



Kääntymisen luonto: uskonto ja ympäristö lähetyskristillisessä ajattelussa 1800-luvun Ghanassa

Timo Kallinen

Heikki Pesosen kristinuskon ympäristösuhdetta käsittelevän tutkimuksen innoittamana artikkeli tarkastelee, miten kristillinen lähetystyö ja kristinuskoon kääntyminen muuttivat ihmisten käsityksiä heidän luonnonympäristöstään 1800-luvun Länsi-Afrikassa nykyisen Ghanan valtion alueella. Lähetysaarnajat nimittivät paikallisia uskontoperinteitä "fetisismiksi" ja pyrkivät osoittamaan siihen kuuluvat luonnonympäristöön liitetyt hengelliset käsitykset tietoperäisesti virheellisiksi. Kääntyminen kristinuskoon merkitsi lähetystyöntekijöiden näkökulmasta hengellisen parannuksen lisäksi uudenlaista vapautta hyödyntää luonnon tarjoamia resursseja, mikä puolestaan takaisi ihmisten aineellisen hyvinvoinnin paranemisen. Lähetysaarnajat pitivät luontoon liittyviä uskomuksia myös paikallisten uskontojen pappien tietoisesti sepittäminä valheina, joiden avulla he hyväksikäyttivät seuraajiensa hyväuskoisuutta ja pönkittivät omaa asemaansa. Näin luonnosta tuli heidän moraalittoman toimintansa välikappale. Kristittyjen velvollisuudeksi nähtiin uskomusten todenperäisyyden ja perinteisten uskonnollisten auktoriteettien aseman haastaminen. Lähetyskristillisyyden levittämä ympäristökäsitys ei perustunut teologiaan vaan se muokkaili oman aikansa eurooppalaisia sekulaareja käsityksiä luonnosta. Kristinuskon vaikutus on nähtävissä kuitenkin siinä, kuinka kääntymisen myötä kristityt irtisanoutuivat välittömästi perinteiseen uskontoon kuuluvista luontoa koskevista uskomuksista, säännöistä ja velvoitteista. Artikkelin aineistona on käytetty alueella toimineiden metodististen lähetysaarnajien kirjoituksia ja muita aikalaislähteitä.

Johdanto

Heikki Pesosen panos uskontoa ja ympäristöä käsittelevään tutkimukseen suomalaisessa uskontotieteessä on ollut uraauurtava. Hän on perehtynyt useiden eri uskontoperinteiden ympäristösuhteeseen (ks. Pesonen & Kallinen 2025) sekä kirjoittanut katsauksia, joissa on kartoitettu aihepiirin tutkimushistoriaa ja nykytilaa yleisemmin (ks. Pesonen & Wikström 2018; Pesonen & Kurenlahti 2020). Hän on niin ikään lähestynyt aihetta erilaisista tutkimuksellisista näkökulmista, mukaan lukien sukupuolentutkimus (Pesonen & Utriainen 2014), rituaalitutkimus (Pesonen 2018) ja retoriikan tutkimus (Pesonen 1999a). Yksi Pesosen tärkeimmistä mielenkiinnon kohteista on ollut kristinuskon, kristillisten instituutioiden ja kristittyjen vastuu ympäristöongelmista. Tähän on liittynyt erityisesti 1960-luvulta alkaen käyty keskustelu kristinuskon "syyllisyydestä" globaalin ympäristökriisin syntyyn (ks. White 1967; Toynbee 1971). Syytteet kristinuskoa vastaan ovat perustuneet ajatukseen siitä, että Raamatun luomikertomus oli asettanut ihmisen muun luonnon yläpuolelle ja tuli täten antaneeksi kristityille luvan käyttää luontoa omiin tarpeisiinsa välittämättä sen vahingoittumisesta tai tuhoutumisesta. Siten luomiskertomus riisti luonnolta sen pyhyyden, "jolloin ihmiset alkoivat käsittää luonnon arvon vain hyötyarvona, välineellisesti, sen sijaan, että luonnolla olisi ajateltu olevan itseisarvoa" (Pesonen 1999b, 16). Modernin aikakauden sekulaari tiede ja teknologia olisivat tällöin kristillisen kulttuurin perillisiä, vaikka niiden piirissä ajattelua ja toimintaa ei enää oikeutettukaan vetoa-

malla uskonnolliseen auktoriteettiin. Pesonen on omista tutkimuksissaan (1999b; 2004) käynyt läpi erilaisia tapoja, joilla kristillinen ekoteologinen ajattelu sekä kirkkojen käytännöllinen ympäristötoiminta ovat sittemmin pyrkineet löytämään uskonnollisperustaisia ratkaisuja kohdattuihin ympäristöongelmiin tai ainakin lievittämään niiden pahimpia haittoja. Tässä yhteydessä hän on pannut merkille, kuinka ympäristökysymyksiin on reagoitu varsin eri tavoin kristinuskon parissa ja kuinka käsitykset siitä, millaiset asiat kuuluvat kristillisyyteen, ovat muuttuneet ekologisen tietoisuuden kasvun myötä (Pesonen 1999b, 17–25). Pesosen kirjoituksista välittyykin entistä vivahteikkaampi kuva kristillisestä ympäristöajattelusta ja lukija joutuu väistämättä pohtimaan, kuinka mielekästä on puhua ”kristinuskon luontosuhteesta” yksikössä.

Kristinuskon yhteyttä ympäristökysymyksiin on lähestytty hieman eri tavalla uskontoantropologisen tutkimuksen piirissä. Tällöin on kiinnitetty huomiota siihen, miten erilaiset modernin kulttuurin piiriin kuuluvat ajatusrakennelmat, kuten esimerkiksi kapitalismi, levisivät Euroopasta muualle maailmaan kristinuskon vanavedessä. Ihmisten ympäristösuhteen mullistanut tekijä ei olisikaan ollut lähetyssaarnaajien mukanaan tuoma uskonto itsessään vaan ennemminkin sellaiset ajattelu- ja käyttäytymismallit, joita pidettiin moderneille kristityille ominaisina ja joiden puolesta lähetyssaarnaajat puhuivat yleisöilleen. Siten muuttuvaan luontosuhteeseen vaikuttivat vaikkapa lähetyssaseman koulussa opitut uudenlaiset viljelymenetelmät, siellä omaksuttu työkuri tai tapa, jolla perinteiset luontoon liitetyt uskomukset leimattiin vanhanakaiseksi taikauskoksi.

Pesosen esimerkin innoittamana tutkin tässä artikkelissa, miten kristillinen lähetystyö ja kristinuskoon kääntyminen muuttivat ihmisten käsityksiä heidän luonnonympäristöstään Länsi-Afrikassa sijaitsevassa Ghanassa. Olen hyödyntänyt tämäntyyppistä näkökulmaa jo aikaisemmissa tutkimuksissani, jotka ovat keskittyneet ihmisen eläinsuhteen muutokseen ja ympäristön kaupallisen hyödyntämisen historiaan Ghanassa (Kallinen 2024; 2025). Tarkasteluni ankkuroituu teoreettisesti antropologisiin keskusteluihin siitä, millainen osuus kristinuskolla on ollut laajemmassa kulttuurisessa muutoksessa Afrikassa ja muualla länsimaisen kulttuuripiirin ulkopuolella etenkin kolonialismin aikakaudella. Artikkelin alussa luon katsauksen tähän teoreettiseen keskusteluun, minkä jälkeen esittelen käyttämäni menetelmää ja aineistoa. Tätä seuraa lyhyt taustoitus lähetystyön historiasta Ghanassa. Sen jälkeen perehdyn 1800-luvulla toimineiden lähetyssaarnaajien omien kirjoitusten välityksellä siihen, kuinka kristillisen lähetystyön katsottiin kannattavan ja edistävän modernia taloudellista hyötyä korostavaa ympäristökäsitystä, joka afrikkalaisten olisi omaksuttava. Tässä yhteydessä korostuu myös afrikkalaisten uskontoperinteiden ja luontokäsitysten leimaaminen ”fetisistiseksi” ajatteluksi. Artikkelin loppupuolella pyrin lähdeaineistosta peräisin olevien tapausesimerkkien avulla osoittamaan, millä tavalla afrikkalaisten perinteiset luontoon liittyvät käsitykset ja uskomukset pyrittiin paljastamaan joko virheellisiksi tai valheellisiksi. Lopuksi palaan siihen, millainen osuus kristinuskolla oli tuolloisissa ympäristökäsityksissä ja mikä sen merkitys oli niiden leviämislle.

Kristinuskon ja tietoisuuden kolonisointi

Kristillisen lähetystyön tutkimus on kasvattanut suosiotaan antropologien parissa 1980-luvulta lähtien ja se on ollut merkittävä päänavaus sekä uskontoantropologiassa että kolonialismiin keskittyvässä poliittisessa antropologiassa (Pels 1997, 171–172; Meyer 2004, 450–451). Kenties kaikkein tunnetuin tämän aihepiirin tutkimus on Jean ja John Comaroffin (1991; 1997) tähän mennessä kaksiosainen kirjasarja, joka käsittelee brittiläisten protestanttisten lähetys-

saarnaajien toimintaa tswana-kansojen parissa Etelä-Afrikassa 1820-luvulta 1900-luvun alkuun. Siinä Comaroffit kehottavat tarkastelemaan eurooppalaisen siirtomaavallan vaikutuksia Afrikassa väkivaltaan perustuvan pakottamisen lisäksi pitkäkestoisena vuoropuheluna ja suostutteluna, jonka tavoitteena oli afrikkalaisten ”tietoisuuden kolonisoiminen” (Comaroff & Comaroff 1991, 313). Heidän mukaansa tswanat pysyivät pitkään joko epäilevinä tai välinpitämättöminä lähetysaarnaajien julistamaa uskonnollista sanomaa kohtaan. Sen sijaan lähetysaarnaajat onnistuivat istuttamaan tswanojen mieliin modernin kapitalistisen kulttuurin siemenen ja siten valmistelemaan maaperää tulevalle sosiaaliselle ja poliittis-taloudelliselle murrokselle. Tämä tapahtui lähetystyöntekijöiden ja tswanojen välisessä ”pitkässä keskustelussa”, jossa monet arkipäivään kuuluvat käsitykset ja käytänteet, koskien vaikkapa aikaa, työtä ja rahaa, määriteltiin uudelleen modernin kolonialistisen kulttuurin lähtökohdista. Vaikka tämä ei tapahtunutkaan ilman vastalauseita, muodostui uusista ajattelu- ja toimintatavoista hiljalleen tswanoille kyseenalaistamattomia itsestäänselvyyksiä. (Comaroff & Comaroff 1991, 309–314.) Luonnonympäristöön liittyen Comaroffit perehtyvät esimerkiksi lähetysaarnaajien ja tswanojen väittelyihin perinteisten sateentekorituaalien tehokkuudesta, minkä kautta tswanojen ajatteluun oli tarkoitus iskostaa käsitys empiirisen todistelun voimasta ja luonnonlakien toiminnasta (Comaroff & Comaroff 1992, 272–277).

