

Puheenvuoro

Autoetnografian potentiaali osana shamanismin tutkimusta

Helena Karhu

Olin juuri kirjoittamassa autoetnografista artikkelia shamanismin transformatiivisesta tutkimuksesta relationaalisesta näkökulmasta, kun sain tietooni Lotta Leiwon esittämän vastineen *Eloressa* 2/23 julkaistuun artikkeliini suomalaisista shamaanirummuista ja niiden merkityksestä käyttäjilleen. Leiwo esittää vastineessaan perustavanlaatuista kritiikkiä tutkimukseni keskeisimmistä puolista, kuten teoreettisista valinnoista, tutkimukseni kriittisyydestä ja etiikasta, sen suhteesta aiempaan tutkimukseen, sekä autoetnografian valinnasta yhdeksi tutkimuksen menetelmistä. Olen kiitollinen Leiwolle, että saan täten mahdollisuuden tarkentaa tutkimukseen liittyviä valintojani. Leiwo nostaa vastineessaan esille autoetnografian irrallisena muusta etnografisesta aineistostani, eikä käsittele sitä, pystyinkö tutkimuksessa vastaamaan tutkimuskysymykseeni, eli siihen, mikä on rummunkäyttäjien oma kokemus rumpujen merkityksistä. Kyseinen vertaisarvioitu artikkeli on yksi artikkelin merkimmäran rajoittama osa väitöskirjatutkimuksestani, jota toiset artikkelit monipuolistavat. Vaikka autoetnografia on vain osa etnografista tutkimustani, nostan tässä puheenvuorossa esiin autoetnografian potentiaalia shamanismin tutkimuksessa, sekä käsittelem autoetnografisen aineiston hallintaan liittyviä kysymyksiä ja ratkaisuja. Lisäksi käyn laajemmin läpi, miksi rohkenin käyttää dekolonisaation käsitettä käsitellessäni animistis-shamanististen perinteiden historiaa, muutosta ja nykypäivää Saamenmaan eteläpuoleisessa Suomessa.

Pohjoisen animistis-shamanistisen kulttuurin, toiminnan ja elämäntavan merkityksiä ja potentiaaleja Saamenmaan eteläpuoleisessa Suomessa on tutkittu varsin vähän. Näen sekä tutkijana että kentällä toimijana useita tähän asti tarkastelun ulkopuolelle jääneitä tutkimusaiheita, joita olisi kiinnostavaa tarkastella etnografisesti. Tällaisia olisivat esimerkiksi kulttuurintutkija Jaana Kourin ja Elina Hytönen-Ng:n (2022, 125) mainitsemat moninaiset shamanistisen yhteisöllisyyden ja toiminnan muodot niin luonnossa kuin ihmisten parissa. Lisäksi tutkimuskohteita löytyy esimerkiksi rituaalien ja rummunkäytön yhteydestä, shamanistisesta aktivismista ja shamanistisesta taiteesta. Kulttuurintutkimuksen tiedonintresseihin kuuluu tutkia aiheita, joista ei ole aiemmin ymmärretty kysyä mitään (Knuuttila 2010, 26). Erityisesti humanistisessa tutkimuksessa tutkijan ennakkotiedot vaikuttavat tutkimusaiheen valintaan ja esitettäviin tutkimuskysymyksiin. Toisaalta tutkijan hiljainen tieto luo osaltaan luottamuksellisen ja luotettavan ilmapiirin tutkittavien kanssa ja mahdollistaa syvällisempää tutkimusta. (Hytönen-Ng 2022.) Omassa artikkelissani avasin autoetnografisen kuvauksen kautta henkilökohtaisia lähtökohtia, joista koko maailma shamaanirumpujen



pariin lähti minulle avautumaan, ja jotka mahdollistivat myöhemmin rumpujen valmistuksen, muiden rummuttajien ja rummuntekijöiden kohtaamisen, sekä aiheeseen syventymisen tutkimuksen kautta.

Maantieteilijä Mark Jackson (2018a, 2) kirjoittaa kuinka modernit kulttuurit ymmärretään nykyisin kolonialististen kulttuureiden luomina. Hänen mukaansa tieteenteoriat ja teoreettiset käsitteet ovat lähtöisin euroamerikkalaisesta ja eurosentrisestä ajattelusta. Tätä samaa painottaa myös Linda Tuhiwai Smith (2021) luennessaan tiedon dekolonisoimisesta. Oma lähtökohtani on, että alkuperäiskulttuurien tutkijoiden teorioita voi käyttää animistis-shamanististen kulttuurien tutkimuksessa silloin, kun ne auttavat hahmottamaan kyseisten kulttuurien yhteiskunnallista asemaa ja muutosta. Leiwo kritisoi tapaani käyttää Smithin (2012) dekolonisoivaa mallia tarkastellessani shamanistista kulttuuria Suomessa, mutta mielestäni kyseistä mallia on mahdollista käyttää ennakkoluulottomasti ja kunnioittavasti tämän tutkimuskohteen tutkimiseen ilman, että tietty poliittinen korrektiusero ja varovaisuus estäisi sen käyttöä. Jackson (2018a, 3) kirjoittaaakin siitä, kuinka akateemiset tutkijat usein pelaavat varman päälle eivätkä ota riskejä, minkä vuoksi akatemian dekolonisointi on hyvin kireää tai jännittänyt, usein hyvin henkilökohtaista, repivää ja vaarallista, mutta välttämätöntä. Myös Smith (2021) luennoi siitä, kuinka dekolonisoivat tavoitteet voivat olla tutkijalle riskialttiita, koska etabloitunut instituutio ja sen säännöt tuovat turvaa, kun taas dekolonisaatio vie kohti tuntematonta. Omalla kohdallani tunnistin ottavani juuri tällaisen riskin käyttäessäni Smithin dekolonisaation käsitettä ja tutkimusagendaa shamanismin tutkimukseen Suomessa. Mallin soveltuvuus perustuu tutkimukseni kohdalla siihen, kuinka se voi auttaa hahmottamaan animistis-shamanistisen kulttuurin muutosprosessia henkiinjäämisestä kohti selviytymistä, kehitystä ja lopulta itsemääräämisoikeutta, sekä näihin liittyviä parantumisen, dekolonisaation, transformaation ja mobilisaation teemoja (vrt. Smith 2012, 120). Dekolonisaation nähdään mallissa käsittävän poliittisen, sosiaalisen, henkisen ja psykologisen tason (mt.). Ajattelen tätä myös siten, että dekolonisaatio on prosessi, joka koskettaa meitä kaikkia. Meidän tulisi kysyä itseltämme, kuinka esimerkiksi kulttuurintutkijoina tunnistamme ne tiedolliset mallit, jotka ovat syntyneet erillään vaikkapa animistisesta maailmankuvasta ja jotka vaikuttavat tutkijoihin tiedonkäsittelemisessä ontologisella tasolla?

