



Luonnon pyhät paikat virolaisessa *maausk-*liikkeessä

Tämä artikkeli keskittyy analysoimaan sanallistettuja tunnekokemuksia virolaisen uuspakanaliikkeen luonnon pyhissä paikoissa. Artikkelitarkastelee erityisesti fyysisten paikkojen ja ryhmäidentiteetin muodostumisen suhdetta tunnekokemusten analyysin kautta. Empiiriseksi aineistoksi on valittu kolme haastattelua, joissa liikkeessä mukana olevat kertovat suhteestaan luonnon pyhiin paikkoihin ja tunnekokemuksistaan niissä. Käytän tunnekokemusten analyysiin affektiteoriaa (Wetherell 2012), sekä filosofisia ja kulttuuritieteellisiä paikan teorioita.

Jenni Rinne

Tarkastelen tässä artikkelissa sitä, miten modernissa pakanaliikkeessä mukana olevat kertovat omasta suhteestaan luonnon pyhiin paikkoihin Virossa. Pyhät paikat ovat oleellinen osa uuspakanaliikkeeseen kuuluvan maauskon (*maausk*)¹ harjoittamista. Pyhissä paikoissa liikkeen jäsenet eli ”maauskoiset” pitävät yllä suhdetta yliluonnolliseen ja kunnioittavat esivanhempia sekä viettävät erilaisia rituaaleja ja kokoontumisia. Luonnossa sijaitsevat maauskoisten pyhät paikat ovat samalla myös laajemmin yhteiskunnan tunnustamia kulttuuriperintökohteita,

koska niistä on löydetty arkeologista aineistoa menneestä kulttitoiminnasta. Näitä paikkoja on Virossa yhteensä 447 ja osaa niistä suojelevat erilaiset valtion organisaatiot (Kõivupuu 2009, 224). Myös useat maauskon harjoittajat ovat mukana näiden paikkojen suojeluprojekteissa, sillä heidän mielestään pyhät paikat ovat vaarassa unohtua valtiossa, joka ei arvosta tarpeeksi paikallista kulttuuriperintöä. Osa heistä on myös mukana keräämässä ja julkaisemassa tietoa tunnetuista ja vielä tuntemattomista pyhistä paikoista.

Luonnon pyhä paikka voi tarkoittaa virolaisessa kontekstissa yksittäistä luonto-objektia, kuten puuta, kiveä tai lähettä, mutta se voi kuvata myös laajempaa maa-aluetta, kuten pyhää lehtoa tai metsikköä (Kütt 2007, 185). Yleisnimitys luonnon pyhille paikoille on *hiis* ja tätä sanaa on tavattu historiallisesti myös muiden Itämeren kansojen keskuudessa (Anttonen 2010, 167). Maauskoisten keskuudessa luonnon pyhiä paikkoja nimitetään yhtäläisesti joko *hiis*-sanaa käyttäen tai vaihtoehtoisesti niitä

kutsutaan ”pyhiksi paikoiksi”. Tässä artikkelissa termi ”pyhä” toimii analyttisenä käsitteenä ja se merkitsee jotain, joka on rajattu profaanin sivuun tai ulkopuolelle, ja jota säätelee yhteisön sisällä muodostetut käyttäytymisnormit ja käsitykset (Anttonen 2010, 121). Maauskon kontekstissa paikkojen pyhyys perustuu yhteisöllisesti muovautuneisiin käsityksiin paikkojen erityispiirteistä sekä kansanperinteestä konstruoiduilla käyttäytymissäännöillä, joita tulee noudattaa paikoissa käydessä. Lisäksi pyhyys muodostuu erityisesti näihin paikkoihin liitettyjen tunnekokemusten kautta. Tässä artikkelissa keskitynkään analysoimaan paikan merkitykselliseksi kehittymisen elementtejä erityisesti tunnekokemusten kuvausten kautta. Tarkastelen pyhissä paikoissa koettujen tunnekokemusten suhdetta erityisesti yhteiskuntaan ja kulttuuristen merkitysten rakentumiseen. Analysoin myös sitä, miten ryhmäidentiteetin muodostuminen ja fyysiset paikat ovat suhteessa toisiinsa.

Kuulumisen tunne on osa ryhmäidentiteettien muodostusta ja se herättää usein ajatuksen fyysisestä paikasta, johon ryhmä on yhteydessä. Kuulumisen tunne voidaan esimerkiksi perustella sillä, että jonkun yhteisön historiallinen alkuperä on sidottu tiettyyn paikkaan. Yhteisö ja paikka ovat siten vastavuoroisessa suhteessa: yhteisö muovautuu yhteydessä paikkaan ja paikka saa merkityksensä yhteisöltä (Ashworth, Graham and Tunbridge 2007, 54). Kuulumisen tunne paikkaan ja yhteisöön määräytyy usein syvällisen kokemuksen kautta, jota voidaan tarkastella fenomenologisen tutkimusotteen avulla. Tällöin oletetaan, että ihminen ymmärtää maailmaa ensisijaisesti havainnoinnin kautta, joka muodostuu kehollisista tuntemuksista mutta myös niiden tulkinnoista, jotka ovat lopulta kokemuksen pohjana (Merleau-Ponty 2013 [1945]). Esimerkiksi filosofi Edward S. Casey (1996, 17) mukaan paikan merkitys muodostuu ensisijaisesti paikan kehollisen kokemuksen kautta.

Tutkimusmateriaalini koostuu haastattelusta, jotka keräsin väitöstutkimustani varten vuosina 2011–2015.² Pyhistä paikoista puhuttaessa

haastatteluissa nousivat vahvasti esiin erilaiset tunnekuvaukset kuin myös yleiset aistein havaittavissa olevat kehon reaktiot. Tunnekokemusten suuri määrä vaikutti myös lopulta erityisen etnografisen metodin käyttöön, joka perustui ajatukseen, että aistimisen kautta saatava tieto, joka on myös osa tunnekokemuksia, on perustavalaatuinen tärkeää kulttuurimerkitysten luomisprosessissa (Pink 2009, 5). Tilan puutteen vuoksi tässä artikkelissa analyysin ulkopuolelle jäävät kuitenkin pyhissä paikoissa kuvatut fyysiset tunnekokemukset, jotka sanallistettiin henkilökohtaisina ruumiillisina kokemuksina, kuten lämmön, värinän, soinnin tai puistatuksen kaltaisina fyysisinä reaktioina. Käsittelen näitä tarkemmin väitöskirjassani (Rinne 2016).

Kehollisiin kokemuksiin voidaan lukea myös tunnekokemukset, jotka voidaan sosiaalipsykologi Margareth Wetherelliä mukaillen määritellä affektiivisiksi kaavioiksi. Affektiiviset kaaviot eivät pidä sisällään ainoastaan nimettyjä tunnetiloja, vaan ne voivat olla myös aistimuksen tai elämyksen kaltaisia kehollisia reaktioita. Näiden lisäksi affektiivisiin kaavioihin voi liittyä diskursiivisia, historiallisia, sosiaalisia, psykologisia ja kulttuurisia tekijöistä (Wetherell 2012, 4). Wetherellin mukaan (emt.) affektiiviset kaaviot ovat näin tärkeitä merkitysten luomisen prosesseja.

