UNIVERSITY OF HELSINKI

https://helda.helsinki.fi

Uskonto Latinalaisessa Amerikassa: Religion in Latin America

Karjalainen, Mira; Vuola, Elina

Vuola, Elina; Harri Kettunen

2014

http://hdl.handle.net/10138/356944

Karjalainen, M & Vuola, E 2014, Uskonto Latinalaisessa Amerikassa. julkaisussa E Vuola & H K (toim), Latinalainen Amerikka : Ihmiset, kulttuuri, yhteiskunta. Vastapaino, Tampere, Sivut 122-141.

Downloaded from Helda, University of Helsinki institutional repository. https://helda.helsinki.fi
This is an electronic reprint of the original article.
This reprint may differ from the original in pagination and typographic detail.
Please cite the original version.

Uskonto Latinalaisessa Amerikassa

Mira Karjalainen ja Elina Vuola

Mitä uskonto ja sen tutkimus ovat?

Uskontoa Latinalaisessa Amerikassa tarkastellaan monen eri tieteenalan näkökulmasta. Niillä on omat metodinsa ja ne keskittyvät uskonnon eri puoliin. Niinpä tutkimuskohteina ovat muun muassa erilaiset uskomusjärjestelmät, yhteisöt ja instituutiot, rituaalit, historia, teologia ja opilliset kysymykset, sekä uskonnon ja yhteiskunnan suhde. Uskonnontutkimus on siis lähtökohtaisesti monitieteistä. Monitieteinen näkökulma onkin välttämätöntä edes jonkinlaisen yleiskuvan saamiseksi Latinalaisen Amerikan kaltaisen suuren ja monimuotoisen alueen uskonnollisesta kentästä.

Uskonnon voi brittiläisen uskontotieteilijän Ninian Smartin jaon mukaan määritellä sen eri ulottuvuuksien kautta eli tavallaan vastauksena kysymykseen, mitä uskonnolla tehdään ja millaisia tehtäviä sillä on. Ulottuvuuksia ovat hänen mukaansa opillinen, eettinen, myyttinen, rituaalinen, materiaalinen, kokemuksellinen ja yhteisöllinen ulottuvuus (Smart 1996 ja 2005). Tämä jako toimii luvussamme yhtenä punaisena lankana, erityisesti afrikkalaisperäisten uskontojen käsittelyssä. Tarkastelemme ensin eräitä uskonnon tutkimuksen keskeisiä kysymyksiä ja synkretismiä, joka on yksi avain Latinalaisen Amerikan uskonnollisen kirjon ymmärtämiseen. Tämän jälkeen käymme läpi eri uskontoperinteitä rajaten alkuperäiskansojen uskonnot pois, sillä **niitä käsitellään X:n ja X:n artikkeleissa**. Mantereen afrikkalaisperäiset uskonnot saavat artikkelissa enemmän huomiota kuin mitä niiden pelkän kannattajakunnan koon perusteella olisi syytä. Suomeksi on saatavilla tietoa katolisen kirkon historiasta ja nykypäivästä Latinalaisessa Amerikassa. Sen sijaan afrokaribialaisista perinteistä tiedetään melko vähän. Siksi ne esitellään artikkelissa katolisuutta ja muita uskontoperinteitä yksityiskohtaisemmin.

Edellä esitettyihin uskonnon ulottuvuuksiin kuuluu myös eletty uskonnollisuus, spiritualisuus laajasti ymmärrettynä. Eri ulottuvuudet eivät ole yhteismitallisia, ja niiden välillä voi vallita eriasteisia jännitteitä tai jopa ristiriitoja, jotka tutkijan on tärkeää huomata. Esimerkiksi eletyn uskonnollisuuden taso (rituaalit, yhteisöön kuuluminen, pyhän kokemukset) voi yksilöllä olla

konfliktissa virallisen instituution ja sen opetusten kanssa. Hyvä esimerkki Latinalaisen Amerikan kaltaisella alueella tästä ovat seksuaalietiikan kysymykset roomalaiskatolisen kirkon sisällä.

Tutkijan on myös syytä pitää mielessään, että valtakysymykset läpileikkaavat kaikkia eri ulottuvuuksia. Afrikkalaisperäinen uskonnollisuus saatetaan määritellä huonommaksi kuin kristinusko. Katolisen kirkon sisällä kysymys vallasta ja oikeudesta tulkita perinnettä on keskeinen, koska kyse on niin hierarkkisesta organisaatiosta. Mitään uskontoa ei toisin sanoen pidä samastaa sitä edustavan instituution, sen johdon tai pyhien kirjoitusten kanssa. Vaikka yksittäinen uskonnontutkija ei käsittelisikään kaikkia näitä kysymyksiä, olisi niiden hyvä olla tietoisuudessa jonkinlaisena kehikkona. Jos vaikkapa naisten asemaa katolisen kirkon sisällä tarkastellaan vain opin ja instituution näkökulmasta, sukupuolen merkitys ja ihmisten omat tulkinnat jäävät helposti huomiotta. Tällöin päätelmistäkin voi tulla yksiulotteisia.

Monitieteisyys ja Latinalaisen Amerikan uskonnollinen kenttä

Uskonto on pääasiallisena tutkimuskohteena tieteenaloista vain teologiassa ja uskontotieteessä. Niiden lähestymistavat ja kysymyksenasettelut ovat keskenään erilaiset, vaikka eroa on saatettu liioitellakin. Latinalaisessa Amerikassa yksi keskeinen uskonnollinen symboli, Neitsyt Maria, toimikoon esimerkkinä siitä, miten eri tieteenalat lähestyvät samaa tutkimuskohdetta. Teologia tarkastelee ennen muuta Neitsyt Mariaa koskevaa opetusta ja oppeja (mariologia) sekä niistä tehtyjä tulkintoja. On vaikea ymmärtää rituaalia tai Mariaa esittävää taideteosta ellei tiedä, miten ne liittyvät siihen, mitä Mariasta katolisessa perinteessä opetetaan. Uskontoa osana kulttuuria ja yhteisöä tutkivat uskontotiede, antropologia, kansantiede ja kulttuurintutkimus. Huomio kiinnitetään erilaisiin Maria-kultteihin, joita Latinalaisessa Amerikassa riittää. Keskeisellä sijalla on rituaalien, yhteisön ja käytäntöjen ymmärtäminen. Esimerkiksi millaisiin eurooppalaisten tuloa edeltäviin uskomuksiin ja jumaluuksiin Maria liittyy tai jopa rinnastuu? Onko Andien alueen Pachamaman kultti sama kuin Neitsyt Marian kunnioittaminen? Miksi monet Amerikan mantereen Maria-hahmoista ovat tummaihoisia? Ns. kansanusko (*religiosidad popular*) on usein kulttuurintutkimuksen keskiössä, eivät niinkään opit.

Historia kaikkine alalajeineen puolestaan tarkastelee uskontoa ja sen ymmärtämistä osana menneisyyden ymmärtämistä. Neitsyt Marialla oli tärkeä Amerikan valloitusta legitimoiva uskonnollinen rooli. Ensimmäiset Marian ilmestyksistä kertovat legendat juontavat valloituksen varhaisilta vuosilta. Maria-symboli toimi sekä espanjalaisten toimien ja uskomusten oikeuttajana (hänestä käytettiin jopa termiä *La Conquistadora*) että väkivaltaista ja traumaattista mestisaatiota

sovittavana tai pehmentävänä elementtinä. Oman erityisalansa muodostaa uskontoon kohdistuva arkeologinen tutkimus Kristinusko korvasi paikalliset uskomukset ja jumaluudet: tuliko Maria prekolumbiaanisten jumalatarten paikalle ja miten se voidaan osoittaa todeksi?

