erkaantua uuspakanuustutkimuksen paradigmasta sekä nationalismista. Vertailen tämän jälkeen Marshall Sahlinsin esittämiä ajatuksia kotoperäisen kulttuurin revitalisaatiosta entisissä siirtomaissa haastatteluissa esiintyviin argumentteihin jotka tukevat ajatusta oman kulttuurisen kieliopin merkityksestä, elinvoimaisuudesta ja vastustuskykyisyydestä. Tarkastelen Sahlinsin esittämiä teorioita kulttuureiden samanaikaisesta pysyvyydestä ja muutoksesta, joiden mukaisesti traditionaalinen ajattelu voidaan nähdä dynaamisena prosessina, joka saa voimansa käsitteellisen kehyksen pysyvyydestä mutta sallii samalla variaation. Tämä heijastaa haastateltavien refleksiivistä suhtautumista perinteeseen, joka perustuu niiden kehämäisten suhteiden tunnistamiselle jotka yhdistävät ihmisen ja hänen fyysisen ja sosiaalisen elinympäristönsä osaksi yhtenäistä vuorovaikutuksellista kokemuskenttää.

Vertauskuvana ihmisen tarpeelle kuulua johonkin omaksi koettuun kulttuuriseen kontekstiin käytän Christy Wampolen ”herderiläistä” orgaanista metaforaa kulttuurista maahan juurtuneena puuna joka yhdistää kaikki elämän osa-alueet yhtenäiseksi, paikalliseksi kokonaisuudeksi. Maanläheisyyden ajatusta voidaan taas tulkita yhteytenä luonnonkiertoon, joka yhdistää kaikki kulttuurit alkujuuren eli luonnonvaraiseen elämäntapaan perustuvan alkuperäiskulttuurin tasolla. Liitän juurimetaphoran ja maanläheisyyden ajatukset Greenwoodin ja Goodwynin teoriaan (2016) tiheästi

interaktiivisuudesta, jonka kautta voidaan käsittää kulttuuri, sosiaalinen ympäristö, yksilö ja luonto samanaikaisina ja toisiaan muokkaavina prosesseina, mikä auttaa paremmin erittelemään haastateltujen jäsenten revitalisaation kokonaisvaltaista ja käsitteellisiä eroja kyseenalaistavaa luonnetta. Sitten esitän, kuinka kansanuskon revitalisaation ”vitaalisuus” pitää sisällään ajatuksen materiaalisen elämän henkisten ja käytännöllisten rakenteiden tietoisesta vahvistamisesta.

Tämän jälkeen etenen haastattelukappaleisiin, joissa esitän lainauksia käsitteitä purkavista keskusteluista, vertaillen niitä vastaaviin kansainvälisiin kysymyksenasetteluihin esimerkiksi aasauskon piirissä. Näissä kappaleissa esitetään tarkemmin, kuinka haastateltavat purkavat uskonto-käsitteen oletuksia ja ottavat etäisyyttä nationalismiin sekä uuspakanuuteen. Esittelen haastatteluosuudet aiheittain kappaleiksi ryhmiteltyinä referaatteina joissa on suurelta osin jäljellä alkuperäisten kommenttien sanavalintoja ja rakennetta, jotta lukijan olisi mahdollista itse vertailla näiden pitkälle jäsenettyjen yksilöllisten puheenvuorojen sisältöä niiden tulkitsemiseksi esitettyjen teorioiden argumentteihin. Käsitteellisen asemoinnin kuvailun jälkeen esitän esimerkkejä siitä, kuinka tutkittavat päätyivät tietoiseen kokemukseen ”omasta” kansankulttuurista sekä miten tämä ajatus on herättänyt kiinnostusta vertailla omaa perinnettä muiden maiden kotoperäisiin perinteisiin ja niiden edistämiseen. Lopuksi käsittelen millä tavoin kansanuskon revitalisaatio voidaan nähdä kokonaisvaltaisena, kriittisenä vaihtoehtona modernille länsimaiselle maailmankuvalle. Viimeisissä kappaleissa kuvailen vielä kokemuksiani Taivaannaulan kekrissä esimerkkinä vanhakantaisen perinteen jatkamisesta käytännössä sekä sitä kuinka sen vuodenkiertoon pohjautuva syklisyttä kuvaavat symbolit ja riitit ilmaisevat kokemusta sukupolvien välisestä jatkumosta.



## 2.Taivaannaula järjestönä

Taivaannaula on vuonna 2007 perustettu suomalais-karjalaista kotoperäistä henkistä ja materiaalista kansanperinnettä revitalisoiva yhdistys. Taivaannaula merkitsee Pohjantähteä, joka suomalaisessa mytologiassa pitää taivaankantta paikoillaan sen pyöriessä.<sup>1</sup> Taivaannaulassa oli keväällä 2017 noin 300 virallista jäsentä.<sup>2</sup> Jäsenyys tai muu osallistuminen eivät edellytä uskonnollista tunnustuksellisuutta. Jäseneksi ei saa liittyä myöskään poliittisista syistä. Järjestöllä on vuosittain vaihtuva hallitus ja kaksi kertaa vuodessa järjestettävät käräjät eli jäsenkokoukset. Varsinaisina uskonnollisina johtajina tai tietäjinä pidettyjä henkilöitä ei ole ollut tutkimuksen aikana mukana toiminnassa, vaan kyse on kulttuuriperinnejärjestöstä, johon liittymiseksi riittää kiinnostus kokonaisvaltaisen henkisen perinteen säilyttämistä kohtaan.

Taivaannaulan vaalimaan perinteeseen kuuluvat muun muassa suomalais-karjalainen henkinen luonnonuskoinen maailmankuva, kansanomaiset kädentaidot ja työperinteet, vuotuisjuhlat tapoineen ja pyhien luonnonpaikkojen kuten hiisien suojele sekä kansanrunous<sup>3</sup>. Toiminnassa painotetaan perinteisen elämäntavan kokonaisvaltaisuutta, perinteen elävää jatkumoa sekä maanläheisyyttä. Taivaannaula kokoaa ja jakaa todennettuun kansanperinteeseen liittyvää tietoa verkossa, järjestää perinteeseen pohjautuvia juhlia kuten kekriä ja helaa, perinnetaitokursseja sekä retkiä pyhille luonnonpaikoille. Yhdistys ei pyri kuitenkaan rekonstruoimaan suomalaista ”muinaisuskoa”, vaan painottaa folkloristisissa arkistoissa ja elävänä perinteenä säilynyttä myöhempää agraariajan kansanperinnettä, jossa voi olla toisinaan

---

<sup>1</sup>Ks. esim. Siikala 2013, 168.

<sup>2</sup>Arvio Anssi Alhosen haastattelussa 12.4.2017

<sup>3</sup>Itse Kalevalaan otettiin kuitenkin haastatteluissa tekstikriittinen folkloristinen näkökulma, jonka mukaan se on Lönnrotin kansallisromanttisiin tarkoituksiin muokattu eepos. Useimmat haastatteluista pitivät autenttisempänä kansanperinteen lähteenä Suomen kansan vanhoja runoja sekä folkloristista, uskontotieteellistä ja kansatieteellistä tutkimusta. Kaikki SKVR:n 89 247 runotekstiä löytyvät digitoituna osoitteesta <http://skvr.fi/>

mukana myös kristinuskon vaikutuksia. Uusshamanistinen harjoitus on rajattu toiminnan ulkopuolelle. Taivaannaulan tapahtumia järjestetään eniten Tampereen ja Turun seudulla ja paikallistoimintaa pyritään laajentamaan. Jäseniä asuu ympäri maata. Yhdistys on verkostoitunut muiden suomalaisen perinteen säilymistä edistävien toimijoiden kanssa. Taivaannaula on myös pyrkinyt muodostamaan yhteyksiä sukukansoihin, joista tärkeimpänä yhteistyö virolaista luonnonuskoa eli maauskoa revitalisoivan Maavalla koda-järjestön kanssa.

Suomenusko on Taivaannaulan parista alkunsa saanut nimitys, jolla on tarkoitettu liikkeen viestinnässä ja siihen viittaavissa opinnäytetöissä suomalaisen luonnonuskoisen perinteen kokonaisuutta eli kansanuskoa ja kansanperinteen mukaista elämäntapaa. Termin sisältöä koskevien epäselvyyksien vuoksi suomenusko-sanasta on päätetty kuitenkin luopua Taivaannaulan viestinnässä ja itsemäärittelyssä keväällä 2017. Termi on toiminut haastateltavieni mukaan paremmin liikkeen sisältöä tuntevien parissa kuin ulkopuolisille, joiden kannalta se koettiin usealla tapaa harhaanjohtavaksi. Eräitä haastatteluissa esiin nousseita syitä tälle olivat, että yhdistyksen parissa korostetaan Suomen kansallisvaltion sijaan perhe-, heimo- ja sukukansayhteyttä sekä kristinuskosta peräisin olevan ”uskon” ajatuksen sijaan kokonaisvaltaista, maanläheiseen arkiseen ja konkreettiseen elämään juurtunutta henkistä elämäntapaa. Uudissanana ”suomenusko” saattaa myös tuoda mieleen vaikutelman uususkonnosta tai uuspakanuudesta, mihin pyrittiin myös ottamaan etäisyyttä korostamalla ajatusta elävän perinteen jatkuvuudesta ja elinvoimaisuudesta sirpaloituneessakin muodossa.

Vaikka suomenusko-sanaa ei käytetäkään enää näillä näkymin Taivaannaulan viestinnässä, sen sisällöstä kuitenkin keskustellaan tämän työn puitteissa, sillä sanan käytöstä luovuttiin vasta aivan työni loppuvaiheessa. Olin tätä ennen kysynyt kaikissa haastatteluissani, mitä mieltä termistä oltiin ja sitä kohtaan esitettiin paljon varauksellisuutta. Suomenusko-termiin liittyvät argumentit ovat mielestäni kiinnostavia tarkasteltaessa yhteisön jäsenten tapaa etsiä itselleen sopivalta tuntuva yhteiskunnallista asemoitumista uskonnollisten ja kulttuuristen toimijoiden kentällä. Käytän työssäni yhdistyksen jäsenten

maailmankatsomusta kuvatessani vaihdellen muita Taivaannaulan materiaaleissa sekä keskusteluissa esiin nousseita nimityksiä, joita ovat esimerkiksi suomalais-karjalainen, suomalainen, itämerensuomalainen tai kotoperäinen henkinen perinne ja luonnonusko, väenusko, perinneusko, kansanusko ja kansanperinne sekä rahvaanusko. Ylipäätään yksiselitteisen nimen antaminen omalle maailmankatsomukselle, jolle vanhalla kansalla ei ollut yhtä nimeä, koettiin jokseenkin keinotekoiseksi.

Taivaannaulassa on käyty yhdistyksen sisäisesti keskusteluja siitä, minkä kulttuuristen ryhmittymien osaksi ei haluta ajautua. Pyrkimyksenä on ollut määrittäjä ”uudenlaiseksi, kokonaisvaltaiseksi kansanuskon ja kansanperinteen toimijaksi”, erikseen uuspakanoista, nationalisteista, New Agesta sekä uusshamanismista. (Anssi Alhosen haastattelu 7(11) Kyse ei ole pelkästä uskonnollisesta yhteisöstä tai kansanperinnejärjestöstä, vaan toiminnassa korostetaan samanaikaisesti sekä materiaalista että henkistä perintöä. 7(8)

Haastattelussa ilmeni kauttaaltaan pyrkimys käsittää kansanusko kokonaisvaltaisena elämäntapana ja tulkintakehyksenä, jonka kuvaamiseen ”modernit” eri elämän osa-alueita erottavat kategoriat eivät sovi. Tällaisia ovat esimerkiksi uskonto ja usko erillään muusta konkreettisesta elämästä sekä teologisten opinkappaleiden selkeä rajaaminen.

Taivaannaulan edistämä perinteinen kansanusko on kotoperäistä luonnonuskoa, jonka henkiseen maailmankuvaan tarkemmin sisältyvät uskomukset vaihtelevat yksilön mukaan, vaikka viitekehys näytti haastatteluissa olevan varsin yhteneväinen. Kansanuskoisen henkisen perinteen mukaan luonnossa on *väkeä*, joka vastaa yleiskielessä suurin piirtein käsitteitä energia tai mana. Järvillä, puilla, pyhillä kivillä, kuten myös eläimillä ja ihmisillä voidaan käsittää olevan oma henkensä. Jokaisella kodinpiirillä on omat haltiansa, joita kunnioitetaan esimerkiksi antamalla ruokauhreja. Edesmenneet suvun jäsenet eli *syntyset* voidaan myös kokea aktiivisesti läsnäoleviksi. Vuodenkierron juhlissa ihminen asettuu symbolisten riittien ja kansantapojen kautta osaksi luonnon kiertokulkua ja maatalousvuoden kasvukautta eli ihminen uudistuu yhdessä luonnon kanssa. Ihmisellä on perinteisen näkemyksen mukaan kolme sielua jotka toimivat enemmän tai vähemmän itsenäisesti. Nimitysten määritelmät kansanperinteessä vaihtelevat, mutta haastatteluissa

tuli ainakin esille jako suojelushengen kaltaiseen haltiaan, itseen tai luontoon sekä henkeen, joka vastaa kehon elinvoimaa. Tietäjänä pidetyllä henkilöllä on voimakas haltia tai luonto ja hän voi nostaa itseensä suvun voimaa alisesta. Maailmassa on kolme kerrosta: Tuonela, tämänpuoleinen sekä valoisa Ylinen ja niitä yhdistää maailmanpuu, joka on kosmoksen keskuspilari. Suomalais-karjalainen kansanusko perustuu kodin ja sen piirin rajojen vahvistamiselle ja suojelemiselle sekä erilaisten luonnon väkien ymmärtämiselle ja vastavuoroisuudelle niiden kanssa. Kansanperinteessä on paljon erilaisia loitsuja, riittejä ja tapoja, joilla tuodaan onnea elämässä sekä elinkeinoissa kuten viljelyssä, karjataloudessa ja metsästyksessä.

Tässä työssä vanhalla kansanuskolla tarkoitetaan suomalais-karjalaiseen rahvaankulttuuriin perustuvaa kokonaisvaltaista elämäntapaa ja arkista, sanoihin ja tapoihin kiteytyneitä hiljaista tietoa joka opitaan kasvamalla osaksi tiettyä kulttuurista ja sosiaalista ympäristöä. Opillisuuden tai pyhien kirjoitusten sijaan kyse on kansankielisestä kulttuurisesta äidinkielestä ja osittain tiedostetuista malleista jotka ohjaavat toimintaa. (Hyry et al. 1995, 10-11.) Kansanuskoista tapakulttuuria jäsentää orgaaninen yhteys luonnon vuodenvuorokiertoon ja maatalousvuoden eri vaiheisiin. Taivaannaulassa tämä näkyy pyrkimyksenä tuoda arkeen vanhakantaisia elintapoja, taitoja ja riittejä, joita on mahdollista kokeilla, opetella ja kokea yhdessä vuotuisjuhlissa ja tapahtumissa.

Nykyiselle suomalais-karjalaiselle kansanuskolle on tyypillistä olla sen vanhoihin ilmenemismuotoihin verrattuna tiedostetumpaa ja perustua suvussa kulkevan suullisen tradition sijaan vahvemmin kirjallisille lähteille. Moni asia kuten elintavoissa ja elinkeinoelämässä sekä yhteiskunnan sosiaalisessa rakenteessa tapahtuneet muutokset, teknologinen kehitys, kaupungistuminen, teollistuminen, verkkoviestintä, moderni lääketiede sekä suurempi yksilönvapaus ovat vaikuttaneet siihen, mitä sisältöjä kansanperinteen kokonaisuudesta valitaan ja millaisia käytännön tulkintoja ne saavat. Vaikka uuden kansanuskon tarkempi vertailu perinnearkistoissa esiintyvään materiaaliin olisi ollut mielenkiintoista, olen keskittynyt sen sijaan tarkastelemaan haastatteluaineistossa ilmenevää nykymuotoista kansanuskoa ja sen jatkuvuutta korostavia

käsitteellisiä viitekehyksiä. Sosiaalitieteellisen analyysin kannalta on kuitenkin otettava huomioon, että jatkuvuuden korostaminen retorisenä sekä toimintaa ohjaavana keinona saattaa toisinaan häivyttää kansanperinneaineiston sisällössä ja sen käsittelyssä tapahtuneita muutoksia.<sup>4</sup>

Koska Taivaannaulan piirissä ei vaadita varsinaista uskonnollista tunnustuksellisuutta ja koska mitään yhtenäistä ”oppia” ei pyritä laatimaan, laajasta ja paikallisesti vaihtelevasta perinteestä ja tieteellisestä perinnestä koskevasta kirjallisuudesta voidaan valita eri kokonaisuuksia ja osia tilanteen mukaan sekä järjestön toiminnassa että henkilökohtaisen maailmankatsomuksen perustaksi. Samalla esimerkiksi vuotuisjuhlien yleistä sisältöä on pyritty vakiinnuttamaan. Taivaannaulan kokoama ja julkaisema kansanperinteen tietovaranto verkossa kasvaa jatkuvasti. Haastatellut olivat lisäksi hankkineet tietoa itsenäisesti folkloristiikasta ja kansatieteestä ja tekivät siitä omia tulkintojaan. Painopiste Taivaannaulan toiminnassa näyttää olevan yhteisöllisessä ja verrattaen maltillisessa perinteen sisällössä. Samalla esimerkiksi tietäjien elämästä ja kansanelämän ”rosoisesta” puolesta ollaan oltu kiinnostuneita. Järjestössä ei toimi tällä hetkellä tietäjinä pidettyjä henkilöitä, mihin mahdollisesti liittyen monet spontaanit uskonnolliset käsitykset vaikuttivat olevan haastatelluille yksityinen asia, josta heillä oli erilaisia näkemyksiä. Eroista huolimatta kaikkia haastateltavia yhdisti kuitenkin suomalaisen kansanuskon maailmankuvasta kuvastuva ajatus elävästä yhteydestä luontoon ja sukuun, sekä pyrkimys vaalia henkisen kulttuuriperinteen jatkuvuutta.<sup>5</sup>

### 3. Tutkimusmenetelmät ja aineisto

---

<sup>4</sup> ”Vanhan” kansanperinteen vertailu sen nykyisten muotojen kanssa vaatisi tarkkaa kansanperinteen tutkimuksen kartoittamista ja kansanuskovien lähdetyöskentelyn erittelemistä.

<sup>5</sup> Suomalaisesta kansanperinteestä on kirjoitettu paljon folkloristiikassa, kansatieteessä ja uskontotieteessä, joten en käsittele sitä laajemmin tässä työssä. Ks. esimerkiksi Taivaannaulan oma akateemisille lähteille perustuva kirjoituskokoelma kansanperinteestä: <[http://www.taivaannaula.org/esivanhempien\\_puu.pdf](http://www.taivaannaula.org/esivanhempien_puu.pdf)>

Keskeisimpänä aineistona opinnäytetyössäni on seitsemän Taivaannaulassa vähintään vuoden jäsenenä olleen henkilön syvähaastattelua. Haastattelut ovat noin kolmen tunnin mittaisia yhtä lukuunottamatta, joka on kaksi tuntia, ja ne on kirjattu sanasta sanaan nauhoitusten perusteella.<sup>6</sup> Neljä haastateltavaa on joskus hallituksessa toimineita henkilöitä ja kolme muuten vain vakiovieraita järjestön vuotuisjuhlissa. Yksi haastateltava oli sekä Taivaannaulan että uskonnollisen yhdistyksen Karhun kansan jäsen ja kahdella on ollut taustaa uuspakanallisissa piireissä. Viisi on miehiä, kaksi naisia ja osallistujien ikä on 23-33 vuotta. Kaikki haastateltavien nimet tässä työssä on muutettu lukuunottamatta numeroa 7, joka on Taivaannaulan pääasiallisen tekstintuottajan Anssi Alhosen kanssa käyty keskustelu. Viittaan haastatteluiden sisältöön myös haastateltavan numerolla ja transkription sivunumerolla, esimerkiksi 6(16) tarkoittaa haastattelun numero 6 sivua 16. Kaksi haastatteluista tehtiin alkuvuonna 2014, yksi loppuvuotena 2016 ja loput vuoden 2017 alkupuoliskolla.

Haastateltavien näkemysten ja erityisesti keskustelujen sisältöjen välillä on paljon keskinäisiä eroja, mutta samalla niissä esiintyy paljon yhteneväisiä teemoja, mielipiteitä ja perusteluja näkemyksille. Tämän työn tutkimusotos on kooltaan pieni ja koostuu Taivaannaulan toimintaan aktiivisesti osallistuneista henkilöistä, joten se ei voi luonnollisesti edustaa noin kolmensadan jäsenen yhteisössä esiintyvää mielipiteiden kirjoa. Varsinaisten jäsenten lisäksi toimintaan ja verkkoviestintään osallistuu vielä suurempi joukko ihmisiä. Hallituksen taholta suositeltiin suurempaa tutkimusotosta, mutta päädyin sen sijaan tekemään seitsemän tavallista pidempää ja syvällisempää haastattelua joiden vahvuus on määrällisen edustavuuden sijaan niiden sisältämien argumenttien monipuolisuudessa. Tätä tutkielmaa ei ole luetettu tai hyväksytytty tutkimukseen osallistuneilla, joten haastateltavien omat tulkinnat saattavat erota esittämästäni analyysistä. On myös otettava huomioon, että järjestön virallinen konsensus ei välttämättä vastaa sen yksittäisten jäsenten puheenvuorojen perusteella tekemiäni yleistyksiä.

---

<sup>6</sup>Poikkeuksena ”Taijan” (5) haastattelu, jonka sisällöstä jouduin kirjoittamaan kaksi kolmasosaa ulkomuistista teknisen ongelman vuoksi, joten se on tässä työssä muita vähemmän edustettuna.

Taivaannaulan käymä keskustelu sekä toimintaperiaatteet ovat myös käyneet läpi paljon muutoksia sen kymmenen vuoden olemassaolon ajan, joten on todennäköistä että ne myös muuttuvat tulevaisuudessa viestinnän muokkautuessa sekä aktiivien kokoonpanon vaihtuessa.

Taivaannaulan taipumus painottaa erityisesti arkistoissa tai suullisena perinteenä säilynyttä todennettua kansanperinnettä näytti muodostavan jonkin verran vastakkainasetteluja ja jännitteitä vertailtaessa sitä vapaamuotoisempiin tulkintoihin kansanuskoisella, uusshamanistisella ja uuspakanallisella kentällä sekä suhteessa joidenkin jäsenten henkilökohtaisiin mieltymyksiin. Erilaisia strategioita kansanperinteen soveltamiseksi voidaan kuvata nähdäkseni liukuvalla asteikolla, jonka yhdessä päässä ovat konservatiivisemmat aineistopohjaiset tulkinnat ja toisessa päässä perinnettä käytetään enemmänkin virikkeenä uudenlaisen toiminnan luomiseksi. Aineistopohjaisen ja eklektisen kotoperäisen uskon voidaan kummankin nähdä heijastavan toisistaan eroavia tavoitteita, jotka olivat nähtävissä rinnakkain myös yksittäisten haastateltavien puheenvuoroissa ja tulkinnoissa heidän pohtiessaan kansanperinteen jatkamiseen liittyviä käytännön ongelmia sekä pysyvyyden ja muutoksen samanaikaista roolia sen harjoittamisessa.

Suomalaisen ja kansainvälisen vaihtoehtoisen henkisen harjoituksen kentällä on olemassa monia erilaisia toimijoita, joiden keskinäiset erot vaikuttavat olevan usein niiden toimintaan osallistuville ihmisille merkityksellisiä. Vuodesta 2011 lähtien aloitin tutustumalla niin sanottuun kansainväliseen uuspakanuustutkimukseen ja vierailin pariin otteeseen suomalaiseen ”pakanasceneen” kuuluvien Pakanaverkon ja Lehdon tapaamisissa. Vuonna 2013 tarkensin aiheeni yleisestä uuspakanuudesta suomalais-karjalaisen perinteen nykyharjoitukseen ja aloin lukea Taivaannaulan ja Karhun kansan verkkomateriaaleja.<sup>7</sup> Luin laajalti edesmennyttä Hiitola-foorumia, joka suljettiin lokakuussa 2014 ja joka on olemassa nykyään vain arkistona.<sup>8</sup> Foorumilla keskusteltiin

---

<sup>7</sup>Karhun kansa rekisteröitiin uskonnolliseksi yhdyskunnaksi lopulta joulukuussa 2013.

<sup>8</sup><http://hiitola-foorumi.net/> Viitattu 22.4.2017 Keskustelut foorumilla olivat jo alkaneet hiipua vuodesta 2009 lähtien. Taivaannaulan hallituksesta kommentoitiin, että Hiitolan käyttäminen merkittävänä lähteenä olisi ollut ongelmallista, koska keskustelijoiden määrä on ollut siellä pieni ja heistä harva on ollut Taivaannaulan jäsen.

kansanperinteeseen liittyvistä aiheista. Vaikka Hiitola ei koskaan ollutkaan Taivaannaulan oma viestintäkanava, viisi haastateltavaani oli keskustellut siellä kansanuskosta ja kansanperinteestä ja yksi tutustunut aiheeseen lukemalla sieltä kirjoituksia. On myös huomionarvoista, että Taivaannaulan pitkäaikainen aktiivi ja miltei kaiken yhdistyksen kirjallisen materiaalin kirjoittanut Anssi Alhonen toimi Hiitolan moderaattorina, ahkerana viestiketjujen aloittajana, keskustelua virittäneiden tekstien tuottajana sekä aktiivisena keskustelijana (ks. von Boguslawski 2014, 7). Koska alun perin muotoilin haastattelukysymykseni Hiitolan viestiketjujen aiheiden pohjalta, on Alhosen näkemyksillä ollut vaikutuksensa myös sitä kautta tämän työn kysymyksenasetteluun.

Taivaannaula julkaisee runsaasti tiivistelmiä todennettua kansanperinnettä koskevista aiheista verkkosivuillaan<sup>9</sup> sekä jakaa linkkejä niihin yhdistyksen ylläpitämällä Facebook-sivuilla. ”Taivaannaula”- Facebook-sivulla jaetaan tietoa kansanomaiseen vuodenkiertoon liittyvistä tavoista sekä muusta kansanperinteestä ja sillä on tällä hetkellä 34 913 tykkäystä.<sup>10 11</sup> Taivaannaulan ylläpitämässä Kansanusko- ja kansanperinne-ryhmässä taas on 3452 jäsentä<sup>12</sup> ja siellä jaetaan kansanperinteeseen liittyviä linkkejä, erityisesti itämerensuomalaisesta kulttuuripiiristä, mutta toisinaan myös koskien muita luonnonuskoisia perinteitä. Myös järjestön hiisiensuojeluhankkeella on oma Facebook-ryhmänsä. Keskusteluun osallistuvista on kaikille avoimilla Facebook-sivuilla kuitenkin vain pieni osa varsinaisesti Taivaannaulan jäseniä. Taija totesi haastattelussa, että verkkokeskusteluja pyritään kuitenkin ohjaamaan koskemaan todennettua itämerensuomalaista kansanperinnettä, minkä ulkopuolelle rajataan esimerkiksi uusshamanistista toimintaa koskevat aiheet ja eklektinen pakanuus (5)3.

---

<sup>9</sup><http://www.taivaannaula.org/> Viitattu 22.4.2017

<sup>10</sup>2017 alkaen ”Suomenusko”-sivusta tuli nimeltään ”Taivaannaula”. Tässä on osaltaan taustalla järjestön etäännyminen suomenusko-termistä.

<sup>11</sup><https://www.facebook.com/taivaannaula/> Viitattu 4.6.2018

<sup>12</sup><https://www.facebook.com/groups/kansanusko/> 2017 alkaen entisen ”Taivaannaula”-ryhmän nimeksi muutettiin ”Kansanusko ja kansanperinne”. Viitattu 4.6.2018



Saatavilla olevan verkkomateriaalin laajuus mahdollisti minulle tavallaan ”kentälle” pääsemisen ennen varsinaisia haastatteluja. Muotoilin haastattelukysymykseni Hiitola-foorumin keskusteluketjujen aiheiden mukaan, jotta pääsisin sisälle siihen, millaisista aiheista vanhasta suomalaisesta perinteestä kiinnostuneet ihmiset ovat käyneet keskustelua. Pidin saman kysymyssarjan kauttaaltaan, ja vähitellen myös jatkokysymykset alkoivat saada selkeämpiä muotoja. Koska olin lukenut Taivaannaulan verkkomateriaalia ja kerännyt paljon taustatietoa ennen aloittamista, saivat haastattelut heti alusta alkaen luontevasti keskustelullisen muodon. Olen pyrkinyt olemaan haastatteluissa sekä aktiivinen kuuntelija että keskustelija eli esittänyt lisäkysymyksiä, toistanut omin sanoin mitä luulen ymmärtäneeni toisen juuri sanomasta ja esittänyt omia havaintojani ja teorioitani, jotta haastateltavalla olisi mahdollisuus esittää niistä oma näkemyksensä tai vastalauseita.

Haastatteluja on analysoitu jälkepäin Grounded Theory-menetelmällä, eli aineistosta itsestään nousevia teoreettisia teemoja on käytetty koko aineiston jäsentämiseen. Käytännössä tämä on tapahtunut niin, että olen koodannut eri värisillä Post-Itteillä toistuvat teemat suoraan transkriptioon, minkä jälkeen keskusteluja on ollut mahdollista selailla ja tarkastella teemoittain kansiossa. Värillisiä kategorioita, esimerkiksi ”nationalismi”, ”luonto” ja ”jatkuvuus”, on ollut kymmenen ja merkintöjä noin sata yhtä haastattelua kohden. Aineistopohjainen lähestymistapa osoittautui tarpeelliseksi aineiston käsiteltävyyden kannalta, koska transkriptiot käsittävät yhteensä noin 200 sivua ja varsin polveilevat keskustelut sisältävät paljon teoriaa, yksilöllisiä perusteluja ja retorista asemointia. Otos on pieni, mutta sen anti on keskustelujen käsitteellisessä monipuolisuudessa, vuorovaikutuksellisuudessa ja itsereflektiivisyydessä. Haastateltavat pyrkivät aktiivisesti kyseenalaistamaan uskonnotutkimuksen lähtökohtia kuvatakseen Taivaannaulalle ja omalle maailmankuvalleen olennaisia piirteitä. Kyse on uudeltaisesta toimijasta jota on tutkittu vasta vähän, joten on nähdäkseni hyvä arvioida perinteentulkitsijoiden omien argumenttien avulla ulkopuolelta tulevia käsitteitä, jotka on luotu kuvaamaan ilmiöitä toisenlaisissa konteksteissa.

Sain luvan osallistua kenttätöitä tehdäkseen Taivaannaulan kekriin syksyllä 2014. Tein tapahtumassa kirjallisia kenttämuistiinpanoja, kävin vapaamuotoisia pitkiä keskusteluja ihmisten kanssa ja sovin haastatteluja. Viisi haastatteluista järjestettiin kekriin jälkeen. Kuusi seitsemästä haastateltavasta oli ollut paikalla samassa kekriissä, joten pystyin keskustelemaan jälkeensä siihen liittyvistä kokemuksistani ja tulkinnoistani. Kekriissä oli paljon mielenkiintoista perinnettä kuten tuohinaamioon pukeutunut kekripukki jonka kanssa talon emäntä ”taisteli” teatraalisesti, saunan pyhitys, edesmenneiden sukulaisten muistoesineille varattu pöytä ja muisteluhetki, uhrin rannassa ja oljen polttamista uuden vuoden juhlistamiseksi, haltioiden kunnioittamista ruokauhrilla paikassa jossa saattoi olla hiisi, perinneruokia, käsityöpaja, perinteeseen liittyviä esitelmiä, kansanlauluja ja perinteisiä pihaleikkejä. Tarkastelen tässä työssä juhlaan liittyviä perinteitä ja riittejä symbolisen rituaaliteorian kautta, kiinnittäen erityisesti huomiota sen sisältämään ajatukseen kansanomaisesta syklisestä vuodenkierrosta sekä ihmisen, luonnon ja sukupolvien välisestä jatkumosta.

Taivaannaulan ja Hiitolan verkkoaineistoon perustuvat gradut (Kantti 2011, von Boguslawski 2014) ja suomenuskoisina itseään pitävien suullisiin tai kirjallisiin haastatteluihin perustuvat opinnäytetyöt (Arola 2010, Luukkonen 2016) ovat myös osaltaan vaikuttaneet tutkimukseni etenemiseen.<sup>13</sup> Koska aiemmin tehdyt työt eivät ole olleet rajattuja Taivaannaulaan jäseniin, olen käyttänyt niitä lähinnä aihepiiriin liittyvien teemojen, kysymyksenasettelujen ja näkökulmien alustavaan kartoittamiseen. Aiemmissa töissä on kuvattu kansanuskoisella kentällä esiintyvää eklektikkojen ja perinneuskoisten välisiä kontrasteja. Tässä työssä taas perinteen jatkamista painottavat lähestymistavat ovat etusijalla ja perinteen muuttumista käsitellään orgaanista jatkumoa tukevien argumenttien näkökulmasta. Arolan ja Luukkosen työt on tehty uskontotieteen oppiaineeseen, Kantiin folkloristiikkaan ja von Boguslawskin historiaan. Pyrin tuomaan antropologisella

---

<sup>13</sup> Löysin Juulia Juutilaisen suljetussa varastossa säilytettävän opinnäytetyön ” Karhun kansa vs. valtio : uskonnon määrittelynotkean uskonnollisen yhdyskunnan rekisteröintiprosessissa” vasta aivan työn viimeistelyvaiheessa enkä ehtinyt lukea sitä, joten se ei ole vaikuttanut tutkielmani sisältöön (Juutilainen 2014).

lähestymistavalla aihepiiristä käytyyn keskusteluun uudenlaisia näkökulmia ja sanastoa, joiden kautta voidaan kyseenalaistaa sellaisia usein itsestään selvinä pidettyjä kategorioita kuten uskonto, uuspakanuus, kulttuuri ja etnisyyt.

### **3.2 Asemoituminen kentällä**

Olen päätenyt harjoittamaan työssäni refleksiivistä antropologiaa, koska asemani tutkijana on kahtalainen – tavallaan olen tutkinut itselleni tuttua sosiaalista ympäristöä, tavallaan olen taas ulkopuolinen. Ensiksi olen suomalainen, itämerensuomalaisen kansankulttuurin aiheista kiinnostunut nuori aikuinen, kuten myös kaikki haastateltavani. Viidellä seitsemästä oli myös haastatteluhetkellä akateemista taustaa ja kaikki keskustelut olivat erityisen itsereflektiivisiä ja teoreettisia. Keräämäni aineisto oli jo itsessään poikkeuksellisen käsitteellistettyä. Huomasin, että erityisesti folkloristiikan ja kansatieteen kursseilla käymisestä oli hyötyä keskusteluissa. Pidän itseäni synkretistisenä luonnonuskovana, mutta olen osallistunut hyvin vähän uuspakanallisten tai uushamanististen yhteisöjen toimintaan enkä identifioitu niiden osaksi. En pidä itseäni myöskään varsinaisesti kansanuskovana, koska vaikutteeni nousevat itämerensuomalaisen perinteen lisäksi paljon omasta kokemuksestani, toisten kansojen perinteistä ja taiteesta. Käytännössä etäännyminen lapsuuteni kristillisyydestä ja siihen liittyvä itsetutkiskelu ovat olleet taustalla sille, että kiinnostuin uskontoantropologiasta. Olen käynyt paljon pitkiä keskusteluja henkisyydestä ihmisten kanssa elämäni aikana. Itämerensuomalainen kuvasto on tullut osaksi maailmankuvaani ja harjoitustani samalla kun olen akateemisen kirjallisuuden kautta tutkinut suomalaisen mytologian rakenteita ja tulkintaa. Taustani uskontoantropologina on antanut runsaasti lähtökohtia maailmankatsomuksen rakentamiseen. Samalla henkilökohtaiset henkiset kokemukseni ovat kuitenkin tuntuneet haastavilta ilmaista yliopistossa tai yleisemmin sekularisoituneessa yhteiskunnassa. Katson, että taustani on toisaalta tehnyt aiheeseen perehtymisestä ja siihen samaistumisesta helppoa, mutta lisännyt myös vaatimuksia objektiivisuudelle ja etäännyttämiselle, jotta en sekoittaisi omia ja toisten näkemyksiä toisiinsa.

