

ELORE (ISSN 1456-3010), vol. 20 – 1/2013.

Julkaisija: Suomen Kansantietouden Tutkijain Seura ry.

[[http://www.elore.fi/arkisto/1\\_13/laitila.pdf](http://www.elore.fi/arkisto/1_13/laitila.pdf)]



## ARTIKKELI

# PUHUU TIIKERIN KANSSA

## NÄKÖKOHTIA IHMISEN JA ELÄIMEN MAAILMASSA-ASUMISEEN VENÄJÄN KAUKOIDÄSSÄ

Teuvo Laitila

Onko salamalla ”tahto” iskeä tiettyyn kohteeseen? Tarkoittaako kesäinen koivu ”hyvää” tarjotessaan ihmiselle suojan auringonpaahteelta? Onko amurin- tai kansanomaisemmin siperiantiikeri ”paha” hyökätessään reviiirilleen tulleen metsästäjän kimppuun? Tällaisiin kysymyksiin sisältyvää varsin yleistä tapaa nähdä eläimet, kasvit ja luonnonilmiöt itsenäisinä toimijoina kutsutaan animismiksi. Uudemmassa tutkimuksessa animismilla on alettu tarkoittaa ylipäänsä ihmisen ja muun luonnon vuorovaikutusta.

## ANIMISMI PERSOONIEN MAAILMASSA-ASUMISENA

Animismin käsitteen toi yleiseen kielenkäyttöön brittiläinen antropologian uranuurtaja Edward B. Tylor teoksessaan *Primitive Culture*, joka ilmestyi vuonna 1871. Hän määritteli animismin primitiiviseksi luonnontieteeksi, ilmiöiden ja tapahtumien selittämiseksi sillä, että kaikella elollisella oli ”sielu” tai ”henki”, joka teki siitä elävän, intentionaalisen toimijan. Hän piti tätä ”henkiuskoo” myös uskonnon varhaisimpana muotona. (Tylor 1958, 9–13.)

Seuraavan puoli vuosisataa animismi-termiä käytettiin ikään kuin itsestään selvänä totuutena kuvaamaan ”lapsellista” tai ”alkukantaista” uskontoa, useinkaan yhdistämättä

sitä luonnontieteeseen. Sen jälkeen termistä paljolti luovuttiin uskonnon tutkimuksen piirissä. Viime vuosikymmeninä käsitettä on arvioitu ja määritelty uudelleen, samalla kun ihmisen ja luonnon sekä ihmisen ja eläimen suhteiden tutkimus on vilkastunut. (Ks. Harvey 2005; Mullin 1999.)

Tylorilaisessa merkityksessä animismi oli yksi länsimaisten tutkijoiden pyrkimyksistä yhdenmukaistaa ja selittää yleisesti ”alkukantaisten” kulttuurien käsityksiä ja käytäntöjä. Lähtökohtana oli oletus, että ”primitiivissä” kulttuureissa tieteellinen ajattelu olisi sekä yhtä keskeistä että samanlaista kuin länsimaissa. Tylor ja hänen seuraajansa väittivät tieteellisen ajattelun kehittyvän alkukantaisesta kohti yhä kehittyneempiä muotoja. Alkukantainen ihminen ei väittämän mukaan (vielä) tuntenut luonnontieteen lainalaisuuksia ja selitti sen vuoksi luonnon tapahtumat erilaisten voimien tai toimijoiden avulla: puilla, joilla, salamoilla, karhuilla ja leivosilla oli samanlainen henki tai sielu kuin ihmisellä, ja samanlainen kyky tehdä asioita. Joki saattoi ”päättää” tulvia, karhu hyökätä ihmisen kimppuun ja salama sytyttää metsäpalon. (Ks. esim. Tylor 1958, 229–242; vrt. Bird-David 1999, 68–69.) Tim Ingoldin mukaan (2007, S31; ks. myös Harvey 2005, 205–212), ja olen hänen kanssaan samaa mieltä, Tylor erehtyi pitämään animismia joukkona alkeellisia luonnontieteellisiä selityksiä, vaikka hedelmällisempää olisi puhua tavasta kuvata maailmassa elämisen käytäntöjä erilaisten persoonien (ks. jäljempänä) kanssakäymisen näkökulmasta.

Ingoldin ja monien muiden edustama tulkinta animismista palautuu lingvistisen ja kognitiivisen tutkimuksen läpimurtoon antropologisessa ja uskontotieteellisessä tutkimuksessa (ks. yleisesti Harvey 2005, 15–29). Uranuurtaja oli ojibwaintiaaneja, erityisesti heidän kieltään ja maailmankuvaansa 1930-luvulta lähtien tutkinut antropologi Alfred Irving Hallowell. Vuonna 1960 ilmestyneessä artikkelissaan ”Ojibwa Ontology, Behavior and World View” hän toi yhteiskunnan ja kulttuurin tutkimukseen käsitteen ”muut kuin ihmispersoonat” (*other-than-human-persons*). Sillä hän tarkoitti, että intiaaneille, ja yleisemminkin alkuperäiskansoille, mikä tai kuka tahansa voi olla persoona. (Ks. Harvey 2005, 17–20).

Kognitiivisen uskonnotutkimuksen alalla ensimmäisen laajasti huomioidun uuden tulkinnan animismista esitti Fordhamin yliopiston antropologian professori Stewart Guthrie 1993 ilmestyneessä teoksessaan *Faces in the Clouds: A New Theory of Religion*. Hänen näkemyksensä oli lähempänä Tyloria kuin Hallowellia. Tylorin tavoin Guthrie piti eläinten ja luonnonilmiöiden näkemistä ihmisen kaltaisina toimijoina epätieteellisenä. Hän ei kuitenkaan hylännyt näkemystä, vaan piti sitä varhaisen ihmisen luonnollisena, mielen evoluution synnyttämänä selviytymisstrategiana: oli parempi pitää mitä tahansa vierasta ilmiötä elollisena ja olla varuillaan kuin olla liian luottavainen ja kohdata vaarallinen olento tai ilmiö valmistautumatta<sup>1</sup> (Guthrie 1993, 41, 47–48; ks. myös Harvey 2005, 15–16). Toisin sanoen Guthrie esitti animismin olevan kognitiivinen taito, joka oli kehittynyt osana ihmisen yleistä evoluutiota vuorovaikutuksessa sosiaalisen ja luonnonympäristön kanssa (vrt. Bird-David 1999, 78; Wade 2009, 38–77). Näin hän toisaalta teki animismista hyväksyttävän tutkimuskohteen, mutta rajasi sen samalla koskemaan ihmisen selviytymistä.

