

# Mitä on synkretismi – onko ”puhtaita” uskontoja olemassakaan?

Kimmo Ketola

**Synkretismi on yksi uskontotieteen ongelmallisimpia ja kiistanalaisimpia käsitteitä. Oppialalla vallitsee varsin vähän yksimielisyyttä siitä, miten käsitettä tulisi käyttää tai tulisiko sitä ylipäätään käyttää.**

Gerardus van der Leeuw, joka oli yksi uskon- tofenomenologisen tutkimuksen varhaisista perustajista, kirjoitti jo 1930-luvulla, että synkretismia esiintyy kaikissa uskonnoissa (*van der Leeuw* 1938). Silti käsite problematisoitiin laajemmin vasta 1970-luvulle tultaessa (esim. *Hartman* 1969, *Pye* 1971). Nykyisin ajatellaan varsin yleisesti, että käsitteellä ei ole uskontotieteessä mitään taksonomista merkitystä. Toisin sanoen ei ole mahdollista luokitella uskontoja synkretistisiin ja ei-synkretistisiin, eikä ole olemassa uskontoa, jonka uskomuksista ja käytänteistä historiallinen tai etnografinen tutkimus ei voisi paljastaa jonkin toisen perinteen vaikutusta. Mikään uskonto ei ole syntynyt kulttuurisessa tyhjiössä, vaan kaikissa näkyvät syntyajankohtansa uskonnolliset ja kulttuuriset jännitteet.

Tämä ei mielestäni kuitenkaan tarkoita sitä, ettei jossakin ajallisesti ja paikallisesti rajatussa tarkastelun kohteessa voitaisi erottaa kahden tai useamman uskonnon omintakeisia piirteitä niistä, joissa ilmenee kyseisten traditioiden sekoittumista. Vaikka uskontoja sinällään ei voida luokitella synkretistisiin ja ei-synkretistisiin, voidaan historiallisesti rajatuissa konteksteissa erotella traditioiden aikaisempien elementtien ja synkretististen lainojen välillä. Kiistämätöntä on, että uskonnolliset perinteet ovat usein vuorovaikutuksissa keskenään ja että näissä tilanteissa perinteet voivat omaksua toisiltaan erilaisia elementtejä.

Toinen ongelmallinen piirre synkretismin käsitteessä on sen pejoratiivinen käyttötapa. Kristinuskossa, ja erityisesti protestanttisessa teologiassa (josta uskontotieteellinen tutkimus

pitkälti juontaa juurensa), on perinteisesti pyritty tavoittamaan autenttista oppia uskonnon historiallisilta alkulähteiltä, missä sen uskotaan ilmenneen ”puhtaimmillaan”. Niinpä synkretismin leima on usein implikoinut alkuperäisen ja autenttisen opin korrumpoitumista. Käsitteeseen on liittynyt sivumerkityksiä alkuperäisestä uskosta luopumisesta, uskonnollisen järjestelmän eheyden särkymisestä, epäautenttisuudesta, epäjärjestyksestä ja ylipäätään asioiden ”sotkeentumisesta” ja ”sekasotkusta”.

Tästä johtuen esimerkiksi uskontohistorioitsija Robert D. Baird (1971) on sanonut, että synkretismin käsitettä käyttävät sellaiset, jotka tarkastelevat uskontoa ulkopuolelta eivätkä kykene näkemään tai kokemaan sen sisäistä ykseyttä ja eheyttä. Toisen usein esitetyn kritiikin mukaan synkretismistä nähdään aina muualla, ei koskaan omassa uskonnoissa. Selvää on, että asioiden ”eheys” ja ”puhtaus” sekä ”sekaisuus” ja ”sotkuisuus” ovat arvokannanottoja, jotka kertovat enemmän tarkastelijasta kuin itse tutkittavasta ilmiöstä. Nämä ovat vakavia ongelmia, mikäli synkretismin käsitettä halutaan käyttää tieteellisenä kategoriana.

Kuitenkin viime aikoina jotkut postmodernit antropologit ovat lähteneet puolustamaan synkretismin käsitteen hyödyllisyyttä nimenomaan sen sisältämän jännitteisyyden ja poleemisuuden tähden (ks. *Stewart & Shaw* 1994). Tämä mieltymys synkretismin käsitteeseen juontuu varmasti osaltaan myös antropologien viimeaikaisesta kiinnostuksesta kulttuurien heterogeenisiin ja hybrideihin piirteisiin. Näiden tutkijoiden yhtenä huomiona on ollut, että synkretismikiistat palautuvat kysymykseen vallasta – kuka saa määrittää oikean uskon rajat? Antisynkretismi on usein leimallista valtaa pitävälle ryhmälle näiden pyrkiessä kontrolloimaan kulttuuriseen marginaaliin sijoittuvaa uskonnollista toimintaa. Tässä lähestymistavassa synkretismiiä ja sen vastapoo-

lia, antisynkretismia, lähestytään nimenomaan strategioina, joilla uskonnolliset ryhmittymät ajavat omia intressejään.