Tällainen affektin määritelmä antaakin mahdollisuuden tutkia sitä, miten affektiiviset kokemukset, toisin sanoen tunnekokemukset, esiintyvät osana sosiaalista elämää ja muokkaavat ymmärrystä.

Haastattelin tutkimustani varten kaikkiaan 21 ihmistä ja tässä artikkelissa keskityn tarkemmin kolmen eri maauskon harjoittajan reflektioihin omista tunnekokemuksistaan pyhissä paikoissa. Nämä kolme haastattelua edustavat hyvin yleisempää tapaa kuvata kokemuksia pyhissä paikoissa. Niissä haastateltavat kuvailivat tunteen liittyvän mahdollisuuteen aistia esivanhempien läsnäolo paikoissa. Kaikille heistä luonnon pyhät paikat näyttäytyivät perintökohteina, joilla on tietynlainen historia. Lisäksi eräs haastatelluista liitti pyhiin paikkoihin edellytykset

yliluonnollisen kokemukselle.

Tarkoitukseni ei ole selittää tyhjentävästi pyhien paikkojen merkitystä *maausk*-liikkeessä. Tarkastelun ulkopuolelle jäävät esimerkiksi henkilökohtaisesti merkitykselliset luonnon paikat, joilla ei välttämättä ole historiallista kontekstia. Kaikki historialliseksi todistetut kulttuuriperintökohteet ovat lähtökohtaisesti pyhiä paikkoja maauskon harjoittajien keskuudessa, mutta pyhiksi voivat muodostua myös paikat, joilla ei ole historiallista kontekstia. Tällöin kyseessä voi olla esimerkiksi kotipihalla tai lähimetsässä sijaitseva puu, joka on yleensä henkilökohtainen ja jolla ymmärretään olevan henki, jonka kanssa voi kommunikoida ja jakaa henkilökohtaiset elämän surut ja ilot. Näihin paikkoihin kohdistuu samankaltaista rituaalista toimintaa kuin historiallisiin pyhiin paikkoihin, kuten ruokalahjojen antamista ja punottujen villanyörien jättämistä puun oksille. Seuraavissa luvuissa annan ensiksi hieman historiallista taustatietoa liikkeestä, jonka jälkeen siirryn empiirisen materiaalin kuvailuun. Tämän jälkeen siirryn tutkimusmateriaalin analyysiin niin, että aluksi keskityn tunnekokemuksiin ja lopuksi pyrin yhdistämään analyysini laajempaan yhteiskunnalliseen kontekstiin.

Uuspakanuus Virossa

Uuspakanuus on globaali ilmiö, jonka eri muotoja voi tavata ympäri maailmaa. Yhteistä uuspakanaryhmille on menneisyyden uskonnollisten käsitysten, tapojen ja rituaalien uudelleen luominen sekä ihmisen ja luonnon suhteen korostaminen (Pike 2004, 18). Vaikka uuspakanuutta esiintyy kaikilla mantereilla, on alueellisia eroja paljon (Magliocco 2004, 3). Esimerkiksi itäisen ja keskisen Euroopan alueen uuspakanaliikkeet saavuttivat suuren suosion juuri Neuvostoliiton romahtamisen aikaan, jolloin niitä voidaan analysoida osana suurta taloudellisen ja poliittisen rakenteen muutosta. Tämä alueen pakanaliikkeet ovat korostaneet erityisesti esikristillisiä perinteitä, sekä historiallista alkuperää, johon liittyy etnisiä

ylpeyden tunteita (Aitamurto & Simpson 2013, 1; Roundtree 2015, 1). Mielestäni pelkästään jälkisosialistisena ilmiönä näitä liikkeitä ei kuitenkaan voida pitää, koska samantyyppisiä liikkeitä esiintyi esimerkiksi kaikissa Baltian maissa jo 1920- ja 1930-luvuilla (Västrik 2015, 134; Pranskeviciute 2013, 78; Ozoliņš 2013, 95). Lisäksi liikkeitä tulisi tarkastella nykyhetken yhteiskunnallisesta, poliittisesta ja taloudellisesta tilanteesta käsin. Mielestäni onkin tärkeä kiinnittää huomiota jokaisen liikkeen ominaispiirteisiin ja erityisesti eri alueiden ja maiden historiallisiin erityispiirteisiin, jotka vaikuttivat liikkeiden muodostumiseen.

Virolainen pakanaliike, maausko, sai alkunsa juuri 1980-luvun lopun ja 1990-luvun alun sekavina vuosina, jolloin Neuvostoliiton hajoaminen pisti Virossa liikkeelle kulttuuristen juurien ja identiteetin etsinnän (Västrik 2015, 132). Paikallishistorian ja kulttuuriperinteiden tutkiminen oli 1980-luvun lopulla suosittua vastarintatoimintaa, jolla kyseenalaistettiin neuvostoliittolaista historianulkintaa. Aluksi liike toimi perinteensuojeluyhdistyksenä nimeltään *Tõlet*, joka oli kiinnostunut menneistä kansanuskon perinteistä. Ajan kuluessa yhdistys kehittyi pisteeseen, jossa opittuja perinteitä haluttiin pistää myös käytäntöön. Vuonna 1995 liike oli saavuttanut jonkinlaisen konsensuksen ja haluttiin perustaa virallinen organisaatio suojelemaan maauskon harjoittajien oikeuksia yhteiskunnassa (Kuutma 2005, 61). Organisaation nimeksi tuli *Taarausuliste ja maausuliste maavalla koda*. *Taara* organisaation nimessä viittaa 1920- ja 1930-luvuilla Virossa vaikuttaneeseen liikkeeseen, jonka tarkoituksena oli luoda Viroon oma kansallisuuskonto perinteisen kansanuskon pohjalta. *Taaraus*-liike oli sen aikaisen älymystön hanke, joka liittyi kansallisidentiteetin luomiseen, jolloin kristinuskon nähtiin saksalaisena ja siten vieraana Virolle (Altnurme 2006, 62; Kuutma 2005, 62; Västrik 2015, 134). Neuvostoliiton aikaan suurin osa *taara*-uskon harjoittajista pakeni ulkomaille tai karkotettiin Siperiaan (Vakker 2008, 192). Viron itsenäistyttyä uudelleen muutama jäljelle jäänyt

taaralainen liittyi maauskoisten kanssa samaan organisaatioon.