Sekä Hallowellin että Guthrien näkemykset ovat saaneet kannatusta, mutta molempia on myös kritisoitu (ks. Harvey 2005). Oma näkemykseni on, että molemmat käsitykset

tulisi ottaa huomioon. Animismissa, ihmisen ja ympäristön tai suppeammin ihmisen ja eläimen suhteessa ihminen voi varsinaisesti tavoittaa vain ihmisen näkökulman. Tässä mielessä Guthrie on oikeassa keskittyessään ihmismielen toimintaan. Mutta Hallowellin tapa painottaa suhteen vuorovaikutuksellisuutta on välttämätön, mikäli halutaan ylittää tylorlainen ihmisen näkökulman samastaminen siihen, millainen maailma todellisuudessa on, ja pyrkiä ymmärtämään maailmaa monien erilaisten toimijoiden (persoonien) vuorovaikutuskenttänä, jossa yhdelläkään ei ole monopolia maailman selittämiseen.

Yhden tavan rakentaa tällaista tulkintaa animismista, ja samalla tavan hahmottaa ihmisen ja ympäristön/eläimen suhdetta esitti israelilainen antropologi Nurit Bird-David. Hänen peruslähtökohtansa oli sama kuin Hallowellin: animismissa on kysymys ihmisen ja muiden persoonien vuorovaikutuksesta. Sitä, että vuorovaikutus ei tapahdu yksinomaan ihmisen ehdoilla, Bird-David alleviivasi tukeutumalla Hallowellin näkemykseen kaikista vuorovaikutuksen osapuolista persoonina. Tarkkaan ottaen Bird-David käytti käsitettä *personhood*, persoonana (henkilönä) oleminen. Hän tarkoitti sillä pelkistäen sitä, että kenen tai minkä tahansa *voidaan* katsoa toimivan samalla tavalla kuin ihminen. Hallowellin tavoin Bird-Davidkin piti tällaista persoonan käsittämistä tyypillisenä erityisesti alkuperäiskansoille. Länsimaaisissa kulttuureissa taas persoona määritellään hänen mukaansa ihmis- tai vielä ahtaammin mieslähtöisesti sekä ihmisen ja eläimen (tai luonnon ylipäättänsä) oletettujen erojen avulla. Tällaisessa tulkinnassa ihmisellä oletetaan olevan sellaisia piirteitä ja ominaisuuksia (abstrakti kieli, rationaalisuus, itsetietoisuus, kulttuuri, sielu), jotka puuttuvat eläimiltä (luonnolta) ja tekevät siksi ihmisestä ainutlaatuisen. (Bird-David 1999; ks. myös Viveiros de Castro 2012, 97–99.)

Väite ihmisestä (länsimaisen) persoonan käsitteen määrittelijänä on tiettyyn rajaan asti perusteltavissa. Länsimaissa syntyi antiikin filosofian ja kristinuskon vaikutuksesta käsitys ihmisen (usein vain miehen) ainutlaatuisuudesta (ks. Kotkavirta [toim.] 2007), ja tämä käsitys hallitsee edelleen osaa ihmistutkimusta (ks. esim. Smith 2010, 434–494): siinä vain ihmistä tarkastellaan persoonana. Bird-Davidia soveltaen tämä käsitys tulisi muuttaa muotoon: ihminen tarkastelee maailmaa monenlaisten persoonien kautta, vaikka puhuukin niistä inhimillistävin, antropomorffisoin käsittein. Nopeasti kasvavassa ihmisen ja eläimen suhteen tutkimuksessa persoonan käsite ymmärretäänkin laajalaisesti (ks. Knight [ed.] 2005). ”Persoona” ei tällöin ole muuri, joka erottaa ihmisen (muista) eläimistä, vaan tarkasteluhorisontti, joka tuo esille eri olennoissa, ja usein myös kasvukunnassa ja luonnonilmiöissä, olevan persoonana toimimisen mahdollisuuden (vrt. Heidegger 2009, 33, 38). Tällaista näkemystä kutsutaan nykyään usein perspektivismiksi. Siinä persoona ei ole yksittäisen toimijan ominaisuus, vaan toisen havaitsemista persoonaksi. (Ks. Viveiros de Castro 2012.)

Perspektivismin käsite ei kuitenkaan mielestäni tuo riittävästi esille persoonana olemisen konkreettista, toiminnallista, emotionaalista ja vuorovaikutuksellista luonnetta. Persoonana olemisessa ei ole kysymys pelkästään tai ensisijaisesti tavoista nähdä (tai ajatella) asioita eri kannoilta<sup>2</sup> (vrt. Ingold 2007). Siksi käytän jäljempänä käsitettä (persoonan) maailmassa-asuminen. Termi on lainaa Heideggeriltä (2009, 23–26; ks. myös Ingold 2006; Ingold 2007). En kuitenkaan Heideggerin tavoin korosta persoonana olemisen ontologiaa, sitä että jokin on (vrt. Heidegger 1983, 290–291), vaan toimintaa ja kokemusta: persoonan maailmassa-asuminen tarkoittaa kykyä tai taitoa elää, toimia,

kommunikoida ja rakentaa maailmaa yhdessä (eräiden<sup>3</sup>) muiden persoonien kanssa. Asumiseen sisältyy myös käsitys siitä, ketkä kaikki ovat asukkaita, miten asumista on toteutettava, missä asumisen rajat kulkevat ja miten asuttua maailmaa tulee hoitaa. Asuminen niin sanoakseni vapauttaa ihmisen ihmisen ja eläimen vastakkainasettelusta ja palauttaa hänet muiden eläinten yhteyteen. (Vrt. Harvey 2005; Heidegger 2009.)

Seuraavassa sovellan persoonan maailmassa-asumisen näkökulmaa amurintiikerin ja ihmisen vuorovaikutuksesta kertoviin tarinoihin. Aineistona käytän kanadalaisen folkloristin ja perinteenkertojan Kira van Deusenin Amurin šamaanien keskuudesta 1990-luvulla keräämiä tarinoita sekä venäläisen tutkimusmatkailijan Vladimir Arsenjevin 1900-luvun ensi vuosina nanaioppaaltaan Dersu Uzalalta tallentamia tiikeriin liittyviä episodeja. (Arsenjevi 1976; van Deusen 1996; 2001.) Olen lisäksi hyödyntänyt venäläissyntyisen etnografin Ivan Aleksis Lopatinin 1900-luvun alussa Amurin alueelta keräämien šamaanitarinoiden ja Dmitri Nagishkinin tallentamien Venäjän Kaukoidän kansojen tarinoiden viittauksia tiikereihin (Lopatin 1933; Nagishkin 1980) sekä tuonut paikoin vertailuaineistona mukaan Koreaan sijoittuvaa tiikeriperinnettä (Canda 1981).