Lähestyn kuitenkin synkretismia kognitiivisen uskonntutkimuksen näkökulmasta. Tätä lähestymistapaa ei ole aiemmin juurikaan sovellettu erityisesti synkretismin ongelmakenttään, mutta joitakin alustavia huomioita tällaisen lähestymistavan avaamista kysymyksistä voidaan kuitenkin hahmotella. Kognitiivisesta näkökulmasta huomio kiinnittyy sellaisiin yksilötason psykologisiin taipumuksiin, joilla on populaatiotason seuraamuksia kulttuuritradition välittymisessä. Synkretismi hahmottuu silloin ilmiönä, joka ohjautuu kulttuurievoluutiota yleisesti määrittävistä selektiivisistä voimista.

### *”Synkretismi” uskontotieteellisenä käsitteenä*

Synkretismin käsitteeseen kuuluu sen teologisesta taustasta johtuva vahva poleeminen ulottuvuus ja koko sen piiriin kuuluva ilmiökenttä vaatii näin ollen varsin kriittistä lähestymistä. Uskonollisessa ja teologisessa kielenkäytössä termi viittaa siihen, että uskonnollinen perinne on menettänyt alkuperäisen ”puhtautensa”, kun siihen on omaksuttu elementtejä vieraista traditioista, oman tradition ulkopuolelta. Termiä on käytetty paljon maailmanuskontojen, kuten kristinuskon, islamin ja buddhalaisuuden paikallisten versioiden tutkimuksessa. Esimerkiksi Afrikan riippumattomia kirkkokuntia koskevassa tutkimuksessa synkretismin käsitteellä on ollut huomattavan keskeinen rooli. Bengt Sundklerin afrikkalaista kristillisyyttä käsittelevässä teoksessa todetaan, että riippumattomien kirkkojen ilmaantumisen syynä on kristinuskon synkretistinen tulkinta. Se, että kyse ei ole viattomasta kuvailevasta väitteestä, käy ilmi Sundklerin painottamista johtopäätöksistä: *”Synkretistinen laikko on silta, jota myöten afrikkalaiset palaavat pakanuuteen”* (1961, 297, alkup. korostus).

Ei ole yllättävää, että rintamalinjan toisella puolella on yhtä kiivaasti kistetty käsitteen legitimiys. Myös monet antropologit ovat tutkimuksillaan ottaneet osaa polemiikkiin ja myöhemmin argumentoineet, ettei kyseessä ole varsinainen synkretismi. Täysin edellistä vastaava asetelma löytyy intialaisen islamin kotoperäistymistä koskevassa kiistassa (ks. *Werbner & Basu* 1998), sekä Kaakkois-Aasian buddhalaisuuden ja paikallisen animismin sekoittumista koskevassa uskontotieteellisessä väittelystä (ks. *Spiro* 1982).

Postmodernit antropologit ovat siis aiheellisesti kiinnittäneet huomiota synkretismikiistojen valtapoliittisiin ulottuvuuksiin. Joissakin synkretismikiistoissa voidaan selkeästi nähdä taustalla uskonnollisen eliitin pyrkimys kontrolloida ja ehkäistä auktorisoimatonta uskonnollisuutta (*van der Veer* 1994). Kyse on viime kädessä siitä, kenellä on oikeus määrittellä ”autenttisen” uskon rajat.

Synkretismikäsitteeseen liittyvien kiistojen taustalla voidaan nähdä ajatus siitä, että puhdas/alkuperäinen traditio samastetaan autenttisuuteen. Monissa fundamentalistisissa ja reformistisissa liikkeissä on aktiivisena pyrkimyksenä pyyhkiä traditiosta pois vieraina pidettyjä elementtejä käyttäen tätä puhtauden ja autenttisuuden samastavaa retoriikkaa. On kuitenkin paljon esimerkkejä myös päinvastaisesta logiikasta, jossa pyritään argumentoimaan nimenomaan määrätynlaisten uskonnollisten synteisien autenttisuuden puolesta (*Shaw & Stewart* 1994, 6-9). Esimerkiksi hindulaisuuden kohdalla on usein argumentoitu, että siihen kuuluu olemuksellisesti kyky suvaita ja sulauttaa itseensä vieraita elementtejä. Tästä seuraa, että autenttisinta hindulaisuutta edustaisi nimenomaan inklusiivinen synkretismi, eivätkä perinteen reformistiset uudelleentulkinnat.