Taidehistoria ja visuaalisen kulttuurin tutkimus auttavat ymmärtämään Maria-kultin konkreettisia ilmenemismuotoja, sitä, mistä ne nousevat ja mistä ne kertovat. Kyse on myös siitä, millaisia tulkintoja uskonnosta niihin liittyy. Miksi meksikolaiset ja *chicana*-taiteilijat Yhdysvalloissa haluavat nykyäänkin uusintaa Guadalupen Neitsyttä esittävää kuvastoa? Miksi hänellä on tähtiä viitassaan, aurinko selän takana ja kuu jalkojen alla?

Politiikan tutkimuksessa kiinnitetään huomiota uskonnon ja yhteiskunnan sekä uskonnon ja politiikan suhteisiin. Neitsyt Mariaa on käytetty mitä moninaisimpien – jopa toisilleen vastakkaisten - poliittisten hankkeiden suojelijana aivan meidän aikoihimme asti. Amerikan valtioiden itsenäistymistaisteluissa vannottiin Marian nimeen puolin ja toisin. Meksikon itsenäistymishankkeet aloittaneet kaksi katolista pappia, isät Hidalgo ja Morelos, esittivät: *Viva la independencia*! *Viva Nuestra Señora de Guadalupe*! Meksikolaisuuden keskeisenä symbolina Guadalupen Neitsyt on valjastettu ainakin visuaalisesti **(kuva)** suojelemaan myös nykyajan zapatistikapinaa. Sotilasdiktatuurien aikana Marian nimissä tehtiin sekä karmeita ihmisoikeusrikkomuksia että vaadittiin sotilashallituksia tuomiolle niistä. Lähes kaikissa mantereen maissa on paikallinen Maria-hahmo, joka on useimmiten myös kansallisvaltion virallinen suojelupyhimys.

Yhteiskuntatieteissä on aivan viime aikoihin asti vallinnut paitsi jonkinasteinen uskontosokeus myös voimakas maallistumisoletus. Uskonnon merkitystä on voitu myös liioitella. Naisen asema on tästä jälleen oiva esimerkki: varsinkin tutkijalle itselleen vieraan kulttuurin kohdalla uskonnon vaikutusta naisen (huonoon) asemaan on korostettu samalla, kun kyseisen uskonnon käsityksistä ei ole esitetty perusteltua tietoa. Uskonnon merkitystä voidaan toisin sanoen sekä yli- että aliarvioida.

Sama koskee nais- ja sukupuolentutkimusta, jossa Neitsyt Mariasta on tehty jopa latinalaisamerikkalaisten naisten alistuneisuuden yksi merkki (marianismi) **(marianismista sukupuoliteoreettisena käsitteenä tarkemmin sukupuolta käsittelevässä luvussa)** Ajatus perustuu voimakkaalle, melkoisen yksisuuntaiselle, oletukselle yhden uskonnollisen symbolin ja naisten aseman välisestä syy-seuraus -suhteesta. Jos naistutkijat eivät tunne antropologista ja

teologista Maria-tutkimusta, väitteet Maria-symbolin haitallisuudesta naisille voidaan esittää ilman käytännön esimerkkejä päinvastaisesta.

Monitieteisyyden haasteita uskonnontutkimuksessa ovat ainakin eri tieteenalojen erilaiset metodit ja se, että niiden mielenkiinto kohdistuu uskonnon eri tasoille. Latinalaista Amerikkaa tutkiva uskonnontutkija on usein aivan konkreettisesti yksin: uskonnontutkimuksen puolella kollegat eivät välttämättä tiedä Latinalaisesta Amerikasta mitään. Toisten alojen Latinalaisen Amerikan tutkijat eivät taas aina kiinnitä huomiota uskontoon tai se tapahtuu riittämättömällä asiantuntemuksella. Koska uskontoa koskevat väittämät näyttävät Latinalaisen Amerikankin kohdalla olevan voimakkaita, eri alojen välinen dialogi on erityisen tärkeää.

Latinalainen Amerikka on samanaikaisesti maailman kristillisin ja eriarvoisin manner. Monet alueen maista ovat edelleen klassisia luokkayhteiskuntia, joiden taloudellista ja muuta kehitystä rampauttaa massiivinen köyhyys. Suurin osa sekä maailman katolisista että helluntailaisista on latinalaisamerikkalaisia. Brasilia on maailman katolisin maa, mutta samalla se on monen uskonnon kohtaus- ja sekoittumispaikka. Nykyään arvioidaan, että noin 15 prosenttia latinalaisamerikkalaisista on protestantteja, joista kaksi kolmasosaa on helluntailaisia. Joissakin maissa luku on huomattavasti keskiarvoa korkeampi.

Uskonnon näkökulmasta on syytä ottaa huomioon ainakin seuraavat kolme asiaa (Vuola 2010). Ensinnäkin, eurooppalainen katolisuus tuotiin väkipakolla Amerikan mantereelle hiukan yli viisisataa vuotta sitten. Sen seurauksena roomalaiskatolinen kirkko on ainoa valloituksen alusta meidän päiviimme asti säilynyt merkittävä yhtenäinen instituutio. Siirtomaavallan loppuessa ja alueen maiden itsenäistyessä 1800-luvulla kirkko koki muutoksia, mutta säilyi yhtä kaikki. Määrällisesti suurin osa maailman kristityistä elää Latinalaisessa Amerikassa.

Toiseksi, aivan valloituksen alusta asti katolisuus sekoittui – ja se tietoisesti sekoitettiin – alueen usein alkuperäisten uskomusjärjestelmien kanssa. Eurooppalaisten saapumista edeltäneiden prekolumbiaanisten uskomusten sekoittuminen senaikaisen katolisuuden kanssa on johtanut siihen, että latinalaisamerikkalainen katolisuus on hyvin omaperäistä. Latinalaisen Amerikan uskonnoissakin yhdistyvät Amerikka, Eurooppa ja Afrikka.

Kolmanneksi, viime vuosikymmeninä on tapahtunut suuria muutoksia mantereen uskonnollisessa kentässä. Yhtäältä katolinen kirkko jakaantui suhteessa sotilasdiktatuureihin ja niiden

harjoittamaan väkivaltaan. Vapautuksen teologia syntyi 1960-luvulla tästä konfliktista. Toisaalta kukaan ei kyennyt ennustamaan helluntailaisuuden nopeaa ja paikoin merkittävää kasvua. Tällä hetkellä näyttää ensimmäistä kertaa 500 vuoteen, että katolinen kirkko on ainakin tietyillä alueilla menettänyt monopoliasemansa. Alue ei ole vain maallistunut, vaan myös moninaistunut ja protestantisoitunut. Uskonnollinen pluralismi on mantereen todellisuutta.

Muutama vuosikymmen sitten alueen uskonnontutkimuksessa trendikkäintä oli tutkia uskonnon (katolisuuden) ja yhteiskunnan suhdetta, uskontoa ja politiikkaa, sekä niiden osana vapautuksen teologiaa ja kansankirkkoliikettä. Tällä hetkellä painopiste on helluntailaisuuden tutkimuksessa. Alueella/sta on toki kauan tehty historiallista, arkeologista ja antropologista uskontoon kohdistuvaa tutkimusta sekä latinalaisamerikkalaisin että ulkopuolisin voimin. Antropologinen tutkimus käsittelee yleensä sekä alkuperäiskansojen uskontoja että afrikkalaisperäistä uskonnollisuutta. Vähemmän huomiota tutkimuksessa ovat saaneet katolinen kansanuskonnollisuus (joka on terminä jossakin määrin kyseenalainen sen sisältämän pejoratiivisen vivahteen vuoksi) ja vanhat vähemmistöuskonnot kuten juutalaisuus, islam tai vaikkapa luterilaisuus.