Organisaation internetsivulla kuvaillaan maauskoa maailmankatsomukseksi, jonka harjoittajat elävät esikristillisten perinteiden mukaan. Perinteiden taas nähdään olevan lähtöisin ainutlaatuisesta kulttuurisesta ja kielellisestä jatkumosta. Internetsivujen mukaan perinteet eivät kuitenkaan ole samanlaisia joka puolella Viroa, ja ollakseen uskollisia paikallisille eroavaisuuksille, maauskoiset on jaettu viiteen eri ryhmään (Maavalla Koda 2016). Maauskoiset korostavat yksilöllisiä eroavaisuuksia paikallisten erojen lisäksi siinä, miten he harjoittavat maauskoa elämässään. Maauskoisilla on kuitenkin myös yhteisiä käsityksiä, kuten ajatus luonnon elossa olemisesta, kansanperinteiden suuri arvostus ja tutkiminen sekä vuodenaikojen seuraaminen vanhojen maatalousyhteiskunnan pyhäpäivien mukaan. Maauskoisilla ei ole monimutkaista moraalista tai eettistä opetusta tai pyhiä tekstejä. Heillä ei myöskään ole uskonnollisia johtajia, vaikka jokaisella ryhmällä sekä pääorganisaatiolla onkin valittu johtajisto. Heidän roolinsa ei ole rituaalinen, vaan he organisoivat yhteisiä tapahtumia ja edustavat maauskoisia. Voi kuitenkin sanoa, että liikkeessä on yksilöitä, jotka suorittavat toistuvasti uudelleenluotuja kansanuskonrituaaleja liittyen esimerkiksi lapsen nimenantoon tai pyhissä paikoissa järjestettyihin tapahtumiin. Liikkeeseen kuuluu myös yksilöitä, joita pidetään erityisessä arvossa heidän perinteentietämyksensä vuoksi. Harjoittajien tarkkaa määrää ei ole tiedossa, koska organisaatio ei julkista rekisteröityneiden määrää. Vuonna 2011 tehdyssä väestönlaskennassa noin 2 000 ihmistä nimesi taara- ja maauskon läheisimmäksi itselleen (Census 2011). Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, että he kuuluisivat organisaatioon tai olisivat aktiivisia itse liikkeessä.

Kolme kuvausta pyhistä paikoista

Tapasin Terjen (s. 1960-luvun puolivälissä)³ ensimmäistä kertaa kesällä 2012 hänen kotonaan Etelä-Viron maaseudulla. Teimme haastattelun

istuen talon verannalla, joka toimi samalla hänen ateljeenaan, jossa hän teki töitään taide-maalarina ja kuvittajana. Terje kertoi käyttävänsä taiteessaan inspiraation lähteenä vanhoja virolaisia sananlaskuja sekä kalevalamittaisia runoja, jotka auttoivat häntä ymmärtämään mennyttä maailmaa. Yleisesti ottaen maauskon harjoittamisen tavat perustuvat vanhalle kansanperinteelle, jota on kerätty perinnekastoihin 1800-luvulta lähtien. Perinnekastoihin on kerätty myös tietoa luonnon pyhistä paikoista ja niihin liittyvistä käyttäytymissäännöistä. Perinnetieto on maauskoisille erityisen tärkeää liittyen luonnon pyhiin paikkoihin, koska ne toimivat myös nykyisten käyttäytymistapojen pohjana.

Terje kertoi haastattelussa etsineensä taroituksella tietoa pyhistä paikoista nykyisen asuinpaikkansa lähitöillä. Hän oli löytänyt vanhan pyhäpuun paikan, josta itse puu oli jo aikaa sitten lahonnut. Terje kertoi kuitenkin arvostavansa paikkaa ja oli yhdessä muiden asiasta innostuneiden kanssa rakentanut aidan sen ympärille. Terjen mukaan siellä kasvaa nykyään kaksi melko elinkelpoista taimea, jotka ovat lähtöisin alkuperäisestä tammesta. Terje kertoi taimien tuottavat suunnattomasti iloa hänelle. Samalla hänen surullinen ilmeensä muuttui aurinkoiseksi hymyksi. Kysyin syytä iloon ja hän vastasi:

▼▼ Se, että alkuperäinen puu on kuollut, ei oikeastaan vähennä paikan voimaa, mutta uudet taimet luovat toivoa siitä, että paikka voi päästä uudelleen arvostuksen kohteeksi paikallisten keskuudessa. Olen yrittänyt kertoa paikasta yhteisössä ja haluaisin, että paikka tiedostettaisiin. Jotta paikka ei taas uudelleen haihtuisi pois, se pitää tiedostaa. Täytyy tiedostaa, että se paikka on hyvin vanha ja oleellinen paikka. Siellä paikassa on käyty vuosisatojen ajan. Meidän esi-isämme ovat käyneet siellä toimittamassa pyhiä toimintojaan. Niiden toimintojen arvo kuitenkin säilyy siellä, missä nuoret puut kasvavat.

Kysyin Terjeltä, miksi hänen mielestään on

tärkeää elävöittää vanhaa pyhää paikkaa ja kertoa paikasta yhteisössä. Hän vastasi, että hänestä on tärkeää olla tietoinen vallitsevasta kokonaisuudesta (*terviklikkuse tunnetus*) sekä siitä, että myös ennen meitä täällä on ollut ihmisiä. Hän jatkoi, että myös ennen meitä eläneet ihmiset ovat pitäneet paikkaa pyhänä ja oleellisena:

¶¶ Se liittyy arvostukseen. Arvostukseen heitä aikaisemmin olleita kohtaan. Me ei olla nykyään sen viisaampia kuin silloinkaan, mutta me perimme viisautemme esivanhemmilta. Se on henkinen voimavara jonka voi tuntea näissä erityisissä paikoissa. Se on siellä, vaikka me ei sitä tunnistettaisikaan. Nuorempana sitä luulee itse yksin olevansa viisas (aurua).

Eräs toinen maauskon harjoittaja, julkisesta valtion virasta jo eläkkeellä oleva Ilmari, kertoi haastattelussa ensin paljon omasta suhteestaan luontoon. Hän kertoi, että oikeastaan luonto kokonaisuudessaan on pyhä ja täynnä henkiä (*hingestatud*). Ilmari kertoi olevansa osa luontoa, ei sen herra, jonka takia hän ei koskaan kaada puita turhan takia tai katko oksia puista. Hän ei myöskään leikannut ruohoa talonsa pihalta, vaan teki polkuja sen keskelle liikkuaakseen pihapiirissä esteettömästi. Luonnon pyhät paikat olivat Ilmarille tärkeitä ja merkityksellisiä, erityisesti pyhä mäki, joka sijaitsi hänen kotikunnassaan:

¶¶ Kun minulla on raskas olo ja menen *hiis*-paikkaani, paranee oloni heti. Minulla on kevyt olo. Miellessäni puhun siellä jonkun kanssa. Noh, puhun esivanhempien kanssa tai muistelen heitä. Ketä nyt sitten muistankaan, kuten äiti, isä, isovanhemmat, siskot ja veljet, ne jotka ovat kuolleet. Puhun niiden kanssa. Puhun myös *Ukun* kanssa ja tuulenjumalan ja maaäidin, ja ajattelen kaikkia heitä, keitä siellä paikassa on. Niiden läsnäolon voi tuntea siellä. Se luo hyvää oloa. Jos minulla on raskasta ja kävelen omaan koti-*hiiseen*, minulla on jo heti kymmenen minuutin jälkeen hyvä olla.

Kolmas haastattelukatkelma on lainattu Andruksen kanssa tehdystä haastattelusta (s.

