



Uskonnon luonnolliset rajat – katsaus uskontoekologiaan

Markus Mononen
Helsingin yliopisto

Johdanto

Uskontoekologisen paradigman kukoistuskauti uskontotieteen ja antropologian historiassa sijoittuu 1960–1970-luvulle (Pesonen & Wickström 2018, 319). Tämän kahden vuosikymmenen suosion taustalta löytyvät pääasiassa uuspositivismiin ja kognitiiviseen antropologian suuntaukset, joiden mukaiset epistemologiat ja metodit syntyivät aikansa humanististen tieteiden merkittävässä debateissa (esim. Burhenn 1997). Uskontoekologian tieteenhistorian saatossa tutkimusta on tehty perinteisesti luonnonläheisten yhteisöjen parissa, joko kentällä tai arkistoissa. Nykyään paradigma on jatkanut olemassaoloaan esimerkiksi pohjoisen kansanuskon tutkimuksen parissa eräänlaisena jaettuna taustaoletuksena, jolla perustellaan muun muassa suomalaisen kansanuskon rekonstrukttiivisen uskontohistorian vertailuaineistojen – Aasian ja Pohjois-Amerikan sirkumpolaariset kansat – käyttö (esim. Pentikäinen 1995, 62; Pulkkinen 2014, 13-14.)¹

Tässä katsauksessa uskontoekologiaa lähestytään historian, teorioiden ja menetelmien näkökulmista. Ensiksi tehdään selkoa traditiosta koko tieteenalan taustalla. Toiseksi analysoidaan niitä tutkimusmetodeja ja teoreettisia mallinnuksia, joita sen tutkimuksissa on kehitelty ja hyödynnetty. Kolmanneksi esitellään neljä uskonnon ekologisen tutkimuksen merkittävää toteuttajaa: Roy Abraham Rappaport, Marvin Harris, Åke Hultkrantz ja Michael Harner. Heidän metodiensa, taustavaikutuksiensa ja teoriasuuntauksiensa yhtenevyyksiä ja eroavaisuuksia tarkastellaan. Syntyneitä analyysejä peilataan kriittisesti Herbert Burhennin vuonna 1997 muotoilemaan kaksiosaiseen uskontoekologiseen typologiaan.

Taustalla brittiläinen empirismi

Uskontoekologian tausta on uskonnon tutkimisen ja luonnontieteiden kohtaamisessa. Karika-tyyrisiksi alkusyyiksi voidaan nimetä vuosina 1711-1776 elänyt skotlantilainen filosofi David Hume, joka tunnetaan yhtenä niin kutsutun brittiläisen empirismin suurnimistä (Burhenn 1997, 111; Hume [1757] 1976). Brittiläis-empiristinen tiedesuuntaus oli aikansa suurideologia, jonka maailmankuva perustui suoriin aistihavaintoihin, kokeellisiin menetelmiin ja hyvin tiukasti kontrolloituihin testiolosuhteisiin. Sen synty oli tiukasti sidoksissa aikansa laajempiin yhteiskunnallisiin murroksiin. (Juti 1998, 213.) Aidon tiedon alettiin nähdä syntyvän niin sanotun

¹ Lisäksi Gustavo Benavides on tehnyt yksittäisiä analyysejä uskontoekologian alla vielä 2000-luvulla, ks. esim. Benavides 2000.

kylmän epistemologian mukaisesti (David & Sutton 2004, 74-). Ideologia raivasi luonnontieteillemme paikkaa modernin länsimaisen ihmisen maailmankuvan keskeisenä rakentajana, jollaisena se alkoi korvata aikaisempien auktoriteettien, kuten kirkollisten instituutioiden ja skolastisen filosofien oppeja (Juti 1998, 214-216). Kehitys heijastui luonnontieteistä muihinkin tieteenaloihin.

Brittiläisen empirismin yksi nimittävimmistä tekijöistä on niin kutsuttu syllogistis-deduktiivinen metodiikka. Tämä Francis Baconiin usein liitetty käsite on eräänlainen sekoitus antiikin lingvistik-retorista järkeilyä ja luonnon käsitteen yhdistämistä johonkin, jota väitetään perimmäiseksi todellisuudeksi. (Juti 1998, 216.) Kariikoidusti ajatuksen ytimessä on seuraavanlainen prosessi: vain suorat aistihavainnot voivat tuottaa aitoa tietoa, ja ainoa uskottava tieteellinen työskentely on näiden havaintojen mukaisten visioiden raportointi, eli sanoittaminen mahdollisimman järjelliseksi perustelemalla väitteet teorioilla perusteltuja kaavamaisuuksia noudattaen.

Syllogistis-deduktiivisen menetelmän ja naturalistis-empiristisen epistemologian yhdistelmän pohjalta Hume pyrki määrittelemään uudelleen kaikki aikansa niin kutsutut ihmistieteet, jotka olivat aiemmin keskittyneet lähinnä moraalin sekä ihmisen ja yhteiskuntien eettisyyden tutkimiseen (Juti 1998, 229-230, 234). Hume'n agendana oli tuoda virinneet luonnontieteelliset ihanteet ihmistieteiden ytimeen. Hän oli vahvasti sitä mieltä, että moraalisiin keskittynyt humanistinen tutkimus oli pahasti vinoutunut ja luonnontieteet toisivat sen ongelmiin suoran vastauksen (Hume, [1739] 1869, B1:S7).