## **AMURINTIIKERI-AINEISTO JA VENÄJÄN KAUKOIDÄN ALKUPERÄISVÄESTÖ**

Kira van Deusen kokosi aineistonsa nivhien sekä tunguusikieliä puhuvien nanaiden<sup>4</sup>, udegein<sup>5</sup> ja ultšien parista. Aineisto on kokonaisuudessaan peräisin naisšamaaneilta<sup>6</sup>. Tämä johtuu siitä, että miesšamaaneja on nykyään hyvin vähän. Valtaosa heistä eliminoitiin 1930-luvulla Neuvostoliiton talouselämän kollektivoinnin ja poliittisten puhdistusten yhteydessä, eikä uusia ole noussut. Uusia naisšamaanejakaan ei ole monta. Yksi syy tähän saattaa olla kieli. Šamanistinen maailmankäsitys on vahvasti sidoksissa alkuperäiskansojen omaan kieleen. Nuorempi väestö eli ne jotka aineiston kokoamisaikaan, 1990-luvulla, olivat alle 35-vuotiaita, puhui yleensä vain venäjää eikä osannut vanhempiensa äidinkieltä; siksi myös šamanistinen maailma oli heille vieras. (van Deusen 1995, 46, 50, 71–75.)

van Deusen ei kerännyt erityisesti amurintiikeriin liittyvää perinnettä, vaan ylipäänsä šamaanien kertomia tai šamaaneihin liittyviä tarinoita. Useimmissa niissä šamaani tai hänen vastustajansa esiintyi eläinhahmossa tai sitten eläin oli šamaanin esi-isä tai avustaja. Toinenkaan päälähteeni, Arsenjevi, ei tutkinut tiikereitä, vaan Amurin alueen taloudellista ja sotilaallista hyödynnettävyyttä. Amurin taigassa hän ja hänen oppaansa Dersu kuitenkin kohtasivat myös tiikereitä, ja Arsenjevin teokseen sisältyy muutama laajempi katkelma, joka valaisee tiikerin ja ihmisen suhdetta tuon ajan nanaikulttuurissa.

Venäjän Kaukoidän šamaanit, naiset ja miehet, olivat alkuperäiskansojen perinteisiä tietäjiä ja tarinankertojia. Heidän keskeisiä tehtäviään olivat parantaminen, sopivan metsästysalueen ja saaliin ”näkeminen”<sup>7</sup> pyyntimiehille sekä vainajien ja arvostetuimpien surmattujen saaliseläinten ”henkien” saattaminen kuolleiden valtakuntaan, jotta ne voisivat syntyä uudestaan. Apunaan šamaaneilla oli erilaisia apuhengiksi kutsuttuja toimijoita, jotka kuvattiin eläinhahmoisina. Amurin alueen šamaanien toimintaa ja perinnettä on tutkittu paljon, mutta erityisesti tiikereihin tai muihin eläimiin liittyviä

kertomuksia ei juuri ole analysoitu – siitä huolimatta, että kertomukset ihmisen ja eläimen suhteista ovat alkuperäiskansojen perinteessä hyvin keskeisiä. (Ks. van Deusen 1996, 48–49; Nagishkin 1980, 33, 55; Okladnikov 1980, 10.)

Dersun samoin kuin van Deusenin informanttien esivanhempien arvioidaan saapuneen Kaukoitään noin kolmetuhatta vuotta sitten. Historiallisesti ja kielellisesti he ovat läheisessä yhteydessä mantšuihin. Nykyisille alueilleen he siirtyivät mongolien vallattua Kiinan 1200-luvulla. (van Deusen 1996, 47; van Deusen 2001, 228; ks. myös Nagishkin 1980, 34–38.)

Venäläiset alkoivat asettua Amurin alueelle 1800-luvun alussa. Ennen neuvostovallan tuloa 1920-luvulla alkuperäiskansat elivät metsästyksestä, kalastuksesta ja kaupankäynnistä mantšujen, kiinalaisten tai korealaisten kanssa. Raja Kiinan ja tuolloin Japanille kuuluneen Korean suuntaan suljettiin 1922, ja elinkeinoelämä kollektivoidtiin vuosikymmentä myöhemmin. (van Deusen 1996, 47–48.) Venäjän vuoden 2002 väestönlaskun mukaan maassa, lähinnä Kaukoidässä, asui noin 12 000 nanaita, noin 1 600 udegeita, 2 900 ultšia ja 5 000 nivhiä.<sup>8</sup>

Tiikeri on Amurin ja laajemminkin Kaukoidän šamanistisessa ja animistisessa perinteessä yksi keskeinen eläinhahmo. Koreassa se on myös huvittava tai typeräkin veijarihahmo (ks. Canda 1981, 22, 32). Ihmisen ja tiikerin kohtaaminen ei menneisyydessäkään liene ollut Amurissa kovin tavallista, ja nykyään se on harvinaista jo siitäkin syystä, että sikäläinen tiikeri on lajina hyvin uhanalainen. Siitä kertovat tarinat eivät siksi yleensä ole kuvauksia konkreettisista kohtaamisista, vaan ilmentävät tiikerin roolia asukkaiden maailmankäsityksessä ja luontosuhteessa. (van Deusen 1996, 50; van Deusen 2001, 73–74; ks. myös Smith 2002, 64.)

## **IHMINEN MAAILMASSA-ASUVANA PERSOONANA**

Toisin kuin indoeurooppalaisissa kielissä tunguuskielissä ei ole erikseen pronominia kuvaamaan miestä ja naista. Myöskään substantiiveilla ei ole sukua. Tämän vuoksi kieli ei sinänsä ole sukupuolittunutta eikä sukupuolihierarkioita luoda pronomien tai substantiivien valinnoilla. Ihmispersoonana, kuten tiikeripersoonakin, on tarkasteltavissa kertomuksissa ensisijaisesti ihminen tai tiikeri, ei erityisesti maskuliini tai feminiini, vaikka hänet tavallisesti kuvataan toisen tai toisen sukupuolen edustajaksi.

