



Jälkisanat: Rituaalit ihmisiä, luontoa ja jumalia varten

Timo Kallinen
Itä-Suomen yliopisto

Johdanto

Käsillä oleva *Uskonnontutkijan* teemanumero on kokoelma monipuolisia ja sisällöllisesti rikkaita artikkeleita rituaalien ja ympäristön välisestä suhteesta. Tekstit ovat myös luonteeltaan varsin erilaisia ja siten toisiaan täydentäviä. Kahta niistä voisi luonnehtia katsauksiksi ekologisen rituaalitutkimuksen tilaan. Risto Uron teksti on kattava ja syvälinen selonteko siitä, miten nykyaikainen rituaalitutkimus on huomionnut ympäristöön liittyvät aiheet. Se on osin oppihistoriallinen kartoitus, mutta myös hahmotelma siitä, mitä annettavaa rituaalitutkimuksella – erityisesti sen kognitiivisella suuntauksella – voisi olla tämän aihepiirin tutkimukselle. Heikki Pesonen puolestaan syventyy Roy Rappaportin tutkimukseen ja teoreettiseen ajatteluun. Uudempan etnografiseen tutkimuskirjallisuuteen nojautuen hän myös puntaroi Rappaportin myöhemmille tutkijapolville jättämää intellektuaalista perintöä. Kaksi muuta tämän numeron tekstiä tutustuttavat lukijan tietyn tyyppiin rituaaleihin ja niitä koskevaan tutkimukseen. Laura Wickströmin artikkeli käsittelee islamilaisen rituaalielämän ekologisia ulottuvuuksia. Hän asettaa tarkastelunsa myös laajempaan islamilaisen ympäristödiskurssien kontekstiin. Panu Pihkalan teksti lähestyy rituaaleja tapana käsitellä ympäristökriisin aiheuttamaa ahdistusta. Viime aikoina jälkiteollisissa länsimaisissa yhteiskunnissa on kehitelty uudenlaisia rituaalisia tapoja käsitellä ympäristöön liittyviä tunteita, ja ilmiötä on tähän mennessä tutkittu varsin vähän.

Pyrin alla esittelemään artikkelien herättämiä ajatuksia kolmen eri teeman alla. Aluksi pohdin rituaalien olemusta ympäristöä kuluttavana – ja jopa potentiaalisesti tuhoavana – toimintana. Tarkastelen tässä yhteydessä myös jonkin verran sitä, millä tavalla ihmiset ovat tietoisia rituaaliensa kuormittavuudesta ja miten tällaisiin tilanteisiin reagoidaan. Toinen käsittelemäni teema on ajatus uskonnollisten rituaalien ekologisista funktioista. Perehdyn tutkimuksiin, joissa jonkin ihmisryhmän rituaaleja on tutkittu niiden väitettujen suotuisien ympäristövaikutusten kannalta, vaikka tutkittavat ihmiset itse eivät pidä niitä oman toimintansa motiiveina eivätkä ole niistä välttämättä edes tietoisia. Tämä johdattaa kysymykseen siitä, millä eri tavoin tutkijat ovat suhtautuneet ”yliluonnolliseen” suunnattujen rituaalien ”luonnollisiin” vaikutuksiin. Kolmannen teeman alla keskustelen rituaaleista, joissa osallistujat tietoisesti pyrkivät vaikuttamaan ympäristöön tai ihmisen ympäristösuhteeseen jollakin ekologiselta kannalta positiivisella tavalla. Näihin ”vihreisiin rituaaleihin” kuuluu yhtäältä perinteisiä uskonnollisia rituaaleja, joita on ryhdytty muokkaamaan ekologisia tavoitteita silmällä pitäen, ja toisaalta kokonaan uusia ympäristökriisin aikana keksittyjä rituaaleja. Päätän tekstini lyhyeen pohdintaan

siitä, mitä tai keitä varten ekologiset rituaalit ovat olemassa. Teemanumeron artikkeleiden lisäksi viitataan myös muuhun rituaaleja ja ekologiaa käsittelevään tutkimukseen, johon olen eri yhteyksissä perehtynyt.

Kuormittavat rituaalit

Rituaalit ovat osa sitä inhimillistä toimintaa, joka on jättänyt jälkensä ekosysteemeihin kaikkialla maapallolla, minkä johdosta jotkut tutkijat katsovat, että olemme siirtyneet kokonaan uuteen geologiseen aikakauteen eli antroposeeniin. Kaikkein tavallisimmat rituaalit, kuten vaikkapa tervehtiminen ja muunlaiset arjen kohteliaisuudet, eivät kuluta juurikaan energiaa tai vaadi suuria materiaalisia panostuksia eikä niillä siten ole huomattavia ympäristövaikutuksia. Kun katsomme pintaa syvemmälle, asia ei kuitenkaan ole aivan näin yksinkertainen. Kuten Uro omassa artikkelissaan huomauttaa, monilla arkielämän rituaaleilla voi olla merkittäviä ympäristövaikutuksia, joita ei kuitenkaan ole aina helppo huomata juuri niiden tavallisuuden vuoksi. Uro käyttää esimerkkinä ruokaa ja syömistä, joihin liittyy kaikkialla maailmassa erilaisia rituaalisia sääntöjä, joiden kautta määritellään muun muassa se, millaiset ruoka-aineet ovat syötäväksi kelpaavia. Nämä säännökset ohjaavat ruoan tuotantoa ja kulutusta ja siten niillä voi olla pitkällä aikavälillä dramaattisiakin ekologisia seurauksia.