Monien kiitosten lisäksi Comaroffien analyysi lähetystyön vaikutuksista on saanut osakseen myös arvostelua. Yleisesti ottaen kritiikki on liittynyt heidän käsitykseensä lähetysaarnaajista ”moderniuden sanansaattajina”. Joel Robbins (2007, 7) on esittänyt, että Comaroffien tarkastelussa lähetystyön vaikutus tswana-yhteiskuntaan kytkeytyy lähes yksinomaan länsimaisen kapitalistisen yhteiskunnan kulttuuriseen logiikkaan, kun taas uskonto itsessään – ”kristinuskon merkitysjärjestelmänä, jolla on oma logiikkansa” – nähdään suhteellisen vähämerkityksisenä. Robbins liittyy tämän antropologien yleiseen taipumukseen tarkastella kulttuurista muutosta hitaana konservatiivisena prosessina, jossa yhtäkkisillä suurilla muutoksilla ei nähdä olevan merkittävää roolia. Hän huomauttaa tämän olevan ristiriidassa sen kanssa, miten kristinuskoon kääntyneet ihmiset itse usein kuvaavat omaa elämäänsä tai historiaa yleensä (Robbins 2007, 9–16). Robbins sanoo, että kristinuskon on yleisesti ottaen uskonto, joka korostaa radikaalia muutosta, vaikkakin sen eri suuntaukset painottavat tämän muutoksen eri puolia. Muutoksen ajatus on kristillisen opin ytimessä, sillä useimmat kristityt ymmärtävät uskontonsa perustuneen historiallisesti Jeesuksen syntymään, elämään, kuolemaan ja ylösnousemukseen sekä siihen, miten tämä muodosti ratkaisevan katkoksen suhteessa juutalaisuuteen. Lisäksi jotkut kristilliset ryhmät korostavat henkilökohtaisen kääntymyksen välttämättömyyttä, jolloin omaan elämään luodaan katkos vanhan syntisen elämän ja uuden kristillisen elämän välillä. Joillekin puolestaan ennustetut lopun ajat ovat tärkein historiallinen katkos (Robbins 2012, 12–15). Ajan ja historian lisäksi katkoksen ajatus liittyy kristinuskossa myös sosiaaliseen elämään. Koska pelastuksen ”perusyksikkö” on yksilö, eikä mikään laajempi sosiaalinen kokonaisuus, kristinuskon on individualistinen uskonto, joka aina jossain määrin irrottaa ihmisen tämän sosiaalisista suhteista. (Robbins 2012, 16–19.) Haasteena onkin analysoida Comaroffien kuvaamaa kokonaisvaltaista kulttuurista muutosta niin, että mahdollisuus kristinuskon vaikutuksesta siihen otetaan vakavasti.

Tukeutuen Comaroffien ja Robbinsin teoreettisiin ajatuksiin kulttuurisen muutoksen ja kristinuskon välisestä suhteesta pyrin tässä artikkelissa selvittämään, millä tavoin metodistiset lähetysaarnaajat yrittivät 1800-luvulla muovata uudelleen ghanalaisten käännyneiden käsityksiä luonnonympäristöstä. Millaisen luontokäsityksen metodistilähetysaarnaajat halusivat saada ghanalaiset omaksumaan? Miten ja millä perusteella he pyrkivät saamaan ihmiset hyl-

käämään entisen luontokäsityksensä? Mikä osuus kristinuskolla oli tässä prosessissa? Lähetyskristillisyyden osuutta modernin kulttuurin leviämiseen 1800-luvun Ghanassa on tutkittu aikaisemminkin (ks. esim. Meyer 1997; 1999; Mohr 2013), mutta ympäristöön liittyvät kysymykset ovat saaneet vain vähän huomiota. Siten oma tarkasteluni toivon mukaan paikkaa tätä tutkimuksellista aukkoa.

Pyryn vastaamaan yllä esitettyihin kysymyksiin analysoimalla lähetyssaarnaajien kirjoittamia julkaistuja tekstejä. Aineiston saatavuus ja käytettävissä oleva tila huomioon ottaen rajaan käsittelyni koskemaan metodistista lähetyskristillisyyttä 1800-luvulla nykyisen Ghanan valtion eteläosissa. Luonnonympäristöön liittyvät kysymykset eivät ole millään keskeisellä tavalla esillä 1800-luvun metodistien kirjoituksissa. Luonto esiintyy niissä lähinnä taloudellisena resurssina ja ihmisen toiminnan kontekstina. Täten niistä ei ole löydettävissä jälkiä minkäänlaisista varhaisista ekoteologisista diskursseista (vrt. Pihkala 2017, 18–26). Lähetyssaarnaajien käsitellessä paikallisten uskontojen ydinolemusta esiin nousee kuitenkin jatkuvasti ajatus niille ominaisista luontoon liittyvistä hengellisistä uskomuksista. Uskomuksia kritisoidaan yhtäältä tiedolliselta kannalta, pyrkimällä todistamaan ne empiirisesti vääräksi, ja toisaalta moraaliselta kannalta, osoittamalla uskomusten palvelevan salakavalaa tarkoituksiperiä.

Menetelmä ja aineistot

Menetelmällisesti artikkeli nojaa historialliseen etnografiaan. Modernit etnografiset menetelmät syntyivät antropologisen tutkimuksen piirissä, jolloin tieteenalan tutkimuskohteeksi ymmärrettiin nimenomaan länsimaisille tutkijoille vieraat kulttuurit. 1900-luvun jälkipuoliskolta lähtien antropologit ovat olleet yhä enenevässä määrin kiinnostuneita myös historiasta, ja siten etnografinen kuvaus on ulotettu koskemaan kulttuurisen ”toiseuden” lisäksi myös ajallista ”toiseutta” (Comaroff & Comaroff 1992, 7–31). Tulkinallisessa viitekehäksessä etnografisen tutkimuksen tavoitteena on tuottaa selonteko tutkittavien ihmisten jakamasta kulttuurista, jonka puitteissa heidän toimintansa ja ajattelunsa ovat merkityksellisiä heille itselleen ja jota tunteamalla myös tutkija ja hänen yleisönsä voivat ymmärtää heitä. Siten etnografinen tutkimus ei voi rajoittua vain pyrkimykseen kuvata objektiivisesti, mitä tutkittavat ihmiset tekevät ja sanovat, vaan oleellisempaa on kuvata sitä kulttuurista kehystä, jonka avulla on mahdollista ymmärtää, mitä ihmisten toiminta heille itselleen merkitsee. Historiallisessa etnografiassa merkitysten äärelle päästään asettamalla menneisyyden kirjalliset lähteet niiden omaan kulttuuriseen ja poliittiseen kontekstiin. Kontekstia ei voi pitää annettuna vaan tutkija itse rakentaa sen käyttämällä hyväkseen aikaisempaa samaa aikakautta koskevaa tutkimusta ja muita lähteitä. (Comaroff & Comaroff 1992, 9–44.)

Käytän tämän artikkelin pääasiallisena lähdeaineistona metodistilähetyssaarnaajien omia kirjoituksia (Beecham 1841; Kemp 1898) sekä heidän toimintaansa käsitteleviä aikalaiskuvauksia (Cruickshank 1853a; 1853b, East 1844; *The Friend of Africa* 1841). Kirjoittajia ja heidän toimintaansa esitellään lähemmin tuonnempana tekstien analyysin yhteydessä. Käytettyjen lähteiden levinneisyydestä, lukijakunnasta ja vaikutuksista 1800-luvulla ei ole saatavilla tarkempaa tietoa, ja siten näitä seikkoja on arvioitava siltä pohjalta, mitä tämäntyyppisistä julkaisuista yleisesti tiedetään. Metodismi oli 1800-luvun Britanniassa osa laajempaa herätyskristillistä liikettä, joka oli teollisen vallankumouksen myötä haastanut anglikaanisen kirkon valta-aseman. Sen tavoitteena oli saada aikaan yhteiskunnallinen muutos yksilöiden uskonnollisen kääntymisen ja moraalisen parannuksen kautta. Raamattujen levittäminen ja uskonnollisten kirjoitusten julkaiseminen olivat keskeinen tapa tämän päämäärän saavuttamisessa. Ulkomaille suunnattu

lähetystyö ja siitä raportointi palvelivat tätä samaa tarkoitusta. (Van Rooden 1996, 77–80.) Uskonnollinen julkaisutoiminta ei ollut tuohon aikaan millään muotoa marginaalista: esimerkiksi 1800-luvun viimeisellä neljänneksellä noin 40 prosenttia kaikista Britanniassa julkaistuista aikakauslehdistä oli uskonnollisia. Metodistilähetytyöhön keskittyvän *Wesleyan Missionary Notices* -lehden tuolloinen kuukausilevikki oli 54 000 kappaletta. (Kriel ym. 2024, 112.) Siten voitaneen sanoa, että lähteenä käytettävillä julkaisuilla on ollut ainakin potentiaali saavuttaa suhteellisen laaja lukijakunta. Metodistien julkaisujen erityistä kohderyhmä olivat kotimaan työväen- ja keskiluokka (Kriel ym. 2024, 116–117).