Myös kristinuskoa puolustetaan usein vetoamalla sen paikallisen kulttuurin kanssa muodostamiin synteeseihin. Esimerkiksi paavi Benedictus XVI on eräässä viimeaikaisessa puheessaan peräänkuuluttanut nimenomaan sitä kreikkalaisen järjen ja raamatullisen uskon synteisiä, joka syntyi Euroopassa hellenismillä ja jonka modernismi ja positivismi ovat nyt murtaneet (*Benedictus* 2006). Paavin argumentaation mukaan juuri tässä synteessissä on kristinuskon autenttisuus ja vahvuus. Myös Suomessa kirkon edustama kristillisyyttä puolustetaan usein vetoamalla sen syviin juuriin suomalaisessa kulttuurissa. Toisin sanoen, luterilaisen uskon ja suomalaisen perinteisen kansankulttuurin muodostama synteisi nimenomaan nähdään uskon autenttisuuden taakeena.

Vaikkakaan edellisen kaltaisissa apologeettisissa yhteyksissä, joissa määrätynlaisia synteesejä puolustetaan, ei koskaan käytetä sanaa ”synkretismi”, kulttuurintutkimuksen kannalta kyse on juuri siitä. Esimerkit riittänevät myös osoittamaan, että synkretismia voidaan lähestyä ilman oletusta autenttisen uskon rappeutumisesta. Eli mikäli kyetään pidättäytymään tämänkaltaisilta teologisilta ennako-oletuksilta, synkretismin käsitettä voidaan käyttää mielekkäästi uskonto-

tieteellisenä kuvailevana terminä. Synkretismi voidaan täsmällisemmin määritellä prosessiksi, jossa eri uskontojen, kirkkokuntien tai filosofisten järjestelmien oppeja, symboleja ja käytänteitä sulautuu yhteen tai kietoutuu toisiinsa. Aidon ja autenttisen uskon kysymys on täysin erillinen teologinen ongelma, johon tutkijan ei tarvitse ottaa kantaa.

Synkretismiä on hyödyllistä tarkastella jatkumona, jonka raja-arvoina ovat yhtäältä perinteiden omista resursseista nousevat sopeutumisreaktiot, sekä toisaalta synteesin pohjalta syntyneet uudet ja itsenäiset uskonnolliset yhteisöt oppeineen, rituaaleineen ja pyhine kirjoineen. Eli kun uskonnollisten synteesien seurauksena syntyikin kokonaan uusi uskontoperinne, jolla on selkeä oma uusi identiteetti, kyseessä on synkretistisen prosessin päätepiste. Varsinaiset synkretistiset ilmiöt ja prosessit tapahtuvat näiden ääripäiden väliin sijoittuvalla jatkumolla, johon voidaan sijoittaa useita erityyppisiä ilmiöitä, kuten erilaiset kulttuurisen adaptaation prosessit, uskontojen harmonisointipyrkimykset, moniuskontoiset rituaalit, uskonnollinen reformismi sekä skismaattisten uskonnollisten ryhmien muodostuminen.

### *Kognitiivinen lähestymistapa synkretismiin*

Kognitiivisen kulttuurintutkimuksen näkökulmasta synkretismiä voidaan tarkastella painottuneen kulttuurisen siirron ilmiönä. Painottunut kulttuurinen siirto on evoluutioteoreetikkojen Robert Boydin ja Peter J. Richersonin kehittämä termi, jolla he viittaavat siihen, että perinteen välittyminen on usein painottunut tai vinoutunut määrättyyn suuntaan johtuen ihmismielen rakenteesta tai muista kulttuurisista tekijöistä (Boyd & Richerson 2005; Richerson & Boyd 2005). Yksinkertaisimmillaan painottumiset johtuvat siitä, että ihmisen luontaisista taipumuksista johtuen jotkut kulttuuriset ideat ovat yksinkertaisesti helpompia omaksua kuin jotkut toiset.

Kulttuuristen piirteiden käyttö ryhmärajoja merkitsevinä symboleina on eräs tällainen ihmismielen luontaisiin taipumuksiin pohjaava ilmiö. Ihmiskunta on kaikkialla jo hyvin varhaisista ajoista lähtien jakaantunut ryhmiin, joita merkitsevät näennäisen mielivaltaiset symboliset piirteet, kuten pukeutumistyyli, ruokatottumukset, kieli ja puhutut murteet (Boyd & Richerson 2005, 99). Tällaisilla symbolisesti merkityillä ryhmillä on tyypillisesti myös toisistaan eroavat mo-

raaliset käyttäytymiskoodistonsa. Etniset ryhmät ovat ilmiöstä kaikkein tyypillisin esimerkki, mutta ilmiö kattaa yhtä lailla yhteiskuntaluokkiin, ammattiryhmiin, alueellisuuteen, sukupuoleen ja uskontoon liittyviä heimokuntaisia ilmiöitä. Symbolisesti merkityt ryhmät voivat jakaantua tai sulautua toisiinsa, mutta historiallinen jatkuvuus on silti niiden silmiinpistävä piirre.