Hume'n mukaan ihmistieteet olivat ennen empirismiä – ja häntä itseään – olleet täysin sokeutuneita tutkittaviansa tapoihin ajatella. Kriittikkä, etäännyttämistä ja teoreettis-systemaattista päättelyä, joka hänelle edusti aidon tieteellisyyden ydintä, ei ollut toteutettu. Hume'n ajatuksissa on nähtävillä vahvoja vastakkainasetteluita: hän loi dikotomioita esimerkiksi tieteen ja arkipäättelyn, deduktion ja induktion sekä *a priori* – *a posteriori* – tasoisten tietotyyppien välillä. (Hume, [1739] 1869, B1:S1 & S7.)

Ekologian tulo uskontotieteeseen osana uutta historiaa ja annalismia

Uskontotieteen parissa niin sanotun positivismin isänä vaikutettaisiin pidettävän pääasiassa Auguste Comtea (1798-1857) (Sjöblom 1997). Comten ajattelua väritti vankka uskontokriittikki ja evolutionismin paradigma, jossa ihmiskunnan ajateltiin kehittyvän kolmiportaisella asteikolla: ensin uskonnon tasolta metafysiikkaan, sitten metafysiikasta empirismiin. Comte piti empirismiä inhimillisen ajattelun kehityksen huipentumana. (Sjöblom 1997.)

Uskonnon ekologinen käsittely syntyi positivismin vaikutuksesta ja ennen kaikkea niin sanotun uuden historian paradigman fasilioimana (Sjöblom 1997). Uutta historiaa voidaan uskontotieteen kentällä pitää vertailevan uskontohistorian ja positivismin sekoituksena, jonka pääperiaatteiden mukaan menneisyyden prosessit ovat luonnontieteiden tutkimuskohteisiin verrannollinen lainalainen ilmiö, joita voidaan tutkia teoreettisesti kehystäen, erilaisia kontekstifaktoreita rajaten ja niiden kautta selittäen (Sjöblom 1997).

Positivististen faktorirajausten eräitä suosituimpia kohteita olivat 1960–1970-luvuilla sosiologiset ja ekologiset ilmiöt (Sjöblom 1997). Ihmisen yhteiskuntaa, mieltä, kulttuuria ja luontosuh-

teita alettiin selittää luomalla rationalisoituja teoreettisia kehystyksiä yhteiskunnasta ja luonnosta, joiden kautta juonnetuilla loogisilla päätelmillä uskottiin päästävän aiempaa tieteellisemmän uskonnontutkimuksen aikakaudelle (esim. Braudel 1980, 72-73).

Uskontohistorian parissa yksi suuntauksen äänekkäimmistä kannattajista oli niin sanottujen annalistien tutkijahaara (Sjöblom 1997). Heillä logiikka, teoreettinen mallinnus ja niiden kautta tieteellisten päättelyketjujen juontaminen empiriaksi nimetystä aineksesta on ollut toiminnan keskiössä. Kenties tunnetuimpana annalistina voidaan mainita Fernand Braudel, jonka vuonna 1976 esittämän teesin mukaan on aivan turha erottaa sosiologista, ekologista ja historiallista tiedettä toisistaan, koska ympäröivä ekologinen todellisuus muodostaa suoraan kaiken taustalla hitaasti virtaavan ja muuttuvan ”perusväreen”, johon aikaisempi historiatutkimus ei vain ole ymmärtänyt kohdistaa huomiotaan (Braudel 1980, 72-73). Uuden historian paradigman perustehtävä oli Braudelin mukaan tämän virtauksen jäljittäminen uuden, empiristeiltä perityn tavan tehdä tiedettä mukaisesti (Braudel 1980, 101-102).

Roy A. Rappaport: rituaalit uskonnon ytimessä

Roy A. Rappaport oli yhdysvaltalainen antropologi, jonka merkitys uskonnon ekologiselle tutkimussuuntaukselle on korvaamaton. Hänen tutkijanuransa oli mielenkiintoinen kehityskaari, jossa 40-vuotiaasta majatalonpitäjistä tuli ensin uskontoon ambivalentisti ja jopa negatiivisesti suhtautunut, Polynesiassa ja Papua-Uudessa-Guineassa paikallisten alkuperäisheimojen rituaalien funktioita systematisoinut kenttätutkija, ja myöhemmin rituaalien kertakaikkisen, ihmiselle universaalien ja suorastaan metafysisesti keskeisen merkityksen puolestapuhuja. Rappaportin suurimpana antina uskonnon ekologiselle tutkimukselle pidetään yleisesti hänen uransa alkutuotantoa, joka kiteytyy teokseen *Pigs for the Ancestors* (1967). (Messer 2001; Messer & Lambek 2001, 39-45; Segal 2009, 66-67.)