Autoetnografinen tutkimus on dekolonisoivaa silloin, kun tutkimuksen aiheena ovat erityisesti historian kulussa vaiennetut, ajan, tilan ja luonnon läpileikkaamat, omaa kulttuuri-identiteettiä koskettavat äänet (vrt. Glass-Coffin 2010, 206). Kyse on myös oman kehon kautta hankitusta tiedosta (vrt. Uotinen 2010a; Hytönen-Ng 2022). Shamanismin tutkimuksessa on kiehtovaa, kuinka tekstin taustalla vaikuttava hiljainen, kehollinen tieto on läsnä tutkimustyössä ja siitä muodostuvassa tekstissä. Tutkimuskysymyksen muotoutumiseen vaikutti motivaatio tutkia aihetta, josta ei ole vastaavaa aiempaa tutkimusta. Koin shamaani-rumpuihin liitetyt merkitykset väyläksi shamanistisen työskentelyn syvällisemmälle ymmärtämiselle. Tämä voi olla kiinnostavaa, mikäli pohdimme animistis-shamanistisen maailmankuvan yleistymistä nykyaikana: Miksi näin on, ja voisiko tällä olla merkitystä laajemminkin yhteiskunnalle?

Näkisin hyödyllisenä ja turvallisenä, että shamaaniuteen liittyviä aihepiirejä voisi tutkia myös tutkijaryhmässä, sillä Leiwon kirjoitus herättää ajatuksia yksittäisen – erityisesti autoetnografiaan tukeutuvan – tutkijan haavoittuvaisuudesta shamanismin tutkimuksen kentällä. Sekä kritiikin että keskinäisen reflektion kannalta paremmassa asemassa ovat tutkijat, jotka tekevät autoetnografisia artikkeleita yhteistyössä, ja näin erityisesti kun tutkimusryhmässä



on mukana myös vanhempia tutkijoita (esim. Kouri ja Hytönen-Ng 2022; Metsähinen ja Kouri 2023). Tällaiseen tutkimukseen voidaan viitata kollaboratiivisena etnografiana (Leiwo 2024), ja duoetnografiana, jossa tutkijoiden dialogi ja moniäänisyys mahdollistuu keskinäisiä eroja ja yhtäläisyyksiä tulkitsemalla. Silloin myös tutkimuksen reflektiivisyyttä on helpompi toteuttaa (Formenti ja Luraschi 2017, 305).

Kulttuurintutkija Frog (2024, 1–2) on tuonut mielenkiintoisesti esille kenttätöihin liittyvät herkkyydet, kuten mahdolliset ahdistuneisuuden, riittämättömyyden, epävarmuuden ja kiusallisuuden – ja jopa tyhmyyden ja mitättömyyden – tunteet. Hän huomauttaa, että ei ole yhtä ainoa oikeaa tapaa tehdä kenttätöitä ja kenttätöihin liittyvät inhimilliset kokemukset voivat sisältää oppimista ja erehdyksiä. Hän pohtii, kuinka ihmistieteissä kenttätutkimus on väistämättä yksilö- tai henkilökohtaista. Frogin tarinankerronnalliset tapausesimerkit hänen ajattelunsa kehittymisestä suhteessa hänen tutkimusaiheisiinsa herättää pohtimaan sitä, kuinka mahdollisesti minunkin tutkimukselliset käsitykseni voivat muuttua ajan, kypsymisen ja lisätiedon myötä. Samoin toivon, että oma tutkimukseni shamanismista voi auttaa muita tutkijoita tarkastelemaan shamanismia ja dekolonisaatiota eri näkökulmista. Frog (mts. 2) huomioi, että keskeistä on tutkijan suhde itseensä: kuinka tutkija käsittelee kenttätöihin yleisesti liitettäviä ideaaleja ja miten itsetuntemus vaikuttaa tutkijuuteen.

Autoetnografian sopivuus shamanistisen kokemuksen tutkimiseen

Itä-Suomen yliopistossa opetetaan autoetnografiaa omana kokonaisuutenaan Kulttuurintutkimuksen analyysimenetelmät -kurssilla, ja autoetnografia on ollut itselleni luonteva osa kulttuurintutkimusta. Autoetnografia sopii erinomaisesti shamanistisen kokemusmaailman tutkimiseen. Tutkijan omaelämäkerralliset aineistot mahdollistavat muun muassa hiljaisen ja ruumiillisen tiedon, sekä tiedon paikantuneisuuden ja sitoutuneisuuden tutkimista (Uotinen 2010a, 87; 2010b, 183). Kouri ja Hytönen-Ng (2022, 117, 128) kirjoittavat autoetnografian hyödyllisyydestä erityisesti liminaalisen tilan, shamaanimatkan, animistisen elämäntavan ja henkimaailman kokemuksen tutkimiselle. He kuvaavat autoetnografian sijoittuvan ennen kaikkea *tulkitsijana* shamanismin tutkimuksen ja kohteen eli nykyaikana ilmentyvän shamanismin välille (mts. 118, 128). Shamaanius perustuu vahvasti kokemukselliselle, aistinvaraiselle, henkiselle, hiljaiselle, ruumiilliselle ja paikantuneelle tiedolle, joten autoetnografian käyttö on mielestäni perusteltua.

Autoetnografian etuna on nähty mahdollisuus ylittää uusia rajoja ja yrittää hahmottaa kokemusta yhä syvällisemmin (Walford 2004, 411). Kouri ja Hytönen-Ng (2022, 122) kirjoittavat siitä, miten ”autoetnografian rooli kirjoittajana, sekä shamaanin että tutkijan roolissa, vaikuttaa keskeisiin menetelmiin ja käsitteisiin, kun kuvataan shamanistista kokemuksellista sisältöä – ja kuinka tätä kokemusta välitetään yleisölle”. Autoetnografi tuottaa tulkintaa ja kuvausta tutkimuskohteestaan, ja samanaikaisesti väistämättä luo todellisuutta tutkimuksensa aikana (mts. 127). Autoetnografia mahdollistaa ei-dualistisen asetelman objektin ja subjektin välillä, toisin sanoen liminaalisuuden, jossa sisäiset ja ulkoiset havainnoinnit ovat samanaikaisia (mts. 128), minkä ymmärrän itsessään dekolonisoivana mahdollisuutena. Tulevissa teksteissäni tarkastelen shamaaniuden kokemusmaailmaa fenomenologisen antropologian ja relationaalisuuden kautta, jotka teorioina auttavat käsittelemään shamanistisen kokemuksen avoimuutta, huokoisuutta ja monimerkityksellisyyttä. Sitä luotettavampaa transformatiivista tutkimusta syntyy, mitä reflektiivisemmin tutkija kykenee käsittelemään omakohtaista kokemustaan (Formenti ja Luraschi 2017, 306). Henkilökohtainen kiinnostus



tutkittavaan aiheeseen puolestaan auttaa motivoitumaan koko tutkimukseen (Kurki 2010, 165). Vuosikymmeniä perulaisia naisshamaaneja ja parantajia tutkinut antropologi Bonnie Glass-Coffin (2010, 207) kirjoittaa, kuinka hän löytää lisäarvoa oman itsensä kohtaamisesta ja intersubjektiivisista kokemuksista shamaaniuden äärellä sen sijaan että tarkastelisi jotain sivusta. Tämän hän kokee dekolonisoivana prosessina itsensä ja tutkimuskenttensä kannalta.