Synkretismi

Synkretismi tarkoittaa uskontojen sekoittumista ja yhteen nivoutumista. Uskonnot, jotka ovat ottaneet aineksia useista eri uskonnoista, ovat synkretistisiä. Esimerkiksi Latinalaisen Amerikan afrikkalaisperäisten uskontojen kohdalla tämä tarkoittaa lähinnä katolisuuden ja afrikkalaisten uskontojen yhteen nivoutumista, mutta mukaan on sulautunut elementtejä myös alueen alkuperäisuskonnoista. Ihmisten arjessa eritoten katolisen kristinuskon ja afrikkalaisperäisten uskontojen harjoittaminen eivät useinkaan sulje pois toisiaan. Määrittelemme synkretismin prosessiksi, jossa eri uskontojen, filosofisten järjestelmien ja ideologioiden oppeja, käytäntöjä ja symboleja sulautuu toisiinsa tai kietoutuu yhteen. Toisaalta, mikään uskonto ei ole sama muuttumaton kokonaisuus, joka syntyy tyhjästä eikä ole vuorovaikutuksessa ympäröivän kulttuurin ja uskontojen kentän kanssa. Miten siis määrittää uskonto synkretistiseksi tai ei-synkretistiseksi? Synkretismi käsitteenä olettaa alkuperäisen sekoittumattoman ”puhtaan” uskonnon, joka voi sitten sotkeutua muihin uskontoihin. Tämä pitää sisällään olettamuksen, että uskonnot voisivat jotenkin olla sekoittumatta eli saamatta vaikutteita muualta. Toisaalta, jos kaikki uskonto on synkretististä, käsite menettää merkityksensä. (Melander 2005.)

Synkretismin käsitteellä on myös toinen ongelma, sillä sitä on käytetty sekä tutkimuksessa että julkisessa keskustelussa usein halventavassa merkityksessä viittaamaan muuhun kuin oikeaksi katsottuun uskontoon. Synkretismi tuo esille kaikkiin käsitteisiin liittyvän vallankäytön: kuka saa määrittää ”oikean” uskonnon rajat? Vallitsevalla uskonnolla on usein tapana pyrkiä sanelemaan mikä on oikeanlaista uskontoa. Tämä on näkynyt Latinalaisessa Amerikassa katolisen kirkon ja toisinaan tutkijoidenkin pyrkimyksenä määritellä ”oikea” uskonto leimaamalla muut uskontoperinteet ”vain” kansanuskoksi, lahkoksi, folkloreksi, kansankulttuuriksi, noituudeksi tai vastaavaksi. (katso esim. Kuuban santeriasta Ayorinde 2007; Brasilian candomblesta Wafer 1991). Protestanttisuuden voimistuessa myös nämä kirkot ovat alkaneet monopolisoida oikeaa uskontoa (katso Prandi 2008). Kansanuskoa tai noituutta voidaan käyttää myös myönteisessä merkityksessä, mutta joskus tradition ulkopuoliset uskonnolliset auktoriteetit tai tutkijat ovat pyrkineet tarkoituksellisesti leimaamaan uskontotraditioita esimerkiksi folkloreksi eikä uskonnoksi.

Näistä vaikeuksista huolimatta synkretismin käsite on kokemassa uuden nousun, sillä se kiinnittää huomion jännitteisyyteen tuoden esiin uskontojen kirjavuuden ja risteäviä piirteitä, pelkkien oppijärjestelmien sijaan. (Melander 2005; Ketola 2007.) Synkretismi näkyy myös eri tavoilla eri uskonnoissa, joiden ”afrikkalaisuudesta” ja ”puhtaudesta” kiistellään: esimerkiksi varsin afrikkalaisena pidetyssä candomblessa katolinen vaikutus on pienempää näkyen pikemminkin candomblen osuudessa julkisissa katolisissa juhlissa. Tällainen on esimerkiksi Salvadorin kaupungissa Brasiliassa vuotuinen kirkonportaiden pesujuhla (*Lavagem do Bonfim*), johon osallistuu katolisen kirkon ohella candomblen uskonnollisia eksperttejä. Toisaalta taas puertoricolaisessa spiritismissä ukkosen jumaluus eli orisha *Changó* ja katolinen Pyhä Barbara nähdään joskus yhtenä ja samana kokonaisuutena, jolloin pyhimys ei esimerkiksi näyttäydy vain orishan kuorena tai yhtenä sen ulottuvuutena (Peréz y Mena 1998).

Roomalaiskatolinen kirkko

Katolisuus oli elimellinen ja erottamaton osa Amerikan valloitusta. Siksi kaikessa mantereen uskonnollisuuden tarkastelussa yksi mielekäs punainen lanka on eurooppalaisuuden ja latinalaisamerikkalaisuuden, vieraan ja oman, tuodun ja alkuperäisen, välinen konflikti ja jatkumo. Se näkyi niin valloituksen kuin itsenäistymisenkin aikana: ollako osa Eurooppaa vai ei? 1960-luvulla syntyneelle vapautuksen teologialle oli leimallista latinalaisamerikkalaisuuden korostus: *pensar desde América Latina*.

Valloituksen alussa kirkon johto luovutti *real patronato de las Indias* -sopimuksella Espanjan ja Portugalin kruunuille täyden vallan uutta mannerta koskevissa asioissa, myös hengellisissä. Kyse oli intiimistä maallisen ja uskonnollisen vallan yhteenliittymästä, mutta myös kirkon alisteisesta asemasta jopa omissa asioissaan. Sopimus oli myös valloituksen juridinen perusta: valloituksen oikeutuksena oli alkuperäisasukkaiden kristillistäminen. Tähän liittyi pitkin 1500-lukua käyty keskustelu intiaanien ihmisyydestä ja oikeuksista sekä oikeutetusta sodasta heitä vastaan. Keskustelun jonkinlaisina ääripäinä olivat yhtäältä käsitys intiaanien täydestä ihmisyydestä ja siltä kumpuavasta oikeudesta hallita omia maitaan ja toisaalta heidän olemuksellisesta alemmuudestaan eurooppalaisiin verrattuna. Näiden vastakkaisten käsitysten tunnetuimmat edustajat olivat Bartolomé de las Casas (1484-1566) ja Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573). Intiaanien apostoliksi nimetty Las Casas ei kyseenalaistanut itse valloitusta ja alkuperäisasukkaiden käännyttämistä, mutta hänen mukaansa sen tuli tapahtua vain rauhanomaisin keinoin. Klassista oikeutetun sodan teoriaa ei hänen mukaansa voitu soveltaa Amerikan valloitukseen. Intiaanit olivat Las Casasille jonkinlaisia ”jaloja villejä”, joilla oli oikeus maihinsa ja kulttuuriinsa. Uskonnollisesti ajatellen he olivat Jumalan kuvia siinä kuin eurooppalaisetkin. Espanjalaiset maanmiehensä Las Casas tuomitsi väkivaltaisuudesta ja ahneudesta. Sepúlveda puolestaan ei pitänyt Amerikan alkuperäisasukkaita edes täysinä ihmisinä, he olivat yhtä kehittymättömiä eurooppalaisiin verrattuina kuin naiset miehiin nähden. Intiaanien orjuuttaminen ja oikeutettu sota heitä vastaan kumpusi tästä luonnollisesta alemmuudesta, jonka selkein merkki Sepúlvedalle olivat joidenkin intiaaniryhmien harjoittamat ihmisuhraukset ja kannibalismi (keskustelusta tarkemmin Vuola 1992). Siinä missä Las Casas idealisoi intiaanit, Sepúlveda demonisoi heidät. Ristin ja miekan yhteenliittymässä onkin mahdotonta erottaa toisistaan poliittisia, taloudellisia ja uskonnollisia intressejä.

