



Ajatuksia uskonnollisen identiteetin jakamattomuudesta ja aitoudesta

Uskontotieteen professuuriesitelmä Itä-Suomen yliopistossa 14.5.2018

Timo Kallinen
Itä-Suomen yliopisto

Vuonna 1686 markiisi de Vauban ehdotti Ranskan kuninkaalle Ludvig XIV:lle vuosittaisten väestönlaskentojen aloittamista. Suostutellakseen Aurinkokuningasta hän esitti seuraavaa:

Eikö kuningas olisi suuresti tyytyväinen, jos hän voisi joka vuosi tiettyinä ajankohdina saada tietoonsa alamaistensa määrän, sekä yhteensä että alueittain, mukaan lukien kaikki resurssit, jokaisen paikkakunnan rikkauden ja köyhyyden; hänen ylhäisönsä ja papistonsa, lainoppineiden, katolilaisten ja muihin uskontoihin kuuluvien määrän – kaikki jaoteltuna heidän asuinpaikkansa mukaan? (Siteerattu teoksessa Scott 1998, 11.)

Politiikan tutkija ja antropologi James Scott pitää tätä yhtenä varhaisena esimerkkinä siitä, kuinka modernille valtiolle tyypillinen ”putkinäkö” alkoi kehittyä. Hallitakseen yhä tehokkaammin yhteiskuntaa ja ympäristöä valtion oli Scottin mukaan keskityttävä tarkastelemaan niitä etupäässä sellaisten näkökohtien kautta, jotka olivat sille itselleen edullisia. Näin ollen se ryhtyi tuottamaan kuvauksia ympäröivästä maailmasta, jotka keskittyivät sen hyödynnettäviin poliittisiin ja taloudellisiin resursseihin. Samalla se yhdenmukaisti kuvaukset käyttämällä havainnointitajasta ja -paikasta riippumattomia mittayksiköitä. Tämä peitti alleen paljon monimutkaisemman sosiaalisen ja biologisen todellisuuden.

Scottin radikaalein väite on kuitenkin se, että modernit valtiot eivät ole tyytyneet pelkästään tarkkailemaan, kuvaamaan ja kartoittamaan yhteiskuntia omien hyötynäkökohtiensa pohjalta – vaan ne ovat myös aktiivisesti muokanneet niitä niin, että ne vastaisivat paremmin käytettäviä mittaustapoja. Scottin ilmausta käyttäen valtiot ovat muuttaneet todellisuutta ”luettavampaan” muotoon. (Scott 1998, 9–83.) Jos ajattelemme vaikkapa sitä, miksi meillä kaikilla on etuja ja sukunimi. Tämä ei johdu siitä, että tällainen nimeämiskäytäntö ilmaisisi erityisen hyvin sen mitä tai keitä me olemme, vaan pikemminkin siitä, että valtion erilaisten verotukseen, sodankäyntiin, oikeudenjakamiseen ynnä muuhun liittyvien näkökohtien kannalta on ollut tarkoitukseenmukaista nimetä kansalaiset yhdenmukaisesti. Vaikka käytäntö on historiallisessa perspektiivissä verrattain uusi, siitä on muodostunut meille jo itsestäänselvyys. (Ks. Scott et al. 2002.)

Kuten alussa käyttämäni esimerkki osoittaa, väestön jaottelu ja tilastointi uskontoon kuulumisen ja kuulumattomuuden mukaan on ollut alusta saakka modernien vallanpitäjien asialistalla. Tällöin ihmisiä luokitellaan nimenomaan uskontokunnittain, minkä perusteella heihin voidaan kohdistaa valtion toimenpiteitä. Tällaisen kuvaustavan taustalla on oletus siitä, että ihmisellä

on yksi, jakamaton uskonnollinen identiteetti. Hän voi vaihtaa sitä liittymällä johonkin toiseen uskontoon, mutta hän ei voi kerryttää niitä. Modernissa yhteiskunnassa uskonto on siis joko- tai-kysymys. Meidän on esimerkiksi vaikea nähdä mahdollisena, että ihminen oli yhtäaikaaisesti sekä kristitty että muslimi.