Tiikeri-kertomuksissa<sup>9</sup> ihminen elää sekä fyysisesti että henkisesti yhdessä eläimen, tai eläin ihmisen kanssa. Tiikerin kuvataan monissa tarinoissa olevan sukua kertomuksen päähenkilölle, kertojalle tai kertojan yhteisölle. Nanai-kirjailija Valentin Geiker esimerkiksi kertoi vuonna 1995 sukunsa synnyistä seuraavan tarinan. Kauan sitten suku asui suuressa kaupungissa. Vihollinen hävitti sen ja surmasi ihmiset niin, että ainoastaan yksi nuori nainen jäi henkiin. Taigasta saapui hänen luokseen tiikeri, joka otti hänet vaimokseen. Nainen synnytti tiikerille kaksi poikaa, joista tuli valioluokan metsästäjiä. Jossain vaiheessa, vaikka tätä ei erikseen mainita, nainen ja pojat muuttivat muualle, sillä tarinan mukaan kerran kun pojat olivat metsällä taigassa, vanha tiikeri (heidän isänsä) lähestyi heitä. Kohtaamista ei tarkemmin kuvata, Geiker vain toteaa, että ”taigan lain mukaan

oli kiellettyä tapaa tiikeri”. (Kuten jäljempänä käy ilmi, kielto on tilannesidon nainen.) Kuultuaan kohtaamisesta äiti päätti viedä pojat jonnekin, missä ei ollut tiikereitä. Hän onnistuikin siinä, mutta matkalla veljekset joutuivat erilleen. Siksi, Valentin Geiker selitti, Geiker-suku asui nykyisin kahdella eri alueella. (van Deusen 1996, 58–59; ks. myös van Deusen 2001, 187–190; vrt. Nagishkin 1980, 167–173.)

Ultšisamaani Sofia Anga puolestaan kertoi vuonna 1995 van Deusenille šamaaniksi-kutsumisvisiostaan, jossa hän ”näki” naineensa tiikerin ja synnyttäneensä tälle pentuja, joista tuli hänen apuhenkkiään. Hän myös kertoi ratsastavansa parantamismatkoilleen lentävällä tiikerillä, joka oli pentujen isä. (van Deusen 1996, 59, 64.)

Molemmissa tarinoissa ihminen sekä asuu maailmassa yhdessä tiikerin kanssa että jakaa maailman tämän kanssa. Molemmat kertomukset myös sijoittavat ihmisen ja tiikerin eri tilaan. Angan tapauksessa tiikeri ”asuu” visioiden maailmassa, jonne ihminen pääsee šamanoidessaan. Geikerin sukutarinassa tiikerin asuinpaikkana on taiga. Ihminen asuu varsinaisesti jossain muualla, siellä missä ei ole tiikereitä. Tila, asuminen tietyllä alueella, määrittää ihmisen ja tiikerin ja ”tekee” kummastakin itsenäisen persoonan (vrt. Canda 1981, 34–35). Tätä eroa, ja omaa identiteettiä, rakentaa Geikerin tarinassa tiikerin välttämiskielto. Välttäminen eriyttää persoonan sitomalla hänet tiettyyn alueeseen, hänelle sallittuun osaan maailmaa. Tappamiskielto samoin kuin apuhenkkinä toimiminen kuitenkin kertovat, että eri persoonien kohtaaminen on mahdollista, ja antavat samalla ohjeen, miten kohtaamistilanteissa toista persoonaa tulee kohdella: välttää vai auttaa.

Niin Angan kuin Geikerinkin tarinassa kohtaamisen mahdollisuus ja siihen liittyvä (oikein) kohtelemisen merkitys tuodaan esiin myös puhumalla persoonien läheisestä kanssakäymisestä (pariutuminen) ja sen myötä syntyvästä sukulaisuudesta (jälkeläiset). Tämä on yksi tapa sanoa, että eri tiloissa asuvat persoonat voivat myös jakaa tietyn tilan, tai liikkua vapaasti tilasta toiseen, ja että tilan jakaminen tai vapaa liikkuminen voi, ja saa, johtaa läheiseen sidonnaisuuteen, sukulaisuuteen. Tämä sidonnaisuus tekee persoonista yhdessä maailmassa-asuvia. He eivät vain jaa omaa maailmaansa toistensa kanssa, he asuvat ja liikkuvat niissä yhdessä (vrt. Bekoff 2006, 97–98; James 2011, 29–37; Nagishkin 1980, 50).

Yhdessä asuminen ja persoonien läheiset suhteet korostuvat erityisesti šamaanien tapauksessa. Šamaanikertomuksissa länsimaisessa ajattelussa esitetty raja ihmisen ja eläimen välillä katoaa. Monissa Lopatinin tarinoissa tiikeri on eläinhahmon ottanut šamaanin (ks. Lopatin 1933, 224–225, 232, 241). Nagishkinin (1980, 76) eräässä kertomuksessa viehättävä nuori nainen sanoo olevansa tiikeripersona (*tiger person*), jonka ”tiikerien herra” (*Master of Tigers*), yksi šamanistisen henkien maailman valtiaista, salli liittyä ihmisten joukkoon.

Yhdessä maailmassa-asuminen ei kuitenkaan ole ristiriidatonta. Persoonien kesken voi syntyä kiistoja etenkin tilanteissa, joissa persoonien ei katsota tai tiedetä olevan toisilleen sukua. Seuraavaksi tarkastelen aineistostani löytyviä tapoja käsitellä tällaisia konfliktitilanteita.



## PERSOONIEN VÄLISET RISTIRIIDAT

Tiikerin ja ihmisen suhteeseen sisältyvä ristiriita ilmenee jo Venäjän Kaukoidän tungusikielissä tiikeristä käytettävästä nimityksestä *amba*, joka van Deusenin mukaan (2001, xix; vrt. *ibid.* 200, 221 sekä Canda 1981, 27) tarkoittaa pahaa henkeä (*evil spirit*). Aineistossani yksi esimerkki tästä on kuvaus tilanteesta, jossa tiikeri jäljitti taigassa Arsenjevia ja Dersua. Opas kiinnitti Arsenjevin huomion asiaan sanomalla: ”Se [tiikeri] kulkee meidän jäljessämme. Se on oikein paha.” (Arsenjev 1976, 97.) Myöhemmin, kun miehet olivat leiriytyneet, he kuuluivat tiikerin murisevan tavalla, joka ”muistutti kaukaista ukkosen jyryää”. Dersu pelästyi ja sanoi: ”Amba, kapteeni!” ja jatkoi: ”Oli paha, että tulimme tänne. Amba on vihainen. Tämä on hänen paikkansa.” (Arsenjev 1976, 101.)