Katolisen kirkon asema vakiintui viimeistään 1600-luvulla. Se säilyi ”valkoisena” koko siirtomaa-ajan. Myös inkvisitiolaitoksen toiminta mantereella keskittyi enemmän ”veren puhtauden” (*limpieza de sangre*) kuin opin puhtauden vaalimiseen kuten Euroopassa. Hiippakuntien määrä kasvoi nopeasti 1500-luvulla. Kirkko oli kruunusta riippuvainen, mutta sillä oli suuri taloudellinen, poliittinen ja moraalinen valta. Sääntökunnilla oli suuri merkitys alueen kristillistämisessä. Niistä erityisesti jesuiitat olivat varsin itsenäisiä. Tunnettuja ovat heidän perustamansa ”jesuiittatasavallat” nykyisen Paraguayn alueella. Konfliktit niin kirkon johdon kuin kruunun kanssa johtivat jesuiittojen karkotukseen 1760-luvulla.

Katolisen kirkon asemassa tapahtui merkittävä muutos vasta Amerikan valtioiden itsenäistymisen myötä 1800-luvulla. Likeinen suhde valtion ja kirkon välillä jatkui useimmissa maissa kirkon aseman muodollisesta muutoksesta huolimatta. Itsenäistymispyrkimyksissä kirkko jakautui: sen ylin johto oli taipuvainen vastustamaan itsenäistymistä, kun taas alempi papisto, joka koostui suureksi osaksi kreoleista, kannatti sitä. Kirkonmiehillä oli suuri merkitys muun muassa Meksikon itsenäistymisessä. Kun Amerikan valtiot alkoivat itsenäistyä, kirkko joutui monin paikoin maksamaan kalliin hinnan aiemmasta asettumisestaan siirtomaavallan puolelle. Se menetti aiemman taloudellisen ja laillisen valtansa. Monissa maissa kirkon omaisuutta takavarikoitiin ja sääntökuntien toimintaa rajoitettiin. Kirkko menetti yksityisoikeutensa koululaitokseen. Lainsäädäntö maallistettiin ja kirkko ja valtio erotettiin ainakin muodollisesti toisistaan. Tältä ajalta on peräisin katolisen kirkon liittoutuminen konservatiivien kanssa. Muodostuihan uusien itsenäisten valtioiden ideologia ennen muuta valistuksen ja liberalismin ihanteista.

Uusi murtuma tapahtui sotilasdiktatuurien aikakaudella 1900-luvun loppupuolella. Kirkko joutui ottamaan kantaa sotilashallitusten epädemokraattiseen toimintaan, opposition vainoon ja järjestelmällisiin ihmisoikeusrikkomuksiin. Kirkko jakautuikin johtoaan myöten – osa piispoista veljeili diktaattorien kanssa, osa joutui tapetuksi puolustettuaan ihmisoikeuksia ja kritisoidessaan sotilashallitusten toimia. Jälkimmäisistä tunnetuin lienee Salvadorin arkkipiispa Oscar Romero, joka ammuttiin alttarille vuonna 1980. Tässä melskeessä syntyi myös köyhien puolestapuhujana tunnettu pääosin katolinen suuntaus vapautuksen teologia (*teología de la liberación*, *teologia da libertação*). Vapautuksen teologiassa oli kyse kirkon sisäisestä uudistusliikkeestä, mutta myös eurooppalaisen teologian ja historian uudelleentulkinnasta Latinalaisen Amerikan todellisuudesta käsin. Yhteiskunnallisesti se voidaan katsoa osaksi mantereen laajapohjaista demokratialiikettä. Vapautuksen teologia on diktatuurien ajasta muuttanut muotoaan, mutta ei suinkaan kadonnut niin kuin toisinaan kuulee väitettävän (nykytilasta ks. Vuola 2008).

Katolisen kirkon ja valtion perinteinen suhde on siis vähintäänkin murtunut sekä sisältäpäin (vapautuksen teologian ja kansankirkkoliikkeen kaltaiset vaihtoehdot) että ulkoapäin. Reformikatolisuus, jota vapautuksen teologian kaltaiset liikkeet ovat edustaneet, on muuttanut ja muuttaa katolista kirkkoa kaikkialla maailmassa. Kirkon sisällä on syntynyt myös karismaattista liikehdintää, ehkäpä yhtenä vastauksena helluntailaisuuden vetovoimaisuuteen. Kirkon johto pyrkii silti pitämään kiinni vuosisataisesta vaikutusvallastaan sekä julkisen että yksityisen alueella. Epäilemättä katolisen kirkon merkittävä vaikutus alueella tulee jatkumaan, mutta uusissa

muodoissa. Kulttuurin osana katolisuus joutuu kohtaamaan samat haasteet ja muutokset kuin muukin yhteiskunta.

Protestanttisuus

Protestanttisuuden saapuminen mantereelle esitetään usein kolmen aallon kautta. Ensimmäinen näistä ajoittuu 1800-luvulle, kun lähinnä eurooppalaisten siirtolaisten mukana mantereelle tulivat ns. historialliset protestanttikirkot (*iglesias históricas*), ennen muuta metodistit, baptistit, luterilaiset ja reformoidut. Toinen aalto 1800- ja 1900-lukujen vaihteessa muodostui paitsi varhaisesta helluntailaisuudesta, myös adventisteista, Jehovan todistajista ja mormoneista – tosin jälkimmäisiä on ongelmallista määritellä protestanttikirkoiksi. Kolmannen aallon muodostaa uusprotestanttisuus, erityisesti helluntailaisuus, joka on kasvanut voimakkaan lähetystyön seurauksena 1960-luvulta lähtien. Sitä onkin syytä tarkastella erikseen.

Helluntailaisuus ei ole keskittynyt kirkkokunta, vaan liike, jolla on hajautettu johtajuus. Latinalaisessa Amerikassa sen suurimman haaran tunnistaa nimestä *Asambleas de Dios*. Helluntaiherätyksen juuret ovat 1800-luvulla Yhdysvalloissa vaikuttaneissa baptisti- ja metodistikirkkojen pyhitysliikkeissä. Helluntailaisuuden tyypillisiä piirteitä ovat kirjaimellinen raamatuntulkinta, pelastuskeskeisyys, aktiivinen käännytystyö, karismaattisuus (muun muassa armolahjat kuten parantaminen ja kielillä puhuminen) ja henkilökohtaisen kääntymyksen korostus. Monien alkuperäiskansojen parissa on omakielisiä, itsenäisiä seurakuntia, joissa synkretismi saa uusia muotoja: esimerkiksi shamaanin rooli saattaa säilyä.

Nykyään helluntailaisuus on voimakkainta Keski-Amerikassa ja Etelä-Meksikossa sekä Brasiliassa ja Chilessä. Arviot helluntailaisten määrästä vaihtelevat luotettavan tilastoinnin puutteen vuoksi, mutta myös siksi, että ihmisten uskonnollinen identiteetti saattaa olla monikerroksista. Meksikon Chiapasin alkuperäiskansan edustaja saattaa osallistua niin katolisen kirkon, helluntaiseurakunnan kuin oman yhteisönsä perinteisiin uskonnollisiin rituaaleihin. Guatemalassa on tutkijoiden arvioiden mukaan eniten helluntailaisia, jopa 30 prosenttia väestöstä. Maan asukkaista merkittävä osa edustaa eri alkuperäiskansoja. Keski-Amerikassa, Chilessä ja Brasiliassa arviot helluntailaisten määrästä on noin 15 prosenttia väestöstä.