Toin henkilökohtaisia kokemuksiani ja ajatuksiani avoimesti esille haastatteluissa, ja koin että se teki tilanteesta luontevamman. Tunnelma oli hyvin tuttavallinen ja keskustelu muuttui välillä vitsailevaksi tai muuten tunteelliseksi. Tilanteen sujuvuus tuntui perustuvan yhteiseen tietopohjaan, folkloristiseen ja kansatieteelliseen käsitteistöön, yhteneviin kokemuksiin ja osallistumisen myötä hahmottuvaan kuvaan keskustelunaiheista ja eri toimijoista. Kaikki haastateltavat olivat hyvin avoimia näkemyksistään ja sain paljon laajasti perusteltuja vastauksia kysymyksiini. Tulkintojeni tilannekohtaisen sanallisen tarkistamisen lisäksi myös nauhojen kuuntelu uudelleen transkriptioita tehdessä auttoi oman näkökulmani ja puheenvuorojeni sekä äänenpainojeni vaikutusten hahmottamisessa. Myös kenttäpäiväkirjasta ja teemojen reflektoinnista ulkopuolisten kanssa on ollut apua. Vaikka keskityin haastatteluissa yhteiseen aiheeseen ja kuuntelemiseen, puhuin niiden aikana myös verrattaen paljon, ja siksi kutsun niitä tässä työssä myös keskusteluiksi.

#### **4. Jotain muuta kuin uuspakanallisuutta?**

Tutkijan termin eli *etic*-näkökulmasta, suomalaisen kansanuskon nykyiset muodot on tavallaan mahdollista määritellä uuspakanuudeksi. Taivaannaulan toiminta on luokiteltu osaksi uuspakanuutta tai etnopakanuutta kaikissa lukemissani tähän asti julkaistuissa opinnäytetöissä (Arola 2010, Kantti 2011, von Boguslawski 2014, Luukkonen 2016). Kaikissa näissä töissä on käytetty luokittelun lähteenä Graham Harveyn teosta *Listening People, Speaking Earth. Contemporary Paganism* (1997). Lilli Kantti kuitenkin ilmaisee esimerkiksi ohimennen työssään, että olisi kiehtovaa tarkastella ilmiötä jota hän pitää etnisenä uskontona paitsi osana pakanaliikettä, myös ”globalisaation ja maailmankansalaisuuden vastareaktiona.” (Kantti 2011, 78, 80). Julia von Boguslawski myös tunnistaa suomenuskosta modernisaatiokriittisiä piirteitä ja on ollut tietoinen Taivaannaulan itsemäärittelystä alkuperäisuskonnolliseksi kulttuuriseksi yhdistykseksi. (von Boguslawski 2014, 47, 24) Tämän työn on tarkoitus keskittyä Taivaannaulaan järjestönä aiemmissa töissä tutkitun laajemman uuspakanallisen ja kansanuskoksen kentän sijaan, irtautua uuspakanatutkimuksen sekä nationalismien kehiksestä ja liittää Taivaannaulan jäsenten puheenvuorot osaksi kotoperäisiä perinteitä ja modernisaatiota koskevia

antropologisia keskusteluja.

Pyrin herättämään työlläni keskustelua uuspakanuus-termin käytöstä sen sijaan, että yrittäisin jäsentää Taivaannaulan harjoittamaa kansanuskoisen maailmankuvan edistämistä sen kautta. Jo tutkimukseni alussa järjestön taholta otettiin vahvasti etäisyyttä uuspakanuus-terminiin, joten kiinnostuin ottamaan selvää miksi tämä koetaan tarpeelliseksi ja otin sen tutkimusta ohjaavaksi kysymykseksi. Haastattelemiä jäsenet eivät kokeneet uuspakanuus-termiä omakseen, vaikka yhdistys ei otakaan kantaa yksilöiden itsemäärittelyyn. Syiksi nimityksen välttämiseksi mainittiin muun muassa että se kuulostaa liian ”uudelta”, koska pakana on kristittyjen keksimä kielteinen termi ja koska he eivät kokeneet tarpeeksi yhteyttä muiden uuspakanoina määriteltyjen suuntausten, esimerkiksi wiccanoituuden tai satanismin, kanssa. Esitän aineistoni ja pakanuus-termin yleismaailmallisuutta kyseenalaistavien teoreettisten keskustelujen analyysin perusteella, että taipumus välttää pakanuus-termiä heijastaa Taivaannaulassa jatkuvuutta painottavia toiminnallisia ja käsitteellisiä kehyksiä jotka erottavat sen eklektisemmästä angloamerikkalaisesta uuspakanallisesta kentästä ja tuovat sen samalla lähemmäs alkuperäiskulttuureja ja kansankulttuureja koskevaa diskurssia.

Uuspakanuus-termin ongelmallisuudesta ollaan keskusteltu uuspakanatutkimuksen sisällä, esimerkiksi alan lehdessä *The Pomegranate*. Markus Altena Davidsen esittää artikkelissaan *What is Wrong with Pagan Studies?*, että uuspakanuus terminä heijastaa *Speaking Earth, Listening People*-kirjan kaltaisissa teoksissa pikemminkin kooltaan pienen, rajatun ja enemmistöltään uuspakanaksi itsensä käsittävien tutkijoiden essentialisoivia käsityksiä uskonnosta. Davidsen pitää Graham Harveyta esimerkkinä tutkijasta, joka on erityisesti pyrkinyt luomaan uuspakanuudelle yhtenäistä teologiaa. Hän arvioi, että uuspakanuudesta kirjoittamista ohjaavat usein keskustelut, joissa yritetään määritellä mitä on ’todellinen’ tai puhdas pakanuus, pyrkimyksenä yhdistää kuvauksen kautta käytännössä hyvin erilaisiin ryhmiin kuuluvat ihmiset osaksi yhtenäistä arvomaailmaa. ”Pakanallisina” hyveinä pidetään esimerkiksi feministisyyttä, vastakulttuurisuutta, antimaterialismia ja maagisuutta. Tällainen teologisen luokittelun taipumus on niin vahva, että aineiston

osoittaessa muuta, näyttävät Davidsenista ”todellista” pakanuutta koskevat johtopäätökset pysyvän kuitenkin samoina. (Davidsen 2012, 187, 192.)

Varauksellinen asenne uuspakanuus-termiä kohtaan on tyypillinen monille vanhoja tapoja revitalisoiville liikkeille, joita voitaisiin muuten pitää määritelmällisesti uuspakanallisina. Eräs hellenisti eli kreikkalaisen polyteismin kannattaja Andrew Campbell (2002) esimerkiksi toteaa, että koska wicca ja muut uuspakanallisen noituuden muodot edustavat suurinta itseään ”pakanaksi” kutsuvien ryhmää, on termi tullut määritellyksi suurelta osin wiccan lähtökohdista ja sen tarpeisiin. Hellenistit ottavat hänen määritelmänsä mukaan historian tutkimuksen hyvin vakavasti, toisin kuin mediassa muunlaisia wiccoja hallitsevammassa asemassa olevat kaupallistuneet ja eklektiset harjoittajat. Hän kritisoi joidenkin wiccojen tapaa ottaa uskontoonsa kreikkalaisia jumaluuksia irti alkuperäisestä kontekstistaan ja sekoittaa niitä muihin perinteisiin. Tällaisten tulkinnallisten erimielisyyksien takia Campbellin mukaan rekonstruktionistien tehtäväksi on tullut opettaa suurta yleisöä toimintansa periaatteista, ja tähän kuuluu pyrkimys ”etääntyä määritelmällisesti” (*define ourselves away*) paremmin tunnetuista, moderneista pakanauskonnoista, minkä tarkoituksena on parantaa uuspakanallisen yhteisön yleistä uskontojen ymmärtämisen tasoa. Tästä näkökulmasta ”pakanaisuus” käsitetään lähinnä kattotermiksi toisiinsa liittymättömille ei-abrahamisille uskonnoille, joka on alun perinkin kristittyjen toiseuttava, ulkopuolelta antama termi.<sup>14</sup> Pakanaisuus-termin välttäminen on hänestä kasvavissa määrin tyypillistä rekonstruktionistisille uskonnoille, vaikka jokainen päättääkin itse omasta asemoitumisestaan. (Campbell 2002.)

Campbell myös toteaa, että rekonstruktionistisen asenteen mukaan älyllinen järjestelmällisyys ja uskonnollinen vilpittömyys eivät sulje toisiaan pois. Hän vertaa tätä

---

<sup>14</sup> Esimerkiksi Pavél Horak (2016) argumentoi, että protestanttisten deistien kehittämän pakanaisuus-termin teologinen sisältö on siirtynyt valistusajan ajattelijoiden kautta keskusteluun uuspakanuudesta. Termi on perustunut ensin vääristyneelle kuvalle roomalaisesta uskonnosta jota deistit kritisoivat irrationaliseksi kuvainpalvonnaksi, pappien valheiksi ja perinteiksi ilman uskoa, mikä tämän jälkeen laajentui myös viittaamaan katolisuuteen ja kansojen uskomuksiin joihin törmättiin löytöretkien kautta. Horak argumentoi, että tällainen teologinen viitekehys tekee tutkittavien ilmiöiden hahmottamisesta mahdotonta.

esimerkiksi hindulaiseen tapaan ajatella opiskelua henkisenä toimintana, joka kehittää ihmisen moraalaa. Lähdetyöskentely on välttämätöntä, jotta esivanhempien uskontoa voisi lähestyä yhteiskunnassa, jossa perinne on osittain katkennut. Hän uskoo, että heidän elämänsä kuvailu kaikkine vähemmän mairittelevine yksityiskohtineenkin kunnioittaa parhaiten heidän muistoaan. Mahdollisimman syvällinen tuntemus faktoista mahdollistaa vanhojen tapojen tietoisemman, periaatteellisen soveltamisen nykyisissä olosuhteissa. (Campbell 2002.)

Ergo-Hart Västrik (2015) on huomannut rekonstruktionistiseksi luokiteltavissa olevia taipumuksia myös kansanuskoa revitalisoivan virolaisen Maausk-liikkeen parissa tutkittuaan satoja liikkeen retoriikkaa sisältäviä artikkeleita. Hän esittää, että maauskoiset kutsuvat uskontoaan virolaiseksi kansanuskoksi (*native religion*) tai kotoperäiseksi uskonnoksi (*indigenous religion*), korostaen maailmankuvansa jatkuvuutta, sen paikallista erityislaatuisuutta, keskeistä suhdetta kansankieleen ja sen juurtuneisuutta kotoperäisiin kansanperinteisiin (*indigenous ethnic tradition*) sekä tapoihin, rinnastaen uskontonsa periaatteet verrainnollisiin sukukansojen perinteisiin suomalais-ugrilaisessa ja uralilaisissa kieliperheissä sen sijaan, että loisivat yhteyksiä muiden balttien, slaavilaisten tai germaanisten pakanoiden kanssa. (Västrik 2015, 130.)

Västrikin mukaan Viron Maausk-liikkeessä vältetään, ainakin retoriikan tasolla, luomasta uusia käsitteitä, rituaaleja tai juhlia. Toiminta perustuu valikoituihin folklorisiin, kirjallisiin lähteisiin ja eläviin kulttuuriperinteisiin (Västrik 2015, 145). Hän luokittelee Whitehousen käyttämin termein Maauskon painotukseltaan ”opilliseksi” eli doktrinaaliseksi ”imagistisen”, spontaanin uskonnonharjoituksen sijaan. Tämä tarkoittaa sitä, että perinteellisyydellä ja jatkuvuudella on erityisen tärkeä rooli, vaikka imagistisiakin harjoittajia löytyy<sup>15</sup> (Västrik 2015, 142; Whitehouse 2004, 65-75). Samalla Maausk käsitteellistetään kotoperäiseksi luonnonuskonnoksi (*indigenous nature religion*),

---

<sup>15</sup>Rinnastus ei ole kuitenkaan täysin osuva, koska itämerensuomalaisella kansanuskolla ei ole kirjauskontojen kaltaista virallista, yhtenäistä ”oppia” eli doktriinia, vaan perinteen kokonaisuus sisältää itsessään ajatuksen sen paikallisesta vaihtelevuudesta.

jolle perhe on tärkeämpi harjoituksen yksikkö kuin virallinen organisaatio. Minkäänlaista ”lähetystyötä” ei tehdä, sillä maauskoiseksi tuleminen tulee olla vapaaehtoista. (Västrik 2015, 142.)

Västrik esittää, että maauskoiset legitimoivat toimintaansa jatkuvuuden ja kotoperäisyyden diskurssien kautta. Harjoittajat argumentoivat, että kotoperäinen uskonto on löydettävissä sirpaloituneessa muodossa virolaisesta kulttuurista. Tavoissa, uskomuksissa, asenteissa ja ennen kaikkea kielessä on paljon esi-isiltä perittyjä piirteitä. Tästä seuraa se ajatus, että kaikki virolaiset, jotka harjoittavat jotain perinteitä, ovat ”tiedostamattaan maauskoisia”. Tämä idea toistuu artikkeleissa, joissa puhutaan ”maauskoisten ikaikaisista perinteistä”. Västrikin mukaan tässä on kyse erilaisten kulttuurin omistajuutta koskevien väitteiden keskinäisestä kilpailusta. Toisaalta samalla tällainen puhetapa sisällyttää lukijan eräänlaiseen virtuaaliseen yhteisöön (*virtual inclusion*), mikä saa suuremman yleisön helposti identifioitumaan liikkeen kanssa. (Västrik 2015, 143).

Jennifer Snook ilmaisee kirjassaan *American Heathens* (2015), että aauskoiset ja muut historiaan perustuvat rekonstruktionistiset ryhmät ovat tyytymättömiä uuspakanuus-termiin ja näkevät vaivaa korostaakseen muista kategoriaan luettavista eriävää alkuperäänsä ja toimintatapoja. Germaanisen, kelttiläisen, helleenisen, egyptiläisen, slaavilaisen, balttiläisen ja muiden perinteiden harjoittajat usein välttävät Snookin mukaan termiä ”uuspakana” ensiksi koska se on terminä liikaa wiccanoituuden määrittelemä ja toiseksi, koska ”uusi” tuntuu viittaavan johonkin uuteen ja moderniin. Sen sijaan amerikkalaiset aauskoiset pitävät oikeutta harjoittaa uskontoa kotoperäisenä (*indigenous*) ja perinnöllisenä.<sup>16</sup> Uuspakanuuden individualismin ja eklektisyyden sijaan Snookin kuvaaman amerikkalaisen aauskonon piirissä seurataan tarkasti historiallista tutkimusta ja rajataan autenttisine pidettyjä uskomuksia ja tapoja. Samalla heimojen tapaan hajaantunut aausko on käytännössä hyvin monimuotoista. (Snook 2015, 7-9.)

---

<sup>16</sup>On kuitenkin otettava huomioon, että amerikkalaiset aauskoiset eivät asu siirtolaisuuteen lähteneiden ”esi-isiansä” kotimaassa ja saattavat korostaa siksi toisinaan enemmän genetiikkaa kuin kulttuuri- ja luonnonympäristön vaikutusta.



Snook huomauttaa, että parin viime vuosikymmenen aikana etniset ryhmät ympäri maailman ovat aasauskoisten tapaan pyrkineet herättämään uudelleen esi-isiensä perinteitä. Nämä kansanuskot eroavat kuitenkin suuresti siinä, perustuvatko ne romantisoituihin yleistyksiin ja geneeriseen pakanuuteen vai poliittisemmin latautuneeseen kansaan kuulumisen ideaan. Snook tunnistaa aasauskon menneistä ja nykyisistä muodoista vahvan oikeistolaisia ja politisoituneita muotoja ja toteaa, että näiden vuoksi ei-poliittisten tai maltillisten aasauskoisten on välillä vaikea saada ääntään kuuluville. Hänen mukaansa amerikkalaisen aasauskon kentässä moni ryhmä onkin asemoitunut korostetun tietoisesti oikeistolaista ideologiaa vastaan, keskittyen nationalismiin sijaan tutkimustietoon henkisen kokemusmaailman palauttamiseksi osaksi arkea eli ”maailman uudelleenlumoamiseen”<sup>17</sup> sekä epiikkaan. (Snook 2015, vii, 7-9.)

Omien haastattelujeni ja havaintojeni perusteella luokittelisin Taivaannaulan kansanuskon revitalisaation edellä kuvattujen hellenismien, maauskon ja aasauskon tapaan taipumukseltaan rekonstruktionistiseksi sekä todennettua kotoperäistä perinnettä korostavaksi eklektisen eli kokemuspohjaisen ja vapaasti yhdistelevän toiminnan sijaan. Kuten useimmissa aasauskon muodoissa, toiminta keskittyy nationalismiin sijaan kulttuuriperinteeseen ja politiikkaan otetaan tietoisesti etäisyyttä. Rekonstruktivisuudella tarkoitan tässä työssä lähdeyöskentelyn tärkeyden korostamista vanhoihin tapoihin liittyvän maailmankuvan ja sen materiaalisen perustan ymmärtämiseksi perinteen osittain katkettua. Kansanuskon revitalisaatiolla viittaa taas pyrkimykseen samanaikaisesti uudelleenrakentamisen kanssa huomioida ja vahvistaa suuren yleisön keskuudessa elävänä säilynyttä kansanperinnettä ja sitä tukevia kokonaisvaltaisia toiminnan ja käsittämisen tapoja.

---

<sup>17</sup>*Re-enchantment* on vastakohta Max Weberin modernin maailman yhteiskunnan vääjäämätöntä sekularisaatiota ja byrokraatisoitumista kuvaavalle sanalle *disenchantment* eli ”lumouksen haihtuminen”.

Termit ”kansanusko” (*native religion*) ja ”kotoperäinen uskonto” (*indigenous religion*) pitävät sisällään ajatuksen kielen ja kulttuurin erityislaatuudesta sekä niiden ajan, paikan ja sosiaaliset viiteryhvät ylittävästä luonteesta. Termin ”luonnonuskonto” (*indigenous nature religion*) taustalla taas on käsitys maanläheisestä elämäntavasta, jonka kannalta viralliset instituutiot ovat toissijaisia. Kansallisvaltioajattelun tai opillisuuden sijaan korostuu ajatus perinnekulttuurin paikallisesta ja henkilökohtaisesta variaatiosta kansanuskoisen kehityksen puitteissa. Käsittelen tässä työssä perinteen rekonstruktivisuutta ja revitalisaatiota toisiaan tukevin prosesseina, joiden kautta perinnettä vahvistetaan, uusinnetaan ja sovelletaan Taivaannaulan toiminnassa ja sen jäsenten rakentaessa itselleen tiedostettuun kansanperinteeseen pohjautuvaa maailmankatsomusta, joka on samalla juurtunut konkreettiseen toimintaan sekä pitkäaikaiseen kulttuurin jatkumoon.

## 5. Kulttuuri toimijuuden perustana

Marshall Sahlins kirjoittaa artikkelissaan *A Few Things I Know about Culture* (1999), että kulttuuri on toimijuuden perusta. Ihmiset samaistuvat kulttuuriinsa hienosyisellä tavalla, joka ei yleensä nouse tavalliseen tietoisuuteen (ibid., 413). Tämä yhteisöön kuulumisen tunne on kuitenkin hänestä jotain enemmän kuin mitä Benedict Anderson esitti kirjassaan *Imagined Communities* (1983) eli kärjistettynä ”saman sanomalehden lukemista samaan aikaan” (Sahlins 1999, 415). Kulttuuri ei ole itsessään pakottavaa, vaan sen rakenteen logiikka ja kielioppi ovat osa elettyä todellisuutta (Sahlins 1999, 409). Sosiaalisissa yhdentymisprosesseissa kuten globalisaation vaikutuksesta kulttuurisen erottautumisen merkit vahvistuvat ja etnisen erottautumisen keinot tulevat relevanteiksi ihmisille, jotka etsivät autonomista ”kotoperäistä kulttuurista tilaa” (*indigenous space*) itselleen. Sahlins tulkitsee kulturalismin pohjautuvan universaaliin hegeliläiseen dialektiikkaan eli siihen, että itse muodostuu aina kontrastissa johonkin toiseen. (ibid., 401, 410-413.) Identiteetti voidaan Sahlinsin mukaan käsittää sisäkkäisinä ympyröinä, joista omimmaksi koettu tuntuu turvallisimmalta. Tämän kehän ulkopuolelta sisällytetään uutta materiaalia, mutta ne saavat kotoperäisiä muotoja. Omalle kulttuurille vedetään rajat, mutta se ei estä kontaktia muuhun maailmaan (Sahlins 1999, 414-415). Se, että vanha kulttuuri saa uusia muotoja, ei

ole merkki sen rappeutumisesta vaan elinvoimaisuudesta. Kulttuurituotteet ovat Sahlinsin mukaan pohjimmiltaan ajattomia, joten niihin osaa ottavat ihmiset ovat tavallaan aikalaisia niiden kanssa (ibid., 409). Tällaista monisyistä kulttuurin uudentumisen prosessia ei tulisi Sahlinsin mukaan pelkistää valtapeliksi, jossa ihmiset ovat joko hegemonian puolesta tai sitä vastaan (ibid., 405).

Sahlins on kritisoinut antropologien tapaa puhua ”kulttuurin keksimisestä” entisissä kolonisoiduissa maissa, joissa perinteiset arvot ovat kokeneet uuden nousun. Keksimisen käsite antaa kuvan jostain epäautenttisesta ja keinotekoisesta, ja tyypillisesti sisältää vaikutelman, että menneisyyttä käytetään lähinnä politiikan tai taloudellisen hyödyn välineenä. (Sahlins 2002, 3. Ks. myös Hobsbawm & Ranger 1983; Lindholm 2008.) Kulttuurimuotojen ”selittäminen” toistuvasti joko hegemonian tai vastakulttuurisuuden kautta johtaa näiden käsitteiden inflaatioon ja analyttisen selitysvoiman heikkenemiseen. Sahlins kutsuu tätä Sartrea lainaten karkeaksi marxilaisuudeksi (*vulgar Marxism*), eli taipumukseksi pelkistää ajatuksen tai teon sisältö siitä saatuun vaikutelmaan varsinaisen etnografisen todellisuuden tarkastelun sijaan. Sahlins pitää ”foucaultilais-gramscilais-nietzschelaiseksi” kutsumaansa valtafunktionalismia yhtenä tapana pelkistää kulttuurin tuotteet välinearvoiksi, mikä on käytännössä yhtä rajoittava näkökulma kuin kulttuurin käsittäminen lähinnä solidaarisuuden ylläpitäjänä niitä edeltävissä teorioissa. (Sahlins 2002, 20-23.) Antropologiassa puhutaan ”vastakulttuurista” (*culture of resistance*) ja ”keksityistä perinteistä” (*invention of tradition*), mutta Sahlins ehdottaa vaihtoehtoisiksi termeiksi ”kulttuurin vastustuskykyä” (*resistance of culture*) sekä ”kulttuurin kekseliäisyyttä” (*inventiveness of culture*) (Sahlins 1999, 399, 412).

Sahlinsin ajatus kulttuurista kielioppina joka ei ole sellaisenaan pakottavaa vaan sen sijaan toiminnan perusta, tuntuu luontevalta metaforalta esimerkiksi haastattelemani Taivaannaulan jäsenen Tapion käsitykselle kansanperinteestä. Tapio pitää kieltä ja kulttuuria olennaisesti toisiinsa kietoutuneina asioina 2(8-9). Hän sanoo, että se mitä hän kokee tekevänsä, eroaa menneestä siinä, että se on *tiedostettua* – ennen asiat vain olivat. 2(28) Hän tahtoo tehdä perinteestä ja sen jatkamisesta maailmankuvan kokonaisuuteen

pohjaavaa, sen sijaan että tekisi asioita vain tavan vuoksi. 2(16) Tapio luonnehtii kansanuskoista maailmankatsomusta kehykseksi, johon voi sovittaa asioita, jotka tuntuvat toimivalta, ja pitää tällaista suhtautumistapaa ominaisena epädogmaattiselle uskonnollisuudelle. Hän myöntää, että se saattaa kuulostaa eklektiseltä, mutta pohja on kuitenkin selkeä kansanperinteessä. Tapio sanoo haluavansa jatkaa perinnettä siitä, mihin se on katkennut, eli siitä mihin kansallisromanttisena kautena kerätty perinne jäi. 2(7) Hän sanoo, että perinne muuttuu joka tapauksessa, ja että hänelle on tärkeämpää kuin että se ei muuttuisi, että se ei katkea. 2(16) Artokin sanoo, ettei etninen perinne ole kiveen hakattua, ja voi sisällyttää harjoitukseensa tapoja, jotka tuntuvat toimivilta ja järkevilta, vaikka pohja onkin omassa perinteessä. Hän huomauttaa, että tarkastellessa perinteitä historialliselta kannalta muualta otetut vaikutteet ovat nähtävissä. Hän sanoo, ettei kaipaakaan ”opinpartijoita” jotka sanovat, mikä on oikein ja mikä ei. Muutoksesta puhuttaessa on hänestä otettava huomioon, että jokaisella ajalla on sokeat pisteensä ja että on oltava osa tätä päivää. 1(26-27)

Sahlins kirjoittaa, että perinne osoittaa uudistuessaan elinvoimaisuutensa, ja sen voidaan käsittää olevan sisällöltään ajatonta (Sahlins 1999, 409). Anssi taas luonnehtii taivaannaulan toimintaa niin, että tarkoituksena ei ole säilyttää ”perinnettä perinteen takia”, sillä käytännössä on mahdollista jatkaa vain pientä osaa kansanperinteestä: asioita otetaan mukaan sen takia, että niillä on annettavaa myös tässä ajassa. 7(9) Hän luonnehtiiikin, että Taivaannaulan tarkoituksena on kehittää suuren yleisön perinnettä kohtaan tuntemaa arvostusta: ”ei pölyistä 30-luvun Kalevalaa... kuollutta, sisäänpäinlämpeävää, vaan raikasta, uutta; uusvanhaa ja hienoa.” 7(27-28) Kalevalasta Anssi on sitä mieltä, että se on muiden kansojen eepoksien tyylinen suuri myyttinen teos, joka ei kerro juurikaan rahvaan elämästä, vaan ajaa Lönnrotin kansallisvaltioprojektia luoden kuvaa suuresta, uljaasta muinaisuudesta. Sen avulla on herännyt ja säilynyt kiinnostusta kansanperinnettä kohtaan, mutta samalla Anssi pitää jokseenkin ongelmallisena, että mielikuvissa kansanperinne ja kansanusko liittyy Kalevalaan, minkä suhteen kouluopetus on voinut antaa vielä huonoja kokemuksia. 7(30-31)

Ylipäättään kansallisvaltioon liittyvä homogeenisuuden ja valtiollisen yhtenäisyyden ajatukset koetaan Taivaannaulan parissa Anssin mukaan hyvin vieraina. Hänen mukaansa toimittajatkään eivät enää nykyään luule heitä nationalistiseksi toimijaksi, joten heidän epäpoliittisuutensa alkaa luultavasti olla ihmisillä hyvin tiedossa. 7(10-11) Samista myöskään ei voida puhua siitä, että olisi vain yksi, monoliittinen perinne, vaan kansanusko on ilmennyt hyvin monimuotoisilla tavoilla paikallisesti. 3(12) Maakuntien asukkaiden välilläkin sanotaan olevan suuria luonne-eroja, joten mitään varsinaista ”suomalaisuutta” ei olekaan. 3(18) Hän toteaa: ”Ei ole paljonkaan järkeä siinä, että yritetään luoda suomalaista yhtenäiskulttuuria, kun sellaista ei ole ikinä ollut olemassakaan”. 3(18) Risto taas ilmaisee, että valtiot tulevat ja menevät ja rajat muuttuvat, ja ne ovat hänestä keinotekoisia viivoja kartalla, 4(14-15) ja toistaa useiden haastateltujen kannan, että itämerensuomalaisessa kulttuuriperinteessä on kyse jostain paljon laajemmasta ja vanhemmasta kuin Suomi valtiona. 4(3)

Tapion haastattelussa esiintyi myös Sahlinsin kuvailema käsitys kulttuurista sisäkkäisinä ympyröinä, joista sisin tunnetaan turvallisimmaksi, mutta sen ulkopuolelta voidaan myös ottaa vaikutteita. Tapio sanoo pitävänsä hengellisyyttä universaalina ja henkistä perinnettä pohjimmiltaan samana: erona on vain kulttuurinen konteksti henkisen kehityksen tielle. Hän sanoo juuri ympäristön vuoksi kokevansa läheisemmäksi ja kotoisammaksi lähialueiden kuten itämerensuomalaiset kulttuurit, joissa kieli ja uskomukset muistuttavat toisiaan. Hänelle monet virolaiset tavat tuntuvat valmiiksi tutuilta, koska Suomessa on tehty vastaavaa. Jos omasta perinteestä näyttää puuttuvan palasia, hän etsii inspiraatiota ensisijaisesti sukukansoilta. 2(9-10) Tapio sanoo samaistuvansa heimoaateeseen ja sanoo, että hänelle suomalaisesta korkeammalla ja abstraktimmalla tasolla suomalais-ugrilainen eli uralilainen kielten sukulaisuuteen perustuva identiteetti. 2(2) Hän sanoo, että hän samaistuu lopulta kaikkiin, mutta kyse on siitä, mihin samaistuu enemmän, ja pyrkii ymmärtämään niitäkin joihin ei koe samaistuvansa. 2(36)

Kotoperäisen kulttuurisen tilan (*indigenous space*) luominen globaalien kulttuurisen yhdentymisen kontekstissa on eräs tapa, jolla kulttuuri voi olla itsessään merkittävää

ja ”vastustuskykyistä”. Sami ilmaiseekin olevansa huolissaan siitä, että maailmanlaajuinen yhtenäiskulttuuri tuhoaa paikalliskulttuurit sen seurauksena, että vaikutteet otetaan maailmalta osaamatta arvostaa, mikä omassa kulttuurissa on omaleimaista. 3(18) Tapio taas toteaa, että kulttuurivaikutteiden ottamisessa mennään usein ”valtamerta edemmäs kalaan” esimerkiksi siinä, että vietetään Halloweenia kekrin sijaan joka on kotoperäinen vastaava juhla. 2(32) Risto taas ilmaisee näkevänsä tärkeänä kunnioituksen kulttuuria ja aikajatkumoa kohtaan: ”Globalisaation aikana kun kaikki vaikutteet tulee ja menee sekunneissa, siinä on toki hyvääkin... mutta että kaiken sen keskellä pitää muistissa omat juuret, ja välittää sitä eteenpäin.” Hän sanoo, että samaistuu muihin luonnonuskoihin, jota hän pitää ”endeemisenä kulttuurina”, ja katsoo samaistuvansa ylipäättään mielenmaisemaan ja uskomusperinteisiin, jotka tulevat ”kulttuurin alkujuurilta”. 4(5)

Kuten edellä lainatuille taivaannaulalaisille, Johann Gottlieb von Herderille moderni valtio on kansankulttuuriin verrattuna keinotekoinen ja toissijainen asia. Hänelle kansanhengen luontaisin ilmentymä on kansankieli ”jossa kansakunnan tietoisuus artikuloituu”, mikä näkyy erityisesti kansanrunoudessa (*Herder's Sämmtliche Werke* 1877-1913 I, 1-7, 400-406 teoksessa Nisbet 2006, 92). Keskitetysti kontrolloitu valtio on orgaanisesti järjestyneeseen kulttuuriin verrattuna kuin kone, jonka toiminta perustuu ajattelutavoille, jotka ovat Herderin mukaan niin abstrakteja ja yleistäviä, että niissä ei oteta huomioon yksilöitä, paikallisia tarpeita eikä kulttuurisia eroja (Herder 1990, 126-127; SHW V 534, 536-539 *ibid.*, 104). Nisbet väittääkin, että tämän vuoksi Herderin pitäminen häneltä vaikutteita ottaneiden kansallisromanttikkojen edelläkävijänä on harhaanjohtavaa (*ibid.*, 108-109). Herder pitää jokaisen kansakunnan olemusta itseisarvoisena ja tasa-arvoisena muiden kanssa ja tuomitsee sodankäynnin sekä imperialismin, joka estää kulttuureja saavuttamasta täyttä potentiaaliaan (SHW XVIII, 235-235 teoksessa Nisbet 2006, 101-102). Samalla ulkopuolelta oikeaan aikaan tulevat vaikutteet ovat tärkeitä kulttuurien kehitykselle (SHW XIV, 381 *ibid.*, 94).

Orgaanisuus ei Nisbetin mukaan kuvaa Herderille tahdotonta ja ohjailematonta prosessia, vaan keinotekoisesta vastakohtaa, autonomista ja ulkoisesta pakosta vapaata kehitystä.

Herder vertaa kulttuuria puuhun, joka on alkujuuriltaan sekä vanhalta rungoltaan vahva ja yksinkertainen ja saa uusissa oksanhaaroissa yhä monimutkaisempia mutta hauraampia ja riippuvaisempia muotoja. Tällä tavoin hän erottautuu yksilinjaisen kulttuurin kehityksen ajatuksesta, jonka mukaan kulttuuri on aina sitä parempi, mitä teknologisesti edistyneempi se on. (SHW V, 575 *ibid.*, 98.) Herderiläinen metafora puusta muistuttaa nähdäkseni edellä lainattua Riston luonnehdintaa, että hän samaistuu endeemisten uskomusperinteiden mielenmaisemaan joka tulee ”kulttuurin alkujuurilta”, ja että pitää hyvänä muistaa globalisaationkin kontekstissa omat ”juurensa” ja osaltaan välittää perinteitä eteenpäin. 4(5) Globaali kehitys tuo mukanaan paljon nopeita muutoksia, mutta paikallisen kulttuurin muistamisella on myös arvonsa.