Kokonaan oma lukunsa ovat sellaiset rituaalit, jotka vaativat järjestäjiltään ja osallistujiltaan tuntevia taloudellisia uhrauksia, jotka puolestaan voivat liittyä esimerkiksi niissä tarvittavaan erityiseen välineistöön tai annettaviin uhrilahjoihin. Historiantutkijat, antropologit ja luonnontieteilijät ovat osoittaneet, kuinka joillekin rituaalisissa mielessä arvokkaille tai tärkeille resursseille on syntynyt kansainvälinen kysyntä, joka kasvaessaan on aikaansaanut ennalta-arvaamattomia ympäristövaikutuksia. Hyvä esimerkki tällaisesta tilanteesta on Melanesiassa esiintyvän paratiisilinnun muuttuminen uhanalaiseksi lajiksi. Paratiisilinnun sulkia ja höyheniä on käytetty paikallisesti rituaalisina koristeina pitkään. (Sillitoe 1988, 301–303.) Arkeologinen todistusaineisto osoittaa, kuinka vastaavanlainen käytäntö levisi jo pronssikaudelta alkaen eri puolille Aasiaa. Paratiisilinnun höyhenillä koristeltiin esimerkiksi Nepalin kuninkaan kruunua ja hänen korkeimpien virkamiestensä hattuja, joita pidettiin erityisissä seremoniallisissa tilaisuuksissa. Sulat ja höyhenet päätyivät myös eurooppalaisen hoviväen käyttöön ja myöhemmin niistä tuli osa maanosan yläluokan muotia. Linnun metsästys kasvoikin räjähdysmäisesti ja vei lajin 1900-luvun alkupuolella sukupuuttoon kuolemissen partaalle. (Andaya 2017.)

Joissakin tapauksissa tällainen kehityskulku saattaa johtaa jopa akuuttiin ympäristökriisiin, joka uhkaa myös ihmisten toimeentuloa. Tällaiseen tilanteeseen päädyttiin 1800-luvun Havaijilla, jossa santelipuun hakkuut saavuttivat sellaiset mittasuhteet, että paikallinen maanviljely alkoi kärsiä, mikä puolestaan johti ruokapulaan ja saarten väkiluvun laskuun (Greene 1993). Santelipuusta valmistettiin Kiinassa suitsukkeita, joiden savun katsottiin karkottavan pahoja henkiä (Sahlins 2000, 443). Eri puolilla Aasiaa siitä valmistettiin monenlaisia rituaaliesineitä ja sitä käytettiin myös hautajaisrovioiden polttopuuna (St. John 1947, 5). Amerikkalaiset kauppiat vastasivat Aasian puunkysyntään ostamalla suuria määriä santelipuuta havaijilaiselta ylimystöltä, joka hakkuutti sitä käyttämällä hyväkseen alamaistensa ilmaista työvoimaa (Sahlins 2000, 443–444). Puiden etsiminen ja kuljettaminen pois vuoristoisilta metsäseuduilta vaati suuret määrät työntekijöitä, joiden työpanos oli kohtalokkaalla tavalla pois maataloustuotannosta (Greene 1993). Massiivisten kaupallisten hakkuiden seurauksena puulaji lähes katosi Havaijilta (Merlin & VanRaveswaay 1990, 55).

Kuninkaan kruunajaiset tai hautajaiset eivät ole rituaaleja, joilla voitaisiin osoittaa olevan jonkinlainen ekologinen funktio. Niin ikään, jos niitä tarkastellaan kertaluontoisina tapahtumina, ne eivät varmastikaan kuormita omaa luonnonympäristöään merkittävästi. Niissä kuitenkin kulutetaan niukkoja resursseja, kuten värikkäitä höyheniä tai hyväntuoksuista puuta, joita ei tuoteta paikallisesti, vaan ne tuodaan muualta globaaleja hyödykeketjuja pitkin. Yhdessä lukuisten muiden vastaavanlaisten rituaalien kanssa, pitkän ajan kuluessa, ne ovat saaneet aikaan tuotantoalueilla ekologisia mullistuksia, kuten uhan lajien katoamisesta.

Ihmiset ovat myös itse tietoisia omien rituaaliensa kuormittavuudesta. Vaikka rituaalin määritelmälliseksi piirteeksi monesti luetaankin se, että rituaalit pysyvät muodoltaan suhteellisen muuttumattomina ja jättävät vain vähän liikkumavaraa tapauskohtaiselle muuntelulle (ks. esim. Bloch 1986; 2006), on toisaalta myös havaittu, kuinka ihmiset kykenevät ”teleskooppisesti” supistamaan ja laajentamaan rituaalien mittakaavaa tilanteesta riippuen ilman että niiden perusmuoto tai merkitys muuttuu (Metcalf 1986). Klassinen esimerkki etnografisesta tutkimuskirjallisuudesta on Etelä-Sudanin nuer-kansan uhrausrituaali, jossa uhrieläimenä käytettävä härkä voidaan tarpeen vaatiessa korvata lampaalla tai vuohella ja hätätapauksessa jopa villikurkulla. Nuerien karjalaumat ovat pieniä, mutta tarvetta rituaalien järjestämiselle syntyy alinomaa, ja siksi arvokkaiden härkien korvaaminen jollakin muulla eläimellä tai peräti vihanneksella ei ole lainkaan harvinaista. (Evans-Pritchard 1956, 202–203.)