Helluntailaisuuden paikoin räjähdysmäistä kasvua on selitetty eri tavoin. Yleisimpiä selitysmalleja ovat helluntailaisuuden suhde talouteen ja menestykseen, karismaattisuuteen, sukupuoleen ja

politiikkaan. Helluntailaisuuteen kääntymistä on selitetty yhtenä reaktiona tai vastauksena köyhyyteen: se antaa vähintäänkin toivoa taloudellisesta ja sosiaalisesta noususta niin yksilön kuin yhteisön tasolla. Helluntailaisuus tarjoaa myös vaihtoehtoista sosiaalista pääomaa, muun muassa koulutusta ja etenemismahdollisuuksia. Esimerkiksi pastoriksi tai seurakunnan johtajaksi voi edetä hyvinkin nopeasti. Yksilön merkitystä ja henkilökohtaista kääntymistä korostetaan. Ne saattavat tehdä mahdolliseksi radikaalinkin elämäntapojen muutoksen. Varsinkin köyhissä perheissä miesten alkoholismi ja muu vastuuttomuus on nähty naisten motiivina saada sekä yhteisöllistä tukea että houkutella mies(kin) muuttumaan. Helluntailaisuuden ihanteisiin kuuluvat päihteetön elämäntapa ja tiukka seksuaalimoraali sekä eronteko ”maailmaan”. Sukupuolella saatetaan myös selittää sekä naisten että miesten mahdollisuuksia edetä johtaviinkin asemiin helluntaiseurakunnissa hyvin nopeasti ja vähällä koulutuksella. Pastorit voivat myös perustaa perheen toisin kuin katolisessa kirkossa.

Yksilön suoran jumalasuhteen ja maallikkouden korostaminen voivat puolestaan näyttäytyä vaihtoehtona perinteiselle katoliselle pappikeskeisyydelle ja hierarkkisuudelle. Se ei suinkaan tarkoita, että jälkimmäiset olisivat ongelmattomia asioita helluntaiseurakunnissa. Tunteellisuus tai kokonaisvaltaisuus, jopa ruumiillisuus, karismaattisuus ja ”suora suhde pyhään” eivät ole vain helluntaisuudelle ominaisia asioita, mutta ne ovat siinä korostetussa ja arvostetussa asemassa. Kuten todettiin, katolisen kirkon ja valtion suhde Latinalaisessa Amerikassa on aina ollut tiivis. Asenne politiikkaan ja valtioon asettuvat hyvin toisella tavoin helluntailaisuudessa. Se, että helluntailaisuus vetoaa erityisesti köyhiin ja marginalisoituneisiin ihmisiin, selittynee osin myös sillä, että apu, tuki ja muutos parempaan toteutuvat hyvin käytännönläheisellä tasolla. Helluntaiseurakunnat tarjoavat suurkaupungeissa tiiviin ja tukevan yhteisön juurettomille ihmisille.

On mahdotonta sanoa, mikä helluntailaisuuden kehitys mantereella tulee olemaan ja mitä mahdollisia vaikutuksia sillä on latinalaisamerikkalaiseen kulttuuriin ja yhteiskuntiin.

Afrikkalaisperäiset uskonnot

Latinalaisen Amerikan suurimmat uskonnolliset traditiot ovat katolilaisuus ja protestantismi, mutta maanosassa on syntynyt ja kehittynyt myös rikas kirjo muita uskontoja. Näistä suurin ja kulttuurisesti merkittävin ryhmä ovat afrikkalaisperäiset uskonnot kuten Kuuban santeria ja palo monte, Brasilian candomble ja umbanda sekä Haitin voodoo, jotka omintakeisuudessaan

katsotaan joskus itsenäisiksi latinalaisamerikkalaisiksi uskonnoiksi, joskus taas afrikkalaisiksi tai afrikkalaisperäisiksi uskonnoiksi. Orjuuden, diasporan ja suullisten traditioiden yhdistelmä synnytti niin valtavan kudelman erilaisia mutta yhteisiä piirteitä omaavia uskontoperinteitä, että niiden kaikkien perusteelliseen käsittelyyn ei riittäisi edes kirjasarja. Vaikka nyt käsiteltävillä uskonnoilla ei olekaan yhtään tismalleen samalla tavalla jaettua oppia, rituaalia tai muuta uskonnon ulottuvuutta, tästä uskontoperinteiden kudelmasta piirtyy esiin perhe, jonka jäsenistä jokainen jakaa useita keskeisiä piirteitä toisten samaan uskontoperheeseen kuuluvien traditioiden kanssa (perheyhtäläisyyden käsitteestä katso Wittgenstein 1981). Tätä moninaisuutta hahmottaaksemme keskitymme käsittelemään lähinnä santeriaa, candombleta ja voodoota.
Arvioiden mukaan Latinalaisessa Amerikassa on noin 15 miljoonaa afrikkalaisperäisten uskontojen harjoittajaa, mutta kaikki eivät vieläkään halua leimautumisen pelossa kertoa harjoittavansa näitä uskontoperinteitä (Steigenga and Cleary 2007, 10-11). Latinalaisen Amerikan afrikkalaisperäisiä uskontoja vastaan onkin hyökätty, syyttäen niitä kristinuskon turmeluksesta ja jopa noituudesta (santerian kohdalla katso Ayorinde 2007; afrobrasilialaisista uskonnoista Hayes 2007; voodoosta Fandrich 2007).

Edellä esitelty uskontojen sekoittumista ja yhteen nivoutumista kuvaava synkretismin käsite auttaa ymmärtämään miksi jotkut uskonnolliset ja poliittiset tahot kritisoivat voimakkaasti afrikkalaisperäisiä uskontoja. Toisaalta synkretismi käsitteenä auttaa jäsentämään tutkijoiden ja uskonnon toimijoiden, kuten kristillisten kirkkojen ja afrikkalaisperäisten uskontojen, välillä kiivastakin keskustelua afrikkalaisperäisten uskontojen syntysijoista.

Afrikasta Amerikkaan

Aivan kuten uskonnollisen tradition määrittäminen vaikkapa kansanuskoksi, myös sen alkuperän paikantaminen Latinalaiseen Amerikkaan tai Afrikkaan on aina arvoasetelma. Voodoon, santerian ja candomblen näkeminen latinalaisamerikkalaisina traditioina korostaa niiden omintakeisuutta ja synkretistisyyttä, kun taas näiden uskontojen käsittäminen afrikkalaisiksi uskonnoiksi painottaa niiden autenttisuutta ja katkeamatonta traditiota.

Santeria on karibialainen, eritoten kuubalainen uskonto, joka on levinnyt myös Yhdysvaltoihin. Se on afrikkalaisperäinen possessiouskonto, joka tunnetaan myös nimillä *la regla de ocha, la regla*

lucumm ja *lucumí* (*santeria* tarkoittaa pyhimysten tietä, *la regla de ocha* orishojen kulttia ja *lucumi* ystävää).[1] Vaikka santerian harjoittajat usein mainitsevat uskonnon syntyajankohdaksi vuoden 1515 Karibian alueelle suuntautuneen orjakaupan takia, on tällaisella väitteellä pikemminkin poliittinen santerian autenttisuutta korostava merkitys kuin historiallinen totuusarvo. Kuubalainen santeria alkoi kehittyä lähelle nykyistä muotoaan 1500–1800-luvuilla ensimmäisen mustan veljeskunnan syntyessä vuonna 1598. Myöhemmin näitä kirkon suojeluksessa toimivia ja etnisesti järjestäytyneitä uskonnollisesta kasvatuksesta vastaavia veljeskuntia kutsuttiin nimellä *cabildos de nación.* Espanja uskoi veljeskuntien kautta harjoittamansa ”hajota ja hallitse” -politiikan avulla pitävänsä orjien kapinahankkeet kurissa. Veljeskuntien jäsenet tapasivat palvoakseen pyhimyksiä tanssien ja laulaen, ja tässä ympäristössä kehittyi santeria. (Pérez y Mena 1998; Ayorinde 2007.)