1960-luvun alussa). Andrus oli menestyksekkäs urheilija Neuvostoliitossa. Urheilu-uran jälkeen hän jatkoi uraansa opettajana ja valmentajana. Tapasin hänet ensimmäistä kertaa talvella 2013 maauskoisten kokoontumisessa pyhällä mäellä, joka sijaitsi Viron pohjoisosassa. Sain Andrukselta kyydin takaisin Tallinnaan ja keskustelimme automatkan hänen aktiivisuudetaan organisaatiossa, joka pyrki suojelemaan luonnon pyhiä paikkoja virolaisena kulttuuriperintönä. Kuten kirjoitin artikkelin alussa, monet maauskoisista ovat mukana pyhien paikkojen suojelutyössä. Maauskoiset näkevät ongelmallisena tämän hetkessä suojelussa sen, että eri instituutiot suojelevat eri paikkoja eri kriteerein. Jotkut paikoista ovat luonnon-suojelukohteita, toiset jo Neuvostoliiton aikana suojeltuja arkeologisia suojelukohteita, kun taas osa on kulttuuriperintöä vaalivan instituution suojelulistalla. Lisäksi monet paikoista eivät ole minkään suojelulain kohteena.

Maauskoiset ajavatkin yhtenäistä suojeleohjelmaa ja toivovat valtion rahoittamaa tutkimusprojektia, joka keskittyisi paikkojen historiaan ja niiden aineettoman kulttuuriperinnön määrittelyyn. Valtio onkin vuosina 2008–2012 rahoittanut pyhien paikkojen tutkimusprojektia ja esimerkiksi Tarton yliopistossa on mahdollista suorittaa ainekokonaisuus virolaisista luonnon pyhistä paikoista. Lisäksi erillinen kansalaisjärjestö *Hiitemaja foundation* on perustettu maauskoisten toimesta käsittelemään paikkojen suojeleluun liittyviä asioita. Järjestö tekee yhteistyötä myös kansainvälisissä perinteisten pyhien paikkojen suojeluprojekteissa. Maauskoiset toivovatkin, että saisivat olla mukana pyhiin paikkoihin liittyvissä päätöksissä. He ovat nostaneet oikeuskanteita vaihtelevalla menestyksellä pyhien paikkojen alueella tapahtuvia hakkuu-, maisemointi- tai rakennusyrityksiä vastaan. Tämä siksi, että ideaalin luonnon pyhän paikan ajatellaan olevan koskematon luonto. Luonnon koskemattomuutta varjellaan myös näihin paikkoihin liitetyillä käyttäytymissäännöillä, jotka kieltävät muun muassa oksien katkomisen sekä kasvien ja marjojen tai sienten keräilyä.

Tapasin Andruksen myöhemmin samalla viikolla uudestaan tarkoituksena tehdä haastattelu hänen omasta suhteestaan maauskoon ja pyhiin paikkoihin. Kysyin häneltä haastattelussa, miksi hän piti tärkeänä, että pyhiä paikkoja suojellaan. Hän vastasi:

¶¶ Siellä (pyhissä paikoissa) on tietynlainen olemisen tunne: juuri sillä hetkellä, kun olen *hiisessä*, takanani seisovat minun isäni ja isäni isä ja rivi muita esivanhempia. Että se on jotain, joka lain mukaan (kuvaannollisesti – J.R.) on annettu meille. Minulla on hyvä tunne siellä ja tunnen ylpeyttä. Pidän huolta jostain sellaisesta, joka on ikiikaista. Pidän sitä elossa.

Niissä paikoissa on mahdollista tuntea jotain erityistä. En tiedä (...). Ne paikat eivät ole osa tavallista metsää. Siellä on jotain jonka voi aistia. Jokin on siellä eri lailla ja voin tuntea sen. Minulla on hyvä tunne, kun olen siellä. Sitä tunnetta ei voi kokea missään muualla. Ne paikat ovat olleet käytössä satojen vuosien ajan. Ne paikat ovat olleet olemassa ainakin 8 000 vuotta. En tiedä tarkalleen. Yhdessä paikassa ihmiset ovat käyneet sukupolvesta sukupolveen. Hekin tunsivat paikan voiman. Se ei ole vain paikka. Ne eivät ole sattumanvaraisia paikkoja. Niillä on vankka ja loppumaton voima.

(...) Kun olen lähellä esimerkiksi uhrikiveä, sisälläni on eräänlainen rauhallisuuden tunne. Tämä on jotain, joka on meidän sisälämme. Virossa on ollut paljon eri uskomuksia, mutta mitä me kohtaamme pyhissä paikoissa, on meidän esi-isiemme usko. Se on jotain, joka on ainoastaan meidän. Se on sidottu tähän paikkaan, tähän maahan. Paikat ohjaavat huomiotani ja saavat minut toimimaan paikkojen suuntaisesti.

Esi-isien läsnäolon tunteminen nousi haastatteluissa yhdeksi tärkeimmäksi kokemukseksi. Andrus oli huomattavan liikuttunut puhuessaan pyhien paikkojen merkityksestä, joka ilmeni äänenpainojen ja sanavalintojen kautta. Tunnelatauksen ollessa suurimmillaan hänen silmänsä kostuivat usein.

Affektiiviset kaaviot

Haastatteluissa tuli siis ilmi, että kaikilla kolmella oli selvä tunneside pyhiin paikkoihin, joka ilmeni tietynlaisena tunteikkaana puheena. Andrus kuvaili tunnetta erityiseksi, jollaista missään muualla ei ole mahdollista kokea. Hän määritteli tunteen positiiviseksi, johon liittyi esimerkiksi ylpeyden kokemus ja ajatus jatkuvuudesta. Ilmar kertoi vierailuillaan pyhissä paikoissa raskaan olon keventyneen, ja Terje kuvasi kokemusta tietynlaisen voiman läheisyydestä pyhällä paikalla. Kaikki kolme kuvasivat erityisesti voivansa tuntea esivanhempien sekä niiden tiedon läsnäolon pyhissä paikoissa. Näitä kokemuksia analysoidessani olen valinnut lähökohdakseni affektiteorian. Affektien tutkimus on ollut viime vuosina nousussa kahdesta erisyystä. Ensinnäkin on haluttu tutkia tunteiden ja tuntemusten yhteyttä sosiaaliseen todellisuuteen ja kulttuuriin. Toiseksi pelkästään representaatioihin keskittyminen on jättänyt analyysin ulkopuolelle ihmisten kokemuksessa ne osat, joita ei ole helppo pukea sanoiksi, tai niiden kuvaukset ovat hyvin epämääräisiä, kuten affektien ja tunteiden kohdalla usein on (ks. esim. Clough 2007; Gregg ja Seighworth 2010; Wetherell 2012). Tämän artikkelin kohdalla on kuitenkin kyse tunnekokemusten representaatioista.

Wetherell käyttää termiä affekti kuvailemaan erilaisia kokemuksia, joissa on mukana niin konstruoidut tunteet kuin kehon reaktiot sekä aistimukset. Hän ei tee eroa esimerkiksi kehollisten reaktioiden ja tiedostettujen tunneilmaisujen välillä, niin kuin jotkut affektiivisten kokemusten tutkijat tekevät. Tiedostetut tunneilmaisut viittaavat yleisesti esimerkiksi nimettyihin tunteisiin, joiden merkitys ymmärretään muodostuvan suhteessa yhteiskuntaan, ja jotka usein erotetaan kehollisista tunnekokemuksista. Mielestäni on hedelmätöntä erottaa itse tunnekokemukset ja niiden tiedollinen käsittely toisistaan. Ne yhdistämällä on mahdollista tutkia kokonaisvaltaisempaa merkitysten tuottamisprosessia, jossa on mukana niin keho, mieli kuin myös tunteiden intiimi suhde

yhteiskuntaan. Wetherell (2012, 4) ymmärtääkin affektin koostuvan monimutkaisesta, eri osa-alueiden yhteenliittymästä, joissa ne ovat mukana samanaikaisesti ja samanvertaisesti. Hänen mukaansa kaavoihin vaikuttavat niin yhteiskunnalliset diskurssit ja narratiivit kuin yhteisöllinen ja henkilökohtainen historia. Hän viittaa termeillä affektiivinen praktiikka, tai -kaava tähän monimutkaiseen kokonaisuuteen.