Symboliset merkitsijät eivät kuitenkaan ole pelkästään yhteisen kulttuuritaustan oheistuotteita, sillä kulttuuristen ryhmien rajat ovat hyvin läpäiseviä. Ihmiset ja ideat kulkevat jatkuvasti kulttuurirajojen läpi, ja silti traditiot pysyvät. Tämä antaa viitteitä siitä, että on olemassa sosiaalisia prosesseja, jotka ehkäisevät kulttuurivaikutteiden siirtymisestä johtuvaa homogenisoitumista. Boyd ja Richerson ehdottavatkin, että symbolisesti merkityt ryhmät syntyvät ja niitä ylläpidetään, koska symboliset merkitsijät auttavat ihmisiä tunnistamaan sisäryhmään kuuluvat. Sisäryhmään kuuluvien identifiointi puolestaan palvelee valikoivaa sosiaalista vuorovaikutusta ja valikoivaa jäljittelyn kautta tapahtuvaa oppimista. (Boyd & Richerson 2005, 99-132).

Symboliset merkitsijät ovat Boydin ja Richersonin mukaan seurausta kahdesta ihmismielen myötäsyntyisestä mekanismista. Ihmisillä on luontainen taipumus omaksua asioita suhteettoman paljon yhtäältä ihmisiltä, jotka muistuttavat heitä itseään, sekä toisaalta niiltä, jotka ovat menestyksekkäitä. Toisin sanoen kulttuurista siirtoa vinouttavat ihmisen kognitiiviset taipumukset imitoida toinen toisiaan yhtäältä samankaltaisuuden ja toisaalta menestyksen perusteella.

Synkretismin kannalta on oleellista kiinnittää huomiota siihen, että vaikka kahdella toisensa kohtaavalla uskonnollisella yhteisöllä on usein lukematon määrä toisistaan poikkeavia kulttuurisia erityispiirteitä, vain osa niistä kohotetaan symbolisiksi merkitsijöiksi. Synkretististen prosessien suhteen onkin syytä tarkkaan erottaa uskontojen itseymmärrys ”puhtaudestaan” asioiden todellisesta tilasta. Nimittäin oman identiteetin voimakkaaseen korostamiseen tähtäävät pyrkimykset saattavat kätkeytyä sisältää vieraiden elementtien hyvinkin laajamittaista omaksumista. Hyvänä esimerkkinä tällaisesta prosessista on 1800-luvun lopun Intiassa syntynyt hindureformistinen liike nimeltä Arya Samaj, joka pyrki vahvistamaan hindulaista identiteettiä islamin ja kristinuskon tuomien vaikutteiden edessä. Liikkeen perustaja Dayananda Saraswati (1824–1883) pyrki esimerkiksi osoittamaan, että Raamattu on täynnä valheita ja moraalittomuuksia. Pyhäksi kirjoiksi hän hyväksyi ainoastaan al-

kuperäiset veda-kirjat, eepoksia ja puranoita hän piti korruptoituneina. Toisin sanoen eri uskontojen pyhät kirjat saivat symbolisen merkitsijän roolin. Samaan aikaan liikkeen toimintatavaksi kehitettiin aktiivinen lähetyk- ja käännytystyö, joka ei perinteisesti kuulu hindulaisuuteen lainkaan. Opin ja elämän alkuperäiseen puhtauteen pyrkivä reformismi ylipäättään on varsin vierasta traditionaaliselle hindulaisuudelle, ja siinä on pikemminkin nähtävissä protestanttisen kristillisyyden vaikutus.

Fundamentalistisille liikkeille laajemminkin on tyypillistä tällainen valikoiva asenne paitsi suhteessa ulkoiisiin vaikutteisiin, myös omaan perinteeseen. Samalla kun voimakkaasti pyritään torjumaan vieraan uskonnon vaikutus joillakin opin ja elämän alueilla, toisaalla voidaan vaikutteita omaksua täysin kriittikittömästi. Kyse on siitä, mitkä uskonnolliset tai kulttuuriset elementit tulevat symbolisesti merkityiksi. Ne piirteet, joihin symboliarvoa ei liitetä, voidaan huoletta omaksua perinteestä toiseen. Vaikka fundamentalistit väittävät pohjaavansa oman uskontonsa pyhiin teksteihin, käytännössä perinteestä valikoidaan vain ne osat, joilla on symbolisesti ladattu merkitys ja jotka vahvistavat omaa identiteettiä määrätystä kulttuurisessa jännitekentässä.