Tapio kiteytti mielestäni hyvin tutkimuksen ajan keskusteluissa taustalla vaikuttaneen paikallisuuden teeman: ”Ruohonjuuritaso on tärkeä. Ei sellainen, että tukeuduttaisi valtioon koko ajan. Tässä on kyse juuri siitä että ihmiset olisivat itsenäisiä... Että demokratia ulottuisi ruohonjuuritasolle, lähelle ihmistä... Liian paljon vaikutusvaltaa ja rahaa keskittyy liian harvoille... Systeemi pitää purkaa, jotta ihmisillä olisi vaikutusmahdollisuuksia omaan ympäristöönsä, valtaa oman elämänsä suhteen ja he olisivat riippumattomia”. 2(26) Tapio toteaaakin, että hänelle itsenäisyys on tärkeää niin monella tasolla kuin mahdollista, ja pitää parhaana itsenäisyytenä omavaraisuutta ja luonnonläheisyyttä. 2(25)

Sahlins argumentoi, että kulttuurituotteet eivät vanhene ja ihmiset ovat siten aina aikalaisia niiden kanssa. Taivaannaulan toiminnan ja maailmankuvan perustaminen samanaikaisesti muuttuvaan ja aina uudistuvaan luonnon kiertokulkuun tukee osaltaan tätä ajatusta. Sami ilmaisee haastattelussa, että hänestä Taivaannaulan ajatusmaailmaa ohjaava periaate on maanläheinen elämäntapa, jossa kaikki toistuu syklisesti eivätkä asiat mene aina lineaarisesti eteenpäin. Maanläheisyyteen kuuluu hänestä myös ajatus siitä, että eletään luontoa kunnioittaen eikä mennä mukaan kulutus-kulttuurin kaikkiin uutuuksiin, vaan eletään perinteisesti, yhteisöllisesti ja ekologisesti. 3(12) Taivaannaula auttaa ihmisiä ymmärtämään luonnon kasvukauden seuraamiseen perustuvaa

kansanuskoista vuodenvuorokiertoa kokoamalla ja jakamalla siitä tietoa perinteen mukaisina merkkipäivinä, julkaisemalla kansanperinteen seinäkalendaria sekä järjestämällä vuotuisjuhlia. Sami harjoittaa itse perinnetaitoja ja katsoo käsillä tekemisen olevan avain kansanuskoisen maailman ymmärtämiseen ja elämiseen. 3(12)

Jos Sahlinsin (1999) mukaan eletyn kulttuurin rakenne ei nouse tavallisesti ihmisen tietoisuuteen, olivat haastateltavieni puhteenvuorot hyvin maailmankuvansa perustan tiedostavia ja kyseenalaistavia. Tämän taustalla saattaa olla osaltaan se, että haastateltavat olivat omaksuneet kansanuskoisen maailmankatsomuksen ottamalla itse asioista selvää sen sijaan, että se olisi tullut sellaisenaan annettuna sosiaalisesta ympäristöstä. Samalla pidettiin arvossa niitä vain puoliksi tiedostettuja kulttuuriin ja perinteeseen samaistumisen tapoja, jotka saivat syvemmän merkityksen henkilökohtaisen etsimisprosessin ja opiskelun tuloksena. Huomiota kiinnitettiin erityisesti perheeltä kuultuihin ja opittuihin yksittäisiin perinteisiin ja siihen, kuinka niiden historian tunteminen on tuonut niille kokemuksellista lisäarvoa.

Haastateltavat ilmaisivat juhlivansa suurelta osin samoin kuin useimmat suomalaiset, mutta tulkitsevansa säilyneitä perinteitä kansanuskoisen kehityksen kautta. Toisinaan tämä motivoi kiinnittämään huomiota historialliseen kehityskulkuun, jossa alun perin luonnonuskoiset elementit ovat saaneet myöhemmin kristillisiä selitystapoja. Kaksi haastateltavaa mainitsi henkilökohtaisena esimerkkinä jouluisen haudoilla käynnin: tavan noudattaminen itsessään ei muuttunut heidän kohdallaan, mutta se sai lisää merkitystä sitä kautta, että vanhan uskomusperinteen mukaan edesmenneet suvun jäsenet ovat aina läsnä. 5a(8) & 6(13) Myös pääsiäisen symboliikan kuten pääsiäismunan nähtiin kuvaavan pohjimmiltaan yleismaailmallista luonnonkierron ajatusta. 6(12), 1(12) Arto ja Tapio taas huomauttivat kumpikin, että suojelusenkeli on selvästi esikristillistä perua. Arto mainitsi suojelusenkelin esimerkkinä kansanperinteen jatkumosta omassa perheessään. 1(16) Tapio taas vertasi kyseistä hahmoa yleisellä tasolla toteemieläimeen ja kansanperinteen syntysiin eli esi-isiin. Hän ilmaisi, että auttavia näkymättömiä voimia on aina, millä nimellä niitä haluaakaan kutsua. 2(5) Sami taas sanoi, että suojelushaltiaa voidaan verrata



suojeluskeliin. 3(14) Arto argumentoi, että myös esimerkiksi kolikon heittämistä lähteeseen voidaan ajatella jäänteinä uhraamisesta pyhään lähteeseen, vaikka se onkin tietystä näkökulmasta ”kärsinyt inflaation” kun lähteet ovat vaihtuneet muovisiksi – tapa on jäänyt vaikka taustalla ollut käsitys on hävinnyt. 1(16-17)

Kansanuskoisen maailmankuvan rakentaminen voidaan nähdä henkilökohtaisena semioottisen uudelleentulkinnan prosessina, jossa tietoinen käsitelyöskentely kytkeytyy laajempaan paikallisuuteen, luontoon ja historialliseen jatkumoon juurtuneeseen perinteeseen. Samaistumisen kohde on suomalais-karjalaisessa tai itämerensuomalaisessa kulttuuripiirissä ja kuvastossa kansallisvaltion tai yhdenlaisen perinteentulkinnan sijaan.

## 5.2 Perinteen jatkuvuus ja muutos

Lainaan tähän Taivaannaulan verkkosivujen ”kysyttyä”-osiosta vastauksen kysymykseen ”Mitä on perinne?”<sup>18</sup>

*Perinne tarkoittaa ajan tai kulttuurin elävää jatkumoa. Perinteeseen sisältyy luonnostaan sekä muutoksen että pysyvyyden elementti. Tämä tarkoittaa sitä, ettei mikään perinne ole muuttumaton, vaan se sopeutuu hiljalleen muuttuviin aikoihin ja omaksuu uusia elementtejä. Esimerkiksi ikivanhaan juhlaruokaan, ohrapuuroon, on 1900-luvulla otettu uutena ruoka-aineena riisi, mutta silti jouluinen riisipuuro edustaa perinteen jatkumoa. Samaten pyhimysten nimet ovat oletettavasti korvanneet vanhat jumalnimet vuotuisjuhlaperinteissä. Periaatteessa mikä tahansa tapa tai vähänkin pidempään toistunut kulttuuri-elementti voi olla perinne. Taivaannaula on kuitenkin kiinnostunut nimenomaan vanhoista, pitkäaikaista kulttuurin jatkumoa edustavista perinteistä, joilla on juuret esiteollisessa maan- ja metsänvaraisessa kulttuurissa.*

---

<sup>18</sup><http://www.taivaannaula.org/yhdistys/kysyttya/> Viitattu 22.4.2017

Edeltävässä otteessa perustellaan, että riisipuuro edustaa yhä juhlaruokaperinteen jatkumoa, vaikka riisi onkin ottanut ohran paikan sen valmistuksessa. Vaihtoehtona olisi ollut kutsua riisipuuroa uudeksi ruokalajiksi, joka ei ole osa sitä perinnettä, jota ohrapuuro edustaa. Riisipuuron identiteetti perinteisenä ruokana perustuu huomion kiinnittämisessä siihen, mikä osa siitä pysyy samana ja edustaa jatkuvuutta, mihin luetaan samalla mukaan myös joulujuhla kontekstina. Kyseessä on pohjimmiltaan ikaikainen filosofinen ongelma siitä, mikä määrä muutosta voidaan hyväksyä, että asian perimmäinen olemus on riittävä sen yhä tunnistamiseksi osaksi samaa jatkumoa. Taivaannaulan edistämän perinteen tapauksessa kiinnitetään huomiota erityisesti niihin säilyneisiin tapa- ja uskomuskulttuurin piirteisiin, jotka perustuvat maan- ja metsänvaraiseen esiteolliseen elämäntapaan, ja joiden tulkitsemiseen käytetään kansallisromanttisella kaudella kerättyä kansanperinneaineistoa. Tästä näkökulmasta tietyt perinteen kokonaisuutta ylläpitävät maanläheiseen elämäntapaan juurtuneet piirteet ovat säilyneet perusajatukseltaan katkeamattomina ja toiset taas käyneet kirjallisen vaiheen kautta.

Marshall Sahlins kiinnittää huomiota siihen, että identiteetti ja autenttisuus ovat suhteellisia käsitteitä, jotka perustuvat samankaltaisuuksien ja eroavaisuuksien valikoivaan huomioimiseen. Esimerkiksi hän ottaa japanilaiseen käsityksen, jonka mukaan Ise-temppeli on säilynyt muuttumattomana 600-luvulta saakka. Se ei kuitenkaan näytä vanhalta, sillä tempelirakennukset rakennetaan uudelleen kahdenkymmenen vuoden välein "täsmälleen samanlaisiksi, samanlaisilla muinaisilla työkaluilla ja samoista materiaaleista." Samalla voitaisiin sanoa, että rakennuspuut ovat uusia, kuten myös työkalut, eivätkä rituaalien toisintokaan voi mitenkään pysyä täysin samanlaisina. Uudelleenrakentaminen keskeytyi myös kerran peräti 150 vuodeksi. Japanilaisen perinteen käsityksen mukaan rakentaminen tapahtuu kuitenkin "samalla tapaa". Länsimaisen kriitikon näkökulmasta uudelleenrakennetut rakennukset eivät ole kuitenkaan "toisintoja" vaan "rekonstruoitu Ise-temppeli", mikä korostaa muutosta koetun ajallisen jatkumon sijaan. (Sahlins 2002, 9-11.)

Toiseksi esimerkiksi Sahlins ottaa Plutarkoksen kertoman tarinan Theseuksen laivasta. Kertomuksen mukaan ateenalaiset säilyttivät laivaa ja aika ajoin vaihtoivat puut uusiin. Tästä tuli klassinen esimerkki filosofeille keskusteluissa kasvun ja muutoksen luonteesta: osa oli sitä mieltä että laiva muuttui, ja toiset että se pysyi samanlaisena. Sahlins kysyykin, mitä tämä merkitsee sen väitteen kannalta, että ”kulttuuri muuttuu aina.” Sahlins myös esittää ajatuksen, että Amazonin metsätkin ovat olemassa vuosisatoja tai vuosituhansia, vaikka jokainen alkuperäisistä puista on vaihtunut moneen kertaan. Tämä kuvaa hänestä shintolaisuuden henkeä, jonka mukaan Ise-temppeli käsitetään olemukseltaan samana, vaikka se ollaan rakennettu yhä uudelleen hieman erilaisina toisintoina. (Sahlins 2002, 9-11.) Sahlinsin mukaan yhteiskunnan olemassaolo ja ylipäätään järjissään pysyminen vaatii sitä, että kulttuurin jatkuvan muutoksen virtaan heijastetaan identiteettejä ja pysyvyyttä. Hän epäileekin Herakleitokseen viitaten antropologien väitettä, että kulttuuria on mahdoton tutkia systemaattisesti koska ”samaa kulttuuriin ei voi astua kahdesti”. (Sahlins 2002, 7.)

Kuten Theseuksen laiva, jonka muoto ja ranka pysyy samana, tai Amazonin metsät jotka toistavat metsän idean vaikka jokainen yksittäinen puu kuolee ja korvautuu uusilla, on kansankulttuurikin mahdollista käsittää samanaikaisen pysyvyyden ja muutoksen kautta. Vaikka perinteen muoto vaihtuisi jollain tavalla, revitalisaation kannalta sen olemuksen voidaan käsittää pysyvän kyllin samanlaisena, jotta ”elävä” jatkumo on havaittavissa ja koettavissa. Kuten edellä kuvatussa esimerkissä Ise-temppelin uudelleenrakentamisesta, perinteinen asenne korostaa jatkuvuutta silloinkin, kun perinne on muuttunut jollain tavalla. Kulttuurin jatkumo tunnustetaan katkoksista ja muutoksista huolimatta myös silloin, kun länsimainen sosiaalitiede olisi taipuvainen kutsumaan sitä ”rekonstruktioksi” tai ”keksityksi kulttuuriksi”. Kulttuurin läpikäymät muutokset eivät tarkoita sen rappiota, vaan osoittavat sen olevan yhä relevanttia ja elinvoimaista (Sahlins 1999, 409).

Claude Lévi-Strauss esittää, että ihmisyhteisöt voidaan jakaa luonnonmukaisiin ”viileisiin” ja moderneihin ”kuumiin” yhteiskuntiin sen mukaan, kuinka ne suhtautuvat muutokseen: viileille yhteisöille on tyypillistä muuttua hitaammin, kun taas kuumia yhteiskuntia

määrittelevät nopeat katkokset. Samalla myyttinen järjestelmä sopeutuu muutokseen ja järjestäytyy niiden vaikutuksesta symbolisesti uudelleen katkaisematta perinteen jatkumoa. Perinteisessä yhteiskunnassa erillisiin historiallisiin tapahtumiin ei kiinnitetä huomiota vaikka ne tiedostetaankin, vaan esi-isät ovat tavallaan aikalaisia nykyihmisten kanssa. (Lévi-Strauss 1966, 233-234) Vaikka kaikki Taivaannaulan haastateltavat elävätkin kaikki modernissa kulttuurissa, ”viileää” asennetta muutokseen kuvaa esimerkiksi Samin kuvaama syklisyyden ajatus, jonka mukaan asiat eivät mene aina lineaarisesti eteenpäin, eikä ole tarpeellista mennä mukaan kaikkiin kulutuskulttuurin ilmiöihin. 3(12) Mikä yhdistää entisen ajan ihmistä nykyiseen on yhteys luonnon kiertokulkuun ja paikallisuuteen, vaikka tämä on ehtinyt vieraantua siitä monella tavoin kaupungistuneen ja teollistuneen elämäntavan seurauksena.

### 5.3 Perinteen juurtuneisuus

Christy Wampole esittää kirjassaan *Rootedness – the Ramifications of a Metaphor* (2016), että juurtuneisuus ja juurettomuus ovat eräitä keskeisimmistä ihmisen kokemusta jäsentävistä käsitteistä.<sup>19</sup> Hän kuvailee juuria kaipuiksi tuntea eksistentiaalista rauhaa voimauttavan samuuden tunteen kautta. ”Juurien” menettäminen taas merkitsee taas tämän koetun jatkuvuuden katkeamista. Juurien etsiminen on usein oire ekologisesta vieraantuneisuudesta ja siitä johtuvasta koko ihmiskunnalle tyypillisestä syllisyydentunteesta. Kiinnostus juuria kohtaan näyttää kasvavan mitä enemmän kulttuuriin ja paikkaan sulautuminen vaikuttaa olevan uhattuna. Juurettomuuden pelko on kontekstista irrottamisen ja abstraktiksi tekemisen pelkoa. (Wampole 2016, 7-8.) Juuret ovat ainakin osittain katkaistavissa oleva linkki mihin tahansa ilmiöön, erityisesti ympäristöön (ibid., 14, 18). Juurten logiikka on valikoivaa, sillä ”hävettävä esi-isä jätetään

---

<sup>19</sup>Ranskalaisen kirjallisuuden professori Christy Wampole rakentaa analyysinsä runsaalle määrälle esimerkkejä eurooppalaisesta filosofiasta, sosiaalitieteestä, teologiasta, psykologiasta ja runoudesta. Esitän kuitenkin tässä työssä keskustelua yksinkertaistaakseni vain hänen kirjallisuuden pohjalta tekemänsä yleistyksen.

maahan ja vain positiiviseksi mytologisoitavissa esi-isää muistellaan”. Juurimetaforan kautta ilmaistaan nykyisen kulttuurin rappiota parempana pidettyyn menneeseen verrattuna. Juuret saavat voimansa maasta johon esivanhemmat on haudattu ja kuljettavat siitä saadun energian takaisin oksiin, joten se toimii myös kulttuurisen transmission ja jälleensyntymän metaforana. (ibid., 7-8.)

Wampole pitää juuria ”absoluuttisena metaforana”, jonka kautta voidaan ilmaista samanaikaisesti monia merkityksiä tavalla, joka olisi mahdotonta ilman vertauskuvallisuutta. Juurimetafora on integroiva kielikuva, joka tuo yhteen menneen, nykyisyyden ja tulevan: ihmiset ja kaukaisetkin maantieteelliset alueet sekä ihmiskunnan ja ekosysteemin. Juuret heijastavat ihmismielelle ominaista tarvetta ajalliseen, tilalliseen, epistemologiseen ja ontologiseen jatkuvuuteen. Ihmisajalle on kuitenkin samanaikaisesti ominaista suhtautua tähän juurtuneisuuteen ristiriitaisella tavalla. (ibid., 13-16) ”Koti ei ole koskaan neutraali, toisinaan se kuvastaa kipeitä muistoja, pahoja tapoja, vanhentuneita arvoja sekä käsittelemättömiä traumoja”(ibid., 23). Toisinaan juuret merkitsevät rajoittavaa liikkumattomuutta, toisinaan taas tarvittavaa vakautta. Juurimetafora on kyllin joustava ilmaisemaan näitä kaikkia samanaikaisesti ja toimii heijastuspintana käyttäjän mielentilalle ja tarkoituspäälle. Koska juuret ovat piilossa ja tavallisesti näkyvissä vain kasvin kuollessa, ne toimivat alitajunnan yleismaailmallisena arkkityyppinä. Juurten tunkeutuminen syvemmälle hämärään maahan, kuolleiden valtakuntaan, kuvaa muistelua, nostalgiaa, yhteyttä esi-isiin ja sanattomaan tietoon. Juuret merkitsevät paitsi intiimiyttä, yksityisyyttä, johonkin kuulumista ja itseymmärrystä, myös absoluuttisia rajoja toiminnalle ja kuolevaisuutta. Kurottaessaan syvälle maaperään ja liikaan luodakseen siitä hajottamalla uutta elämää, juuret ovat myös lähellä tabuja, kaaosta ja vaaraa – myös pahalla käsitetään olevan juuret – ne symboloivat samanaikaisesti elämää, kuolemaa, transformaatiota ja uudelleensyntymää. (Wampole 2016, 221, 18, 24, 30, 35.)

Sami toteaa haastattelussa, ettei usko ihmisten olevan täysin ainutkertaisia vaan että ”perimä ja juuret” vaikuttavat aina taustalla niin vahvasti, että ne muokkaavat ihmisen käsitystä maailmasta ja vaikuttavat siihen miksi haluaa tulla ja mitä tehdä. Hän ilmaisee

käsittävänsä vaikutussuhteet pienemmästä ja intiimistä suurempaan niin että tärkeimpiä ovat oma suku, ystävät, ympäristö ja kulttuurialue. Persoonallisuudessa on hänestä jotain ainutlaatuista, mutta siihen sisältyy myös paljon tiedostamatonta, mikä vaikuttaa kaikkeen mitä ajattelee, kokee ja tuntee vaikka kuvittelisi olevansa siitä täysin riippumaton. Sami kuvailee tätä ajatusta suomalais-karjalaisen kolmiosaisen sieluopin kautta: ihmisellä on itse-sielu, luonto-sielu joka on suvun suojeleva vaikutus ja henki joka pitää kehon elossa. Hän käsittää niin sanotussa luonnonnostatuksessa haettavan suvun voimaa itsestä, ja pitää kollektiivista alitajuntaa sopivana terminä tälle. Hän myös tulkitsee, että myöhemmässä kansanperinteessä luonto-sielusta eli suojelushaltiasta on tullut suojelusenkeli. 3(13-15).<sup>20</sup> Näissä otteissa Samin haastattelusta yhteyden tunne sukuun ja ympäristöön merkitsee samanaikaisesti sekä henkistä voimavaraa että mahdollisuutta tunnistaa niitä tekijöitä, jotka vaikuttavat ihmiseen tiedostamattomalla tasolla. Christy Wampolen kuvailema puun juurten arkkityyppinen yhteys menneeseen, muistoihin, alitajuntaan ja intiimiyteen näkyy myös suomalais-karjalaisen perinteen Tuonela-kuvastossa. Luonnonnostatus voidaan tulkita aktiivisena suhteena omiin juuriin liittyviin tunteisiin ja kokemuksiin, jotka kiinnittävät merkitykset tiettyyn paikkaan ja kontekstiin.

Wampolen tarkastelema juurimetafora tuo yksilön ja yhteisön, subjektin ja ympäristön sekä tietoisien ja tiedostamattoman tajunnan väliset suhteet osaksi samaa kokemuksellista kenttää. Greenwood ja Goodwyn (2016) argumentoivat, että mikäli henkistä maailmankatsomusta ei haluta pelkistää psykologiaan, biologiaan tai kulttuuriin, on sitä tarkasteltava hierarkkisten suhteiden sijaan ”tiheän interaktiivisuuden” mallin kautta, jossa kaikki tasot vaikuttavat toisiinsa samanaikaisesti. Suuret rakenteet vaikuttavat pienempiin ja muuttavat toisiaan vastavuoroisten, kehämäisten vaikutussuhteiden kautta. Greenwood ja Goodwyn pyrkivät tuomaan keskiöön psykokulttuurisen interaktion yksilön ja kulttuurisen kontekstin välillä ja yhdistämään Durkheimin ja Jungin kollektiivisen tajunnan teorian ”kollektiivisen elementin” käsitteen alle ”syväsociologiaksi” (Greenwood &

---

<sup>20</sup> Martti Haavio esittää hypoteesin, jonka mukaan luonnonnostatuksessa noidan ”luonto-haltia-synty” on minuudesta erillinen avustaja sukuvainajalassa, erityisesti suvun kantaisä tai suvunhaltia (Haavio 1967, 290).

Goodwyn 2016, 66-69, 73.) Universaalien rakenteiden tutkiminen ei edellytä dualistista ajattelua, jonka mukaan ”ihmisluonto” ja kulttuurinen variaatio olisivat toisistaan erotettuja osa-alueita. ”Ihmisluonto toimii kulttuurin sisällä, sen kautta ja kulttuurilähtöisesti eikä ole biologiasta ja psykologiasta erillinen, vaan tiiviisti siihen sidoksissa.” (ibid., 73.)

Universaalit ihmismielen taipumukset voidaan nähdä Greenwoodin ja Goodwynin mukaan ihmiskunnan yhteisenä juurena, jonka eroavaisuudet näkyvät siitä kasvavien puiden lehtien muodossa. Kollektiivinen elementti on jokaisessa ihmisessä samanlainen juurten tasolla, mutta kokonaisuus eroaa yksityiskohdiltaan riippuen vähittäin lisääntyvistä muunnelmista tai ”oksista”, jotka ovat ominaisia kullekin kulttuurille tai alakulttuurille. (ibid., 77). Tämä puuvertaus muistuttaa aiemmin kappaleessa viisi esiin nostettua Herderin orgaanista metaforaa, jonka mukaan kulttuuri on kuin puu jolla on vahva ja yhtenäinen runko mutta hauraita, monimutkaisia ja riippuvaisia oksia (SHW V, 575 teoksessa Nisbet 2006, 98). Greenwood ja Goodwyn argumentoivat kuitenkin, että puumetaforan rajoitteet tulevat ilmi, kun tarkastellaan yllättäviä reaktioita ja luovia ratkaisuja, jotka noudattavat pikemminkin unen ja vertauskuvallisen tajunnanvirran logiikkaa (Greenwood & Goodwyn 2016, 77). Victor Turnerin termein yhteiskunnan institutionaalinen, sosiaalinen rakenne ja yksilöllinen, luova antirakenne voidaan kuitenkin nähdä toisiaan täydentävinä vastakohtina jotka ovat keskenään dialektisessa suhteessa (Turner 2007 [1969] , 236).

Marshall Sahlinsin mukaan kulttuurin uusiutumista ja rakenteistumista kuvaillessa tulee usein ongelmaksi yhteiskuntatieteellisen keskustelun hallitsematon vuorottelu individualismin (*subjectology*) ja kollektivismiin (*leviathanology*) välillä, joka jättää välittävien rakenteiden ja toimijuuden liian vähäiselle huomiolle. Identiteetti oletetaan vuoroin liian sitovaksi tai virtaavaksi ja toimijuus häivytetään kuvailemalla erilaisia subjektipositioita kuten esimerkiksi sukupuoli, alakulttuurin jäsenyys tai etnisyys, jotka ovat itsessään essentialisoituja kategorioita. (Sahlins 2002, 63-70.) Rogers Brubaker kysyy kirjassaan *Etnisyys ilman ryhmiä*: jos identiteetti on virtaava, kuinka voimme ymmärtää tapoja, joilla ihmisen itseymmärrys saattaa kiteytyä (Brubaker 2006, 55-56)? Brubaker

ehdottaakin varsin epämääräisen ja kahtiajakoisen identiteetin käsitteen sijaan ihmisten ryhmäsidonnaisuuden käsittelemistä kognitiivisten skeemojen tai kehysten näkökulmasta. Skeemat eivät ole pelkkiä representaatioita todellisuudesta, vaan ne ohjaavat ajattelua ja toimintaa ja jäsentävät itseymmärrystä sekä havaintoja monisyisellä tavalla yhdessä tilannekohtaisen informaation kanssa. (ibid., 119-120.)

Uskonnontutkimukselle näyttää olevan usein tyypillistä käsittää nouseva uusi uskonnollisuus joko yksilökeskeisenä ja yksityisenä tai kollektiivisena, etnisenä, essentialisoivana ja konservatiivisena. Tämä kahtiajakoisuus näkyy esimerkiksi Michael Strmiskan argumentissa, jonka mukaan rekonstruktionistiset pakanat liittävät toimintansa etniseen identiteettiin ja nationalistisiin tarkoituseriin ja eklektiset pakanat katsovat että etnisuus ei ole peruste harjoitukselle (Strmiska 2005, 20). Taustalla näyttää heijastuvan poliittinen jako vasemmistoon ja oikeistoon, joka puolestaan käsitetään usein jakolinjaksi individualismin ja kollektivismiin välillä. Tällainen kahtiajako ei kuitenkaan auta ymmärtämään niitä tapoja joilla henkilö toimii aktiivisesti osana viiteryhmäänsä ja kulttuuriympäristöään. Harjoittajien jakaminen liian jyrkästi eklektikkoihin ja rekonstruktionisteihin taas poistaa näkyvistä sen, kuinka pitkäaikainenkin perinne sisältää ajatuksen sekä pysyvyydestä että muutoksesta ja kuinka kumpikin orientaatio voi esiintyä osana saman yhteisön tai yksilön maailmankatsomusta. Strmiskan teoria myös näyttää myös oletettavan, että perinteisyys, etnisuus ja nationalismi kuuluvat väistämättä yhteen.

Matthew Amster kritisoi Strmiskan esittämää kahtiajakoa, sillä hänen tutkimansa tanskalaiset aasauskoiset eivät sovi rekonstruktionistien eivätkä eklektikkojen kategoriaan. Enemmän tai vähemmän uutta luovaa rituaalista toimintaa ohjaavat etniset historialliset aineistot, mutta tanskalainen aasausko on samalla tyypillisesti epäpoliittista. (Amster 2015, 59.) Amsterin mukaan neutraali kanta on yleisin tanskalaisessa aasauskossa ja poliittiset tulkinnat marginaalisia, mikä heijastaa tanskalaisen yhteiskunnan sekularisoitunutta luonnetta. Hän kuitenkin huomauttaa, että erilaisia tulkintoja tekevät ihmiset voivat kuitenkin toimia samoissa yhteisöissä ja osallistua samoihin rituaaleihin sillä periaatteella, että politiikasta ei keskustella avoimesti. (ibid., 53.)



Jenny Blain taas esittää Britanniaa koskevassa tutkimuksessaan, että nykyisen aasauskon piirissä pyritään ”kotoperäistämään” (*re-indigenize*) tapaa nähdä maailma ja harjoittaa nykypäivään sopivaa henkisyttä jolla on juurensa historiassa ja esihistoriassa. Blainin mukaan suurin haaste näille ryhmille on kuinka ”yhdistää henkisyys maahan välttämättä nationalistisen politiikan kliseitä”. (Blain 2005, 206.) Amster toteaa havainneensa samansuuntaisia pyrkimyksiä tanskalaisten aasauskoisten keskuudessa, jotka ammentaessaan vanhoista lähteistä ovat samalla tietoisia aineiston ja autenttisen toteutuksen rajoitteista. Tietoisuus germaanisen kuvaston käytöstä poliittisiin tarkoituksiin menneisydessä on vahvistanut pyrkimystä tehdä harjoituksesta uudelleen positiivinen henkinen voimavara. (Amster 2015, 59.)

Sekä rekonstruktionistisen että eklektisen pakanuuden esittämiseen näyttää liittyvän pyrkimyksiä osoittaa, millä tavoin käsitys menneestä on politisoitunutta, essentialisoivaa, kaupallistunutta, nationalistista tai romantisoivaa, usein kiinnittämättä kunnolla huomiota etnografiseen todellisuuteen ja siihen Sahlinsin kuvaamaan ”hienosyiseen tapaan”, jolla kulttuuri on toimijuuden perustana. Taivaannaulan jäsenten kanssa käymilleni keskusteluille oli ominaista reflektiivinen suhde perinteen samanaikaiseen pysyvyyteen ja muutokseen, sen yksilölliseen ja yhteisölliseen ulottuvuuteen sekä kategorisoiviin diskursseihin, jotka saattaisivat muuten pelkistää kansanomaisen maailmankuvan politiikan välineeksi. Pyrkimys kulttuurisen jatkuvuuden vahvistamiseen toisaalta korostaa sitä, mikä jokaisella itämerensuomalaiseen kulttuuripiiriin kuuluvalla on valmiiksi yhteistä, toisaalta taas tavoite yhtenäisyyden säilyttämiseen saa globalisaatio- ja modernisaatiokriittisen sävyn kun tarkastellaan yhteiskunnallisen kehityksen piirteitä, jotka ovat edesauttaneet näiden rakenteiden merkityksen heikkenemistä.

## **6. Mitä on kansankulttuurin revitalisaatio?**

Sana ”revitalisaatio” pitää sisällään ajatuksen jonkin elävän, tärkeän, jatkumollisen ja valmiiksi olemassaolevaksi, keskeiseksi ja yleismaailmallisesti elimelliseksi käsitettävän

asian ravitsemisesta ja sen dynaamisen, elävään elämään kytketyn luonteen vaalimisesta. Englannin kielen elinvoimaista merkitsevä sana "vital" tulee latinan elämää tarkoittavasta käsitteestä "vita". Sen merkitys vastaa suomen kielessä sanoja "keskeinen" (*central*), "olennainen" (*essential*), "tärkeä", "pakollinen" ja "elämää ylläpitävä". Sen vastakohtia ovat "toisarvoinen" (*peripheral* eli kirjaimellisesti sivussaoleva) ja "epäolennainen". Sana "vital organ" viittaa elintärkeisiin elimiin jotka pitävät kehoa elossa, eli se sisältää ajatuksen kokonaisvaltaisuudesta. Anglismi "vitaalinen" tarkoittaa suomen kielessäkin energistä, innostunutta, eläväistä (*animated*), dynaamista, luonteikasta (*spirited*) ja aktiivista.<sup>21</sup>

Revitalisaatio eroaa semanttisesti esimerkiksi sanasta "elävöittäminen" (*re-enactment*), joka liittyy käsitteeseen "historian elävöittäminen" esimerkiksi kotiseutumuseoissa. Englannin kielen sanaa "enact" taas käytetään yhteyksissä "enact a play" tai "enact a law", joten sen "act"-vartalo tuo mieleen tietoisesta esittämisen. "Elävöittäminen" pitää sisällään ajatuksen rajatusta, muuhun elämään liittymättömästä kontekstista ja tietoisesta tekemisestä, josta ei voi tulla osa "elävää", merkityksellistä arkea. "Elvyttäminen" taas tuo mieleen, että perinne on kuollut ja edellytykset sen elinvoimaiselle paluulle ovat suurimmaksi osaksi hävinneet. "Rekonstruktio" taas viittaa jonkin jo kadonneen rakenteen analyttiseen uudelleenrakentamiseen, mutta ei sellaisenaan sisällä ajatusta vitalismista, joustavuudesta tai jatkumosta, ja tuo siksi helposti mieleen "keinotekoisien" elvyttämisen.

Scott Simpson ja Mariusz Filip määrittelevät rekonstruktionismin pyrkimykseksi uudelleenrakentaa autenttisten lähteiden perusteella toimintamalleja, jotka ovat jääneet aikojen saatossa syrjään. He huomauttavat kuitenkin, että jotkin Itä- ja Keski-Euroopan kansanuskoliikkeet kuten Romuva ja Dievturi kutsuvat pyrkimyksiään "korjaamiseksi ja virvoittamiseksi" (*repair and revival*) varsinaisen rekonstruktion sijaan. Harjoittajien mukaan suuri osa vanhasta uskonnosta on säilynyt elävänä kansanperinteenä ja sitä voidaan harjoittaa jälleen. Tärkeää näyttää olevan jatkaa aidosti eteenpäin eikä

---

<sup>21</sup> <https://www.merriam-webster.com/dictionary/vital>

luoda ”simulacrumia tai simulaatiota”. Rekonstruktio näyttäytyy ongelmallisena terminä, koska se saattaa tuoda mieleen historian elävöittämisen opetusmielessä sen sijaan että tekojen tarkoituksena olisi kunnioittaa jumalia tai edesmenneitä heimon jäseniä. Vaikka kansanuskon parissa toimivat ihmiset usein harjoittavat myös historian elävöittämistä, on näiden välillä kuitenkin havaittavissa monia hienovaraisia ja tärkeitä eroja. (Simpson & Filip 2013, 39.) Haastateltava Sami reagoi ohimennen käyttämäni sanaan ”elävöittäminen” sanomalla, että se viittaa pikemminkin historiaharrastukseen sinänsä ja että hän mieluummin puhuu siitä, että ”jatketaan perinteitä, koska aika monet suomalaiset perinteet ovat yhä osa elävää kansanperinnettä.” Hän sanoi, että ei ole tarvetta rekonstruoida juuri mitään, koska tieto on olemassa. 3(6)

Tapio taas totesi keskustellessamme brittiläisen uuspakanuuden ja Taivaannaulan toiminnan eroista, että itämerensuomalaisella alueella on säilynyt pitkään selvästi kokonaisempi maailmankuva kuin englantilaisilla, jotka joutuvat turvautumaan tämän vuoksi enemmän spekulatioon. Tämän vuoksi Tapiosta ei ole tarpeellista ottaa mukaan kulttuurivirtauksia kuten angloamerikkalaista uuspakanuutta tai siihen liittyvää poliittista asemointia, joka on peräisin aivan eri kontekstista. Vaikutteita Taivaannaulan toimintaan ollaan saatu pikemminkin virolaisilta ja heidän kauttaan esimerkiksi mareilta. Toisille liikkeille kuten Romuvalle on taas sopinut Tapiosta paremmin uusien perinteiden luominen ja niiden sovittaminen uuteen kontekstiin, mihin verrattuna wicca on kuitenkin taas hänestä aivan uutta hengellisyyttä.2(26)

Käyttämällä Taivaannaulan edistämästä itämerensuomalaisesta kansanuskosta uuspakanuuden sijaan termiä ”revitalisaatio”, pyrin kiinnittämään huomiota kansanuskoiseen maailmankuvaan ja toimintaan integroituneena ja elämänalueita merkitykselliseksi käsitteelliseksi, käytännölliseksi ja ajalliseksi jatkumoksi yhdistävänä arkisena kokemuksena. Rinnakkainen käsite revitalisaatiolle on ”uudelleenlumoaminen” (*re-enchantment*), joka on uskonnontutkijoiden käyttämä käsite henkisyden uudelle nousulle ja sen tavalle haastaa länsimainen mekanistinen, byrokratisoitunut, rationalisoitunut ja sekularistinen tapa käsitteellistää todellisuutta. Uudelleenlumoaminen

on vastakohta sosiologi Max Weberin käsitteelle ”lumouksen haihtuminen” (*disenchantment*), joka tarkoittaa modernisaatiosta seurannutta vieraantumista kokonaisvaltaisista, myyttisistä ja henkisistä ajattelutavoista.