Selvittääkseen tilanteen – tai ehkä torjuakseen pahan – Dersu alkoi puhua tiikerille.<sup>10</sup> Se oli hänen kulttuurissaan aivan normaali ja luonnollinen ratkaisu (ks. Nagishkin 1980, 140). Hän sanoi, ettei tiikerin tarvinnut suuttua ja tunnusti, että leiripaikka kuului sille: ”Tämä on sinun paikkasi. *Emme me sitä tienneet*. Menemme heti toiseen paikkaan. Erämaassa paljon tilaa... ei saa suuttua...” (Arsenjev 1976, 101–102, kursivointi lisätty.) Tämän jälkeen Dersu ja Arsenjev poistuivat. Tutkimusmatkailija pahoitteli, ettei hän saanut nähdä tiikeriä, mutta Dersu sanoi: ”On paha, jos sen näkee. Me [nanait] sanomme näin: se ihminen, joka ei koskaan näe Ambaa, on onnellinen. Hänelle käy aina hyvin.” (Arsenjev 1976, 102; ks. myös Lopatin 1933, 230; Nagishkin 1980, 138.)

Arsenjevin kuvauksessa Dersun voidaan sanoa ensin puolustautuneen: hän ja tutkimusmatkailija eivät tulleet tiikerin alueelle tietoisesti tai pahassa tarkoituksessa, vaan tietämättään. Sitten Dersu tarjosi tiikerille ulospääsyä tilanteesta vetoamalla taigan äärettömyyteen, ja epäsuorasti siihen, että tiikerikään ei voinut vaatia sitä kokonaan itselleen: erämaassa oli tilaa kaikille persoonille (vrt. Nagishkin 1980, 98). Lopuksi hän neuvoi Arsenjevia pyrkimään välttämään kohtaamisia, ja niin muodoin tilaristiriitoja. Punaisena lankana puheessa oli ihmisen väistyminen tiikerin tieltä. Pelkistäen: Dersu katsoi tilannetta kotonaan asuvan tiikerin näkökulmasta.

Arsenjevillä on toinenkin kertomus, joka valottaa ristiriidan ratkaisemista. Tarinassa tiikeri oli yllättäen kohdannut metsästysretkellä olleen Dersun ja näyttänyt valmistautuvan hyökkäämään hänen kimppuunsa. Dersu oli tällöin kysynyt siltä, miksi se murisi, miksi se oli vihainen, ja sanonut, ettei hän tahtonut sille pahaa. Tiikeri oli murissut edelleen, jolloin Dersu oli sanonut: ”No, hyvä! Sinä et tahdo lähteä, minä siis ammun, syy ei ole minun.” Kun Dersu sitten oli nostanut pyssynsä ampuakseen, tiikeri oli perääntynyt. Siitä huolimatta Dersu oli ampunut sen, ja katunut loppuikänsä sitä, että oli ”aivan turhaan ampunut tiikerin”. (Arsenjev 1976, 104.) ”Turhaan” tarkoittaa, että Kaukoidän alkuperäiskansojen metsästäjien kirjoittamattoman säännön mukaan tiikeriä, joka pyynnön jälkeen perääntyi, ei saanut ampua (Nagishkin 1980, 141).

Uhkaava konflikti pyrittiin tässäkin tarinassa ratkaisemaan neuvottelemalla ja tilan jakamisella. Dersu tarjosi tiikerille ”sopimusta”, jossa vaihtoehtoina olivat eläimen hengissä säilyminen (antamalla tilaa metsästäjälle) tai ammutuksi tuleminen (seuraus tilan kieltämiseltä). Toisin kuin ensimmäisessä tarinassa, Dersu piti nyt itseään (metsästäjänä toimiessaan) oikeutettuna saamaan tilaa taigalla: mikäli tiikeri kielsi tämän, se oli lupa

surmata (vrt. Nagishkin 1980, 70). Tässä Dersu siis valitsi tilanteessa ihmisen näkökulman, ihmisen taigassa asumisen oikeuttamisen.

Neuvottelu, puhuminen tiikerille, näyttikin johtavan toivottuun tulokseen. Tiikeri kääntyi lähteäkseen ja antaakseen Dersulle tilaa. Dersu ei kuitenkaan pitänyt sopimusta, vaan ampui, ja katui sitä loppuikänsä. Katumista voidaan edellä mainitun kirjoittamattoman säännön rikkomisen lisäksi selittää eräillä nanaikulttuurin uskomuksilla. Dersu ehkä katui, koska hän uskoi ampuneensa tiikerin hahmon ottaneen ihmisen, ja pelkäsi, että tämän sukulaiset nanaiden tapaan kostaisivat surmaajalle (ks. Nagishkin 1980, 193). Koska tiikeri on Venäjän Kaukoidän kansanperinteessä myös yksi henkien maailman portinvartijoista (Nagishkin 1980, 55), on mahdollista, että Dersu pelkäsi tiikerin surmaamisella suututtaneensa tuon toisen maailman. Maailmassa-asumisen näkökulmasta katumus liittyy kuitenkin edellä mainittuun taigan lakiin: Dersu ei pitäytynyt valitsemansa persoonan toimintatapaan, hän ei kunnioittanut tiikerin valintaa perääntyä.

Samantapaisia päätelmiä voidaan tehdä van Deusenin (2001, 122) kertomuksesta udegeikirjailija Jansi Kimonkosta, jonka karhu tappoi vuonna 1949. Tarinassa surmaamisen syyksi mainitaan se, että Kimonko oli varhemmin ampunut toisen karhun ”vääränä vuodenaikana” (*in the wrong season*), toisin sanoen metsästyskauden ulkopuolella<sup>11</sup>. Kirjailijan surmannut karhu oli siksi taigan lain mukaan oikeutettu tekoonsa, koska kirjailija oli tappanut karhun väärässä tilanteessa. Metsästyskaudella surmaamista olisi voitu perustella taigan lain sallimana ruoan hankintana (ks. Nagishkin 1980, 162–163). Maailmassa-asumisen näkökulmasta kyse oli jälleen poikkeamisesta tietynlaisena persoonana toimimiseen sisältyvistä käyttäytymismalleista, taigan lain rikkomisesta: lakia vastaan rikkonut sai kärsiä. Metaforisesti surmattu karhu kosti elävän karhun muodossa surmaajalleen Kimonkolle.

Edellä esitetyissä tarinoissa ristiriidat koskevat persoonien toimintaa tilassa. Tilaa voidaan käyttää, ja samalla maailmassa voidaan asua, oikein tai väärin. Eri persoonilla oletetaan olevan tietoa oikeista ja vääristä asumistavoista – ja yleisemmin oikeasta persoonien välisestä kanssakäymisestä – sekä kykyä ja halua neuvotella ristiriitatilanteissa (ks. Nagishkin 1980, 195–198). Väärin menetteleminen johtaa aina rangaistukseen, koska se uhkaa vaarantaa koko persoonien välisen oikean, hyväksyttävän vuorovaikutuksen: tietyssä tilanteessa persoonan on toimittava siihen tilanteeseen ”kuuluvalla” tavalla. (Ks. Bai 2001, 249; Bekoff 2006, 93; Harvey 2005, 61–64, 100.)