Lähetyssaarnaajien kirjoitukset voivat olla tärkeä tietolähde menneisyyden tapahtumista, ihmisistä ja paikoista, mutta niitä tulkittaessa on noudatettava erityistä varovaisuutta. Ne on kuitenkin tuotettu lähetytyksen uskonnollisia päämääriä silmällä pitäen eikä objektiivisiksi kuvauksiksi lähetytyksen todellisuudesta. (Ks. esim. Arnold & Bickers 1996; Jenz & Acke 2013.) Joidenkin tutkijoiden mielestä lähetyssaarnaajien uskonnolliset ennakoasenteet ovat vaikuttaneet heidän havaintoihinsa ja ajatteluunsa siinä määrin, että heidän kirjoituksensa ovat lähtökohtaisesti epäluotettavia. Toiset taas tähdentävät lähteiden ainutlaatuisuutta. Esimerkiksi Afrikassa toimineet lähetyssaarnaajat olivat usein ensimmäisiä ulkopuolisia, jotka viettivät pitempiä aikoja tiiviissä kontaktissa paikallisyhteiskuntiin ja siten heidän kuvauksensa niistä ovat etnografisessa mielessä arvokkaita.¹ (Arnold & Bickers 1996, 3–4.) Julkaistujen lähteiden kohdalla on syytä pitää mielessä myös se, että niitä on mahdollisesti sensuroitu ja/tai editoitu julkaisijan toimesta ja siksi ne eivät välttämättä suoraan vastaa kirjoittajien alkuperäisiä näkemyksiä. Kotimaassa julkaisujen oli tarkoitus kerätä kannatusta lähetytyölle ja näin ollen niiden sisällön oli myötäiltävä lukijakunnan ennako-odotuksia. Tämä saattoi ilmetä lähetytyksen tilanteen tietoisena kaunisteluna, mutta yhtä hyvin myös sensaatiohakuksena kirjoitteluna ”pakanoiden” elämän kurjuudesta. (Jenz & Acke 2013, 10–12.) Käyttämässäni lähteissä on selvästi nähtävillä tietoinen vastakkainasettelu kristillisyyden ja afrikkalaisten uskontojen välillä, jolloin jälkimmäisiä kuvataan kärjekkään negatiiviseen sävyyn. Oletettavasti kristinuskon menestystä myös paikoitellen liioitellaan. Afrikkalaiset uskonnot nähtiin kristinuskon vihollisina ja ihmisiä yritettiin saada aktiivisesti luopumaan niistä. Siten paikallisuuskontojen epäsuotuisat kuvaukset palvelivat lähetytyksen perimmäistä funktiota, ihmisten kääntymistä kristinuskoon.

Lähetyssaarnaajien omien näkemysten lisäksi artikkelissa analysoidaan paikallisten metodistikäännynnäisten puheenvuoroja, joita eurooppalaislähteissä siteerataan. Paikallinen puhe noudattelee pitkälti samanlaisia kristillisiä diskursseja kuin eurooppalainenkin ja luonnollisesti se on suodattanut kirjojen lehdille eurooppalaiskirjoittajien seulan lävitse. Käytän lähteenä myös myöhempiä metodismin piirissä kirjoitettuja historiikkeja, joissa käsitellään kirkon toimintaa 1800-luvulla (Bartels 1965; Essamuah 2004). Ne seuraavat tieteellisen historiantutkimuksen kysymyksenasettelua, menetelmiä ja esitystapoja, mutta nekin on eksplisiittisesti kirjoitettu metodismin näkökulmasta metodistiselle (tai ainakin metodismista kiinnostuneelle) yleisölle. Niiden asenne afrikkalaisia uskontoperinteitä kohtaan ei ole vihamielinen, kuten 1800-luvun kuvausten, mutta vanhaa vastakkainasettelua ei juurikaan reflektoida kriittisesti.

Tutkimuseettiseltä kannalta on tärkeää, että artikkeli ei päädy uusintamaan lähteissä esiintyvää etnosentristä käsitteistöä ja arvottamista. Nykyaikaisen antropologisen tutkimuksen puitteissa ei ole hyväksyttävää kuvata ihmisiä ”primitiivisinä” tai ”sivistymättöminä” (ks. esim.

¹ Tämä pätee osin myös tekstien alkuperäiseen lukijakuntaan. 1800-luvulla maailmassa oli vielä paljon eurooppalaisille tuntemattomia kaukaisia paikkoja, ja lähetyssaarnaajien kirjoitukset olivat poikkeuksellisen rikas tietolähde niistä kiinnostuneille. (Jenz & Acke 2013, 12.)

Korsby & Vigh 2025). Lähetysaarnajat olivat oman aikansa eurooppalaisen intellektuaalisen ilmapiirin tuotoksia. Tähän ilmapiiriin kuuluivat monesti myös käsitykset afrikkalaisten alempiarvoisuudesta tai ”kehittymättömyydestä” eurooppalaisiin nähden.² Tällöin afrikkalaisia maailmankuvia ei joko kelpuutettu uskonnoiksi ensinkään tai niitä pidettiin monoteistisiä uskontoja edeltävinä alkeellisimpina uskonnon muotoina. Koska tässä artikkelissa tutkimuskohteenä on ensisijaisesti lähetysaarnajien ajattelu, en ole katsonut välttämättömäksi johdonmukaisesti ”päivittää” heidän näkemyksiään afrikkalaisista uskonnoista. Ennemmin pyrin antamaan lukijalle tarvittavan määrän taustatietoa, jonka avulla tutkittavien ihmisten näkemykset voi sijoittaa asianmukaiseen historialliseen ja kulttuuriseen yhteyteen.

Metodistinen lähetystyö Ghanassa

Ennen siirtymistä varsinaisen aineiston analyysiin on syytä luoda lyhyt katsaus metodismin historiaan Ghanassa. Kristinuskon varhaisimmat vaiheet nyky-Ghanan alueella sijoittuvat 1400-luvun lopulle, ensikontakteihin portugalilaisten tutkimusretkeilijöiden mukana saapuneisiin roomalaiskatolisiin lähetysaarnajiin. Uusi uskonto alkoi juurtua alueelle kuitenkin vasta 1800-luvulla, jolloin useampi eri kirkkokunta aloitti lähetystyön siellä. Englantilaislähtöinen metodistinen lähetysseura (*Wesleyan Methodist Missionary Society*) aloitti toimintansa Ghanassa vuonna 1835, ja metodistit olivatkin yksi varhaisimmista protestanttisista lähetystyöntekijöistä alueella. Metodistinen lähetystyö oli varsin menestyksestä, ja siirtomaa-ajalla metodistit olivat suurin yksittäinen kristitty ryhmä Ghanassa. (Boaheng 2021, 92–95.) 1900-luvun alussa tultiin jo tilanteeseen, jossa metodistikirkon jäsenmäärä sen emämaassa supistui ja Afrikasta, etenkin Ghanasta, oli tullut sen uusi kasvualusta (Bartels 1965, 172). Ghanan metodistikirkko kuitenkin itsenäistyi brittiläisestä emokirkostaan vasta vuonna 1961, neljä vuotta Ghanan poliittisen itsenäistymisen jälkeen (Boaheng 2021, 96–97). Metodismi on säilyttänyt vahvan asemansa myös siirtomaa-ajan jälkeen, olkoonkin että 2000-luvulla se on jäänyt muiden päälinjan protestanttisten kirkkojen tavoin helluntailais-karismaattisen kristillisyyden valtaisan kasvun varjoon (Eshun 2016, 59–64).

Artikkelini tarkastelun alla oleva ajanjakso ulottuu 1800-luvun puoltaväliä edeltävistä vuosista vuosisadan loppuun. Kultarannikko, niin kuin Ghanaa siirtomaa-ajalla kutsuttiin, siirtyi 1820-luvulta alkaen asteittain brittiläisen siirtomaahallinnon piiriin (Kimble 1963, 168–263). Maan sisäosia hallitsi vielä 1800-luvun aikana Asanten kuningaskunta, josta tuli brittien valloittama lopullisesti vasta 1900-luvun taitteessa. Kuningaskunnan itsenäisyyden aikana kristillinen lähetystyö oli siellä hyvin pienimuotoista ja tiukasti kontrolloitua (Kallinen 2016, 79–86). Näin ollen 1800-luvun aikana metodismin, kuten muunkin kristinuskon, pysyvämpi vaikutus rajoitui nykyisen Ghanan alueen etelärannikolle ja sitä lähellä oleville metsäalueille.

Trooppisten tautien vuoksi eurooppalaisten terveys oli jatkuvasti koetuksella, ja varhaiset lähetystyöntekijät kuolivat suhteellisen nopeasti saapumisensa jälkeen. Siten lähetyssasemien jatkuvuus ja toiminnan päivittäinen pyörittäminen oli jo alusta lähtien, olosuhteiden pakosta, ghanalaisten metodistien harteilla. Ensimmäinen pitkän uran tehnyt Euroopasta tullut lähetysaarnaja, ghanalaisen metodismin perustajana pidetty Thomas Birch Freeman (1809–1890) oli

² Ghanalaisen metodismin historiankirjoitus tuo esille sen, että 1800-luvun lopulle tultaessa afrikkalaiset metodistit alkoivat avoimesti vastustamaan eurooppalaisten kollegoidensa rasistisia ajattelutapoja. Näihin aikoihin myös sekulaari antikoloniaalinen ajattelu ja afrikkalainen nationalisimi alkavat nousemaan. (Bartels 1965, 139–141.)

niin ikään afrikkalaistaustainen. (Essamuah 2004, 15–17.) Freeman pyrki aktiivisesti osallistamaan afrikkalaisia kääntymäisiä lähetysasemien toimintaan, ja siten käytännön lähetystyö oli hyvin afrikkalaisvaltaista, olkoonkin että sitä johtivat eurooppalaiset. Esimerkiksi vuonna 1885 Kultarannikolla toimi vain kolme eurooppalaista metodistilähetysaarnaajaa, kun taas afrikkalaisia lähetysaarnaajia oli 15 sekä paikallisia katekisteja ja evankelisteja yhteensä 126. (Boaheng 2021, 94.) Metodismia on pidetty ”antihierarkkisenä” kristinuskon muotona, jossa pelastus oli kaikkien ulottuvilla riippumatta sosiaalisesta asemasta. Uskovan yhteys Jumalaan, Pyhään henkeen ja Raamattuun ei tällöin perustunut papiston välittävään rooliin. Siksi myös lähetystyön kontekstissa oli luontevaa, että vastuita ja tehtäviä jaettiin mahdollisuuksien mukaan laajasti koko yhteisön kesken. (Essamuah 2004, 12–16.) Lähetystyön afrikkalaisvaltaisuudesta huolimatta, tarkasteltaessa sitä, mitä 1800-luvun metodistit ajattelivat tuolloisten ghanalaisten perinteisestä uskontoelämästä tai luontokäsityksistä, ollaan kuitenkin paljolti eurooppalaisten tuottamien kirjallisten lähteiden varassa.