Kasvatustieteilijät Laura Formenti ja Silvia Luraschi (2017, 315) kritisoivatkin akateemisen maailman sääntöihin, kontrolliin, tekniseen tietoon ja positivistiseen objektiivisuuteen nojaavaa dualismia, jossa ”mikä tahansa erilaisuuden merkki on kielletty”. Glass-Coffinille (2010, 206) objektiivisuuden vaade tutkijan irrottautumisesta kohteestaan on enemmän ”institutionaalista järjettömyyttä kuin tiedettä”. Vaihtoehtona Formenti ja Luraschi (2017, 315) näkevät empaattiset arvot, jotka pohjautuvat tutkijan keholliseen herkyyteen, vapautteen, ilmaisuun ja ”uudelleen-lumoutumiseen” (engl. *re-enchantment*) – heidän artikkelissaan reittinä tähän on syvempi hengittäminen. Kulttuurintutkija Johanna Uotinen (2010a, 87) koskettaa samankaltaisesti ruumiillisen tiedon käsitettä, jonka hän liittää hiljaisen tiedon erityiseen osa-alueeseen. Minunkin artikkelissani shamaanirummuista rumpuihin liitetyt kokemukset ja merkitykset ovat sidoksissa ruumiilliseen tietoon. Tätä ilmentää esimerkiksi yhteyden kokemus sydämen rytmiin luonnon rytminä. Autoetnografialla päästään lähemmäksi sitä, mitä ihmiselämä pitää sisällään, ja – kuten Goulet ja Miller (2007, 9) sen ilmaisevat – elämän leikkiä, tanssia, laulua ja läsnäolemisen taitoa. Goulet ja Miller kutsuvat tätä myös radikaaliksi osallistumiseksi tai radikaaliksi keholliseksi osallistumiseksi tutkimuskohteen maailmaan (mts. 10).

Kuvatessaan omaa urakäännettään autoetnografiksi ja shamanistiseksi kokelaaksi ”kokeellisen etnografian” yleistyessä, Glass-Coffin (2010) kertoo vaikuttuneensa erityisesti Stollerin ja Olkesin (1989), Jacksonin (1989), sekä Youngin ja Gouletin (1994) tutkimuksista. Kokeelliset autoetnografiset menetelmät Glass-Coffin (2010, 205) kokee sopiviksi ihmissilmälle näkyvämmien ilmiöiden kuvauksessa. Kuten transformatiivisessa tutkimuksessa, myös autoetnografiassa tutkijan itsensä kokemaa muutosta ei ole tarvetta uloskirjoittaa tutkimuksesta. Glass-Coffin (mt.) kirjoittaa, että parhaimmillaan tutkimus edetessään haastaa tutkijan henkisen ja kognitiivisen tavan hahmottaa maailmaa. Tutkimus voi haastaa myös tutkijan epistemologisen, ontologisen ja eettisen maailmankuvan tavalla, mikä koskettaa paitsi tutkijaa itseään, myös hänen kotiaan ja koko lähipiiriään. Tähän voi liittyä niinkin kokonaisvaltaisia kokemuksia kuin aikakäsityksen muuttuminen. (Goulet ja Miller 2007, 2, 4.)

Myös Leiwo (2024) kertoo avoimesti ja herkästi omaan identiteettiinsä liittyvistä muutoksista metsäjoogaa käsittelevän, kollaboratiivisen autoetnografisen tutkimuksen aikana. Hän kirjoittaa ristiriitaisista tunteistaan edustamaansa joogatraditiota kohtaan, mikä johti jopa hänen erkaantumiseensa joogasta (mts. 15). Leiwon vastineessa jäin kaipaamaan samankaltaista reflektiota suhteessa animistis-shamanistiseen kulttuuriin ja rumpuihin. Pidän sen sijaan erinomaisena Leiwon kykyä hahmottaa autoetnografian kollaboratiivista ja ajallista prosessia, sekä autobiografisten reflektiivisten tekstien sisällyttämistä metsäjooga-tutkimukseen (mts. 9). Nämä tuovat inspiraatiota myös omaan tutkimukseeni.

Uotisen (2010b, 178) sanoin ”jokainen autoetnografi muodostaa omat tutkimukselliset käsitteensä ja käytäntönsä tutkimusprosessinsa kuluessa.” Hän jatkaa, kuinka tutkijan kokemuksesta muodostuu tutkimuksen lähtökohta, ja kuinka tutkija nousee näkyväksi tutkimuksessa (mts. 179). Transformatiivisen tutkimuksen tavoin myös Uotinen (mts. 180) mainitsee



muutoksen aikaansaamisen tutkimuksen tavoitteena. Uotinen mainitsee autoetnografisen tutkimuksen vaatimuksena ja haasteena ajatuksen saavuttaa samanaikaisesti niin kaunokirjallinen kuin myös performatiivinen osaaminen, taiteellinen laatu, yhteiskunnallinen vaikuttavuus sekä tieteellisen tutkimuksen teon hallinta (mts. 180–181). Hän näkee hyvien autoetnografisten tekstien olevan tunteita herättäviä, koskettavia eli evokatiivisia kuvauksia, mutta toisaalta näkee tunteiden herättämisen ongelmallisena, mikäli tutkija pitää omia kokemuksiaan erityisen merkityksellisinä tai yleistettävinä (mts. 182–183).

Euroopan komission julkaisemassa, etnografista ja antropologista tutkimusta koskevassa eettisessä linjauksessa todetaan, että etnografinen tutkimus pitää sisällään useampia menetelmiä, suosien triangulaatiota (Iphofen n.d., 9). Toisaalta triangulaatiota, lujaa kontrollia ja suunnittelua vaativia ja ”pseudo-objektiivisia” menetelmiä on pidetty myös vieraannuttavana (Formenti ja Luraschi 2017, 306). Leiwon kritisoiman artikkelini osalta on keskeistä, että tutkimustuloksissa en nostanut esiin yhtäkään teemaa, joka olisi nojautunut ainoastaan autoetnografiseen tutkimukseen, vaan kaikki esiin nostetut shamaanirumpuihin liitetyt merkitykset perustuivat haastatteluaineistoon. Autoetnografisen kokemuksen valossa pystyin tunnistamaan ja validoimaan esiinnousseet teemat. Toki autoetnografista sisältöä on mahdollista tuoda vielä laajemmin esille, kuten teen seuraavissa shamanistista kokemusmaailmaa käsittelevissä artikkeleissani. Laajempi aineisto ja useammista tutkijoista koostuva tutkijaryhmä voisi mahdollistaa yhä syvemmälle luotaavat katsaukset shamaanirumpujen merkityksistä.