Rappaportin muotoilema kulttuurien tutkimisen teoria- ja menetelmämallisto sekä hyödynsi että haastoi aikansa muita antropologian suuntauksia (Segal 2009, 67-68). Liittymäkohtia löytyy Marvin Harriksen kulttuuriseen materialismiin (Harris 1979, 94, 245-246), Harold Conklinin etnotieteisiin (Messer 2001, 4-5), Margaret Meadin kenttätutkimusideoihin (Segal 2009, 67), Conrad Arensbergin poliittiseen antropologiaan sekä Andrew Vaydan antropologiseen ekologiaan (Vayda 1968, X). Conklinin etnotieteistä ovat peräisin Rappaportin käsite ”kognitioitunut” (*cognized*) ja ”operationaalinen” elinympäristö, jolle on löydettävissä yhtymiä myös Harrisin tuotannosta (Harris 1979, IX). Arensbergin poliittishierarkkisesta mallista hän poimi formaalisten järjestelmien idean, jonka hän ulotti lainaamaansa ajattelijaa laajemmalle koko yhteisössä vaikuttavalle tasolle, joka oli sisäisistä valtasuhdedynamiikoista erillinen systeemi (Messer 2001, 4-5; Segal 2009, 66-68). Andrew Vaydan käsite *kulttuurinen ekologia* laajeni sekin huomattavasti. Syntyi käsite *ihmisen ekologia*, jolla Rappaport pyrki osoittamaan, että ”kulttuuria” ja sitä ympäröivää ”ympäristöperiferiaa” ei voida erottaa toisistaan, kun tarkastellaan ihmisten toimintaa. (Messer 2001, 4-5; Segal 2009, 66-68.)

Rappaport lainasi paljon kollegaltaan Marvin Harrikselta, mutta pyrki erottautumaan visusti tämän marxilaisesta ajattelusta. Rappaport argumentoi, että kulttuuria ja yhteisöjen rakenteita eivät sinänsä hallinneet minkäänlaiset historian lainalaisuuksien mukaisesti kehittyneet tuotanto- ja jakamisdynamiikat, vaan puhtaasti inhimillinen tarve, jolla oli vastineensa eläinten kynsissä ja hampaissa, kuten Rappaportilla oli tapanaan havainnollistaa ajatustaan. ”Kulttuurin määrittelyn inhimillisenä välineenä, jolla paikallisyhteisöt pyrkivät säilymään ja ylläpitämään

itseään osana ekosysteemiään, ja jonka tuoksinassa ne ylläpitävät ja koordinoivat ryhmäilmiöitä, joiden kaiken keskiössä on se konkreettinen maa-alue, jota ihmiset hyödyntävät.” (Rappaport 1968, 233.)

Rappaport lähti tutkimaan, kuinka luonnonkansat säätelivät ja käsittelivät kulttuureissaan ympäristöään ja luontoa ja raportoi tuloksensa tavoin, joilla ekologit tutkivat eläimiä omissa ekosysteemeissään (Rappaport 1968, 242; Messer 2001, 5-9; Segal 2009, 67). Hänen varhaisessa tuotannossaan tieteellisen luotettavuuden kerrotaan saavutettavan käsittelemällä kulttuuria ympäristöön adaptoitumisen välineenä (Rappaport 1974, 11; 1968: 242-). Tutkijan positio oli kentällä lähellä, mutta tiedontuotannollinen reflektio hyvin etäällä (Rappaport 1968, 87, 242; 1999, 27-28).

Rappaport aloitti havainnointityönsä ja heräsi pian uskonnoksi näkemänsä ilmiön valtaisaan merkitykseen. Hän päätyi lopputulokseen, jonka mukaan luonnonkansojen kulttuurista ekosysteemiä ei voida ymmärtää ilman ”sen rituaalisen kiertokulun systeemiä”. (Rappaport 1999, 27-28; 1968, 230-232.) Alusta alkaen Rappaportin uskonnon määritelmä keskittyi rituaaleihin, joita hän käsitteli hyvin lainalaisina järjestelminä. Papua-Uudessa-Guineassa Rappaport veti johtopäätöksiä, jotka kiteytyivät ajatukseen ekologisesti merkityksellisimpien eläinten, sikojen rituaalisesta hallinnoinnista ja käsittelystä. Sikarituaalit ja niiden ympärille kehittyneet kulttuurimuodot olivat hänelle lopulta tsembaga-heimon koko ympäristönhallinnan ydin – ja sitä kautta koko kulttuurisen olemassaolon merkityksellisin nimittäjä. (Rappaport 1968, 191.)

Pigs for the Ancestors ja Rappaportin systematiikka

Teoksessaan *Pigs for the Ancestors* Rappaport määrittelee uskonnon suorana synonyyminä rituaaliselle toiminnalle (Rappaport 1968, 191). Rituaalin hän puolestaan rajaa seuraavasti: ”performanssi hyvin tavanomaisia akteja, jotka vain on eksplisiittisesti suunnattu empiirittömien tai yliluonnollisten agenttien puoleen, joiden uskotaan ottavan osaa itse rituaaleihin, ja joihin tällaisella toiminnalla kohdistetaan suoraan osallistuvien kulttuurisia asioita.” (Rappaport 1968, 191-192). Rituaali oli siis arkipäiväiseltä vaikuttavaa akteiltaan kaavoitettua toimintaa, jonka uskonnon sfääriin erottavana tekijänä toimi uskomus ”yliluonnollisten agenttien” aktualisesta läsnäolosta. Tämä on käsitys, jonka muun muassa merkittävä osa kognitiivisista uskontotieteilijöistä edelleen jakaa (ks. esim. Boyer 2001 tai Pyysiäinen 2006).

