



## **Rituaalit, ympäristö ja uskonto – kognitiivinen näkökulma tutkimusalojen vuoropuheluun**

Risto Uro  
Helsingin yliopisto

*Vaikka rituaalien ja luontoympäristön suhde on yksi antropologian klassisista teemoista, uudemmassa rituaalitutkimuksessa ympäristökysymyksestä on kirjoitettu vain vähän. Vastaavasti uskonto ja ympäristö -tutkimuksessa rituaaliteoreettiset näkökulmat eivät ole olleet laajalti esillä. Näiden kahden poikkitieteisen alan välillä ei ole ollut juurikaan vuoropuhelua. Tässä artikkelissa kartoitan tutkimustilannetta ja pyrin rakentamaan siltaa näiden tutkimusalojen välille. Esitän myös ideoita jatkotutkimusta silmällä pitäen. Rituaalitutkimuksen mahdollisuuksia rikastuttaa uskonto ja ympäristö -keskustelua havainnollistan ”neljän näkökulman” mallin avulla, joka voidaan kiteyttää iskusanoihin yhteistyö, muutos, ahdistus ja transmissio. Malli perustuu kognitiivisen rituaalitutkimukseen, mutta sen avulla voi jäsentää rituaalitutkimusta myös laajemmin. Ympäristökysymyksen kannalta erityisen kiinnostava on ns. kehollisen kognition tutkimus. Rituaalien tutkimus tästä näkökulmasta auttaa ymmärtämään ihmisen ajattelun perustavanlaatuisia ankuroitumista kehollisuuteen ja ympäristöön.*

### **Johdanto**

Miksi rituaalien ja ympäristön suhdetta on tärkeä tutkia? Syitä voidaan esittää useita. Ihmisten harjoittamilla rituaaleilla – kuten kaikella toiminnalla – on vaikutuksia ympäristöön. Joskus ne voivat olla hyvinkin dramaattisia. On esimerkiksi arvioitu, että pyhiinvaellukseen liittyvän matkailun johdosta muslimien pyhästä kaupungista Mekasta on tulossa yksi maailman saastuneimpia kaupunkeja.<sup>1</sup> Rituaalit voivat vaikuttaa ympäristöön myös huomaamattomimmin. Ruokaan ja syömiseen liittyvät erilaiset rituaaliset säännöt ja rajoitukset ohjaavat miljoonien ihmisten käyttäytymistä. Kasvissyönti on laajalle levinnyt käytäntö muun muassa buddhalaisuudessa, hindulaisuudessa ja jainalaisuudessa. Tällä on väistämättä vaikutuksia ruoan tuottamiseen ja ympäristöön yhteiskunnissa, joissa nämä uskonnot vaikuttavat (Tanner & Mitchell 2002, 105).

Rituaalien ja ympäristön välistä yhteyttä voidaan tarkastella myös toisella tavoin. Rituaalit vaikuttavat ihmisten ajatteluun. Siksi niiden ja ympäristön suhde on monitahoisempi kuin se, mikä voidaan nähdä rituaalien suorana vaikutuksena. Uskonnotutkija Armin Geertz on väittänyt,

---

<sup>1</sup> <https://www.bbc.com/news/world-middle-east-20112400>. Ympäristöongelmien takia Saudi-Arabiassa on tuotu esille ajatuksia vihreästä *hajjista* (islamin opin mukaisesta pyhiinvaelluksesta). Ympäristöajattelusta islamilaisissa maissa katso Wickström tässä teemanumerossa.

että rituaalit ovat yksi tehokkaimmista keinoista manipuloida ihmisten mieliä (Geertz 2010, 307). Ajatus siitä, että rituaalit muokkaavat ajatteluamme, voi tuntua yllättävältä. Kuvittelemme helposti ajattelun toimivan itsenäisesti, ikään kuin kehostamme ja sen liikkeistä riippumatta. Uusin kognitiivinen tutkimus osoittaa kuitenkin tämän oletuksen vääräksi. Kehomme on yhteydessä ajatteluamme lukuisin eri tavoin.

Jos rituaalit muokkaavat ajatteluamme, niiden vaikutus luonnollisesti koskee myös sitä, mitä ajattelemme ympäristöstä. Ympäristöajattelu ei voi kohdistua vain filosofiseen pohdintaan ja ekologisten arvojen aatehistorialliseen analyysiin. Ei ole sattumaa, että ympäristö- ja luonnonsuojeluliikkeissä on kehitetty lukemattomia erilaisia toimintoja, joilla on rituaalisia piirteitä (Pihkala 2017, 172–83; Pihkala tässä numerossa). Kaupungeista poistetuille puille tai kaadetuille metsille järjestetään suruhartauksia. Sukupuuttoon kuolleita tai uhanalaisia lajeja kunnioitetaan tunteikkain rituaalein.<sup>2</sup> Eläinaktivistit pystyttävät muistomerkkejä tai kirjoittavat muistokirjoituksia tuotantoeläinten muistolle (Kurenlahti et al. 2020). Jotkut aktivistit toteuttavat ”vigilian” teurastamojen edessä osoittaakseen myötätuntoa lähestyvän kuoleman edessä oleville eläimille (Hannola 2019).

Ihmiset ovat kaikkina aikoina ritualisoineet suhdettaan ympäristöön ja luontoon. Selkeimmin havaitsemme tämän alkuperäiskansojen rituaaleissa, joita on elävöitetty moderneissa luontouskonnoissa ja jotka ovat inspiroineet ympäristöaktivisteja (Salamone 2004; Grim 2006).<sup>3</sup> Mutta luontoa ja vuodenkulkua heijastavat teemat näkyvät myös tämän päivän maallistuneiden kristillisten yhteiskuntien juhlissa ja riiteissä. Talvi- ja kesäpäiväseisauksiin liittyvät vuosituhtaiset traditiot elävät edelleen joulun ja juhannuksen vietossamme. Suhteeseemme luontoon liittyy yhä rituaalisia piirteitä, joiden huomioiminen on merkityksellistä, kun tutkitaan ihmisten ympäristöasenteita ja -käyttäytymistä.

Edellä sanotun perusteella voisi päätellä, että rituaalien ekologinen ulottuvuus olisi merkittävä teema niin rituaalien akateemisessa tutkimuksessa kuin uskonto ja ympäristö -keskustelussa. Näin ei kuitenkaan ole. Vaikka rituaalien ja ympäristön suhde on yksi antropologian isoista teemoista, uudemmassa rituaalitutkimuksessa ympäristökysymyksestä on kirjoitettu yllättävän vähän. Aiheen kannalta relevanttia tutkimusta ei ole myöskään systematisoitu. Tutkimustilanteen kartoittaminen on siis ensimmäinen tehtävä. Esitän tässä artikkelissa myös joitakin ideoita jatkokeskusteluun. Aloitan esittelemällä rituaalitutkimuksen nykytilannetta, jonka avulla rituaali ja ekologia -teeman käsittely asetetaan laajempaan kontekstiin.

## Rituaalitutkimus poikkitieteisenä alana

Rituaalit ovat klassinen teema niin sosiaali- ja kulttuuriantropologiassa kuin uskontotieteessä. Rituaalin käsitettä on hyödynnetty myös esimerkiksi teologiassa, sosiologiassa, biologiassa (etologiassa), psykologiassa, mediatutkimuksessa ja teatteritieteessä. Viime vuosikymmeninä eri aloilla tehtyä rituaaleihin kohdistuvaa tutkimusta on kerätty, systematisoitu ja kehitetty yhä

---

<sup>2</sup> Esimerkiksi Yhdysvalloissa on syntynyt *Altars of Extinction* -toimintaa, jossa sukupuuttoon kuolleille lajeille on rakennettu tilapäisiä tai pysyviä alttareita (Pihkala 2017, 177). Britanniassa on saanut 2010-luvulla alkunsa sukupuuttoon kuolleiden lajien muistopäivä (*Remembrance Day for Lost Species*), jota vietetään 30. marraskuuta. (<https://www.lostspeciesday.org/>) Muistopäivän taustasta ja vietosta tarkemmin de Massol de Rebetz 2020. Ks. myös Pihkalan artikkeli tässä numerossa.

<sup>3</sup> ”Luontouskonto” on termi, jota on käytetty erityisesti pohjoisamerikkalaisessa keskustelussa viittamaan erilaisiin moderneihin uskontoihin ja uskonnonkaltaisiin liikkeisiin, joissa luonto saa keskeisen symbolisen aseman (Davy 2005).

enemmän yli tieteenrajojen. Rituaalia tutkivien ja teoretisoivien tieteentekijöiden piirissä on ollut nähtävissä pyrkimyksiä kehittää rituaalien tutkimusta itsenäisenä poikkieteenä alana (Stephenson 2015, 4).<sup>4</sup> Alan nimeksi on englanninkielisessä kirjallisuudessa vakiintunut *ritual studies*, jonka suomenkielisenä vastineena käytetään termiä rituaalitutkimus. Uranuurtajia ovat olleet muun muassa kanadalainen uskonnontutkija Ronald Grimes (1995; 2000; 2014), yhdysvaltalainen kulttuurintutkija Catherine Bell (1992; 1997; 2005) ja Heidelbergissa vaikuttaneen *Ritualdynamik*-projektin työssä mukana olleet tutkijat (Kreinath et al. 2007; Kreinath et al. 2008b).

Vaikka tärkeää ja varteenotettavaa tutkimusta rituaaleista tehdään edelleen perinteisten tieteenalojen suojissa, poikkitieteinen työ rituaalien tutkimuksessa on tuottanut uusia lähestymistapoja ja kysymyksenasetteluja. Rituaalit ovat ilmiö, jota on luontevaa tarkastella monen eri tieteenalan näkökulmasta (vrt. esim. musiikkitiede tai ympäristötiede). Rituaalitutkimus on hyvä alusta ihmistieteiden ja luonnontieteiden yhteistyölle, joka tieteidenvälisyyden lisääntymisestä huolimatta on usein yhä haasteellista. Rituaaleja tutkitaan muun muassa kognitiivista tutkimusta ja evoluutioteoriaa hyödyntäen, mikä on tuonut uusia resursseja kulttuurintutkimuksen ja uskontotieteen traditioihin. Kognitiivisen tutkimuksen integroituminen laajempaan rituaalitutkimukseen kenttään on kuitenkin vielä alussa.