Affektiivinen kaava ei Wetherellin mukaan ole kuitenkaan kiinteä tai muuttumaton, vaan se muuttuu ajassa ja paikassa. On mahdollista, että jotkut kaavoista toiston seurauksena saavat kiinteämmän muodon ja niistä tulee jatkuvia (Wetherell 2012, 14). Wetherelliä mukaillen, tulkitsen haastatteluissa kuvattujen kokemusten pyhissä paikoissa olevan affektiivisia kaavoja, jotka ovat saavuttaneet jatkuvamman muodon. Perustan tulkintani kokemusten samankaltaisuudelle. Se vihjaa opittuun tai yhteisöllisesti konstruoituun muotoon puhua kokemuksista, joka on puolestaan kehittynyt toistuvuuden kautta. Affektiivisten kaavojen toistuvuuden ja jatkuvuuden voidaan nähdä kertautuvasti materialisoituvan pyhissä paikoissa. Tämä oli mielestäni nähtävissä Terjen, Ilmarin ja Andruksen haastatteluissa samantyyppisten tunnekokemusten kuvailuina.

Wetherell (2012, 90) kirjoittaa, että ihmisten puhuessa tunteistaan he ilmaisevat ymmärrystään maailmasta ja suhteestaan siihen rutiininomaisesti. Toisin sanoen, he käyttävät olemassa olevia resursseja kuvatakseen tunnekokemuksiaan ja tämä suuntaa heidän ymmärrystään. Wetherell esittää, että ymmärrys tunnekokemuksista muodostuu puheen kautta, joka on rutiininomaista tällaisten kokemusten käsittelyä. Rutiininomainen puhe puolestaan muuttaa tunteet sosiaalisesti hyväksytyyn muotoon. Väittäisinkin, että Terjen, Ilmarin ja Andruksen tapa tulkita pyhissä paikoissa kuvailut aistimukset ja tunteet esivanhempien tai muiden henkien läsnäoloon liittyviksi ovat yhteisön normien mukaista kokemusten käsittelyä. Yhteisön käsitykset pyhistä paikoista ja tietynlaisten affektiivisten kaavojen toistuvuus,

joiden mahdollisuus herää aina pyhissä paikoissa ollessa, ohjaavat maauskolaisten itseymmärrystä. Haluaisin kuitenkin korostaa, että tämä ei tarkoita sitä, etteivätkö tunnekokemukset olisi aidosti koettuja. Lisäksi haluan tarkentaa, että en esitä kausaalista suhdetta tunteiden ja niiden tulkinnan välille, vaan että ne ovat samanvertaisina mukana affektiivisissa kaavioissa.

Paikkojen muistot ja historia

Affektiiviset kaavat voivat olla toistuvia ja niitä voidaan sanallistaa yhteisön käsityksistä lähtien. Lisäksi väitän, Wetherelliä mukaillen, että maauskoisten aikaisemmat kokemukset pyhissä paikoissa vaikuttavat affektiivisiin kaavioihin. Casey (1996, 18) mukaan eletty kokemus vaatii paikan. Edellä kuvailut tunnekokemukset ovat siis mahdollisia ainoastaan luonnon pyhissä paikoissa, joihin kokemukset ja muistot ikään kuin varastoituvat. Tulevaisuudessa tämä vaikuttaa edelleen siihen, miten paikat koetaan ja hahmotetaan.

Luonnon pyhät paikat eletään tunteiden kautta, jotka muodostuvat monimutkaisista kaavioista ja ovat sekä kehollisia että kognitiivisia kokemuksia. Myös antropologit Stephen Feld ja Keith Basso (1996) ovat panneet merkille kehollisten ja aistikokemusten huomioimisen hyödyllisyyden paikan merkitykselliseksi kehittymisen analyysissä. Heidän mukaansa kokemus paikasta on aina kehollinen samalla kun se on konstruoitu ja diskursiivinen (Feld & Basso 1996, 8). Myös kulttuurigeografian alalla on tutkittu affektiivisiä kokemuksia yhteydessä johonkin tiettyyn paikkaan. Esimerkiksi Tim Edensor (2011) sekä Rose et al. (2010) ovat korostaneet, että affektien tutkimuksessa tulisi ottaa huomioon niiden muotoutumisen kulttuurinen ja sosiaalinen konteksti. Esimerkiksi ihmiset usein vaikuttuvat tai liikuttuvat tunteiden voimasta, koska heillä on historiansa ja aikaisemmat kokemukset. Nämä tuntemukset myös määritellään suhteessa toisiinsa ihmisiin ja paikkoihin. Aikaisemmat kokemukset myös virittävät ihmisiä tietynlaisiin tunnekokemuksiin

jo ennen aktuaalista kokemusta (Edensor 2011, 1105). Tämä tarkoittaa sitä, että aikaisemmat kokemukset pyhissä paikoissa vaikuttavat niissä koettuihin tunnekokemuksiin, jotka taas muodostavat paikan merkityksiä. Myös Casey (1996, 24) mukaan yksi paikkojen keskeisimmistä ominaisuuksista on se, että niihin kerääntyy esimerkiksi elottomia ja eläviä asioita, mutta myös kokemuksia, historioita ja ajatuksia. Paikat täyttyvät näin muistoista ja odotuksista, niin uusista kuin vanhoista asioista. Tulkitseen tekemiäni haastatteluja niin, että kuvailutunnekokemukset muodostuvan suhteessa menneisiin vierailuihin, ja menneiden vierailujen muistot virittävät vierailijan tiettyihin odotuksiin, joilla kokemukset ja tunteet edelleen värittyvät.

Se, että muistoilla on useita fyysisiä paikkoja tai että fyysiset paikat herättävät muistoja siellä koetuista hetkistä ei kuitenkaan ole uusi argumentti. Pierre Nora on yksi kuuluisimpia tutkijoita, jotka liittävät kulttuurisen jaetun muistin tiettyihin konkreettisiin fyysisiin paikkoihin, ja joita hän kutsui *muistin paikoiksi* (Nora 1989, 7). Myös esimerkiksi etnologi Florence Fröhlig on kuvannut väitöskirjassaan, kuinka toisen maailmansodan aikaisten vankileirien muistomerkit Venäjällä ovat paikkoja, joita voidaan pitää fyysisinä muistojen säilytyspaikkoina, ja jotka myös vaikuttavat itse muistoihin niissä olleissa ihmisissä (Fröhlig 2013). Lisäksi kulttuurintutkija Ulla-Maija Peltonen (2003) on analysoinut muistin ja vuoden 1918 sisällissotaan liittyvien fyysisten paikkojen suhdetta. Hänen mukaansa paikat ovat mukana muisteluperinteessä ja kerronta antaa niille erityisen merkityksen. Muistojen ja paikkojen vastavuoroinen suhde on siis kiistaton.