Kuten yllä todettiin, metodistilähetysaarnajien kirjoituksissa luonnosta ja luontokäsityksistä keskustellaan epäsuorasti. Ne nousevat kuitenkin suhteellisen näkyvästi esille erityisesti silloin, kun lähetysaarnajat kuvaavat perinteisten afrikkalaisten uskontojen luonnetta ja joskus myös kääntymiseen liittyvissä kertomuksissa. Näiden kuvausten kautta on mahdollista päästä käsiksi siihen, millaisena lähetysaarnajat näkivät perinteisen afrikkalaisen luontokäsityksen ja millainen heidän oma, itse oikeana pitämä luontokäsitys oli.

Fetisismi ja valhe

Eurooppalaiset eivät alun perin pitäneet afrikkalaisia maailmankuvia uskontoina, ja niitä kutsuttiin sellaisilla nimillä kuten ”fetisismi”, ”kuvainpalvonta”, ”taikausko” tai ”pakanuus” (ks. esim. Chidester 1996). Käsitys Afrikan ”perinteisistä uskonnoista”, joilla oli tärkeitä yhtymäkohtia esimerkiksi kristinuskon kanssa rupesi yleistymään vasta 1900-luvun puolella (Fabian 1990). Ehkäpä eniten käytetty, ja tämän tarkastelun kannalta kiintoisiin, nimitys 1800-luvulla oli fetisismi.³ William Pietzin (1988) mukaan fetisismien käsite sai alkunsa 1400-luvulla eurooppalaisten kauppiaiden ja heidän länsiafrikkalaisten kauppakumppaniensa välisessä kohtaamisessa. Kauppiat näkivät afrikkalaisen kulttuurin keskeisenä piirteenä afrikkalaisten tavan personoida materiaalisia esineitä ja siten ymmärtää luonnolliset syy-seuraussuhteet väärin. Myöhemmin fetisismiä pidettiin sosiaalisen ja poliittisen järjestäytymisen muotona, jossa ”irrationaalisia primitiivejä” hallitsivat heidän moraalittomat ”fetissipappinsa”, jotka hyödynsivät ihmisten pelkoa ”fetissijumalia” kohtaan ajaakseen omia etujaan. Näin ollen afrikkalaisten yhteiskuntien materiaalien hyödykkeiden epätasainen jakautuminen pohjautui uskonnollisille harhakäsityksille. Euroopassa valistusajan yhteiskuntateoreetikot korostivat fetisismien moraalittomuutta ja asettivat vastakkain afrikkalaisen yhteiskunnan, jonka väitettiin järjestäytyvän uskonnollisten eliittien etujen mukaan, ja aidosti valistuneen yhteiskunnan, joka perustui rationaalisiiin periaatteisiin. Tämän jälkeen, määrittelemällä fetisismien ”ensimmäiseksi uskonnoksi”, sekularistinen kritiikki voitiin laajentaa koskemaan uskontoa yleisesti. (Ks. esim. Iacono 2016: 55–74.)

³ Fetisismien käsitteen käytöstä uskontojen tieteellisessä luokittelussa luovuttiin 1900-luvulle tultaessa (Morris & Leonard 2017, 251–253). Tätä nykyä Ghanan alueen uskonnot, jotka edelsivät islamin ja kristinuskon saapumista, voitaisiin luokitella ”alkuperäisuskonnoiksi”. Niille on ominaista ovat sukulaisuuden ja esivanhemmuuden merkityksen korostaminen sekä myyttiset siteet maahan ja paikkaan (ks. esim. Laack 2020).

Eurooppalaisissa kuvauksissa 1800-luvun Ghanan alueen perinteisistä uskonnoista niiden papit esitetään harjaantuneina huijareina, jotka taitavasti käyttävät salailua ja monitulkintaisuutta edukseen suhteissa seuraajiinsa (ks. Cruickshank 1853a; 1853b).⁴ Kristityille lähetysaarnaajille fetisismien luonne oli ongelmallisempi. Yhtäältä he saattoivat yhtyä näkemykseen, jonka mukaan alkuperäiset uskonnolliset käsitykset olivat vain afrikkalaisten mielissä olevia harhakuvitelmiä, ja että lähetysaarnaajan tehtävänä oli vapauttaa heidän mielensä näistä harhoista paljastamalla uskonnollisen ”petoksen” taustalla oleva totuus. Siten lähetysaarnaajien selonteoissa perinteisiä uskomuksia ja rituaaleja kyseenalaistettiin tarjoamalla empiirisiä selityksiä ”mysteereille”, jotka he olivat kohdanneet tai joista he olivat kuulleet puhuttavan (ks. esim. Kemp 1898, 120–133). Joskus näiden paljastusten väitettiin saavan vahvistusta entisiltä papeilta, jotka olivat kääntyneet kristinuskoon ja olivat siksi valmiita paljastamaan ”temppejensa” salaisuudet (Kemp 1898, 183). Rohkein paljastamisen muoto oli perinteisten uskonnollisten tabujen suora uhmaaminen, jonka tarkoituksena oli osoittaa niiden tehottomuus ja siten julkisesti kyseenalaistaa perinteisten uskomusten paikkansapitävyys. Käytännössä tämä tarkoitti pyhille paikoille tunkeutumista, kiellettyjen ruokien syömistä ja muita rikkomuksia, joiden uskottiin johtavan yliluonnollisiin rangaistuksiin. Sen, että näistä teoista selvittiin vahingoittumattomina, oli tarkoitus vakuuttaa ”fetissien palvojat” lopullisesti siitä, että heidän uskontonsa ei ollut mitään muuta kuin pitkälle viety huijaus. (Parry 2001, 161–168.)

Toisaalta lähetysaarnaajat saattoivat pitää fetisismia myös todellisen pahan ilmentymänä, jota ei siksi tullut pelkää paljastaa vaan sitä piti myös vastustaa (ks. esim. Ramseyer & Kühne 1875, 169). Temppejen taustalla oleva totuus ei tällöin ollut pelkäämistä ahneus ja muu inhimillinen heikkous. Paradoksaalisesti, kuten Birgit Meyer (2010, 304) toteaa, ”lähetysaarnaajat siirtyivät vaivattomasti näkemyksestä, jossa ’fetissit’ ja ’epäjumalat’ olivat ’väärä’ tarkoittaen tekaistua tai epätodellista, näkemykseen, jossa ne olivat ’väärä’ tarkoittaen moraalista vääryyttä ja siten todellisia mutta yhteydessä saatanallisiin voimiin”. Jälkimmäisessä tapauksessa pelkkä pilkka ja paljastaminen eivät riittäneet kumoamaan perinteisen uskonnon hyvin todellista mutta moraalitonta valtaa. Sitä vastaan oli aktiivisesti saarnattava synnillisenä ja demonisena, ja lisäksi kristityiksi kääntyneiden tuli irtisanoutua siitä täysin ja välttää kaikkea kosketusta siihen liittyviin esineisiin ja rituaaleihin (Kallinen 2016, 86–93).

Lukemissani metodistilähetysaarnaajien kirjoituksissa perinteiset uskonnot saatetaan rinnastaa ”paholaisenpalvontaan”, mutta suoria väitteitä siitä, että jokin personoitu yli-inhimillinen paha, tai nimenomaan kristinuskon sielunvihollinen, olisi niiden takana, on vaikea löytää. Metodistien näkemykset vaikuttaisivat enemmänkin tukeutuvan yllä kuvattuun valistusajan käsitykseen fetisismistä. Kyseessä oli siis vilpillinen juoni, jonka avulla yhdet ihmiset hyötyivät toisista. Tässä juonessa luontoa koskevilla käsityksillä oli oma erityinen roolinsa.