*Pigs for the Ancestors*issa fokus näyttäisi olevan ensisijaisesti rituaalien funktioiden seurauksissa ja niiden tiedostamattomissa vaikutuksissa (Rappaport 1968, 232). Rappaport ei ilmeisesti ole ollut kiinnostunut yksilöiden uskomusten sisällöistä, vaan siitä, mitä rituaalisesta toiminnasta tiedostamattomasti seurasi kulttuurille ja yhteisölle. ”Uskomusolennot ovat iluusiota, mutta rituaalit tekivät aitoja asioita, joita pystytään aivan empiirisestikin havaitsemaan.”, hän tiivistää (Rappaport 1968, 2; 1971, 23). Rappaport vastusti vallalla ollutta uskontokriittistä ja marxilaista linjaa, jossa esitettiin tutkimus toisensa perään, että rituaaleilla ei olisi ollut minkäänlaisia aitoja vaikutuksia – ainakaan mihinkään ihmisten kannalta hyödylliseen (Rappaport 1971, 23; Vayda 1968, X-XI; Segal 2009, 67-68; Hempel 1959). Osa tutkijoista pitää Rappaportia siksi suorastaan vallankumouksellisena ja sarallaan käänteentekeväenä ajattelijana (Segal 2009, 69-70).

Rituaalien seurauksia hän puolestaan kategorisoi seuraaviin osa-alueisiin: maa-alueiden ylläpito, eläinlaumojen kontrollointi ja yhteisön jäsenten ruoansaanti (Rappaport 1968, 3-4). Siat

kasvatettiin tarkasti rajatuilla alueilla, koska siitä seurasi enemmän tilaa ja kasvurauhaa toisaalle, johon istuttaminen kävi sitä myötä helpommaksi. Ritualistisella tappamisella puolestaan kontrolloitiin laumojen kokoa ja suojeltiin maa-alueita, joilla siat elivät. Rituaalinen syöminen puolestaan tuotti ihmisille proteiinia, ja siitä seurasi ihmisille terveyshyötyjä. (Rappaport 1968.)

Pigs on täynnä kyberneettisiä kaavioita ja Rappaportin ihannoimia systeemiteoriasovellutuksia (Rappaport 1971b, 237-). *Pigsistä* suurin osa on omistettu sille, kuinka erilaisia uskonnon systeemin alasysteemejä voidaan Rappaportin mielestä hahmottaa, niiden vihjeitä fyysisesti havaita ja jopa matemaattisesti mitailla. Systematiikka on muotoiltu eri moduulien välisille eroille, samankaltaisuuksille ja vuorovaikutukselle, jossa yhden osan aktivointi vaikuttaa aina suoraan jollain välillisellä tavalla toisiin. Rappaportin uskontoteoriaa voisi luonnehtia holistiseksi rituaaliseksi systeemiteoriaksi, joka pyrkii uskottavuuteen matemaattisuutensa kautta. (Rappaport 1971b, 237-.)

Rappaportin mukaan oleelliset vastaukset tutkimuksiin löytyvät seuraamalla paikallisihmisten tarpeita. Kun ne on ensin havainnointu ja tarkkaan määritelty, voidaan alkaa etsiä niitä syitä ja seurauksia, joita rituaalit niihin ja niistä tuottavat. Tarpeiden ja rituaaliseurauksien kautta tulee Rappaportin mallin mukaisesti hahmotella ne muuttujat, jotka selittävät suoraan rituaalin funktiot – mitä hyötypohjaisia, ongelmanratkaisuun keskittyneitä toiminnallisia ominaisuuksia paikallisyhteisön ”uskonnon ytimellä” on. (Rappaport 1968.)

Määriteltyjä muuttujia voidaan Rappaportin mukaan sitten mitailla, ynnäillä yhteen ja asetella kausaaliverkoiksi. Fokus siirtyy tässä vaiheessa systeemitarkasteluun, jossa katsotaan hahmoteltua verkkoa kokonaisuutena. Kokonaisuuden osalta ratkaiseva asia on Rappaportin mukaan se, kuinka paljon mitkäkin muuttujat minkäkin funktion sisällä tuottavat ”tasapainoa”. (Rappaport 1968; 1999, 27-28; 1984, 362-370.) Rappaport kehystää tasapainon käsitteen psykologisesti: ihmiset uskovat, että rituaalit tuottavat tasapainoa; tasapainon horjuessa rituaaleja suoritetaan; tasapaino palautuu (Rappaport 1968; 1999, 28; 1979, 52-55, 66-).