Käytän tässä työssä henkilökohtaisella tasolla tapahtuvaa eletyn maailman uudelleenlumoamista kuvatakseni Susan Greenwoodin ja Erik Goodwynin käsitettä ”maaginen tietoisuus”. Maaginen tietoisuus merkitsee metaforista, kuvallista, kehollista, kokonaisvaltaista, assosiatiivista, epälineaarista, tunteellista ja syklistä maailman kokemisen tapaa, jossa ei tehdä selkeitä kahtiajakoja subjektin ja objektin, ihmisen ja luonnon, kehon ja mielen tai luonnon ja yliluonnollisen välillä. Greenwoodin ja Goodwynin (2016) mukaan analyyttisellä, mekaanisella ja tunteellisesti etäännytettyllä objektiivisuudella on omat vahvuutensa, mutta sen määrittelemistä lähtökohdista on haastavaa kuvailla dynaamista, ympäristön, vaistojen, kehotietoisuuden, persoonallisuuden ja sosiokulttuurisen kontekstin välillä tapahtuvia relationaalisia, toisiinsa vaikuttavia prosesseja, joiden kautta kokemuksen eri osa-alueet muodostavat yhtenäisen kokemuksen (Greenwood & Goodwyn 2016, 7-10.)

Sana ”revitalisaatio” pitää sisällään ajatuksen paitsi kaikkea yhdistävästä henkisestä elämänvoimasta (mana, energia tai suomalaisittain *väki*), myös siitä, että toiminnalla on konkreettiset perusteet, jotka revitalisaatio tekee eläväksi. Uudelleenlumoaminen ja maaginen tietoisuus ovat luonteeltaan henkilökohtaisia ja käsitteellisiä prosesseja. Revitalisaatiolla taas tarkoitan erityisesti sosiaalista, kollektiivista pyrkimystä palauttaa tietoisuuteen ja toimintaan perinteisen elämäntavan käsitteellisiä kehyksiä ja konkreettisia puitteita, jotka tukevat kokemusta siitä, että henkilökohtaiset tulkinnat voisivat ”juurtua” samanaikaisesti ajalliseen jatkumoon, ympäröivään luontoon sekä elettyyn sosiaaliseen ja biokulttuuriseen kontekstiin.

Taivaannaula tarjoaa perinteisen elämäntavan rakentamiseksi kokonaisvaltaisia tulkintoja ja käytännön tietotaitoa. Maan- ja metsänvarainen kansankulttuuri edustaa ajallista pysyvyyttä kontrastissa moderniin suomalaiseen yhteiskuntaan, jossa perinteiset käsitykset

vaikuttavat olevan usein heikosti edustettuja tai tiedostettuja. Toisinaan kansanomaiset, esimodernit ajattelu- ja toimintatavat näyttävät haastavan modernin yhteiskunnan ja tuotannon rakenteita ja joskus taas uudet ja vanhat tavat voivat elää rinnakkain tai yhteensulautuneina. Alkuperäiskulttuurin käsitteen taustalla on usein ajatus, että ihmislailla on tiettyjä pysyviä toiminnallisia taipumuksia ja niihin juurtuneita kulttuurisia ja psykologisia syvärakenteita. Muuttumattomina säilyneet piirteet luovat yhteisyyttä yhtä lailla eri sukupolvien kuin eri kansankulttuurien välille, sillä alkuperäiskulttuureista löytyy paljon samankaltaisia, luonnonläheiselle elämäntavalle ja luonnonuskonnolle perustuvia piirteitä.

Käsittelen tässä työssä traditionaalista ajattelutapaa puun ja sen juurten metaforan kautta, sillä perinteen käsitteellistetään usein olevan maahan ”juurtunutta”. Juurista ja maanläheisyydestä puhutaan usein myös Taivaannaulan jäsenten viestinnässä ja tarve kokea yhteyttä kulttuurin pysyviin rakenteisiin tuli useasti esille haastatteluissa. Uhripuut ja pyhät paikat sekä niiden suojelun tärkeys linkkinä esivanhempien maailmaan olivat myös selvästi esillä aineistossa. Christy Wampolen (2016) mukaan maahan juurtunut puu on eräs tärkeimmistä symboleista kuvatessa ihmisen tarvetta kuulua osaksi kontekstiaan ja tuntea jatkuvuutta eri elämän osa-alueiden välillä. Vaikka se kasvaa ja liikkuu ihmisen tavoin kohti valoa, se tekee tämän hitaasti. Puu on jotain elävän olennon tai subjektin ja objektin väliltä, ja monitahoisia tunteita yhdistävänä symbolina välittää käsitteellisiä vastakohtia sykliseksi, alitajunnan ja persoonan toimintaa kuvaavaksi arkkityyppiseksi kokonaisuudeksi. (Wampole 2016, 14-20.)

Olisi kuitenkin liian yksinkertaista sanoa, että perinteellä on vain yksi hierarkkinen keskus ja juuri, josta samaan kulttuuripiiriin kuuluvat yksilöt ja yhteisöt kokevat saavansa identiteettinsä ja elinvoimansa. Christy Wampole kiinnittää huomiota käsitellessään juurimetaforan kehitystä länsimaisessa ajattelussa Deleuzen ja Guattarin (1987) teoriaan kulttuurista juurina jotka leviävät maavartisena (*rhizomatic*), rönsyilevänä verkostona ja muodostavat spontaanin toiminnan solmukohtia (Wampole 2016, 216-224). Ennen massatiedotusvälineitä sekä yhtenäiskulttuurin ja nationalismin aikaa perinnealueilla oli

korostetun paikallisia muotoja, jotka kuitenkin ottivat osaa laajemman levinneisyysalueen myyttiseen sisältöön ja tekivät siitä muunnelmia (ks. esim. Siikala 2013). Paikallisen variaation huomioonottaminen Taivaannaulassa asettaa joitain käytännön ongelmia, sillä jäsenet ovat kotoisin eri puolilta maata, kaikilta alueilta ei ole olemassa yhtä paljon arkistotietoa eikä kaikilla alueilla asu kylliksi jäseniä, että siellä voitaisiin järjestää toisistaan eroavia paikallisperinteitä. Paikallistapahtumien sisällön eriyttämiseen ollaan kuitenkin pyritty kasvavissa määrin ja perinteen paikallisesta vaihtelusta ollaan tietoisia. Jäsenten parissa vaikuttaa esiintyvän kiinnostusta paikallishistoriaan ja maakuntaidentiteetteihin. Tällainen paikallisuuteen ja vapaaehtoisuuteen perustuva kansanusko saattaa osaltaan heijastaa kansallisvaltion ja muiden virallisten keskitettyjen instituutioiden merkityksen heikkenemistä. (Ks. Appadurai 1996)

Taivaannaulan toiminnassa painotetaan todennettua kansanperinnettä, mutta perinneaineisto on luonteeltaan vaihtelevaa ja sen soveltaminen on aina käytännössä valikoivaa. ”Karismaattisuuden” tai tietäjyyden sijaan perinteen tulkintaa näyttävät ohjaavan erityisesti akateeminen tutkimus ja kansanperinnearkistot. Max Weberin termein voitaisiin puhua traditionaalisesta auktoriteetista, joka on yksi ”karismaattisuuden rutinisaation” muodoista. Teksteihin kitetytynyt perinteinen auktoriteetti paikantuu perinteisiin instituutioihin, kuten perheeseen, sukuun ja niiden parissa vakiintuneisiin tapoihin, sekä toisinaan yksittäisten perinteisten tietäjien toimintaa koskevaan aineistoon.

Taivaannaulan toimintaa ohjaavat toisaalta käytännössä vaihtuvan hallituksen aktiivijäsenten välillä käyty keskustelu sekä jäsenkokoukset, joiden avulla toimintaa laaditaan. Viestinnästä selvästi suurimman osan on kirjoittanut Anssi Alhonen, jonka näkemyksillä on ollut näkyvä vaikutus Taivaannaulan tarjoaman tiedon kokonaisuuteen, keskustelun saamaan muotoon ja siitä tehtyihin tulkintoihin, yhteisön julkisuuskuvaan sekä Taivaannaulan toimintaa sivuavien opinnäytetöiden sisältöön. Alhosen aktiivinen toiminta menneisyydessä Hiitola-foorumin moderaattorina on ohjannut osaltaan myös tämän työn kysymyksenasettelua, sillä haastattelukysymykseni perustuivat foorumin viestiketjujen aiheisiin. Alhonen ilmaisi kirjoittaneensa 98% kaikesta Taivaannaulan sivuilla julkaistuista

artikkeleista, tosin vastuuta on pyritty siirtämään myös muille. 7(2) Järjestön aktiivit vastaavat vuorollaan haastattelupyyntöihin, edustavat Taivaannaulaa sukukansatapahtumissa sekä pitävät yleisöluentoja kansanperinteestä.

Perinteen tulkintaa koskevien mielipiteiden kirjo yksittäisilläkin henkilöillä tuli esiin haastatteluissa verkkomateriaaleja sekä -keskusteluja selkeämmin. Samassakin keskustelussa yhden asian pitäminen ”perinteisessä” muodossaan saattoi olla tärkeää, kun taas toisessa yhteydessä kansanuskoiseen kehukseen saatiin sovitettua elementtejä eri kontekstista. Vaikka kaikki painottivat kansanomaisen kulttuurijatkumon itseisarvoisuutta, näytti olevan tulkinnanvaraista, mikä määrä variaatiota muuttaisi perinteen luonnetta liikaa. Niin sanottu ”pakanascene” sekä uusshamanismi nähtiin kuitenkin yleisesti haastatteluissa alakulttuureina, jonka tulkinta perinteestä on Taivaannaulaan verrattuna vapaamuotoisempaa, uudenaikaisempaa tai selvästi määriteltävissä uususkonnollisuudeksi.

Vaikka Taivaannaulaa voidaan pitää yhtenä kansanperinteen tulkintaa yhtenäistävänä toimijana, jolla on sille ominaiset painotuksensa ja tulkintakehyksensä, epädogmaattiselle kansankulttuurille on kuitenkin samalla erityisen tyypillistä integroida yksilöiden kokemusta epäsuorasti myyttisten metaforien kautta. Pyrin välttämään jäsenten pelkistämistä yhteisöön, joten olen esittänyt haastateltavien puheenvuorot mahdollisimman lähellä alkuperäistä muotoaan. Kansankulttuuria koskevat keskustelut osoittautuivat yhtä moniselitteisiksi kuin niiden sisältämät sosiaali- ja uskontotieteelliset käsitteet, joiden oletuksia pyrittiin aktiivisesti purkamaan ja kyseenalaistamaan. Yhdistäviksi käsitteiksi tälle työlle ovat valikoituneet muun muassa revitalisaatio, uudelleenlumoaminen, perinneusko, kokemuksen integraatio, perinteen konteksti- ja ympäristösidonnaisuus eli juurtuneisuus, rajat kulttuuriselle variaatiolle, luontoon perustuvat universaalit rakenteet, sykliset metaforat, maaginen tietoisuus sekä länsimaisen maailmankuvan dualismien ylittäminen.

## 7. Uskontokäsitteen purkaminen ja eklektismin rajat

Haastatteluissa tuli monesti esille, että yleisesti uskontoihin viittaavat sanat eivät sovi hyvin kuvaamaan Taivaannaulan toimintaa tai haastateltujen käsitystä omasta maailmankatsomuksestaan. Käsitteet kuten usko ja uskonto saivat aikaan pyrkimyksiä ottaa keskustelullisesti etäisyyttä oletuksiin, joita pidettiin erityisesti kristinuskon määrittelemänä. Uskoa pidettiin ensinnäkin liian modernina sanana, joka sisältää oletuksen uskonnosta muusta elämästä erillisenä osa-alueena. Tähän liittyvänä ongelmana pidettiin byrokraattisia vaatimuksia uskonnollista yhdyskuntaa perustaessa, kuten vaatimusta ”pyhien kirjojen” ja ”uskontunnustuksen” esittämisestä rekisteröitymishakemuksessa, vaikka tällaisia muodollisuuksia ei itämerensuomalaisessa kansanuskossa ole ollut olemassa. Opillisuuteen ja dogmaattisuuteen suhtauduttiin haastatteluissa kriittisesti ja tiedollinen agnostismi oli kaikille yhteistä. Uskomisen sijaan korostettiin toimimista perinteen kontekstissa eli konkreettista tekemistä, henkilökohtaista kokemusta ja elämäntapaa, joiden kannalta tarkkarajaiset teologiset määritelmät eivät ole olennaisia.

Haastatteluissa keskusteltiin jumalten sijaan enemmänkin yhteydestä luonnonvoimiin, ympäristöön ja vuodenvaihtoon sekä edesmenneisiin. Vain *väenuskoinen*<sup>22</sup> Laura joka kuului Taivaannaulan lisäksi myös Karhun kansaan, otti spontaanisti esille itselleen tärkeän Mielikin, jonka hän tulkitsi sopivan erityisesti juuri suomalaiseen metsään. 6(21) Henkisen ja fyysisen todellisuuden yhteenkuuluvuutta korostettiin kahtiajakojen tekemisen sijaan. Haastateltavat kuvailivat henkisiä kokemuksiaan jonkin yliluonnollisen sijaan toisinaan vaikeasti selitettävissä olevina mutta kuitenkin luonnollisina asioina. Käsitteellisyys ja eletyn elämän semioottinen uudelleentulkinta korostuivat kaikilla. Risto luonnehti itseään perinteisyydestään huolimatta muista poiketen ateistiksi, missä tapauksessa symboliikan

---

<sup>22</sup>Laura ilmaisi itselleen sopiviksi termeiksi väenuskon tai hiiteläisyyden eli hiiteen menijän. Väenusko on erityisesti Karhun kansan piirissä esiintyvä nimitys ja viittaa *väkeen* eli suomalais-karjalaisen myyttisen maailmankuvan energioita ja elementtejä merkitsevään käsitteeseen. Esimerkiksi raudalla, tulella, tuulella ja maalla on oma väkensä ja maagisesti voimakas asia tai ihminen on *väekäs*. Hiisi taas voi viitata joko pyhään lehtoon tai tuonelaan eli paikkaan jossa esi-isät asuvat.



korostaminen uskon sijaan näkyi erityisen selvästi. Koska perinteen harjoittaminen ei sellaisenaan vaadi uskoa tai opillisuutta, voivat sitä jatkaa myös muiden henkisten perinteiden kuten kristinuskon harjoittajat – esteitä tälle nähtiin pikemminkin protestanttisen kristinuskon opillisuudessa kuin rahvaanuskossa. Useat haastateltavat sanoivat harjoittavansa kristillistyneitä tai kansankristillisiä tapoja ja juhlaperinteitä, mutta tulkitsevansa niitä kansanuskoisen kehyksen kautta.

Silloinkin kun haastateltavat ilmaisivat, että usko on hyvä sana viittaamaan henkiseen maailmankatsomukseen, korostettiin että sen pohjalla tulee olla syvälinen ymmärrys kulttuuriperinteestä, jolle se perustuu. Synkretismi ja epädogmaattisuus nähtiin enemmän tai vähemmän luonnollisena kansanuskoiselle kehykselle, mutta toisaalta pyrkimykset kulttuurin eheään käsitteelliseen ja esteettiseen kokonaisuuteen sekä kulttuuriappropriation välttämiseen rajoittivat lainaamista. Useasti mainittiin halu jatkaa ensisijaisesti todennettua kotoperäistä perinnettä, josta on runsaasti arkistoitua tietoa, sekä ottaa tarvittaessa vaikutteita mieluiten sukukansojen kulttuureista. Haastatelluista Anssi, Tapio ja Sami korostivat eniten aineistopohjaisuutta. Karhun kansan toimintaan osallistunut Laura taas ilmaisi jokseenkin muista poiketen erityisesti tarvetta omien vapaamuotoisten tulkintojen tekemiseen ja kertoi saaneensa suoria henkisiä kokemuksia myös esimerkiksi aasauskosta, jonka koki muistuttavan suomalaista perinnettä. Taija taas mainitsi jääneensä kaipaamaan joitain vuotuisjuhlarititejä, jotka ovat jääneet pois kun perinnettä on pyritty saamaan tarkemmin perimätietoa vastaavaksi. Eklektismille asetettujen rajojen yksilöllisistä ja tilannekohtaisista eroista huolimatta haastateltujen kansanuskoisen maailmankuva näyttäytyi keskusteluissa kokonaisvaltaisena, käytäntöön sitoutuneena ja tulkinnanvaraisena prosessina, jonka kautta ilmaistiin henkistä tunnetta juurtuneisuudesta tiettyyn kulttuuriin ja ympäristöön.

Arto esimerkiksi sanoo, että aurinkoon, puihin ja ihmisiin ei tarvitse suomalaisen kansanuskon tapaisessa luonnonuskonnossa ”uskoa”, vaan kyse on siitä, millaisen merkityksen hän antaa niille ja pitääkö hän näitä sielullisina ja arvokkaina olentoina itsessään, joita ei saa riistää. 1(5) Hän ilmaisee, ettei ole mitään niin pyhää, etteikö sitä

voisi kyseenalaistaa 1(6) koska käsitejärjestelmä ei ole todellisuus sinänsä 1(10) ja asioilla on monta merkitystä. 1(21) ”Mieluummin sanon, että en tiedä tai ajattelen jotenkin näin, kuin että uskon tähän ja tuohon. On vain hyväksi, ettei ihminen tiedä kaikkea.” 1(30) Jotkin asiat, tilanteet ja paikat ovat Artosta pyhempää kuin toiset, mutta uskonnon erottaminen muusta elämästä erilliseksi alueeksi ei tunnu mielekkäältä. 1(7) Hän sanoo maailmankuvansa vastaavan enemmän panteismia tai animismia kuin polyteismia, jossa palvotaan erillisiä henkiolentoja. 1(31) Myöskään sellaista rajausta ei hänen mukaansa tarvitse tehdä, että esimerkiksi kristitty ei voisi kunnioittaa perinteitä ja esivanhempia tai rukoilla aurinkoa ja maata, sillä perinne ei ole mikään yhtenäinen ”oppi”. 1(25) Hän kertoo voivansa laittaa tuohuksia ortodoksikirkossa ja näkevänsä sen eräänlaisena magian harjoittamisena – olennaista on teon logiikka. 1(11) Hän sanoo välttävänsä usko-käsitettä, koska sillä on niin vahva kristillinen sisältö, ja sanoo kärjistäen että mitään sellaista ajatusta, että hän päättäisi uskoa kaikkiin Agricolan jumalluettelossa mainittuihin jumaliin ei ole.<sup>23</sup> 1(7) Toisaalta Arto sanoo pitävänsä henkimaailman asioita aivan luonnollisina, koska ei usko henkisen ja fyysisen todellisuuden vastakkaisuuteen, ja sanoo että jaottelu yliluonnolliseen ja luonnolliseen tuntuu vieraalta. Kun ihminen esimerkiksi uskoo parannuskeinon tehoon, se toimii – ja joskus vaikei uskoisikaan, esimerkiksi verenseisautuksessa.<sup>24</sup> Hän tulkitsee agnostisesti uskomusten vaikutuksen johtuvan mahdollisesti psykologisista syistä, mutta pitää mahdollisena että on asioita, joita tiede ei voi selittää. 1(31-32)

Tapio taas sanoo, että hänelle ”olennainen uskonasia” on, että hän uskoo perinteen jatkamisen olevan tärkeää. 2(16) Hän sanoo selittävänsä ulkopuolelle maailmankatsomustaan kuvailemalla Taivaannaulan toimintaa, jolloin ei tarvitse rajata erikseen teologisia tai filosofisia kysymyksiä ja ihmisille jää kuva organisaatiosta uskon

---

<sup>23</sup>Uskonpuhdistaja Michael Agricola julkaisi Davidin psalttarin suomennoksen esipuheessa 1551 runomuotoisen luettelon hämäläisten ja karjalaisten epäjumalista, ja oli ensimmäinen varsinainen rahvaanuskoa koskeva lähde (Siikala 2012, 27-28).

<sup>24</sup>Verenseisautus tarkoittaa suomalaisessa kansanperinteessä esiintynyttä taitoa tyrehdyttää toisen henkilön verenvuoto pelkästään haavaa katsomalla.

sijaan. Vaikka Taivaannaula ei ole virallisesti uskonnollinen yhdyskunta, Tapio pitää sitä itselleen sellaisena. Hän korostaa, että henkisestä perinteestä ei voi kuitenkaan puhua erillään fyysisestä kansanperinteestä. 2(17) Tapio kuvailee uskonnollista heräämistään pyrkimykseksi muuttaa ”semioottista maailmankuvaansa” omaksumalla uusia symboleita ja uusia tulkintoja vanhoille. 2(34) Eniten hänen maailmankatsomuksensa näkyy filosofisissa ja henkisissä keskusteluissa. 2(7) Tapio sanoo, että hänestä ”usko” käsitteenä ei välttämättä aiheuta ongelmia suomalaisessa protestanttisessa kontekstissa, josta rituaalisuus on häviämässä. Hänelle ”usko” perusteena maailmankatsomukselle on olennaista siinä mielessä, että perinteitä toteuttaessa on tärkeää tiedostaa niiden perimmäinen merkitys. 2(16) Tapio sanoo kuitenkin, että syyt jatkaa perinteistä tapaa voivat olla ihmisille hyvin henkilökohtaisia. Hän pitää itseään *ortopraktisena*, mikä tarkoittaa että hänelle on erityisen tärkeää, että toimitus tehdään oikein ja se jatkaa ulkoista muotoa – samalla uskoa voi kukin miten tahansa. 2(11) Tapio myös korostaa henkisen ja fyysisen todellisuuden yhteyttä, ja sanoo siksi välttävänsä sanaa ”sielu”, joka saattaisi tuoda mieleen kristillisen käsityksen näiden kahden erosta. 2(34-35)

Sami taas mieluummin sanoo jatkavansa perinteitä sen sijaan, että puhuisi suomenuskosta. Hänestä ”usko” on terminä liian rajaava, sillä henkisen ulottuvuuden lisäksi kansanuskoiseen elämäntapaan kuuluvat vanhat tavat, perinnetaidot, yhteisöllisyys ja maanläheisyys. Samista tuntuu keinotekoiselta eristää usko saarekkeeksi erilleen muusta elämästä, sillä kyse on kokonaisesta mielenmaisemasta sekä uskomus- ja tapaperinteestä. Ei myöskään voida puhua siitä, että olisi vain yksi perinne, vaan kansanusko on ilmennyt hyvin monimuotoisilla tavoilla paikallisesti. 3(3), 3(12)

Anssi toteaa, että usko toki kuuluu asiaan, mutta sanana se saattaa korostaa vääriä asioita, koska kansanuskossa on kyse enemmänkin kokonaisvaltaisesta elämäntavasta. Hän pitää jumalolentojen listaamista olennaisempaan kertoa vanhoista kansanperinteistä ja kansanuskosta. Uskonto on Anssista terminä liian moderni ja ajatus muusta elämästä erotetusta osa-alueesta, uskontunnuksesta ja pyhistä kirjoista tuntuu hänestä vieraalta. Kyse on pikemminkin elämäntavasta, johon sisältyy uskonnollisia ja hengellisiä elementtejä. 7(6-7). Hän ei halua eritellä asioita liian teologisesti ja pitkälle analysoituna

asiana, koska kansanperinteessäkin samalle asialle on usein monenlaisia selityksiä.

Anssista asioiden tarkkarajainen määrittely ei ole ominaista kansanuskolle ja hän sanookin suhtautuvansa henkisiin kysymyksiin kuin uniin, jotka ovat hämäriä mutta niillä on outoa voimaa; 7(18-19) teologiasta keskustelemista tärkeämpää on tehdä ja kokea asioita. 7(33)

Risto taas sanoo pitävänsä itseään muista haastateltavista poiketen oikeastaan ateistina, sillä hän ei usko yliluonnollisiin asioihin kuten kuolemanjälkeiseen elämään.

Maailmankatsomuksen merkityksellisyys ei kuitenkaan hänestä riipu siitä, onko asioita oikeasti konkreettisesti olemassa, vaan kyse on pikemminkin käsitteistä, mielenmaisemasta, estetiikasta ja siitä, mitkä asiat kokee tärkeiksi. 4(7) Esimerkiksi pähkinöiden jättäminen hänelle itselleen merkityksekkäälle luonnonpaikalle on tapa ilmaista luontosuhdetta ja sitä, ettei ota luontoa itsestäänselvyytenä vaan pysähtyy sen äärelle ja arvostaa sitä sellaisenaan. Haltioista keskusteltaessa hän toteaa, että haltian olemus on hänelle hyvin abstrakti käsite, lähinnä jokin sana joka sille asialle on annettu. 4(13)

Laura taas pitää ”usko”-sanaa itselleen sopivana siinä mielessä, että se kertoo ulkopuoliselle, että hänen itse käyttämässään termissä ”väenusko” on kyse hengellisestä asiasta. 6(9) Laura kuitenkin korostaa, että hänelle ei käy ”valmiiksi pureskeltu” maailmankatsomus mitä maailmanuskonnot usein hänen mielestään ovat, vaan hänen pitää itse kokea ja ajatella asioita syvällisesti ennen kuin suostuu uskomaan mitään. 6(28) Laura luonnehtii Taivaannaulaa enemmänkin kansanperinneyhdistykseksi, joka on suunnattu suuremmalle yleisölle, verrattuna noin neljäkymmenen jäsenen uskonnolliseen yhteisöön Karhun kansaan, jonka toiminnassa hän on ollut Taivaannaulaa enemmän mukana viime vuosina. 6(1-2) Taija myös sanoo, ettei koe Taivaannaulan toimintaa ensisijaisesti uskonnolliseksi, vaan pikemminkin sellaiseksi kulttuurin harjoittamiseksi, jossa uskonnollisuus on vain elämäntavan yksi osa. 5A(7) Myös muut haastateltavat pitivät Karhun kansaa verrattaen uskonnollisempana ja vapaamuotoisempana tulkintana suomalais-karjalaisesta kansanperinteestä, vaikka heillä ei useimmilla ollutkaan omakohtaisia kokemuksia yhteisön toiminnasta. (esim. Taija 5A(6))

Karhun kansa on uskonnollinen yhdyskunta, kun taas Taivaannaula on yhdistys, jolla ei ole tällaista lain määrittelemää asemaa eikä esimerkiksi sen mukana tulevaa virallista vihki-, nimenanto- tai hautajaisrituaalien toimittamisoikeutta. Karhun kansa esitti hakiessaan uskonnollisen yhdyskunnan asemaa valtiolta ”pyhäksi kirjakseen” Suomen kansan vanhat runot ja ”uskontunnustukseksi” kalevalaisen syntyrunon. Laura kuitenkin sanoi haastattelussa, että uskontunnustuksella ei ole juurikaan käytännön merkitystä. Hän arvioi, että Karhun kansassa painottuvat Taivaannaulaa vahvemmin metsästäjä-keräilijäkauden elementit eikä shamanistisia piirteitä tai rummuttamista pyritä rajaamaan toiminnan tai keskustelun ulkopuolelle. Kun Lauran on ajanpuutteen vuoksi pitänyt vähentää osallistumistaan kansanuskoiseen toimintaan, hän on päätenyt viettämään aikaa enemmän Karhun kansassa, jonka toimintatapoja hän pitää itselleen sopivina. Hän kuitenkin ilmaisee ymmärtävänsä yhteisöjen painotusten erot ja ilmaisee kannattavansa kummankin toimintaa yhtä paljon. 6(1-3, 24) Tapio taas ilmaisi haastattelussa, että Taivaannaula ja Karhun kansa ovat vertauskuvallisesti ”kaksi eri tekijää samassa numerossa mutta eri sivuilla”. 2(27) Anssi totesi, että on luultavasti kummankin intresseissä, että kumpikin yhteisö erottuu toisistaan ulkopuolisille. 7(8)

Taivaannaulan jäsenten puheenvuoroissa näkyi taipumus kyseenalaistaa uskonto erillisenä kategorianaan ja ottaa etäisyyttä kristinuskon määrittelemiin oletuksiin ja käsitteisiin. Erityistä huomiota sai ajatus, että kansanuskoa ei voida erottaa uskomusten, ympäristön ja konkreettisen elämän muodostamasta kokonaisuudesta. Henkisyttä pidettiin prosessinomaisena, henkilökohtaisena ja tilannekohtaisena, eikä lopullista totuutta oikeista tulkinnoista pyritty selkeästi rajaamaan. Tällainen epädogmaattinen tulkintamalli yhdistyi kuitenkin pyrkimykseen hahmottaa omaa kotoperäistä perinnettä maailmankatsomuksen pysyvänä lähtökohtana. Useimmat ilmaisivat melko konservatiivista halua jatkaa ja kunnioittaa todennettua perinnettä ja tavoittaa sen kokonaisvaltainen kehys käsitteellisesti sekä toiminnallisesti. Laura ilmaisi muita tutkimukseen osallistuneita vahvemmin tarvetta vapaamuotoisempaan harjoitukseen – tämä taas luultavasti liittyy osaltaan siihen, että hän oli muita haastateltavia läheisemmässä kontaktissa Karhun

kansaan ja ”pakanascenen” toimintaan.<sup>25</sup> Eklektismille asetettujen rajojen voitiin nähdä haastatteluissa suojelevan kulttuurista yhtenäisyyttä, joskin riippui tilannekohtaisista tulkinnoista, millaisten uusien elementtien katsottiin olevan sulautettavissa perinteiseen kokonaisuuteen ilman että se muuttuisi hahmoltaan tunnistamattomaksi.

Matthew Amsterin tutkimat tanskalaiset aasauskoiset eivät taivaannaulalaisten tapaan yleensä painottaneet jumalolentoja kirjaimellisina olentoina. Amsterin haastateltavien puheessa toistui, kuinka jumalat kuvaavat erilaisia puolia ihmisen kokemuksesta ja kuinka ne voidaan nähdä esimerkiksi kemiallisina prosesseina, kielen toimintaan liittyvinä ilmiöinä tai arkkityypeinä. Silloinkin kun jumalista puhuttiin olentoina joiden kanssa voi kommunikoida, painottui se, mitä ne symboloivat ja edustavat. Eräs Amsterin haastattelema aasauskoinen kuvaakin itseään ateistiksi, koska hän ei usko jumaliin kirjaimellisesti, vaan kutsuu niitä ”välineeksi päästä kosketuksiin luonnonilmiöiden kanssa joita on vaikea käsittää modernissa maailmassa”. Tälle aasauskoiselle jumalat ovat luonnon ja ihmisyyden symbolisia ilmentymiä, jotka ovat itsessään 'todellisia'. (ibid., 49.)

Fredrik Gregorius taas kuvailee ruotsalaisten aasauskoisten ajatuksia jumalolennoista hyvin heterogeenisiksi, minkä vuoksi hänen mukaansa niiden pohjalta ei ole edes mahdollista rakentaa kristinuskon kaltaista yhtenäistä teologiaa. Yksittäisillä henkilöilläkin voi olla keskenään ristiriitaisia uskomuksia. Jumalia voidaan pitää ilman ongelmia samanaikaisesti erillisinä olentoina ja toisaalta taas esimerkiksi yksilön mielen osina. Gregorius mainitsee haastateltavan, joka ilmaisi jumalolentojen voimien olevan käsitettävissä samanaikaisesti monella eri tasolla, jotka kaikki ovat yhtä tosia. Jumala voi olla polyteistisessä mielessä ihmisen kaltainen, mutta samalla kuvata animistista luonnonvoimaa, yhden kaikkeuden tai monoteistisen jumaluuden eri puolia, jumalan ja jumalattaren eri ilmentymiä tai psyyken osia ateistisesta, jungilaisesta tai agnostisesta näkökulmasta. Toinen haastateltava taas luonnehtii, ettei hänellä ole selkeää teologisesti määriteltyä kuvaa siitä *mitä* jumalat ovat,

---

<sup>25</sup> Tämän tutkimuksen haastatteluaineisto koostuu suurimmalta osin jatkuvuutta painottavien perinneuskoisten järjestöaktiivien argumenteista, joten niiden suora vertailu esimerkiksi verrattaen vapaamuotoisempiin toimintatapoihin Karhun kansassa vaatisi lisätutkimusta.

vaan pitää olennaisempana *suhdetta* niihin ja niihin liittyviä kokemuksia. Se, että moderni aasausko ei ole opillisesti yhtenäistä ei kuitenkaan merkitse Gregoriuksen mukaan sitä, että näitä suhteita ei olisi pohdittu syvällisesti tai että ne eivät olisi autenttisia. (Gregorius 2008, 195-196.)

Gregoriuksen mukaan ruotsalaisten aasauskoisten parissa on käytetty 1990-luvulta lähtien kasvavissa määrin ”aasauskon” sijaan käsitettä ”vanha tapa” (*Forn sed*). Termin taustalla on ollut pyrkimys ottaa etäisyyttä 1800-luvun kansallisromantiikkaan ja korostaa historiallista jatkumoa. Samalla ”vanha tapa” korostaa sitä, että ”usko” ei ole yhtä keskeistä kuin tavat, joiden kannalta usko edustaa vain niiden yhtä puolta, vaan pikemminkin kyse on elämäntavasta. (Gregorius 2008, 22-23.) Tekemisen korostaminen uskon sijaan on myös yleistä Matthew Amsterin tutkimissa aasauskon muodoissa. Hän viittaa haastateltavaan, joka kutsuu itseään aasan harjoittajaksi (*Asadyrker*) aasauskoisen (*Asatro*) sijaan, sillä hän näkee uskomisen ominaisempana kristinuskolle. (Amster 2015, 55.) Amsterin tutkimuksen aasauskoiset kuvailivat usein, kuinka tällainen tekoihin keskittyminen on eräs niistä arvoista, joilla on yhä annettavaa modernissa tanskalaisessa yhteiskunnassa. (ibid., 47-48)

Kristinuskoon pohjautuvien termien ja odotusten vältteleminen kansanuskoisten puheenvuoroissa korostaa eroa niin sanottujen perinteisten primääriuskontojen ja sekundaaristen maailmanuskontojen välillä. Sekularisoituneista maailmanuskonnoista poiketen perinneuskossa ”ensisijainen kokemus maailmasta ja uskonnollinen kokemus ovat saman kolikon kaksi eri puolta.” Traditionaalinen uskonto on kokonaisvaltaista ja perustuu elämän syklisyydelle ja vuoden kiertokululle. (Sundmeier 1998, ref. Snook 2015, 57.) Jennifer Snookin mukaan aasauskon käsitteellistäminen etniseksi uskonnoksi pitää sisällään ajatuksen, että tapojen toisintamista tärkeämpää on ymmärtää ja uudelleenrakentaa vanha maailmankuva, joka on niiden pohjalla. Hän kuitenkin samalla huomauttaa, että koska emme kuitenkaan elä enää omavaraistaloudessa, taustalla olevat syyt jatkaa perinteisiä tapoja ovat väistämättä muuttuneet. (ibid., 54.)