Ymmärrän Leiwon vastineesta, että hän olisi kaivannut kriittisempää tarkastelua tutkimuskentästäni eli rummunkäyttäjistä. Oma lähestymiseni tutkimusaiheeseen on kuitenkin transformatiivisen tutkimuksen etiikan mukainen. Sosiologi Angela Moriggin (2021, 134) mukaan transformatiivisen tutkimuksen eettisiin periaatteisiin kuuluu sitoutuminen tutkimusaiheen kontekstiin ja siitä syntyviin yhteyksiin, valmius kokeilevuuteen, sekä huomion kiinnittäminen yhteisön voimaantumiseen. Mitä enemmän tutkija osallistuu tutkittavan ryhmän toimintaan, sitä enemmän kasvaa tutkijan rooliin liittyvä konfliktin riski tutkijan ja ryhmän välillä (Iphofen n.d., 11). Tällöin on tärkeää huolellisesti reflektoida, miten tutkimus vaikuttaa tutkittavaan ryhmään. Eettisen ohjeistuksen mukaan tutkijan tulee toimia kunnioittavasti, suojelevasti, hyvinvointia ja autonomiaa lisäävästi suhteessa tutkittavaan ryhmään (mt.). Tutkimuksen tulee tuottaa hyvää ja olla aiheuttamatta harmia tutkittavalle ryhmälle. Kun oma artikkelini oli julkaistu, lähetin sen välittömästi kaikille tutkimukseen osallistuneille, avaten mahdollisuuden ottaa yhteyttä ja keskustella artikkelista, ja samalla otin myös vastuun mahdollisista virheistä tulkinnoissani. Samaa periaatetta noudattaen lähetin artikkelini myös muun muassa Shamaaniseuralle.

Autoetnografisen aineiston hallinta

Autoetnografiassa aineiston hallinta ja tutkijan kokemuksen välitys muodostavat todellisen haasteen, sillä lähes mikä tahansa tutkimusaiheeseen liittyvä voisi potentiaalisesti olla tutkimustyön aineistoa. Kokemuksellista aineistoa kootaan usein päiväkirjan avulla. Tutkimuspäiväkirjaa pidän analyttisempinä ja loogisempina kokonaisuutena verrattuna henkilökohtaiseen päiväkirjaan. Henkilökohtainen päiväkirja voi olla runollisempi ja taiteellisempi kokonaisuus, joka ei välttämättä ole tekstikeskeinen. Tutkimuspäiväkirja auttaa hallitsemaan tutkimusprosessia, auttaa tutkimuskysymysten, tutkimuksen rakenteen ja hahmottamisen kanssa – ja siitä on apua jopa intuitiivisen tiedon työstämisessä (Kurki 2010, 162, 168).



Hyvänä esimerkkinä kenttäpäiväkirjan toimivuudesta pidän uskontotieteilijä Terhi Utraisen (2017) tapaa sisällyttää päiväkirja-aineistoa henkisen ilmiön – hänen tapauksessaan enke-liuskon – tutkimukseen. Utrainen (mts. 11) kirjoittaa, että päiväkirja on kuin verstaas, jossa tutkija pystyy monipuolisesti työskentelemään materiaalien ja näkökulmien parissa.

Artikkeleissa päiväkirjoja hyödynnetään eri tavoin. Kourin ja Hytönen-Ng:n (2022) ja Uotisen (2010a) artikkelit ovat esimerkkejä tutkimuksesta, jossa autoetnografista kokemusta on käytetty tarinankerronnallisena kuvauksena ilman suoria lainauksia ja lähdeviitteitä kenttäpäiväkirjoihin. Uotisen artikkelissa kuvaukset olivat eräänlaista muistelua aistikokemuksista. Metsähisen ja Kourin (2023), Formentin ja Luraschin (2017) ja Glass-Coffinin (2010) artikkeleissa puolestaan kenttäpäiväkirjojen lainauksilla saadaan kuvattua kokemusten dialogia, vaikka kahdessa jälkimmäisessä artikkelissa aineistoja ei ole listattu erikseen. Metsähinen ja Kouri (2023, 39) kirjoittavat nähneensä parhaaksi, että kaikki aineistonmuodostuksen, analyysin ja tulkinnan vaiheet ovat kirjoitettuna tutkimuspäiväkirjaan, jossa on tilaa ”pohdin-nalle ja analyttisille oivalluksille”.

Tutkimuspäiväkirja tekee autoetnografisesta aineistosta hallittavamman, mutta joissain teksteissä myös toisenlainen autoetnografinen kerronta voi olla luonnollista. Tärkeintä on, että kerronta pohjautuu luotettavasti tutkijan todellisiin kokemuksiin. Leiwon käsittelemässä artikkelissani kenttäpäiväkirjaani sisältyy muun muassa kuvauksia kokemistani rum-pumatkoista, kuvauksia tekemistäni rummuista ja valokuvia, jotka sopivat autoetnografi-seksi aineistoksi mutta eivät nouse tutkimuspäiväkirjan tasolle hahmottamisen, reflektion, tutkimuksen rakenteen ja analyysin välineenä. Tällä hetkellä kirjoitan uutta artikkelia varten tutkimuspäiväkirjaa liittyen shamanistisiin haltioitumisen kokemuksiin. Tutkimuspäiväkirja auttaa havahtumaan kokemusten monimuotoisuuteen, huomaamaan pieniäkin aihioita tutkimusteeman käsittelyyn, sekä inspiroi ja motivoi jatkamaan tutkimusta kärsivällisesti, vaikka tekisi mieli edetä nopeammin.

Tilanne on muuttunut, mutta olen aiemmin oman kenttätyöni aikana havahtunut samaan riittämättömyyden tunteeseen, mitä Frog (2024, 13) kuvaa toiveena pystyä kirjoittamaan parempia kenttäpäiväkirjoja. Erityisesti hyvin kokonaisvaltaisia, koko elämää koskettavia teemoja kuten shamanismia kuvatessa voi olla hyvin vaikeaa määritellä mikä haluaa tulla kirjoitetuksi. Kenttätyön aikana ajattelin myös jaksamista: Vaikka päivittäin havaitsisi tärkeitä kirjoittamisen arvoisia kokemuksia, minun täytyi huomioida myös missä määrin jaksan ja pystyn kirjoittamaan niistä. Tässä aineiston hallintaa auttaa selkeä aiheen ja tutkimuskysymysten rajaus, kirjoittamisen päivittäinen rutiini, hyvät työkalut kirjoittamiseen, sekä sallivuus oman kapasiteetin mukaiselle kirjoittamiselle.