## **PERSOONIEN SAMANLAISUUS KANSSA-PUHUMISEN TAUSTALLA**

Puhe ristiriidoista ja erilaisista asumistiloista on, kuten edellä totesin, tapa ilmaista, että persoonien välillä on eroja. Niiden korostaminen johtaisi ristiriitojen syvenemiseen, mikä ei näytä olevan maailmassa-asumisen tarkoitus. Tähän viittaavat esimerkiksi puhe taigan laista, sukulaisuudesta ja halusta puhua muidenkin kuin ihmispersoonien kanssa. Näiden seikkojen taustalla taas näyttäisi olevan käsitys, että persoonat ovat jossain suhteessa samankaltaisia tai että niillä on jotain yhteistä. Viveiros de Castro (2012, 46) ilmaisi tämän Amerikan intiaaneihin viitaten sanomalla, että kehollisen erilaisuuden ”takana”



on henkinen yhtäläisyys (*spiritual unity*). Samalla hän tosin varoitti (ibid. 93) pitämästä ihmisiä ja eläimiä olemuksellisesti (*essentially*) samoina. Dersu ilmaisi samanlaisuuden sanomalla, että villisioissa ja ihmisissä ”[v]ain kuori on erilainen” (Arsenjevi 1976, 18). Tämän voi sanoa myös niin, että samoin kuin ihmispersoonien kohdatessa eri persoonat vaikuttavat toisiinsa, myös muut kuin ihmispersoonat ovat ihmiseen vaikuttavia ja tunteita ilmaisevia subjekteja, kuten Dersun pelästytynyt ”vihainen” tiikeri.

Venäjän Kaukoidän alkuperäiskulttuureissa persoonien samanlaisuus ilmaistaan yleisesti nimittämällä eläimiä, puita ja vaikkapa tulta ihmisiksi. Udegeit ja ultšit esimerkiksi sanovat näkevänsä ”taigan ihmisen” katsoessaan karhua, ”veden ihmisen” katsoessaan kalaa ja ”puun ihmisen” katsoessaan puuta (Nagishkin 1980, 65, 190). Tällainen puhe ”ihmisistä” voidaan ymmärtää tavaksi kuvata maailmassa-asumista: eläimillä ja puilla on kyky nähdä tai hahmottaa asioita samaan tapaan kuin ihminen, mahdollisuus olla samanlaisia toiminnan subjekteja kuin ihminen. Tai Viveiros de Castroa (2012, 47–48, 100) mukailten: tiikerin ”ihmisyyteen” kuuluu vaikkapa pitää ihmisverta samanlaisena herkullisena juomana, jollaisena udege pitää teetä tai käsittää ihminen saaliiksi samaan tapaan kuin nanai ymmärtää hylkeen saaliiksi.

Erojen tai yksittäisten erityispiirteiden toissijaisuuteen viittaavat myös van Deusenin tallentamat kertomukset siitä, miten šamaani vaihtaa elämänsä aikana sukupuolta, yleensä naisesta mieheksi (van Deusen 1996, 73; van Deusen 2001, 68). Samoin Lopatinin keräämissä tarinoissa eläimen hahmon omaksuminen on nanaišamaanille arkipäivää, yksi šamaanin ominaisuuksista<sup>12</sup> hänen toimittaessaan rituaaleja (ks. Lopatin 1933, 203–206, 222, 231). Tarinat ”kertovat” näin, että persoonana toimiminen ei ole sidoksissa tiettyyn ulkoiseen hahmoon ja sen taitoihin tai ominaisuuksiin.

Venäjän Kaukoidän naapurissa Koreassa persoonien yhtäläisyys ilmenee tiikerin sikäläisessä nimityksessä *horangi*. Sanan kiinalaisperäinen alkuosa (ho) tarkoittaa eläintä, jota me kutsumme tiikeriksi. Loppuosa puolestaan tarkoittaa nuorta poikaa. (Canda 1981, 25–26.) Korealaisittain ”tiikeri” on siis eläinpoika tai poikaeläin, ei vain eläin eikä vain ihminen, vaan jotain, joka voi ”valita” olla toinen tai toinen.

Kuten edellä todettiin, Viveiros de Castro selitti (2012, 54, 75) yhtäläisyyttä sanomalla sen olevan kyky valita näkökulma (*capacity to occupy a point of view*). Dersu Uzala ja van Deusenin haastattelemat šamaanit ehkä sanoisivat, että näkökulman lisäksi valitaan myös tietty ”kuori” ja että nämä yhdessä tuovat mukanaan erilaisia velvoitteita: tiikerin hahmon valitseminen johtaa toisenlaiseen toimintaan kuin ihmisen hahmon valinta.

Kysymystä voi tarkastella myös kognitiivisesta näkökulmasta olettamalla, että sekä Dersun että van Deusenin ja Lopatinin tarinoiden eläimillä on ihmisen näkökulmasta samantapainen ”mieli” kuin ihmisellä. Yhtäläisyys perustuisi tällöin siihen, että mitä erilaisimpien persoonien oletetaan kykenevän muodostamaan toisistaan ”mielen teorioita” (*theory of mind*) tai ”lukemaan” toistensa mieltä (*mind reading*) (vrt. Bloch 2007; James 2011, 95–97). Mikäli mieli ja persoonana oleminen samastetaan, tällainen näkemys tarkoittaisi paluuta vanhaan tylorilaiseen tulkintaan. Jos sen sijaan persoonana oleminen nähdään mielen, kehon ja maailman vuorovaikutuksena (vrt. Ingold 2007; Nagel 1974), on mielekästä Dersun tavoin puhua tiikerille olettaen sen käsittävän puheen ja tekevän siitä johtopäätöksiä. Tim Ingoldia (2006) soveltaen tällainen persoonana oleminen on yksi tapa kertoa, että maailma elää, että persoonat syntyvät maailmaan, jossa voidaan asua

monella tavalla ja monessa muodossa. Maailma ei ole muuttumaton, jähmeä tai valmis. Huomion kiinnittäminen tällaiseen persoonan ymmärtämistapaan on puolestaan yksi tapa kysyä, miten ihminen elää, millainen on hänen suhteensa niihin muihin persooniin, joiden kanssa hän elää, ja siihen maailmaan, jota he kaikki muokkaavat.