Kuormitus, josta tässä yhteydessä yleensä puhutaan, on luonteeltaan enemmänkin taloudellista kuin ekologista. Ihmiset ovat tällöin halukkaita pienentämään rituaaliensa kokoa varjellakseen taloutensa kantokykyä. Nykyisin kasvavan ympäristötietoisuuden myötä yhä useammin nouse esiin myös kysymys rituaalien ympäristökuormituksesta sekä tarpeesta muuttaa niitä ekologisesti kestävämpään suuntaan. Hyvä esimerkki tästä on Wickströmin artikkelissa tarkasteltu muslimien vuotuinen pyhiinvaellus Mekkaan, johon myös Uro viittaa. Suurten matkailijamäärien myötä kaupunkiin on syntynyt paha saasteongelma, ja myös itse matkustamisen synnyttämät päästöt huolettavat islamilaisia ympäristöaktivisteja. Wickström ja Uro mainitsevatkin erilaisia ympäristöaloitteita, joiden tarkoituksena on ollut muuttaa pyhiinvaellusta vihreämmäksi, esimerkiksi opastamalla matkailijoita käyttämään vettä säästeliäämmin ja tuottamaan vähemmän jätettä. Sen koon rajoittaminen kohtaa silti vastustusta, koska *hajj* on yli sadan miljardin dollarin tulonlähde Saudi-Arabialle (Aly 2019). Muslimien *hajj* on toki kokonsa puolesta ainutlaatuinen rituaali, mutta pyhiinvaellusmatkailu on yksi tämän päivän kasvavista turismitrendeistä yleensäkin (Collins-Kreiner & Wall 2015, 691–692) ja siten sen synnyttämien ympäristöhaittojen torjuminen koskettaa muitakin uskontokuntia. Yleisemminkin on helppo ennustaa, että ihmisen rituaalielämän ekologinen kestävyys on varmasti tulevaisuuden uskonnon- ja rituaalitutkimuksen keskeisiä aihepiirejä.

Rituaalit, ekologia ja totuus

Yksi rituaalitutkimuksen tärkeimmistä lähestymistavoista on ollut rituaalien tarkasteleminen jonkin laajemman sosiopoliittisen, taloudellisen tai ekologisen järjestelmän osana. Tällöin ollaan kiinnostuneita tavoista, joilla rituaalit ylläpitävät ja muuttavat näitä järjestelmiä. Rituaaleja ei siis tarkastella ensisijaisesti symbolisena toimintana, joka ilmaisee jotakin niistä yhteiskunnista, joissa niistä harjoitetaan, vaan polttopisteessä on niiden dynaaminen ulottuvuus eli tavat, joilla ne osallistuvat yhteiskuntien toimintaan. (Kapferer 2004, 43–46.) Tämän osalta klassinen tutkimuskirjallisuus on keskittynyt etenkin erilaisten yhteisöjen siirtymäriitteihin (ks. esim. Fortes 1967; Godelier 1982; Turner 1969). Esimerkiksi initiaatoriittien kohdalla

kiinnostuksen kohteena ovat olleet tavat, joilla ne uusintavat yhteiskuntaa (so. tekemällä lapsista aikuisia, joka mahdollistaa sukupolvien kierron) sekä ohjaavat niihin osallistuvien ihmisten sosiaalista ja psykologista orientaatiota (so. kuinka ihmisen on ryhdyttävä elämään kuten aikuinen). Yksi merkittävä läpimurto tämäläisyydessä tutkimuksessa on ollut sen laajentaminen koskemaan ihmisyhteisöjä osana suurempia ekologisia kokonaisuuksia (ks. Rappaport 1984, 1–3). Näin ollen kyse ei ole enää vain siitä, kuinka yhteiskunnat toimivat sisäisesti rituaaliansa välityksellä, vaan myös siitä, kuinka yhteiskunnat pyrkivät säätelemään omaa ympäristösuhdettaan rituaalisesti.

Varmastikin kaikkein tunnetuin yksittäinen tutkimus ekologisesta rituaalitutkimuksesta on Roy Rappaportin etnografinen analyysi Papua-Uuden-Guinean tsembaga-kansan *kaiko*-juhlasta. Tsembagojen elämä jakaantui karkeasti ottaen kahdenlaisiin vuorotteleviin ajanjaksoihin, joista ensimmäisen pääaktiviteetti oli sikojen kasvatusta ja toisen sodankäynti naapuriyhteisöjä vastaan. Sotimisyksikön aloitti *kaiko*-juhla, jossa itse kasvatettuja sikoja teurastettiin jaettavaksi sotaliittolaisille sekä uhrattiin esi-isien hengille. Jakson puolestaan päätti rituaalinen puunistutus, jonka yhteydessä esi-isille annettiin lupaus uuden *kaikon* järjestämisestä tulevaisuudessa, kun tarpeeksi sikoja oli taas saatu kasvatettua. Tsembagojen itsensä mukaan sikojen teurastamisella ja puiden istuttamisella oli tärkeä merkitys kommunikaatiossa esi-isien henkien kanssa. Sodankäynnin kierre liitettiin häpeään ja sen sovittamiseen. Rappaport puolestaan lähestyi rituaaleja ja sodankäyntiä ekologisesta näkökulmasta väittäen, että niiden kautta säädeltiin sikapopulaatioiden kokoa, ehkäistiin maaperän köyhtymistä ja uudelleen jaettiin arvokasta proteiinipitoista ravintoa. Henget olivat hänelle ”ei-empiirisii entiteettejä”, kun taas *kaiko*-juhlan vaikutukset ympäristöön olivat ”empiirisesti mitattavissa”. (Rappaport 1984.)