Frog kirjoittaa rehellisen avoimesti, kuinka kenttätyössä usein hämärtyy raja kenttätyön ja ei-kenttätyön välillä. Rajaksi hän asettaa kriittisen, analyttisen fokuksen, mistä voi tuottaa tietoa tulevaan tutkimukseen (Frog 2024, 13). Frog kuvaa osuvasti, kuinka mikä tahansa tilanne voi käytännössä olla kenttätyön sisältöä, jos tutkija avaa itsensä kokemukselle, pyrkii ymmärtämään sitä, ja rakentamaan sen pohjalle (mts. 16). Hän korostaa reflektiota suhteessa kontrollointiin, sillä kenttätyön tulisi olla ennakkoluulotonta ja mahdollistaa uudet tulkin-nat: Parhaimmat tulokset mahdollistuvat siitä, mitä ei voinut suunnitella. Kokeileva etnogra-fia pitää kiinni etnografisen tutkimuksen tavoitteista ja kenttätyöhön vaadittavien taitojen standardeista, mutta siinä nimenomaan tietty kontrollioimattomuus – ja jopa ekstaattisuus – mahdollistaa aidon kokemuksen esiintulon (Goulet ja Miller 2007, 5–6). Autoetnografia



auttaa tutkijoita myös hahmottamaan tutkimuksen muodostumisen prosessia tutkimuksesta saadun tiedon lisäksi (mts. 6). Tämä on myös oman tutkimukseni tavoite, kapasiteetin ja kykyjen kasvaessa reflektion ja kriittisen analyysin osalta tutkimuksen edetessä. Samalla pyrin huomioimaan, millainen kriittinen analyysi on sopivaa dekolonisoivassa tutkimusintressissä, mistä seuraavassa kappaleessa lisää.

Dekolonisaatio ja shamanismin tutkimus Suomessa

Dekolonisaatio liittyy ajattelun ja tiedon monipuolistumiseen, sekä euroamerikkalaisen tai eurosentrisen epistemologisen lähtökohdan ja hierarkioiden haastamiseen tai hylkäämiseen (Jackson 2018a, 7). Maantieteilijä Mark Jackson (mts. 8–9) käsittelee esimerkiksi sitä, kuinka eri alkuperäiskansojen parissa ihminen, tai vaikkapa ihmisen ja ei-ihmisen välinen yhteys käsitetään hyvin eri tavoin kuin länsimaisen tieteen parissa. Tai kuinka alkuperäiskansojen lait eroavat eurooppalaisesta lainsäädännöstä. Samaan tapaan pohdin, kuinka syväekologinen animistis-shamanistinen maailmankuva, ihmisen ja luonnon yhteenkietoutuneisuus, ja näkyvän ja näkymättömän välinen yhteys operoivat suhteessa eurooppalaiseen valtioon ja sen lainsäädäntöön, jossa muut kuin luontokeskeiset, monilajiseen yhteiskuntaan perustuvat arvot ohjaavat päätöksiä. Dekolonisaatio koskettaa perustavanlaatuisia rakenteita: kuinka rakennamme maailmaa ja suhdetta toisiimme, kehoomme ja luontoon. Smith (2021) on luennossaan todennut, että dekolonisaation tehtävä on ennen kaikkea tietämisen tapamme uudelleenkäsitäminen (engl. *reframing*), mihin liittyy opitusta poisoppimista, emotionaalista ja henkistä työtä. Jacksonin (2018a, 10–11) mukaan käsittelemme dekolonisaation kautta ymmärrystämme ihmisyydestä ja luonnosta, sekä tapaamme ajatella ja hahmottaa maailmaa, kosmologiaa ja henkisyttä. Hän esittää myös kysymyksen, mitä olisi dekolonisoitu kriittisyys (Jackson 2018b, 52)?

Eloressa ilmestyneen artikkelini (Karhu 2023) tarkoituksena on pohtia, kuinka dekolonisaatio käsitteenä toimii animistis-shamanistisen kulttuurin muutoksia tutkittaessa. Lähtökohtia tälle on ainakin kaksi. Ensimmäinen on nykypäivänä ilmentyvästä shamanismista käytetty sanasto, ja toinen on animistis-shamanistista kulttuuria koskettanut hiljentävä ja luonnon pyhiä paikkoja tuhonnut kolonialistinen historia, mikä on vaikuttanut siihen, millaiseksi shamanismin ja valtaväestön välinen suhde on muotoutunut.

Ensinnäkin, nykypäivänä ilmentyvä shamanismi lokeroidaan yleisesti käytetyn sanaston kautta milloin neoshamanismiksi, uuspakanuudeksi tai New Age -ajattelun piiriin kuuluvaksi – tai jopa stressinpoistomenetelmäksi (esim. Anttonen 2014, 80; Pulkkinen 2014, 354). Pilkanimenä on käytetty jopa muovishamanismia. Keskusteluissani animistis-shamanistisen maailmankuvan omaavien henkilöiden kanssa on tullut ilmi, että näitä ilmaisuja ei koeta kunnioittavana, eikä niiden koeta resonoinvan todellisuuden tai animistis-shamanistista elämäntapaa elävien ihmisten kokemusten ja maailmankuvan kanssa. Täten tarvitsemme aiheesta lisää dekolonisoivaa tutkimusta, jossa eettisenä lähtökohtana on tutkimuskentän kunnioittaminen ja maailmankuvan epistemologinen ja ontologinen hahmottaminen, ja tavoitteena animistis-shamanistisen merkitysmaailman syvämpi ymmärtäminen.

Toiseksi, Suomessa on hyvin vähän julkisesti käsitelty esimerkiksi kirkon osuutta kansanuskon tuhoamiseen, kirkkojen rakentamista luonnon pyhille paikoille ja pyhien luontokohteiden uudisasuttamista. Esimerkiksi Kolin luonnon pyhien paikkojen osalta käännekohtana pidetään Jaakko Steniuksen (1704–1766) kautta Pielisjärven kirkkoherrana (Kesäläinen ja



Kejonen 2017, 109–110; Vesajoki 2021, 52). 1750-luvulla Stenius värväsi muualta Suomesta miehiä, joille Koli ei ollut pyhä paikka ja joiden avulla hän hajotutti tietäjien pyhät kiviympyrät ja muut seremoniaaliset paikat (mt.). Nykyäänkin Akka-Kolilla, muinaisella pyhällä shamanistisella paikalla, seisoo suurikokoinen seurakunnan pystyttämä risti. Kuinka tätä historiaa voisi käsitellä dekolonisoivasti? Kuten artikkelissani esitin, shamaanirummun ääni luo ajallisia yhteyksiä, jotka eivät katkea jossain tietyssä ajankohdassa. Salonen ja Foster (2021, 53) kirjoittavat myös ”ihmisen ajallisesta kiinnittymisestä maailmaan”: kuinka ihmisillä on kyky kiinnittyä sukupolvien väliseen ketjuun. Paitsi yhteydestä menneisiin sukupolviin, he muistuttavat myös vastuustamme tulevia sukupolvia kohtaan osana ekosivistystä. Myös saamelaisuuden tutkija Francis Joyn ja saamelaisen rummuntekijä Peter Armstrandin (2023, 61) tutkimus käsittelee esi-kristilliseltä ajalta peräisin olevien shamanistisen kulttuurin jatkumoiden muistamista, ennallistamista, takaisin vaatimista ja uudelleen kontekstualisoimista. He kuvaavat aluksi saamelaisrumpujen ja shamaanien karua kohtaloa uskonpuhdistuksen aikaan, mutta vahvistavat, että aikoinaan kielletyt traditiot voivat edelleen nousta kulttuurin keskiöön (mts. 62). Tätä perinteiden uudelleen ilmentymistä voi tapahtua niin Saamenmaalla kuin sitä eteläisemmässä Suomessa.