Tieteidenvälisyyden lisäksi uudemmalle rituaalitutkimukselle on tyypillistä pluralistinen suhtautuminen teorioihin ja rituaalin käsitteen määrittelyyn. Vanhemmassa tutkimuksessa rituaaleille haluttiin usein antaa universaaleja määritelmiä. Niiden pohjalle rakennettiin suuria teorioita, joiden avulla pyrittiin ratkaisemaan laajoja, yhteiskuntiin tai uskontoihin liittyviä tutkimuskysymyksiä. Tämän päivän tutkijat omaksuvat yhä useammin pluralistisen ja rajatumman tutkimusotteen. ”Suurien teorioiden aika on ohi”, kuten Jens Kreinath ja kollegat kiteyttävät (Kreinath et al. 2008a, xxiii). Tämä ei tarkoita sitä, etteivätkö klassikkoteoriat edelleen olisi tärkeä osa rituaaleista käytävää keskustelua – niihin viitataan myös tässä artikkelissa. Tutkijat kuitenkin kehittävät yhä harvemmin rituaaleista ”kaiken teoriaa”, vaan tyytyvät osittaisiin selityksiin ja näkökulmiin (Uro 2016, 62–64).

Pluralistista lähestymistapaa sovelletaan myös itse rituaalin käsitteeseen. Tutkijat korostavat usein, että ”rituaali” (kuten ”uskonto” tai monet muut ihmistieteiden käyttämät käsitteet) on akateeminen konstruktio tai perheyhtäläinen käsite. Jälkimmäinen on filosofi Ludwig Wittgensteinin tunnetuksi tekemä idea. Sen mukaan monet käyttämämme yleiskäsitteet pohjautuvat yhteisten piirteiden verkostoon, eivät johonkin täsmälliseen sääntöön (esimerkiksi että kaikissa olioissa, joihin käsite viittaa, on piirre x tai piirteet x ja y).<sup>5</sup> Puhe akateemisesta konstruktiosta viittaa puolestaan laajaan ja monisyiseen keskusteluun tutkimuksellisten käsitteiden sopimuksenvaraisuudesta ja ideologisesta luonteesta. Esimerkiksi Bell on esittänyt, että rituaalin konstruktio kietoutuu vahvasti kolonialismiin ja länsimaisen ajattelun hegemoniaan (Bell 1992, 6). Etnosentrismin vaara onkin syytä pitää mielessä, kun tutkii rituaalin ja ympäristön suhdetta. Toisaalta siitä, että rituaali on tutkimuksellinen konstruktio, ei välttämättä seuraa sitä, että rituaali on vahvasti ideologinen rakennelma. Tutkimukselliset käsitteet voidaan ymmärtää myös pragmaattisesti työvälineiksi jonkin tutkimusongelman ratkaisemiseksi. Erilaiset

<sup>4</sup> Poikkitieteisyydellä (*crossdisciplinarity*) viitataan sellaiseen tieteenalojen väliseen yhteistyöhön, joissa metodinen ja teoreettinen integraatio on vahvaa (vrt. monitieteisyys, jossa osallistuvien tieteenalojen identiteetti säilyy) (ks. Mikkeli & Pakkasvirta 2007).

<sup>5</sup> Perheyhtäläisyyden ideaa rituaaleihin soveltavat mm. Sax (2010, 7) ja Grimes (2014, 196). Rituaalin käsitteen historiasta länsimaisessa ajattelussa ks. Asad 1993, 73–87. Perheyhtäläisyyden käsitteestä uskonnon määrittelyssä ks. Närvä 2020.

määritelmät ja teoriat voivat vaikuttaa myös yhdessä, jolleivät ne ole ristiriidassa keskenään (Uro 2016, 64).

Rituaalitutkimus on yksi monista viime vuosikymmeninä nousseista uusista tutkimusaloista, joita ei voi selkeästi paikallistaa johonkin perinteiseen tieteenalaan tai oppiaineeseen. Niihin kuuluu myös uskonto ja ekologia -teeman alla tehtävä tutkimus. Tässä artikkelissa pyrin rakentamaan siltaa näiden kahden tutkimusalan välille.

## Ympäristökysymys rituaalitutkimuksessa

Ympäristökysymys ei nouse esille keskeisenä teemana siinä poikkitieteisessä rituaaleihin kohdistuvassa tutkimuksessa, jota edellisessä jaksossa kuvattiin. Esimerkiksi *Ritualdynamik*-projektin tuottamassa laajassa kaksiosaisessa *Theorizing Rituals* -teoksessa ekologiaa ei ole tematisoitu eikä siihen muutenkaan juuri viitata.<sup>6</sup> Bellin (1992) sosiologi Pierre Bourdieun ajatteluun pohjautuvassa teoretisoinnissa rituaalin ja ympäristön suhdetta ei problematisoida. Rituaalitutkimuksen uranuurtajista ainoastaan Ronald Grimes on käsitellyt ekologioteemaa jonkin verran (ks. jäljempänä).

Rituaalitutkimuksen kannalta merkittävää tutkimusta on tehty ekologisen antropologian nimellä kulkevassa tutkimussuuntauksessa ja siihen nojautuvassa uskontoekologiassa (Burnhenn 1997; Mononen 2020). Tunnettu tämän tutkimuslinjan edustaja oli yhdysvaltalainen antropologi Roy Rappaport (1926–97), jonka teos *Pigs for the Ancestors* (1968) analysoi rituaalisten käytäntöjen roolia papua-uusiguinelaisen Tsembaga-heimon ekologisessa systeemissä (uudistettu painos Rappaport 1984). Rappaportin ajattelua esittelee laajemmin Pesonen tässä teemanumerossa. Rappaportin keskeisenä ideana oli, että rituaalit ylläpitävät ekologista tasapainoa yhteisössä, esimerkiksi siten, että rituaalisella tappamisella säädeltiin sikalaumojen kokoa ja suojeltiin maa-alueita. *Pigs for the Ancestors* on laajalti siteerattu, mutta sai myös osakseen voimakasta kritiikkiä. Rappaport puolustautui myöhemmin muun muassa korostamalla, ettei hänen tarkoituksenaan ollut rakentaa yleispätevää teoriaa rituaalien tehtävästä ekologisen tasapainon ylläpitäjänä. Rituaaleilla voi jossakin tilanteessa olla tällainen funktio, mutta tämä ei tarkoita sitä, että näin voitaisiin väittää rituaaleista yleisesti (Rappaport 1984, 358).

Uskontoekologisen (tai kulttuuriekologisen) suuntauksen edustajat saattoivat tehdä varsin suoraviivaisia päätelmiä rituaalien ekologisista tehtävistä. Esimerkiksi antropologi Marvin Harris esitti, että lehmän pyhittäminen on ollut hindulaisessa kulttuurissa ennen muuta keino sopeutua luonnonympäristöön (Harris 1966). Uskontoekologian kukoistuskausi oli 1960- ja 1970 -luvuilla, mutta sen taustaoletukset ja kysymyksenajattelut vaikuttavat edelleen alkuperäiskansojen tutkimuksessa, uskonto ja ympäristö -keskustelussa ja uudemmissa kulttuurievolutionistisissa virtauksissa (Pesonen & Wickström 2018; Mononen 2020). Rappaportin oma lähestymistapa rituaaleihin muuttui kohti semioottista ja kommunikatiivista rituaalin tulkintaa. Hänen postuumisti julkaistua teostaan *Ritual and Religion in the Making of Humanity* (1999) hallitsee ajatus rituaalien roolista kaiken sosiaalisuuden ja uskonnon perustana. Rappaportin näkemyksen mukaan uskonto – jonka ydin on siis rituaaleissa – on evoluution tuottamana sopeutumana, jonka avulla ihmiset ovat pystyneet rakentamaan moraalisia yhteiskuntia. Teoksen loppuosaa sävyttää ekologinen visio. Johtavana ajatuksena on muun muassa se, että ekosysteemin pelastuminen voi toteutua ”pyhän kybernetiikan” avulla. Visiossaan Rappaport näyttäisi

---

<sup>6</sup> Teoksen indeksissä hakusanaan ”ecology” on vain kaksi sivunumeroviitettä (Kreinath et al. 2007, 740).

hahmottavan uudenlaista ekologisen tiedon ja uskonnon liittoa, jossa annettaisiin luonnolle jällelleen sille kuuluva pyhä arvo (Rappaport 1999, 406–61; Kallinen et al. 2012, 15). Rappaportin kirjaa on luonnehdittu ”teologiseksi” (Segal 2009, 77) ja ”akateemiseksi myyttiksi” (Grimes 2014, 300), mutta on myös sanottu, että se on ”laajin ja rikkain teoria, joka rituaalista on koskaan muodostettu” (Segal 2009, 72).

Grimesin 2000-luvun alkupuolella julkaissama artikkeli ”Ritual Theory and the Environment” on tietääkseni yksityiskohtaisin rituaalitutkimuksen ja ympäristökysymyksen suhdetta luotaava teksti (Grimes 2006). Grimes käy läpi monia, niin uusia kuin perinteisiäkin, ekologisesti orientoituneita rituaaleja, joiden tavoitteena on rakentaa osallistujien suhdetta luontoon ja vastata ekologiseen kriisiin. Tällaiset luontouskontojen rituaalit muodostavat Grimesin mukaan vastakohtan läntiselle protestanttiselle perinteelle, jossa rituaalit eivät yleensä liity luontosuhteeseen ja jossa ekologiseen kriisiin vastataan eettisellä keskustelulla, ei rituaalien avulla. ”Jos riiteistä yleensä puhutaan [liberaaliprotestanttisessa ekologisessa keskustelussa], niiden tehtävänä on tukea moraalista suostuttelua” (Grimes 2006, 134). Protestanttisen teologian tavoin rituaalien ekologinen ulottuvuus on jäänyt huomaamatta myös valtalinjan rituaaliteoreetikolta, jotka ovat olleet kiinnostuneita ennen muuta rituaalien tehtävistä sosiaalisen järjestyksen ylläpitäjinä tai valtaneuvottelun välineinä. Performanssiteoreetikot eli rituaalien esityksellistä luonnetta korostavat tutkijat näkevät rituaaleihin liittyvän luovuuden ja muutospotentiaalini (mikä ilmenee monissa ekologisissa rituaaleissa), mutta hekään eivät ole kiinnittäneet huomiota rituaalien ja ympäristön suhteeseen. Grimesin mukaan rituaalien ekologista teoriaa kehittäessä on hedelmällistä analysoida sosiaalisen sijasta rituaalien biologista alkuperää. Tässä artikkelissa valitun näkökulman kannalta on kiinnostavaa, että Grimes etsii ratkaisua biologisesta ja neurotieteellisestä tutkimuksesta. Hänen mukaansa lähtökohtia rituaalien ja ympäristön suhdetta kartoittavalle teoretisoinnille antavat sekä biologi-humanisti Julian Huxleyn ajatukset eläimille ja ihmisille yhteisestä ritualisaatiosta (Huxley 1966) että antropologi Charles Loughinin ja psykologi Eugene d’Aquilin neuropsykologiset rituaalitutkimukset (d’Aquili et al. 1979). Jälkimmäisiin Grimes tosin suhtautuu osin kriittisesti.