Kaiko-juhlaa ja Rappaportin näkemyksiä siitä on esitelty laajemmin Pesosen artikkelissa. Aihetta käsitellään myös Uron tekstissä. Molemmissa artikkeleissa keskustellaan myös syvällisemmin Rappaportin rituaaliteoriasta, sen myöhemmistä sovelluksista ja kritiikistä. Itse keskityn tässä käsittelemään erimielisyyttä tutkijan ja tutkittavien välillä rituaalin ekologisesta funktiosta. Kuten Pesonenkin huomauttaa, tsembagat itse eivät anna rituaaleilleen minkäänlaista ekologista perustetta, ja tämä ajatus on siis kokonaan peräisin tutkijan kynästä. Niin ikään Rappaportin kriitikkojen mukaan hänen keräämänsä todistusaineisto ei tue hänen päätelmiään, eikä *kaiko*-juhlalla itse asiassa ole minkäänlaista ekologista funktiota (ks. Foin & Davis 1984). En ole itse pätevä arviomaan Rappaportin tutkimustulosten paikkansapitävyyttä, mutta nähdäkseni hänen lähestymistapansa ja kysymyksenasettelunsa kiinnostavuus ei kuitenkaan ole tiukasti sidoksissa siihen. Onhan kuitenkin olemassa runsaasti muunlaista tutkimusta, jossa on osoitettu rituaalisten käytänteiden, sääntöjen ja uskomusten merkitys ekosysteemien säilymiselle (ks. esim. Nugteren 2005; Undine Frömming & Reichel 2012; Walter & Hares 2012). Täten siis Rappaportin (1984, 7) aikanaan esittämä kysymys siitä, voiko ”epätoteen” tietoon perustuva toiminta auttaa ihmisiä elämään paremmin ”todellisessa” maailmassa, on ja pysyy ajankohtaisena. Tämä sai hänet myös tarkastelemaan uudelleen totuuden luonnetta ympäristötuohon aikakaudella (Rappaport 1999, 406–461).

Rappaportin jälkeen on julkaistu paljon tutkimuksia, joissa jonkin tietyn ihmisryhmän uskontoon liittyvät ajatukset ja käytännöt nähdään ekologiselta kannalta arvokkaina riippumatta siitä, mitä kyseessä olevat ihmiset itse ajattelevat niiden perimmäisestä tarkoituksesta. Niissä rituaaleja tarkastellaan ensisijaisesti niiden ekologisten funktioiden näkökulmasta ja niitä saatetaan jopa kutsua alkuperäisiköiden ”paikallisiksi suojelustrategioiksi” tai ”kulttuurisiksi tekniikoiksi”. Tällöin esimerkiksi joidenkin uskomusten tai rituaalien katoamista pidetään haitallisena niiden väitettyjen ekologisten vaikutusten vuoksi, vaikka tutkijat itse eivät kaikesta

päätelleen ole valmiita allekirjoittamaan niiden ontologisia esioletuksia. (Ks. Undine Frömring & Reichel 2012.) Pesonen käsittelee artikkelissaan tapausta, jossa tämän tyyppinen ajattelu on viety vielä askeleen verran pidemmälle. Hän viittaa Thaimaassa toimiviin buddhalaisiin ”ekomunkkeihin” ja ympäristöjärjestöihin, jotka ovat integroineet maaseutukyliä uskontoelämän osaksi omaa luonnonsuojelutyötään. Munkit vihkivät seremoniaalisesti puita osaksi omaa veljeskuntaansa, jolloin niistä tulee pyhiä eikä niihin ole luvallista kajota. Paikallisissa uskomusjärjestelmissä joitakin puita on pidetty myös kylien suojelushenkien asuinpaikkoina, ja niiden kaatamisesta on seurannut henkimaailman langettama rangaistus. Munkit eivät itse usko henkien olemassaoloon eivätkä pidä vihkimisseremonioita aidosti buddhalaisina. He jopa myöntävät, että kyseessä on lähinnä ”väline”, jonka avulla kylien asukkaiden elämäntapaa muokataan ekologisemmaksi. Tavalliset kyläläiset eivät siis oikeastaan tiedä suojelevansa ympäristöään osallistuessaan rituaaleihin ja he vaalivat sen pyhyttä, koska tämä nähdään Buddhalta ja henkimaailmasta tulevana vaatimuksena. Jotkut tutkijat ovat pitäneet rituaalisen toiminnan keskeisenä piirteenä osallistujien luottamusta heidän edeltäjiltään perityn toimintamallin oikeellisuuteen, jolloin yksilöiden omat epäilykset, mielipiteet tai arvostukset jätetään taka-alalle (ks. esim. Astuti & Bloch 2013). Näin ollen voitaisiinkin sanoa, että ekomunkit käyttävät hyväkseen kyläläisten luottamusta olkoonkin, että he varmasti katsovat ajattelevansa heidän parastaan, sillä ovathan rituaalien ekologiset päämäärät kuitenkin kaikkien kannalta myönteisiä.