Uskontotieteen opiskelija Anna Jarske-Fransas (2023) kirjoittaa Helsingin yliopiston uskontotieteen blogissa, kuinka dekolonisaatio käsitteenä on muuttunut. Ennen sillä tarkoitettiin historiallisesta siirtomaavallasta luopumista, mutta nykyään sillä viitataan siihen muutokseen, jonka myötä historiallisesti marginalisoidut äänet ja näkökulmat huomioidaan merkittävään yhteistyön osana. Myös Smith (2012) tarkoittaa termillä laajempaa luopumista byrokrattisesta, kulttuurisesta, kielellistä ja psykologisesta koloniaalisesta vallasta. Hän näkee kolonisaation ulottuvan syvästi kulttuuriin, ihmisten mielikuvituksiin ja tietoon. Jarske-Fransas (2023) korostaa, että ”uskontotieteen, sekä laajemmin tieteen, dekolonisaatio alkaa kolonisaation historian tunnustamisesta ja tunnistamisesta, sen vaikutuksen näkemisestä oppialojen (ja akatemian) historiassa.”

Kuten historian tutkija Janne Lahti toteaa Tieteen päivillä 2023 pitämässään luennossa, kolonialismilla on monia kasvoja, joihin voidaan lukea ainakin ihmisten sisällyttäminen pakkokeinoin valtion ja eurooppalaisuuden levittäminen. Kulttuurisesti kolonialisatio nähdään Lahden mukaan tietoon ja tietoisuuteen liittyvinä toiseuttamisena. Kolonisaatio koskee identiteettiä, valtasuhteita ja tapaa nähdä maailmaa. (Lahti 2023.) Kun käsitelen animistis-shamanistista elämäntapaa Suomessa, tarkastelen tällöin kriittisesti niitä uskonnollisesti ja valtiollisesti toiseuttavia lähtökohtia, joilla kansanuskoiset traditiot kiellettiin uskonpuhdistuksen myötä, mikä vaikutti perustavanlaatuisesti ihmisten maailmankuvaan, rituaaleihin ja luontosuhteeseen. Uskontotieteilijä Veikko Anttonen (2014, 80) kirjoittaa, että ajatus suomalaisista pohjoismaisen havumetsävyöhykkeen alkuperäiskansana on taakse jäänyttä historiaa. Omalle tutkimuskohteelleni poeettisesti resonoivana nimityksenä pidän pohjoista luontokansaa. Animistis-shamanistista elämäntapaa elävien ihmisten yhteys ja kulttuurinen muisti suhteessa luonnon pyhiin paikkoihin (myös rummun välityksellä) on voimakasta ja elävää – mikä voi vaikuttaa siihen, kuinka he tarkastelevat kirkon ja valtion vaikutusta (henkiseen) kulttuuriin. Lahti (2023) avaa luennossaan keskustelua kansallisen tarinan monikasvoistamisesta ja kansallisen historian uudelleenlukemisesta. Saamelaisen kohtaama kolonialismi on yksi näistä kasvoista, mutta esimerkiksi kansanuskoisilla tai shamaaneilla voi olla omansa. Kenties dekolonisoivat prosessit toimisivat parhaimmillaan moniulotteisesti, samanaikaisesti ja tasa-arvoisesti sovellettuina eri yhteisöihin, joilla kaikilla on tarvetta päästä yli kollektiivisesta traumasta. Pohdin, voisiko kolonisaatioon liittyvien



ongelmien vyyhti purkautua kohtaamalla myötätunnolla oman sukulinjansa traumaa, olipa trauma syntynyt kolonialismin uhrin tai sen edistäjän roolissa?

Yhteys saamelaisten rumpuihin

Leiwo kaipasi artikkelissani suomalaisten valmistamien rumpujen kriittistä tarkastelua suhteessa saamelaisten rumpuihin liittyvään perinteeseen. Päätin tietoisesti rajata tutkimukseni ainoastaan suomalaisten valmistamiin rumpuihin ja niiden käyttäjiin. Mielestäni vertailevaa tutkimusta syntyisi luotettavimmin ja eettisimmin yhteistyössä saamelaisten tutkijoiden tai rummunrakentajien kanssa, samaan tapaan kuten Francis Joy ja Peter Armstrand (2023) ovat yhteistyössä kirjoittaneet saamelaisten rumpuihin liittyvästä perinteestä nykyaikana. Armstrand on valmistanut vähintään tuhat rumpua parin vuosikymmenen aikana, ja useat näistä rummuista ovat päätyneet eri puolille maailmaa, myös suomalaisten käyttöön (mts. 77–78). Hän kutsuu rumpuja vastaanottaneita henkilöitä shamaaneiksi (mts. 78). Armstrand kertoo, kuinka hänen saamelaisena tekemänsä rummut voivat auttaa muista kulttuureista tulevia luomaan yhteyksiä omaan kadotettuun kulttuuriperimäänsä. Armstrand ei koe tätä kulttuuriseksi omimiseksi, vaan jokaiselle tarjoutuvaksi mahdollisuudeksi tutkia omaa kulttuuriaan ja oivaltaa jotain ennenkokematonta (mt.).

Armstrandin kuvaus ilmentää samaa sydämellistä suhtautumista, jota olen itse kokenut keskustellessani eri puolilta maailmaa kotoisin olevien shamaanien kanssa. Myös shamanistiset kokemukseni ovat vahvistaneet näkemystä, että kaiken shamanistisen toiminnan tavoite on ihmisten – ja samalla yhteisön – oman kulttuurisen identiteetin vahvistaminen, vaikka sen löytymiseen yllättäen tarvitsisi myös kansainvälistä inspiraatiota. Oma havaintoni on, että shamaanit ovat usein hyvin uteliaita oppimaan toisten kulttuurien shamanistisista käytännöistä, vertailemaan niitä omiinsa ja soveltamaan uutta tietoa omaan käyttöönsä. Olen saanut kokea tätä esimerkiksi Four Winds – Neljän Tuulen tukiyhdistys ry:n järjestämällä kesäleireillä vuosina 2019–2020. Kirjailija Karen Armstrongin mukaan tarvitsemme positiivisia myyttejä tukemaan yhteyttämme kaikkiin ihmisiin, eikä vain oman kulttuurimme, ideologiamme tai heimomme edustajiin. Hänen mukaansa positiiviset myytit auttavat ihmisiä liikkumaan pois itsekeskeisyydestä kohti myötätuntoa, sekä auttavat luomaan yhteyttä luonnon pyhyteen. (Armstrong 2023, 26.) Armstrand puolestaan kuvaa shamaanirumpua lajien väliseksi välittäjäksi korostaen ihmisten ja muiden luonnonlajien välisen yhteyden luomista rummun välityksellä, mikä on erityisen tärkeää nykyisen ilmastonmuutoksen aikakaudella (Joy ja Armstrand 2023, 78).