Vaikka muistojen ja paikkojen suhde ei ole ensisijainen analyysini kohde, aiheeseen liittyvää tutkimustietoa voidaan käyttää osoittamaan, että paikoille ominainen asioiden säilyttäminen vaikuttaa siihen, että vierailut pyhissä paikoissa voivat toistua samankaltaisina. Tämä taas mahdollistaa sen, että maauskoiset voivat myös kokea menneisyyden pyhissä paikoissa ollessaan. Tätä päätelmää tukee haastatteluissa

ilmaistu vahva tunnekokemus esivanhemmista. Paikkoihin voisi siis kerääntyä menneisyyttä, tai niille konstruoitua historiaa. Tämän lisäksi paikat voivat laukaista menneiden kokemusten muistoja. Maauskoisten oma tulkinta ja ymmärrys omista tunnekokemuksistaan pyhissä paikoissa tulisikin nähdä kontekstissa, joka ottaa huomioon edellä kuvatun pyhien paikkojen luonteen.

Paikan historian merkitys

Paikkojen merkitykset ovat niin historian kuin sosiaalisen mielikuvituksen muokkaamia (Feld & Basso 1996, 8). Eivät siis ainoastaan aikaisemmat kokemukset paikoista, vaan myös yhteisön konstruoima pyhien paikkojen historia vaikuttaa tunnekokemuksiin tavalla, joka näyttää mahdollistavan esivanhempien ja menneisyyden tuntemisen pyhissä paikoissa. Voidaan ajatella, että luonnon pyhiin paikkoihin on kerääntynyt kahdenlaista historiaa, jotka vaikuttavat tunnekokemuksissa ja tekevät paikoista merkityksellisiä. Yhtäältä niihin liittyy kulttuurihistoriaa, joka säilyy esimerkiksi perinnetietolähteissä. Kulttuurihistoria pitää sisällään tietoa menneiden aikojen praktiikoista liittyen pyhiin paikkoihin, sekä esimerkiksi tietoa menneiden yhteisöjen rakenteesta ja ajatusmaailmasta. Toisaalta paikkoihin liittyy edellisen kaltaisen kulttuurisen historian uudelleen luonti ja tulkinta nykypäivän maailmasta käsin (vrt. Siikala & Ulyashev 2004; Siikala 2011). Tämä tarkoittaa sitä, että kulttuurihistorian tulkinta tapahtuu aina tietystä näkökulmasta käsin ja sitä voidaan käyttää tiettyjen tarkoituserien saavuttamiseksi. Menneisyyden jälkien uudelleenluonti historiaksi tuli esille esimerkiksi Terjen tarpeena elävöittää jo unohdettuja pyhiä paikkoja ja antaa niille yhteisöä yhteen keräävä ja perinnettä ylläpitävä merkitys. Lisäksi mahdollisuus tunnekokemuksille esivanhemmista ja niiden perinnöstä pyhissä paikoissa on mahdollista vasta sen jälkeen, kun paikkaidentiteetti on konstruoitu. Ennen ajatusta tai tietoa näiden paikkojen historiasta tunnekokemus olisi erilainen.

Anna-Leena Siikala on tutkinut tämän tyyppisiä luonnon pyhiä paikkoja muun muassa Udmurtiassa. Hänen mukaansa niiden voimaan liittyy kyky yhdistää ihmisiä ja ihmisryhmiä heidän omaan historialliseen perintöönsä (Siikala 2004, 66). Samaa voi väittää pyhien paikkojen merkityksestä myös maauskaisille. Siksi onkin mahdollista väittää, että esivanhempien ja näiden menneen elämän tunnistaminen yhdistää maauskaisia ryhmäksi, joilla ajatellaan olevan yhteinen kulttuuriperintö, joka konkretisoituu luonnon pyhissä paikoissa ja niiden historiassa. Ajatuksen perinteiden jatkuvuudesta ja paikkasidonnaisen yhteenkuuluvuudentunteen käyttämisestä kollektiivisten ja sosiaalisten identiteettien luomisessa toivat esiin jo 1980-luvulla esimerkiksi Benedict Anderson (1983) sekä Erik Hobsbawn (1983). He kuvasivat sitä, kuinka kansalliset ja kollektiiviset identiteetit ovat itse asiassa nykyajasta lähteviä konstruktioita, joihin sisältyy ajatus perinteiden jatkuvuudesta rajatulla maantieteellisellä alueella. Paikkaan kuulumisen tunne ja tunne perinteiden jatkuvuudesta pyhissä paikoissa pistää maauskaiset myös kantamaan huolta perinnön säilymisestä, ja tekee heistä aktiivisia luonnon pyhien paikkojen suojelijoita.

Esitänkin, että pyhiin paikkoihin liittyvä kulttuurihistoria sekä sen uudelleen tulkinta ovat osa affektiivista kaavaa, joka nostaa esiin tietynlaisia tunteita pyhissä paikoissa. Pyhissä paikoissa koettuihin affektiivisiin kaavioihin liittyvät yhteiskunnassa tai tässä tapauksessa yhteisössä kiertävät tulkinnat, kertomukset ja historia, jotka ovat kerääntyneet pyhiin paikkoihin. Lisäksi tunnekokemuksiin liittyvät paikkoihin kerääntyneet muistot aikaisemmilta vierailuilta kuin myös kuviteltu menneisyys sekä kulttuurihistorian sisältämät jäljet menneisyydestä. Lopuksi väitän, että affektiiviset kaaviot koettuina luonnon pyhissä paikoissa rakentavat tunnesidettä fyysisiin paikkoihin sekä yhdistävät maauskaisia ryhmäksi, johon eivät kuulu pelkästään nykypäivän ihmiset vaan myös esivanhemmat. Haastatteluissa kuvatut tunnekokemukset voidaan näin ymmärtää iden-

titeettikokemuksena, jossa jatkuvuuden tunne ja koettu yhteys kulttuuriperintöön antaa moraalisena oikeuden olla olemassa (vrt. Siikala 2004, 58). Tunnekokemukset pyhissä paikoissa eivät tällöin pelkästään yhdistä maauskaisia ryhmäksi, vaan ne myös rakentavat uudestaan ryhmää ja pitävät sitä koossa. Tähän ryhmään eivät kuulu ainoastaan esivanhemmat, vaan myös luonnon elolliset olennot ja henkiolennot. Tämä tulee ilmi esimerkiksi Ilmarin haastattelussa, missä hän kertoo kommunikoivansa esi-isien lisäksi eri luonnon jumalien kanssa pyhissä paikoissa vieraillessaan. Voikin sanoa, että maauskoisten ryhmäidentiteetti rakentuu paitsi nykypäivän ihmisistä ja menneisyyden esivanhemmista, niin myös luonnon yliluonnollisiksi koetuista olennoista.