Grimesin pohdinta rituaalien ja ympäristön suhteesta kietoutuu usein kysymykseen siitä, ovatko rituaalit planeetalle hyväksi. Rappaportin viimeisessä kirjassaan esittämää ajatusta ”perimmäisten pyhien postulaattien” roolista ekosysteemin pelastajana Grimes kritikoii siitä, että se lähentelee uskonnontutkimuksessa jo kauan sitten hylättyä ajatusta pyhän fenomenologiasta (joka yhdistetään usein Rudolf Otton nimeen). Kun Grimesin mukaan Rappaport panee toivonsa siihen, että rituaalit ja niiden tukemat moraalii ja yhteisöllisyys voivat pelastaa maailman, Grimes on skeptisempi. Riitit voivat olla hyväksi planeetalle ja ihmislajin tulevaisuudelle, mutta kyse on empiriasta, ei rituaalien sisäisestä logiikasta, kuten Rappaport ajattelee.

## **Rituaalit uskonto ja ympäristö –tutkimuksessa**

Uskonnon ja ympäristön suhde on tullut viime vuosikymmeninä suosituksi tutkimuskysymykseksi, jota tutkitaan yli tieteenalarajojen. Uskonto ja ympäristö -tutkimusta on kuvattu uutena poikkitieteisenä alana, jonka piiriin voidaan nykyisin jäsentää monenlaisia tutkimusohjelmia ja lähestymistapoja, esimerkiksi uskontoekologian, ekoteologian, ympäristöetiikan, globaalin oikeudenmukaisuuden tutkimuksen ja ekofeminismin (Jenkins & Chapple 2011; Pesonen & Wickström 2018). Kyse on siis laajasta ja monitahoisesta tutkimuskentästä. Keskityn tässä yhteydessä kolmeen huomioon, jotka ovat merkityksellisiä rituaalien tutkimuksen kannalta.

Ensimmäinen havainto on käänteisesti verrannollinen siihen mitä edellä todettiin ympäristökysymyksestä rituaalitutkimuksessa. Rituaaleja ei ole juurikaan tematisoitu uskonto ja ympäristö -tutkimuksessa. Aiheesta ei ole julkaistu kattavaa erillisistä tutkimusta. Katsaus alaa esitteleviin yleis- ja hakuteoksiin osoittaa, että rituaalin käsite tai rituaaliteoreettinen näkökulma saa niissä suhteellisen vähän huomiota. Esimerkiksi Willis Jenkinsin ja kollegoiden toimittamassa *Routledge Handbook of Religion and Ecology* -teoksen indeksissä on vain kaksi viitettä hakusanoihin ”ritual practices” ja ”ritual(s)” (Jenkins et al. 2017, 435).<sup>7</sup> Bron Taylorin toimittama laaja kaksiosainen *Encyclopedia of Religion and Nature* -teos (Taylor 2005c) sisältää Ronald Grimesin rituaalia käsittelevän artikkelin (Grimes 2005). Artikkelin on tiivistetty versio edellä siteeratusta Grimesin tekstistä, joten se ei tuo keskusteluun mitään uutta.

Vähäiset viittaukset yleisteoksissa eivät kuitenkaan tarkoita sitä, etteikö uskonto ja ympäristö -kirjallisuudesta löytyisi rituaalitutkimuksen kannalta relevanttia tutkimusta. Rituaalien roolia painotetaan monissa kirjoituksissa, joissa käsitellään alkuperäiskansojen luontosuhdetta (Andersson 1996; Jordan 2017), analysoidaan ympäristöaktivistien toimintaa (Pike 2017) tai puolustetaan eletyn uskonnollisuuden lähestymistapaa (Campbell 2011). Ympäristötunteiden rituaalista käsittelyä on analysoitu useissa tutkimuksissa (ks. Pihkala tässä numerossa). Yleiskuvaksi kuitenkin jää, että uskonto ja ympäristö -kentän ja rituaalitutkimuksen välillä ei ole ollut kovin monipuolista vuoropuhelua eikä jälkimmäisen alan uusia tuloksia ole juurikaan hyödynnetty uskonnon ja ympäristön suhdetta analyoivassa tutkimuksessa.

Toinen havainto liittyy uskonto ja ympäristö -tutkimuksessa käytyyn keskusteluun tutkijoiden roolista aktiivisina poliittisina toimijoina tai toimintasuunnitelmien ehdottajina. Tutkimusta on hallinnut näkemys, joka on korostanut sekä tutkijoiden että tutkittavien yhteistä tehtävää ympäristöongelmien ratkaisussa (Pesonen & Wickström 2018, 324). Tämä lähestymistapa näkyy muun muassa ekologisen antropologian edustajien työssä. Roy Rappaportin holistinen näkemys antropologian tehtävästä on tästä hyvä esimerkki. Siinä teoreettinen työ ja poliittinen osallistuminen globaalien ongelmien ratkaisemiseksi sidotaan kiinteästi yhteen.<sup>8</sup> Pyrkimys ympäristöongelmien ratkaisemiseen – ei vain niiden kuvaamiseen tai analyysiin – näkyy myös rituaalien ja ympäristön suhteesta käydyssä keskustelussa. Rituaalien roolia lähestytään nimenomaan niiden positiivisen funktion kautta.<sup>9</sup> Selkeimmin tämä tulee esille kuvauksissa alkuperäiskansojen rituaaleista ja kosmologioista, jotka ovat tarjonneet inspiraatioita niin aktivisteille kuin tutkijoille. Rituaaleja koskeva pohdinta uskonto ja ympäristö -kirjallisuudessa tähtää myös usein käytännön sovelluksiin, esimerkiksi uusien ympäristötietoisien rituaalien kehittämiseen tai kristillisen liturgian ekoteologiseen uudistamiseen (Weller 2015; Santmire 2008).

---

<sup>7</sup> Jonkin verran laajemmin rituaalin käsitettä on hyödynnetty *The Oxford Handbook of Religion and Ecology* -haku-teoksessa (Gottlieb 2006), mutta siinäkin rituaalia ei tematisoitu osaksi kirjan struktuuria. Uskonto ja ympäristö -keskustelua esittelevässä avainartikkelissa rituaalien rooli ymmärretään varsin kapeasti (Tucker 2006, 400: ”A culture’s worldviews are contained in religious cosmologies and expressed through rituals and and symbols”).

<sup>8</sup> Lähestymistapaa on kuvattu ”sitoutuneeksi antropologiaksi” (*engaged anthropology*) (ks. Messer 2001, 14–19). Ekologisen antropologian tai ”ympäristöekologian” (*environmental anthropology*) osallistuvasta tehtävästä ks. myös Kopnina & Shoreman-Ouimet 2013.

<sup>9</sup> Tämä on tyypillistä rituaalitutkimukselle yleisemminkin. Rituaalit nähdään positiivisena, yhteisöä rakentavana tai yksilön eheyttä tukevana toimintana. Tämä on vinouttanut näkökulmaa. Kansallissosialistit 1930-luvun Suomessa olivat innokkaita ritualisteja, mutta heidän rituaalejaan voi tuskin nähdä yhteisön tai yksilön hyvää palvelevina aktiviteetteina. Yksipuolista positiivisiin vaikutuksiin keskittyvää ritualistisen synkronian tutkimusta kritikoit Gelfand et al. (2020).

Tämä reformatorinen näkökulma hallitsee tiettyssä mielessä myös Grimesin analyysia edellä esitellyssä artikkelissa. Vaikka Grimes suhtautuu kriittisesti ajatukseen riiteistä maailman pelastajana, kysymys itsessään on liian iso ja epämääräinen vastattavaksi rituaalitutkimuksen keinoin. Grimesin loppupäätelmä jää väistämättä latteaksi: jotkut rituaalit voivat olla hyväksi planeetalle, toiset taas eivät (Grimes 2006, 145–46). Tästä huomiosta ei kuitenkaan seuraa, että Rappaportin ja muiden ekologisten ajattelijoiden holistiset visiot olisivat turhia. Rituaaliteorioiden ja ympäristökysymyksen kosketuspintaa etsittäessä on kuitenkin hyvä varata riittävästi aikaa ja resursseja perustaville kysymyksille rituaalien ja ympäristön suhteesta. Miksi rituaalit ovat kaikkialla? Millä eri tavoilla ne vaikuttavat ympäristöön ja ovat vuorovaikutuksessa ympäristön kanssa? Miksi ne näyttävät vaikuttavan syvemmin kuin pelkkä puhe?<sup>10</sup>

Kolmanneksi rituaalitutkijan huomio kiinnittyy kritiikkiin, jota jotkut uskonto ja ympäristö -tutkijat ovat esittäneet keskustelun idealistisesta pohjavireestä (Taylor 2005b, xx–xxi; Jenkins & Chapple 2011, 443). Idealistinen lähtökohta voidaan tunnistaa jo alan kysymyksenasetteluun suuresti vaikuttaneen historioitsija Lynn Whiten argumentaatiossa, jonka mukaan ekologisen kriisin alkusyitä ovat nimenomaan uskonnon, tarkemmin sanottuna länsimaisen kristinuskon, opit ja uskomukset (White 1967; LeVasseur & Peterson 2017). Teknologinen kehitys on ollut seurausta uskonnon välittämän ideologian vaikutuksesta. Kriitikoiden mukaan tämä on johtanut siihen, että uskonto ja ympäristö -ajattelijat ovat yliarvioineet uskonnollisten *ideoiden* vaikutuksen siihen, miten ihmiset toimivat suhteessaan ympäristöön, tai eivät ainakaan ole kyseenalaistaneet Whiten oletusta riittävästi. Idealistista tutkimusotetta on kuvattu näkemukseksi, jonka mukaan maailmankuva muovaa toimintaa (*action-shaping worldview*) (Jenkins & Chapple 2011, 443). Tämä näkyy esimerkiksi siinä, että keskustelua on käyty usein etiikka edellä ja että rituaalit ovat jääneet vähälle huomiolle (vrt. Grimes).