### *Moniuskontoiset rituaalit*

Boydin ja Richersonin painottuneen kulttuurivälittymisen teoriasta voidaan johtaa monia synkretismin kannalta kiinnostavia ennusteita. Ensimmäinen ennusteista on se, että mikäli kaksi vuorovaikutuksessa olevaa symbolisesti merkittyä ryhmää ovat hyvin erikokoisia, symbolisesti merkittyjen piirteiden tulisi korostua pienemmillä ryhmällä. Tämä johtuu yksinkertaisesti siitä, että pienempi ryhmä kokee enemmän vuorovaikutusta vieraan kulttuurin kanssa, jolloin sulautumisen paine kasvaa. Ennuste näyttäisi sopivan yhteen uskontoperinteistä tehtyihin havaintoihin: uskonnolliset vähemmistöt ovat yleensä tietoisempia kulttuurisista erityispiirteistään ja korostavat niitä valtakulttuuria enemmän.

Toinen teoriasta johdettava ennuste on, että symbolisesti merkittyjen piirteiden pitäisi korostua nimenomaan kulttuurisilla rajapinnoilla, tilanteissa, joissa eniten ollaan vuorovaikutuksessa toisen kulttuuritradition kanssa (Boyd & Richerson 2005, 114). Toisin sanoen, teoria ennustaa, että lisääntyvä kulttuurien kanssakäyminen ei suinkaan yleensä johda uskontoperinteiden sulautumiseen

keskenään, vaan päinvastoin, kohtaaminen saattaa pikemminkin johtaa symbolisten merkitsijöiden korostumiseen entisestään. Jokaisella meistä on varmasti kokemusta siitä, kuinka tulemme tietoisiksi suomalaisuudestamme, kun lähemme maamme rajojen ulkopuolelle. Myös uskonnollisilla identiteeteillä on taipumus terävöityä vieraan kohtaamisen myötä.

Teoria siis ennustaa, että uskontojen rajapinnoilla ihmisluonnon luontainen "painovoima" johtaa kulttuuristen erojen korostumiseen entisestään. Näyttää siltä, että vain hyvin poikkeuksellisissa tilanteissa ja olosuhteissa erot pystytään ylittämään – ja silloinkin usein vain osittain ja tilapäisesti. Eräs mielenkiintoinen esimerkki uskonnollisten rajojen tilapäisestä ylittämisestä on ilmiö, jota voitaisiin luonnehtia moniuskontoiseksi rituaaliseksi tilaksi. Kyseessä on uskonnollinen tilanne, paikka tai rituaali, johon kahden tai useamman eri uskonnon edustajat ottavat osaa luopumatta omasta identiteetistään ja omasta erityisestä ymmärryksestään koskien tilanteen luonnetta. Vaikka kyseessä on hyvin harvinaisen ilmiö, on kuitenkin olemassa aitoja uskonnollisia rituaaleja, joihin osallistuu eri uskontojen edustajia luopumatta identiteetistään ja vieläpä siten, että heillä on tilaisuuden luonteesta erilainen uskonnollinen tulkinta.

Jälleen kerran runsaimmin esimerkkejä tällaisista moniuskontoisista tiloista tarjoaa Intia, jossa hindulaisuus on elänyt rinnakkain muiden uskontojen kanssa jo vuosisatoja. Islamin ja hindulaisuuden vuorovaikutukseen liittyvät tilanteet ovat erityisen kiinnostavia näiden uskontojen radikaalisti toisistaan poikkeavan luonteen takia. Kuten eräs arabialainen keskiaikainen Intian-matkaaja totesi: "Me emme usko mihinkään, mihin he uskovat ja päinvastoin." (al-Baruni, sit. Lindholm 1998, 227.) Vuosisatojen kuluessa nämä uskonnot ovatkin vaikuttaneet lopulta hämmästyttävän vähän toisiinsa. Islam on säilyttänyt paitsi tinkimättömän monoteisminsa myös vahvasti egalitaarisen luonteensa ja hindulaisuus vastaavasti on ylläpitänyt sitkeästi hierarkkisen perusuolteensa (Lindholm 1998).

Sitäkin hämmästyttävämpää siis on, että Intiasta löytyy monin paikoin esimerkkejä näiden kahden uskonnollisen perinteen tapojen ja symbolien mutkikkaasta yhteen kietoutumisesta. Välittävänä tekijänä tässä prosessissa on lähes poikkeuksetta ollut islamilainen mystiikka, eli suufilaisuus ja siihen kuuluva pyhimyskultti. Suufilaisten mystikkojen liberaali ja suvaitsevainen asenne muiden uskontojen harjoittajia kohtaan ovat tehneet suufipyhäköistä Intiassa

uskontojenvälisen yhteistyön näyttämöitä (*Saheb* 1998). Vaikka suufilaiseen pyhimyskulttiin liittyy synkretistisiä piirteitä, kiinnostavampia ovat kuitenkin tavat, joilla perinteet näissä kulteissa ovat säilyttäneet selkeästi erillisen identiteettinsä.