Monille ihmisille eri puolilla maailmaa tällainen joko- tai- näkemys uskonnosta on kuitenkin vieras. Tulen esitelmässäni ensin esittelemään vaihtoehtoisia tapoja nähdä uskonnollisuus, jotka eivät perustu joko- tai- logiikkaan. Sen jälkeen luon katsauksen siihen, mistä käsitys jakamattomasta uskonnollisesta identiteetistä on ajattelumme tullut ja millaisiin ongelmiin se on johtanut. Lopuksi pohdin lyhyesti sitä, millaisia ratkaisuja uskontotiede voi tarjota ulospääsyksi ajattelumme umpikujista.

Oma tutkimukseni on keskittynyt erityisesti länsiafrikkalaisen Ghanan uskontoelämään. Kun kiinnostuin Ghanasta nuorena graduntekijänä, ensimmäinen paikka, josta etsin tietoa olivat tietosanakirjat. Tyypillisesti niissä kuvattiin uskontoa väestönlaskennoista peräisin olevilla prosenttiluvuilla: ghanalaisista 60 prosenttia sanotaan olevan kristittyjä, 20 prosenttia muslimeja ja 10 prosenttia perinteisten uskontojen harjoittajia. Mitä enemmän aikaa olen sittemmin viettänyt Ghanassa ja mitä lähemmin olen tutustunut siellä asuvien ihmisten uskonnolliseen elämään, sitä enemmän olen ihmetellyt, mitä virkaa tällaisilla luvuilla oikein on. Asia tulee ehkä parhaiten ymmärrettäväksi omaa kenttätyötäni koskevan esimerkin kautta

Keski-Ghanan maaseudulla sijaitseva Bredin kylä on merkittävä perinteisen uskonnon keskus, jossa olen työskennellyt useampaan otteeseen 2000-luvun alkupuolella. Bredi on kotipaikka kaikkiaan kahdeksalle eri jumalalle, joita yhdistävät erilaiset sukulaisuussuhteet ja joiden kesken vallitsee työnjako. Esimerkiksi Dompo on naispuolinen jumala, joka piirroksissa ja patissa kuvataan usein naarasleijonaksi. Hänen sanotaan pystyvän auttamaan aviopareja lasten saamisessa. Dompon poika Sekyere puolestaan on taitava paljastamaan varkaita. Jumalat kommunikoivat ihmisten kanssa henkipossiossa, jossa jumala ottaa ihmisen valtaansa ja puhuu ja toimii tämän kautta.

Yksi Bredin tunnetuimmista jumalista on nimeltään Kramo. Ghanan etelä- ja keskiosissa puhuttavassa twin kielessä sana *kramo* merkitsee muslimia. Kun kysyin, miksi kylän jumalaa kutsuttiin tällaisella nimellä, sain vastaukseksi vain toteamuksen: ”koska hän on muslimi”. Vastauksen lyhyys ja sävy tuntuivat viestivän, ettei ihan jokaisesta asiasta tarvitse kysyä – jotain osaisin varmasti päätellä myös itse. Myöhemmin opin, että Kramo todella oli muslimi. Hänen sanottiin rukoilevan säännöllisesti ja paastoavan Ramadanin aikaan. Muslimin tavoin hän kieltäytyi alkoholista. Muille jumalille annettavista lahjoista yleisin oli pullo väkevää snapsia, mutta Kramolle tuotiin sen sijaan parfyymeja, hedelmiä ja makeisia.