Tapio totesi haastattelussa, että perinne muuttuu joka tapauksessa ja että hänelle on tärkeämpää kuin että se ei muuttuisi, että se ei katkea. Hän sanoi haluavansa tehdä perinteestä ja sen jatkamisesta maailmankuvan kokonaisuuteen pohjaavaa, sen sijaan että tekisi asioita vain tavan vuoksi. 2(16) Ero menneeseen perinteeseen on siinä, että se on tiedostettua. 2(28) Kansanuskoinen maailmankuva on Tapiolle pohja ja ”kehys johon sovittaa asioita”. 2(7) Hän toteaa myös, ettei ole kehittävää ihannoida Suomen kansan vanhoja runoja liiaksi, sillä siinä on kyse tietyn ajankohdan toisinoista. On parempi luoda sen pohjalta muunnelmia: ”muistaa tietyn säkeen eri kohdasta tai muistaa yhden säkeen eri tavalla kuin toisen, unohtaa jonkin säkeen...” Jokainen runon toisinto on oma tilanteensa, mutta kyse on silti jatkumosta. 2(18)

Teologisten määritelmien toissijaisuus ja moniselitteisyys aasaukon ja itämerensuomalaisen kansanuskon kaltaisissa revitalisaatioliikkeissä heijastaa niiden käytännönläheistä luonnetta. Koska traditionaalinen primääriuskonto sulkee sisälleen järjestelmällisesti kaikki elämän osa-alueet, se voi ainakin teoriassa järjestäytyä yhä uudelleen loogisten peruseriaatteiden mukaan kadottamatta luonnonkiertoa ja maanläheiseen omavaraistalouteen perustuvan kuvastonsa yhteneväisyyttä. Pysyvyys ja muutos eivät siis ole toisilleen vastakkaisia vaan toisiaan täydentäviä ja tukevia prosesseja. Epädogmaattisuus tai paikallinen variaatio eivät välttämättä merkittävästi heikennä myyttisen kuvaston yhdistävää vaikutusta. *Lumen ja valon kansa*-kirjassa esimerkiksi ilmaistaan asia näin: ”Kansanusko ei merkitse koko kansan uskomista samalla tavalla, vaan ennemminkin käytännön toimintaa perinteestä tuttujen myyttien, riittien ja tapojen mukaan, jotka ovat muodostuneet eri alueilla hyvinkin erilaisiksi. Myyttejä voi, tässä merkityksessä, luonnehtia ihmismielen rakenteiksi. Myytit ajattelevat meissä.” (Hyyry et al., 154.)

Haastateltavat suhtautuivat uskonto-käsitettä myönteisemmin ”henkisyden” ajatukseen, mikä heijastaa kansanuskon epäinstitutionaalista luonnetta. Linda Mercandante esittää kirjassaan *Belief without Borders: Inside the Minds of the Spiritual but not Religious* (2014), että ”uskonto” käsitetään usein valtauskontojen harjoittajienkin parissa omakohtaisesta



hengellisyydestä erotettavissa olevana asiana. Monet valtauskontojen edustajat kutsuvatkin itseään uskonnolliseksi ja hengelliseksi, tarkoittaen viitaten näillä samanaikaisesti uskonnon ulkoisiin rakenteisiin ja sisäiseen kokemukseen. Yleisen mielipiteen mukaan autenttisen ihmisen tulee toimia tavalla, joka on sopusoinnussa hänen uskomustensa kanssa. Uskonnollisiksikaan käsitettyjä uskomuksia ei yleensä käsitetä irrallisiksi ja abstrakteiksi asioiksi, vaan niiden tulisi edustaa ”kiteytyntyyttä, harkittua uskoa ja kokonaisen yhteisön elävää kokemusta.” Uskonto voidaan nähdä joko tarpeellisena tai vahingollisena riippuen siitä, kuinka myönteisesti kyseinen henkilö suhtautuu instituutioihin ja organisoiviin rakenteisiin. Epäinstitutionaalisen henkisyuden parissa uskonto onkin saanut korostetun kielteisen merkityksen, sitä selkeämmin mitä enemmän painotetaan totuusväittämien suhteellisuutta. Uskonnollisuus on monissa tapauksissa alkanut tarkoittaa tekopyhyyttä verrattaessa aitoon ja pohjimmiltaan instituutioista riippumattomaan henkisyyskäsitykseen. ”Tätä todistaa se, että tuskin kukaan sanoisi olevansa, paitsi vitsaillakseen tai katuvaivana, ”uskonnollinen mutta ei hengellinen.” (Mercandante 2014, 3-13.)

Kansanuskoa on ongelmallista määritellä ”uskonnoksi” tämän sanan sisältämän käsitteellisen painolastin vuoksi, joka helposti olettaa sen olevan institutionaalisesti ja yksiselitteisesti erotettavissa muusta käytännön elämästä. Taivaannaulan haastateltavat vaikuttivat olevan korostetun tietoisia siitä, kuinka elämäntavan kokonaisuus, ihmismieli, luonnon prosessit ja maailmankuva ovat toistensa kanssa kehämäisessä vaikutussuhteessa. Pysyvyys ja muutos ovat samanaikaisesti läsnä olevia prosesseja, mitä kuvaa Marshall Sahlinsin lainaama kreikkalainen tarina laivasta, jonka muoto säilyi vaikka puut vaihdettiin aina uusiin. Ympäristön ja subjektin välinen vuorovaikutussuhde on eräänlainen ”kumpi tuli ensin - muna vai kana?”-ongelma, koska ihminen luo oman ympäristönsä mentaalisesti, mikä taas heijastuu käsitteisiin, sanoihin, alitajuisiin ja biologisiin

prosesseihin, luontosuhteeseen, tekoihin, esineisiin ja elämäntapoihin.<sup>26</sup> Toisin sanoen ajallinen vuorovaikutus subjektin ja objektin välillä kuvaa Goodwynin ja Greenwoodin käsittein ”tiheää interaktiivisuutta”.

Tiheä interaktiivisuus on eräs keskeisistä primäärille kansanuskolle ominaisista piirteistä, joka erottaa sen modernista ja teollistuneesta maailmankuvasta, jossa esimerkiksi uskonto, talous ja taide ovat erillisiä elämän osa-alueita. Tällainen kokonaisvaltaisuutta painottava teoreettinen viitekehys heijastuu myös kansankulttuuria tutkiviin tieteisiin, joista Taivaannaulan aktiivien diskurssi saa vaikutteensa. Kansankulttuuri on materiaalista ja vain osin tiedostettua, kun taas sitä koskevat tieteet kuvailevat kiteytyneitä ja kiteytyviä kulttuurin muotoja ja pyrkivät kääntämään kansankulttuurin rakenteita analyttiselle kielelle. Perinteiden voidaan nähdä samanaikaisesti muuttuvan ympäristön kanssa ja luovan enemmän tai vähemmän pysyviä konteksteja. Haastateltujen puheenvuoroista heijastui prosessuaalinen ja relationaalinen suhtautuminen kulttuuriin, mikä muistuttaa taipumusta kyseenalaistaa selkeä jako subjektin ja objektin välillä antropologisissa teorioissa. Kansanusko reflektiivisessä muodossaan luo enemmänkin potentiaalia kokeilevalle toiminnalle ja rakenteiden muuttamiselle kuin että se sellaisenaan voitaisiin käsittää yhtenäiseksi oppijärjestelmäksi.

## 7.2 Uuspakanuudesta erottautuminen

Taivaannaulan pyrkimys ottaa etäisyyttä uuspakanuus-termiin järjestön tasolla tuli esille jo tutkimukseni alussa 2014. Henkilökohtaiselle uuspakanaksi identifioitumiselle linjaus ei aseta kuitenkaan sellaisenaan esteitä. Haastatelluista jäsenistä Lauralla ja Taijalla oli henkilökohtaista kokemusta ns. suomalaisesta ”pakanascenestä” ja itsensä määrittelemisestä sen osaksi nuorempana, mutta eivät silti kokeneet uuspakana-termiä

---

<sup>26</sup> Kirjaimellisesti käsitettynä, ”muna vai kana”-ongelman ratkaisu piilee evoluutiiossa ja prosessuaalisuuden tunnistamisessa: ensimmäisen kananmunan muni jokin kanan kantavanhempi, jonka kehittymiseen taas vaikutti tämän vuorovaikutus ympäristönsä kanssa. Evolutiivista ajattelutapaa voi soveltaa myös kulttuurin tarkastelemiseen.

enää omakseen. Jotkut hyväksyivät sen tietyin varauksin uskontotieteellisenä nimityksenä kansanuskolleen, joka eroaa vanhasta siinä että perinne on osittain katkennut ja se on tiedostetumpaa, tai vaihtoehtoisesti ”pakanan” yleisnimityksenä ei-abrahamisille uskonnoille. Esimerkiksi Arto ymmärtää sanan ”pakana” tarkoittavan kaikkia muita paitsi abrahamisia uskontoja, muttei haluaisi määritellä itseään sen kautta, mitä ei ole. 1(25) Toisaalla uuspakana-termi nähtiin mahdollisesti loukkaavana tai muuten vain harhaanjohtavana ja turhan laajana luokitteluna, joka yhdistää viittauskohteensa kirjajaan joukkoon liikkeitä kuten wiccanoituuteen ja uusshamanismiin, joiden kanssa ei välttämättä koeta olevan paljonkaan yhteistä. Eräs syy suomenusko-sanasta luopumiseen Taivaannaulan viestinnässä olikin, että se tuo mieleen uuspakanallisen liikkeen perinteiden jatkamisen sijaan.

Laura sanoo, että hänen suhtautumisensa uuspakana-sanaan on hyvin neutraali, mahdollisesti hieman negatiiviseen suuntaan, vaikka tiedostaa että ihmisillä onkin siitä aika jyrkkiäkin mielipiteitä. Hän ei itse käytä termiä itsestään ja on saanut kuvan, että termi yhdistetään wiccanoituuteen. Hän kuitenkin viettää aikaa toisinaan pakanaksi identifioituvien kanssa ja sanoo, että kyse on hyvin kirjavasta joukosta, joka on puolestaan jakaantunut eri ryhmiin. 6(10-11) Laura sanoo, ettei ketään pitäisi välttämättä kutsua uuspakanaksi ellei siihen anna lupaa. Esimerkiksi suomenuskon tai väenuskon piirissä hän ei varsinkaan välttämättä käyttäisi sitä. 6(8-9) Eklektisen suomalaisesta perinteestä ammentavan pakanuuden vaiheen kautta Taivaannaulan toimintaan päätynyt Taija taas sanoo, että hän on ajan myötä tullut sille kannalle, ettei koe olevansa pakana, vaikka tietää että uskontotieteellisestä näkökulmasta hänet voisi sellaiseksi luokitella. Hän on myös Lauran tavoin osallistunut Pakanaverkon toimintaan. Hän ei sano kokevansa nykyään paljonkaan yhteyttä wiccojen tai satanistien kanssa, vaan kokee luonnonuskonnot läheisemmäksi. Sinänsä termi ei haittaa Taijaa, kunhan hänen ei tarvitse käyttää sitä itsestään. Hänestä pakanuus on todella laaja termi johon sisältyy monenlaista, ja sanoo että osa kaihtaa termiä Taivaannaulassa siksi, että eivät ole olleet missään vaiheessa yhteydessä ”pakanasceneen”. Yhdistyksessä on myös joitain jotka kuuluvat myös luterilaiseen kirkkoon, ja heille pakana on haukkumasana. 5A(7)

Tapio taas sanoo ymmärtävänsä uuspakana-termin uskontotieteellisessä mielessä koskien kansanuskoista maailmankuvaansa: ”Kyse on tiedostetusta kokonaisuudesta, verrattuna siihen että ennen ei ollut mitään kokonaisuutta, asiat vain olivat,” eikä se häntä suuremmin ärsytä. Hänestä termi jää kuitenkin puolitiehen, koska hän käsittää tekevänsä mitä on tehty ennenkin. Hänestä uuspakana-termissä saattaa välittyä väheksyvä sävy, että perinne ”ei ole ollenkaan samanlaista kuin 1800-luvulla”. Jatkuvuus on kuitenkin olemassa suullisena, tai se on voinut käydä läpi kirjallisen vaiheen. Koska Tapio painottaa jatkuvuutta ja pyrkii saamaan saman kontekstin kuin maanviljelyskulttuurin uskomuksilla tai tavoilla, hän ei ole mielestään uuspakana. Tapion mukaan hänen maailmankuvansa muodostaa ristiriidoista ja eroistaankin huolimatta koherentin kokonaisuuden, jonka voi löytää tapoihin tutustumalla ja niitä toteuttamalla eli kontekstissa toimimalla. Kaikkien palasten ei tarvitse edes olla tallessa kokonaiskuvan saamiseksi. 2(27-28) Tapio ottaa uuspakanallisista liikkeistä selkeimmin eroa wiccaan, jota hän pitää täysin uutena hengellisyytenä, vaikka myöntääkin ettei tunne sen perusteita kovin tarkasti. Hän ei pidä uuspakanuuteen liittyvää angloamerikkalaista liikehdintää kovin läheisenä Taivaannaulalle, joka on pikemminkin suuntautunut sukukansoihin päin. Hänestä tällainen konteksti on luonteva, koska perinteistä kulttuuria on säilynyt enemmän ja siitä on paremmin nähtävissä kokonainen maailmankuva kuin mitä esimerkiksi Englannissa. 2(28-29)

Sami painottaa Tapion tavoin kulttuurista jatkuvuutta ja sanoo, ettei samaistu uuspakanuuteen, koska se tuntuu viittaavan *uuteen* asiaan. Taivaannaula toteuttaa hänen mukaansa sellaista kansanperinnettä, joka on yhäkin osittain hyvin elävää Suomessa. Hänkään ei koe suurempaa yhteisyyttä esimerkiksi wiccojen ja satanistien kanssa, joiden kanssa sanoo keskustelleensa. Ainoa heitä yhdistävä tekijä on Samista luonnon kunnioitus, mutta muuten hän piti näiden maailmankuvaa nykyaikaisella tavalla yksilökeskeisenä. Itse hän pitää ensisijaisen tärkeänä yhteisöllisyyttä ja juuria, jonka kautta perinne välittyy. Sillä ei ole niin paljon väliä mitä hän itse yksilönä nimenomaisesti tekee, vaan sillä että kaikki ovat vain yksi lenkki sukupolvien ketjussa. Hän yhdistää uuspakanuuden globalisaatioon ja

kulutuskulttuurin leviämiseen, joka saa ihmiset kadottamaan pysyvät kiinnekohtansa. 3(7-8)

Risto pohtii, että muuten melko neutraalina pitämästään suomenusko-sanasta saattaa tulla ”uuspakanallinen” vaikutelma, mutta hän painottaa vanhaa kansanperinnettä ja kansantapojen kunnioitusta enemmän kuin nykypakanallisuutta. Hän saattaa käyttää pakana-termiä kuvaillessaan omaa maailmankuvaansa suhteessa kristinuskoon, mutta tekee niin harvemmin. Hän arvostaa historiallista perustaa oman uskomusmaailmansa taustalla ja vaikka sanoo ettei juuri tunne wiccoja henkilökohtaisesti, on saanut sellaisen kuvan etteivät he ammenna siitä samassa määrin. 4(4) Arto taas suhtautuu uuspakanasanaan hyvin kielteisesti, vaikka samalla toteaa ettei se ole täysin merkityksetön sana tarkoittaessaan ”kaikkia muita” kristinuskon näkökulmasta. Hän kuitenkin ilmaisee, ettei halua määritellä identiteettiään sen kautta mitä ei ole tai että olisi jotain vastaan, koska ”pointtina ei ole vastustaa asioita” tai olla vastakulttuurinen liike. Perinnettä voi harjoittaa kuka tahansa, myös kristityt. 1(25)

Myös Anssi kaihtaa suomenusko-termiä, koska hän yhdistää sen uuspakanuuteen ja puhuu mieluummin kansanuskosta ja kansanperinteestä. Suomenusko on uusi sana ja tuntuu pitävän sisällään ajatuksen, että olisi kyseessä *uusi* uskonnollinen ilmiö, kun kyse on vanhojen tapojen jatkamisesta. 7(6) Anssi mainitsee, että samoin kuin Taivaannaulassa, tehdään myös virolaisen yhteistyökumppani Maavalla kodan parissa eroa uuspakanuuteen. 7(25) Hän ei pidä kansanuskaisuudessa ensisijaisena uskoa henkiolentoihin, vaan hänestä tapa, jolla ihmiset ovat yhteydessä tuonpuoleiseen on hyvin kulttuurisidonnaista. 7(32)

Lauralle ja Taijalle, joilla oli omaa historiaa ”pakanascenessä”, uuspakanuus terminä ei näyttänyt herättävän suurta erottautumisen tarvetta, vaikka sitä ei koettukaan enää sopivaksi omalla kohdalla. Taivaannaulan ajama itämerensuomalainen kansanusko näyttäytyi perinteisempänä ja yhteisöllisempänä kuin pakanauskontoina pidetyt liikkeet. Haastatteluissa toistui ajatus, että uuspakanuus-määritelmällä voi olla tieteellistä sisältöä, mutta se viittaa kuitenkin epämääräiseen joukkoon erilaisia liikkeitä, joilla on erilaiset

lähtökohdat toiminnalleen eikä se ole erityisen kuvaava itämerensuomalaisen kansanuskon tapauksessa. Pakanuus-termiä pyrittiin välttämään vanhojen tapojen ja jatkuvuuden korostamiseksi. Taivaannaulaa ei haluttu käsitteellistää uudeksi uskonnolliseksi yhteisöksi, joka olisi erillään perinteen harjoittamisen elävästä jatkumosta.

Sami sanoo esimerkiksi Taivaannaulan toiminnasta: ”Painotamme jatkuvuutta – ei voi tietenkään sanoa, että kaikki itämerensuomalaisten heimojen kansanperinteet olisivat jatkuneet nykypäivään, tietysti niitä katkoksia on ollut, etenkin länsisuomalaisessa perinteessä. Mutta se ydinajatus, se punainen lanka ja tietyt asiat on säilyneet ihan elävänä perintönä nykyaikaan asti, esimerkiksi lapsuudessani puhuttiin saunanhaltioista ja kodinhaltioista. Juhannusperinnekin on vanha kuin mikä ja yhä vain sitä juhlitaan.” 3(15)

Simpson ja Filip esittävät, että tutkijat ovat käyttäneet ”uutta” tarkoittavaa etuliitettä sanassa ”uuspakanuus” (*Neopaganism*), jotta voitaisiin erottaa ”itsetiedostamaton, kotoperäinen, esimoderni” maailmankuva, joka saadaan perinteenä ja joka on elimellinen osa yhteisön elämää ja sen status quota ”itsetietoisista uusista uskonnollisista liikkeistä”, jotka haastavat vallalla olevat käsitykset. He kuitenkin huomauttavat, että monet uuspakanaalliset harjoittajat haluavat häivyttää erot tai olla tekemättä selkeää jaottelua sen välillä mitä ”oli ennen” ja mitä ”on nyt”. ”Uus-” (*neo-*) etuliite voi tarkoittaa jotain täysin uutta, jonkin ilmiön viimeisintä ilmentymää tai paluuta vanhoihin tapoihin perinteen katkeamisen tai rappeutumisen jälkeen, ja sen käyttö jakaa harjoittajia. (Simpson & Filip 2013, 32.) ”Pakanuus” terminä saattaa myös herättää mielikuvia jostain ideologisesta, kun taas monet Itä- ja Keski-Euroopan kansanuskoliikkeet korostavat vahvasti käytäntöä. (ibid., 33.)

Simpson ja Filip myös huomauttavat, että globaalista pakanuus-käsitteestä puuttuu Itä- ja Keski-Euroopan kansanuskolle tyypillinen käsitys pakanasta talonpoikana. Ihanteellinen talonpoika on ”omavarainen, konstailematon, luotettava, rehellinen ja ennen kaikkea täysin autenttinen.” Tähän voi liittyä myös ajatus talonpojasta kansanhengen (*Volkgeist*) ruumiillistumana jota ulkomaiset vaikutteet tai myöhemmät kansallisvaltion kehityskulut

eivät ole päässeet turmelemaan. (Simpson & Filip 2013, 29.)<sup>27</sup> Taivaannaulan sivulla julkaistussa, Anssi Alhosen kirjoittamassa artikkelissa *Osallahan mies elävi – talonpoikaisesta ihmiskäsityksestä* kuvaillaan, että yhteisön arvostama talonpoika oli ”sanansa mittainen”, huolehti velvollisuuksistaan ja ”osoitti tarvittaessa moraalista suoraselkäisyyttä” ja eli arkeaan ”noudattaen omia käsityksiään kunniallisuudesta ja arvokkuudesta.” Yhteisöllisyydestä seurasi vaatimattomuuden ihanne ja vaatimus että ihmisen tuli olla nöyrä ja hillitä itsensä, olla luotettava, ahkera ja määrätietoinen sekä välttää äärimmäisyyksiä ja epärealistisia tavoitteita. Viisautta ja iän tuomaa elämäkokemusta arvostettiin. Kirjoituksessa luonnehditaan että ihanteena oli yhteisöllinen yksilö, joka saa itsentuntonsa sisäisestä palkitsemisesta. Tämä vaati riippumattomuutta ja vahvuutta, koska apua vaativissa olosuhteissa ei välttämättä ollut saatavilla. Suhtautuminen johtajuuteen taas on kirjoituksen mukaan perustunut kunnioitusta herättävään esimerkkiin enemmän kuin statukseen. Nämä arvot näkyvät Alhosen mukaan yhä nykysuomalaisissa toimintatavoissa, vaikka muutoksiakin on tapahtunut. Hyvää on ollut irtautuminen liiasta yhteisöllisyyden paineesta ja epätasa-arvoisuudesta, mutta jotain on myös menetetty.<sup>28</sup> Herderiläiset vaikutukset näkyvät suomalaisessa kansanperinteen tutkimuksessa ja populaarikirjoittamisessa – eräänlainen maltillisen konservatiivinen talonpoikaisromantiikka on näyttänyt siirtyneen näistä lähteistä myös Taivaannaulan retoriikkaan. Tämä ei kuitenkaan välttämättä tarkoita sitä, että kaikki jäsenet jakaisivat täysin Alhosen kirjoituksessa kuvatun ”talonpoikaisen” arvomaailman tai että kaikilla olisi siitä samanlainen käsitys. Jotkin talonpoikaiskulttuuriin liitettävät piirteet kuten omavaraisuus, itse tekeminen, vaatimattomuus ja arkisuus ovat kuitenkin nähdäkseni näkyvissä haastateltavien puheenvuoroissa.

---

<sup>27</sup>Simpson ja Filip kutsuvat nousevien kansanuskojen talonpoikaa ”jaloksi villiksi”. Termin käyttäminen tässä yhteydessä on kuitenkin sen sisältämän teoreettisen painolastin vuoksi nähdäkseni yhtä harhaanjohtavaa kuin alkuperäiskulttuurien sovittaminen sen sisältämiin oletuksiin.

<sup>28</sup><http://www.taivaannaula.org/2017/01/25/talonpoikaisesta-ihmiskasityksesta/> 25.1.2017 viitattu 5.9. 2017 Kirjoituksen yhteydessä on mainittu että sen lähteenä on käytetty Liisa Keltikangas-Järvisen kirjaa ”Tunne itsesi, suomalainen” (2000).

Herderiläinen kansanhenki perustuu ajatukseen organisisesta kulttuurisesta yhteisöstä, joka on politiikasta riippumaton kokonaisuus. Organisuus taas pitää sisällään ajatuksen jostain alitajuisesta, luonnollisesta ja käytännönläheisestä. Pakanuuden ja kansanuskon käsitteitä näyttää erottavan erityisesti niiden suhde tiedostamiseen. Jos tulkitaan kansankulttuurin säilyneen myös tavoissa joiden perimmäistä merkitystä ei täysin tiedosteta, ei tarvitse korostaa katkoksia ajallisessa jatkumossa tai valtakulttuurin ja kansanuskon tietoisten harjoittajien välillä. Tästä näkökulmasta huomiota kiinnitetään sellaisiin elävässä kansanperinteessä säilyneisiin ja suvulta perittyihin tapoihin, joiden taustalla olevat merkitykset ovat voineet joutua osittain perinteenkantajilta unohduksiin. Kristillistyneidenkin tapojen voidaan nähdä sisältävän pohjimmiltaan samaa luonnonkiertoon perustuvaa symboliikkaa, joka on ollut suomalais-karjalaisen kansanuskon kontekstissa osa samaa synkreettistä kokonaisuutta. Jatkuvuuden näkökulmasta perinteet yhdistävät toisistaan muuten eriytyneiksi käsitettävissä olevia ryhmiä ja tulkintoja.

Mikäli itämerensuomalainen kansanusko sen nykymuodossa halutaan käsitteellistää etniseksi primääriuskonnoksi uususkonnollisuuden sijaan, olennaista olisi nähdäkseni tutkia siihen liittyviä käsitteitä ja kokonaisvaltaista toimintaa, jotka erottavat sen modernia elämää enemmän myötäilevistä sovellutuksista. Kansanuskoisen maailmankuvan muutospotentialiaali näyttää riippuvan kunkin kansanuskon harjoittajan halusta kyseenalaistaa totunnaisia ajattelutapojaan, muuttaa elämäntapojaan sekä perinteitä jatkavien kulttuuri-instituutioiden tuesta. Tärkeä piirre Taivaannaulan toiminnassa onkin taipumus korostaa samanaikaisesti sekä henkistä että materiaalista kansanperinnettä. ”Usko” voi itsessään jo olla tiedostettua, mutta ”elämäntapa” sisältää ajatuksen intuitiivisesti koetusta ja käytäntöön sitoutuneesta käsittämisen tavasta, joka tukee samalla tiedostamatonta, arkista ja luonnollista kokemusta kulttuuriperinteestä.

### **7.3 Kansallisvaltioajattelun kyseenalaistaminen**



Haastatteluissa tuli ilmi, että ”suomenusko” on ollut hankala termi käyttää siitä syystä, että itämerensuomalainen kulttuurialue ei vastaa Suomen nykyisiä valtiorajoja eivätkä sen sisällä esiintyvät paikalliskulttuurit ole pelkistettävissä yhteen perinteeseen. Samalla esiintyi ajatus, että suomenusko-sanasta saattaa herätä nationalistisia miellelyhtymiä, vaikka Taivaannaulassa tai sen nimissä ei saa harjoittaa politiikkaa ja poliittisesti motivoituneet hakijat karsitaan pois jo jäseniä valittaessa.<sup>29</sup> Kriittinen suhtautuminen kansallisromantiikkaan taas tuli esille Kalevalasta keskustelemisen yhteydessä. Yleisimmin Kalevalaa pidettiin Lönnrotin kokoamana teoksena, joka heijastaa aikansa tarkoitusperiä eikä ole riittävä lähde rahvaanuskon ymmärtämiseksi. Sen sijaan verrattaen autenttisempaa lähteenä kansanperinteen tulkinnan pohjaksi pidettiin *Suomen kansan vanhat runot*-kokoelmaa ja uskontotieteellisiä esityksiä. Haastateltujen käsitys ensisijaisesta viiteryhmästä näytti olevan kansallisvaltion sijaan keskittynyt paikallistasolle omaan sukuun, kotipaikkaan ja heimoon sekä ajatukseen maanläheisestä omavaraisuudesta. Toisaalta taas Taivaannaula järjestönä ylittää paikallisuuden ja tuo yhteen ihmisiä eri puolilta maata. Itämerensuomalainen perinnealue nähtiin samanaikaisesti kansallisvaltiota hajanaisempaa ja paikallisena sekä laajempaa kokonaisuutena, joka yhdistää samaan kulttuuripiiriin kuuluvia ihmisiä valtiorajojen ylitse.

Arto sanoo esimerkiksi, että käsite ”Suomi” tarkoitti alun perin Varsinais-Suomea ja on otettu vasta nationalismien aikana käyttöön tarkoittamaan kaikkia heimoja. 1(5) Sinänsä hän kannattaa ajatusta, että ihmiset joilla on sama kieli ja kokevat kuuluvansa yhteen, perustavat oman valtion, mutta samalla sanoo että nationalismi, kuten muutkin aatteet, kääntyy käytännössä usein itseään vastaan. 1(19) Hän sanookin, että sekä äärimmäinen individualismi että kollektiivisuus tai selkeä jako ”meihin” ja ”muihin” ovat haitallisia. 1(35) Arto sanoo pystyvänsä kokemaan itsensä savolaiseksi, suomalaiseksi, eurooppalaiseksi ja yksittäiseksi henkilöksi samanaikaisesti ilman ristiriitaa. 1(30) Hän sanoo myös, ettei hyväksy sitä että nationalistiset toimijat ovat omineet vanhan perinnesymbolin, hakaristin, itselleen. 1(25) Hän oli haastatteluhetkellä jättänyt Kalevalan tietoisesti lukematta, jotta se

---

<sup>29</sup> Laura totesi, ettei myöskään Karhun kansaan hyväksyttyä poliittisesti kansallismielisiä jäseniä. 6(24)

kansallismielisen ajan jokseenkin keinotekoisena ja kaunokirjallisenä tuotoksena ei vaikuttaisi hänen tulkintaansa kansanperinteestä. 1(18)

Tapio luonnehtii käsitystään omista viiteryhmistään heimoaatteen kautta. Hän sanoo, että suomalaisesta seuraavalla korkeammalla tasolla oleva abstraktimpi identiteetti on hänelle suomalais-ugrilaisuus eli uralilaisuus. 2(2) Hänestä on sääli, että suomalaiset pitävät itseään hyvin eurooppalaisina, kun kulttuurin pohja on selvästi idässä. 2(19) Hän pohtii, että sanassa ”suomenusko” oleva Suomi kalskahtaa nationalistiselta, mutta miettii olisiko hänen kotimaakuntansa sisältävä nimikään sen sopivampi, koska hän on käytännössä kuitenkin viettänyt elämänsä muualla kuin synnyinseudullaan. 2(16) Tapio pitää Suomen kansan vanhoja runoja arvossa niiden sensuroimattomuuden takia, mutta huomauttaa että nekin on erotettu Kalevalan tavoin kansanperinteen jatkuvasta muutoksesta. Hän pitää Kalevalaa ”kansallisromanttisessa kontekstissa luotuna, kristilliseen maailmankuvaan sopivana suurena mytologiana.” Samalla hän pitää eeposta kuitenkin jokseenkin henkisesti merkityksellisenä tulkintana, ja sanoo lukeneensa mielenkiinnolla jonkin verran sitä selittäviä ruusuristoläisiä kirjoituksia saadakseen siihen erilaisen näkökulman. 2(20) Tapio toteaa, että kaikki puoluepoliittinen on haitallista perinteelle, koska se yhdistetään sen kautta johonkin tiettyyn ideologiaan. Kun ideologia menettää suosionsa, hylätään silloin myös perinne sen mukana. 2(29) Hän ottaa myös esille hakaristin esimerkkinä symbolista, jonka hän näkee muista suomalaisista eroten oman maailmankuvansa kautta positiivisena. Hänestä ei ole ihme, että länsimaat voivat pahoin kun tämän vanhan hyvän onnen symbolin merkitys on kääntynyt historian saatossa pääläelleen. 2(34)

Sami toteaa, että viittaa jatkamillaan perinteillä ”nykyisen Suomen valtion rajojen sisä- ja ulkopuolella asuviin itämerensuomalaisten heimojen perinnejatkumoon.” Hän sanoo, että minkäänlainen nationalismi tai kansallisvaltioajattelu ei kuulu hänen maailmankuvaansa. Historiallinen jatkumo ja juuret ovat tässä tärkeämpiä kuin nykytilanne. 3(3) Sami kritisoi ajatusta ”suomalaisesta” yhtenäiskulttuurista ja kiinnittää huomiota perinteen paikallisiin eroihin. Hän sanoo arvostavansa esimerkiksi kansallista itsemääräämisoikeutta ja Suomen menestymistä urheilussa, mutta ei näe tarvetta korostaa liikaa isänmaallisuutta. 3(18) Sami

pitää Kalevalaa pohjimmiltaan Lönnrotin kaunokirjallisenä näkemyksenä muinaissuomalaisuudesta, sillä kyse on kuitenkin aivan eri alueilta ja konteksteista kootusta kokonaisuudesta. Hänen mielestään sen perusteella voi saada jonkinlaisen hataran käsityksen mytologisesta perinteestä, mutta hänelle itselleen se ei edusta mitään. 3(17)

Ristokin sanoo, että vaikka hänestä suomenusko on ollut melko käyttökelpoinen ja neutraali sana, että sana Suomi saattaa olla siinä harhaanjohtava juuri siitä syystä, että kyse on itämerensuomalaisesta kulttuuriperinnöstä joka on laajempaa ja vanhempaa kuin Suomi valtiona. 4(3) Hän sanoo että nationalismi ei ole hänen juttunsa, vaikka arvostaakin paljon Suomen historiaa, kulttuuria ja perinnettä. Hänestä nämä asiat eivät ole sama kuin Suomen valtio, eikä nationalismin mukaista yhtenäistä Suomen kansaa ole olemassakaan – jopa geneettisesti itä- ja länsisuomalaisilla on keskenään suuria eroja. Valtiot ovat Ristosta enemmän tai vähemmän tilapäisiä, eikä Suomikaan ole ollut itsenäinen kuin vasta sata vuotta. 4(14-15) Risto mainitsee, että hänen äitinsä luki hänelle Kalevalaa lapsena iltasaduksi, mikä on saattanut herättää kiinnostusta kansanperinteeseen. 4(2)

Samoilla linjoilla kuin muut, on myös Laura joka sanoo, ettei pidä hirveästi ”suomenusko”-termistä, koska kansanperinne ei rajoitu nykyisen Suomen rajojen sisäpuolelle. Väenusko ja *hiiteläisyys* ovat hänelle sopivampia käsitteitä. 6(9) Kalevalasta hän sanoo, että siinä on kauniita tarinoita ja se sisältää myös kristillistä ja germaanista symboliikkaa. Siinä on kuitenkin paljon Lönnrotin itse keksimää, joten se ei ole rahvaanuskon ymmärtämiseksi sopiva lähdeos. 6(22)

Anssi arvelee, että suomenusko-termin jäädessä pois Taivaannaulan viestinnästä välittyy ulospäin vielä entistäkin selvemmin kuva siitä, ettei yhdistyksen toiminnalla ole mitään tekemistä nationalismin kanssa. Kansallisvaltiollisen yhtenäisyyden ajatus koetaan yleisesti yhteisön parissa vieraaksi. 7(10-11) Kalevalaan Anssi suhtautuu kansainvälisten mallien mukaan muokattuna myyttisenä eepoksena, joka ei kerro paljontaan tavallisen kansan

elämästä. Hän pitää ongelmallisena sitä, että kotoperäinen kansanusko liitetään mielikuvissa Kalevalaan liian vahvasti. 7(30-31)

Haastatellut ilmaisivat useasti, että alue jonka heidän jatkamansa perinteet kattavat, ei vastaa Suomen kansallisvaltion nykyisiä rajoja ja viittaukset Suomeen tai suomalaisuuteen ovat siksi homogenisoivia ja liian rajaavia. Kansallisvaltioita pidettiin vanhalle perinteelle toissijaisena asiana ja nationalismiin suhtauduttiin negatiivisesti tai lähtökohtaisesti suurella varauksella. Kalevalaa pidettiin Lönnrotin toimitustyön muokkaamana kansallisromanttisena eepoksena, minkä vuoksi Taivaannaulassa painotetaankin muita lähteitä, joista kansanperinne kuvastuu verrattaen alkuperäisemmässä ja rahvaan elämää lähempänä olevassa muodossa.