Rituaalitutkimus voi tuoda uuden perspektiivin uskonto ja ympäristö -tutkimuksen idealistiseen vinoumaan. On yksipuolista tarkastella uskonnon ja ympäristön suhdetta pelkästään uskonnollisten ideoiden tai ideologian näkökulmasta. Uskonnolliset perinteet menestyvät aina uskomusten ja riittien yhdistelminä (Henrich 2009). Toisaalta rituaalin käsite myös laajentaa näkökulmaa sikäli, että se ei paikallistu pelkästään ”uskonnon” piiriin. Kysymys ei ole vain siitä, miten uskonto vaikuttaa ihmisen ja ympäristön suhteeseen, vaan myös – tai ennen kaikkea – siitä, miten kehollisuus, ekologia ja ihmisen antamat merkitykset (mukaan lukien uskonnolliset tulkinnat) muodostavat sen monitahoisen verkoston, jonka varassa me elämme.

## Miten rituaalit toimivat: neljä näkökulmaa

Katsaus tutkimustilanteeseen vahvistaa siis sen tosiasian, että rituaalien ja ympäristön suhdetta on viime vuosikymmeninä tutkittu suhteellisen vähän ja että rituaalitutkimuksen ja uskonto ja ympäristö -tutkimuksen välillä ei ole ollut paljon vuoropuhelua. Miten rakentaa siltaa näiden kahden tutkimusalan välille? Millä tavoin kysymystä rituaalien ja ympäristön suhteesta voisi kehittää eteenpäin uusimman rituaalitutkimuksen valossa.

---

<sup>10</sup> Uskonto ja ympäristö -tutkimuksessa käydään keskustelua aktivismlähtöisen (”normatiivisen”) ja sosiologista metodiikkaa painottavien (ei-normatiivisen) tutkimusotteiden välillä (Pesonen & Wickström 2018, 318). Taylor kuvaa jälkimmäistä seuraavasti: “[It] places the priority on simply understanding the relationship between *Homo sapiens*, their religions and other cultural dimensions, and their livelihoods, environments, and so on – which is no simple task!” (Taylor 2005a, 1376). Rituaalitutkimuksella on kiistatta annettavaa tähän tehtävään. Sosiologinen (tai sosio-kognitiivinen) tutkimusote ei kuitenkaan sulje pois sitä, että ympäristöteologiset tai -eettiset kysymykset olisivat osa tutkijan toimenkuvaa. Käytännön sovelluksiin on kuitenkin syytä mennä vasta kun on saavutettu riittävä ymmärrys tutkimusongelman ratkaisussa, esimerkiksi sen selvittämisessä, miten rituaalit toimivat ihmisten ja ympäristön suhteessa. Jotkut tutkimusongelmat ovat tietysti lähempänä käytäntöä kuin toiset.

Vastauksia kysymyksiin voi etsiä monesta suunnasta. Näkökulmaksi tässä artikkelissa olen valinnut kognitiivisen rituaalitutkimuksen. Ehdotukseni vie eteenpäin Grimesin ajatusta, jonka mukaan ekologisen rituaaliteorian kehittäminen edellyttää sitä, että työssä otetaan huomioon rituaalien evolutiivinen alkuperä ja ihmismielen tutkimus. Hahmotelmani perustuu ”neljän näkökulman malliin”, jonka idea on syntynyt kognitiivisen rituaaliteorioiden analyysin pohjalta mutta jonka avulla voi kartoittaa rituaalitutkimusta myös laajemmin. Jaottelun lähtökohtana on klassinen funktionalistinen kysymyksenasettelu. Mitä rituaalit tekevät? Minkälaisia tehtäviä niillä on? Mihin tarvitsemme rituaaleja? Kognitiivisesta tutkimuksesta nousevat vastaukset voi kiteyttää neljään iskusanaan: yhteistyö, muutos, ahdistus ja transmissio

- **Yhteistyö:** viittaa rituaalien kykyyn toimia sosiaalisena liimana ja yhteistyön vahvistajina (huomaa, että yhteistyön käsite on neutraali – päämäärä voi olla eettisestä näkökulmasta hyvä tai paha).<sup>11</sup>
- **Muutos:** monien rituaalien tarkoituksena on muutos tai siirtymä. Ne ovat tekoja, joiden seurauksena on muutos rituaalin kohteena olevan henkilön sosiaalisessa statuksessa tai tilanteessa.
- **Ahdistus:** rituaalit lieventävät ahdistusta ja torjuvat näkymättömiä vaaroja.
- **Transmissio:** rituaalit välittävät tietoa (uskomuksia, arvoja, kulttuurista sisältöä) eteenpäin ja sukupolvelta toiselle.

Kaikilla näillä näkökulmilla on pitkä historia rituaalien akateemisessa tutkimuksessa. Rituaaleja on analysoitu yhteiskuntaa ja sosiaalisuutta ylläpitävinä voimina jo ainakin Émile Durkheimin klassisesta ja vaikutusvaltaisesta työstä alkaen (Durkheim 1980; Bellah 2005). Muutoksen ja siirtymän näkökulma korostuu muun muassa Arnold van Gennepin siirtymäriittiteoriassa ja siihen perustuvassa tutkimustraditiossa (van Gennep 1960; Turner 2007). Ajatus rituaalien ahdistusta lievittävästä tehtävästä voidaan ainakin osittain kytkeä Sigmund Freudin esittämään selitykseen rituaaleista universaaleina neurooseina ja tutkimuslinjaan, joka tutkii pakokoneuroosien ja rituaalikäyttäytymisen yhteyksiä (Freud 1963; Dulaney & Fiske 1994). Transmissio-tematiikan alle voidaan sijoittaa esimerkiksi laaja keskustelu rituaalien semantiikasta. Rituaalit on usein tulkittu symboliseksi, merkityksiä sisältäväksi toiminnaksi (Kreinath 2008). Kognitiivinen rituaalitutkimus on vienyt näitä näkökulmia eteenpäin tuomalla keskusteluun mukaan tietoa monelta mielen tutkimuksen alueelta ja muodostamalla tämän tiedon pohjalta rajattuja ja empiirisesti testattavissa olevia teorioita rituaalikäyttäytymisestä. Esimerkiksi yhteistyön näkökulmaa on kehitetty niin, että on alettua etsiä selitystä yleiselle kokemukselle, jonka mukaan rituaalit synnyttävät ja vahvistavat sosiaalista yhteenkuuluvuutta. Mitkä ihmismielen evoluution ja sosiaalisen dynamiikan mekanismit selittävät sen, että rituaalit usein tuottavat tällaisen tuloksen? Vastauksena on kehitetty teoria rehellisistä (kalliista) signaaleista (Bulbulia & Sosis 2011). Rituaalit voivat toimia vaikeasti teeskenneltävinä tekoina, jotka lisäävät luottamusta yhteisössä ja siksi mahdollistavat yhteistyön. Sanojen avulla on helpompi vaelhdella kuin rituaalien, joissa osallistujien kehot ovat mukana kokonaisvaltaisesti. Tutkijat ovat arvelleet, että uskonnolliset ja kulttuuriset rituaalit ovat syntyneet ihmislajin historiassa nimenomaan tukemaan yhteistyötä.

Kognitiivisesta tutkimuksesta nousevat neljä näkökulmaa mahdollistavat rituaalien ja ympäristön suhteen monipuolisen ja systemaattisen tarkastelun. Rituaaleiksi luokitellut toiminnot toimivat ympäristökysymyksen kannalta kiinnostavissa konteksteissa monin eri tavoin, jotka avautuvat kohti erilaisia teoreettisia viitekehyksiä. Esimerkiksi radikaalien luontoaktivistien

---

<sup>11</sup> Ks. edellä viite 9.



vastarintaritualeja (puihin kahlehtimista, ihmisketjujen muodostamista, liikenteen estämisiä, luontoleirejä, tatuointeja jne.) on mielekästä tarkastella rehellisinä signaaleina, jotka vahvistavat ryhmän jäsenten luottamusta toinen toisiinsa.<sup>12</sup> Koska aktivistit asettavat itsensä vaaraan sekä ovat valmiita sietämään (esim. pippurisumutuksen aiheuttamaa) kipua ja kantamaan tekojensa oikeudellisia seurauksia (esim. sakkorangaistuksen), he välittävät vahvan signaalin sekä toisilleen että ulkopuolisille motiivinsa aitoudesta. Kognitiivisesti orientoituneet rituaalitutkijat ovat olleet kiinnostuneita tällaisista vaaraa tai kipua aiheuttavista rituaaleista. He ovat pyrkineet erittelemään ja todentamaan niiden vaikutuksia niin yhteisöllisellä kuin yksilöllisellä tasolla (Xygalatas 2019). Empiiriset tutkimukset ovat tukeneet oletuksia siitä, että osallistujilta suuria uhrauksia vaativat rituaalit lisäävät sosiaalista koheesiota ja yhteistyötä. Ne myös muodostavat yhteisiä muistoja ja luovat niiden avulla jaettua todellisuutta, jonka varaan vahva kollektiivinen identiteetti voi muodostua (Schjødt et al. 2013).