Rappaport sai jo omana aikanaan osakseen voimakasta kritiikkiä (Segal 2009, 70; Hempel 1965, 308-312). Äänekkäimpänä kriitikkona pidetään Hempeliä, joka piti luotua mallia lähinnä pseudotieteellisenä. Hän esitti, että Rappaport ei paitsi määrittele tarpeeksi niin ei myöskään missään kohdin todista, että rituaalit todella loisivat tasapainoa (Hempel 1965, 308-312). Tarkasti rajatuissa systeemeissä siirrytään luontevasti määritelmästä toiseen, kunnes yhtäkkiä uskonnollisten rituaalien luoma tasapaino otetaan väljänä itsestäänselvyytenä. Koska Rappaportin kvantifioinnit osittain ja varsinkin lopulliset analyysipäätelmät lopulta nojaavat tällaisiin tyhjiin todistuksiin, pitäisi luotu menetelmä Hempelin ja muiden kriitikkojen mukaan purkaa. Lisäksi on esitetty, että Rappaport olisi tehnyt oman metodiikkansa sisällä muitakin ajatusloikkia, jättänyt aukkoja täyttämättä ja peräti itse muokannut dataansa kaikin tavoin sopivaksi omia premissiensä todistamistarpeita mukaillen (Segal 2009, 70-71).

Marvin Harris: kulttuurinen materialismi riisumassa arjen pyhiä mysteerejä

Antropologian kulttuurisen materialismin paradigman isänä pidetty, Columbian yliopistossa päätyönsä tehnyt Marvin Harris oli aikansa antropologian teoreettinen uranuurtaja, arvostettu opettaja, bestseller-kirjailija ja ristiriitoja herättänyt persoona. Pitkälti Thomas Malthuksen po-

pulaatiokasvu- ja Karl Marxin tuotantovälineteorioiden ympärille, Lewis Henry Morganin kulttuurien vertailevaa mallia ja Julian Stewardin kulttuurisen ekologian menetelmiä soveltamalla hän loi kulttuureja selittävän systeemikehystysmallin (Harris [1968] 2001, 1-7, 654-; Werner 2002, 156-157), joka jakoi – ja jakaa edelleen – mielipiteitä antropologian saralla (Werner 2002, 155-156).

Harrisin tieteellinen ura sisälsi kaksi kenttätöjaksota: ensin Brasiliassa ja sitten Mosambikissa 1956-1957. Edellisen kohdalla hän keskittyi mentorinsa Charles Wagleyn ohjauksessa paikallisheimojen välisiin suhteisiin niin sanotun boaslaisen kuvailevan antropologisen tradition viitekehyksessä (Harris [1968] 2001, 290-300). Mosambikin aikaa voidaan pitää Harrisin akateemisen uran käännekohtana, sillä kentältä poistuttuaan hän alkoi ottaa jyrkkiä askeleita pois päin ymmärtävästä suuntauksesta ja ryhtyi voimallisesti tuomaan esiin kulttuurista materialismiaan (Werner 2002, 155).

Harrisin teoreettinen ajattelu kiteytyy käsitteeseen kulttuurinen materialismi, jonka hän esittelee tarkimmin teoksessaan *Cultural Materialism: The Struggle for a Science of Culture* (1979). Harris näkee kulttuurisen materialismin paradigmana, jossa yhdistyvät evoluutioteoria, kulttuuriekologia ja marxilainen materialismi. Näistä viimeinen näyttäisi olleen Harrisille kaikkein merkityksellisin taustasuuntaus. (Harris [1968] 2001, 1-7.)

”Kulttuurinen materialismi perustuu yksinkertaiseen väitteeseen, jonka mukaan kaikki inhimillinen sosiaalinen elämä on vastaus arkisen olemassaolon käytännöllisiin ongelmiin”, Harris toteaa (Harris 1979, 9). Marxilaisen materialismin perinteiden tapaan hän hahmottelee kaikista ihmiskulttuureista kolmiosaisen perusrakenteen, johon kuuluvat pohjarakenne, struktuurit ja superstruktuurit. Pohja rakentuu konkreettisesta materiaalista: esimerkiksi ravinnontuotannosta ja sen välineistä, ekologiasta, teknologiasta, syntyvyydestä, kuolleisuudesta ja yksilöiden luonteenpiirteistä. (Harris & Johnson 2000, 4.)

Tästä pohjasta kumpuavat Harrisin mukaan kaksi sosiaalista järjestelmäspectia: strukturi ja superstrukturi. Edellisellä tarkoitetaan paikallisyhteisön sosiaalista järjestäytyneisyyttä – sosiaalisia organisaatioita, sukulaissuhteita ja työn osittumista. Jälkimmäinen kattaa puolestaan kulttuurista pinta-ainesta, esimerkiksi uskomuksia, taiteita, tapoja ja muita kulttuurin muotoja, jotka Harrisin mukaan väistämättä heijastelevat aina jollain tavalla sekä sosiaalista järjestäytyneisyyttä että varsinkin kaiken takana vaikuttavaa perustarpeisiin palautuvaa yhteiskunnan pohjaa. (Harris [1968] 2001, 1-7.)