Hyödyllinen luonto

Kristinuskon levittäminen ei enää 1800-luvulla ollut osa eurooppalaisten suurvaltojen imperialistista politiikkaa (ks. esim. Peel 1978, 445–446; Van Rooden 1996, 66–76), ja lähetystyön oli kyettävä perustelemaan oikeutustaan myös sekulaareilla argumenteilla. Siten sen puolesta puhujat liittivätkin sen osaksi yleisempää ”sivistystehtävää”, jota siirtomaavallat katsoivat ole-

⁴ Etelä- ja keski-Ghanan uskontoperinteissä papit (ja papittaret) toimivat välittäjinä ihmisten ja jumalten välillä. Välitystyö tapahtuu yleensä papin ollessa henkipossessiossa. Tiettyjen jumalten kohdalla viestit välitetään kielellä, jota ymmärtävät vain pappi ja hänen avustajansa. (Ks. esim. Kallinen 2019.)

vansa toteuttamassa (Kallinen 2016, 78–79). 1800-luvun Ghanassa luonnon uudenlainen rationaalinen hyödyntäminen oli kiinteä osa sitä sivistystä, jota metodistilähetysaarnaat olivat levittämässä. Pahin este tälle sivistämiselle vaikutti olleen se, että afrikkalaiset eivät lähestyneet luontoa ensisijaisesti hyödynnettävänä resurssina, kuten moderni kapitalismi, vaan liittivät siihen erilaisia hengellisiä merkityksiä. Aikalaiskatsauksessa Länsi-Afrikassa tehtävään lähetystyöhön asiaa tarkasteltiin seuraavasti:

Eurooppalaisten näille alijumalille antama yleisnimi on *Fetissi*. Tätä sanaa kuitenkin käytetään laajemmassa merkityksessä tarkoittamaan mitä tahansa olentoa tai esinettä, jolla katsotaan olevan yliluonnollisia voimia. – – Alkuasukkaat pitävät niitä [fetissejä] hengellisinä ja älykkäinä olentoina, jotka asustavat monenlaisissa luonnonpaikoissa ja materiaalisissa objekteissa. Tämä huomioon ottaen on helppo ymmärtää, että niitä on suuri määrä. Tämän periaatteen mukaisesti melkein mikä tahansa asia luonnossa lasketaan *fetissiksi*, mukaan lukien myös kaikki ne keinotekoiset kyhäelmät, jotka papit ovat omaa etuaan ajatellen keksineet tai joihin ihmiset ovat sokeassa herkkäuskoisuudessaan valmiit luottamaan. Järviä ja jokia pidetään yleisesti *fetissien* asuinpaikkoina. (East 1844, 135–136; kursivointi alkuperäistekstissä.)

Kristityksi kääntymisen ja fetisismistä vapautumisen ensimmäisenä etuna oli kristillisessä mielessä hengellinen parannus, mutta sen toinen tärkeä etu oli sivistyminen ja maallisen hyvinvoinnin kasvu (The Friend of Africa 1841, 157). Itse asiassa lähetysaarnaat katsoivat kristinuskon olevan ainoa tie pysyvään taloudelliseen vaurauteen. Afrikkalaisille voitaisiin toki opettaa uudenlaisia viljelytekniikoita, heidät voitaisiin tutustuttaa uusiin lajikkeisiin tai heidän maataloustuotteitaan voitaisiin markkinoida paremmin, mutta kaikki tämä olisi turhaa niin kauan kuin afrikkalaiset olivat oman luontoa koskevan taikauskonsa vankeja. (East 1844, 238–240.) Brittiläisen metodistisen lähetysseuran sihteeri pastori John Beecham (1781–1856) oli vakuuttunut siitä, että jokainen, joka tunsu afrikkalaisten taikauskon, oli myös valmis myöntämään, että ”evankeliumi on ihmiskunnan suurin sivistäjä”:

Olisiko otettava käyttöön kehittyneempiä maanviljelymenetelmiä? Kansan omat jumalat ovat silminnähden kasvamassa juuri niillä samoilla paikoilla, joilla tätä pitäisi kokeilla. Olisiko alkuasukkaita opetettava työskentelemään niissä rikkaissa kaivoksissa, joita maa on pullollaan? Huomaamme pian, että vuoret, jotka pitävät sisällään arvokkaita aarteita, ovat jumalten kuviteltuja asuinpaikkoja ja tämä taikausko pitää loitolla häpäisevät kosketukset. Tulisiko vilkkaamman kaupankäynnin eduista puhua? Kyllä: mutta epäonnisten päivien mukanaan tuomat tauot sekä pakanaoraakkeleiden konsultointinen viivyttäisivät ja usein veisivät kaiken ajan tärkeiltä yhteisiltä liiketoimilta. (Beecham 1841, 339.)

Fetisismi oli siis konkreettinen este afrikkalaisten sielujen pelastumiselle sekä taloudelliselle kukoistukselle. Näin ollen lähetysaarnajien tehtävänä oli saarnata herkeämättä sitä vastaan samalla, kun he opettivat ihmisille ”tieteellistä maataloutta” ja valistivat heitä mantereen ”maaperän runsaista mahdollisuuksista” (The Friend of Africa 1841, 159).

Metodististen lähetysaarnajien näkökulmasta fetisismi oli virheellistä tietoa luonnon toiminnasta, mikä oli todistettava vääräksi ja korvattava oikealla tieteellis-teknologisella tiedolla. Fetisistinen tieto ei kuitenkaan ollut pelkästään virheellistä, vaan se oli myös valheellista, mikä

toi mukanaan moraalisen ulottuvuuden. Kahdessa seuraavassa osiossa syvennyt lähemmin ta-pausesimerkkeihin metodistien kirjoituksissa, joiden kautta tämä kahtalaisuus tulee konkreet-tisesti esille. Ensimmäinen osio esittelee tekstejä, joissa pääpaino on nimenomaan fetisismin virheelliseksi todistamisessa. Toinen keskittyy tapaukseen, joissa alleviivataan fetisismin mo-raalittomuutta.

Oikeat ja väärät luonnonlait

Dennis Kemp (1859–1936) oli metodistipastori, joka saapui Ghanaan 28-vuotiaana vaimonsa kanssa. He viettivät Ghanassa yhteensä yhdeksän vuotta, ja Kemp kirjoitti Britanniaan palattu-aan tätä ajanjaksoa koskevan muistelmateoksen. (Bartels 1965, 125–131.) Ghanassa oleske-lunsa loppuaikoina Kemp työskenteli Aburi-nimisellä paikkakunnalla, joka on tätä nykyä pik-kukaupunki noin 30 kilometrin päässä maan pääkaupungista Accrasta. 1800-luvun lopulla Aburi on ollut huomattavasti pienempi paikka, ja Kemp (1898, 230) puhuu siitä kylänä ja aina-kin kerran nimittää asuinpaikkaansa ”puskaksi”. Kuvatussaan Aburin asukkaiden uskontoelä-mää Kemp kutsuu sitä ”niin alentavaksi ja demoralisoivaksi, että sitä on vaikea erottaa paholai-senpalvonnasta” (Kemp 1898, 120). Ihmisten ja heidän ”alijumaliensa” väliselle suhteelle on hänen mukaansa luonteenomaista jatkuva kauhu, koska joko yksittäinen ihminen tai jopa kokonainen yhteisö saattoi milloin tahansa joutua jumalten vihan kohteeksi. Kuvauksessa koros-tuu erityisesti se, kuinka kylää ympäröivä luonto on asukkaiden näkökulmasta arvaamaton ja vaarallinen. Kemp kertoo erityisesti kylän lähellä sijaitsevasta ”fetissisuosta”, joka kuhisi käär-meitä. Itse fetissin, eli paikallisen jumaluuden, katsottiin asuvan suon laidalla olevassa puussa, jota ympäröivät kivet sekä saviruukut, joissa kyläläiset olivat tuoneet uhrilahjansa jumalalle. Suolle meno itsessään oli vaarallista, ja mikäli käärmeet löysivät tiensä suolta kylään niitä ei ollut yliluonnollisen rangaistuksen uhalla lupa tappa. (Kemp 1898, 120–121.)

Ymmärtääkseen ja ennakoidakseen luonnon toimintaa paikalliset asukkaat olivat Kempin mu-kaan paikallisten pappien antamien epätosien selitysten armoilla. Esimerkkinä tästä Kemp ku-vaa kyläläisten rituaalista taistelua isorokkoepidemiaa vastaan:

Kun sattuu joku onnettomuus tai jokin tauti puhkeaa, heti ajatellaan, että henget ovat vihaisia ja purkavat raivoaan ihmisparkoihin. Alkuvuodesta 1896 Aburin ky-lässä esiintyi isorokkoa. Se ei ollut aluksi ollenkaan vakavaa ja sen leviäminen olisi voitu estää hyvin vähäisillä toimilla. Kyläläiset olivat kuitenkin hyvin huolissaan ja sanoivat sen olevan pahan hengen aikaansaannosta, mikä olisi karkotettava hei-dän keskuudestaan välittömästi. Papit neuvoivat järjestämään fetissitanssin. Jär-jestettiin kulkue: tom-tom -rummut otettiin käyttöön, ja Kweku, Kodwo ja Kobina yhdessä sisartensa Adwuan, Ekuan ja Amban kanssa kilpailivat keskenään mitä yllimaallisimmissa huudoissa ja eleissä, jotta ”paha henki” saataisiin säikytettyä tiehensä. Yllättävää kyllä, tavoite jäi saavuttamatta. Henki ei lähtenyt mihinkään ja isorokko vain levisi. Mitä oli tehtävä? ”Oi”, vastasivat papit, ”monilla lampaistanne ja pässeistänne on tumma turkki; lähettäkää ne viljelmillenne metsään, sillä ne pi-dättelevät henkeä täällä”. Käsky pantiin heti täytäntöön, mutta tauti jatkui silti. Ky-läläiset olivat epätoivoisia. ”Tietenkään henki ei poistu”, papit sanoivat, ”joka kerta kun hän yrittää lähteä, kukkonne alkavat kiekua ja kutsuvat hänet takaisin. Tappa-kaa kaikki kukkonne, niin hän poistuu”. Tätä viimeistä käskyä ei kuitenkaan enää noudatettu kovin tarkasti. Osa viattomista höyhenpeitteisistä kaksijalkaisista kärsi marttyyrikuoleman ja toiset olivat turvassa eurooppalaisten kanatarhassa, ja

joidenkin annettiin vain jäädä henkiin. Muutaman päivän kuluessa tauti hävisi. (Kemp 1898, 122–123.)

Sarkastiseen sävyyn Kemp kertoo, kuinka kyläläisillä ei ollut mitään käsitystä tautiepidemian todellisista syistä tai sen etenemisen logiikasta. Siten pappien oli helppo antaa heille mielivaltaisen tuntuista ohjeita, joilla ei ollut mitään vaikutusta taudin kulkuun. Kun tauti lopuksi talttuu luonnollisista syistä, se voitiin jälkikäteen yhdistää kukkojen tappamiseen. Kempin näkökulmasta luonnon toiminnalla ja ihmisten välisillä suhteilla ei ollut minkäänlaista keskinäistä yhteyttä, mutta tietyt ajalliset yhteensattumat mahdollistivat niiden vääristyneen yhteen kiertämisen. Kiintoisaa yllä olevassa sitaatissa on se, että Kemp ei siinä varsinaisesti syytä pappeja valehtelusta, vaan hänen tekstiään on mahdollista tulkita myös niin, että sekä papit että kyläläiset jakoivat samat virheelliset uskomukset.