Suufipyhimysten haudat ovat pyhiä paikkoja ja niitä on Intiassa tuhansia. Esimerkiksi Tamil Nadun osavaltiossa Nagoren kaupungissa on pyhäkkö nimeltä Nagore-e-Sharif, jonka pyhimyksen kuoleman muistopäivänä järjestetään suuri kanduri-festivaali, johon sekä hindut että muslimit ottavat osaa (*Saheb* 1998). Festivaalin kohokohtana on vaunukulkue, jossa pyhimykselle omistettu lippuja kuljetetaan vankkureissa ympäri kaupunkia ennen niiden ripustamista pyhäkön minareetteihin. Vaunukulkuueet ovat hindulaisten temppelien vuotisujuhliin tyypillisesti kuuluva seremonia. Haudalle annetaan myös ruokauhreja, jotka jaetaan kävijöille *prasadana*, siunattuna lahjana hindulaiseen tapaan. (*Saheb* 1998.)

Nagore-e-Sharifin pyhimyksellä, 1500-luvulla eläneellä Nagore Andawarilla uskotaan edelleen olevan kyky auttaa ihmisiä kaikissa heidän ongelmissaan. Pyhäkössä vierailaan monenlaisten vaivojen takia: fyysisten sairauksien, mielen-terveydellisten ongelmien, köyhyyden ja monien muiden henkilökohtaisten koettelemusten takia. Pyhimyksen uskotaan toimivan välittäjänä ihmisen ja Jumalan välillä riippumatta siitä, onko pyyntö moraaliltaan oikea tai väärä, hyvä vai paha. Vierailijat istuvat tuntikausia haudan äärellä, kunnes kokevat, että heidän rukouksensa on kuultu. Säännöllisten vierailijoiden joukossa on muslimien ja hindujen ohella kristittyjä. (*Saheb* 1998.)

Kuitenkin muslimille ja hinduille kultti määrittynyt monesti varsin eri tavoin. Muslimit ajattelevat, että mikäli heillä ei ole varaa matkustaa Mekkaan, seitsemän pyhiinvaellusta Nagore-e-Sharifiin tarjoaa yhtäläisen määrän ansioita kuin täysimittainen *hajj*. Hinduille puolestaan suufipyhimysten haudoilla käynti auttaa pääsemään eroon pahoista hengistä, joilla on heidän mielestään erityissuhde juuri muslemeihin. Eri uskontojen kannattajat käyttävät pyhimyksistä usein eri nimiä. Maharashtran Ahmad Nagarissa olevaan Mahdhin kylään haudattu pyhimys on muslimille Shah Ramzan Moti-Sarwar, hinduille puolestaan Navnath (*Saheb* 1998, 55). Muslimille palvonnan kohde määrittynyt pyhäksi ihmiseksi, hinduille puolestaan kyseessä on tavallisesti jumalolento. Muslimit toimittavat hänelle rituaalista palvontaa omin seremonioiden,

hindupapit puolestaan toimittavat pyhimykselle hindulaista *pujaa*.

On siis mahdollista, että suufipyhimyksestä tulee kahden eri uskontokunnan yhteinen palvonnan kohde, jonka pyhäkössä ylläpidetään kahden uskonnollisen yhteisön erillisiä rituaaleja, vaikka kyseessä on jaettu ja molempien kanalta pyhä uskonnollinen keskus.

Nagore-e-Sharif on kansanomaisen rituaalisen palvonnan keskus, joka luo moniuskontoisen tilan, johon eri uskonnollisten yhteisöjen jäsenet ottavat osaa omilla ehdoillaan. Vaikka oikeaoppisuutta korostavat muslimit ovat kautta aikojen kritisoineet suufilaista pyhimyskulttia, ei niiden suosio kansan keskuudessa ole siitä laantunut. Oleellista on, että niiden ympärille ei ole kehittynyt uutta eksklusiivista uskonnollista yhteisöä, vaan eri yhteisöjen jäsenet voivat ottaa osaa omista lähtökohdistaan käsin. Vaikka rituaaleissa on nähtävissä synkretistisiä piirteitä, kuten hindulainen vankkurikulkue tai ruokauhrit, leimallista on pikemminkin eri uskontojen kannattajien rinnakkainen ja itsenäisistä lähtökohdista käsin tulkittu läsnäolo pyhäkössä.

Moniuskontoiset rituaalit ovat harvinaislaatuista ilmiötä, ja sellaisten mahdollisuutta on ollut suomalaisessakin kontekstissa lähes mahdotonta käsittää. Suomessa vierailut intialainen pyhimys Äiti Amma on järjestänyt Helsingissä vuosittain lähes kymmenen vuoden ajan rituaalisia vastaanottoja, *darshaneita*, joissa hän halua jokaisen luokseen tulevan yksilöllisesti. *Darshan* on hindulainen seremonia, jolla tavallisesti tarkoitetaan temppelien jumalhahmojen tai pyhimysten ja gurujen kohtaamista, eräänlaista rituaalista audienssia, joka puhdistaa ja pyhittää vastaanottajan. Kyse on siis muodoltaan perin juurin hindulaisesta seremoniasta. Kuitenkin suufipyhimysten tavoin Amma-liike korostaa väsymättä, että tilaisuus on kaikille avoin, eikä edellytä uskonnollista kääntymistä. Tilaisuuksissa kävijöiltä ei edellytetä määrättyä opillista tulkintaa Amman jumalallisuudesta voidakseen vastaanottaa siunauksen. Nähtäväksi jää, kuinka hyvin liike kykenee institutionalisoimaan avoimen rituaalisen tilan – sellaisen saavuttaminen on hyvin epätodennäköistä ja vaatii joka tapauksessa valtavasti työtä.