Ihmisten uskomusten ja rituaalien lähestyminen ympäristönsuojelun välineinä on saanut osakseen myös tiukkasanaista kritiikkiä. Ympäristön suojelemista uskonnollisista syistä on pidetty moraalisesti epärehellisenä, koska tällöin suojelun kohde ei ole ympäristö itsessään vaan jokin sille annettu kuvitteellinen arvo tai olemus. Niin ikään suojelua ei motivoisi vastuun ottaminen ihmisen luontoa tuhoavasta käyttäytymisestä vaan irrationaalinen pelko yliluonnollisista rangaistuksista. On myös huomautettu, että vaikka joitakin osia luonnosta on varmasti aikojen saatossa säästynyt sen takia, että ihmiset ovat pitäneet niitä pyhinä, tällaiset käsitykset eivät kuitenkaan ole millään oleellisella tavalla onnistuneet hillitsemään ihmisen pyrkimyksiä alistaa luonto valtaansa. Siten uskonnollinen luonnonsuojelu olisi paitsi moraalisesti arveluttavaa myös tehotonta. (Soper 1995, 274–276.)

Rappaport puolestaan tarkasteli uskonnollisen tiedon totuusarvoa siltä kannalta, miten se auttoi ihmistä elämään tasapainoisessa suhteessa ympäristöön. Hän määritteli ihmisen lajiksi, joka keksii itse merkityksen omalle olemassaololleen maailmassa, joka on vailla merkitystä ja toimii luonnonlakien mukaan. Vaikka ihmisen tieto maailmaa hallitsevista laeista oli jatkuvasti kasvanut, hänelle ei kuitenkaan mikään ollut enää pyhää ja näin ollen hän oli uuden tietämyksensä perusteella ryhtynyt pidäkkeettömästi hyödyntämään luonnonympäristöään sen sijaan että olisi pyrkinyt sopeutumaan siihen entistä paremmin. Koska ihminen kuitenkin edelleen ymmärsi luonnonlakeja puutteellisesti, hänen toiminnallaan oli ollut ennakoimattomia ja tuhoisia seurauksia ympäristölle, kuten esimerkiksi ilmaston lämpeneminen tai lajien sukupuutto. Rappaport näkikin, että vaikka tiede on ainakin länsimaissa pystynyt syrjäyttämään uskonnon maailman selittäjänä, se ei ollut silti onnistunut täyttämään uskonnon tehtävää, koska se ei jättänyt mitään välineellisen hyödyntävoittelun ulkopuolelle. Hän peräänkuuluttikin uudenlaista ekologiseen ajatteluun perustuvaa tiedettä sekä uskontoa, joka antaisi luonnolle sille kuuluvan pyhän arvon. Tällöin luonnon jumaluutta tai taianomaisuutta koskevat väittämät, jotka saattavat olla empiiriseltä katsantokannalta järjenvastaisia, voisivat kuitenkin olla ”adaptiivisessa mielessä” totta, koska ne edistävät elämän jatkuvuutta planeetallamme. (Rappaport 1999, 452–461.)

Vihreät rituaalit

Rappaportin tarkastelema *kaiko*-juhla on siis tunnettu esimerkki sellaisista rituaaleista, joilla on ulkopuolisten tarkkailijoiden mielestä suotuisia ympäristövaikutuksia – olkoonkin, että ihmiset, jotka ovat alun perin rituaalit kehittäneet ja toimittavat niitä, ovat joko tietämättömiä tai välinpitämättömiä niiden ekologisista vaikutuksista. Valtaosa tämän erikoisnumeron artikkeleissa käsitellyistä tapauksista on kuitenkin luonteeltaan sellaisia, joissa ihmiset itse ovat antaneet omille rituaaleilleen ekologisen merkityksen tai päämäärän. Tällaiset rituaalit voidaan karkeasti ottaen jakaa kahteen päätyyppiin. Ensimmäiseen kuuluvat perinteiset uskonnolliset rituaalit, joihin on myöhemmin liitetty jonkinlainen ympäristönsuojeluun liittyvä merkitys tai funktio. Toisen päätyypin muodostavat kokonaan uudenlaiset rituaalit, jotka on varta vasten keksitty ja kehitetty joitakin ekologisia päämääriä silmällä pitäen. Yhteistä näille molemmille on kuitenkin se, että tutkittavat ihmiset suhtautuvat rituaaleihinsa reflektiivisesti ja näkevät itsensä kykeneviksi muuttamaan niiden muotoa ja päämääriä.