Toisaalla Kemp tekee selväksi, että hän piti periteisen uskonnon pappien toimintaa ylipäänsä tietoisena valehteluna, jonka tavoitteena oli hyötyä ihmisten hyväuskoisuudesta. Hän väittää pappien olevan ”keskimääräistä alkuasukasta älykkäämpiä” (Kemp 1898, 183), mikä asetti heidät lähtökohtaisesti edullisempaan asemaan ja mahdollisti uskonnollisten ideoiden manipuloimisen omaa etua silmällä pitäen. Näin ollen pappien kääntymistä kristinuskoon voitiin pitää suurenmoisena osoituksena kristillisen vakaumuksen voimasta, koska kääntyessään pappi joutui luopumaan edellisen elämänsä huomattavista taloudellisista eduista (Kemp 1898, 183–184).

Lähetysaarnaajien kommentaarien lisäksi myös varhaisten afrikkalaisten metodistien kääntymiskertomuksissa esiintyy teema virheellisestä luontoa koskevasta tiedosta ja perinteisen uskonnon pappien kaksijakoisesta suhteesta siihen. Metodistihistoriikissa siteerataan vuonna 1894 esitettyä kertomusta. Siinä rannikolla asuva kalastaja, joka oli kasteessa ottanut nimen Peter – arvatenkin Raamatun kuuluisimman kalastajan mukaan – kertoi omasta kääntymisestään kristinuskoon seuraavasti:

Minä olen kalastaja, ja minun vanhempani ovat pakanoita. Isälläni oli fetissi, jolle hän antoi uhreja joka vuosi, ja kuten olettaa saattaa, minutkin kasvatettiin palvoamaan sitä. Minä olin sen kanssa tekemisissä niin paljon, että petkutin ihmisiä uskomaan, että olin sen vaikutuksenalainen. Asiaan vihkiytynyt paikallinen fetissipappi tutki käsiäni ja vahvisti tämän. Pian sana levisi siitä, että isäni fetissi oli ottanut minut valtaansa. Olin yllättynyt tästä, koska itse tiesin huijaavani ihmisiä. Minut oli tarkoitus vihkiä fetisismiin syvempiin saloihin ja valmistelut tätä varten aloitettiin. Ennen tätä lähdin kuitenkin pois kotoa kalastusretkelle. Kalastusporukkaan kuului kokeneita fetissipappeja, joiden luonnollisesti uskoimme takaavan turvallisuutemme. Tapahtui kuitenkin niin, että heidän kalastaessaan joella he hukkuivat ja hait söivät heidät. ”Siinä menivät pelastajani eivätkä he voineet auttaa itseään”, sanoin itselleni, ”joten luovun fetisismistä”. (Bartels 1965, 137.)

Kertomuksessa fetisismien valheellisuus tulee esille ensin tunnustuksena omasta moraalittomuudesta entisessä ”pakanaelämässä” ja sen jälkeen havaintona fetissien ja luonnon välisestä suhteesta. Papiksi itsekin ryhtymässä ollut käännynnäinen tunnustaa petkuttaneensa ihmisiä, mutta toisaalta raportoi tilanteesta, jossa hän kumppaneineen uskoi papeilla olevan todellisia tietoja tai kykyjä luonnon hallinnasta, mitkä kuiteinkin osoittautuivat kohtalokkaalla tavalla vääriksi. Siten kääntymiskertomuksessa ilmenevät rintarinnan käsitykset fetisismistä valheena ja virheenä.

Pyhä ja paha lehto

Kun Kemp (1898, 21) muistelmissaan kertoo lukijalleen afrikkalaisten jumalien asuinpaikoista luonnossa, hän tekee sen aluksi hyvin esteettisin sanankääntein. Hän sanoo niiden voivan asustaa esimerkiksi ”tyynessä järvässä” tai ”vuolaassa virrassa”, Hän kuvaa pyhiä lehtoja tuuheine puineen ”kunnioitusta herättäväksi” ja ”majesteettilliseksi”, mutta esittää sitten vahvan epäilyksen siitä, mitä tämä vaikuttava näky kätkee taakseen. Tässä yhteydessä hän siteeraa aiempaa kirjoittajaa:

Murheellinen vaiettu salaisuus tuntuu oleilevan näiden synkkien metsien varjossa, paikassa, joka on koti kuvainpalvonnalle ja julmalle taikauskolle. Missä muualla voitaisiin rosvousta, ihmiskaappauksia ja murhia toimittaa yhtä suojatusti kuin täällä? Missä tuskan ja epätoivon huudot olisi yhtä helppo tukahduttaa? Onko muuta paikkaa, joka yhtä laskelmoidusti iskostaisi ihmismieleen taikauskaisen pelon tai valmistaisi sen verisiä pakanallisia palvontamenoja varten? (Cruickshank 1853a, 2–3; siteerattu teoksessa Kemp 1898, 21.)

Tässä kuvauksessa etualalla ei ole luontoa koskevien käsitysten valheellisuus, vaan ajatus siitä, millä tavalla luonto, tässä tapauksessa metsä, tarjoaa suojan moraalittomille teoille. Siteeraus on alkuaan peräisin Brodie Cruickshankilta (1813–1854), joka oli Kultarannikolla asunut liikemies ja juristi, joka toimi uransa aikana erilaisissa brittiläisen siirtomaahallinnon viroissa (ks. Kimble 1963, 170–171, 196). Hän toimi tuomarina erinäisissä kristittyjen ja paikallisuuskontojen edustajien välisissä oikeudenkäynneissä, joista kuuluisin oli niin kutsuttu ”Mankessimin fetissioikeudenkäynti” (ks. Cruickshank 1853b, 298–323). Vielä 2000-luvullakin oikeudenkäyntiä pidetään merkittävänä vedenjakajana ghanalaisen metodismin historiassa (ks. esim. Essamuah 2004), koska silloin kristittyjen käännynnäisten katsottiin ensi kertaa julkisesti haastavan perinteisten hallitsijoiden ja heidän uskontonsa auktoriteetin. Kiintoisaa artikkelin aiheen kannalta on se, että oikeusjutussa kyse oli pohjimmiltaan pyhien lehtojen loukkaamattomuudesta ja siten luontoa kokevan tiedon paikkansapitävyydestä, tarkoituksesta ja moraalisesta arvosta.

Nananom Mpow on eteläghanalaisen Mankessimin kaupungin ulkopuolella sijaitseva uhrilehto, joka on käytössä vielä nykypäivänäkin. Sitä kuvataan suurten kivenlohkareiden reunustamaksi metsiköksi. Lehdon on arvioitu toimineen paikallisena uskonnollisena pyhänä paikkana noin 1300-luvulta lähtien. Perimätiedon mukaan ensimmäiset asukkaat saapuivat seudulle sisämaasta kolmen päällikön johdolla, ja lehto oli alun pitäen näiden päälliköiden hautapaikka, jossa myös annettiin uhrin vainajien hengille. (Shumway 2011, 134.) Tämä lienee selitys lehdon nimelle, joka voitaisiin vapaasti suomentaa ”esivanhempien pyhäköksi”. Paikan merkitys muuttui 1700-luvun tiennoilla, jolloin siitä tuli esi-isäkultin keskuksen lisäksi myös paikallisen ”sodan jumalan” ja oraakkelin asuinsija. Jumalan suosio kasvoi ajan myötä saaden laajempaa alueellista merkitystä. Aikalaislähteissä sen mainitaan olleen ”kaikkien fantejen [Etelä-Ghanan suurin etninen ryhmä] jumala” tai että ”kaikki fantet palvoivat sitä”. Lehdossa työskenteli tuolloin yli viisikymmentä pappia ja papitarta, joilla oli myös merkittävää poliittista vaikutusvaltaa. Esimerkiksi transatlanttisen orjakaupan aikana pappiseliitti vaurastui turvaamalla kaupparei- tit sisämaata hallitsevan Asanten kuningaskunnan ja rannikolla sijaitsevien eurooppalaisten orjasatamien välillä. (Shumway 2011, 135–141.) 1800-luvun puolenvälin tienoilla lehto lienee palvellut etupäässä oraakkelina, jonka luokse ihmiset hakeutuivat pyytämään apua oman elämänsä ongelmiin.

Pyhän lehdon naapuriin perustettiin 1840-luvun lopussa metodistikäännynnäisten yhteisö. Naapurusten välit olivat alusta lähtien kireät. Noin vuosisata myöhemmin julkaistu metodistikirkon historiikki kuvasi, kuinka lehdon ”palvontamenoihin oli otettu mukaan mustaa magiaa” ja kuinka pimeinä öinä siellä saattoi todistaa ”outoja näkyjä”. Historiikin mukaan pappeja palveli ”valtava vakoiluverkosto”, jonka avulla urkittiin tietoja paikallisista asukkaista. Tietojen avulla oraakkelin luona vierailevia ihmisiä harhautettiin uskomaan, että jumala tunsu heidän elämänsä syvimät salat. Historiikissa väitetään, että pappien valtaa vastustaneet hukutettiin lehdossa sijaitsevaan vesikasvillisuuden peittämään lampeen. (Bartels 1965, 54–56.) Metodistit eivät kuitenkaan kunnioittaneet pappisvaltaa ja uhmasivat avoimesti lehdon pyhyttä. Jo se, että kristityt raivasivat viljelysmaata lehdon lähimaastoon, oli omiaan ärsyttämään pappeja. Välit kiristivät entisestään, kun metodistiyhteisöön kuulunut metsästäjä ampui peuran lehdon alueella ja aiemmin lehdossa työskennellyt, kristinuskoon kääntynyt pappi tavattiin sieltä puita kaatamassa. Rangaistukseksi tästä paikallinen päällikkö vangitsi kaikki metodistiyhteisön jäsenet ja poltti heidän talonsa ja viljelyksensä. Tässä vaiheessa brittihallinto puuttui asiaan, ja järjestetyn oikeudenkäynnin päätteeksi päällikkö joutui vapauttamaan kristityt vankinsa ja korvaamaan heille aiheuttamansa vahingot. Kuitenkin myös käännynnäisille langetettiin sakko ”loukkauksista fetissiä kohtaan”. (Bartels 1965, 56–57.)