On mahdollista, että kaikki eivät jaa Armstrandin kaltaista avointa ja sydämellistä suhtautumista rumpuihin liittyvän perinteen jakamiseen, vaan suhtautuvat siihen varauksellisemmin. Olisikin kiinnostavaa tutkia rummunkäyttäjien ja laajemman yleisön rumpuihin liittyviä asenteita, kenties vertaillen niitä eri maiden tai alueiden kesken, tarkastellen samalla rumpuihin liittyvien asenteiden mahdollista yhteyttä ympäristökäsityksiin ja luontoon liittyviin asenteisiin. Mitä tulee suomalaisiin rummuntekijöihin, olen kokenut tähän mennessä ainoastaan Armstrandin kuvausten kaltaista intohimoa ja innokkuutta jakaa sitä kokonaisvaltaista yhteyttä maailmaan, jota tekijät ovat rumpujensa kautta löytäneet. Rumpu osaltaan välittää ja lisää kuuluvuuden tunnetta ja korostaa jokaisen ihmisen omaa ainutlaatuista tehtävää maailmassa (vrt. Salonen 2024).



Lopuksi

Transformatiivisen tutkimuksen ontologiana pidetään, että todellisuus on moniulotteista, ja eri sosiaalisilla ja kulttuurisilla ryhmillä on oma käsityksensä siitä, mikä on totta (Widianingsih ja Mertens 2019, 28). Jotkut näistä todellisuuskäsityksistä voivat ylläpitää vääristyneitä valtasuhteita, ja toiset yrittävät edesauttaa ihmisoikeuksien toteutumista ja oikeudenmukaisuutta (mt.). Transformatiivisella ja dekolonisoivalla tutkimuksella pyritään lisäämään oikeudenmukaisuutta ja aktiivisesti luomaan positiivista muutosta. Tutkijalla tulisi tällöin olla positiivinen vaikutus tutkittavaan yhteisöön. (Mertens 2017, 18.)

Leiwon kaipaamaan itsereflektioon voisi kenties millä tahansa tieteenalalla ja missä tahansa tutkimuksessa luoda syvyyttä myös tutkijan luontosuhteen ja -käsitteen avaamisella, sillä luontosuhde vaikuttaa kaikkeen ajatteluamme. Animistis-shamanistinen maailmankuva ja dekolonisoivat intressit voivat minulla tutkijana pohjautua primitivistiseen ja mystiseen luontosuhteeseen, mikä vaikuttaa tutkimuksen epistemologiseen ja ontologiseen lähtökohtaan (vrt. Haverinen ym. 2021, 18).

Nykyään ymmärretään, että valtiomainen lähestyminen maailmaan ei ole riittävä, vaan ratkaisuna nähdään planetaarinen kansalaisuus, jossa paikallinen ja globaali kietoutuvat yhteen (Salonen 2024). Pohdin, voisiko myös kasvatuksen kohti planetaarista kansalaisuutta nähdä eräänlaisena dekolonisoivana prosessina, jossa keskiössä on planetaarinen yhteenkuuluvuus, huolenpitoon suuntautuminen sekä ainutlaatuisuuden kunnioitus (vrt. Salonen 2024). Planetaarisen kansalaisuuden ajatus korostaa huolenpidon laajentamista koskemaan ympäröivää luontoa, sekä menneitä ja tulevia sukupolvia. Koen animistis-shamanistisen maailmankuvan resonoivan näiden planetaarisen kansalaisuuden merkitysten kanssa.

Glass-Coffin (2010, 212) kysyy, voisiko antropologia tieteenalana uusia kognitiivista karttaansa siten, että se olisi todella jälkikolonialistista, mitä tulee ihmisten ja ei-inhimillisten olentojen tai näkyväisen ja näkymättömän maailman välisyyteen. Hänelle dekolonisaatio on opitun poisoppimista, mikä mahdollistaa ihmisen tietoisuuden ja materian välisen yhteyden tutkimisen (mts. 213; vrt. Smith 2021). Tämä avaa hänelle antropologina uusia materiaalisia todellisuuksia, joissa hän on tietoisesti läsnä (mts. 215). Glass-Coffin liittyy tietoisuuden yhteenkuuluvuuden (engl. *belonging*) käsitteeseen. Vertaan sitä Salosen (2024) näkemyksiin planetaarisesta yhteenkuuluvuudesta sekä omaan tulevaan artikkeliini, jossa käsittelen sitä, kuinka haltioituminen lisää eksistentiaalisesti merkittävää yhteenkuuluvuuden tunnetta animistis-shamanistisessa kokemusmaailmassa. Tätä samaa yhteenkuuluvuuden tunnetta ja maailmassa palvelemista välittää myös shamaanirumpu, joka muistuttaa yhteydestä maahan läpi materian, ajan ja tilan.

Kirjallisuus

Anttonen, Veikko. 2014. "Kotona maisemassa. Mytologian spatiaalinen rakentuminen." Teoksessa *Ympäristömytologia*, toimittaneet Seppo Knuuttila ja Ulla Piela, 74–88. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Armstrong, Karen. 2023. *Sacred Nature. How We Can Recover Our Bond with the Natural World*. Dublin: Vintage.