Teemanumeron kenties keskeisin esimerkki perinteisestä rituaalista, joiden luonne on muuttunut ekologiseksi, on peräisin Wickströmin artikkelista. Wickströmin keskustelu puiden istutamisesta vihreänä islamilaisena rituaalina kuvaa hyvin tilannetta, jossa ekologista eetosta etsitään nimenomaan perinteestä. Puilla on vanhastaan ollut merkittävä asema islamin opetuksissa ja säädöksissä. Wickström mainitsee tästä esimerkkinä perimätiedon, jonka mukaan profeetta Muhammed kehotti seuraajiaan istuttamaan palmun taimen vaikka vielä tuomionpäivänä, ja tästä on muodostunut eräänlainen islamilaisen ekoteologian kiteytys ympäristökriisin aikakaudella. Puiden istutuksesta onkin tullut islamin piirissä tapa noudattaa profeetan asettamaa esimerkkiä ja se nähdään hyvänä tekona, josta uskova palkitaan. Paitsi että muslimeja yleensä rohkaistaan istuttamaan puita, islamilaiset ympäristöjärjestöt eri puolilla maailmaa ovat panneet alulle suuria istutuskampanjoita. Näin rituaalisella toiminnalla on välittömiä ympäristövaikutuksia, ja niiden nähdään palautuvan suoraan uskonnon perustajan ajatuksiin ja tekoihin. Islamilaisessa ekoteologiassa on yleisemmälläkin tasolla pyritty etsimään ympäristökriisiin ratkaisuja juuri perinteisestä islamilaisesta ajattelusta, mikä puolestaan on edellyttänyt uskonnon tärkeimpien opinkappaleiden ja säännöksiä rohkeaa uudelleentulkintaa. Teologit ovat esimerkiksi pyrkineet kehittämään tulkintaan *šaria*-laeista, jotka pohjautuvat perimätietoon, jossa Muhammed kiroaa arvokkaiden luontopaikkojen saastuttajat. Tällaisia sosiaalisesti arvokkaita paikkoja ovat muun muassa joenrannat ja varjoa suovat puiden ympäristöt. (Johnson 2012.)

Pihkalan artikkeli puolestaan käsittelee vihreitä rituaaleja, jotka on helppo mieltää uusiksi. Pihkala tarkastelee ympäristöön liittyvien tunteiden – erityisesti ympäristöahdistuksen – käsittelemistä rituaalisesti. Artikkelissa esitellyt tapaukset ovat peräisin jälkitekollisista länsimaisista yhteiskunnista. Pihkala esittelee kuuluisimpia ympäristöahdistukseen liittyvien rituaalien kehittäjiä ja heidän ajatteluaan, jolle on ominaista nimenomaan luovuus ja erilaisten sosiaalisten kategorioiden välisten rajalinjojen ylittäminen. Eri rituaaleissa yhdistyvät monin tavoin vaikutteet uskonnosta ja hengellisyydestä mutta myös terapeutisesta kulttuurista, taiteesta ja politiikasta. Hyvä esimerkki tästä on Englannissa Brightonissa järjestettävä *Remembrance Day for Lost Species* -tapahtumapäivä, joka on omistettu sukupuuttoon kuolleiden lajien muistamiselle. Sen ohjelmaan kuuluu ”yhteisen jakamisen piiri”, jossa osallistujat kertoivat muille omista surun ja menetyksen kokemuksistaan. Tilaisuus voidaan nähdä paitsi terapeutisena toimintamuotona myös rukouksena ja kiitoksena kuolleen lajin puolesta. Tapahtumapäivän huipennus

on läpi kaupunkitilan kulkeva hautajaiskulkue, joka päättyy kadonneen lajin symboliseen polttohautaukseen. Tässä yhdistyvät puolestaan uskonnollinen tematiikka, julkinen mielenilmaus ja performanssitaide.

Esittämäni uusi–vanha -kahtiajako on puhtaasti analyttinen, koska uudet rituaalit rakennetaan ainakin osittain kyseessä olevaan kulttuuriin jo ennestään kuuluvista rituaalisista elementeistä. Täten näkemykset siitä, mikä rituaali on perinteinen ja mikä taas uusi, ovat suhteellisia, tilannekohtaisia ja mahdollisesti myös kiistanalaisia. Jo kertaalleen mainittu esimerkki thaimaalaisten ekomunkkien puunvihkimisseremonioista havainnollistaa hyvin perinteisen ja uuden rituaalin välisen eron häilyvyyttä. Rituaalia voidaan pitää uutena, koska se ei sellaisenaan ole ollut osa buddhalaisuutta eikä paikallista kansanuskoa, ja kaiken lisäksi ekomunkit ovat tietoisesti kehittäneet sen omia ekologisia tarkoituksiaan varten. Se on kuitenkin perinteinen rituaali siinä mielessä, että sen ytimen muodostavat buddhalaisuuteen ja paikallisiin uskomuksiin kuuluvat pyhyiden periaatteet, ja myös sen ”pintarakenne” on luotu muuntelemalla erilaisia perinteisempiä vihkimisrituaaleja. Edes Pihkalan kuvaamia jälkiteollisen yhteiskunnan kontekstissa syntyneitä ympäristörituaaleja ei voida kutsua täysin varauksetta uusiksi, sillä ovathan nekin ovat ottaneet vaikutteita vanhemmista uskontoperinteistä ja muunlaisista kulttuurimuodoista. Suhteellisuudestaan huolimatta jaottelu uuteen ja vanhaan kuitenkin auttaa silti ymmärtämään paremmin rituaalielämän muutosta vihreämpään suuntaan erilaisissa yhteiskunnallisissa ja kulttuurisissa konteksteissa jo senkin takia, että kysymykset rituaalien muuttumattomuudesta tai pohjautumisesta perinteeseen ovat usein hyvin tärkeitä niitä harjoittaville ihmisille.