Candomble on afrobrasilialainen uskonto, joka on erityisesti vahva Koillis-Brasilian Bahiassa. Candombleta käytetään usein yleisnimenä lähes kaikille afrobrasilialaisille uskonnollisille traditioille, joita ovat mm. batuque, quimbanda, macumba, xango, tambor de minas, cantimbó ja candomblé de caboclo. Eri uskontotraditioiden niputtaminen voodoon, santerian, candomblen jne. alle on itsessään ongelmallista: ei siis voida sanoa, että on yksi candomble, vaan että on monta candombleta.

Candomblen syntytarinalla on yhtäläisyyksiä Kuuban santerian kehityksen kanssa kirkon rohkaistua Brasiliassa orjia järjestäytymään uskonnollisiin veljeskuntiin (*irmandades*), sillä he eivät saaneet osallistua samoihin messuihin eurooppalaisten kanssa. Kristinuskon opillinen sisältö jäi usein laihaksi osin papiston vähyyden takia. Orjat saattoivat siten jatkaa afrikkalaisten uskontotraditioiden harjoittamista veljeskuntien suojissa, jotka muodostuivat etnisten ryhmien mukaan. Candomble pitääkin sisällään monta eri traditiota tai ”kansaa” (*nação*), joista suurin vaikutus on ollut joruboilla ja bantuilla. Näiden veljeskuntien suojissa syntyi afrobrasilialainen uskonto, joka myöhemmin toimi orjakapinan katalysaattorina. Brasiliassa etenkin Bahian alueella Koillis-Brasiliassa oli paljon afrikkalaisperäistä väestöä, sillä plantaasit vaativat paljon työvoimaa. Orjuuden poistamisen (1888) jälkeinen kaupungistuminen oli candomblen syntyprosessissa

[1] Afrikkalaisten pakkomuuttoa Latinalaiseen Amerikkaan tässä tarkoittavan diasporan, suullisen perinteen ja afrikkalaisperäisten uskontojen moninaisuuden vuoksi sekä uskonnollisille käsitteille kuten *orisha* tai *loa*, että itse jumaluuksille löytyy kymmeniä eri kirjoitusasuja ja rinnakkaisnimiä eri kielillä. Siksi tässä luvussa käytetään kustakin termistä yhtä yleistä – usein espanjaan ja santeriaan pohjautuvaa – kirjoitusmuotoa, jonka lisäksi tarpeen vaatiessa sulkuihin on merkitty huomattavan erilaisia kirjoitusasuja.

merkittävässä asemassa, ja candomblen synty ajoitetaankin yleensä 1800-luvun lopulle Bahiaan. (Selka 2007; Melander 2005; Hayes 20007.)

Afrobrasilialaisista uskonnoista toinen erityisen merkittävä on umbanda, joka miljoonine kannattajineen on suosittua eritoten Rio de Janeirossa ja São Paulossa. Umbanda syntyi 1900-luvun alkuvuosikymmeninä, kun elementtejä ranskalaisen filosofin Alan Kardecin spiritismistä ja afrobrasilialaisista uskonnoista fuusioitui. Umbanda pyrkii tekemään pesäeroa muihin afrobrasilialaisiin uskontoihin painottamalla, ettei siinä ole eläinuhreja. (Hayes 2007; Hale 2004; Frigerio 2002.)

Voodoo on haitilainen afrikkalaisperäinen synkretistinen uskonto, jonka juuret ovat länsiafrikkalaisessa vodunissa. *Vodou* tarkoittaa henkeä tai jumalallista olentoa. Voodoon maine on näistä uskonnoista kenties hurjin – kiitos voodoonukke- ja zombitäyteisten yhdysvaltalaisten populaarielokuvien. Voodoossa on santeriaa ja candombleta enemmän vaikutteita beniniläisestä kulttuurista, joruban ohella. Afrikasta tullut uskonto säilyi varsin hyvin, mutta se on saanut myös katolisia piirteitä. Orjuuden aikana esimerkiksi *loat* eli henget piilotettiin katolisten pyhimysten kaavun alle, jolloin niiden palvomista voitiin jatkaa. Siten voodoo sai pikkuhiljaa synkretistisiä piirteitä. (Fandrich 2007.)

Uskontojen filosofinen, myyttinen ja eettinen ulottuvuus

Afrikkalaisperäiset Latinalaisen Amerikan uskonnot nojaavat suulliseen traditioon, eikä kristittyjen Raamatun tai buddhalaisten Tripitakan kaltaisia suuria kirjoituskokoelmia ole. Osin tästä syystä nämä uskonnot jakaantuvat eri perinteisiin, joissa voi olla paljonkin eroavaisuuksia mm. jumaluuksien, uskonnollisen kielen ja käytännön tasolla. Tätä erittäin rikasta uskonnollisten traditioiden kirjoa yhdistäviä piirteitä löytyy kuitenkin niin opin, filosofian, etiikan, rituaalien kuin yhteisöllisenkin ulottuvuuden tasoilla. (Selka 2007; Fandrich 2007.)

Ashé eli elämänvoima on keskeinen periaate niin santeriassa, voodoossa kuin candomblessakin. Uskonto voidaankin nähdä pohjimmiltaan *ashén* lisäämisenä. Pantheon koostuu ylijumalasta (*Olodumare* tai *Olorun* candomblessa ja santeriassa, *Bondyé* voodoossa) ja jumaluuksista tai hengistä eli orishoista (*orisha* santeriassa, *orixá* candomblessa ja *loa* voodoossa). Orishat ovat erittäin merkittävässä asemassa afrikkalaisperäisissä uskonnoissa ja niissä näkyy synkretismin vaikutus. Lähinnä Länsi-Afrikan kainalon alueelta tuotujen orjien mukana tulleet uskontotraditiot säilyttivät orishansa, mutta ne sekoittuivat ja saivat myös katolisia piirteitä: santerian ja

candomblen orishat sekä voodoon loat piilotettiin katolisten pyhimysten viittaan. Esimerkiksi viisauden ja rauhan orisha *Obatala* (*Oxalá, Ogou Batala*) vertautuu usein Jeesukseen. Samoin *Shango* (*Ogou Chango*), joka on tulen, ukkosen ja johtajuuden orisha, on katolisen symboliikan kautta yleensä arkkienkeli Mikael. Tradition rikkaudesta ja vaihtelevuudesta kertoo se, että Puerto Ricossa sama orisha *Changó* identifioidaan Pyhään Barbaraan, kun taas Brasilian candomblessa Pyhän Barbaran vastine on raivon, myrskyn ja ukkosen orisha *Yansa* (*Oyá*). Muita erityisen tärkeitä orishoja on äitiyden ja meren jumaluus *Yemanja*, jonka juhlapäivä Brasiliassa muodostuu valtavaksi kansanjuhlaksi, sekä raudan, sodan ja teknologian orisha *Ogun* (*Ogou Ferai*), jonka katolinen vastine on Pyhä Yrjö. Ei myöskään sovi unohtaa risteysten ja kadonneiden esineiden orishaa *Exu*a (*Eleguá, Papa Legba*), joka katolisessa symboliikassa vertautuu esimerkiksi paholaiseen tai Lasarukseen. (Katso esim. Fandrich 2007.)

Orishat ja loat tekevät sekä hyviä että pahoja tekoja välillä auttaen ihmistä, välillä taas juonien, vaatien ja myös suuttuen. Hyvä–paha-dikotomia ei ole muutenkaan keskeisellä sijalla näissä uskonnoissa, vaan esimerkiksi nais- ja miespapeilla on tietoja ja taitoja, joilla voi aiheuttaa sekä hyvää että pahaa (katso esim. Pérez y Mena 1998). Afrikkalaisperäisissä uskonnoissa molemmat sukupuolet ovat vahvassa ja melko tasa-arvoisessa asemassa: naispappeja kutsutaan mm. nimillä *santera, iyalorisha, mãe-de-santo* tai *mambo*, miespappi taas *on santero, babalorisha, pai-de-santo* tai *houngan*, sekä ennustajapappi *babalawo*. Traditioiden henkilökohtaisuus ja käytännönläheisyys näkyy siinä, että uskonnon puoleen käännytään elämän tärkeissä käännekohdissa, jolloin ennustaminen (esimerkiksi kaurikotiloilla) ja papin konsultaatio ovat keskeisessä asemassa. Ennustaminen ja parantaminen auttavat yksilöä hänen elämänratkaisuissaan ja puhdistavat henkisistä ja ruumiillisista rasitteista. (Harding 2000; Selka 2007.)