Kognitiiviset rituaalitutkijat ovat olleet myös kiinnostuneita siitä, miten rituaalit vaikuttavat osallistujiin ja muuttavat heidän kokemaansa todellisuutta. Muutoksen näkökulma oli esillä jo kognitiivisen uskontotieteen pioneerien Thomas Lawsonin ja Robert McCauleyn teoriassa uskonnollisten rituaalien universaalista kieliopista (Lawson & McCauley 1990; McCauley & Lawson 2002). Lawson ja McCauley väittävät, että kulttuurista tai aikakaudesta riippumatta kaikilla ihmisillä on jonkinlainen yleinen intuitio rituaalisen toiminnan luonteesta. Uskonnolliset rituaalit he määrittelevät toiminnaksi, jossa voidaan eritellä agentti, toiminnan kohde (patientti) ja itse teko, usein jonkin välineen avulla, ja joissa kulttuurisesti oletettujen yli-inhimillisten toimijoiden ajatellaan vaikuttavan ja tuottavan muutoksen. Ajatus rituaalisista intuitioista on saanut lisää sisältöä muissa tutkimuksissa.<sup>13</sup> Esimerkiksi psykologisissa kokeissa on osoitettu, kuinka vahvasti maagisen tarttuvuuden idea vaikuttaa ihmisten käyttäytymiseen ja kulttuuriin uskomuksiin, usein heidän itsensä huomaamatta (Nemeroff & Rozin 2000). Rituaalin vaikuttavuutta – usein rituaalisen parantamisen yhteydessä – on tutkittu uudemmassa tutkimuksessa monipuolisesti. On kiinnitetty huomiota muun muassa placebo-tutkimukseen (Brody 2010) ja uuteen tietoon mielen toiminnan kaksinaisuudesta, hitaasta (reflektiivisestä) ja nopeasta (intuitiivisesta) ajattelusta (Pohjanheimo 2019).

Kysymykset rituaalien vaikuttavuudesta ja maagisen ajattelun intuitiivisesta perustasta ovat kiinnostavia esimerkiksi perinteisten yhteisöjen ja modernien luontouskontojen rituaaleja tutkittaessa. Monilla traditionaalisilla rituaaleilla on uskottu olevan jokin suora vaikutus luontoon tai ympäristöön, esimerkiksi sateen tuloon ajallaan tai metsästysonneen. Tunnetuin uuspakannuutta edustava liike eli wicca on 1970-luvulta eteenpäin muuttunut muinaisten hedelmällisyysrituaalien elvyttäjistä ekologiseksi uskonnoksi, joka harjoittaa ympäristömagiaa ja pyrkii tällä tavoin parantamaan kärsivää luontoa (Crowley 1998). Nykyajan urbaanit shamaanit harjoittavat taitojaan ekologisina satureina sekä ihmisen ja luonnon suhteen parantajina (York 2005). Rituaalitutkimuksen uudet tulokset voivat auttaa ymmärtämään sitä, miksi maagiset luontorituaalit eivät ole hävinneet moderneista yhteiskunnista, vaan ovat saaneet uusia muotoja ja lisänneet suosiotaan ekologisen kriisin kasvaessa.

<sup>12</sup> Pike 2017 käyttää termiä "protest ritual", jonka olen kääntänyt vastarintarituaaliksi. Piken etnografia kuvaa Pohjois-Kaliforniassa toimineiden aktivistien toimintaa muun muassa rituaalitutkimuksen näkökulmia hyödyn-täen. Rehellisen signaalin teoriaan Pike ei kuitenkaan viittaa.

<sup>13</sup> Lawson ja McCauley eivät selitä tarkemmin mihin mielen mekanismiin tämä universaali rituaalinen intuitio perustuu. He kuitenkin olettavat, että se on verrannollinen kielitieteilijä Noam Chomskyn esittämään ihmisille laji-tyyppilliseen universaaliin kielioppiin.

Ritualisaation ja rituaalisten tekojen tarkastelu ahdistusta lieventävänä toimintana voi puolestaan tuoda lisävaloa ympäristöahdistuksen tutkimukseen, johon viime aikoina on alettu kiinnittää kasvavaa huomiota niin Suomessa kuin kansainvälisesti (Pihkala 2018; 2020). Rituaalien ja ahdistuksen yhteyksiä on tutkittu sekä etnografisten että kokeellisten menetelmien avulla (Lang et al. 2019). Rituaalien harjoittamisen yleisyyden ja ihmisten turvallisuutta uhkaavien olosuhteiden (esim. kaupungin pommitusten) välillä on havaittu korrelaatiota (Keinan 1994). Kevään 2020 koronapandemian synnyttämät uudet rituaalit monissa Euroopan kaupungeissa (esim. parveketaputukset) tarjoavat anekdoottista tukea näille tuloksille. Ritualisaation tunnusmerkkejä (esim. kaavamaisuutta, toistoa, pakonomaisuutta) on tunnistettu muun muassa opiskelijoiden tenttiin valmistautumisessa ja urheilijoiden käyttäytymisessä (Schippers & Van Lange 2006). Nämä havainnot synnyttävät kiinnostavia kysymyksiä. Vähentävätkö rituaalit oikeasti ahdistusta? Jos näin on, miten ne sen tekevät?<sup>14</sup> Lisääntyykö uskonnollinen ja sekulaari rituaalinen käyttäytyminen ekologisen kriisin edetessä? Millä tavoin ekologiset rituaalit (tai rituaalit yleensä) voivat kasvattaa osallistujien resilienssiä ympäristöahdistusta vastaan?

## Rituaali, ympäristö ja kehollisuus

Termi transmissio kääntää huomion siihen, että rituaalien ja kulttuuristen uskomusten välillä on jokin yhteys. Mutta miten tämän yhteyden voisi määritellä? Kantavatko rituaalit itsessään joitain merkityksiä – rituaalithan usein ymmärretään symbolisiksi teoiksi – vai ovatko ne pikemminkin välineitä, joiden avulla ideat leviävät tai vahvistuvat?<sup>15</sup> Tai kenties rituaalit ovat viime kädessä semanttisessa mielessä merkityksettömiä tekoja, jotka eivät viittaa mihinkään muuhun kuin itseensä (Staal 1989).

Kehollisen kognition (*embodied cognition*) tutkimus tuo tähän klassiseen rituaalitutkimuksen kysymykseen kiinnostavan näkökulman.<sup>16</sup> Kehollisessa kognitiossa on kyse useissa tieteenaloissa vaikuttavasta ja monitahoisesta kognitiivisen tutkimuksen suuntauksesta, joka korostaa ajattelun perustavanlaatuisia ankkuroitumista kehoon ja ympäristöön (Glenberg et al. 2013; Robbins & Aydede 2009; Newen et al. 2018; Kundtová Klocová & Geertz 2019). Kognitio ei ole kehosta ja ympäristöstä riippumatonta, vaan rakentuu prosessissa, jossa mieli, kehollinen toiminta ja ekologia kietoutuvat yhteen.<sup>17</sup> Kehollisen kognition perusväittämää on pyritty tukemaan empiirisillä tutkimuksilla.<sup>18</sup> On muun muassa viitattu tutkimuksiin, joissa koehenkilöiden kasvojen lihaksien (esim. ry pistäjälhaksen) salpaaminen botoxilla vaikuttaa siihen, miten

<sup>14</sup> Mahdollisia vastauksia on etsitty mm. mielen taipumuksesta pyrkiä ennustettavuuteen (Lang et al. 2019, 190).

<sup>15</sup> Vrt. Whitehousen teoria uskonnon kahdesta moodista, imagistisesta ja opillisesta. Imagistista uskonnollisuutta hallitsevat emotionaaliset ja harvoin toistetut rituaalit, joissa uskonnollinen tieto tallentuu episodiseen eli autobiografiseen muistiin. Opillisen uskonnollisuuden usein toistetuissa, rutiinin omaisissa rituaaleissa traditiot välittyvät puolestaan semanttisen muistisysteemin (asiamuistin) avulla. (Whitehouse 2004.)

<sup>16</sup> Tutkimusvirtauksen piirissä käytetty terminologia on vakiintumatonta ja käytössä on useita erilaisia iskusanonoja, jotka perustuvat osin eri painotuksiin ja teoreettisiin lähtökohtiin: *embodied cognition*, *distributed cognition*, *situated cognition*, *extended cognition*, *enactivism*, ja *4E Cognition* (*embodied*, *embedded*, *extended*, *enactive*). Terminologiasta ks. Robbins & Aydede 2009 ja Newen et al. 2018. Käytän tässä yhteydessä termiä ”kehollinen kognitio” (*embodied cognition*) yleisnimityksenä, koska kehollisuuden painotus korostaa yhteyttä rituaalitutkimukseen. *Embodied cognition*-termi viittaa myös Francisco Varelan ja muiden klassiseen teokseen *The Embodied Mind*, joka toimi lähtölaukauksena tutkimussuuntaukselle (Varela et al. 2016 [1991]).

<sup>17</sup> Radikaalit kehollisen kognition edustajat menevät pitemmälle ja väittävät, että kehollisuus ja ympäristö eivät ainoastaan vaikuta kognitioon tai ole sen kanssa vuorovaikutuksessa vaan että kognitio on kehollista liikettä ja vuorovaikutusta ympäristön kanssa (Glenberg et al. 2013, 576. Ks. myös Chemero 2009). Tässä näkemyksessä ongelmalliseksi kuitenkin muodostuu se, että kognitio sulautuu käyttäytymiseen ja kognitio jää käytännössä tyhjäksi käsitteeksi (Aizawa 2015).

<sup>18</sup> Tutkimuksia on koottu esim. artikkeliin Barsalou et al. 2005 ja Kundtová Klocová & Geertz 2019.

he prosessoivat joitakin tunteita (esim. surua tai vihamielisyyttä) ilmaisevia lauseita (Havas et al. 2010). Muistin ja kehollisten liikkeiden läheistä yhteyttä on tutkittu lukuisissa tutkimuksissa (Gibbs 2005, 140–157). Kehollisen synkronian on havaittu lisäävän ihmisten myönteistä sosiaalisuutta (van Baaren et al. 2003; van Baaren et al. 2004).