Haastatteluissa kuvaillut tunnekokemukset esivanhempien läsnäolosta pyhissä paikoissa voidaan ymmärtää näin identiteettiä tukevana affektiivisena kaaviona, joka liittyy tunteeseen siitä, että on osa suurempaa yhteisöä. Yhteisö on kehittynyt erityisessä fyysisessä paikassa, johon on kehittynyt oma, keskeytymätön kulttuuriperintönsä. Niin Andruksen tapa kuvata pyhissä paikoissa olemista kokemuksena itsestä osana jatkumoa, joka pitää yllä erityistä perintöä kuin myös kaikkien kolmen kokemus itsestään osana esivanhempien linjastoa, joka voidaan tuntea erityisesti luonnon pyhissä paikoissa, tukee tätä päätelmää. Myös Terje toi esille sen, kuinka tärkeää on tiedostaa, että ennen nykyyhetkeä on ollut muita, jotka kuuluvat samaan kokonaisuuteen.

Yhteiskunnallinen konteksti

Maauskoisten muun muassa affektiivisten kaavojen kautta vahvistetussa identiteettimuodostuksessa käytetään siis kulttuurihistoriallisia elementtejä, joihin liittyy ajatus traditioiden jatkuvuudesta tietystä paikassa. Nämä on perinteisesti liitetty kansallisen identiteetin rakentamisen pyrkimykseen. Näitä aineksia on käytetty Virossa jo 1800-luvun lopussa kansallisen heräämisen ja kansallisromantiikan syntyaikoina.

Tuolloin perusteita kansallisuuden yhtenäisyydelle etsittiin menneisyydestä, jonka ymmärrettiin pitävän sisällään todisteita kansakunnan henkisestä ja kulttuurisesta yhtenäisyydestä. Jotkut tutkijat ovatkin liittäneet uusnationalistisen identiteetin rakennuspyrkimykset samankaltaisiin ryhmiin muulla itäisessä Euroopassa (Aitamurto & Simpson 2013; Roundtree 2015), mikä onkin totta monen ryhmän kohdalla. Tämä ei kuitenkaan päde maauskoiisiin. Vaikka he käyttävätkin identiteettinsä muodostuksessa nationalismiin liitettyjä elementtejä, he usein aktiivisesti kieltävät virolaisen kansallisen identiteetin ja sen sijaan määrittelevät maauskoiiset alkuperäiskansaksi Viron sisällä. Virolaisuus identiteettinä kuvattiin usein ”epäluonnolliseksi” yhteisöksi. Maauskoiiset onkin jaettu viiteen eri alaryhmään, jotka määritellään maauskoisten internetsivuston (Maavalla Koda 2016) mukaan seuraavan hieman toisistaan eriäviä paikallisia perinteitä. Pyhät paikat luokitellaan myös alkuperäiskansan pyhiksi paikoiksi. Maauskoisten pääjärjestön internetsivuilla kritisoidaan vahvasti valtiota ja samalla asemoidaan maauskoiiset alkuperäiskansoiksi, jotka elävät Viron maaperällä:

▼▼ Me saamme vapaasti kehittyä alkuperäiskansoina vasta kun Viron valtion laki tunnustaa alkuperäiskansojen oikeudet ja arvot. *Maavalla koda* (rekisteröity maauskoisten pääjärjestö –J. R.) on perustettu edustamaan alkuperäiskansojen uskonnollisia oikeuksia Viron valtiossa. Valitettavasti Viron valtio seuraa edelleen lakeja, jotka ovat kulttuurisesti vieraita ja jopa vihamielisiä meille. Esimerkiksi Viron valtio ei tunnista meidän alkuperäiskansojen pyhiä paikkoja ja kieltää meitä seuraamasta alkuperäisiä hautausrituaaleja, eikä kunnioita esi-isiemme hautarauhaa (Maavalla Koda 2015).⁴

Maauskoisten määrittelemineen alkuperäiskansaksi ja luonnon pyhät paikat alkuperäiskansojen pyhiksi paikoissa onkin kiinnostavaa jo sen vuoksi, että virallinen alkuperäiskansan status Euroopassa on ainoastaan saamelaisilla.

Yksi syy voi löytyä siitä, kuinka maauskoiisille alkuperäiskansaksi aseoinnin myötä avautuu mahdollisuus valtakunnan rajat ylittäviin tukiverkostoihin ja mahdollisuuteen vedota ihmisoikeuksiin luonnon pyhien paikkojen suojelemiseksi. Niezen (2003, xv) on määritellyt alkuperäisyyteen vetoamisen eräänlaiseksi uudeksi poliittiseksi identiteetiksi, minkä kautta voidaan vaatia parempaa asemaa yhteiskunnassa. Onkin aihetta kysyä, miksi ihmiset, joiden voidaan katsoa kuuluvan virolaiseen valtaväestöön, asemoituvat omaehtoisesti marginaaliseen asemaan yhteiskunnassa. Yksi vastaus voisi liittyä siihen, miten globaali uusliberalistinen talouspolitiikka vaikuttaa valtion tasolla ihmisten mahdollisuuksiin yhteiskunnassa. Kun valtio ei enää takaa mahdollisuutta työhön, asuntoon, sosiaaliturvaan ja terveydenhuoltoon, voi identiteetit sirpaloitua ja liittolaisia haetaan vaihtoehtoisten ryhmien sisältä, jotka tarjoavat turvaa sekä sosiaalista yhteisöä mihin tukeutua (vrt. Ekholm & Friedman 2013; Kalb 2011). Viron voi katsoa joutuneen uusliberaalin talouspolitiikan vaikutuksen alaiseksi jo 1990-luvun ”shokkiterapiasta” lähtien. Maausko voidaan siis ymmärtää vaihtoehtoisena tapana identifioitua ja vaikuttaa valtion sisällä omaan asemaan.

Tunnekokemukset pyhissä paikoissa

Analysoimani haastattelut havainnollistivat sitä, miten virolaisille maauskon harjoittajille luonnon pyhissä paikoissa vierailut kuvailtiin tietynlaisina tunnekokemuksina. Tulkitsin nämä tunnekokemukset affektiivisiksi kaavoiksi, jotka koostuivat henkilökohtaisista muistoista, historian uudelleen tulkinnasta, sekä jaetuista merkityksistä liittyen näihin paikkoihin. Lisäksi tunnekokemuksiin vaikutti rutiininomainen maauskoisten joukossa jaettu kokemusten tulkinta, joka muodosti mahdollisuuden samankaltaisten tunteiden nousuun aina paikoissa käydessä. Luonnon pyhissä paikoissa vierailut ja tunnekokemukset niissä rakensivat yhteenkuuluvuuden tunnetta ryhmään, joka rakentui

maauskoisten lisäksi heidän esivanhemmistaan sekä ylluonnollisista voimista. Tällaisen ryhmäidentiteetin konstruoiminen oli mahdollista

nähdä yhtenä vastauksena siihen, miten identifioitua suhteessa Virossa vallitsevan taloudellisiin ja poliittisiin olosuhteisiin.