Uskontojen rituaalinen ja kokemuksellinen ulottuvuus

Afrikkalaisperäiset uskonnot Latinalaisessa Amerikassa ovat rituaalisesti eli uskonnollisilta toimituksiltaan varsin rikkaita traditioita. Keskeisiä rituaaleja ovat mm. ennustaminen ja parantaminen, uhraus, uskonnolliset juhlat (*f[i]estas, toques*) ja henkipossessio (Selka 2007). Henkipossessio tarkoittaa henkiolennon vallassa olemista. Uskonnossa tiettyyn asemaan initioituun eli vihittyyn henkilöön laskeutuu tai asettuu orisha (tai loa), jolloin initioitu toimii kuten häneen tullut jumaluus tai henki, pitäen samoista asioista ja välttäen samoja asioita, sekä tanssien ja liikkuen kuten ko. jumaluus liikkuu. Jokaisella orishalla on tälle tyypillinen tanssi- ja liikekieli,

sekä oma rytminsä. Esimerkiksi *Oshun* kauneuden ja rakkauden orishana pukeutuu sievästi ja tanssii sulokkaasti pehmeässä rytmissä. Uskonnollisissa juhlissa orishat kutsutaan paikalle eli possessoimaan initioituja seremoniaan osallistujia tiettyjä rytmejä soittamalla. Tanssi ja musiikki ovatkin keskeisellä sijalla uskonnollisissa juhlissa. Lyömäsoittimista vastaavat uskontoon vihkiytyneet, mutta possessoitumattomat miehet ja possessoituneiden hyvinvoinnista huolehtii vastaava ryhmä naisia: paikalle saapuneet orishat tanssivat rumpujen ja lehmänkellojen kaltaisten soitinten rytmissä, joidenkin avustajien pyyhkiessä heidän kasvoiltaan hikeä ja pitäen heistä huolta. Uhrilahjat kuuluvat olennaisena osana uskonnon harjoittamiseen niin juhlissa kuin niiden ulkopuolellakin. Kullekin orishalle uhrataan tämän mieltymysten mukaisia lahjoja kivi-, kasvi- ja eläinkunnasta. Siksi *Oshun*ille makeanveden, kauneuden ja rakkauden orishana uhrataan kukkia, hajuvesiä ja peilejä. (Santeriasta katso Hagedorn 2001; umbandasta Hale 2004; candomblesta Selka 2007.)

Uskontojen institutionaalinen ja materiaalinen ulottuvuus

Uskonnolla on aina suhde ympäröivään yhteiskuntaan eivätkä Latinalaisen Amerikan uskonnot ole tässä mikään poikkeus. Alueen historian takia kristinuskolla on ollut voimakas yhteiskunnallinen asema, kun taas afrikkalaisperäiset uskonnot ovat olleet “hiljaisia” uskontoja, jotka ovat vasta nyt nousemassa näkyviksi yhteiskunnallisiksi toimijoiksi. Ne ovat kärsineet kielteisistä stereotypioista mukaan lukien syytökset noituudesta, eläinuhreista ja kristinuskon rapauttamisesta. Esimerkiksi Brasiliassa candomble oli pitkään kielletty, ja Kuubassa santeria kärsi vallankumouksen jälkeisessä uskonnonvastaisessa ilmastossa (Hayes 2007; Ayorinde 2007; Peréz y Mena 1998). Tämän lisäksi näiden uskontojen näkymättömyyteen vaikuttaa se, että niillä ei ole keskusorganisaatiota ja ylintä uskonnollista auktoriteettia. Uskonnoille ei ole siten löytynyt selkeää edustajaa, joka voisi puhua ko. uskonnon puolesta ja toimia yhteiskunnallisena keskustelijana kuten vaikkapa arkkipiispat Suomessa. Viime aikoina on näkynyt kehitystä kohti muodollisempia keskusorganisaatioita, jotka mahdollistavat paremmin yhteiskunnallisen vaikuttamisen. Myös afrikkalaisperäisten uskontojen kansainvälinen yhteistyö on edennyt.

Sukupuolen ja seksuaalisuuden asemoituessa afrikkalaisperäisissä uskonnoissa monin eri tavoin on niitä pidetty kristinuskoa tasa-arvoisempina uskontoina. Esimerkiksi temppelien johtajat voivat olla kumpaa tahansa sukupuolta. Rajoituksiakin on: rituaaleissa käytettäviä rumpuja voivat soittaa vain tehtävään vihityt miehet, samoin perinteisesti ennustajapapit (*babalawo*) ovat aina olleet miehiä. Toisaalta candomblen kohdalla on esitetty, että naiset olisivat miehiä korkea-arvoisempia johtajia.

Vallitsevaa yhteiskunnallista kulttuuria myönteisempi ja avoimempi suhde homoseksuaalisuuteen on tyypillistä afrikkalaisperäisille uskonnoille, vaikka homoseksuaalienkin rooleille asetetaan rajoituksia: perinteisesti Kuuban santeriassa ei homoseksuaaleilla miehillä ole asiaa ennustajapappi *babalawoksi*, rummunsoittajiksi tai ennustajiksi (*ifá*). Rajoitukset ovat kuitenkin murtumassa ja sekä Kuubassa että Yhdysvalloissa on vihitty avoimesti homoseksuaaleja miehiä näihin tehtäviin. (Frigerio 2002; Selka 2007 & 2010; Pérez y Mena 1998)

Afrikkalaisperäisten uskontojen kohdalla Latinalaisessa Amerikassa diaspora ei tarkoita enää pelkästään Afrikasta tuotuja orjia, vaan se on noussut merkitsemään myös latinalaisamerikkalaisten diasporaa Pohjois-Amerikassa ja Euroopassa. Ihmisten muuttaessa uskonto kulkee mukana, mistä erityisen selkeä esimerkki on santerian suosio Yhdysvalloissa. Samalla tavoin afrobrasilialaiset uskonnot kuten candomble ovat saaneet transnationaalisia piirteitä niiden levitessä rajojen yli esimerkiksi Argentiinaan, Uruguayihin ja Eurooppaan (Prandi 2008; Frigerio 2002). Santerian, candomblen ja voodoon harjoittajia löytää myös Euroopan suurista kaupungeista. Uskonto toimii identiteetin rakentajana: siirtolaisille se voi olla linkki kotimaahan, mutta se myös vahvistaa maahanmuuttajayhteisöä uudessa kotimaassa. Afrikkalaisperäiset uskonnot ovat levittäytyneet uusille maantieteellisille ja kulttuurialueille, ja niistä ammennetaan paljon vaikutteita kuvataiteeseen, musiikkiin, tanssiin sekä laajemmin populaarikulttuuriin. (Brown 1991; Ayorinde 2007; Frigerio 2002)

Muut uskonnot

Juutalaisia arvioidaan olevan mantereella noin puoli miljoonaa. Heistä suurin osa elää Argentiinassa, erityisesti Buenos Airesissa, joka onkin yksi Amerikkojen suurimmista juutalaisyhteisöistä. Myös Brasiliassa on merkittävä juutalaisvähemmistö. Siellä on myös alueen vanhin, 1636 rakennettu synagoga. Juutalaisia on tullut Latinalaiseen Amerikkaan eri vaiheissa. On viitteitä siitä, että jo ensimmäisten konkistadorien mukana olisi tullut myös juutalaisia. Karkotettiinhan Pyreneiden niemimaalta juuri Amerikan valloituksen aikaan sekä juutalaiset että muslimit, elleivät he suostuneet kääntymään kristinuskoon. 1800-luvun lopussa juutalaisia tuli varsinkin Itä-Euroopasta. Kolmas aalto osuu holokaustin aikaan, jolloin Euroopan juutalaisia pakeni myös Latinalaiseen Amerikkaan. Argentiina ei kuitenkaan osoittautunut antisemitismistä vapaaksi alueeksi, vaan diktatuurin ja ns. likaisen sodan aikana (1976-1983) juutalaisiin kohdistui vainoa, jota ei voitu perustella pelkästään poliittisilla mielipiteillä. Mantereen juutalaisuutta on kaiken

kaikkiaan tutkittu hämmästyttävän vähän (yleisesitys Elkin 1998). Sama koskee islamia ja monia muita vähemmistöuskontoja.