Kognitiotieteen sisällä monet kehollisen kognition edustajien esittämät väitteet ovat kiisteltyjä. Kriitikot ovat muun muassa esittäneet, että ajatus kehollisen kognition vallankumouksellisuudesta kognitiotieteessä on vahvasti liioiteltu ja että keholliset liikkeet ja ajattelu ovat kytkeytyneitä toisiinsa eri tavoin erilaisissa tilanteissa (Goldinger et al. 2016).<sup>19</sup> Ihminen prosessoi informaatiota myös sohvalta maatessaan. Kehollisen kognition tutkimussuuntauksessa kehon liikkeiden ja ajattelun yhteys on kuitenkin tematisoitu näkyvästi, ja sen piirissä on pystytty kokoamaan paljon aiheeseen relevanttia tutkimusta ja eri tieteenalojen yhteistyötä. Koska rituaaleissa on kyse nimenomaan kehollisesta toiminnasta, tutkimussuuntauksen esittämät tulokset ovat potentiaalisesti merkittäviä rituaalin, ihmismielen ja ympäristön suhteen ymmärtämiselle. Rituaaleihin kohdistuvaa tutkimusta, joka huomioi kognition kehollisuuden, on kuitenkin toistaiseksi tehty vain vähän. Avauksia tähän suuntaan ovat olleet muun muassa erilaisten valtasuhteita ilmaisevien kehonliikkeiden (esimerkiksi polvistumisen) tutkimus (Kundtová Klocová & Geertz 2019, 87–88) ja varhaiskristillisen kasteen analyysi rituaalina, joka kantoi mukanaan ”kehollista tietoa” sekä kristillisestä kosmologiasta että sosiaalisesta hierarkiasta (Uro 2016, 159–67).

Rituaalien tutkiminen kehollisen kognition viitekehyksessä voi avata näköaloja uskonto ja ympäristö -keskustelulle sekä rituaalien ja ympäristön suhteen tutkimukselle laajemminkin. Tällainen tutkimus voi esimerkiksi auttaa tarkentamaan edellä mainittua keskustelua idealistisesta vinoumasta. Ongelma ei korjaannu pelkästään sillä, että uskonnollisten oppien ja kertomusten lisäksi analyysin otetaan mukaan myös rituaalit, joiden objektivoitujen sisältöjen (positiivista tai negatiivista) vaikutusta ihmisen asuttamaan ekosysteemiin tutkitaan. Ihmisen ja ekosysteemin suhteessa on aina kysymys toiminnasta ja vuorovaikutuksesta. Kehollinen kognitio haraa sellaista analyysia vastaan, jossa erotetaan toisistaan ajattelu ja kehollinen toiminta tai kognitiiviset prosessit ja ympäröivä todellisuus.<sup>20</sup> Kehollinen rituaalitutkimus muistuttaa myös siitä, että rituaalit ja muut kulttuuriset käytänteet eli kaikki se kehollinen tieto, jota mukana kannamme, ei läheskään aina ole analysoitavissa verbaalisina viesteinä tai ”teksteinä” – mikä on ollut tyypillinen uskonnon ja kulttuurintutkimuksen paradigma menneinä vuosikymmeninä.<sup>21</sup>

Kehollisen kognition holistinen ohjelma näyttäisi olevan jännitteessä edellä esiteltyjen kognitiivisten rituaalitutkimusten ja -teorioiden kanssa, joissa (ainakin osalla) pääpaino on ihmismielen sisäisissä malleissa. Jos kognitiiviset rituaaliteoriat kuitenkin ymmärretään osittaisiksi selityksiksi, osaksi suurempaa palapeliä – niin kuin tieteellinen työ aina on – kehollinen kognitio ja perinteinen kognitiotiede voidaan nähdä toisiaan täydentävinä näkökulmina.<sup>22</sup>

<sup>19</sup> Kiitän Anton Bergiä siitä, että hän kiinnitti huomioni Goldingerin ja kollegoiden artikkeliin.

<sup>20</sup> Psykologi Eleanor Rosch, yksi *The Embodied Mind* -kirjan kirjoittajista, tiivistää kehollisen kognition filosofisen lähtökohdan seuraavasti: ”The lived body, lived mind, and lived environment are all ... part of the same process, the process by which one enacts one’s world” (Rosch 2016, xxxviii).

<sup>21</sup> Kielellistä käännettä (ja myös vahvaa sosiaalista konstruktionismia sekä puutteellista kehollisuuden huomioimista) uskonnotutkimuksessa kritisoi Manuel Vásquez (2011).

<sup>22</sup> Kehollisen kognition tutkijat korostavat mielellään vastakkainasettelua perinteiseen kognitivismiin, jossa mielen toiminta ymmärretään symbolien prosessointina, siis eräänlaisena tietokoneen datamuokkauksena. Kognitii-

Alussa esitin, että rituaalit vaikuttavat ajatteluamme ja sitä kautta ympäristöön. Kehollisen kognition tutkimus viittaa siihen, että mielen, rituaalien ja ympäristön suhde on vielä paljon monitahoisempi ilmiö kuin tämä väite kykenee ilmaisemaan. Uskonto ja ekologia -tutkimuksen näkökulmasta mielen ja kehollisen toiminnan vuorovaikutusta korostava viitekehys on lupauksia herättävä, koska se etsii vastauksia uskonnon ja ympäristön suhteen kannalta tärkeään kysymykseen: miten inhimillinen kokemus ankkuroituu biologiseen, sosiaaliseen ja aineelliseen todellisuuteen.

## Lopuksi

Tässä artikkelissa olen rakentanut siltaa rituaalitutkimuksen ja uskonto ja ympäristö -keskustelun välillä. Katsauksessa olen keskittynyt uudempaan rituaalitutkimukseen ja sen yhteyksiin uskonnon ja ympäristön suhdetta käsittelevään tutkimukseen. Katsauksen ulkopuolelle on jäänyt paljon tärkeää kirjallisuutta. Kiinnostavaa olisi esimerkiksi tarkastella uskontoekologisen ja ekologisen antropologian tutkimushistoriaa laajemmin ja pohtia tämän tutkimusperinteen yhtymäkohtia kognitiiviseen uskonnontutkimukseen. Yhdistävänä tekijänä voidaan nähdä ainakin tutkimusta ohjaava naturalistinen lähestymistapa (Burhenn 1997).<sup>23</sup>

Artikkelin keskeinen havainto on, että rituaalitutkimuksen ja uskonto ja ympäristö -keskustelun välillä ei ole ollut kovin paljon vuorovaikutusta, vaikka yhteistyöstä voisi olla hyötyä molempien alojen tutkimusongelmien ratkaisuun. Tämä ei sinällään ole yllättävää, sillä uudet alat – vaikka ovat usein tieteenrajat ylittäviä hankkeita – helposti umpioituvat oman keskustelunsa sisälle. Olen tässä artikkelissa tehnyt joitain alustavia ehdotuksia siitä, miten rituaalitutkimuksen – erityisesti kognitiivisen rituaalitutkimuksen – uudet teoriat ja tulokset voisivat rikastuttaa uskonnon ja ympäristön suhteen tutkimusta. Rituaalitutkimus avaa yhden mahdollisuuden tutkia ja ymmärtää ihmisen ajattelun perustavanlaatuisia ankkuroitumista kehollisuuteen ja ympäristöön. Tämän kysymyksen pohtiminen on olennaista myös uskonto ja ympäristö -tutkimuksessa.

---

visen uskontotieteen piirissä sitoutuminen tällaisiin kognitiivisiin malleihin kuitenkin vaihtelee. Jotkut uskonnontutkijat ovat hyödyntäneet työssään kehollisen kognition näkökulmaa (esim. Slingerland 2008, 151–220; Geertz 2010; Uro 2016, 154–82).

<sup>23</sup> Burhenn viittaa uskontoekologian katsauksessaan Pascal Boyerin *The Naturalness of Religious Ideas* -kirjaan (1994), joka oli yksi ensimmäisiä kognitiivista uskonnontutkimuksen ohjelmaa käsitteleviä teoksia. Kiinnostavan laajemman kontekstin rituaalien ja ympäristön suhteen tutkimiselle voisi tarjota myös viime aikoina huomiota saanut uskonnon aineellisuuden tutkimus. Esimerkiksi Vásquez (2011) on esittänyt ”materialistisen uskonnon teorian”, joka yhdistelee mm. fenomenologista traditiota, uskontoekologiaa, uskonnon paikallisuutta ja kognitiivista näkökulmaa.

## Kirjallisuus

### **Aizawa, Ken**

2015 What Is This Cognition That Is Supposed to Be Embodied? *Philosophical Psychology* 28 (6): 755–75.

<https://doi.org/10.1080/09515089.2013.875280>

### **Anderson, E. N.**

1996 *Ecologies of the Heart: Emotion, Belief and the Environment*. New York: Oxford University Press.

<https://doi.org/10.1093/oso/9780195090109.001.0001>

### **Asad, Talal**

1993 *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

### **Barsalou, Lawrence W., Aron K. Barbey, W. Kyle Simmons & Ava Santos**

2005 Embodiment in Religious Knowledge. *Journal of Cognition and Culture* 5 (1-2): 14–55.

<https://doi.org/10.1163/1568537054068624>

### **Bell, Catherine**

1992 *Ritual Theory - Ritual Practice*. Oxford: Oxford University Press.

### **Bell, Catherine**

1997 *Ritual: Perspectives and Dimensions*. Oxford: Oxford University Press.

### **Bell, Catherine**

2005 Ritual (Further Considerations). – Lindsay Jones (toim.), *Encyclopedia of Religion: Second Edition*. Vol. 11, 7848–56. Detroit, MI: Macmillan.

### **Bellah, Robert N.**

2005 Durkheim and Ritual. – J. C. Alexander & P. Smith (toim.), *The Cambridge Companion to Durkheim*, 183–201. Cambridge: Cambridge University Press.

<https://doi.org/10.1017/CCOL9780521806725.008>

### **Boyer, Pascal**

1994 *The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion*. Berkeley, CA: University of California Press.

<https://doi.org/10.1525/9780520911628>

### **Brody, Howard**

2010 Ritual, Medicine, and the Placebo Response. – William S. Sax, Johannes Quack & Jan Weinhold (toim.), *The Problem of Ritual Efficacy*, 151–67. Oxford: Oxford University Press.