Konflikti sai kuitenkin jatkoa, kun siirtomaahallinnon korviin kantautui tieto, jonka mukaan pyhän lehdon papit olivat suunnittelemassa joidenkin oikeudenkäynnissä todistaneiden metodistien salamurhaa myrkyttämällä heidät. Murhasuunnitelman oli paljastanut informantti, joka oli aikaisemmin asioinut pyhässä lehdossa ja riitaantunut erään papeista kanssa. Paljastus johti uuteen oikeuskäsittelyyn, jonka seurauksena yhteensä 19 pappia ja papitarta tuomittiin raipparangaistuksiin ja vankeuteen. (Bartels 1965, 57–58.) Jälkeenpäin oikeudenkäynnistä muistettiin metodistipiireissä erityisesti se, kuinka informantti oli todistajanlausunnossaan kertonut yksityiskohtaisesti tavoista, joilla oraakkelin luona vierailevia huijattiin. Lausunnon väitettiin perustuvan lehdossa toimivan papin tekemään tunnustukseen:

Mikä ikinä olikin hänen motiivinsa, pappi paljasti koko huijauksien vyyhdin. Lehdossa oli tapana piilottaa avustajia pyhien puiden tuuheimpien oksien alle, josta he voisivat lausua kummallisella äänellä jumalan antamat ennustukset. Toiset taas sijoitettiin oksille suoraan vierailijoiden yläpuolelle silloin, kun nämä olivat antamassa uhrilahjojaan katse maahan laskettuna ja kädet taivasta kohti ojennettuna. Heidän oli tästä asemasta helppo napata uhrilahjat, joiden uskottiin olevan jumalten vastaanottamia. (Bartels 1965, 58.)

Tässä todistajanlausunnossa on hyvin konkreettisesti esillä se, mihin Cruickshank ja Kemp viittasivat synkkien metsien murheellisella salaisuudella. Tosin heidän käsityksensä mukaan metsikkö kätki pimentoihinsa vieläkin moraalittomampia tekoja kuin pelkkiä huijauksia.

Metodistilähteissä oikeudenkäyntiä kuvattiin ”suurena verettömänä voittona, jonka kristin-usko otti kuvainpalvonnasta”. Varmasti liioitellen, jotkut väittivät, ettei pyhässä lehdossa vieraillut enää kukaan ja sen jumalat olivat kaikkien kiroamia (Bartels 1965, 60.). Vielä viisikymmentä vuotta tapahtumien jälkeen Kemp (1898, 73) väitti, että ”raunioina olevan fetissitalon” viereen rakennettiin kirkko ja ”verinen lehto” muutettiin viljelmiksi. Riippumatta siitä kuinka ratkaiseva Mankessimin oikeudenkäynnin voitto lopulta oli kristinuskon leviämislle ja vakiintumiselle eteläisessä Ghanassa, on kiintoisaa tarkastella sitä, millä tavalla lähetyskristillisyyden propagoima moderni ympäristösuhde ilmenee tapahtumien kuvauksissa.

Ensinnä kristillisen vakaumuksen piirteenä nähdään korostetusti kyky ja halu haastaa pakanauden valheellisina pidetyt väitteet luonnon olemuksesta. Pyhän lehdon naapuriin muuttaneet metodistit olivat kaikesta päätelleen tuoreita käännynnäisiä, jotka olivat hiljattain tehneet pesäeron entiseen pakanaelämäänsä. Tässä tilanteessa kaikkinaiset kontaktit fetisismiin ihmisten parissa tuomittiin jyrkästi: osallistuminen uhrausrituaaliin tai vierailu pyhäkössä altistivat kristityn pahoille voimille. Sen sijaan metsät ja vesistöt nähtiin nyt moraalisesti neutraalina fyysisenä ympäristönä, johon fetisistit olivat valheellisesti liittäneet hengellisiä ominaisuuksia. Sielunvihollinen ei siis asustanut luonnossa ja täten se oli vapaasti kaikkien Jumalan lasten käytössä. (Kallinen 2016, 86–89.) Olikin varsin tavallista, jotkut käännynnäiset ryhtyivätkin hyödyntämään ”löytämäänsä” luontoa omien yhteisöjensä tabujärjestelmistä piittaamatta, esimerkiksi kalastamalla pyhissä joissa, mitä he pitivät nyt pelkkänä elinkeinonharjoittamisena (ks. esim. Dunn ja Robertson 1973, 133–137).

Toiseksi on tärkeää alleviivata sitä, että metodistien näkökulmasta luonnon fetisoiminen ei ollut pelkkä lapsellinen erehdys vaan se oli osa suurempaa salajuontaa, jonka avulla moraalittomat ihmiset hyväksikäyttivät lähimmäisiään. Tämän juonen toteuttamisessa ja toiminnassa luonnolla oli oma välineellinen osuutensa. Se tarjosi ”näköesteen”, jonka suojissa moraalittomat teot voitiin tehokkaasti toteuttaa. Luonto ei siis ollut pelkästään valheiden kohde vaan myös valehkelemisen välikappale. Vaikka luontoon pyrittiinkin suhtautumaan modernin ajattelun mukaisesti neutraalina, ”mykkänä” objektina, sillä tuntui kuitenkin metodistien silmissä olleen erityinen potentiaali pahuuteen.

Lopuksi

Yllä oleva tarkastelu laajentaa tietämystä kristillisen lähetystyön vaikutuksesta ympäristökäsitysten muuttamiseen Ghanassa. Lähetyskristilliset käsitykset afrikkalaisista uskonnoista nousivat valtaosin sekulaareihin diskursseihin fetisismistä, eivätkä niinkään teologisiin keskusteluihin ”epäjumalten palvonnasta”. Etenkin käsitys fetisismistä valheena vaikuttaisi pohjautuvan valistusajan fetisismikäsitteille. Niin ikään lähetyskristillisten ympäristökäsitysten ”kristillisuus” ei kummunnut teologiasta vaan se vaikuttaisi syntyneen vastakkainasettelusta fetisismien kanssa. 1800-luvun Ghanassa kristittynä oleminen merkitsi, monien muiden asioiden ohella, irtisanoutumista perinteisen uskonnon luontoa koskevista käsityksistä ja niiden aktiivista vastustamista. Muutoin kristityn suhteen luontoon odotettiin lähinnä mukailevan Euroopassa tuohon aikaan vallinneita tieteellis-teknillisiä käsityksiä. Luettiinhan kristinuskoon kääntymisen merkittäväksi eduksi se, että se vapautti kristityt taikauskosta, joka oli aikaisemmin estänyt heitä hyödyntämästä luonnonvaroja tarpeeksi tehokkaasti. Tässä mielessä Ghanan tapaus vaikuttaisi tukevan Comaroffien näkemystä ”tietoisuuden kolonisoinnista”, jossa modernit maalliset käsitykset ja käytännöt levisivät kristillisen lähetystyön välityksellä ilman, että ne olivat suoranaisesti sidoksissa kristinuskon oppeihin tai niiden omaksumiseen.

Metodistilähetysaarnajien kuvauksissa paikallisia uskontoja harjoittavista afrikkalaisista saatettiin välillä puhua yhtenäisenä ryhmänä, jonka taikausko oli sokaissut, mutta toisaalta valistusfilosofista käsitystä fetisismistä mukaillen saatettiin tehdä ero huijattujen ja huijarien välillä. Jälkimmäisiä olivat papit, jotka lähetysaarnajien mukaan tiesivät asioiden todellisen laidan ja ahneuttaan ja pahansuopuuttaan manipuloivat kanssaihmissiään uskomaan, että luonnossa oli jotakin mystistä, jonka syvällisemmästä olemuksesta vain papit olivat perillä. Tällöin fetisismistä vapautumisessa ei ollut enää kyse väärinkäsityksen korjaamisesta vaan sitä tuli moraalinen pakko päästä eroon valheeseen perustuvasta uskonnollisesta vallasta (vrt. Keane

2007, 54–55). Onkin tärkeää huomata, kuinka lähetysaarnaajien ajattelu luonnosta oli tieteellisyytensä ja taloudellisuutensa lisäksi vahvasti sosio-moraalista. Moraaliselta kannalta heille keskeinen kysymys ei ollut se, mikä olisi ihmiselle oikea tapa kohdella luontoa. Heidän moraalisina korosti enemmän yksilön autonomiaa, vapaana virheellisistä uskomuksista ja vääristyneistä sosiaalisista suhteista.

Kristillisen ajattelun vaikutus ympäristökäsitysten muuttumisessa näyttäisi ilmenevän erityisesti Robbinsin esiin nostamassa ajatuksessa muutoksesta radikaalina katkoksenä sekä menneen ja nykyisyyden että yksilön ja yhteisön välillä. Koska kristinuskoon kääntyminen merkitsi mahdollisimman täydellistä irtisanoutumista kaikesta fetisisminä pidetystä, sen myötä kristittyjen oli perusteltua hylätä kertaheitolla kaikki vanhat luontoa koskevat uskomukset. Niin ikään sosiaalinen ja fyysinen erottautuminen vanhasta pakanayhteisöstä vapautti heidät moraalisesta velvollisuudesta noudattaa sen sääntöjä. Vaikka keskustelu oli pitkä, yksilöllinen muutos oli nopea ja rajua.

Kirjallisuus

Arnold, David & Robert A. Bickers

1996 Introduction. – Robert A. Bickers & Rosemary Seton (toim.), *Missionary Encounters: Sources and Issues*, 1–10. Richmond: Curzon Press.

Bartels, Francis Lodowic

1965 *The Roots of Ghana Methodism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Beecham, John

1841 *Ashantee and the Gold Coast: Being a Sketch of the History, Social State, and Superstitions of the Inhabitants of those Countries: with a Notice of the State and Prospects of Christianity among Them*. London: Dawsons.