#### **7.4 Luonto, maanläheisyys ja animismi**

Olen edellä käsitellyt sitä, kuinka Taivaannaulan haastateltavat rakentavat kuvaa kokonaisvaltaiseen elämäntapaan ja tapakulttuuriin juurtuneesta luonnonuskonnosta tai henkisestä perinteestä, jossa ei ole pyhiä kirjoja, uskontunnustusta tai ajatusta yhdestä oikeasta opista. Henkinen ja fyysinen todellisuus ovat kansanuskoisesta näkökulmasta erottamattomia. Tämän jälkeen analysoitiin sitä, kuinka haastateltavat korostivat vanhaa perinnettä ja tunnetta perinteen jatkumoon kuulumisesta erottautumalla uus pakanallisena tai uususkonnollisena pidetystä toiminnasta. Edeltävässä kappaleessa esitettiin lisäksi otteita keskusteluista, jotka liittyvät pyrkimykseen erottautua myös kansallisvaltioajattelusta korostamalla perinnealueen riippumattomuutta valtiorajoista tai politiikasta. Keskustelijoiden puheenvuoroissa näkyy pyrkimys silloittaa kategorioita toisiinsa niin, että voidaan puhua käsitteellisesti joustavasta kansanuskoisesta maailmankuvasta, jonka eri osa-alueet ovat orgaanisessa yhteydessä keskenään ja joka vahvistaa yhteyttä ajalliseen jatkumoon sekä paikallisuuteen.

Seuraavaksi käsittelen poimintoja keskusteluista jotka kuvaavat sitä, millä eri tavoin itämerensuomalainen kotoperäisen luonnonuskon piirissä pyritään lähentämään ihmisen

65

suhdetta luontoon sekä yleisesti materiaaliseen todellisuuteen ja käsitteellistämään luonto ja ihminen yhdeksi, pohjimmiltaan jakamattomaksi orgaaniseksi kokonaisuudeksi. Käytännön elämässä tämä näkyy esimerkiksi ruokauhrien jättämisenä pyhille tai muuten merkityksellisille luonnonpaikoille, kansantaitojen harjoittamisena sekä pyrkimyksenä ekologiseen ja yksinkertaiseen elämäntapaan. Luonnon väkiin samaistuminen taas tukee ajatusta fyysisen ja henkisen todellisuuden jakamattomasta yhteydestä. Yleinen ajatus oli, ettei luontoa saa riistää tai kohdella objektina vaan sitä tulisi kunnioittaa ja elää sen kanssa vastavuoroisessa suhteessa.

Arto liittyy luontoon vahvasti tasapainon ajatuksen ja sanoo, että ihmiskunta aiheuttaa itselleen ongelmia pitämällä luontoa objektina. 1(28) Arto esittää, että länsimaissa on totuttu ajattelemaan, että kaikella on alku, loppu ja päämäärä, mutta hänellä on sen sijaan syklinen maailmankuva. 1(29-30) Henkinen ja fyysinen todellisuus ovat kolikon kaksi eri puolta, eivät toisistaan erillisiä asioita. 1(31) Hän sanoo ajattelevansa jossain määrin panteistisesti tai animistisesti, ja sanoo kokevansa kaiken sielullisena: ”puut, kivet, tuulen ja kaiken.” 1(30-31) Arto mainitsee itselleen erityisen läheisiksi luonnonvoimiksi auringon ja maan. 1(14) Asioiden jaotteleminen ylipäätään luonnolliseen ja yliluonnolliseen tuntuu hänestä vieraalta. 1(30-31) Haastattelun aikana Arto asui paikassa, missä oli vähänlaisesti kuppikiviä, mutta hän ilmaisi laittavansa yllisen tai tämän maailman asioita muistaessaan uhrilahjan lehtipuun juurelle ja alista tai edesmenneitä ajatellessaan havupuun alle. Kotiseudulla taas on kuusiryhmä, jonka luona hän on muistanut esivanhempia. Arto kertoo jättävänsä lahjoja toivoessaan ratkaisua johonkin ongelmaan, vuodenkiertoon liittyvinä päivinä tai täysin spontaanisti. Hän saattaa esimerkiksi uhrata kolikon heittämällä sen metsään tai kaivamalla sen maahan. 1(14-15)

Tapio korostaa myös henkisen ja fyysisen todellisuuden yhteyttä ja sanoo, että tässä hänen käsityksensä eroavat kristillisestä sieluopista, jonka mukaan nämä ovat erillisiä. 2(35) Hänestä luonnonvoimien tai -henkien ja inhimillisten voimien välillä ei ole vastakkainasettelua. Tämä näkyy esimerkiksi siinä, että kansanperinteen mukaan veteen hukkuneesta voi tulla sen paikan haltia. 2(15) Tapiolle metsä itsessään ei ole sen

henkisempi paikka kuin muutkaan paikat, sillä hänestä kaikki on aina henkistä. Toisaalta koska se ei ole ihmisen luoma ympäristö, ”siellä ei saa käyttäytyä omistajan elkein”, vaan metsässä ollaan vieraana. Hänelle tärkeitä paikkoja ovat kansanperinteen tuntemat pyhät paikat kuten hiidet ja pyhät lähteet ja mäet. 2(8) Eettisistä näkökulmista keskustellessa Tapio sanoo, että hän pyrkii ostamaan luomua ja lähiruokaa. Hän on pyrkinyt vähentämään lihankulutuksensa sille tasolle, mitä se oli ennen vanhaan, ja sanoo että hänen mummonsa oli kertonut että ennen tapetun sian piti riittää koko vuodeksi. Taustalla hänen eettisissä valinnoissaan on kohtuullisen, paikallisuuteen juurtuneen ja kestäväen elämäntavan ajatus. 2(17)

Risto sanoo, että hänen persoonalleen ja mielenmaisemalleen on olennaista että luonto kuuluu siihen erottamattomasti, ja sanoo että henkinen maailmankatsomus on luonteva osa sitä. Hän pitää itseään ulkoilmaihmisenä, joka tykkää liikkua luonnossa ja tunnistaa eläimiä ja kasveja. Hänestä suomalaisten luontosuhde on säilynyt parempana kuin monilla muilla. Ei tarvitse yleensä kovin kauas mennä, kun tulee metsä vastaan, ja monella on kesämökki tai käyvät marjastamassa. Hänelle vuodenaikojen kokeminen on tärkeä osa henkistä luontosuhdetta, ja sanoo antavansa pieniä ruokauhreja metsäretkillään tullessaan hienolle paikalle, ja siinä on taustalla olevana merkityksenä luonnon kunnioittaminen. 4(12-13)

Väenuskoisen Lauran kanssa keskustelimme pitkällisesti luonnon väistä. Hän sanoo ajattelevansa että ihmisen luonto voi asua maassa, jonkun voi olla enemmän tuulessa tai tulesa. Hän näkee luonnonelementit vahvasti osana todellisuuden kudosta. 6(26) Laura sanoo, että metsän emäntä Mielikki on hänelle itselleen läheinen. Mielikkiä voidaan ajatella metsän kuninkaan Tapion vaimona, mutta toisaalta myös todellisuuden feminiinisenä puolena ja luovana voimana; hänelle kaikissa naaraseläimissä on Mielikin voimaa ja uroksissa taas Tapion. 6(21-22)

Anssi sanoo haastattelussa, että hänen mielestään Taivaannaulan edustama maailmankatsomus on ristiriidassa sellaisen kaupunkilaisen nykyelämäntavan kanssa, jossa

yhteys perinteiseen vuodenvuoroon on katkennut. Hänen mukaansa järjestössä sovelletaan ja tuodaan asioita lähelle ja autetaan ihmisiä pääsemään tapahtumissa kosketuksiin maanläheisemmän elämäntavan kanssa, mutta ei olla lähdetty varsinaisesti tarjoamaan sovellutuksia, koska siinä heitettäisiin pois suuri osa siitä, mikä kansanuskon maailmankatsomuksessa on merkityksellistä. 7(32-33) Hän sanoo, että monella taivaannaulalaisella on pyrkimys maanläheisempään, ”juurevaan” elämänmuotoon. Moni asuu hänen itsensä tapaan esimerkiksi vanhoissa puutaloissa. Anssin mukaan on ollut tietoinen päätös tuoda Taivaannaulan vuotuisjuhlia vähitellen leirikeskuksesta perinnetiloille, joiden tunnelma sopii paremmin yhdistyksen toimintaan. 7(4-5)

Taija kertoo, että Taivaannaula on viettänyt helaa toukojuhlan eli toukotöiden aloituksen nimellä Korteniemen perinnetilalla, ja siellä on saanut kääntää peltoa, korjata aitoja ja sen jälkeen ollaan saunottu. Hän kertoi että siellä oli myös heitelty edelliseen kekriin tehdyistä toukoleivistä perinteen mukaisesti palasia pellolle tuomaan uutta hyvää satoa. Taija on tehnyt samansuuntaista myös omalla kasvimaalla. Hän sanoo, että ainakin yksi maanviljelijäjäsen on käyttänyt perinteisiä loitsuja saadakseen hyviä puimailmoja. Vaikka kaikkea ei muuttuneiden elämäntapojen takia pysty tekemään, on sellaistaakin mitä pystyy suoremmin soveltamaan, eli käytännössä olisi pyrkimys että kansanuskoinen henkisyys olisi osa arkea eikä rajoittuisi siihen että pari kertaa vuodessa kokoonnutaan vuotuisjuhliin. Vanhojen riittien suorittamista enemmän kansanuskaisuus näkyy hänestä yleisessä elämäntavassa ja arvomaailmassa: puutalossa tai maaseutumaisesti asumisena, haluna päästä pois kaupungin hälystä ja kunnioittaa luontoa. Toisaalta pyritään myös itse tekemään käsitöitä. 5A(11-12)

Sami sanoo, että Taivaannaulassa autetaan ihmisiä ymmärtämään perinteenmukaista vuodenvuoroon. Hän sanoo Taivaannaulan toiminnan perustuvan sykliseen aikakäsitykseen, eli ”pidetään perinteitä arvossa ja eletään yksinkertaisesti, luontoa kunnioittaen ja yhteisöllisesti.” 3(12) Samin mielestä ihmiset pitäisi saada kiinnostumaan perinnetaidoista, koska juuri niiden avulla on mahdollista ymmärtää vanhaa elämäntapaa, ja että sitä kautta voisi herätä kiinnostusta myös uskomusperinteeseen. Hän itse opiskelee muinaistekniikkaa

ja jäsenkorjausta, koska haluaa ymmärtää vanhaa maailmaa ja elää mahdollisimman yksinkertaisesti ja ekologisesti. Vanhaa maailmankatsomusta ei hänen mielestään voi ymmärtää, ellei ainakin osittain elä luonnonläheistä elämää, tee käsillä asioita ja kulje luonnossa. Sami uskoo, että jossain vaiheessa kun ihmisten ongelmat vain lisääntyvät, niin vaihtoehtoisia ratkaisuja pohdittaessa turvaudutaan taas perinteisiin keinoihin. 3(23)

Maan- ja luonnonläheisyys on erottamaton osa kotoperäistä luonnonuskoa. Suhde luontoon on henkilökohtainen ja kietoutunut osaksi käsityksiä siitä, mikä on merkityksellistä, pyhää ja suojelemisen arvoista. Puiden alle tai luonnonpaikoille uhraaminen, hiisissä tai pyhillä lähteillä vierailu ja luonnonhenkien tai väkien käsittäminen yhdistää luonnon osaksi omaa henkistä ja eettistä maailmankuvaa sekä käytännöllistä elämää, jossa korostuvat vihreät arvot kuin ekologisuus, omavaraisuus ja käsillä tekeminen. Perinnetaitojen ylläpitäminen oli kaikista erityisen tavoiteltavan arvoinen asia. Haastateltujen puhevuoroissa fyysinen ja henkinen kokemus limittyivät luontevasti osaksi samaa vuorovaikutuksellista kokemuksenttää.

## **7.5 Kohti ajatusta ”omasta” alkuperäiskulttuurista**

Haastatteluissa tuli usein esille, kuinka muiden kansankulttuurien kokonaisvaltaista maanläheistä elämäntapaa, perinteisyyttä ja esi-isien kunnioitusta pidettiin arvossa heijastuspintana ja innoituksena oman perinteen vaalimiselle. Erityisen kiinnostuksen kohteeksi näytti nousevan erilaisten henkisten käsitejärjestelmien keskinäisten eroavaisuuksien ja samankaltaisuuksien pohtiminen. Oman perinteen vaalimista maailmankuvan lähtökohtana pidettiin itseisarvoisena, koska se tuntuu omimmalta ja luonnollisimmalta omaan elinympäristöön nähden. Kritiikkiä kohdistettiin ylipäättään sitä kohtaan, että suomalaiset eivät ole kovinkaan kiinnostuneita omasta perinteestään, vaan tyyppillisesti tunnetaan muiden kansojen historia omaa perinnettä tarkemmin. Kiinnostus omaa perinnettä kohtaan heräsikin haastateltavilla monessa tapauksessa ensin tutustumalla muiden maiden perinteeseen ja sen jälkeen löytämällä vielä ”lähempää” itselle sopivia maailmankuvan rakennusaineita.



Kulttuurisen monimuotoisuuden säilyttämistä, kokonaisvaltaista maanläheistä elämäntapaa ja paikallistasoa pidettiin haastatteluissa tärkeänä vastavoimana tasapäistävälle globalisaatiolle, angloamerikkalaiselle kulttuurivirtaukselle ja kulutuskulttuurille. Käytännön yhteistyö maauskoa edistävän Maavalla koda-järjestön kanssa on tarjonnut Taivaannaulalle esikuvia luontevasta, arkisesta ja elävänä säilyneestä kulttuuriperinteestä jota ei myöskään kategorisoida maauskoisten parissa ”uuspakanuudeksi” tai myöskään tulkita poliittisesti. Sukukansayhteistyö on virolaisten keskuudessa hyvin tärkeänä pidetty asia, kun taas Suomessa sen asema on marginaalisempi. Taivaannaula järjestää joka vuosi Maavalla kodan kanssa kesäleirin Suomessa tai Virossa, joissa opetellaan yhdessä kansanperinteitä, vierailaan paikallisissa perinnekohteissa, vietetään aikaa yhdessä ja keskustellaan. Tarkoituksena on ollut kehittää leirejä niin, että niihin osallistuisi myös muita sukukansoja kuten esimerkiksi mareja, udmurtteja ja vepsäläisiä – yhteyksiä pyritään muutenkin kehittämään laajemmin suomalais-ugrilaisten tai uralilaisten kansojen suuntaan, mitä toisaalta rajoittaa osittain Venäjän sisäinen politiikka. 2(4), 7(25-27) Taivaannaula järjesti vuonna 2016 suomalaisessa hiidessä yhteispalveluksen, jossa oli paikalla kahdeksaa eri kansallisuutta. Omien kansantaitojen ja -tapojen opettaminen toisille ja niistä keskusteleminen on lisännyt tietoisuutta perinteiden keskinäisistä samankaltaisuuksista ja vahvistanut osapuolten kulttuurista identiteettiä. Sukukansojen lisäksi muiden luonnonuskoisten perinteiden yhteiset piirteet ja erot sekä niiden harjoittajien pyrkimykset pitää niitä elävinä kiinnostivat ja inspiroivat haastateltavia.

Anssi luonnehtii Taivaannaulan taustalla olevaa kulttuurin kokonaisuuden hahmottamisen tärkeyttä: ”Olen jonkin verran seurannut alkuperäiskansojen kulttuurista liikehdintää, ja olen tajunnut ettei näitä asioita voi erotella. Jos vaikka intiaani Pohjois-Amerikasta lähtee omistautumaan sille, että hän haluaa oman heimonsa perinteet, kulttuurin ja kaiken pitää elossa, niin kyllä siihen kuuluu se koko paketti: kieli, omat maat ja pyhät paikat, perinnetaidot, vanhat laulut ja kaikki mikä kuuluu heidän heimonsa kulttuuriin.” Hän sanoo, että tähän suuntaan onkin profiloiduttu vuosi vuodelta enemmän toiminnassa ja

viestinnässä. Anssi kuvailee Taivaannaulaa kansanuskon ja kansanperinteen toimijaksi, joka ottaa asiat vakavasti kokonaisuutena. Yhdistys ei sovi hänen mukaansa siististi perinnejärjestön eikä uskonnollisen yhteisön malliin, joten toimintaa kuvaamaan ollaan luotu uudenlainen kategoria. 7(8) Taivaannaulan Hiisi-hanketta esittelevällä verkkosivulla taas verrataan suomalaisia pyhiä paikkoja muiden kansojen vastaaviin: ”Suomalaisille on tyyppillistä ajatella, että pyhät luonnonpaikat kuuluvat toisille mantereille ja kaukaisten kansojen pariin. Suomalaisilla on kuitenkin perinteisiä pyhiä luonnonpaikkoja siinä missä vaikkapa Amerikan intiaaneilla, Australian aboriginaaleilla tai japanilaisilla.”<sup>30</sup>

Anssi sanoo olleensa itse joskus hyvin kiinnostunut alkuperäiskansojen kulttuureista ja olleensa jonkinasteinen intiaaniharrastaja. Hän koki että siinä oli perinnettä, joka tuntui puuttuvan suomalaisilta. Tämän jälkeen hän kiinnostui pohjoismaalaisista perinteistä ja alkoi ”pikkuhiljaa hivuttautua lähemmäs” ja alkoi miettiä, miten Suomessa ovat nämä asiat olleet. Sitä kautta avautui maailma, jonka olemassaolosta hän ei ollut ennen kunnolla tietoinen ja se antoi vastauksia kysymyksiin koskien sitä ”kuka minä olen”. Hän sanoo että asioiden jatkumon ymmärtäminen sai hänet tuntemaan olonsa kotoisaksi maailmassa. Vastaukset lapsuuden hengellisiin kokemuksiin luonnossa löytyivät myös omasta kansanuskosta ja kansanperinteestä. Anssista tuntui että ”asiat loksahivat kohdalleen” ja hän alkoi ajatella että voikin olla yksi kokonaisuus, oma kulttuuri johon voi uppoutua, jota voi vaalia, viedä eteenpäin – ja jossain vaiheessa hän tajusi että siitä voi puhua myös muille. 7(15)

Tapio taas muistelee, että hän joskus yläasteikäisenä luki mytologian yleisteoksia, joissa kerrottiin esimerkiksi Thorista ja Isiksestä. Hän sanoo, että heti kun oppi lukemaan, hän alkoi lukea Egyptistä ja mayoista. Jossain vaiheessa hän sanoo todenneensa, että Suomen vastaavista perinteistä ei kerrota mitään, joten etsi aktiivisesti ja löysi tietoa suomalaisesta muinaisuskosta. Hän löysi IRC-gallerian ”Muinaisusko”-ryhmän, jonka ylläpitäjät perustivat

---

<sup>30</sup><http://www.taivaannaula.org/perinne/hiisi/> viitattu 11.6.2017

Hiitola-nimisen foorumin jolla näistä asioista keskusteltiin. Hän sanoo: ”Se ei ollut aikaa, jolloin olisin tajunnut oman identiteettini, vaan sen että on muitakin, joilla on sama identiteetti” ja että hän ”ei koskaan herännyt siihen että ”tämä on se juttu”, vaan pikemminkin ”tämä on se nimi.” 2(3) Tapiosta kaikki henkinen perinne on samaa, sillä hengellisyys on universaalia, erona on kulttuurinen konteksti henkisen kehityksen tielle, eli ympäristö missä se toteutuu. Hän sanoo juuri ympäristön vuoksi kokevansa läheisemmäksi lähialueiden kulttuurit. 2(10)

Lauran kiinnostus suomalaiseen perinteeseen taas nousi alun perin hänen vielä harjoittaessaan angloamerikkalaiseen perinteeseen pohjautuvaa wiccalaisuutta. Hänestä alkoi tuntua siltä, että kyseisen perinteen *Stag*- eli Hirvas-jumalan ruumiillistumana tuntui vieraalta, koska tämä oli yleensä kuvattu lajiksi, joka ei esiinny Suomen luonnossa alkuperäisenä. Marjakuusta taas ei löytynyt lainkaan omasta lähiympäristöstä. ”Mietin pohjan kautta että missä asun, minkälaisen olosuhteiden ympäröimänä, ja sen pitäisi olla mikä minulle on kaikkein pyhintä.” Laura pohtii, että kristinusko on esimerkiksi syntynyt aavikolla, eikä täällä ole aavikkoa – pitäisi siis lähteä muualle löytääkseen sen pyhyys. Samaten wiccan harjoittajan pitäisi lähteä maihin josta se on lähtenyt, esimerkiksi Britanniaan, mistä löytyy marjakuusia ja valkohäntäkauriita. Lauralle kotoisimmalta tuntuva ajatus metsän kuninkaasta on karhu. Kuusi taas on marjakuusta ja tammea läheisempi, koska jälkeensainittuja ei kasva omassa lähiympäristössä ja niihin ei sen vuoksi voi luoda yhteyttä. Laura sanoo, että hän oli jo miettinyt näitä asioita omalla kohdallaan, ja törmäsi sitten vasta ”suomenuskoon” terminä. 6(14)

Risto taas sanoo, että noin rippikouluikäisestä lähtien hänestä oli alkanut tuntua siltä, ettei kristinusko ole hänelle itselleen sopiva vaihtoehto. Maailmankuvaa rakentaessaan hän jossain vaiheessa käsitti, että Suomessakin on oma kulttuuriperintönsä ja uskomusperintönsä. Hän lainasi kansanperinteestä kertovia kirjoja kirjastosta ja se tuntui olevan lähempänä sitä, minkä hän kokee henkilökohtaisesti merkitykselliseksi. 4(1) Risto sanoo, että samaistuu muihin luonnonuskoihin, jota hän pitää ”endeemisenä kulttuurina”. Hän kertoo käyneensä Madagascarilla, missä puolet väestöstä vielä harjoittaa paikallista

luonnonuskoa. Paikalliset uhrasivat esi-isilleen pontikkaa vierailun aikana saadakseen luvan kerätä luonnosta asioita sekä osoittaakseen kunnioitusta. Risto sanoo, että heidän mielenmaisemansa on sellainen mihin hänkin samaistuu eli ”uskomusperinteeseen joka tulee kulttuurin alkujuurilta”. Hän sanoo ”itsekin haluavansa noudattaa, kunnioittaa ja jatkaa” perinnettä ja näkee tärkeänä kunnioituksen kulttuuria ja aikajatkumoa kohtaan. 4(5)

Sami taas muistelee, että hän lähti pohtimaan suhdettaan luontoon ja omaan kotoperäiseen perinteeseen asuessaan ulkomailla, missä alkoi miettiä missä hänen omat juurensa ovat ja mitä ne hänelle itselleen merkitsevät. Hän haki verkosta tietoa ja törmäsi siellä Hiitola-foorumiin. 3(2) Sami katsoo maailmanlaajuisen yhtenäiskulttuurin tuhoavan paikalliskulttuurit, kun vaikutteet otetaan globaaleista virroista eikä enää arvosteta kulttuurien omaleimaisuutta. 3(18) Hän pohtii, että toisilleen läheisiin kulttuuripiireihin kuuluvilla ihmisillä on paremmat mahdollisuudet ymmärtää toistensa perinteitä. Samia kiinnostavat maailman alkuperäiskulttuurit kuten tasankointiaanit ja aboriginaalit - hän haluaa ymmärtää heidän tapaansa hahmottaa asioita, mihin kuuluu sekä ”yhteisten piirteiden löytämisen riemua” että ”ahaa-elämyksiä” kun löytyy eroja. 3(21)

Arto kertoo, että hän löysi skandinaavisen perinteen ennen suomalaista, luultavasti ensiksi metallimusiikin kautta. Arton mielestä on hämmentävää, että suomalaiset tuntevat naapurikansojen perinteet omiaan paremmin; kreikkalaisia ja egyptiläisiä perinteitä käsitellään jo ala-asteella, mutta omasta vastaavasta kulttuurista ei juurikaan puhuta. 1(7) Arto sanoo olevansa kiinnostunut maailman hengellisistä perinteistä, sillä ”samanlaiset piirteet ovat tyypillisiä puhuttaessa luonnonperinteistä, meni sitten Mongoliaan, Jakutiaan, Lappiin, Suomeen, Viroon, Andeille, Meksikoon...” Vertaillen eri kansojen käsitteitä hän luonnehtii, että ne ovat erilaisia tapoja ilmaista samankaltaisia ilmiöitä. 1(9-10) Hän ilmaisee olleensa kiinnostunut myös saamelaiskulttuurista, koska siellä on säilynyt tietynlainen luontosuhde suomalaisia pidempään. 1(9) Arto toteaa, että sellainen kysymys kuin että ovatko naapurikansojen jumalat todellisia, ei ole mielekäs, koska rajana on ihmisen käsitteistö. 3(43) Hän painottaa että kieli ei ole hänestä pelkkä

kommunikaatioväline, vaan tapa ajatella. Hän sanoo kunnioittavansa ylipäätään etnistä perinnettä ja häntä kiinnostaa erityisesti eri kansojen omalla kielellä laulettu musiikki. 1(9-10)

”Oman” kulttuurin löytämistä ja yhteyden tunnetta siihen pidettiin haastatteluissa henkilökohtaisesti merkityksellisenä asiana ja sen tutkiminen on ollut oma-aloitteista ja aktiivista. Oman kansanperinteen vertailu muihin perinteisiin sekä kulttuuristen samankaltaisuuksien, sukulaisuussuhteiden ja eroavaisuuksien pohdiskelu koettiin kiinnostavaksi. Yleisesti esiintyi ajatus siitä, että hengellinen kokemus on ympäristö- ja kulttuurisidonnaista ja että ”oman” perinteen vaaliminen globaalien virtausten sijaan on sinänsä arvokasta. Kulttuurin kokonaisvaltaista juurtuneisuutta etniseen ympäristöönsä ja ajattelutapoihin sekä sukupolvien välistä aikajatkumoa pidettiin myös arvossa.

Antropologi Pnina Werbner kirjoittaa ”juurtuneesta maailmankansalaisuudesta” (*rooted cosmopolitanism*) eli tasapäistävän globalisaation vastavoimana toimivasta paikallisuuteen ja sille ominaisiin ajattelutapoihin perustuvasta uudesta kosmopolitanismista, joka pohjautuu erilaisuuden kunnioittamiselle sekä ajatukseen viiteryhmien kerrosteisuudesta (Werbner 2008, 9). Hän argumentoi, että omaan kulttuuriin juurtuminen ei estä avoimuutta kulttuurieroille, universaaliala etiikkaa tai vastuuntuntoa joka ulottuu paikallisuuden ulkopuolelle (ibid. 15). David Singh Grewal taas kirjoittaa ”vaihtoehtoisista globalisaatioista” ja vapaaehtoisuudelle perustuvista transnationaalista ei-valtiollisista verkostoista, jotka tukevat tasa-arvoisuuden toteutumista kaikkialla maailmassa. Monet vaihtoehtoisen globalisaation kannattajat pyrkivät ratkaisuihin, jotka kunnioittavat kulttuurista diversiteettiä ja kestävästä kehitystä. (Grewal 2008, 192.)

Piotr Wiench esittää, että useimmat Itä- ja Keski-Euroopan kansanuskoliikkeet (*Native Faith*) voidaan käsittää pikemminkin osana postkoloniaalisen ajan henkeä kuin nationalistisina ilmiöinä. Hänen mukaansa niiden taustalla on pyrkimys vastustaa ulkomaista kulttuurihegemoniaa ja vahvistaa paikallista etnistä kulttuuria. (Wiench 2013, 10.) Hän pitää kansanuskoja uusien uskonnollisten liikkeiden sijaan laajempina

kulttuurisena vastavoimana modernisaatiolle sekä valtauskonnoille ja keinona rakentaa vaihtoehtoisia identiteettejä sekä tarjota suojaa nopealta muutokselta. Kansanuskot muistuttavat ilmiöinä Wienchin mukaan antikoloniaalisia liikkeitä joita esiintyy eri konteksteissa ympäri maailman. (Wiench 2013, 14-15, 20, 25.)<sup>31</sup>

## 7.6 Modernin yhteiskunnan kritiikki

Taivaannaulan sivulla joulukuussa 2016 julkaistussa artikkelissa *Hallituksen ajatuksia – maanläheinen elämäntapa on arvokas asia nykymaailmassa* luonnehditaan, mitä vanhan kansan tietotaito ja juureva elämäntapa voivat antaa nykyihmiselle. Kirjoituksessa todetaan, että Taivaannaula pyrkii edistämään elämänrytmin ja kulutuksen kohtuullistamista, käsillä tekemistä ja kestäväää elämäntapaa sekä ”yhteisöllisyyden ja omien juurten merkitystä identiteetin kulmakivinä” ajassa, joka painottaa ”kapeakatseisesti vain yksilöllisyyttä, uutuutta ja avoimen maailman tarjoamia mahdollisuuksia.” Kirjoituksessa myös sanotaan, että teologista oppia, pyhiä kirjoja, uskontunnustusta tai muuta kapeasti ymmärretyn uskonnon painolastia ei tarvita, vaan merkitys on teoissa ja tavoissa, jotka ovat luonnollinen osa arkea. Itse tekeminen on ”osa ajattelu- ja elämäntavan muutosta” ja vanhojen tapojen symboliikka sisältää henkisiä merkityksiä ja kokemuksen sukupolvien jatkumosta. Uuden puheenjohtajan haastattelussa Mikko Solja toteaaakin, että pitää Taivaannaulaa ”perimmältään radikaalina toimijana, koska toimintamme tähtää yhteiskunnan arvojen ja asenteiden merkittävään muutokseen kohti maanläheisempää elämäntapaa.” Hän toteaa myös, että ”säilyttämällä ja jatkamalla pitkäikäisiä perinteitä nykymaailmassa asetumme kertakäyttöistä massakulttuuria vastaan paikallisuuden puolesta.”

Antropologi Claude Lévi-Strauss argumentoi luennossaan *Anthropology Confronts the*

---

<sup>31</sup>Mutkistava tekijä vertaillessa Itä- ja Keski-Euroopan kansanuskvoja suomalaiseen kontekstiin on siinä, että Suomi säilytti autonomiansa neuvostovallan aikana. Näiden historiallisten erojen erittely ei kuitenkaan mahdu tämän työn puitteisiin.

*Problems of the Modern World* (2013 [1986]), että koska länsimaalainen moderni kehitysusko on osoittautunut monella tapaa tuhoisaksi, olisi kannattavaa etsiä uusia esikuvia toiminnalle teknologisesti vaatimattomammista kulttuureista (ibid., 4-5). Sen sijaan että suulliselle perimälle perustuvien alkuperäiskulttuurien ajateltaisiin olevan pelkästään muinaisen menneisyyden jäänteitä, tulisi niiden sen sijaan ymmärtää edustavan ihmiskunnalle yhteisten toimintamahdollisuuksien kirjoa. Länsimaiset korkeakulttuurit ovat Lévi-Straussin mukaan ihmiskunnan koko historiallisen kehityksen näkökulmasta lähinnä poikkeustapauksia. (ibid., 14, 76.) Antropologit ovat perinteisesti olleet kiinnostuneita kaikista säilyneistä perinteistä ja elämäntavoista, jotka ilmentävät inhimillisten ajattelu- ja kokemustapojen elinvoimaisuutta ja jatkuvuutta. Kansanomainen perintö elää yhä modernin yhteiskunnan puitteissa kasvokkaisissa kohtaamisissa, perhesuhteissa sekä pienyhteisöjen toiminnassa (ibid., 20). Perinteisten yhteisöjen syvälinen tuntemus voisi Lévi-Straussin mukaan opettaa modernin yhteiskunnan jäsenille keinoja, joiden avulla on mahdollista elää tasapainossa luonnon kanssa (ibid., 38). Samalla laajempien kulttuurierojen ymmärtäminen tekee mahdolliseksi katsoa omaa yhteiskuntaa ikään kuin matkan päästä ja kyseenalaistaa sen oletuksia. (ibid., 31, 43).

Lévi-Strauss argumentoi, että tieteellinen ja myyttinen ajattelu eivät sulje toisiaan pois – toisinaan kansanomainen ajattelu onkin sisältänyt oivalluksia, jotka tiede on sisällyttänyt itseensä vasta paljon myöhemmässä kehitysvaiheessa (Lévi-Strauss 1966, 11). Myytit ja riitit kiteyttävät suulliselle kulttuurille ominaisia loogisia tapoja havainnoida, analysoida ja luokitella luonnonympäristöä ja ilmaista sen rakenteiden kautta analyyttisesti rikkaita ja systemaattisia ajatusrakennelmia. Tätä prosessia Lévi-Strauss kutsuu eräänlaiseksi kollaasin tekemiseksi (*bricolage*) tai intuition ohjaamaksi ”konkreettisen tieteen”, erotuksena modernille tieteelle tyypillisestä insinöörimäisestä, abstraktista ja etäännytetystä käsitteellistämisen tavasta. (Lévi-Strauss 1966, 16.) Myyttinen järjestelmä voi järjestäytyä yhä uudelleen lukemattomilla tavoilla kontekstien muuttuessa kuitenkin menettämättä jatkuvuuttaan (ibid., 68-69). Myyttinen kuvasto kykenee sisällyttämään itseensä periaatteessa loputtoman määrän muunnelmia, mikä tekee mahdolliseksi elämän eri osalualueiden integroimisen yhtenäiseksi kokonaisuudeksi (ibid., 76). Myyttiset ajattelumallit

voivat elää rinnakkain modernien abstraktien ajattelutapojen kanssa, mutta ne ovat usein vaarassa joutua niiden syrjäyttämiksi. Kansankulttuuria kuitenkin esiintyy esimerkiksi taiteessa tai millä tahansa elämänalueilla, jotka eivät ole pitkälle institutionalisoituja (ibid., 219).

Lakoff ja Johnson esittävät kirjassaan *Metaphors we Live By* (1980), että kielikuvat jäsentävät perustavanlaatuisella tavalla sitä, kuinka ja mitä ihmiset ajattelevat, kokevat ja tekevät arjessaan, tiedostivatpa he sitä tai eivät. Käsitteelliset järjestelmät perustuvat pohjimmiltaan metaforille, eli jonkin asian ymmärtämiselle jonkin toisen asian toimintamekanismien kautta. Esimerkiksi ajatus argumentin ”puolustamisesta” pohjautuu rakenteelliselle metaforalle jonka mukaan väittely on taistelemista. Täysin erilainen tapa ymmärtää ja kokea väittely voisi toisenlaisessa kulttuurissa perustua vaikka tanssin ajatukselle niin, että tavoitteena ei olisikaan yhden voitto ja toisen häviö. (Lakoff & Johnson 1980, 3-5.) Metaforat saavat kiinnittämään huomiota tiettyihin puoliin asiassa samalla kun ne vievät huomion pois sen toisista ominaisuuksista (ibid., 10). Lakoffin ja Johnsonin mukaan kulttuurissa yleisimmin esiintyvät kielikuvat ilmentävätkin sille ominaista arvomaailmaa (ibid., 22).