Lopuksi: rituaaleja ympäristölle vai ihmisille?

Kuten edempänä jo tuli esille, yksi uskontoon nojaavan ympäristöaktiivisuuden moraalista kritiikeistä on ollut se, että siinä ihmiset suojelevat ennemminkin omia uskomuksiaan luonnosta kuin itse luontoa. On kuitenkin selvää, että ihminen tarkastelee ympäristöään aina oman kulttuurinsa välityksellä. Hänellä ei ole koskaan pääsyä ”todelliseen” luontoon, joka olisi vapaa sille annetuista kulttuurisista merkityksistä. (Ks. esim. Sahlins 1976.) Tiettyjen kriteerien vallitessa voidaan tietysti sanoa joidenkin luontoon liittyvien käsitysten olevan paikkansapitävämpiä kuin joidenkin muiden, mutta kukaan ei elä kulttuurin ulkopuolella eikä sen vuoksi voi omata kulttuurisista arvoista täysin riippumatonta luontokäsitystä. Siksi on väistämätöntä, että suojellessaan ympäristöään ihminen suojelee samalla aina myös omia käsityksiään, mielikuviaan ja uskomuksiaan siitä. Silti kysymys siitä, ovatko ekologiset rituaalit olemassa ihmisiä vai luontoa varten, on tärkeä ainakin kolmessa suhteessa.

Ensinnäkin rituaaleja tarkastelemalla voimme erottaa sellaiset rituaalit, jotka vaikuttavat suoraan ympäristöön, niistä, jotka pyrkivät vaikuttamaan ensisijaisesti ihmisten ajatteluun tai tunteisiin ja sitä kautta mahdollisesti myös ympäristöön. Muslimien puunistuttamisessa tai buddhalaisessa puunvihkimisessä rituaalinen toiminta tuottaa välittömiä ekologisia lopputuloksia – tietyn määrän uusia tai suojeltuja puita. Sen sijaan vaikkapa Pesosen artikkelissa käsitellyt mi’kmaq-alkuperäiskansan rituaalit, jotka oli suunnattu suojelemaan heidän pyhää vuorta kaivos Hankkeilta, tai Pihkalan kuvaama sukupuuttoon kuolleiden lajien muistopäivä olisivat rituaaleja, joilla pyritään vaikuttamaan ihmisten toimintaan ja ajatteluun, jolloin tavoiteltuna lopputulemana on ympäristön varjeltuminen tuholta. Näin ollen hieman pelkistäen voitaisiin sanoa, että rituaalit voivat olla ympäristönsuojelua tai puheenvuoroja ympäristönsuojelun puolesta. Ensimmäisessä tapauksessa tulokset ovat varmoja, joskin vaikutusten mittakaava on

pieni ja paikallinen. Jälkimmäisessä tapauksessa vaikutukset ovat epävarmempia: ihmiset saatetaan saada kiinnittämään huomio ympäristöongelmiin ja ajattelemaan niitä, mutta muutokset heidän toiminnassaan ympäristön suhteen eivät välttämättä toteudu.

Toinen näkökohta on bioeettinen. Vaikka ihminen osana luontoa kärsii väistämättä itsekin luonnon tuhoutumisesta, on perusteltua kysyä, kenen kärsimykset asetetaan etusijalle. Pihkalan käsittelemässä ympäristöahdistukseen liittyvissä rituaaleissa kysymys tulee silmiinpistävästi esille. Niitä on nimittäin kritisoitu niin sanotun posthumanistisen tutkimuksen suunnalta niiden ihmiskeskeisyydestä. Rituaalit on kehitetty lievittämään ympäristötuhon aiheuttamia menetyksen ja surun tunteita ihmisissä sen sijaan, että pohdittaisiin muiden planeettamme elämänmuotojen kokemia menetyksiä ja niihin mahdollisesti liittyviä emootioita.

Kolmanneksi ja viimeiseksi, on tärkeää, että emme ryhdy arvioimaan rituaalielämäämme erinäisten hyötynäkökohtien ja laskennallisuuden näkökulmasta. Kulttuuriamme hallitsee yhä enenevässä määrin yksilöllisen hyödyntävoittelun logiikka. Rituaalit lienevät kuitenkin yksi niistä elämän osa-alueista, johon se on vaikuttanut vähiten. Siksi ne niin usein nähdäänkin joko irrationaalisina tai turhina. Mikäli ekologisia rituaaleja ryhdytään tarkastelemaan ensisijaisesti niiden luonnonsuojelullisten ”tuotosten” pohjalta tai elämyksinä niihin osallistuville ihmisille, ne ovat vaarassa muuttua vain yhdeksi tyydytyksen etsimisen välikappaleeksi muiden joukossa.