## **LOPPUSANAT: PERSOONIEN TOISISTAAN RIIPPUVUUS**

Ihminen on Venäjän Kaukoidän alkuperäiskansojen kertomuksissa yksi monista maailmassa-asuvista persoonista. Asumisesta voi toisinaan syntyä kiistaa, mutta riidat on mahdollista ratkaista, tai ainakin niitä tulisi yrittää ratkaista, persoonien keskinäisellä neuvottelulla sekä noudattamalla persoonana toimimista sääteleviä periaatteita, joita Venäjän Kaukoidässä kutsutaan muun muassa taigan laiksi.

Alkuperäiskansojen (animistisesta) näkökulmasta alussa mainitut salama, koivu ja amurintiikeri ovat kukin tavallaan persoonia ja voivat valita tekevänsä tiettyjä asioita (vrt. Bekoff 2006, 79–83). Puut voivat tapella lihakimpaleista ja veitset tuntee häpeää (Nagishkin 1980, 70, 82). Tällainen käsitys todellisuudesta ja persoonasta johtaa hyvin toisenlaiseen maailmassa-asumiseen kuin vallitseva länsimainen tapa nähdä alussa mainittu salama ”vain” sähkönpurkauksena tai tiikeri ”pelkkänä” (vaikkapa suojelemisen arvoisenakin) villieläimenä. Länsimainen näkemys persoonasta painottaa ihmisen ja muun luonnon perimmäistä erilaisuutta, animistinen persoonien toisistaan riippuvuutta (vrt. Ingold 2007; Viveiros de Castro 2012, 90–91), joka vain korostuu Venäjän Kaukoidän kaltaisissa vaikeissa elinolosuhteissa.

Toisistaan riippuvuuden ymmärtäminen lieneekin yksi animistisen persoona-käsityksen peruslähtökohdista. Siinä avainasemassa on jakaminen, jota esimerkiksi nivhit, udeget, ultsit ja nanait perinteisesti arvostavat suuresti (van Deusen 2001, 175–176, 212; Lopatin 1933, 201–202; Okladnikov 1980, 12): heillä on lukuisia tarinoita, joissa itsekäälle, laiskalle ja vain omaa etuaan tavoittelevalle käy huonosti (ks. Nagishkin 1980). Jakamisen ja toinen toisensa auttamisen korostaminen on yleisemminkin tyypillistä animistisille kulttuureille (ks. Bai 2001, 250; Harvey 2005, 52–55; Smith 2002). Kuten jo Marcel Mauss (1999) osoitti, jakaminen on sosiaalinen välttämättömyys, joka tekee persoonista yhteisön, joukon, jonka jäsenet ovat olemassa, elävät ja säilyvät hengissä sen kautta, mitä he tekevät toisilleen. Kun van Deusenin ja Lopatinin šamaanit sekä Dersu kohtelivat eläimiä persoonina, he laajensivat yhteisön käsitteen koskemaan muitakin kuin ihmisiä ja osoittivat yhteisöllisyyden toteutuvan varsinaisesti vasta kaikkien erilaisten persoonien vuorovaikutuksessa. Siksi olisikin ehkä oikeampaa puhua maailmassa-asumisen sijasta maailmoissa-asumisesta tai toisiinsa limittyvien maailmojen jakamisesta ja yhteisestä vastuun ottamisesta toinen toisesta. Jokainen persoona nimittäin kärsii tai kukoistaa, joutuu konfliktiin tai saa tilaa sen mukaan, suostuuko hän jakamaan asioita muiden kanssa ja nämä hänen kanssaan vai eivät.<sup>13</sup>

## VIITTEET

- 1 Ajatus ei sinänsä ole uusi. Jo David Hume sanoi teoksessaan *A Natural History of Religion* (1757) ihmisillä olevan tapa nähdä kaikki oliot itsensä kaltaisina ja ”löytää” ihmiskasvat kuun pinnasta ja ihmiskäsiä pilvien muodoista (ks. Harvey 2005, 4). Länsimaiset psykologit ovat sittemmin toistuvasti palanneet tähän (ks. esim. Brown & Thouless 1965).
- 2 Voi olla, että Viveiros de Castro tarkoittaa perspektivismillä osittain samoja asioita kuin minä asumisella (vrt. Viveiros de Castro 2012, 106–118), mutta itse termi painottaa näkemistä, havaitsemista ja tulkintaa, kun taas tässä artikkelissa asuminen painottaa kokonaisvaltaisemmin ihmisen ja eläimen vuorovaikutteista toimintaa.
- 3 Viveiros de Castron (2012, 53–54) mukaan eri yhteisöt käsittävät persooniksi ensisijaisesti niille merkittäviä eläimiä. Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, että muut eläimet eivät voisi olla persoonia, koska käsitys siitä, mitä persoonana oleminen tarkoittaa, ei perustu mihinkään yksittäiseen eläimeen.
- 4 Venäjäksi samoin kuin vanhemmassa länsimaisilla kielillä julkaistussa kirjallisuudessa heistä on käytetty nimitystä goldit.
- 5 Suomeksi myös muodossa udehet.
- 6 Lopatinin (1933) kymmenkunta kertojaa (nanaita ja udegeita) olivat miehiä. Yhden ilmoitetaan olevan šamaani. Muita ei tarkemmin määritellä, mutta ilmeisesti he olivat metsästäjiä. Heidän tarinoissaan esiintyy kuitenkin useita naisšamaaneja (esim. Lopatin 1933, 209–210, 216, 219).
- 7 Viveiros de Castro (2012, 127, 134) toteaa, että šamaani toiminnallaan ”poistaa” saaliseläimestä ”hengen” ja muuttaa sen näin pelkäksi ruumiiksi/kuoreksi/ruoaksi. Tämä voi sopia Venäjän Kaukoitäänkin, mutta kaipa lisätutkimusta.
- 8 Vserossijskaja perepis naseleija 2002 goda, 4.1, natsionalnyi sostav naselenija [online]. < <http://www.perepis2002.ru/index.html?id=87> > [6.4.2013.]
- 9 Vastaavanlaisia tarinoita on ihmisen suhteesta muihinkin eläimiin, esimerkiksi karhuun (ks. esim. Nagishkin 1980, 46–56).
- 10 Pidän täysin mahdollisena, että Dersu puhui tiikerille myös vakuuttaakseen tälle, että hänkin oli persoona, joka kykeni ottamaan huomioon toisen persoonan, tiikerin (vrt. Viveiros de Castro 2012, 149). Aineisto on kuitenkin liian suppea tämän hypoteesin tarkempaan arvioimiseen.
- 11 Tämä on todennäköisesti osaselitys tapahtuneelle. Taustalla lienee myös käsitys, että surmattu karhu saattoi olla karhunhahmoinen ihminen, kenties jopa hyvinkin läheinen henkilö, kuten eräissä nivhien tarinoissa (ks. Nagishkin 1980, 51–52).
- 12 Samaa kerrotaan eräistä Amerikan intiaanikansojen šamaaneista (ks. Viveiros de Castro 2012, 51, 55).
- 13 Tätä ihmisen ja eläimen suhteen eettistä ulottuvuutta on pohtinut, mutta ei tässä esitetyllä tavalla kuvannut, muun muassa Jacques Derrida teoksessaan *Animal que donc je suis* (2006), jossa hän esittää ihmisen ja eläimen suhteen samanlaisena epäsymmetrisenä, haavoittuvaisena ja sen vuoksi eettisyyttä edellyttävänä relaationa, jollaisen Emmanuel Levinas näki (esim. *Totalité et infini* [1961]) kahden ihmisen, minän ja