Modernit käsittämisen tavat eroavat tyyppillisesti kansanomaisesta luonnonuskonnosta siten, että teollisessa yhteiskunnassa ihmistä pidetään luonnosta erillisenä ja sen kannalta ulkopuolisena toimijana. Bruno Latour on kuitenkin argumentoinut että todellisuudessa ”emme ole koskaan olleet moderneja” sillä olemme olleet aina monimutkaisissa ja hienovaraisissa vuorovaikutussuhteissa luonnon sekä objektien kanssa. Ainoastaan moderni käsitys siitä, että ihminen on passiivisten objektien herra on saanut aikaan illuusion siitä, että olemme lakanneet elämästä ”lumotussa” maailmassa, jossa ihminen ja luonto limittyvät osaksi samaa kokemuksellista kenttää, mistä on ollut tuhoisia seurauksia ympäristölle. (Latour 1993.) Christy Wampole kirjoittaaakin, että uusia teknologioita kehitetään monesti ilman selvää käsitystä niiden laajakantaisista vaikutuksista niihin tapoihin, jolla ihminen on vuorovaikutuksessa ympäristönsä kanssa.



Maailmasta on tullut liian monimutkainen aivojen hallittavaksi, mikä on johtanut atomisaatioon, yksilökeskeisyyteen, kapea-alaiseen erikoistumiseen ja kokonaisvaltaisuuden menettämiseen. Juurten metafora muistuttaa Wampolen mukaan meitä integroituneemmasta elämäntavasta. Ihmisten juurettomuutta pidetään yleisesti kulttuurin rappeutumisen merkinä, kun taas luonto itse näyttää olevan historian suhdanteiden tavoittamattomissa. Halu tulla uudelleen luontoon juurtuneeksi merkitsee tarvetta astua syrjään historian nopeasta muutoksesta ja liittyä takaisin osaksi järjestelmää, joka dynaamisuudestaan ja syklisyydestään huolimatta pyrkii aina takaisin lepotilaan. (Wampole 2016, 251.)

Wampole argumentoi, että antropologia ja filosofia ovat vihdoin palaamassa alkujuurille, ajattelutapoihin ja älylliseen agnostismiin, joka on ollut jo vuosituhansia ominaista uskonnolliselle ajattelulle maailman uskontoperinteissä ja animismissa. Akatemiassa jonkun kutsuminen ”pakanaksi” on usein sisältänyt syytöksen taikauskoisuudesta, sillä evolutionistisen teorian mukaan uskontojen on ajateltu jättävän vähitellen mystiikan taakseen ja kehittyvän lopulta jopa kohti puhdasta älyllisyyttä. Wampolen mukaan uudet teorit, joissa käsitellään ihmisen ja kasvin kokemuksellista ja biologiaan perustuvaa yhteyttä ovat kuitenkin maailmankuvaltaan lähellä animismia ja legitimoivat sen tavalla, jonka avulla voidaan mahdollisesti päästä ylitse menneestä akateemisesta epäluulosta mystiikkaa kohtaan. Laajimmillaan huomion kiinnittäminen yleismaailmalliseen taipumukseen identifioida ihmiskunta luonnon kanssa tekee mahdolliseksi kyseenalaistaa idän ja lännen maailmankuvien pohjimmaiset erot sekä metafysiset raja-aidat mystiikan ja rationaalisuuden sekä ihmisten ja ei-ihmisten välillä. (ibid., 249.)

Claude Lévi-Strauss esittää, että ihmiskunnan olisi syytä tutkia, säilyttää ja soveltaa käytäntöön niitä alkuperäiskulttuureissa esiintyviä tuontantoprosesseihin liittyviä psykologisia, moraalisia ja sosiaalisia rakenteita jotka ovat luoneet harmoniaa yhteiskunnassa sekä ihmisen ja ympäristön välille. Subjektiiiviseen ekonomiseen tuotteliaisuuteen sisältyy myös tekijän tarve ilmaista persoonallisuuttaan ja luovuuttaan materiaalisen kulttuurin kautta ja tuntea se merkitykselliseksi. Alkuperäiskulttuurit

perustuvat periaatteille, jotka tuottavat paitsi objektiivista vaurautta, myös sosiaalisia arvoja sekä sopusointua ihmisten, luonnon ja yliluonnollisen välille. (Lévi-Strauss 2013 [1986], 77-78.) Lévi-Strauss luonnehtii tätä Marcel Maussin (1988 [1925]) termillä ”totaalinen sosiaalinen fakta”, mikä tarkoittaa tekoa joka vaikuttaa yhtä aikaa kaikkiin modernissa yhteiskunnassa usein erillisinä pidettyihin osa-alueisiin (Lévi-Strauss 1987 [1950], 24-26).

Kansankulttuurin revitalisaation voidaan käsittää olevan laajimmillaan yritys vahvistaa tietoisuutta kokonaisvaltaisista kulttuurisista rakenteista, jotka ovat ylläpitäneet käsitteellistä ja toiminnallista yhtenäisyyttä esimodernissa yhteiskunnassa sekä palauttaa niitä aktiiviseksi osaksi sosiaalista elämää. Kansankulttuuri on kokenut väistämättä muutoksia modernin suomalaisen yhteiskunnan lainsäädännön, talousjärjestelmän, elinkeinojen, elämäntapojen ja modernin kulttuurin vaikutuksesta. Sen vanhakantaisempien muotojen jatkaminen perustuu yksilön valinnanvapaudelle sen sijaan, että ne olisivat elinolosuhteiden tai sosiaalisen ympäristön sanelemia. Yksityiselämään painottuneesta luonteestaan huolimatta monet yhteiskunnalliset muutokset saavat kuitenkin voimansa ja sisältönsä ruohonjuuritasolta, mistä niiden vaikutus leviää verkostomaisesti myös kansainväliseen päätöksentekoon yhteistyön ja yhtenevien keskustelunaiheiden sekä käsitteiden kautta, jotka taas puolestaan motivoivat uudelleen paikallista toimintaa. Paikallisten kansankulttuurien suojeleminen luo mahdollisuuksia ”juurtuneelle kosmopolitanismille”, joka perustuu samanaikaisesti sekä tietoisuudelle omasta erillisestä identiteetistä että kaikkia yhdistävistä eettisistä ja ekologisista kysymyksistä.

## **8. Kenttätyö Taivaannaulan kekrissä**

Osallistuin kenttätyötä tehdäkseen Taivaannaulan kekriin joka pidettiin Aitolahden työväentalolla Näsijärven rannalla Tampereella 24.-26.10.2014. Kirjoitin tapahtuman aikana havaintojani vihkoon. Kekrissä harjoitettiin henkistä ja materiaalista kansanperinnettä, opeteltiin käsitöitä, kuunneltiin luentoja, saunottiin, syötiin perinteisiä

juhlaruokia ja keskusteltiin vapaamuotoisesti. Kekrin tapoihin kuului sekä kansanomaisen riehakkaita hetkiä kuten kekripukin saapuminen ja harrasta keskittymistä riittien aikana ja edesmenneitä muistellessa. Rahvaalle kekri on tarkoittanut liminaaltilaa vanhan ja uuden vuoden taitekohdassa, sadonkorjuujuhlaa sekä aikaa jolloin henget ovat liikkeellä. Tarkastelen yleiskuvauksen jälkeen tarkemmin Taivaannaulan juhlassa esiintynyttä kekrin syklistä aikaa koskevaa symboliikkaa.

<sup>32</sup>Kekrin ajankohta on vaihdellut syyskesästä myöhäissyksyyn ajankohtaan, jolloin suoritetaan sadonkorjuu ja karja viedään talvisuojaan. Kekri tulee pyörää ja kiertoa tarkoittavasta kantasuomalais-ugrilaisesta sanasta (Siikala 2012, 410). Juhlan tapoihin on kuulunut tulevan vuoden sato-onnen ja kotieläinten hyvinvoinnin varmistaminen taioilla sekä tulevan ennustaminen. Keskeistä kekriässä on ollut myös lammasuhri, joka uhrattiin yöllä eläinten suojelijoille ja sen luut voitiin säilyttää tuomaan onnea (ks. esim. Haavio 1959, 27). Kekrinä laulettiin ”Ison härän virttä”, jossa surmattava eläin olla myös sika tai nauta (Siikala 2012, s. 411). Talonväen herääminen varhain aamulla lupasi menestyvää uutta vuotta; viimeistä herännyttä kutsuttiin ”köyriksi”. Köyri yleisemminkin tarkoittaa ”viimeistä”, esimerkiksi viimeistä kortta pellolla tai viimeistä elonleikkaajaa (Nirkko, 2004, s. 159). Ruokaa tuli monissa paikoissa tarjota kekrinä tuntemattomillekin, sillä anteliaisuus tuo hyvää onnea talolle. Toisaalla juhlaa taas vietettiin perheen ja oman työväen parissa. Kekrijuhlassa nurinpäin käännettyyn turkkiin pukeutunut kekripukki tuli vaatimaan kestitystä tai uhkasi aiheuttaa ongelmia. Ensimmäiset osat juhlaruuasta vietiin haltijoille riiheen, uhripuulle tai uhrikivelle (Waronen 1898, 156-157). Vierailuille vainajille lämmitettiin sauna ja juhlapöytä jätettiin hengille siksi aikaa, kun talonväki meni saunaan (Vilkuna 1950, 299). Tapana oli myös sytyttää kekrivalkea.

Saapuessamme perjantaina juhlapaikalle oli jo pimeää ja ulkona lepattivat ulkotulet. Sisällä hirsiseinäisessä salissa istuimme pitkien pöytien ääreen kuuntelemaan isännän

---

<sup>32</sup>Olen käyttänyt tässä kekrin perinteiden kuvauksen lähteenä Taivaannaulan oman ”perinnetyöryhmän” kirjallisuuden perusteella koostamaa kekriä koskevaa tietopakettia jota on käytetty juhlien järjestämisessä.

tervehdystä, jossa hän kertoi Aitolahden työväentalon historiasta. Tämän jälkeen kävimme tutustumiskierroksen sekä kuuntelimme luennon kekrin perinteistä. Sitten oli vuorossa sauna, jonka jälkeen sai vaihtaa päälleen juhlavaatteet. Saunominen tuntui puhdistavalta, kevensi tunnelmaa ja tuntui eräänlaiselta siirtymäriitiltä. Juhlaohjeissa sanottiin, että juhla-asuksi sopii kansanpuku, kansanomaiset vaatteet tai niiden puuttuessa juhlava valkoinen paita. Asu todettiin ohjeissa tavaksi ”jättää arki hetkeksi taakse ja kunnioittaa juhlaa, juhlaväkeä sekä omia perinteitämme.”<sup>33</sup> Minulla itselläni ei ollut kansanomaisia vaatteita, joten puin ylle vaalean paidan. Monet laittoivat päälleen hienot kansanomaiset hameet ja hartiahuivit, esiliinat, perinteiset neuleet tai nyöripaidat ja koristautuivat esimerkiksi ukonvasaraa, ukonvasara-maailmanpuuta tai aurinkopyörää esittäville kaulakoruilla, tuohikorulla tai hannunvaakunalla. Useimmat miehet näyttivät kasvattavan partaa. Jotkut kantoivat esineitä kuten tupessa olevaa puukkoa tai nahkaista tai kirjottua pussia vyölle ripustettuna. Erään jäsenen raudasta takomia koukkuja oli myynnissä syrjemmällä, ja moni kutoi tapahtuman aikana. Pöydällä oli juhlan aikana myös ihmisten kotoa tuomia komeita savituoppeja, pieniä olkipukkeja sekä tuikkuja ja sillä lojui jossain vaiheessa myös kirjoja kuten *Suomen kansan satuja ja tarinoita*, *Suomen rotkot*, *Suomen kalliomaalausten merkit* sekä *Kansanomainen lääkintätietous*. Penkeillä oli paikoin taljoja. Kattoon oli ripustettu olkinen himmeli. Ihmiset veivät tilan sivussa olevalle muistopöydälle omasta suvustaan muistuttavia esineitä.

Lauantai alkoi koomisella aamuherätyksellä puoli kahdeksalta, jolloin kansanomaiseen asuun pukeutunut emäntä rymisteli sisään luudalla huiskien ja katajansavun saattamana hätyytelläkseen lattialle majoittuneita vieraita ylös. ”Pitäis olla töissä jo, herätys!” hän mekasti ja rämpytti valokatkaisijaa. Olen herkkäuninen, joten nousin heti unisena istumaan patjallani. ”Siellä on silmät auki, ota hömpsy!” Otin pullosta siemauksen jotain, joka maistui likööriltä. Viimeisenä vielä nukkuvaa osoiteltiin ja hihkuttiin: ”Siellä on köyri!” Aamiaisen jälkeen oli vuorossa esitelmiä suomalais-karjalaisten loitsuista ja symboleista

---

<sup>33</sup>*Kunnioitus* vaikutti aineiston perusteella olevan eräs keskeisistä kansanuskoa jäsentävistä käsitteistä, etenkin puhuttaessa esivanhempien perinteen kunnioittamisesta.

kuten tursaansydäimestä ja viisikannasta. Tämän jälkeen sai valita, osallistuiko lautanauha- ja neulakinnaspajaan vai menikö ulos leikkimään perinneleikkejä. Valitsin ensin lautanauhan tekemisen, mutta todettuani että kärsivällisyyteni ei riitä sen opettelemiseen, lähdin puolivälissä ulos. Leikimme kirkonrottaa, ”viikinkilimboa” jossa jokainen pyörii kepin ympärillä yhä kauemmaksi taaksepäin nojaten sekä sanapeliä.

Lauantai-iltapäivänä lähdimme tutustumaan Sikomäkeen paikkaan jossa on saattanut olla hiisi, missä tapauksessa sen kivet ovat olleet rahvaalle kulkuväylä tuonpuoleiseen. Ensimmäisenä paikalle saavuttuamme saimme kuulla paikan historiasta. Riitin suorittaja tervehti haltioita tai edesmenneitä kalevalamittaisella loitsulla. Kekrijuhlan antimista annettiin juhllisesti ensimmäiset palat tuohikorissa ja kivessä oleviin syvennyksiin eli kuppeihin kaadettiin viinaa. Tämän jälkeen ihmiset saivat tuoda omat lahjansa kivelle. Näiden joukossa oli leivänpaloja, kananmuna sekä kolikoita. Kekriohjeissa todettiin antimien tarjoamisesta: ”On ajateltu, että vainajat tuovat onnen ihmisten elinpiiriin, joten osakunnia kaikesta saavutetusta kuuluu heille.”

Hiidessä käynnin jälkeen palasimme takaisin työväentalolle nauttimaan juhla-ateriaa. Kesken pitojen rynnisti kuitenkin sisään tuohinaamioon, karvaiseen turkistakkiin ja raskaisiin saappaisiin pukeutunut kekripukki, joka valitti suureen ääneen, miksei häntä ole kutsuttu. ”No koska tulet pyytämättäkin!” ”No niin tulen!” hän mörisi. Pukki tuli tyhjän korin kanssa pyytämään ruokaa ja kysyi onko kaikki lammas jo syöty. Hän sai koriinsa yhden kalan ja tuhahti: ”Kissalleko?!” Kuokkavieras sai joltain ruokailijalta leivän, mutta uhosi että ellei saa enempää ruokaa, ei tule myöskään laulua. Hän järsi kalaa vieraiden hyvittellessä tätä laulamalla kansanlauluja. Koko ajan hän huuteli ”Hä?!” ikään kuin ei kuulisi. Hän vei emännän väkisin tanssiin ja käski laulamaan kovempaa. Myöhemmin sain kuulla, että kekripukki oli joku tuttu näyttelijä. Riehakas kohtaaminen nosti selvästi juhlatunnelmaa.

Ruokailun jälkeen menimme ulos pimeään järvenrantaan sytyttämään kekrivalkeaa. Perinnetaitoja opiskellut jäsen sytytti tulen itse tekemällään taulalla ja tuluksilla kipinä

kärsivällisesti puhaltaen. Tulessa poltettiin olkipukki, ajattelin että sen varmaankin piti muistuttaa symbolisesti lampaan tai pukin yöllisestä teurastamisesta.<sup>34</sup> Jotkut lauloivat tulen ääressä lisää kansanlauluja kuten *Minun kultani kaunis on*. Tuli loimotti pimeässä rannassa kovassa tuulessa kuitenkin sammumatta.

Jossain vaiheessa ruokailun aikana oltiin lämmitetty sauna ja vainajien henkien sanottiin vielä istuessamme pöydän ääressä menevän sinne ensimmäiseksi. Kun pääsimme lopulta saunaan, näin siellä eteisessä itsetehtyjä voiteita, joista miehille tarkoitettu tuoksu katajalle ja naisille tarkoitettu ruusulle sekä pujosuolaa. Pöydällä oli myös mehua ja keksejä saunavieraille. Saunan sisällä oli taas vainajille tai saunatontulle tarkoitettu kupillinen mehua ja keksejä, joihin ihmiset eivät saaneet koskea. Lauteilla oli valmiina katajavihta ja lehtivihta joita saisi kastaa tuoksuvaan veteen saunomisen aikana. Kun olimme istuneet lauteille, sisään saapui kansanpukuun pukeutuneita laulajia jotka lauloivat kalevalamittaisen loitsun jossa toistui säe ”hiki vanhan Väinämöisen”. Laulu toistettiin moneen kertaan ja saunojat saivat liittyä esilaulajien jälkeen toistoon. Tämän jälkeen saunoimme leppoisissa tunnelmissa. Juhlaohjeissa sanotaankin, että ”Sauna oli kansan kirkko, jonka lämmössä sielu ja ruumis puhdistuivat. Onkin sanottu, että saunassa tulisi käyttäytyä kuin hiidessä eli pyhällä paikalla.” Innostumme vertailemaan murteita ja kisasimme murre sanojen tunnistamisesta. Ulkona käväistessä iho höyrysi pimeässä illassa.

Takaisin sisällä talossa lauantai-ilta jatkui muistelemalla yhdessä edesmenneitä sukulaisia. Jokainen sai tilaisuuden esitellä halutessaan jonkun sivupöydälle tuoneensa suvusta muistuttavan esineen. Itse tyydyin vain kuuntelemaan. Pöydällä olevien esineiden joukossa oli esimerkiksi valokuvia, viehe, koristeellisia kiviä, koriste-esineitä, rauhanturvaajalakki ja perintökoruja. Hartaan muisteluhetken jälkeen tarinoitiin mahdollisista aaveista talon ullakolla, mikä sai aikaan kauhistuneita hihkauksia.

---

<sup>34</sup>Haastattelun Anssin mukaan pukki ei kuulu kuitenkaan suomalaiseen perinteeseen vaan pikemminkin skandinaaviseen, sitä vastoin olkia on poltettu. Tämä on yksi myöhemmin enemmän lähteitä vastaavaksi ”tarkennetuista” perinteistä 7 (23).

Keskustelimme myöhään yöhön takkatulen ääressä monenlaisista aiheista. Viikonlopun aikana juttelimme esimerkiksi poismenneiden henkien läsnäolosta ja hautaustavoista, juuresta jonka joku oli löytänyt joka näytti ukonvasaralta, Karhun kansan vihki- ja hautausoikeudesta, yrttien keruusta, folkmusiikista, keskiaikamarkkinoista, shamanismin äänimaisemasta, zenin ja joogan eroista, takkatulen merkityksestä ihmiselle, siitä kuinka Pohjan akka ei ole niin paha myyttinen hahmo kuin miksi hänet usein kuvitellaan, kuinka perinteen mukaan suonsilmästä voi päästä Tuonelaan sekä metsänpeitosta, millaista on teurastaa lammas ja mitä sen nahasta voi tehdä, nokkoskuidun värjäamisestä, himmelin tuunaamisesta, joulukuusen hakemisesta metsästä, pakurikääpäteestä, noitapillejä syödessä siitä kuinka joku on jo lapsena pitänyt noitahahmoista saduissa, kuinka japanilaiset pitävät revontulista, miten paljon shintolaisuus muistuttaa itämerensuomalaista perinnettä, että nimitys ”taulapää” tulee siitä kun ihmiset laitoivat ennen taulaa korviinsa, *Puiden kansa*-kirjasta, siitä että ehkä saivoja eli järviä jotka ovat toisten järvien alla on todella olemassa ja niin edelleen. Keskustelu oli polveilevaa ja tunnelma tasa-arvoinen ja ystävällinen. Joimme olutta mutta juhlaohjeiden mukaisesti kohtuudella: ”Olutta on nautittu pyhänä juomana jo vuosituhansia. Muinainen asenne alkoholinkäyttöön on ollut kohtuullisuutta korostava. Oluen tehtävä oli ennen olla juhламиelen ja ilon antaja pidoissa ja lauluun innoittaja.” Kun minulta kysyttiin juhlassa, mikä on oma kantani tutkiini asioihin, totesin että uhraan haltioille ja se on mielestäni luontevaa, koska se tulee omasta maaperästä. Olin ensimmäinen joka tekee kenttätyötä Taivaannaulan juhlassa, vaikka ulkopuolisia tarkkailijoita on ollut kuulemma hyvin usein, esimerkiksi toimittajia.

Sunnuntaina sain osallistua juhlan yhteydessä tapahtuvaan Taivaannaulan viralliseen järjestötoimintaan, joka veikin suurimman osan päivästä ennen kotiinpaluuta.<sup>35</sup> Suoritimme lippuäänestyksen Taivaannaulan tulevasta logosta esiteltujen vaihtoehtojen välillä, joiden symboliikasta keskusteltiin yhteisesti. Voittajaksi valikoitui tunnus, jossa on joutsen joka ui vedessä munanmuotoisen soikion sisällä ja tähti joka kuvaa Pohjantähteä eli Taivaannaulaa. Jäsenkäräjät etenivät yleisen kaavan mukaan: vahvistettiin

---

<sup>35</sup> Myöhemmin jäsenkokoukset on eriytetty omaksi tapahtumakseen.

toimintasuunnitelma, valittiin puheenjohtaja ja muut toimihenkilöt seuraavalle vuodelle ja arvioitiin tuloihin ja mehoihin liittyviä asioita, ja samalla jäsenet saavat mahdollisuuden esittää vapaasti mielipiteensä. Esitysjärjestyksen edetessä puheenjohtaja kopautti pöytään jämäkästi koivuhalolla. Taivaannaulan uudeksi tunnuslauseeksi valittiin ”Pyhyttä luonnosta, voimaa perinteistä”. Lause oli peräisin shintolaisuutta koskevan luennon nimestä, jonka käyttöön oltiin kysytty lupaa. Tässä yhteydessä todettiin, että shintolaisuus muistuttaa suomenuskoa. Erääksi järjestön tulevaksi tavoitteeksi mainittiin varustaa hiisiä kylteillä jotka sanoisivat että paikalla sijaitsee - eikä ”sijaitsi” - pyhä luonnonpaikka.<sup>36</sup>

Kokouksessa mainittiin myös, että jäsenhakemukseen ollaan lisätty kysymyksiä, jotta hakijoilla olisi ”aito halu olla mukana”, vaikka ennenkin ollaan saatu hyviä perusteluja liittymiselle. 21.8.2017 jäsenhakemuslomakkeessa esiintyviä kysymyksiä ovat esimerkiksi: ”Kerro omin sanoin juuristasi. Kuka olet, mistä tulet ja mihin koet kuuluvasi?”, ”Kuinka kansanusko ja kansanperinne näkyvät elämässäsi? Mitä luonto sinulle merkitsee?” ja ”Tunnetko kansanperinteitä? Tiedätkö esimerkiksi kotipaikkakuntasi pyhiin luonnonpaikkoihin liittyvää perimätietoa tai osaatko vanhan kansan tapoja ja perinnetaitoja?”

Kekritapahtuma, johon osallistuin sisälsi sekä suoraa kansanperinnettä että siitä keskustelua ja sen arviointia. Riitit, kuten ensimmäisten ruokapalojen tarjoaminen ja kekrivalkean sytyttäminen, olivat tunnelmaltaan hartaita, rauhallisia ja symbolisia ja osallistujien henkilökohtaiset reaktiot jäivät yksityisiksi. Toisaalta aamuherätyksessä, kekripukin vierailussa ja kansanlauluissa oli kansanomaista riehakkuutta. Saunan pyhitys tuntui muita tapahtumia henkilökohtaisemmalta ja vaikuttavammalta. Kyseistä riittä ei kuitenkaan tässä muodossa enää Anssin mukaan tehdä vuotuisjuhlissa, koska asiaa myöhemmin arvioidessa todettiin että sauna itsessään on pyhä eikä siksi tarvitse pyhitystä, mutta saunantervehdyslaulu lauletaan yhä 8(23). Yllätyin siitä, kuinka paljon järjestäjät

---

<sup>36</sup>Vuonna 2017 järjestettiin kyltin suunnittelukilpailu ja ensimmäinen kyltti pystytettiin syksyllä 2017. <http://www.taivaannaula.org/2017/09/03/suomen-ensimmäinen-hiisikyltti-pystytettiin-pirkkalaan/>



olivat nähneet vaivaa perinteen autenttiseksi toteuttamiseksi. Henkilökohtainen samaistuminen oli helppoa, koska tapahtuma perustui suomalaisiin perinteisiin joihin olin tutustunut lukemalla ja joista keskusteltiin yhteisesti. Saunominen, perinneruuat, vieraileva pukki, kynttilät, edesmenneiden muistelu ja tulen sytyttäminen tuntuivat juhlavuudessaankin ja erilaisuudessaankin tutuilta ja melko arkisilta, osittain ehkä siksi että moni kekrin tavoista on siirtynyt suomalaiseen jouluun ja uuteen vuoteen. Jäsenkokous sisälsi samat muodollisuudet kuin minkä tahansa järjestön toiminta, luennot taas muistuttivat folkloristiikan kursseja, käsityöopetus esimerkiksi kansanopistossa tarjottavaa sisältöä ja keskustelu ajanviettoa humanistiopiskelijoiden kanssa. Tapahtuman ”eksotiikka” oli omassa kokemuksessani verrattaen hienovaraista, sillä se sitoutui muihin jo valmiiksi arkisiin kokemuksiin tapoihin ja perinnettä säilyttävien tahojen toimintaan suomalaisessa yhteiskunnassa.

Kekrissä esiintyi perinteistä vuodenvaihteen symboliikkaa ja tapoja, mutta jokseenkin uudenaikaisena kokonaisuutena. Tapahtuma järjestettiin suurehkossa tuvassa luonnon keskellä, vaikka ei kuitenkaan maatilalla kuten on ollut myöhemmin tapana, eikä siten juuri tässä tapahtumassa tehty maatalon talkootöitä. Paikalle kokoontuneet jäsenet ja muut vieraat muodostivat tasa-arvoisen yhteisön sen sijaan, että ihmiset olisivat jakaantuneet esimerkiksi talollisiksi ja palkollisiksi, vaikka emännän reipas herätys aamulla ja kekripukin saapuminen sisälsivätkin talonväen näyttelemistä. Myös ihmisten kansanomaisen pukeutuminen toi mieleen emännän ja isännän arvovallan. Saman kylän asukkaiden sijaan keräsi tapahtuma yhteen spontaanin vapaaehtoisten ”kyläyhteisön” jossa toisilleen entuudestaan tuntemattomatkin saivat tutustua. Toiminnallisesti erillisen ryhmänsä muodostivat toisaalta aktiivit, järjestäjät, seremonian suorittajat ja kärkeä aikana puheenjohtajat ja muut virkailijat, jotka ohjasivat kaikille yhteisiä tapahtumia. Perinnettä koskevat luennot varmistivat että kaikki tiedostavat tapahtuman sisällön ja voivat sisäistää sen omaehtoisesti.

## **8.2. Ajan syklisyyden symboliikka Taivaannaulan kekrissä**

Mircea Eliade argumentoi kirjassaan *Ikuisen paluun myytti* (1949), että perinteinen ihminen puhdistuu ja luo itsensä uudelleen joka vuosi ja löytää itsestään samat luonnon voimavarat kuin luonto keväisin (Eliade 1993 [1949], 133-135). Vuotuisrituaalit ohjaavat ravintovarastojen uusintamista ja takaavat yhteisön olemassaolon jatkuvuuden. Viljeltävien lajikkeiden kypsyamisajat merkitsevät ajan katkoksia. Jaksoittainen puhdistuminen on uuden sadon valmistumisen, itsensä tyhjentämisen ja paastoamisen analogiaa. (ibid., 48.) Eliaden mukaan puhdistautumisessa kyse ei ole ainoastaan ajanjakson päättymisestä, vaan kuluneen ajan ja vuoden hävittämisestä ja uudestisyntymisestä. Pyrkimyksenä on edes hetkeksi palauttaa takaisin myyttinen alkuaika, ”puhdas” aika luomisen hetkellä. (ibid., 50.) ”Primitiivisessä” yhteisössä jatkuvana tavoitteena on alun luovan voiman uudistaminen, joka syntyy uudelleen myös kuun vaiheiden mukana. Ikuisessa paluussa on samalla jotain staattista, sillä ”lunaarisesta näkökulmasta” aina samaan palaavassa, arkkityyppien mukaan syklisesti uudistuvassa maailmassa mitkään muutokset eivät ole lopullisia. (ibid., 75-77). Tällaisessa rajattoman kierron maailmassa ”kulta-aika” voidaan saada aina takaisin (ibid., 97).

Uudenvuoden juhlaan liittyvällä puhdistautumisella on yleismaailmallisia liminaalisuutta symbolisoivia piirteitä kuten paastoaminen ja henkinen keskittyminen, tulen sammuttaminen ja sen elvyttäminen, pahojen voimien karkoittaminen meluamalla, ”syntipukin” poisajaminen, rituaaliset taistelut, naamioituminen sekä edesmenneiden väliaikainen läsnäolo alkuperäisen kaaoksen palattua ja ajan pysähtyttyä. Kaksitoista välipäivää vanhan ja uuden vuoden välillä taas liittyvät yleismaailmallisesti tulevan vuoden kuukausien tapahtumien ennustamiseen. (ibid., 60) Uudenvuoden tienoihin liittyvät uskomukset kuolleiden palaamisesta perheidensä pariin ovat lähes universaaleja. (ibid., 50, 58.)

Martti Haavion mukaan kekriperinteeseen kuului, että suvun vainajat saapuivat tuonpuoleisesta ottamaan osuutensa elinkeinovuoden vaihteen antimista ja heidät vastaanotettiin kunniavieraan tavoin, kestitettiin ja saunotettiin. Vainajille katettiin runsas

juhlapöytä tai heille jätettiin ruokaa pyhien puiden alle, paikallisperinteestä riippuen. Vuodenvaihteen jälkeistä aikaa eli jakoaikaa kutsutaan Baltian maissa ”henkien ajaksi”. Suomen kielessä samaa viestii nimi ”marraskuu” jonka ”marras” viittaa vainajien henkiin joiden uskottiin olevan tuolloin liikkeellä. Uskottiin, että vainajat olivat tämänpuoleisessa jonkin aikaa ennen siirtymistään takaisin Tuonelaan. (Haavio 1959, 34-35.)

Taivaannaulan kekrissä vainajien todettiin menevän saunaan ennen muita, heille heitettiin löylyt ja jätettiin saunan nurkkaan antimia. Toisaalta edesmenneitä muisteltiin yhteisesti muistopöydän äärellä, jolle oltiin koottu muistoesineitä. Myös kummitustarinoilla oli paikkansa. Menneiden sukupolvien henki oli läsnä kauttaaltaan vanhoissa materiaalisissa tavoissa, esineissä ja uskomuksissa, joiden kautta heidän maailmankuvansa oli koettavissa. Samalla tavat tuntuivat omilta ja ajattomilta, ja hetken aikaa mennyt ja nykyhetki olivat kokemuksellisesti yhtä. Vainajien paluu vuoden taitteen hetkellä näytti liittyvän toiveeseen saada heidän läsnäolostaan voimaa uuteen alkavaan vuoteen. Edesmenneille annettiinkin ensimmäiset palat juhlaruuuasta Sikomäen hiisipaikalla kiitoksena saadusta hyvästä.

Kekri oli vanhalle kansalle karjanhoitovuoden vuodenvaihde ja silloin tapetulla ja syödyllä eläimellä oli tärkeä symbolinen merkitys. Martti Haavion mukaan tavallisimpia tapoja kekrin yhteydessä on ollut pässin, karitsan tai pukin tappaminen sekä sen lihan valmistaminen ja syöminen ennen aamunkoittoa. (Haavio 1959, 26.) Paikoin Suomessa kekrinä teurastettu eläin oli taas sonni tai sika. Kekrin tapoihin kuului kekrilaulun esittäminen, joista eräs versio oli Ison sonnin virsi, joka esitettiin vuoden vaihtuessa sonnia teurastettaessa ja sitä syödessä. Teurastuksella aktualisoitiin myytti siitä, kuinka aika sai alkunsa. (ibid., 39-41.) Myytti härän surmaamisesta on Haavion mukaan ns. tappomyytti, joka kuvaa ajan alkamisen hetkeä. Ennen ajan alkua oli olemassa *physis*, eläin, jättiläinen, hirviö, jumalan poika tai tytär. Tämä esikosmosta esittävä olento surmataan ja sen kehosta luodaan kosmos tai osia siitä. (ibid., 63.) Lähin vastine Ison sonnin virrelle on persialaisessa Mithras-myytissä, jossa Mithras teurastaa sonnin ja tarjoaa sen lihan seuraajilleen. Kuten aika sai alkunsa ison härän surmaamisesta, myös uudistettu maailma saa alkunsa hetkellä, jolloin se teurastetaan. (Haavio 1959, 70-71.)

Taivaannaulan kekrissä ei teurastettu eläimiä, mutta entisaikoina surmatusta pukista muistutti symbolisesti kuitenkin ulkona poltettu olkipukki. Tämä tapa on myöhemmin tarkennettu olkien polttamiseksi, sillä olkipukin polttaminen on ollut skandinaavinen mutta ei suomalainen tapa. Pukki poltettiin taulan ja tulusten avulla saadulla tulella, mikä tuntui juhlallisemmalta ja autenttisemmalta kuin sen sytyttäminen tulitikuilla ja samalla korosti osaltaan itse käsillä tekemisen tärkeyttä. Yhteisellä kekriateriaalla taas syötiin lammasta. Tapahtumassa laulettiin myös kansansävelmää nimeltä Siantappolaulu, jonka ronskit sanat menivät yhdessä säkeistössä näin: *Touhulla hirveellä, kolmella kirveellä / pää siltä poikki lyötiin. / Ykstoista viikkoo nelijässä talossa / tappajaisoppaa syötiin.* Kalevalassakin esiintyvään Ison sonnin virteen kuuluu kertomus sankarista, joka tappaa jättiläishärän, minkä jälkeen siitä riittää syötävää kaikille. Näin kaaos on muutettu jälleen kosmokseksi ihmisen toiminnan kautta.

Antropologi Victor Turner luonnehtii monille uskonnollisille riiteille ja juhlille ominaista, normaalin arjen kulusta eroavaa liminaaltilaa ja tasa-arvoista veljeyden henkeä termillä ”communitas”. Liminaaliaika merkitsee muodotonta, määrittelemätöntä tilaa ennen kuin riitin jälkeen palataan jälleen sosiaalisten roolien ja erojen hallitsemaan arkielämään. (Turner 1974, 231-232.) Materiaaliset muistiavut ovat olleet erityisen tärkeitä kirjoituksettomassa kulttuurissa, jossa kulttuuria voitiin välittää ainoastaan puheen, esineiden tai toistuvien tapojen välityksellä. Riitteihin liittyvät teot ja esineet toimivat kiintopisteinä monimutkaisille uskonnollisille tulkinnoille. Tärkeiden liminaalisten hetkien aikana yhteisö tulee tietoiseksi itsestään sekä paikastaan kosmoksessa, ja niihin osallistuvat voivat oppia kulttuurilleen tärkeiden asioiden keskinäisistä, kokonaisvaltaisista suhteista. Jokapäiväisen sosiaalisen rakenteen sijaan huomio on symboleissa, ideoissa ja kulttuurisessa kieliopissa jotka tekevät todellisuudesta merkityksellisen. Turnerin mukaan jokapäiväisestä elämästä erotetun liminaalitalan voidaan ajatella muistuttavan spekulatiivisuudessaan filosofiaa tai puhdasta tiedettä (ibid., 239.)