Perinteisen kalenterikuukauden viimeisenä sunnuntaina jumalat ja esi-isät viettävät pyhäpäivää ja Brediin saapuu tällöin suuri joukko vierailijoita läheltä ja kaukaa kysymään neuvoa tai apua jumalilta mukanaan erilaisia kiitoslahjoja. Yhtenä tällaisena sunnuntaina istuin Kramon pyhätön sisäpihalla seuraten saapuvien ja lähtevien vieraiden tasaista virtaa. Moni paikalla oli joista oli joko tulossa kirkosta tai matkalla sinne. He olivat pukeutuneet parhaimpiinsa ja joilakin oli kädessään Raamattu kiiltävässä nahkapäällysteisessä suojakotelossa.

Vasemmalla puolellani istui ruudulliseen kauluspaitaan ja suoriin housuihin pukeutunut mies, pää painuksissa, kasvot kämmeniä vasten. Arvelin hänen olevan väsynyt enkä kiinnittänyt häneen sen enempää huomiota. Yhtäkkiä kuitenkin havahduin kovaääniseen huudahdukseen, ”as-

salamu alaykum!” Mies oli noussut ylös, hänen päänsä ympärille oli kiedottu arabityylinen punavalkoinen huivi ja hän käveli levottomasti edestakaisin pyöritellen kädessään rukousnauhaa. Hän tervehti paikallaolijoita yhä ponnekkaammin, ”as-salamu alaykum!”, ja sai sieltä täältä vaihteita vastauksia, ”wa‘alaykumu as-salām”. Minä ja vierustoverini päätelimme, että hän oli joutunut Kramo-jumalan valtaan. Mies kierteli reippaana ja hyväntuulisena ympäri isoa sisäpihaa pysähtyen aina välillä tervehtimään vastaantulijoita. Hiljalleen hänen askeleensa rupesivat kuitenkin muuttumaan horjuviksi ja hän putosi polvilleen useita kertoja peräkkäin. Vaivalloista etenemistä säesti hysteerinen itku.

Syy muuttuneeseen tunnelmaan selvisi pian. Vainaja tuonpuoleisesta halusi lähettää viestin yhdelle paikallaolijoista jumalan välityksellä. Hän kutsui nimeltä vanhempaa naista, joka oli jäänyt leskeksi noin viisi vuotta aiemmin. Perinteen mukaan lesken olisi tietyin väliajoin uhrattava ruokaa edesmenneelle puolisolleen ja viestin mukaan hän ei ollut tehnyt tätä vähään aikaan. Ystävänsä kanssa paikalle tullut leskirouva odotti uteliaana, mitä hänen miehellään oli sanottavana. Vainaja kysyikin häneltä nyt: ”Miksi pidät minua nälässä? Siksikö ettei sinulla ole rahaa ruokaan? Älä huolehdi, ota tästä rahaa ja osta meille sellaista ruokaa, josta pidämme.” Jumalan vallassa oleva mies kaivoi taskustaan tukun seteleitä ja ojensi ne naiselle. Nainen otti ne kiitollisena vastaan luoden hämmästyneitä katseita ystävänsä päin. Pian he poistuivat paikalta juoksujalkaa rahat kourassaan.

Voisin jatkaa kuvausta pidemmällekin, mutta nyt jo on selvää, ettei näitä ihmisiä ja tapahtumia voida ymmärtää tukeutumalla moderniin malliin jakamattomasta uskonnollisesta identiteetistä. Olin siis todistanut perinteistä henkipossessorituaalia, jonka yleisöstä valtaosa oli kristittyjä ja jossa kommunikointiin henkiolennon kanssa, joka oli muslimi. Tämä on yksi esimerkki yleisemmästä tilanteesta, ihmiset liikkuvat luontevasti eri uskontojen välillä tilannekohtaisesti ja omaksuvat kaikista niistä erilaisia käytänteitä ja ajatuksia.