Harrisin mukaan kaiken kulttuuritutkimuksen ”strategisena prioriteettina” tulisi olla näkökulma, jossa otetaan lähtökohdaksi kulttuurien pohjataso ja sitä kautta huomioidaan ”luonnon ja kulttuurin lähtökohtainen rajapinta” (Harris 1979, 57). Jos tieteessä halutaan toteuttaa teoreettisten lainalaisuuksien muotoilun tehtävää, tulisi sen tekijöiden tutkia ensisijaisesti niitä sosiokulttuurisia systeemejä, jotka kumpuavat väistämättä luontosuhteesta. Toisin sanoen tulisi omaksua marxilainen kehysmalli ja tehdä havaintoja sen mukaisesti – juontaa uskomusten ja muiden sosiaalisten (super-)struktuurien sisältöä ikään kuin takaperin implikoiden ekologiasta, ravinnontuotannosta, lisääntymiskysymyksistä ja muista pohjatekijöistä.

Samalla Harris väittää, että kaikissa kulttuureissa – ja sitä myötä uskonnoissa – on väistämättä jotakin samaa, koska ne kumpuavat samanlaisista sosiaalis-ekologisista prosesseista. Ne toteuttavat samaa inhimillistä tehtävää vastata ympäristön ja evoluution haasteisiin. (Harris 1979, 8-9.)

Kulttuurisen materialismin paradigmallaan Harris halusi luoda universaalín selitysmallin, jolla voitaisiin paitsi oppia ymmärtämään niin myös uskottavasti selittämään ihmiskunnan kulttuurisia muotoja variantteineen. Tieteestä teki tiedettä Harrisille nimenomaan itseohjautuvuus. Osaamalla etäännyttää itsensä tutkittaviensa datasta – huolellisen perehtymisen jälkeen – tutkija liittyy oman tiedeyhteisönsä pyhittämien käsitteiden ja käsitysmallien kartastoon, jossa hän navigoi kuljettaen mukanaan kentältä kerättyä tietoa, joka lopulta suhteutetaan teorioihin. (Harris 1979, 340.)

”Arkiajattelu ei selitä arki ajattelua.”, kuuluu Marvin Harrisin vuoden 1974 lausahdus, joka kiteyttää oivallisesti koko hänen akateemisen lähestymistapansa (Harris 1974, 6). Antropologian ja uskonnon tutkimisen sokeutumisen perusongelma on Harrisin mukaan perua mystifioivan ajattelun sosiaalista todellisuutta hallitsevasta, sumentavasta ja valtarakenteita luovasta aspektista (Harris 1974, 4). Tämän alle jopa tutkijat olivat Harrisin mukaan erehtyneet lumoutumaan. Hän esittää, että arki ajattelu sisältää aina jotakin ylluonnollista, selittämätöntä ja vain mysteereillä lähestyttävää. Mystifioiva arki ajattelu kumpuaa kolmesta tekijästä: tietämättömyydestä, pelosta ja vallankäytöstä. (Harris 1974, 4-6.)

Juuri arki ajattelun ja sen silkkään ymmärtämiseen keskittyneen tieteen kriittinen haastaminen ovat Harrisin tieteen tehtävän perimmäinen visio. Hän halusi, että uskontojen tutkimuksessa otettaisiin vankka kriittinen linjaus, jonka pohjalta ymmärtävällä otteella kerätty aineisto muotoillaan teorioiksi ja selitysmalleiksi etäännyttämisellä ja kriittisellä mallintamisella. Tieteellä on samalla oma yhteiskunnallinen vapautustehtävänsä, jossa tarjotaan aineksia mystifioivan alistusajattelun kahleiden katkaisemiseen. (Harris 1974, 6-7.)

Mystifioivan ajattelun poispyyhkivien teoreettisten selitysmallien luomisessa tulisi Harrisin mukaan olla ytimessä ”tavalliset, konkreettiset ja käsin kosketeltavat, kaikille ihmisille yhteiset asiat.” Perustarpeisiin kuuluvat ravinto, nesteytys, hengitysilmä ja seksuaalisuus sekä kaikkien niiden hankintaan kuuluvat kulttuuriset menetelmät. Ihminen syntyy, elää, vanhenee ja kuolee – tämä on Harrisin elämänsä kaaren vakio. (Harris 1974, 5.)

Esimerkki kulttuurisen materialismin soveltamisesta: *Potlatchin* sosioekologinen systematiikka

Suosituissa ja popularisoivassa teoksessaan *Cows, Pigs, Wars & Witches* Harris käy läpi liudan antropologiassa aiemmin hänen mukaansa mystifioituja teemoja, joille hän antaa kulttuurisen materialismin systematiikkansa pohjalta uudenlaiset selitysmallit. Käsittelyyn päätyvät Intian pyhät lehmät, abrahamistis-monoteististen uskontojen ja Tsembaga -heimojen hyvin kontrastiset suhtautumiset sikoihin, Maringien sodankäyntikäytänteet, luonnonkansojen yhteiskuntien miesvaltaisuus, Pohjois-Amerikan intiaanien *Potlatch* -rituaalit, Oseanian *cargo*-uskonnot ja lopulta koko juutalais-kristillinen messiasajattelu sekä noituus. Otan tässä esimerkkinä tarkempaan käsittelyyn Harrisin ajatukset Kanadan ja Yhdysvaltain alkuperäiskansojen *Potlatchista*.