<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195394405.003.0008>

### **Bulbulia, Joseph & Richard Sosis**

2011 Signalling Theory and the Evolution of Religious Cooperation. *Religion* 41 (3): 363–88.

<https://doi.org/10.1080/0048721X.2011.604508>

**Burhenn, Herbert**

1997 Ecological Approaches to the Study of Religion. *Method & Theory in the Study of Religion* 9 (2): 111–26.

<https://doi.org/10.1163/157006897X00089>

**Campbell, Brian G.**

2011 Religion and Ecology on the Ground: “Practice” and “Place” as Key Concepts. – Whitney Bauman, Richard R. Bohannon & Kevin J. O’Brien (toim.), *Inherited Land: The Changing Grounds of Religion and Ecology*, 188–210. Eugene, OR: Pickwick.

**Chemero, Anthony**

2009 *Radical Embodied Cognitive Science*. Cambridge, MA: The MIT Press.

<https://doi.org/10.7551/mitpress/8367.001.0001>

**Crowley, Vivianne**

1998 Wicca as Nature Religion. – Joanne Pearson, Richard H. Roberts & Geoffrey Samuel (toim.), *Nature Religion Today: Paganism in the Modern World*, 170–79. Edinburgh: Edinburgh University Press.

**d’Aquili, Eugene G., Charles D. Laughlin & John McManus**

1979 *The Spectrum of Ritual: Probing the Biology of Religious Experience*. New York: Columbia University Press.

**Davy, Barbara Jane**

2005 Nature Religion. – Bron R. Taylor (toim.), *Encyclopedia of Religion and Nature*. Vol. 2, 1173–75. London: Continuum.

**de Massol de Rebetz, Clara**

2020 Remembrance Day for Lost Species: Remembering and Mourning Extinction in the Anthropocene. *Memory Studies* 13 (5): 875–88.

<https://doi.org/10.1177/1750698020944605>

**Dulaney, Siri & Alan Page Fiske**

1994 Cultural Rituals and Obsessive-Compulsive Disorder: Is There a Common Psychological Mechanism? *Ethos* 22 (3): 243–83.

<https://doi.org/10.1525/eth.1994.22.3.02a00010>

**Durkheim, Émile**

1980 *Uskontoelämän alkeismuodot: Australialainen totemijärjestelmä*. Suom. Seppo Randell. Helsinki: Tammi.

**Freud, Sigmund**

1963 Obsessive Acts and Religious Practices. – Philip Rieff (toim.), *Character and Culture*, 17–26. New York: Collier.

**Geertz, Armin W.**

2010 Brain, Body, and Culture: A Biocultural Theory of Religion. *Method and Theory in the Study of Religion* 22: 304–21.

<https://doi.org/10.1163/157006810X531094>

**Gelfand, Michele J., Nava Caluori, Joshua Conrad Jackson & Morgan K. Taylor**  
2020 The Cultural Evolutionary Trade-off of Ritualistic Synchrony. *Philosophical Transactions of the Royal Society of London (Series B)* 375.  
<https://doi.org/10.1098/rstb.2019.0432>

**Gibbs, Raymond W., Jr.**  
2005 *Embodiment and the Cognitive Science*. Cambridge: Cambridge University Press.  
<https://doi.org/10.1017/CBO9780511805844>

**Glenberg, Arthur M., Jessica K. Witt & Janet Metcalfe**  
2013 From the Revolution to Embodiment: 25 Years of Cognitive Psychology. *Perspectives on Psychological Science* 8 (5): 573–85.  
<https://doi.org/10.1177/1745691613498098>

**Goldinger, Stephen D. et al.**  
2016 The Poverty of Embodied Cognition. *Psychonomic Bulletin & Review* 23:959–78.  
<https://doi.org/10.3758/s13423-015-0860-1>

**Gottlieb, Roger S. (toim.)**  
2006 *The Oxford Handbook of Religion and Ecology*. Oxford: Oxford University Press.  
<https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780195178722.001.0001>

**Grim, John A.**  
2006 Indigenous Traditions: Religion and Ecology. – Roger S. Gottlieb (toim.), *The Oxford Handbook of Religion and Ecology*, 283–312. Oxford: Oxford University Press.

**Grimes, Ronald L.**  
1995 *Beginnings in Ritual Studies: Revised Edition*. Columbia, SC: University of South Carolina Press.

**Grimes, Ronald L.**  
2000 *Deeply into the Bone: Re-inventing Rites of Passage*. Berkeley, CA: University of California Press.

**Grimes, Ronald L.**  
2005 Ritual. – Bron R. Taylor (toim.), *The Encyclopedia of Religion and Nature*. Vol. 2, 1386–88. New York: Routledge.

**Grimes, Ronald L.**  
2006 Ritual Theory and the Environment. – Ronald L. Grimes, *Rite out of Place*, 131–46. Oxford: Oxford University Press.  
<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195301441.003.0010>

**Grimes, Ronald L.**  
2014 *The Craft of Ritual Studies*. Oxford: Oxford University Press.  
<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195301427.001.0001>

**Hannola, Terhi**  
2019 Rituaaliset innovaatiot eläinoikeusaktiivismissä. Esitelmä Rituaalit ja ekologia -työpajassa 27.11.2019 (Teologinen tiedekunta, Helsingin yliopisto).

**Harris, Marvin**

1966 The Cultural Ecology of India's Sacred Cattle. *Current Anthropology* 7 (1): 51–66.  
<https://doi.org/10.1086/200662>

**Havas, D. A., et al.**

2010 Cosmetic Use of Botulinum toxin-A Affects Processing of Emotional Language. *Psychological Science* 21: 895–900.  
<https://doi.org/10.1177/0956797610374742>

**Henrich, Joseph**

2009 The Evolution of Costly Displays, Cooperation and Religion: Credibility Enhancing Displays and Their Implications for Cultural Evolution. *Evolution and Human Behavior* 30: 244–60.  
<https://doi.org/10.1016/j.evolhumbehav.2009.03.005>

**Huxley, Julian**

1966 A Discussion on Ritualization of Behaviour in Animals and Man. *Philosophical Transactions of the Royal Society of London (Series B)* 252: 247–526.

**Jenkins, Willis & Christopher Key Chapple**

2011 Religion and Environment. *Annual Review of Environment and Resources* 36: 441–63.  
<https://doi.org/10.1146/annurev-environ-042610-103728>

**Jenkins, Willis, Mary Evelyn Tucker & John A. Grim (toim.)**

2017 *Routledge Handbook of Religion and Ecology*. London: Routledge.  
<https://doi.org/10.4324/9781315764788>

**Jordan, William R. III**

2017 Therefore the Winds: Some Thoughts on the “Roots”. – Todd LeVasseur & Anna Peterson (toim.), *Religion and Ecological Crisis: The “Lynn Wgite Thesis” at Fifty*, 178–96. Routledge Series in Religion 50. London: Routledge.

**Kallinen, Timo, Anja Nygren & Tuomas Tammisto**

2012 Johdanto: Luonto-kulttuuri -jaotteluista tilanteellisiin luontosuhteisiin. – Timo Kallinen, Anja Nygren & Tuomas Tammisto (toim.), *Ympäristö ja kulttuuri*, 9–35. Sosiaalitieterien laitoksen julkaisuja 2012, 11. Helsinki: Helsingin yliopisto.

**Keinan, Giora**

1994 Effects of Stress and Tolerance of Ambiguity on Magical Thinking. *Journal of Personality and Social Psychology* 67 (1): 48–55.  
<https://doi.org/10.1037/0022-3514.67.1.48>

**Kopnina, Helen & Eleanor Shoreman-Ouimet**

2013 Environmental Anthropology of Today and Tomorrow. – Helen Kopninan & Eleanor Shoreman-Ouimet (toim.), *Environmental Anthropology: Future Directions*, 1–24. New York: Routledge.  
<https://doi.org/10.4324/9780203403341>



**Kreinath, Jens**

2008 Semiotics. – Jens Kreinath, Jan Snoek & Michael Stausberg (toim.), *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts*, 429–70. Numen Book Series 114-1. Leiden: Brill.  
<https://doi.org/10.1163/9789047424086>

**Kreinath, Jens, Jan Snoek & Michael Stausberg**

2007 *Theorizing Rituals: Annotated Bibliography of Ritual Theory, 1966–2005*. Numen Book Series 114-2. Leiden: Brill.  
<https://doi.org/10.1163/ej.9789004153431.i-573>

**Kreinath, Jens, Jan Snoek & Michael Stausberg**

2008a *Ritual Studies, Ritual Theory, Theorizing Rituals – An Introductory Essay*. – Jens Kreinath, Jan Snoek & Michael Stausberg (toim.), *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts*, xv-xxvii. Numen Book Series 114-I. Leiden: Brill.  
<https://doi.org/10.1163/9789047424086>

**Kreinath, Jens, Jan A. M. Snoek & Michael Stausberg (toim.)**

2008b *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts*. Numen Book Series 114:1. Leiden: Brill.  
<https://doi.org/10.1163/9789047424086>

**Kundtová Klocová, Eva & Armin W. Geertz**

2019 *Ritual and Embodied Cognition*. – Risto Uro et al. (toim.), *The Oxford Handbook of Early Christian Ritual*, 74-94. Oxford: Oxford University Press.  
<https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780198747871.013.5>

**Kurenlahti, Emma, Terhi Hannola & Mikko Kurenlahti**

2020 Pahuuden läpäisemä ihmis-eläin -suhde ja pelastuksen mahdollisuus: Tuotantoeläinen muistokirjoitukset yhteisöllisenä ja kasvatuksellisinä pelastuskertomuksina. *Teologinen Aikakauskirja* 125 (4): 341–61.

**Lang, Martin, et al.**

2019 *Is Ritual Behavior a Response to Anxiety?* – D. Jason Slone & William W McCorkle, Jr. (toim.), *The Cognitive Science of Religion: A Methodological Introduction to Key Empirical Studies*, 181–92. London: Bloomsbury Academic.

**Lawson, E. Thomas & Robert N. McCauley**

1990 *Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.