Puoliksi vitsinä olenkin ajatellut, että jos tutkimieni ihmisten uskonnollisuutta pitää väen väkisin kuvailla prosenttiluvuilla, niin ehkä ensyklopedioissa mainittuja jakoja pitäisi muuttaa sillä tavalla, että todettaisiin, että jokainen ghanalainen on 60-prosenttisesti kristitty, 20-prosenttisesti muslimi ja 10-prosenttisesti perinteisten uskontojen kannattaja. Vaikka tämä ei olekaan vakavasti otettava ehdotus, en ole ollenkaan varma siitä, että se on yhtään sen virheellisempi kuvaus todellisuudesta kuin tietosanakirjojen näennäisfaktat.

Oma kenttätyökokemukseni ei ole mikään kuriositeetti. Antropologi Michael Lambek kertoo tutkimuksistaan Madagaskarin luoteisosissa, jossa rajat kristinuskon, islamin ja perinteisen uskonnon välillä ovat niin ikään avoimia. Paikallisen käsityksen mukaan Jumala on sama kaikkialla eikä sillä ole suurtakaan väliä, mitä kautta häntä lähestytään. Lambek kuvaa, kuinka perheissä ensimmäiselle lapselle saatettiin antaa kristitty nimi ja häntä ohjattiin hienovaraisesti kristillisiin aktiviteetteihin, seuraavaa lasta puolestaan kasvatettiin islamin suuntaan ja kolmatta perinteiseen uskontoon. Aikuisiällä nämä lapset kuitenkin yhdistelisivät eri uskontoja tarpeen ja tilanteen mukaan. Lambek antaa esimerkin tuntemastaan poliisimiehestä, joka oli harras muslimi. Ollessaan komennuksella maaseutupaikkakunnalla, jossa ei ollut moskeijaa, hänelle oli itsestään selvää, että hän kävisi sen sijaan kirkossa. Eli kun vaikkapa madagaskarilainen muslimi ryhtyy käymään kirkossa, hän ei ole vaihtamassa uskontoa – hän on laajentamassa sitä. Uskonnollinen pluralismi muodostaa täten jatkumon, eikä vierekkäisiä lokeroja, joista jokaisen on valittava yksi. (Lambek 2008, 125–130; 2015, 293–296.)

Siirrytään vielä kauemmas itään. Etelä-Aasiaan keskittynyt tutkimus – niin uskontotieteen, antropologian kuin historiankin piirissä – on pitänyt uskonnollista pluralismia leimallisena piirteenä tälle laajalle alueelle, joka ulottuu Sri Lankalta Himalajalle (Carrithers 2000, 832). Eurooppalaisten lähetyssaarnaajien saapuessa Sri Lankalle monet paikalliset ihmiset olivat innokkaita osallistumaan jumalanpalveluksiin ja ottamaan kasteenkin, mutta into laantui tuntuvasti sen jälkeen, kun heille selvisi, että kristittynä olo edellyttäisi hindulaisuuden tai buddhalaisuuden hylkäämistä. Lähetyssaarnaajille käännyneiden kristinuskon aitous oli jatkuva huolenaihe ja sitä pyrittiin alati valvomaan ja koettelemaan. (Malalgoda 1976, 30–33.) Myös niissä tapauksissa, joissa ihmiset ovat sisäistäneet yksittäisen uskonnollisen identiteetin, käsitykset sen pysyvyydestä ja tavoista, joilla se omaksutaan, vaihtelevat suuresti. Esimerkiksi hindulaisuuden ja jainalaisuuden välistä suhdetta Intian pohjois- ja länsiosissa tutkineet ovat kuvanneet paikallisten perheiden uskonnollista elämää vähittäisenä siirtymisenä yhdestä uskonnosta toiseen, jossa kahden päätepisteen välillä vallitsee kuitenkin pitkän aikaa tilanne, jolloin perheet kuuluvat samanaikaisesti molempiin uskontoihin. (Carrithers 2000, 831–834.)