Pohjois-Amerikan intiaanien parissa tavattava *Potlatch* on varsin uniikki rituaalinen kokonaisuus ja järjestelmä, jossa jaetaan hyödykkeitä yhteisön sisällä. Samalla arkielämän jatkumisen kannalta oleellisia asioita, kuten ruokaa ja käyttöesineitä myös hävitetään valtaisia määriä. Harris vastustaa analyysissään sellaisia äänenpainoja, joissa *Potlatch* teillataan järjettömien villien mielettömänä taikauskaisena toimintana. (Harris 1974, 112-114.)

Potlatchin kulku on referoidusti seuraava: paikallisyhteisön alaheimopäälliköistä yksi julistaa rituaalin alkavaksi. Hän järjestää massiiviset pidot, johon kutsutaan valikoidusti muita alaheimojen edustajia. Juhlissa päällikkö jakaa mahdollisimman paljon, avokätisesti ja jopa tuhlailevasti ruokaa ja käyttöesineitä vierailleen, joiden edessä hänen tehtävänsä on samalla mahtailla anteliaisuuttaan ja rikkauttaan. Mahtailuosuuteen kuuluu myös jo mainittu elintarvikkeiden ja käyttöesineiden tuhoaminen. Rituaalin vastaanottajayleisön tehtäväksi jää puolestaan vähätellä päällikön eleitä ja sanomisia parhaansa mukaan sekä löytää tämän toimista mahdollisimman paljon moitteen sijaa. Perinteisesti samalla painetaan muistiin ja jatkuvasti mittaillaan tarkasti, kuinka paljon hyödykkeitä tulee jaetuksi. Näiden mittailujen perusteella asetetaan rima, joka tulee ylittää, jotta seuraavan *Potlatchin* voisi kukaan järjestää. (Harris 1974, 115-120.)

Harrisin mukaan kyseessä on alaheimojen välinen kilpailu niiden keskinäisen poliittisen johtamisen ja koko ekologisen hengissä selviämisen nimissä. Koska Pohjois-Amerikan intiaaneilla ei perinteisesti ole mitään monoliittista sosiologista muotoa, ja koska arvostus ja johtajuus kerätään lähinnä toisille antamalla, tarvitaan jokin sosiaalisen toiminnan muoto paikkaamaan tätä aukkoa. Harrisin väite on, että *Potlatch* on vain näennäisesti yksilöiden välistä kilpailua, jonka periluonne löytyy laajemman systeemin ja koko yhteisön dynamiikan taustarakenteiden ylläpidosta ja jatkuvasti uudelleen luomisesta. (Harris 1974, 121-123.)

Potlatch paitsi ratkaisee auktoriteettistatuksia myös asettaa tuotantostandardeja. Rituaalijohtajat ovat tietynlaisia ahkeruuden esikuvia, jotka asettavat implisiittisesti odotusarvoja toisille. Tämä kannustaa kaikkia ponnistelemaan yhteisen edun nimiin kovemmin – ruokaa ja tarvittavia tarve-esineitä tulee valmistaa jatkuvasti, laiskottelematta. Lisäarvon tähän tuo intiaanien kunniakäsitys, jossa lahjojen vastaanottajat jäävät perinteiden mukaan aina visusti velkaa antajalleen. Tätä kautta omistautunut työ seuraa väkisinikin anteliaisuutta ja hyödyttää lopulta kaikkia. (Harris 1974, 124-128.)

Kolmanneksi *Potlatch* on oman alueensa jonkinlaista sosiaaliturvaa. Rituaali estää hyödykkeiden liiallisen kasautumisen mahdollisille eliiteille, koska se käytännössä pakottaa järjestämään juhlat ekologisen huipun tullessa vastaan. Huipun takana joudutaan antamaan johtaja-arvoa niille, jotka puolestaan ovat velvollisia pian jakamaan kasautuvat hyödykkeensä hierarkiassa alaspäin. Tämä luo jonkinlaista turvaverkkoa muutoin kovilla elävään intiaaniyhteisöön. (Harris 1974, 128-130.)

Åke Hultkrantz: uskontoekologia on tarkkaan rajattu metodi

Åke Hultkrantzia pidetään uskontoekologian isänä. Hän oli ensimmäinen uskontotieteilijä, joka laajemmin systematisoi kulttuuriekologista paradigmaa osaksi omaa tieteenalaansa. (Wiebe 2018, 70.) Hultkrantz oli varsinkin Pohjois-Amerikan intiaaneihin ja saamelaisiin perehtynyt uskontohistorioitsija ja etnologi, joka tuli tunnetuksi paitsi vankasta teoreettisesta työskentelestään myös urauurtavasta kenttätoiminnastaan. Hän toimi Tukholman yliopiston uskontotieteen professorina ja samaisen kaupungin Uskontohistoriallisen instituutin prefektinä 1958-1986, minkä jälkeen hänet nimitettiin emeritukseksi. Teologian kunniatohtorin arvonimi myönnettiin Hultkrantzille Helsingin yliopistossa vuonna 1997.