- Formenti, Laura ja Silvia Luraschi. 2017. "How Do You Breathe? Duoethnography as a Means to Re-embody Research in the Academy." Teoksessa *Re-enchanting the Academy*, toimittaneet Angela Voss ja Simon Wilson, 305–324. Auckland: Rubero Press.
- Frog. 2024. "Who Am I and What Am I Doing Here? Learning to Take Yourself and Your Experiences Seriously." *Marburg Journal of Religion* 25(1): 1–19. <https://doi.org/10.17192/mjr.2024.25.8695>.
- Glass-Coffin, Bonnie. 2010. "Anthropology, Shamanism, and Alternate Ways of Knowing–Being in the World: One Anthropologist's Journey of Discovery and Transformation." *Anthropology and Humanism* 35(2): 204–217.
- Goulet, Jean-Guy A. ja Bruce Granville Miller. 2007. "Embodied Knowledge: Steps towards Radical Anthropology of Cross-Cultural Encounters." Teoksessa *Extraordinary Anthropology. Transformations in the Field*, toimittaneet Jean-Guy A. Goulet ja Bruce Granville Miller, 1–14. Lincoln ja Lontoo: University of Nebraska Press.
- Haverinen, Risto, Kirsikka Mattila, Alekski Neuvonen, Rinna Saramäki ja Otso Sillanaukee, toim. 2021. *Ihminen osana elonkirjoa. Luontosuhteet, luontokäsitykset ja sivistys kestävyyskriisin aikakaudella*. Helsinki: Sitra.
- Hytönen-Ng, Elina. 2022. "Tutkimusaiheen kristallisoituminen esitiedosta tai ideasta aiheeksi." Teoksessa *Kulttuurintutkimus tietämisen tapana*, toimittaneet Taina Kinnunen, Juhana Venäläinen ja Marja Alastalo, 141–164. Tampere: Vastapaino.
- Iphofen, Ron. (n.d.). *Research Ethics in Ethnography/Anthropology*. European Commission, DG Research and Innovation. Luettu 25.4.2024. https://ec.europa.eu/research/participants/data/ref/h2020/other/hi/ethics-guide-ethnog-anthrop_en.pdf.
- Jackson, Mark. 2018a. "Introduction. A Critical Bridging Exercise." Teoksessa *Coloniality, Ontology, and the Question of the Posthuman*, toimittanut Mark Jackson, 1–17. New York: Routledge.
- Jackson, Mark. 2018b. "For New Ecologies of Thought. Towards Decolonizing Critique." Teoksessa *Coloniality, Ontology, and the Question of the Posthuman*, toimittanut Mark Jackson, 19–62. New York: Routledge.
- Jackson, Michael. 1989. *Paths towards a Clearing: Radical Empiricism and Ethnographic Inquiry*. Urbana: University of Illinois Press.
- Jarske-Fransas, Anna. 2023. "Uskontotieteen dekolonisaatio". Julkaistu 13.1.2023. Luettu 25.4.2024. <https://blogs.helsinki.fi/tutkimuksen-analyysi/author/ajarske/>.
- Joy, Francis ja Peter Armstrand. 2023. "The Beliefs and Practices of Peter Armstrand, Sámi Drum Maker and Healer and the Expressions of Sámi Religion in a Contemporary Setting." *Shaman* 31(1&2): 61–88.
- Karhu, Helena. 2023. "Luonnon ja sydämen rytmissä: Etnografinen tutkimus shamaanirummun syntyyn ja käyttöön liitetyistä merkityksistä." *Elore* 30(2): 5–29. <https://doi.org/10.30666/elore.125960>.
- Kesäläinen, Tuomo ja Aimo Kejonen. 2017. *Suomen luonnon pyhät paikat*. Tallinna: Salakirjat.
- Knuuttila, Seppo. 2010. "Tutkimusaineistojen muodostaminen." Teoksessa *Vaeltavat metodit*, toimittaneet Jyrki Pöysä, Helmi Järviluoma ja Sinikka Vakimo, 19–42. Joensuu: Suomen Kansantietouden Tutkijain Seura.
- Kouri, Jaana ja Elina Hytönen-Ng. 2022. "The Change in the Researcher's Position in the Study of Shamanism." *Approaching Religion* 12(1): 117–131.
- Kurki, Tuulikki. 2010. "Tutkimuspäiväkirja aineiston, teoreettisten näkökulmien ja tutkijan vuoropuheluna." Teoksessa *Vaeltavat metodit*, toimittaneet Jyrki Pöysä, Helmi Järviluoma ja Sinikka Vakimo, 160–177. Joensuu: Suomen Kansantietouden Tutkijain Seura.



- Lahti, Janne. 2023. *Kolonialismikeskustelujen synty suomalaisessa tutkimuskentässä ja julkisessa keskustelussa*. Julkaistu 13.1.2023. Katsottu 25.4.2024. <https://www.youtube.com/watch?v=vpAGZ3zlfIA>.
- Leiwo, Lotta. 2024. "When One's Life Becomes the Field. Assessing the Field in Collaborative Autoethnography." *Marburg Journal of Religion* 25(1). <https://doi.org/10.17192/mjr.2024.25.8693>.
- Metsähinen, Hanne ja Jaana Kouri. 2023. "Ihmismieltä laajempaa näkökulmaa asioihin: Autoetnografia vuorovaikutuksellisen kokemuksen kuvaajana shamanistisessa parannustapahtumassa." *Elore* 30(2): 30–50. <https://doi.org/10.30666/elore.132053>.
- Mertens, Donna M. 2017. "Transformative Research: Personal and Societal." *International Journal for Transformative Research* 4 (1): 18–24. <https://doi.org/10.1515/ijtr-2017-0001>.
- Moriggi, Angela. 2021. "An Ethos and Practice of Appreciation for Transformative Research: Appreciative Inquiry, Care Ethics, and Creative Methods." Teoksessa *Co-Creativity and Engaged Scholarship: Transformative Methods in Social Sustainability Research*, toimittanut Alex (Alexandra) Franklin, 131–164. Bern: Springer Nature.
- Pulkkinen, Risto. 2014. *Suomalainen kansanusko. Samaaneista saunatonnttuihin*. Helsinki: Gaudeamus.
- Salonen, Arto O. ja Raila Foster. 2021. "Irtiolemisestä merkitykselliseksi osaksi maailmaa." Teoksessa *Ihminen osana elonkirjoa. Luontosuhteet, luontokäsitykset ja sivistys kestävyyskriisin aikakaudella*, toimittaneet Risto Haverinen, Kirsikka Mattila, Alekski Neuvonen, Rinna Saramäki ja Otso Sillanaukee, 52–64. Helsinki: Sitra.
- Salonen, Arto O. 2024. Kestävä ja Hyvä Elämä – matkaa kohti planetaarista kansalaisuutta. Luento #SmartForGoodLIVE -virtuaalisilla aamukahveilla 25.4.2024. <https://www.uef.fi/fi/tapahtuma/smartforgoodlive-kestava-ja-hyva-elama-matkaa-kohti-planetaarista-kansalaisuutta>.
- Smith, Linda Tuhiwai. (1999) 2012. *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples*. Lontoo: Zed Books.
- Smith, Linda Tuhiwai. 2021. "What's Left if Knowledge is Decolonised?" Luento YouTube-kanavalla 28.9.2021. Katsottu 30.5.2024. <https://www.youtube.com/watch?v=PoRt-V4FHTI>
- Stoller, Paul ja Cheryl Olkes. 1989. *In Sorcery's Shadow: A Memoir of Apprenticeship among the Songhay of Niger*. Chicago: University of Chicago Press.
- Uotinen, Johanna. 2010a. "Aistimuksellisuus, autoetnografia ja ruumiillinen tietäminen." *Elore* 17(1), 86–95. <https://doi.org/10.30666/elore.78851>.
- Uotinen, Johanna 2010b. "Kokemuksia autoetnografiasta." Teoksessa *Vaeltavat metodit*, toimittaneet Jyrki Pöysä, Helmi Järviluoma ja Sinikka Vakimo, 178–189. Joensuu: Suomen Kansantietouden Tutkijain Seura.
- Utriainen, Terhi. 2017. *Enkeleitä työpöydällä: arjen ja lumon etnografiaa*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Vesajoki, Heikki. 2021. *Pohjois-Karjalan kivet ja kalliot kertovat*. Keuruu: Otavan Kirjapaino Oy.
- Walford, Geoffrey. 2004. Finding the Limits: Autoethnography and Being an Oxford University Proctor. *Qualitative Research* 4 (3), 403-417.
- Widianingsih, Ida ja Donna M. Mertens. 2019. "Transformative Research and the Sustainable Development Goals: Challenges and a Vision from Bandung, West Java." *International Journal for Transformative Research* 6(1): 27–35. <https://doi.org/10.1515/ijtr-2019-0005>.
- Young, David E. ja Jean-Guy Goulet. 1994. *Being Changed by Cross-Cultural Encounters: The Anthropology of Extraordinary Experience*. Peterborough, ON: Broadview Press.



YTM Helena Karhu on kulttuuriantropologian jatko-opiskelija Sosiaalisten ja kulttuuristen kohtaamisten tohtoriohjelmassa Itä-Suomen yliopistossa. Hän tutkii shamanismin muutoksia ja uudelleen käsittämistä Suomessa.