Arviot latinalaisamerikkalaisten muslimien määrästä vaihtelevat, mutta jonkinlainen keskiarvio on neljä miljoonaa. Suurin osa heistä asuu englanninkielisellä Karibialla ja Brasiliassa. Palestiinalaisia pakolaisia on kaikkialla mantereella. Ennen palestiinalaisia Latinalaiseen Amerikkaan tuli muslimeja nykyisten Espanjan ja Portugalin alueilta, kun heidän asemansa siellä 1400- ja 1500-lukujen vaihteessa kävi tukalaksi. Kolmannen ryhmän muodostavat afrikkalaiset orjat, joiden mukana islam rantautui eritoten Karibian alueelle.

Muita vähemmistöuskontoja mantereella ovat muun muassa baha´í, jonka kannattajia arvioidaan olevan hiukan alle miljoona ja buddhalaisuus, jota seuraa vähän yli puoli miljoonaa. 1800-luvun puolivälissä islamin shiialaisesta suuntauksesta syntynyt baha´i ei ole Suomessakaan kovin tunnettua, mutta vielä yllättävämpää on, että esimerkiksi osa Costa Rican pienestä bri bri –alkuperäiskansasta tunnustaa baha´i-uskontoa. Tietääksemme ainoa asiaa tutkinut on norjalainen uskontotieteilijä Björn Ola Tafjord (Tafjord 2003).

Näidenkin vähemmistöuskontojen kohdalla tilastot ovat epäluotettavia, joskin suuntaa antavia. Tärkeintä on muistaa, että Latinalainen Amerikka ei ole koskaan ollut vain kristitty tai roomalaiskatolinen, vaikka katolisuuden merkittävä asema on johtanut siihen, että muita kuin kristillisiä vähemmistöjä on tutkittu erittäin vähän.

Yhteenvetoa

Kaiken edellä sanotun perustella on siis selvää, että mantereen uskonnollinen kenttä on kasvanut ja monipuolistunut. Uskonnollinen pluralismi on todellisuutta siitä huolimatta, että katolisuudella on edelleen vankka jalansija. Erilaisista protestanttisista taustoista tulevia poliittisia johtajia ja ryhmiä on jo nähty useassa maassa. Uudet ja ennen näkymättömiin jääneet uskonnolliset traditiot, kuten afrikkalaisperäiset uskonnot, pyrkivät pois varjoista mukaan yhteiskunnalliseen vaikuttamiseen. Jonkinlainen hybridisyys, uskonnollistenkin identiteettien monikerroksisuus, ei ole alueella uusi ilmiö, mutta se asettuu nykyään eri tavoin limittyen identiteettien muiden osatekijöiden kuten etnisyyden sekä sosiaalisen, taloudellisen ja yhteiskunnallisen aseman kanssa.

Kirjallisuus

Ayorinde, Christine (2007). Writing Out Africa? Racial Politics and the Cuban regla de ocha. Teoksessa Theodore Louis Trost (toim.): *The African Diaspora and the Study of Religion*. New York: Palgrave MacMillan, 151-166.

Brown, Karen McCarthy (1991). *Mama Lola. A Vodou Priestess in Brooklyn*. Berkeley: University of California Press.

Elkin, Judith Laikin (1998). *The Jews of Latin America*. New York: Holmes & Meier.

Fandrich, Ina J. (2007). Yorùbá Influences on Haitian Vodou and New Orleans Voodoo. *Journal of Black Studies* 37:5, 775-791.

Frigerio, Alejandro (2002). Outside the Nation, Outside the Diaspora: Accommodating Race and Religion in Argentina. *Sociology of Religion* 63:3, 291-315.

Hagedorn, Kathrine J. (2001). *Divine Utterances. The Performance of Afro-Cuban Santería*. Washington: Smithsonian Institution.

Hale, Lindsay (2004). The House of Saint Benedict, the House of Father John: Umbanda Aesthetics and a Politics of the Senses. Teoksessa Henry Goldsmith ja Elizabeth McAlister (toim.): *Race, Nation and Religion in the Americas*. New York: Oxford University Press.

Harding, Rachel E. (2000). *A Refuge in Thunder. Candomblé and Alternative Spaces of Blackness*. Bloomington: Indiana University Press.

Hayes, Kelly E. (2007). Macumba Has Invaded All Spheres: Africanity, Black Magic, and the Study of Afro-Brazilian Religions. Teoksessa Theodore Louis Trost (toim.): *The African Diaspora and the Study of Religion*. New York: Palgrave MacMillan, 167-189.

Ketola, Kimmo (2007). Mitä on synkretismi – onko ”puhtaita” uskontoja olemassakaan? *Tieteessä tapahtuu* 2007:3, 5-11.

Melander, Veronica (2005). Racial Politics and Religious “Syncretism” in Brazil. *Swedish Missiological Themes* 93:2, 149-173.

Perez y Mena, Andrés (1998). Cuban Santería, Haitian Vodun, Puerto Rican Spiritualism: A Multiculturalist Inquiry into Syncretism. *Journal for the Scientific Study of Religion* 37:1, 15-27.

Prandi, Reginaldo (2002). Candomblé and Time. *Brazilian Review of Social Sciences* 2002:2, 7-22.

Prandi, Reginaldo (2008). Religions and Cultures: Religious Dynamics in Latin America. *social compass* 55:3, 264-274.

Selka, Stephen (2007). Mediated Authenticity. Tradition, Modernity, and Postmodernity in Brazilian Candomblé. *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions* 11:1, 5-30.

Selka, Stephen (2010). Morality in the religious marketplace: Evangelical Christianity, Candomblé and the struggle for moral distinction in Brazil. *AMERICAN ETHNOLOGIST* 37:2, 291-307.

Smart, Ninian (2005). *Uskontojen maailma*. Suom. Livia Hekanaho et al. Helsinki: Otava (engl. alkuteos 1989).

Steigenga, Timothy J. and Edward L. Cleary (2007). *Conversion of a continent: contemporary religious change in Latin America*. Paikka: Rutgers University Press.

Tafjord, Björn Ola (2003)

Vuola, Elina (2010). *Jumalainen nainen. Neitsyt Mariaa etsimässä*. Helsinki: Otava.

Vuola, Elina (2008). Elossa vai kuollut? Katsaus latinalaisamerikkalaisen vapautuksen teologian nykytilaan. *Teologinen Aikakauskirja* 2, 99-108.

Vuola, Elina (1992). 1500-luvun espanjalainen keskustelu Amerikan valloituksen oikeutuksesta. *Teologinen Aikakauskirja* 6, 537-547.

Wafer, Jim (1991). *The Taste of Blood: Spirit possession in Brazilian Candomblé*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Wittgenstein, Ludwig (1981). *Filosofisia tutkimuksia*. Suom. Heikki Nyman. Helsinki: WSOY. (saksal. alkuteos Philosophische Untersuchungen, 1953).