Taivaannaulan kekri oli samanaikaisesti suomalaisen arkeen limittyvä ja siitä selvästi erillinen kokemus. Sen sisältämät sosiaaliset roolit olivat tasavertaisia tai edustuksellisia ja vapaaehtoisuudelle perustuvia, eli tyyppillisiä järjestötoiminnalle. Talonpoikaisyhteisön elintapojen harjoittaminen vuokratassa tilassa häivytti arjen ja sen roolit sekä modernin elämän rutiinit kuten teknologian ja kaupunkielämän taka-alalle. Se, että osallistujat eivät ainakaan suurimmalta osin elä samassa taloudessa, kylässä tai muutenkaan patriarkalisessa, omavaraisessa maatalousyhteiskunnassa teki suvun symboliikkaa käsittelevistä riiteistä perinteisiä esikuviaan vähemmän selvästi sosiaalista tai ekonomista rakennetta ylläpitävää tai sitä uudelleenjärjestävää toimintaa. Käytännön sosiaalisten rakenteiden sijaan kokemuksessa korostui Turnerin mainitsema yhteisön tietoisuus itsestään ja oman kulttuurinsa kieliopista sekä pyrkimys kiteyttää ja palauttaa muuten helposti kirjalliselle, yksityiselle tai virtuaalisten kohtaamisten tasolle jääviä yhteisöllisiä perinteitä osaksi konkreettista kokemusta. Jokainen juhlaan liittyvä merkityksellinen hetki tai esine voi potentiaalisesti toimia myöhemmin muistiapuna ja kiintopisteenä henkilökohtaista maailmankuvaa luodessa. Turner argumentoikin, että toisinaan ulkoa opetelluksi rakenteeksi jähmettynyt sosiaalinen tapa voi myöhemmin revivalististen liikkeiden toiminnan kautta notkistua elävään ja spontaania yhteisöllisyyttä luovaan muotoon (Turner 1974, 251).

Turner argumentoi, että liminaalitila vapauttaa ihmismielen spekulatiivisen potentiaalin myyttisen ajattelun kautta sekä vahvistaa kehon luonnollista vitaalisuutta. Sosiaalinen rakenne hajoaa luontoon, josta se ammentaa voimaa syntyäkseen uudelleen toisessa muodossa, minkä vuoksi liminaalitulassa usein ilmaistaan rakenteen väliaikaista hajoamista luontoon liittyvän symboliikan avulla. (Turner 1974, 253.) Vanhan kansan kekri on merkinnyt välitilaa vanhan ja uuden vuoden välillä. Se on samanaikaisesti vanhan vuoden loppu ja uuden alku, joten se symboloi sekä kuolemaa että jälleensyntymää, mikä näkyy esimerkiksi Ison härän virren ja laajemmin eläinuhrin symboliikassa. Eläin tapetaan, mutta sen lihoista tehdään ateria jonka yhteisö jakaa keskenään. Kekriä seurasi kahdentoista päivän ”jako aika”, jolloin talojen palveluskunta vietti vapaata ja saattoi vaihtaa isäntää. Vuodenvaihteessa henget olivat liikkeellä normaalin ajan kulun pysähtyttyä. Talosta taloon

kulkevat riehakkaat ja naamioidut kekripukit taas ilmentävät liminaalitalalle ominaista karnevaalihenkeä ja alemman statuksen henkilölle annettua väliaikaista lupaa pilkata herrojaan. Kekrijuhlan aikana palkolliset ja isännät istuivat saman pöydän ääressä arkea tasavertaisemmassa roolissa. (Haavio 1959, 24, 31-38.)

Taivaannaulan kekri erosi vanhan kansan kekristä siten, että osallistujat eivät elä arkeaan vanhakantaisessa maatalousyhteiskunnassa sille ominaisine rooleineen, velvotteineen ja rajoitteineen, vaikka kansankulttuurin monet piirteet saattavatkin motivoida elämään sen henkisiä ja materiaalisia periaatteita soveltaen. Luennot, työpajat, keskustelut ja järjestäjien taustatyö heijastivat osittain katkenneen perinteen tietoista uudelleen opettelua. Talonpoikaisyhteisön elintapojen kokeileminen ja kansanomaisen pukeutuminen antoi mahdollisuuden samaistua menneiden sukupolvien elämään käytännön tasolla ja yhteisöllisesti. Kekriin liittyvä materiaallinen perinne, riitit, tavat ja laulut kommunikoivat suoraan kulttuurisia merkityksiä aisteihin ja tunteisiin vetoavalla tavalla, samalla kun niitä myös analysoitiin yhteisesti sekä osallistujien kesken. Juhlaan liittyvä henkinen kansanperinne kiteytyi materiaalsiin esineisiin ja antoi konkreettisia ideoita siitä, kuinka pyrkiä lähemmäs perinteistä ja luonnonmukaista elämäntapaa.

## **9. Johtopäätökset**

Sosiaalitieteille vaikuttaa usein olevan tyypillistä nähdä yhteiskuntien kehittyminen yksisuuntaisena ja paluu menneeseen romanttisena rekonstruktiona tai keksittynä kulttuurina. Länsimaisen globaalien kulutuskulttuurien ajaututtua kriisiin, yhä useampi kuitenkin tunnistaa tarpeen katsoa taaksepäin, palata takaisin inhimillisiin perusasioihin, yhteisöllisyyteen ja luontoyhteyteen. Osittain katkenneen mutta kuitenkin sirpaloiteisuudessaankin elävän ja kokonaisvaltaisen kansanperinteen revitalisointi ja palauttaminen osaksi elettyä elämää näyttää vaativan tutkimuksellista asennetta ja tekee samalla mahdolliseksi kyseenalaistaa modernin yhteiskunnan kategorioita ja oletuksia sekä

ratkoa niihin liittyviä rakenteellisia ongelmia. Jonkinasteinen eklektismi ja synkretismi ovat erottamattomia osia kansanuskon harjoittamista uudessa yhteiskunnallisessa tilanteessa, joskin kulttuurista jatkuvuutta painottavat asenteet voivat ohjata valintoja ja asettaa käytännön rajoitteita.

Taivaannaulan aktiivit näyttävät pyrkivän keskustelussaan lähelle alkuperäiskansoille ominaista tapaa pitää kulttuuriaan jakamattomana kulttuuris-materiaalisena kokonaisuutena, joka käytännöllisyydessään kyseenalaistaa sekularisoituneen yhteiskunnan käsitykset uskonnosta ja uskosta. Raja akateemisen kysymyksenasettelun ja haastateltujen kannanottojen välillä saattoi hämärtyä tai suorastaan kadota tutkittavien ammentaessa samasta folkloristisesta kirjallisuudesta ja osallistuessa aktiivisesti tieteellisen terminologian uudelleenmäärittelyyn. Olen tässä työssä pyrkinyt tuomaan esille haastateltavien monipuolisia ja itserefleksiivisiä näkemyksiä kyseenalaistaakseni pakanuustutkimukselle tyypillistä essentialismia, joka samaistaa yksilöt liian helposti yhteisönsä ja yhteisöt liian yksioikoisesti osaksi laajempia, ulkoapäin määriteltyjä poliittisia ryhmittymiä. Jotta pakanuustutkimus voisi kehittyä käsitteellisesti, olisi aiheellista ottaa huomioon tutkittavien oma strateginen asemointi havaintoja jäsentäviä teorioita valitessa sekä tarkastella esimodernia yhteiskuntaa koskevia väitteitä antropologisen käsitteellisen keskustelun avulla. Tutkittavien osallistuessa aktiivisesti akateemiseen keskusteluun ei ole riittävää ainoastaan tulkita aineistoa irrallisina anekdootteina ja tulkita sitä yleistävien teoreettisten mallien kautta. Etenkin verkkokeskusteluille perustuvissa uuspakanuustutkimuksissa yksittäisten ihmisten puheenvuoroille ei jää kylliksi tilaa viestintämuodolle ominaisten rajoitteiden takia. Lyhyet, strukturoidut haastattelut joissa haastattelija ei osallistu keskusteluun tai harjoita kenttätöitä, ei aktiivisesti kyseenalaista omia näkemyksiään tai uudelleenmäärittele jatkokysymyksiään tuottavat myös pintapuolista aineistoa kansanuskon harjoittajista. Esitän, että toimintansa sekä maailmankuvansa perusteet syvällisesti tuntevien informanttien puheenvuoroja tulisi käsitellä integroituneina kokonaisuuksina sekä keskusteluttaa avoimesti sosiaaliteorian kanssa sen sijaan, että haastateltavien kannanotot

redusoitaisiin jonkin yksittäisen yleisen poliittisen idean tai ryhmäidentiteetin kuten ”uuspakanuuden” ilmentymiksi.

Pitkien syvähaastattelujen tekeminen maailmankuvalleen omistautuneiden haastateltavien parissa on eräs hyvä keino ymmärtää kansanuskon revitalisaatiota sille ominaisten kysymyksenasettelujen näkökulmasta. Irrallisten uskonkappaleiden tai kontekstistaan irroitettujen identiteettipoliittisten kannanottojen sijaan aktiivinen filosofinen keskustelu nosti esille henkisen harjoituksen mahdollisuuksia tukea älyllistä pohdiskelua sekä tietoisuutta vastakohtien yhteydestä ja uskomusmaailman yhteydestä arkiseen elämään. Otin aiemmin tässä työssä esille, kuinka Rogers Brubaker kehoittaa tutkimaan identiteettiä pysyvän ryhmäsidonnaisuuden sijaan tarkastelemalla kognitiivisia skeemoja tai kehyksiä, jotka yhdistyvät tilannekohtaiseen informaatioon hienosyisellä tavalla (ibid., 119-120). Kansanuskoisen ”identiteetin” kuvaileminen vastakulttuurisena kategoriana tässä työssä olisi johtanut etnografisen todellisuuden pelkistämiseksi osaksi politiikkaa, mitä Marshall Sahlins kutsuu ”karkeaksi marxilaisuudeksi” tai valtafunkcionalismiksi (Sahlins 2002, 20-23). ”Vastakulttuurin” tai ”keksityn kulttuurin” sijaan tulisi puhua Sahlinsin mukaan ”kulttuurin vastustuskyvystä” ja ”kulttuurin kekseliäisyydestä” (Sahlins 1999, 399, 412). Sahlins esittääkin, että kulttuuri ei ole itsessään pakottavaa, vaan sen rakenteen logiikka ja kielioppi ovat osa elettyä todellisuutta (Sahlins 1999, 409).

Sarah Pike kuvailee artikkelissaan *Rationalizing the Margins: A Review of Legitimation and Ethnographic Practice in Scholarly Research on Neo-Paganism* (1996), että uuspakanuustutkijoille on ollut tyypillistä kiinnittää huomiota siihen, millä tavalla tutkittavat ryhmät ovat ”erilaisia” tai osa ”valtakulttuuria”, mutta samalla tutkittavien oman kokemuksen kuvailu toiminnastaan sekä itseymmärryksestään on jäänyt pinnalliseksi. Pike ehdottaa erääksi tutkimusta ohjaavaksi kysymykseksi: ”Miksi jotkut uuspakanat pyrkivät herättämään laajempaa hyväksyntää ja kunnioitusta, kun taas toiset juhlistavat toiseuttaan?” Hän huomauttaa, että uuspakanuustutkimukselle tyypillinen dualistinen ajattelutapa helposti johtaa oletukseen, että tutkittava edustaa lähtökohtaisesti kaikkea, mitä voidaan käsitteellistää ”toiseudeksi” – tämän vuoksi



kirjoittajat usein keskittyvät joko ryhmän toiminnan legitimoimiseen tai sen vaaroista varoittamiseen. Uuspakanuustutkimuksen sosiologisten näkökulmien tueksi on ehdotettu sosiaaliantropologista teoriaa, jotta voitaisiin paremmin ymmärtää ”uskon” yhteyttä käytäntöön. Ongelmana tässä on Piken mukaan kuitenkin sosiaaliantropologian taipumuksessa kieltää luovan subjektin olemassaolo ja vaikutus kulttuurin prosesseihin. Durkheimilaisesta näkökulmasta rituaali tuottaa sosiaalista koheesiota, mikä johtaa siihen ettei osallistujien erilaisia näkemyksiä ja kokemuksia tai tulkinnallisia ristiriitoja oteta huomioon. Pike ehdottaakin, että huomiota pitäisi kiinnittää enemmän uuspakanoiden yksilölliseen kokemukseen ja tehdä yksityiskohtaisempaa etnografista tutkimusta, mikä voisi muuttaa ennaltamäärättyjä teoreettisia asetelmia joihin havainnoilla ei muuten näytä olevan vaikutusta. (Pike 1996, 356-358, 361.)

Taivaannaulan jäsenet kyseenalaistivat aktiivisesti uuspakanuustutkimuksen paradigman taustalla vaikuttavia oletuksia, mikä merkitsee enemmän kuin pelkkää retorista erottautumista uuspakanuus-nimityksestä. Useat uuspakanuustutkijat esimerkiksi aasauskon ja virolaisen maauskon parissa ovat huomanneet yhteisöissä samansuuntaisia pyrkimyksiä uudelleenmääritellä toimintansa perustaa koskevia käsitteitä ja siten profiloitua lähemmäs alkuperäis- ja kansankulttuureja vahvistavia liikkeitä, joiden toimintatapoihin samaistutaan enemmän. Ei vaikuta olevan samantekevää, puhutaanko nykyisen kansanperinteen suhteen elävöittämisestä, elvyttämisestä, rekonstruktioista vai revitalisaatiosta. Jatkuvuutta korostava termi ”revitalisaatio” merkitsee jonkin jo olemassaolevan ja elämälle keskeisen perinteen tukemista ja virvoittamista, vaikka samalla voidaan väittää, että osittain katkennut perinne vaatii myös jonkinasteista kirjoitetun aineiston perusteella tehtyä rekonstruktioita. Esitän, että tietoinen kansanuskon rekonstruktio ja vain puoliaksi tiedostettujen kulttuuristen rakenteiden revitalisaatio tukevat toisiaan Taivaannaulan toiminnassa, eikä niitä pidä käsittää toisistaan erillään. Kansanuskon revitalisaatiosta puhuttaessa olisi syytä ottaa etäisyyttä perinnettä tutkivien tieteiden taipumukseen puhua vanhasta kulttuurista jo kadonneena, hitaasti katoavana tai uusissa muodoissaan ”keksittynä kulttuurina” joka on jo määritelmällisesti jollain tapaa epäautenttista, poliittisesti homogenisoivaa tai kaupallistunutta.

Oletuksena kadonneen kansankulttuurin ongelman taustalla tuntuu olevan, että primäärin etnisen uskonnon vaatimaa tiedostamatonta, konkreettista ja ”esimodernia” kontekstia ei voida palauttaa, joten se joutuu väistämättä mukautumaan modernin kaupunkielämän vaatimuksiin eikä ole siten enää autenttista, vaan perimmäiseltä luonteeltaan ”modernia”. Haastateltavat myönsivät, että muutosta on tapahtunut ja että se on vain luonnollista, sillä kaikkea perinnettä ei voida eikä pidäkään jatkaa itsetarkoituksellisesti. Muutos on toisinaan hyvää ja toisinaan se taas merkitsee, että jotain tärkeää on unohdettu. Kansanuskoisuus voi merkitä yksilölle joko modernia arkea myötäilevää, eklektistä toimintaa tai radikaalia irtiottoa nopeasti muuttuvan ja teollistuneen yhteiskunnan toimintatavoista sekä samalla lähentymistä pitkäaikaista luonnonvaraista perinnettä edustaviin elementteihin ympäröivässä kulttuurissa. Kansanperinteen mukaisen kontekstin palauttaminen Taivaannaulassa näyttää merkitsevän elämäntapojen muutosta, konkreettista, luonnonläheistä ja yhteisöllistä toimintaa sekä ajattelutapojen uudistamista, jolloin kokonaisvaltainen toimiminen sen kehyksessä tulee helpommaksi.

Haastateltavien puheenvuoroissa heijastui usein ajatus, että kansanusko on pikemminkin kokonaisvaltainen ja käytännönläheinen elämäntapa eikä uskonto, eivätkä opinkappaleet tai muut institutionaaliselle uskonnolle tärkeät piirteet ole siksi sille olennaisia. Matthew Amster myös mainitsee joidenkin tutkimiansa aasauskoisten käyttäneen itsestään aasauskoisen (Asatro) sijaan nimitystä aasan harjoittaja (Asadyrker), mikä korostaa tekoja uskon sijaan. Aasauskolla voikin olla annettavaa modernille yhteiskunnalle siinä, kuinka se keskittyy juuri käytännön tekemiseen. (Amster 2015, 55, 47-48.) Fredrik Gregorius taas oli huomannut, että jotkut aasauskoiset käyttävät harjoituksestaan nimeä ”vanha tapa” (*Forn Sed*), mikä korostaa juuri elämäntavan merkitystä uskon sijaan (Gregorius 2008, 22-23). On tässä yhteydessä kiinnostavaa, että Tapio mainitsi haastattelussaan: ”Eihän esimerkiksi viikingeilläkään ollut tarvetta nimetä omaa tapaansa ennen kristinuskon tuloa, vaan puhuttiin Vanhasta tavasta. Ennen Taivaannaulan perustamista ajateltiin, että nimettäisiin yhdistys nimellä Vanha tapa.” 2(20)

Uusi kansanusko on käytännönläheistä, mutta samalla vanhoja muotoja tiedostetumpaa – lähdeyöskentely vaikuttaa olevan sen harjoituksen kannalta tärkeää modernin ”uuspakanallisena” pidetyn eklektismin ja yksilökeskeisyyden välttämiseksi. Tämä pyrkimys näkyi käytännössä esimerkiksi siinä, että Taivaannaulan kekri oli konkreettisilta kansantavoiltaan hyvin monipuolinen ja tunnelmaltaan ajoittain hyvinkin harras tapahtuma, mutta toisaalta myös sisälsi luentoja, jotka mahdollistivat riittien ja tapojen symboliikan syvemmän ymmärtämisen. Haastateltavat olivat ottaneet asioista aktiivisesti selvää kirjoitetun materiaalin avulla ja kokivat näin ”löytäneensä” oman perinteensä, mikä syvensi ja muutti semioottista suhdetta ympäröivään kulttuuriin, sai kiinnittämään huomiota eri asioihin ja tulkitsemaan säilyneitä tapoja kansanomaisen perinteen jatkuvuuden kannalta silloinkin, kun niiden muoto oli muuttunut historian saatossa. Eräs käsitteellinen ongelma kansankulttuurin määrittelemisessä onkin, tekevätkö kirjallisen vaiheen läpikäyminen, historialliset katkokset tai perinteen tiedostaminen kansanperinteestä ”uuspakanuutta”.

Simpsonin ja Filipin mukaan uutta merkitsevä etuliite sanassa ”uuspakana” erottaa ”itsetiedostamattoman, kotoperäisen ja esimodernin” maailmankuvan ”itsetietoisista uusista uskonnollisista liikkeistä” jotka haastavat yhteiskunnalliset käsitykset. Samalla moni uuspakana haluaa häivyttää näkyvistä eron uuden ja vanhan perinteen välillä. (Simpson & Filip 2013, 32.) Olisi ollut kuitenkin opinnäytetyöni kannalta ongelmallista pitää tiedostamista perusteena kategorisoida kaikki uudet uskonnolliset liikkeet yhteen ja olettaa niiden ”haastavan” sosiaalisia käsityksiä, mikä olisi johtanut helposti Sarah Piken esiin nostamaan tulkinnalliseen virheeseen, jonka mukaan uuspakanuutta pidetään määritelmällisesti modernina, vastakulttuurisena ja marginaalisena toimintana. Taivaannaulan jäsenet ilmaisivat haastatteluissa, että kansanperinne yhdistää suomalaisia silloinkin, kun tapojen taustalla olevat merkitykset eivät ole edes täysin tiedostettuja tai kun useimmat tulkitsevat ne esimerkiksi kristillisen synkretistisen kehyksen kautta. Usea haastateltava sanoi harjoittavansa monia useimpien suomalaisten harjoittamia juhlaperinteitä, mutta tulkitsevansa niitä kansanuskoisen kehyksen kautta. Taivaannaulan jäsenten käyttämä perinteen jatkuvuutta painottava

retoriikka muistuttaa nähdäkseni Ergo-Hart Västrikin tutkimien Viron maauskoisten tapaa tulkita, että mitä tahansa kansantapoja harjoittavat virolaiset ovat ”tiedostamattaan maauskoisia”, mikä ottaa mukaan yleisön osaksi virtuaalista yhteisöä (*virtual inclusion*) ja saa suuren yleisön helpommin identifioitumaan liikkeen kanssa (Västrikin 2015, 143). Vastakkainasettelujen välttäminen ja folkloristiseen kirjallisuuteen kiteytyneet auktoriteetit tekevät oletettavasti Taivaannaulan perinnettä koskevista materiaaleista sekä toiminnasta helpommin lähestyttävää henkilöille, jotka tuntevat kiinnostusta vanhoihin perinteisiin mutta eivät kuitenkaan koe itseään ”uuspakanaksi”.

Taivaannaulan toiminnan perustaminen esimodernille todennetulle kansanperinteelle tekee harjoituksesta sekä sen tulkinnasta yhteneväisempää ja asettaa rajoitteita eklektisille esimerkiksi vuotuisjuhliin suunniteltaessa. Opillisuuden ja teologian puuttuessa sekä osallistumisen ollessa täysin vapaaehtoista, on jokaisella osallistujalla kuitenkin mahdollisuus tehdä yhdessä koetuista riiteistä omia tulkintojaan ja sovellutuksiaan. Elinvoimaiselle ja vastustuskykyiselle, kekseliäälle perinteelle on pysyvää kehiksestään huolimatta ominaista muutoksen sisällyttäminen myyttiseen maailmankuvaan, joka järjestyy uudelleen eri tilanteissa yhteneväisten peruseräiteiden mukaan. Claude Lévi-Straussin termien Taivaannaulan jäsenten suhtautuminen perinteeseen kuvaa ”viileää” suhtautumista muutokseen, joka korostaa yhteyttä menneiden sukupolvien maailmankuvaan sekä luontoon ja asettuu siten luontevasti vastakkainasetteluun globalisaatiokehityksen ja kulutuskulttuurin kanssa. Näin yhdistyksen käymä keskustelu liittyy osaksi dekolonisaation yhdistämiä alkuperäisuskontojen revitalisaatioliikkeitä sekä säilyttämissyrkimyksiä.

Taivaannaulalle on ominaista ottaa selkeä ero nationalismiin ja tarjota samaistumiskohteita organisen kansankulttuurin parista, luoden kulttuurista solidaarisuutta suomensukuisten kansojen kanssa sekä käsitteellisesti että käytännön tasolla. Kuten germaanista aasauskoa, on myös suomalais-karjalaista kansanperinnettä käytetty historiassa kansallisvaltiopolitiikan ajamiseksi. Matthew Amster kritisoi Michael Strmiskan teoreettista kahtiajakoa ”eklektisiin” ja ”nationalistisiin” pakanoihin ja argumentoi, että hänen

tutkimansa aasauskoiset perustavat toimintansa historiallisiin arkistoihin, mutta ovat samalla yleensä poliittisesti neutraaleja, mikä vastaa yleisemmin tanskalaisen yhteiskunnan sekularisoitunutta luonnetta. Hän kuitenkin huomauttaa, että erilaiset tulkinnat voivat elää yhteisössä rinnakkain niin kauan kun politiikasta ei keskustella avoimesti. (Amster 2015, 53, 59.) Taivaannaulan haastatelluille jäsenille näytti olevan tärkeää pitää nationalismi erossa järjestön toiminnasta – tämä heijastui esimerkiksi pyrkimyksessä pitää etäisyyttä kansallisromanttiseen Kalevalaan ja jakaa sen sijaan kokonaisvaltaisemmin kansanperinnettä koskevaa tietoa. Perinnettä ammennetaan siis menneisyydestä, mutta mahdollisuuksien mukaan sellaisella tavalla, joka ei tukisi kansallisvaltiopolitiikkaa vaan ruohonjuuritason kulttuuriperinnettä sekä kansainvälistä dekolonisaatiota.

Taivaannaula on ollut olemassa järjestönä vasta noin kymmenen vuotta, mutta on nähdäkseni odotettavissa, että kansanperinteen mukaisten rakenteiden ja käytäntöjen vahvistaminen mahdollistaa unohtuneiden perinteiden siirtymisen seuraavalle sukupolvelle enenevässä määrin myös suoran käytännön ja suullisen tradition välityksellä kirjallisten lähteiden sijaan. Kansanperinteen jatkuvuuden korostaminen toimii paitsi Taivaannaulalle ominaisena retorisena keinona, myös käytäntöä ohjaavana reformistisena periaatteena. Perinteen mukaiset käytännöt ja merkitysrakenteet voivat tukea uuttaluovaa toimintaa ja luonnonmukaisempia asenteita täysin uusissa konteksteissa. Kansanperinteen revitalisaatiolle tärkeiden kysymysten tarkastelu taas voi merkitä antropologialle mahdollisuutta päästä eroon taipumuksesta toiseuttaa ja eksotisoida tutkimuskohteensa ja antaa tilaisuuden käyttää esimoderneista yhteiskuntamuodoista kerättyä ymmärrystä kulttuurisesti, ekologisesti ja sosiaalisesti kestävämpien käytännön ratkaisujen kehittämiseksi.

## Kirjallisuuslähteet

**Amster, Matthew H.** 2015. It's not Easy Being Apolitical: Reconstruction and Eclectism in Danish Asatro. Teoksessa *Contemporary Pagan and Native Faith Movements in Europe: Colonialist and Nationalist Impulses* (toim.) K. Rountree. New York: Berghahn Books.

**Anderson, Benedict** 1983. *Imagined Communities: Reflections On the Origin and Spread of Nationalism*. Lontoo: Verso.

**Appadurai, Arjun** 1996. *Modernity At Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

**Arola, Iiro** 2010. "Ni sit mä tajusin, et on muitakin kuin minä". *Suomenuuskoisten sosiaalinen identiteetti*. Pro gradu-tutkielma. Helsinki: Helsingin yliopisto.

**Blain, Jenny** 2005. Heathenry, the Past, and Sacred Sites in Today's Britain. Teoksessa *Modern Paganism in World Cultures: Comparative Perspectives* (toim.) M. Strimiska. Santa Barbara: ABC-CLIO.

**von Boguslawski, Julia** 2014. *Harmoni, ekologi, tradition : historiebruk inom suomenuusko, en modern hednisk tro i fornfinsk anda*. Pro gradu-tutkielma. Helsinki: Helsingin yliopisto.

**Brubaker, Rogers** 2006. *Ethnicity Without Groups*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.

**Davidson, Markus Altena** 2012. What is Wrong with Pagan Studies?. *Method and Theory in the Study of Religion* 24: 183-199.

**Eliade, Mircea** 1993 [1949]. *Ikuisen paluun myytti: kosmos ja historia*. Suomennos Teuvo Laitila. Helsinki: Loki-kirjat.

**Filip M. & Simpson, Scott** 2013. Selected Words for Modern Pagan and Native Faith Movements in Central & Eastern Europe. Teoksessa *Modern Pagan and Native Faith Movements in Central and Eastern Europe* (toim.) K. Aitamurto & S. Simpson. Durham: Acumen.

**Greenwood, Susan & Goodwyn, Erik** 2016. *Magical Consciousness: an Anthropological and Neurobiological Approach*. New York: Routledge.

**Gregorius, Fredrik** 2008. *Modern asatro: att konstruera etnisk och kulturell identitet*. Lund: Avdelningen för migrationsvetenskap, Centrum för teologi och religionsvetenskap, Lunds universitet.

**Grewal, David Singh** 2008. *Network Power: the Social Dynamics of Globalization*. New Haven: Yale University Press.

**Haavio, Martti** 1959. *Karjalan jumalat. Uskontotieteellinen tutkimus*. Porvoo: Werner Söderström.

**Harvey, Graham** 1997. *Listening People, Speaking Earth: Contemporary Paganism*. Lontoo, Hurst & Company.

**von Herder, Johann Gottlieb** 1877-1913. *Herders Sämmtliche Werke*. 33 Bde. Hg, Bernhard Suphan. Weidmannsche Buchhandlung, Berlin.

**Hobsbawm & Ranger, Terence** 1983. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.

**Horak, Pavél** 2016. *The Image of Paganism in the Age of Reason: From Idolatry towards a Secular Concept of Polytheism*. *The Pomegranate* 18 (2): 125-149.

**Hyry, Pentikäinen A. & Pentikäinen, Juha** 1995. *Lumen ja valon kansa. Suomalainen kansanusko*. Porvoo: WSOY.

**Juutilainen, Juulia** 2014. *Karhun kansa vs. valtio: Uskonnon määrittelemisen notkean uskonnollisen yhdiskunnan rekisteröintiprosessissa*. Helsinki: Helsingin yliopisto.

**Kantti, Lilli** 2013. *Suomenuiskoisuus omaehtoisena uskontona. Suomenuiskoisten keskustelupalstan internet-etnografista tarkastelua*. Pro gradu-tutkielma. Turku: Turun yliopisto.

**Keltikangas-Järvinen, Liisa** 2000. *Tunne itsesi, suomalainen*. Helsinki: WSOY.

**Lakoff, George & Johnson, Mark** 1980. *Metaphors We Live By*. Chicago: University of Chicago Press.

**Latour, Bruno** 1993. *We Have Never Been Modern*. New York: Harvester Wheatsheaf, 1993.

**Lévi-Strauss, Claude** 1966 [1962]. *The Savage Mind*. Chicago: University of Chicago Press.

**Lévi-Strauss, Claude** 1987 [1950]. *Introduction to the Work of Marcel Mauss*. London: Routledge & Kegan Paul.

**Lévi-Strauss, Claude & Jane Marie Todd** 2013 [1986]. *Anthropology Confronts the Problems of the Modern World*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press.

**Lindholm, Charles** 2008. *Culture and Authenticity*. Oxford: Blackwell Pub.

**Luukkonen, Elisa** 2016. *Suomenukoiseksi tulemisen kertomuksia*. Pro gradu- tutkielma.

Helsinki: Helsingin yliopisto.

**Mauss, Marcel** 1988 [1925]. *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*. Lontoo: Routledge.

**Mercadante, Linda A.** 2014. *Belief Without Borders: Inside the Minds of the Spiritual but Not Religious*. New York: Oxford University Press.

**Nirkko, Juha** 2004. *Juhannus ajallaan. Juhlia vapusta kekriin*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

**Nisbet, H.B.** 2006 [1999]. Herder. Kansakunta historiassa. Teoksessa *Herder, Suomi, Eurooppa* (toim.) S. Ollitervo & K. Immonen. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

**Sahlins, Marshall** 1999. Two or Three Things I Know about Culture. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 5 (3): 399-421.

**Sahlins, Marshall** 2002. *Waiting for Foucault, Still*. [Expanded 4th ed.]. Chicago: Prickly Paradigm Press

**Siikala, Anna-Leena** 2012. *Itämerensuomalaisten mytologia*. Porvoo: Bookwell Oy.

**Snook, Jennifer Stephanie** 2015. *American Heathens: The Politics of Identity in a Pagan Religious Movement*. Philadelphia: Temple University Press.

**Strmiska, Michael** 2005. *Modern Paganism in World Cultures: Comparative Perspectives*. Oxford: ABC-Clio.

**Sundmeier, Theo** 1998. *The Individual and Community in African Traditional Religions*. Hamburg: Lit.

**Turner, Victor Witter** 2007 [1969]. *Rituaali. Rakenne ja Communitas*. Helsinki: Summa.

**Turner, Victor Witter** 1974. *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Ithaca (NY): Cornell University Press.

**Wampole, Christy** 2016. *Rootedness: The Ramifications of a Metaphor*. Chicago: The University of Chicago Press.

**Vilkuna K. & Tantt, Erkki** 1992 [1950]. *Vuotuinen ajantieto. Vanhoista merkkipäivistä sekä kansanomaisesta talous- ja sääkalenterista enteineen*. Helsinki: Otava.

**Västrik, Ergo-Hart** 2015. In search of genuine religion: the Contemporary Estonian Maasulised Movement and Nationalist Discourse. Teoksessa *Contemporary Pagan and Native Faith Movements in Europe: Colonialist and Nationalist Impulses* (toim.) K.



Routree. New York: Berghahn Books.

**Waronen, Matti** 2009 [1898]. *Vainajainpalvelus muinaisilla suomalaisilla*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

**Werbner, Pnina** 2008. *Anthropology and the New Cosmopolitanism: Rooted, Feminist and Vernacular Perspectives*. New York: Berg.

**Whitehouse, Harvey** 2004. *Modes of Religiosity: A Cognitive Theory of Religious Transmission*. Walnut Creek (CA): AltaMira Press.

**Wiench, Piotr** 2013. A Postcolonial Key to Understanding CEE Neopaganisms. Teoksessa *Modern Pagan and Native Faith Movements in Central and Eastern Europe* (toim.) K. Aitamurto & S. Simpson. Durham: Acumen.

## Verkkolähteet

**Alhonen, Anssi.** *Esivanhempien puu:*

[[http://www.taivaannaula.org/esivanhempien\\_puu.pdf](http://www.taivaannaula.org/esivanhempien_puu.pdf)]. Viitattu 31.7.2018

**Alhonen, Anssi** 2017. *Talonpoikaisesta ihmiskäsityksestä:*

[<http://www.taivaannaula.org/2017/01/25/talonpoikaisesta-ihmiskäsityksesta/>]. Viitattu 31.7.2018

**Campbell, Drew** 2002. *About Hellenismos: Some Frequently Asked Questions Version 2.0.*

[<http://www.ecauldron.net/dc-faq.php#4>]. Viitattu 24.4.2017

**Hiitola-foorumi:**

[<http://hiitola-foorumi.net/>]. Viitattu 22.4.2017

**Merriam-Webster-sanakirja:**

[<https://www.merriam-webster.com/dictionary/vital>]. Viitattu 22.4.2017

**SKVR-tietokanta:**

[<http://skvr.fi/>]. Viitattu 22.4.2017

**Taivaannaulan Facebook-ryhmä:**

[<https://www.facebook.com/taivaannaula>]. Viitattu 22.4.2017

**Taivaannaulan ylläpitämä Kansanusko ja kansanperinne-ryhmä:**

[<https://www.facebook.com/groups/kansanusko/>]. Viitattu 22.4.2017

**Taivaannaulan internetsivut:**

[<http://www.taivaannaula.org/>]. Viitattu 22.4.2017

**Taivaannaulan internetsivut - Kysyttyä:**

[<http://www.taivaannaula.org/yhdistys/kysyttya/>]. Viitattu 22.4.2017

**Taivaannaulan internetsivut - Suomen ensimmäinen hiisikyltti pystytettiin Pirkkalaan:**

[<http://www.taivaannaula.org/2017/09/03/suomen-ensimmainen-hiisikyltti-pystytettiin-pirkkalaan/>]. Viitattu 31.7.2018

**Taivaannaulan internetsivut – Hiisi-projekti:**

[<http://www.taivaannaula.org/perinne/hiisi/>]. Viitattu 22.4.2017