Olkoonkin, että olen antanut monia esimerkkejä uskonnollisesta pluralismista eri puolilta maailmaa, on selvää, että modernien valtioiden ja maailmanuskontojen tuoma muutospaine tekee tällaisen uskontoelämän ylläpitämisen koko ajan vaikeammaksi (ks. esim. Das 2013; Hackett 2015). Ihmisiä ollaan työntämässä heidän sekä–että–maailmastaan kohti joko–tai–maailmaa.

Lambek (2008, 120–125) katsoo, että modernissa ajattelun piirissä on kehitetty eräänlainen uskonnon prototyyppi, jonka keskeiset piirteet ovat peräisin abrahamilaisista uskonnoista – eli siis kristinuskosta, islamista ja juutalaisuudesta. Karkeasti yleistäen voitaneen sanoa, että kaikkien kolmen tradition keskiössä on usko jumalaan, josta seuraa jakamaton lojaliteetti tätä kohtaan. Olkoonkin, että uskolla on esimerkiksi kristityssä traditiossa tarkoitettu hyvin erilaisia asioita eri aikoina, modernissa ajattelussa sillä viitataan useimmiten uskoon joidenkin todellisuutta koskevien väittämien oikeellisuudesta (ks. Ruel 1997, 36–59). Uskonnon katsotaan siis vahvistavan joitakin väitteitä todellisuuden perimmäisestä luonteesta, antaen varmuuden jollekin tietylle tiedolle. Tästä tuntuisi seuraavan, että jos yhdenlaiset väitteet on vahvistettu oikeiksi, niin silloin toisenlaisten tulee olla virheellisiä. Kun tätä ajattelutapaa viedään edelleen pidemmälle, tullaan siihen johtopäätökseen, ettei ”rationaalisella uskovaisella” voi olla kuin yksi uskonto. Tästä seuraa puolestaan se, että mikä tahansa väestö tai ryhmä voidaan jakaa heidän uskonsa perusteella ”uskonnollisiin ryhmiin”. Uskonnolla nähdään siis olevan sisä- ja ulkopuoli ja ihmisen oletetaan olevan aina jommallakummalla puolella – muita vaihtoehtoja ei ole (Lambek 2008, 124–125).

Esimerkit Ghanasta, Madagaskarilta, Sri Lankalta ja Intiasta kuitenkin sotivat tällaista ajattelutapaa vastaa. Onkin selvää, että näissä paikoissa ”uskonnollisuus” – mikäli tällaista käsitettä yleensä käytetään – ymmärretään kokonaan toisella tavalla. Siellä uskonnon keskiössä on käytäntö, esimerkiksi osallistuminen rituaaleihin, eikä sitoutuminen totuusväittämiin. Tästä perspektiivistä katsottuna sisä- ja ulkopuolisuus johonkin tiettyyn uskonnolliseen traditioon nähdään eivätkä ole yksiselitteisiä asioita.

Tutkijan tehtävänä ei ole tietenkään sanoa, onko yhdenlainen uskonnollisuus parempaa kuin toinen, mutta on selvästi ongelmallisesta, jos yhden uskonnollisuuden tyyppin pohjalta luodaan universaaleja määritelmiä ja niitä ryhdytään soveltamaan aina ja kaikkialla riippumatta siitä, mitä uskontojen harjoittajat itse ajattelevat tai tekevät. Edellä esiin tulleet vaikeudet uskontoa koskevan tilastotiedon harhaanjohtavuudesta ovat vain yksi esimerkki. Kokonaan toisenlainen ongelmakenttä liittyy käsityksiin uskonnollisten identiteettien autenttisuudesta. Jos uskontoa

tarkastellaan nimenomaan yksilön sisäisenä tilana – uskona joihinkin asioihin – ulkopuolisen tarkkailijan on vaikeaa, ellei peräti mahdotonta tehdä mitään varmoja johtopäätöksiä sen laadusta. Julkisuudessa paljon esillä olleet esimerkit aseistakieltäytyjien uskonnollisesta vaikumuksesta tai turvapaikanhakijoiden uskonnollisen kääntymisen aitoudesta ovat paljon puhuvia (ks. myös Eisenberg 2009).