Boaheng, Isaac

2021 Sixty Years of Autonomous Ghanaian Methodism (1961–2021): The Methodist Church Ghana and the Inculturation of Christianity. *Methodist Review: A Journal of Wesleyan and Methodist Studies* 13: 91–123.

Chidester, David

1996 *Savage Systems: Colonialism and Comparative Religion in Southern Africa*. Charlottesville: University Press of Virginia.

Comaroff, Jean & John L. Comaroff

1991 *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*. Volume One. Chicago: Chicago University Press.

Comaroff, John L. & Jean Comaroff

1992 *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder: Westview Press.

Comaroff, John L. & Jean Comaroff

1997 *Of Revelation and Revolution: The Dialectics of Modernity on a South African Frontier*. Volume Two. Chicago: The University of Chicago Press.

Cruickshank, Brodie

1853a *Eighteen Years on the Gold Coast of Africa, Including an Account of the Native Tribes, and their Intercourse with Europeans*. Volume I. London: Hurst and Blackett.

Cruickshank, Brodie

1853b *Eighteen Years on the Gold Coast of Africa, Including an Account of the Native Tribes, and their Intercourse with Europeans*. Volume II. London: Hurst and Blackett.

Dunn, John & Alexander F. Robertson

1973 *Dependence and Opportunity: Political Change in Ahafo*. Cambridge: Cambridge University Press.

East, David Jonathan

1844 *Western Africa: Its Condition and Christianity as the Means of Recovery*. London: Houlston and Stoneman.

Eshun, Daniel

2016 Ghana. – David Goodhew (toim.), *Growth and Decline in the Anglican Communion: 1980 to the Present*, 57–76. London: Routledge.

Essamuah, Casely B.

2004 Ghanaian Appropriation of Wesleyan Theology in Mission 1961–2000. Methodist Missionary Society History Project, November 25–26, 2003. Sarum College, Salisbury, United Kingdom. <https://media.methodist.org.uk/media/documents/missionary-history-essamuah-ghanaian-2003.pdf>

Fabian, Johannes

1990 Religious and Secular Colonization: Common Ground? *History and Anthropology* 4(2): 339–355.

The Friend of Africa

1841 No. 10. Vol. I. London: The Society for the Extinction of the Slave Trade, and for the Civilization of Africa.

Iacono, Alfonso Maurizio

2016 *The History and Theory of Fetishism*. New York: Palgrave Macmillan.

Jensz, Felicity & Hanna Acke

2013 Introduction. – Felicity Jensz & Hanna Acke (toim.), *Missions and Media: The Politics of Missionary Periodicals in the Long Nineteenth Century*, 9–15. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

Kallinen, Timo

2016 *Divine Rulers in a Secular State*. Helsinki: SKS.

Kallinen, Timo

2019 Revealing the Secrets of Others (on YouTube): New and Old in the Public Representations of Ghanaian Traditional Religion. *Suomen Antropologi: Journal of the Finnish Anthropological Society* 44(1): 30–50.

Kallinen, Timo

2024 Pyhät ja hyödylliset: Eläimet Afrikan uskontojen kohtaamisen historiassa. – Heta Hurskainen & Maria Takala-Roszczenko (toim.), *Havainnot uskontojen kentällä: Juhlakirja Teuvo Laitilan täyttäessä 70 vuotta*, 322–336. Helsinki: Suomen kirkkohistoriallinen seura.

Kallinen, Timo

2025 Uskonto ja ekoturismi: Miten luonnon pyhydestä tulee hyödyke? – Heikki Pesonen & Timo Kallinen (toim.), *Henkipuita ja tilanhoitoa. Uskonnot ympäristökriisien aikakaudella*, 217–230. Turku: Eetos.

Keane, Webb

2007 *Christian Moderns: Freedom and Fetish in the Mission Encounter*. Berkeley: University of California Press.

Kemp, Dennis

1898 *Nine Years at the Gold Coast*. London: Macmillan.

Kimble, David

1963 *A Political History of Ghana 1850–1928*. Oxford: The Clarendon Press.

Korsby, Trine Mygind & Henrik Vigh

2025 Our Other Others: On Perpetration, Morality, and Ethnographic Unease. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 31(2): 454–473.

Kriel, Lize, Annika Vosseler & Chantelle Finaughty

2024 British Missionary Magazines at Home and Abroad: Southern Africa as Topic and Southern Africans as Readership. – David Finkelstein, David Johnson & Caroline Davis (toim.), *The Edinburgh Companion to British Colonial Periodicals*, 112–126. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Laack, Isabel

2020 The New Animism and Its Challenges to the Study of Religion. *Method and Theory in the Study of Religion* 32(2): 115–147.

Meyer, Birgit

1997 Christian Mind and Worldly Matters: Religion and Materiality in Nineteenth-Century Gold Coast. *Journal of Material Culture* 2(3): 311–337.

Meyer, Birgit

1999 *Translating the Devil: Religion and Modernity among the Ewe in Ghana*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Meyer, Birgit

2004 Christianity in Africa: From African Independent to Pentecostal-Charismatic Churches. *Annual Review of Anthropology* 33: 447–474.

Meyer, Birgit

2010 “There Is a Spirit in that Image”: Mass-Produced Jesus Pictures and Protestant-Pentecostal Animation in Ghana. *Comparative Studies in Society and History* 52(1): 100–130.

Mohr, Adam

2013. *Enchanted Calvinism. Labor Migration, Afflicting Spirits, and Christian Therapy in the Presbyterian Church of Ghana*. Rochester, NY: University of Rochester Press.

Morris, Rosalind C. & Daniel H. Leonard

2017 *The Returns of Fetishism: Charles de Brosses and the Afterlives of an Idea*. With a new translation of *On the Worship of Fetish Gods*. Chicago: The University of Chicago Press.

Parry, Kwabena

2001 “A Campaign to Get Fetishes Destroyed”: The Basel Mission’s Pupil Recruitment and Missionization in the Gold Coast 1850–1877. *Historisch Tijdschrift Groniek* 151: 157–168.

Peel, John D. Y.

1978 The Christianization of African Society: Some Possible Models. – Edward Fasholé-Luke, Richard Gray, Adrian Hastings & Godwin Tasie (toim.), *Christianity in Independent Africa*, 443–454. London: Rex Collins.

Pels, Peter

1997 The Anthropology of Colonialism: Culture, History, and the Emergence of Western Governmentality. *Annual Review of Anthropology* 26: 163–183.

Pesonen, Heikki

1999a Luomakunnasta äiti-maahan: uskonnollisen luontosuhteen retoriikkaa. – Tuija Hovi, Aili Nenola, Tuula Sakaranaho & Elina Vuola (toim.), *Uskonto ja sukupuoli*, 319–351. Helsinki: Yliopistopaino.

Pesonen, Heikki

1999b Kristinusko ja ympäristökriisin “syylliset”. – Heikki Pesonen (toim.), *Uskonnon luonto. Ihmisen ja luonnon suhde uskonnollisessa ajattelussa*, 13–32. Jyväskylä: Atena.

Pesonen, Heikki

2004 *Vihertyvä kirkko. Suomen evankelisluterilainen kirkko ympäristötoimijana*. Helsinki: Suomen Tiedeseura.

Pesonen, Heikki

2021 Roy Rappaportin rituaaliajattelu uskonnollisten ympäristörituaalien tulkintakehyksenä. *Uskonnotutkija* 10(1): 1–19.

<https://doi.org/10.24291/uskonnotutkija.109190>

Pesonen, Heikki & Timo Kallinen (toim.)

2025 *Henkipuita ja tilanhoitoa. Uskonnot ympäristökriisien aikakaudella*. Turku: Eetos.

Pesonen, Heikki & Mikko Kurenlahti

2020 Ympäristökysymys. – Heikki Pesonen & Tuula Sakaranaho (toim.), *Uskontotieteen ilmiöitä ja näkökulmia*, 142–152. Helsinki: Gaudeamus.

Pesonen, Heikki & Terhi Utriainen

2014 Finnish Women Sacralizing Nature. – Terhi Utriainen & Päivi Salmesvuori (toim.), *Finnish Women Making Religion: Between Ancestors and Angels*, 197–216. New York: Palgrave Macmillan.

Pesonen, Heikki & Laura Wikström

2018 Uskonto ja ympäristö. – Kimmo Ketola, Tuomas Martikainen & Teemu Taira (toim.), *Uskontososiologia*, 313–325. Turku: Eetos.

Pietz, William

1988 The problem of the Fetish, IIIa: Bosman's Guinea and the Enlightenment Theory of Fetishism. *Res: Anthropology and Aesthetics* 16: 105–124.

Pihkala, Panu

2017 *Early Ecotheology and Joseph Sittler*. Zürich: Lit Verlag.

Ramseyer, Friedrich A. & Johannes Kühne

1875 *Four Years in Ashantee*. London: James Nisbet & Co.

Robbins, Joel

2007 Continuity Thinking and the Problem of Christian Culture: Belief, Time, and the Anthropology of Christianity. *Cultural Anthropology* 48(1): 5–38.

Robbins, Joel

2012 Transcendence and the Anthropology of Christianity: Language, Change, and Individualism. *Suomen Antropologi* 37(2): 5–23.

Shumway, Rebecca

2011. *The Fante and the Transatlantic Slave Trade*. Rochester: University of Rochester Press.

Toynbee, Arnold

1971 The Religious Background of the Present Environmental Crisis: A Viewpoint. *International Journal of Environmental Studies* 3: 141–146.

Van Rooden, Peter

1996 Nineteenth-century Representations of Missionary Conversion and the Transformation of Western Christianity. – Peter Van der Veer (toim.), *Conversion to modernities. The globalization of Christianity*, 65–87. London: Routledge.

White, Lynn

1967 The Historical Roots of our Ecological Crisis. *Science* 155: 1203–1207.

Timo Kallinen on uskontotieteen professori Itä-Suomen yliopistossa.