## Lopuksi

Uskontopsykologi Robert Thouless kirjoitti jo vuonna 1940, että kaikki uskonnot menettävät aikaa myöten sen, mikä niiden perustajien ope-



tuksissa oli omaleimaista ja muuttuvat aikaa myöten juuri sellaisiksi, joita vastaan perustajat kapinoivat. Nämä näkemykset voisivat kuvata myös kognitiivisen uskontotieteen näkökulmaa uskontoihin:

Toisinaan ehdotetaan, että uskonnonperustajien alkuperäinen viesti on pohjimmiltaan sama. Omasta mielestäni todempi näkemys on, että eri uskonnonperustajilla on ollut hyvin erilainen sanoma; oleelliset samankaltaisuudet löytyvät sen sijaan siitä, mitä ihmiset tekevät näille sanomille uskonnollisia instituutioita luodessaan. (*Thouless* 1940, 5.)

Ihmislunnon ominaispiirteiden takia uskonnolliset järjestelmät alkavat vähin erin muistuttaa yhä enemmän toisiaan. Symbolisesti merkittyjen ryhmien esiintyminen kaikkialla maailmassa perustuu juuri tällaisiin evoluutiossa syntyneisiin kognitiivisiin mekanismeihin. Ihminen ei kuitenkaan ole luonnollisten taipumustensa orja. Tästä kertoo myös se, että monet mystikot, filosofit ja uskonnonperustajat ovat kapinoineet mielivaltaisten ryhmärajojen sekä symbolisten merkitsijöiden ylikorostunutta asemaa vastaan.

Islamin ja hindulaisuuden vuorovaikutuskentässä syntyneen sikhiläisyyden historia on kirkas esimerkki tästä jännitteestä. Guru Nanak (1469–1539) oli punjabilaissyntyinen hindu, joka suhtautui kriittisesti sekä hindulaisuuden että alueella vaikuttaneen islamin käytänteisiin. Kolmikymmenvuotiaana hänen sanotaan saavuttaneen välittömän kokemuksen Jumalasta, minkä jälkeen hän julisti: ”Jumala ei ole hindu eikä muslimi ja polku, jota seuraan on Jumalan”. Nanakille Jumala oli uskonnollisten järjestelmien tuolla puolen. Nanak kulki muslimiystävänsä kanssa ympäri Intiaa seuraavat parikymmentä vuotta saarnaten islamin ja hindulaisuuden perimmäistä ykseyttä. Havainnollistaakseen absoluuttista vakaumustaan, hän jopa pukeutui tavalla, joka sekoitti hindujen ja muslimien pukeutumiskoojeja.

Kertomus Nanakin kuolemasta paljastaa, että hän kykeni jonkin aikaa ylittämään uskonnollisia rajalinjoja ja saamaan kannattajia sekä muslimien että hindujen keskuudesta. Tarinan mukaan hänen kuolinvuoteellaan seuraajat alkoivat kiistellä siitä, pitäisikö ruumis polttaa hindulaiseen tyyliin vai haudata, kuten muslimeilla on tapana. Nanak, joka kuoli väittelyn, neuvoi heitä laittamaan hänen kuoltuaan kukkia ruumiin molemmin puolin. Se ryhmä, jonka asettamat kukat olisivat aamullakin vielä virkeitä eivätkä nuu-

kahtaneita, saisi käsitellä ruumiin tapojensa mukaisesti. Tarinan mukaan kummankaan ryhmän kukat eivät lakastuneet.

Historian jatko on kaikkien tiedossa ja olisi ollut täysin ennustettavissa kognitiivisen uskontotieteen lähtökohdista käsin: Nanakin seuraajista muodostui vähitellen itsenäinen uskonnollinen traditio, sikhiläisyys, jolla on omat symboliset merkitsijänsä – tavat, rituaalit, pukeutuminen, pyhät kirjat, erityiset opinkappaleensa ja niin edelleen, joilla ryhmä erottautuu muista uskonnoista.