Kirjallisuus

Aly, Remona

2019 With hajj under threat, it's time Muslims joined the climate movement. *The Guardian*, 30.8.2019. <https://www.theguardian.com/commentisfree/2019/aug/30/hajj-muslims-climate-movement-global-heating-pilgrims> (luettu 15.4.2021).

Andaya, Leonard Y.

2017 Flights of fancy: The bird of paradise and its cultural impact. *Journal of Southeast Asian Studies* 48 (3): 372–389.
<https://doi.org/10.1017/S0022463417000546>

Astuti, Rita & Maurice Bloch

2013 Are ancestors dead? – Janice Boddy & Michael Lambek (toim.), *Companion to the Anthropology of Religion*. London: Wiley-Blackwell.
<https://doi.org/10.1002/9781118605936.ch5>

Bloch, Maurice

1986 *From Blessing to Violence: History and ideology in the circumcision ritual of the Merina of Madagascar*. Cambridge: Cambridge University Press.
<https://doi.org/10.1017/CBO9780511621673>

Bloch, Maurice

2006 Deference. – Jens Kreinath, J.A.M. Snoek & Michael Stausberg (toim.), *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts*, 495–506. Leiden: Brill.
https://doi.org/10.1163/9789047410775_024

Collins-Kreiner, Noga & Geoffrey Wall

2015 *Tourism and Religion: Spiritual Journeys and Their Consequences*. – Stanley D. Brunn (toim.), *The Changing World Religion Map: Sacred Places, Identities, Practices and Politics, Vol. 2*, 689–707. New York: Springer.

https://doi.org/10.1007/978-94-017-9376-6_34

Evans-Pritchard, E. E.

1956 *Nuer Religion*. Oxford: Oxford University Press.

Foin, Theodore C. & William G. Davis

1984 Ritual and self-regulation of the Tsembaga Maring ecosystem in the New Guinea highlands. *Human Ecology* 12: 385–412.

<https://doi.org/10.1007/BF01531125>

Fortes, Meyer

1967 Of installation ceremonies. *Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 1967: 5–20.

<https://doi.org/10.2307/3031723>

Godelier, Maurice

1982 *The Making of Great Men: Male domination and power among the New Guinea Baruya*. Cambridge: Cambridge University Press.

Greene, Linda Wedel

1993 *A Cultural History of Three Traditional Hawaiian Sites on the West Coast of Hawai'i Island*. U.S. Department of the Interior, National Park Service, Denver Service Center.

https://www.nps.gov/parkhistory/online_books/kona/history.htm (luettu 15.4.2021).

Johnson, David L.

2012 Intra-Muslim Debates on Ecology: Is Shari'a Still Relevant? *Worldviews* 16 (3): 218–238.

<https://doi.org/10.1163/15685357-01603003>

Kapferer, Bruce

2004. Ritual Dynamics and Virtual Practice: Beyond Representation and Meaning. *Social Analysis* 48 (2): 35–54.

<https://doi.org/10.3167/015597704782352591>

Merlin, Mark & Dan VanRavenswaay

1990 The History of Human Impact on the Genus *Santalum* in Hawai'i. – U.S. Department of Agriculture, Forest Service, Pacific Southwest Research Station, *General Technical Report PSW-122*. Honolulu: USDA.

Metcalf, Peter

1981 Meaning and Materialism: The Ritual Economy of Death. *Man* 16 (4): 563–578.

<https://doi.org/10.2307/2801488>

Nugteren, Albertina

2005 *Belief, Bounty, and Beauty: Rituals Around Sacred Trees in India*. Leiden: Brill.

<https://doi.org/10.1163/9789047415619>

Rappaport, Roy

1984 [1968] *Pigs for the Ancestors. Ritual in the Ecology of a New Guinea People*. New Haven and London: Yale University Press.

Rappaport, Roy

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

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

Sahlins, Marshall

1976 *Culture and Practical Reason*. Chicago: University of Chicago Press.

Sahlins, Marshall

2000 *Culture in Practice: Selected Essays*. New York: Zone Books.

Sillitoe, Paul

1988 From Head-Dresses to Head-Messages: The Art of Self-Decoration in the Highlands of Papua New Guinea. *Man* 23 (2): 298–318.

<https://doi.org/10.2307/2802807>

Soper, Kate

1995 *What is Nature? Culture, Politics and the Non-Human*. Oxford: Blackwell.

St. John, Harold

1947 The History, Present Distribution and Abundance of Sandalwood on Oahu, Hawaiian Islands. *Pacific Science* 1 (1): 5–20.

Turner, Victor

1969 *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Ithaca NY: Cornell University Press.

Undine Frömming, Urte & Christian Reichel

2012 Vulnerable Coastal Regions: Indigenous People under Climate Change in Indonesia. – Dieter Gerten & Sigurd Bergmann (toim.), *Religion in Environmental and Climate Change: Suffering, Values, Lifestyles*. London: Continuum.

Walter, Kurt & Minna Hares

2012 Intian pyhät lehdot: Metsän ja puiden kulttuurinen merkitys metsänhoidossa ja suoje-
lussa. – Timo Kallinen, Anja Nygren & Tuomas Tammisto (toim.), *Ympäristö ja kulttuuri*, 107–
127. Sosiaalitieteiden laitoksen julkaisuja 2012: 10. Helsingin yliopisto.