toisen, välillä. Biologi Lynn Margulis puolestaan esitti 1966 näkemyksen, että luonnonvalinnan sijasta yhteiselämä (*symbiosis*) – ymmärrettynä samaan tapaan kuin toisistaan riippuvuus tässä artikkelissa – olisi keskeinen evoluutiovoima (ks. Margulis & Sagan 2002). Näkemys on sittemmin saanut paljon kannatusta evoluutiobiologiassa.

## LÄHTEET JA KIRJALLISUUS

- ARSENJEV, VLADIMIR 1976 [1923]: *Dersu Uzala, metsästäjä ja erakko*. Suom. E. K. O. Wuorela. Helsinki: Tammi.
- BAI, GENGSHENG 2001: Nakhi Tiger Myth in its Context. – *Oral Tradition* 16(2).
- BEKOFF, MARC 2006: Animal Passions and Beastly Virtues: Cognitive Ethology as the Unifying Science for Understanding the Subjective, Emotional, Empathic, and Moral Lives of Animals. – *Zygon* 41(1).
- BIRD-DAVID, NURIT 1999: "Animism" Revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology. – *Current Anthropology* 40(1).
- BLOCH, MAURICE 2007: Durkheimian Anthropology and Religion: Going In and Out of Each Other's Bodies. – Whitehouse, Harvey & Laidlaw, James (toim.), *Anthropology and Cognitive Science*. Durham, NC: Carolina Academic Press.
- BROWN, L. B. & THOULESS, R. H. 1965: Animistic Thought in Civilized Adults. – *The Journal of Genetic Psychology* 107(1).
- CANDA, EDWARD R. 1981: The Korean Tiger: Trickster and Servant of the Sacred. – *Korea Journal* 21(11).
- van DEUSEN, KIRA 1996: The Flying Tiger: Aboriginal Women Shamans, Storytellers and Embroidery Arts in the Russian Far East. – *Shaman* 4(1–2).
- 2001: *The Flying Tiger: Women Shamans and Storytellers of the Amur*. Montreal: McGill-Queen's University Press.
- GUTHRIE, STEWART 1995: *Faces in the Clouds: A New Theory of Religion*. Oxford: Oxford University Press. [1993]
- HARVEY, GRAHAM 2005: *Animism: Respecting the Living World*. London: Hurst & Company.
- HEIDEGGER, MARTIN 1983: *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Endlichkeit, Einsamkeit*. Gesamtausgabe, II Abteilung: Vorlesungen 1923–1944. Bd 29/30. Frankfurt/M: Vittorio Klostermann [online]. < <http://gesamtausgabe.files.wordpress.com/2012/11/29-30-die-grundbegriffe-der-metaphysik-welt-endlichkeit-einsamkeit.pdf> > [4.4.2013.]
- 2009: Rakentaa asua ajatella. – *Esitelmiä ja kirjoituksia osa III*. Suom. Vesa Jaaksi et al. Tampere: niin & näin. [1967]
- INGOLD, TIM 2006: Rethinking the Animate, Re-Animating Thought. – *Ethnos* 71(1).
- 2007: Earth, Sky, Wind, and Weather. – *Journal of the Royal Anthropological Institute* n.s. 13, Supplement.
- JAMES, SCOTT M. 2011: *An Introduction to Evolutionary Ethics*. Chichester: Wiley-Blackwell.

- KNIGHT, JOHN (ed.) 2005: *Animals in Person: Cultural Perspectives on Human-Animal Intimacies*. Oxford: Berg.
- KOTKAVIRTA, JUSSI (toim.) 2007: *Persoonia vai ihmisiä*. Helsinki: Gaudeamus.
- LOPATIN, I. A. 1933: Tales from the Amur Valley. – *American Folk-Lore* 46.
- MARGULIS, LYNN & SAGAN, DORION 2002: *Acquiring Genomes: A Theory of the Origins of Species*. New York: Basic Books.
- MAUSS, MARCEL 1999: *Lahja: vaihdannan muodot ja periaatteet arkaaisissa yhteiskunnissa*. Suom. Jouko Nurmiainen & Jyrki Hakapää. Helsinki: Tutkijaliitto. [1923–1924]
- MULLIN, MOLLY H. 1999: Mirrors and Windows: Sociocultural Studies of Human-Animal Relationships. – *Annual Review of Anthropology* 28.
- NAGEL, THOMAS 1974: What Is It Like to Be a Bat? – *Philosophical Review* 83(4).
- NAGISHKIN, DMITRI 1980: *Folktales of the Amur: Stories from the Russian Far East*. Tr. Emily Lehrman. New York: Harry N. Abrams. [1975]
- OKLADNIKOV, A. P. 1980: The Folktale World of the Peoples of the Amur. – Dmitri Nagishkin, *Folktales of the Amur: Stories from the Russian Far East*. Tr. Emily Lehrman. New York: Harry N. Abrams.
- SMITH, CHRISTIAN 2010: *What Is a Person? Rethinking Humanity, Social Life, and the Moral Good from the Person Up*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- SMITH, DAVID M. 2002: The Flesh and the Word: Stories and Other Gifts of the Animals in Chipewyan Cosmology. – *Anthropology and Humanism* 27(1).
- TYLOR, EDWARD BURNETT 1958: *Religion in Primitive Culture*. With an Introduction by Paul Radin. New York: Harper & Brothers. [1871]
- VIVEIROS DE CASTRO, EDUARDO 2012: *Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere*. Masterclass Series 1. Manchester: HAU Network of Ethnographic Theory [online]. < <http://www.haujournal.org/index.php/masterclass/article/view/72/54> > [26.3.2013.]
- WADE, NICHOLAS 2009: *The Faith Instinct: How Religion Evolved and Why It Endures*. New York: Penguin Books.

**Uskontotieteen dosentti Teuvo Laitila toimii uskontotieteen ja kirkkohistorian yliopistonlehtorina Itä-Suomen yliopistossa.**