Scottin mukaan modernin valtion tiedonkeruun kapea katse on liittynyt usein projekteihin, joilla on jalot päämäärät. Niiden avulla, kuten vaikkapa lukutaitokampanjoiden ja maareformien, on aidosti haluttu edistää kansalaisten hyvinvointia. Yleistäminen ja erojen sivuuttaminen on kuitenkin monesti johtanut epäonnistumisiin ja vastarintaan. (Scott 1998, 87–102.) Uskontojen kohdalla valtioiden erilaiset vähemmistö- ja monikulttuurisuuspolitiikat nojaavat käsitysiin jakamattomasta uskonnollisesta identiteetistä universaalina piirteenä ja täten ne ovat hyvää tarkoittavista tavoitteistaan huolimatta lähtökohtaisesti homogeenisoivia. Poliitiikan kohdistaminen ihmisiin mahdollistuu vasta, kun ihmiset ovat valinneet puolensa – päättäneet mihin he uskovat, keihin he kuuluvat.

Uskontotieteen, tai minkään muunkaan ihmistieteen, tehtävänä ei voi olla modernin putkinäön vahvistaminen. Se on ennemminkin sen ulkopuolelle jäävän mutkikkaan ja jatkuvasti muuttuvan todellisuuden valottaminen ja tulkitseminen. Siksi uskontotieteen on kyettävä näyttämään modernien valtioiden käyttämien käsiteapparaattien kulttuurisidonnaisuus ja historiallisuus sekä lakkaamatta tähdennettävä sitä, että toisenlaisiakin tapoja ajatella on todella olemassa. Joko-tai-maailman lisäksi on myös sekä-että-maailma.

Kirjallisuus

Carrithers, Michael

2000 On Polytypy: Or the Natural Condition of Spiritual Cosmopolitanism in India: The Digambar Jain case. *Modern Asian Studies* 34 (4): 831–861.

Das, Veena

2013 Cohabiting an Interreligious Milieu: Reflections on Religious Diversity. – Janice Boddy & Michael Lambek (toim.), *A Companion to the Anthropology of Religion*, 69–84. Malden, MA: Wiley-Blackwell.

Eisenberg, Avigail

2009 *Reasons of Identity: A Normative Guide to the Political and Legal Assessment of Identity Claims*. Oxford: Oxford University Press.

<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199291304.001.0001>

Hackett, Rosalind I. J.

2015 Traditional, African, Religious, Freedom? – Winnifred Fallers Sullivan, Elizabeth Shakman Hurd, Saba Mahmood & Peter G. Danch (toim.), *Politics of Religious Freedom*, 89–98. Chicago: The University of Chicago Press.

Lambek, Michael

2008 Provincializing God? Provocations from an Anthropology of Religion. – Hent de Vries (toim.), *Religion: Beyond a Concept*, 120–138. New York: Fordham University Press.

Lambek, Michael

2015 Is Religion Free? – Winnifred Fallers Sullivan, Elizabeth Shakman Hurd, Saba Mahmood & Peter G. Danch (toim.), *Politics of Religious Freedom*, 289–300. Chicago: The University of Chicago Press.

Malalgoda, Kitsiri

1976 *Buddhism in Sinhalese Society: 1750–1900: A Study of Religious Revival and Change*. Berkeley: University of California Press.

Ruel, Malcolm

1997 *Belief, Ritual and the Securing of Life: Reflexive Essays on a Bantu Religion*. Leiden: Brill.

Scott, James C.

1998 *Seeing like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. New Haven: Yale University Press.

Scott, James C., John Tehranian & Jeremy Mathias

2002 The Production of Legal Identities Proper to States: The Case of the Permanent Family Surname. *Comparative Studies in Society and History* 44 (1): 4–44.

<https://doi.org/10.1017/S0010417502000026>