## KIRJALLISUUS

- Baird, Robert D. (1971): *Category Formation and the History of Religions*. Hague: Mouton.
- Benedictus XVI (2006): *Faith, Reason and the University: Memories and Reflections*. Puhe Regensburgin yliopistossa Saksassa 12.9.2006. [online] Saatavana osoitteesta: [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2006/september/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20060912\\_university-regensburg\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg_en.html) [luettu 21.12.2006].
- Boyd, Robert, & Peter J. Richerson (2005): *The Origin and Evolution of Cultures*. Oxford: Oxford University Press.
- Hartman, Sven S. (1969): *Syncretism*. Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- Lindholm, Charles (1998): *Prophets and Pirs: Charismatic Islam in the Middle East and South Asia*. In: *Embodying Charisma: Modernity, Locality and the Performance of Emotion in Sufi Cults*, ed by P. Werbner & H. Basu, 209-233. London: Routledge.
- Pye, Michael (1971): *Syncretism and Ambiguity*. *Numen* 18: 83-93.
- Richerson, Peter J. & Robert Boyd (2005): *Not by Genes Alone: How Culture Transformed Human Evolution*. Chicago, IL: The University of Chicago Press.
- Saheb, S. A. A. (1998): *A 'Festival of Flags': Hindu-Muslim Devotion and the Sacralising of Localism at the Shrine of Nagore-e-Sharif in Tamil Nadu*. In: *Embodying Charisma: Modernity, Locality and the Performance of Emotion in Sufi Cults*, ed. by P. Werbner & H. Basu, 55-76. London: Routledge.
- Shaw, Rosalind & Charles Stewart (1994): *Introduction: Problematizing Syncretism*. In: *Syncretism/Anti-Syncretism: The Politics of Religious Synthesis*, ed. by C. Stewart & R. Shaw, 1-26. London: Routledge.
- Spiro, Melford E. (1982 [1970]): *Buddhism and Society: A Great Tradition and Its Burmese Vicissitudes*. 2nd ed. Berkeley: University of California Press.
- Stewart, Charles & Rosalind Shaw, (eds.) (1994): *Syncretism/Anti-Syncretism: The Politics of Religious Synthesis*. London: Routledge.
- Sundkler, Bengt G. M. (1961[1948]): *Bantu Prophets in South Africa*. London: Oxford University Press.
- Thouless, Robert H. (1940) *Conventionalization and Assimilation in Religious Movements as Problems in Social Psychology*. London: Oxford University Press.

- Thursby, G. R. (1975): *Hindu-Muslim Relations in British India: A Study of Controversy, Conflict, and Communal Movements in Northern India, 1923-1928*. Leiden: Brill.
- Van der Leeuw, Gerardus (1938): *Religion in Essence and Manifestation*, trans. J. E. Turner. New York: Macmillan.
- Van der Veer, Peter (1994): Syncretism, Multiculturalism and the Discourse of Tolerance. In: *Syncretism/Anti-Syncretism: The Politics of Religious Synthesis*, ed. by C. Stewart & R. Shaw, 196-211. London: Routledge.

Werbner, Pnina & Basu, Helene (1998): The Embodiment of Charisma. In: *Embodying Charisma: Modernity, Locality and the Performance of Emotion in Sufi Cults*, ed by P. Werbner & H. Basu, 3-30. London: Routledge.

*Kirjoittaja on FT ja tutkija Kirkon tutkimuskeskudessa. Teksti perustuu esitelmään Tieteen päivillä 11.1.2007.*

## TIEDONJULKISTAMISEN ETIIKKA – tutkimustieto ja open access

### Aika:

Torstai 3. toukokuuta 2007, klo 9.00 – 13.00

### Paikka:

Helsingin yliopisto, Mariankatu 11, luentosali 5, Helsinki

### Järjestäjät:

Tiedonjulkistamisen neuvottelukunta (TJNK) ja  
Tutkimuseettinen neuvottelukunta (TENK)

### Ilmoittautuminen:

26.4.2007 mennessä johanna.nieminen@tsv.fi

### Lisätietoja:

reetta.kettunen@tsv.fi, sari.loytokorpi@tsv.fi  
<http://www.tenk.fi/ajankohtaista.htm>

### Esitelmöitsijät:

Pääjohtaja *Jussi Nuorteva*, Kansallisarkisto, TJNK puheenjohtaja  
Kansleri *Eero Vuorio*, Turun yliopisto, TENK puheenjohtaja  
Arkistonhoitaja *YTT Arja Kuula*, Yhteiskuntatieteellinen tietoarkisto,  
Tampereen yliopisto, TENK jäsen  
Dosentti *Kalle Korhonen*, Helsingin yliopisto / Tieteellisten seurain  
valtuuskunta / Suomen open access -työryhmä  
Päsihteeri *Marja-Leena Mansala*, IPR University Center  
Tutkimusjohtaja *Hans Söderlund*, VTT  
Akatemiaprofessori *Risto Nieminen*, Teknillinen korkeakoulu, TJNK jäsen