**LeVasseur, Todd & Anna Peterson (toim.)**

2017 *Religion and Ecological Crisis: The "Lynn White Thesis" at Fifty*. Routledge Studies in Religion 50. London: Routledge.

**McCauley, Robert N. & E. Thomas Lawson**

2002 *Bringing Ritual to Mind: Psychological Foundations of Cultural Forms*. Cambridge: Cambridge University Press.  
<https://doi.org/10.1017/CBO9780511606410>

**Messer, Ellen**

2001 Thinking and Engaging the Whole: The Anthropology of Roy Rappaport. – Ellen Messer & Michael Lambek (toim.), *Ecology and the Sacred: Engaging the Anthropology of Roy A. Rappaport*, 1–38. Ann Arbor, MI: The University of Michigan Press.  
<https://doi.org/10.3998/mpub.16464>

**Mikkeli, Heikki & Jussi Pakkasvirta**

2007 *Tieteiden välissä? Johdatus tieteidenvälisyyteen, monitieteisyyteen ja poikkitieteisyyteen*. Helsinki: WSOY Oppimateriaalit.

**Mononen, Markus**

2020 Uskonnon luonnolliset rajat: katsaus uskontoekologiaan. *Uskonnontutkija – religionsforskaren*, 9 (1). <https://journal.fi/uskonnontutkija/article/view/96009/54419>.  
<https://doi.org/10.24291/uskonnontutkija.v9i1.96009>

**Nemeroff, Carol & Paul Rozin**

2000 The Making of the Magical Mind: The Nature and Function of Sympathetic Magical Thinking. – Karl S. Rosengren, Carl N. Johnson & Paul L. Harris (toim.), *Imagining the Impossible: Magical, Scientific, and Religious Thinking in Children*, 1–34. Cambridge: Cambridge University Press.  
<https://doi.org/10.1017/CBO9780511571381.002>

**Newen, Albert, Shaun Gallagher & Leon De Bruin**

2018 4E Cognition: Historical Roots, Key Concepts, and Central Issues. – Albert Newen, Leon De Bruin & Shaun Gallagher (toim.), *The Oxford Handbook of 4E Cognition*. Oxford: Oxford University Press.  
<https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780198735410.001.0001>

**Närvä, Jaakko**

2020 Kysymys uskonnon määrittelystä. – Heikki Pesonen & Tuula Sakaranaho (toim.), *Uskonnontieteen ilmiöitä ja näkökulmia*, 55–70. Helsinki: Gaudeamus.

**Pesonen, Heikki & Laura Wickström**

2018 Uskonto ja ympäristö. – Kimmo Ketola, Tuomas Martikainen & Teemu Taira (toim.), *Uskonnonsosiologia*, 313–25. Eetos-julkaisuja 20. Turku: Eetos.

**Pihkala, Panu**

2017 *Päin helvettiä? Ympäristöahdistus ja toivo*. Helsinki: Kirjapaja.

**Pihkala, Panu**

2018 Johdatus ympäristöahdistukseen. *Tieteessä tapahtuu* 6: 32–38.

**Pihkala, Panu**

2020 Anxiety and the Ecological Crisis: An Analysis of Eco-Anxiety and Climate Anxiety. *Sustainability* 12 (19): 7836.  
<https://doi.org/10.3390/su12197836>

**Pike, Sarah M.**

2017 *For the Wild: Ritual and Commitment in Radical Eco-Activism*. Berkeley, CA: University of California Press.

<https://doi.org/10.1525/california/9780520294950.001.0001>

**Pohjanheimo, Outi**

2019 Etsiä, hoivata, leikkiä: maagisen ajattelun rikastuminen; intuitiivinen ajattelu ja emotiot parantamiseen liittyvässä etnografisessa aineistossa (Uskontotieteen väitöskirja, Helsingin yliopisto, humanistinen tiedekunta).

**Rappaport, Roy A.**

1984 *Pigs for the Ancestors: Ritual in the Ecology of a New Guinea People*. 2nd edn. Prospect Heights, IL: Waveland Press.

**Rappaport, Roy A.**

1999 *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge: Cambridge University Press.

<https://doi.org/10.1017/CBO9780511814686>

**Robbins, Philip & Murat Aydede**

2009 A Short Primer on Situated Cognition. – Philip Robbins & Murat Aydede (toim.), *The Cambridge Handbook of Situated Cognition*, 3–10. Cambridge: Cambridge University Press.

<https://doi.org/10.1017/CBO9780511816826.001>

**Rosch, Eleanor**

2016 Introduction to the Revised Edition. – Francisco J. Varela, Evan Thompson & Eleanor Rosch (toim.), *The Embodied Cognition: Cognitive Science and Human Experience*, xxxv-lv. Revised Edition. Cambridge, MA: The MIT Press.

**Salamone, Frank A.**

2004 Nature Worship. – Frank A. Salamone (toim.), *The Routledge Encyclopedia of Religious Rites, Rituals and Festivals*, 289–90. London: Routledge.

**Santmire, H. Paul**

2008 *Ritualizing Nature: Renewing Christian Liturgy in a Time of Crisis*. Minneapolis, PA: Fortress.

**Sax, William S.**

2010 Ritual and the Problem of Efficacy. – William S. Sax, Johannes Quack & Jan Weinhold (toim.), *The Problem of Ritual Efficacy*, 3–16. Oxford Ritual Studies. Oxford: Oxford University Press.

<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195394405.003.0001>

**Schippers, Michaéla A. & Paul A. M. Van Lange**

2006 The Psychological Benefits of Superstitious Rituals in Top Sport: A Study among Top Sportpersons. *Journal of Applied Social Psychology* 36 (10): 2532–53.

<https://doi.org/10.1111/j.0021-9029.2006.00116.x>

**Schjødt, Uffe, et al.**

2013 Cognitive Resource Depletion in Religious Interactions. *Religion, Brain and Behavior* 3 (1): 39–86.

<https://doi.org/10.1080/2153599X.2012.736714>

**Segal, Robert A.**

2009 Religion as Ritual: Roy Rappaport's Changing Views from Pigs for the Ancestors (1968) to Ritual and Religion in the Making of Humanity (1999). – Michael Stausberg (toim.), *Contemporary Theories of Religion: A Critical Companion*, 66–82. London: Routledge.

**Slingerland, Edward**

2008 *What Science Offers to the Humanities: Integrating Body and Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.

<https://doi.org/10.1017/CBO9780511841163>

**Staal, Frits**

1989 *Rules without Meaning: Ritual, Mantras and the Human Sciences*. Bern: Peter Lang.

**Stephenson, Barry**

2015 *Ritual: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.

<https://doi.org/10.1093/acrade/9780199943524.001.0001>

**Tanner, Ralph & Colin Mitchell**

2002 *Religion and the Environment*. London: Palgrave Macmillan.

<https://doi.org/10.1057/9780230286344>

**Taylor, Bron R.**

2005a Religious Studies and Environmental Concern. – Bron R. Taylor (toim.), *The Encyclopedia of Religion and Nature*. Vol 2, 1373–79. London: Continuum.

**Taylor, Bron R.**

2005b Introduction. – Bron R. Taylor (toim.), *Encyclopedia of Religion and Nature*, vii–xxi. Vol. 1. New York: Routledge.

**Taylor, Bron R. (toim.)**

2005c *The Encyclopedia of Religion and Nature*. Vols 1–2. London: Continuum.

**Tucker, Mary Evelyn**

2006 Religion and Ecology. – Roger S. Gottlieb (toim.), *The Oxford Handbook of Religion and Ecology*, 398–418 Oxford: Oxford University Press.

<https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780195178722.003.0019>

**Turner, Victor**

2007 *Rituaali: rakenne ja prosessi*. Suom. Maarit Forde. Helsinki: Summa.

**Uro, Risto**

2016 *Ritual and Christian Beginnings: A Socio-Cognitive Analysis*. Oxford: Oxford University Press.

<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199661176.001.0001>

**van Baaren, Rick B., Rob W. Holland & Bregje Steenaert**

2004 Mimicry for Money: Behavioral Consequences of Imitation. *Journal of Experimental Social Psychology* 39 (4): 393–98.

[https://doi.org/10.1016/S0022-1031\(03\)00014-3](https://doi.org/10.1016/S0022-1031(03)00014-3)

**van Baaren, Rick B., Rob W. Holland, Kerry Kawakami & Ad van Knibbenberg**

2003 Mimicry and Prosocial Behavior. *Psychological Science* 15 (1): 71–74.

<https://doi.org/10.1111/j.0963-7214.2004.01501012.x>

**van Gennep, Arnold**

1960 *The Rites of Passage*. Trans. M. B. Vizedom & G. L. Caffee. Chicago, IL: The University of Chicago Press.

<https://doi.org/10.7208/chicago/9780226027180.001.0001>

**Varela, Francisco J., Evan Thompson & Eleanor Rosch**

2016 *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Revised edition. Cambridge, MA: The MIT Press.

<https://doi.org/10.7551/mitpress/9780262529365.001.0001>

**Vásquez, Manuel A.**

2011 *More Than Belief: A Materialist Theory of Religion*. Oxford: Oxford University Press.

**Weller, Francis**

2015 *The Wild Edge of Sorrow: Rituals of Renewal and the Sacred Work of Grief*. Berkeley, CA: North Atlantic Books.

**White, Lynn, Jr**

1967 The Historical Roots of Our Ecologic Crisis. *Science* 155 (March 10): 1203–07.

<https://doi.org/10.1126/science.155.3767.1203>

**Whitehouse, Harvey**

2004 *Modes of Religiosity: A Cognitive Theory of Religious Transmission*. Walnut Creek, CA: Alta-Mira.

**Xygalatas, Dimitris**

2019 Do Rituals Promote Social Cohesion? – D. Jason Slone & William W McCorkle, Jr. (toim.), *The Cognitive Science of Religion: A Methodological Introduction to Key Empirical Studies*, 163–72. London: Bloomsbury Academic.

<https://doi.org/10.5040/9781350033726.ch-016>

**York, Michael**

2005 Shamanism – Urban. – Bron R. Taylor (toim.), *Encyclopedia of Religion and Nature*. Vol. 2, 1535–37. London: Continuum.