Viitteet

- 1 Käytän artikkelissani virolaisesta *maausk*-sanasta suomenkielistä käännöstä maausko.
- 2 Väitöskirjani *Searching for Authentic Living Through Native Faith. The Maausk Movement in Estonia* tarkastetaan Södertörnin yliopistossa, Ruotsissa 3.6.2016.
- 3 Haastateltavien nimet ovat muutettu tunnistettavuuden minimoimiseksi.
- 4 Suomennoksen tehnyt viron kielestä artikkelin kirjoittaja.

Lähteet

- Aitamurto, Kaarina & Simpson, Scott (2013), Introduction. – *Modern Pagan and Native Faith Movements in Central and Eastern Europe*. Eds. Kaarina Aitamurto & Scott Simpson. Durham: Acumen, 1–9.
- Altnurme, Lea (2006), *Kristlusest Oma Usuni: Uurimus muutustest eestlaste religioosuses 20.saj. II poolel*. Tartu: Tartu Ülikooli kirjastus.
- Anderson, Benedict (2006 [1983]), *Imagined Communities: Reflection on the Origin and Spread of Nationalism*. London, New York: Verso.
- Anttonen, Veikko (2010), *Uskontotieteen maastot ja kartat*. Helsinki: Suomen Kirjallisuuden Seura.
- Ashworth G. J., Graham, Brian & Tunbridge J. E. (2007), *Pluralising pasts. Heritage identity and place in multicultural societies*. London: Pluto Press.
- Casey, Edward S. (1996), How to get from Space to place in a Fairly Short Stretch of Time: Phenomenological Prolegomena – *Senses of Place*. Eds. Steven Feld & Keith H. Basso Santa Fe, New Mexico: SAR Press, 13–52.
- Clough, Patricia Ticineto (2007), Introduction – *The Affective Turn. Theorizing the Social*. Eds. Patricia Ticineto Clough with Jean Halley. Durham and London: Duke University Press, 1–33.
- Edensor, Tim (2012), Illuminated Atmospheres: Anticipating and Reproducing the Flow of Affective Experiences in Blackpool. – *Environment and Planning D: Society and Space* 30, 1103–1122.
- Ekhölm Friedman, Kajsa & Friedman, Jonathan (2013), Globalization as a Discourse of Hegemonic Crisis: A Global Systemic Analysis. – *American Ethnologist. Journal of the American Ethnological Society* 40:2, 244–257.
- Feld, Steven & Basso, Keith (1996), Introduction. – *Senses of Place*. (eds.) Steven Feld & Keith Basso. Santa Fe. New Mexico: SAR Press, 1–12.
- Fröhlig, Florence (2013), *Painful Legacy of World War II: Nazi Forced Enlistment: Alsatian/ Mosellan Prisoners of War and the Soviet Prison Camp of Tambov*. Huddinge: Södertörn Doctoral Dissertations, 83. Stockholm studies in ethnology.
- Gregg, Melissa & Seighworth, Gregory J. (2012), An Inventory of Shimmers. – *The Affect theory reader*. Eds. Gregory J. Seighworth & Melissa Gregg. Durham and London: Duke University

- Press, 1–27.
- Kalb, Don (2011), *Headlines of Nation, Subtexts of Class: Working Class Populism and the Return of the Repressed in Neoliberal Europe – Headlines of Nation and Subtext of Class*. Eds. Don Kalb and Gábor Halmaj. New York: Berghahn Books, 1–36.
- Kuutma, Kristin (2005), Vernacular Religions and the Invention of Identities Behind the Finno-Ugric Wall – *Temenos Nordic Journal of Comparative Religions* 41:1, 51–76.
- Kõivupuu, Marju (2009), Natural Sacred Places in the Landscape: An Estonian Model. – *Nature, Space and the Sacred. Transdisciplinary Perspectives*. Eds. S. Bergman, P. M. Scott, M. Jansdotter Samuelsson & H. Bedford-Strohm. Aldershot: Ashgate, 223–233.
- Kütt, Auli (2007), Maarahva pühade puude ja puistutega seotud käitumismormid. – *Looduslikud pühapaikad: Väärtused ja kaitse*. Toim. Heiki Valk. Tartu: Õpetatud Eesti Seltsi Toimetised 36, 182–211.
- Magliocco, Sabina (2004), *Witching Culture: Folklore and Neo-Paganism in America*. Philadelphia, Pennsylvania: University of Pennsylvania press.
- Merleau-Ponty, Maurice (2013 [1945]), *The Phenomenology of Perception*. Translated by Donald A. Landes. London and New York: Routledge.
- Niezen, Ronald (2003), *The Origins of Indigenism: Human Rights and the Politics of Identity*. Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press.
- Nora, Pierre (1989), Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire. – *Representations*, Special Issue: Memory and Counter-Memory 26, 7–24.
- Peltonen, Ulla-Maija (2003), *Muistin paikat. Vuoden 1918 sota muistamisessa ja unohtamisessa*. SKST894. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Ozololinš, Gatis (2013), The Dievturi Movement in Latvia as invention of tradition. – *Modern Pagan and Native Faith Movements in Central and Eastern Europe*. Eds. Kaarina Aitamurto & Scott Simpson. Durham: Acumen, 94–111.
- Pike, Sarah (2004), *New Age and Neopagan Religions in America*. New York: Columbia University Press.
- Pink, Sarah (2009), *Doing sensory ethnography*. London: Sage.
- Pranskeviciute, Rasa (2012), Contemporary Paganism in Lithuanian Context: Principal Beliefs and Practices of Romuva. – *Modern Pagan and Native Faith Movements in Central and Eastern Europe*. Eds. Kaarina Aitamurto & Scott Simpson. Durham: Acumen, 77–93.
- Rinne, Jenni (2016) *Searching for Authentic Living Through Native Faith. The Mausk Movement in Estonia*. Huddinge: Södertörn Doctoral Dissertations.
- Rose, G. Degen, M. & Basdas, B. (2010), More on ‘Big Things’: Building Events and Feelings. – *Transactions of the Institute of British Geographers, New Series* 35, 334–349.
- Roundtree, Kathryn (2015), Introduction: Context is Everything. Plurality and Paradox in Contemporary European Paganism. – *Contemporary Pagan and Native Faith Movements in Europe Colonialist and Nationalist Impulses*. Ed. Kathryn Roundtree. EASA Series. New York: Berghahn Books, 1–24.
- Siikala, Anna-Leena & Ulyashev, Oleg (2011), *Hidden Rituals and Public Performances: Traditions and Belonging among the Post-Soviet Khanty, Komi and Udmurts*. Studia Fennica Folkloristica 19. Helsinki: Suomen Kirjallisuuden Seura.
- Siikala, Anna-Leena (2004), Kuuluvuspaigad: ajaloo taasloomine. – *Mäetagused* 26. www.folklore.ee/tagused (haettu 8.5.2016), 53–68.
- Vakker, Triin (2008), Rahvuslikku religiooni konstrueerimise katsed – taara usk. – *Mäetagused* 50, 98–175.
- Västriik, Ergo-Hart (2015), In search of a genuine Religion. The Contemporary Maasulised Movement and Nationalist Discourse. – *Contemporary Pagan and Native Faith Movements in Europe Colonialist and Nationalist Impulses*. Ed. Kathryn Roundtree. EASA Series. New York: Berghahn Books, 130–153.
- Wetherell, Margaret (2012), *Affect and Emotions: A New Social Understanding*. London: Sage.