Uskontoekologia oli Åke Hultkrantzille ensisijaisesti metodi. Hän lanseerasi termin *religio-ecological method* suoraan käyttötarkoitukseensa (Hultkrantz 1966, 131): tyyppittelemaan ja rajaa-

maan uskonnollisia ilmiöitä kategorioihin, jotka ylittäisivät mikrotason tutkimuksien ja historiankirjoituksen aukolliset rajat. Uskontoekologian avulla voitaisiin paitsi jäsenellä uskontoja tieteellisiin luokkiin, myös juontaa muodostuvalta teoriatasolta tietoa kuvanmuodostukseen kirjoituksettomien kansojen esihistoriasta. (Hultkrantz 1966, 131-132.) Esilähetykselliset luonnonkansat eivät ole kirjoittaneet uskontohistorioitsijoiden käyttöön minkäänlaisia lähdeaineistoja, ja arkeologisetkin lähteet ovat mykkiä.

Hultkrantz kirjoittaa: ”Nykyään monet tutkijat pelkäävät tehdä uskontojen [laajemmista] kehityssuunnista rekonstruktioita, vaikka löydökset puhuisivat sellaisen puolesta, jos ne eivät löydä suoraa kirjallista, [historiaan] dokumentoitua todistusaineistoa. Heidän pidättäytyneisyytensä on luonnollinen reaktio menneiden aikojen hypoteesien ylettömälle hemmottelulle [evolutionismi, diffusionismi, funktionalismi ...]. Mutta samanaikaisesti he osoittavat tietynlaista avuttomuutta.” (Hultkrantz 1966, 132.) Hultkrantz halusi hylätä sekä tiukan mikrohistoriallisen, silkkään paikallistason ymmärtämiseen pyrkivän tekstiorjallisuuden, mutta myös diffusionismin ja funktionalismin selitysmallit evoluutioteorian paradigman korvikkeina.

Hultkrantz perusteli metodiaan myös datan kumuloitumisen ja tutkimuskäsitteiden relevanssin argumentein. Edellinen kattaa käytännössä toteamuksen siitä, että kenttätöitä etnologian, arkeologian ja uskontotieteen parissa on tehty jo niin pitkään ja hartaasti, että tutkijoilla alkaa olla käytössään konkreettista dataa paikoitellen jopa yli tarpeidensa. Jälkimmäisessä argumentaatiossa Hultkrantz esittelee luonnontieteistä lähtöisin olevan ekologian käsitteen ja sen soveltamisen pääpiirteitä niin sanotuissa ihmis-, sosiaali- ja kulttuuritieteissä. Hän käy teksteissään läpi lukuisia esimerkkejä siitä, kuinka uskonnon ja luonnon välinen vuorovaikutusyhteys on jo hyvän aikaa ollut hyväksytty tosiseikka sekä uskontotieteen klassikoissa että lähitieteenalojen pohdinnoissa. (Hultkrantz 1966, 131-133.)

Esimerkit kattavat sekä kenttähavaintoja että tieteenfilosofisia pyörittelyjä. Hän nostaa esiin myös omia havaintojaan, joissa Shoshoni-intiaanien uskonnolliset muodot selvästikin mukailivat ensisijaisesti ekologisia asiantiloja eivätkä niinkään kieli- taikka kanssakäymiskysymyksiä. (Hultkrantz 1966, 133-134; 1949, 2; 1956, 3-4.) Harmillisena Hultkrantz pitää vain sitä, että kukaan ei ole vielä tajunnut formuloida tätä selvästikin hyvin laajassa aineistossa ja tieteen epistemologiassa paistavaa ”luonnon suoraa ja epäsuoraa vaikutusta uskontoon empiirisesti todennetulla tavalla” (Hultkrantz 1966, 134-135).

Ei mielivaltaista ympäristöreduktiota

Hultkrantzin mukaan uskontoekologian tehtävä on tyyppitellä uskonnoksi nimitettyjä ilmiöitä kategorioihin niin sanotussa paikallisen uskontofenomenologian viitekehyksessä. Käsitteellä viitataan Hultkrantzin yhdessä Ivar Paulsonin kanssa luomaan uskontotieteelliseen suuntaukseen, jossa uskontoja kuvaillaan, selitetään ja typologisoidaan reflektiivisten tulkintojen kautta aluekonteksteissa ekologisia tekijöitä ja luonnonoloja painottaen. (Paulson 1961, 136; Hultkrantz 1966, 134.)

Tästä herää luonnollisesti kysymys ympäristöreduktiosta. Uskonnon ekologista rajaamista on kritisoitu voimakkaasti pelkistäväksi ja yksipuoleiseksi, jopa mielivaltaiseksi tulkintatavaksi, jonka selitysmallien luotettavuus saattaa pahimmillaan yltyä vain tutkijoiden päiden sisälle. (Hultkrantz 1966, 135-136; Forde 1949, 463-465.) Esimerkiksi Burhenn esittelee Hultkrantzin metodiikan implikaatiivisena ja yksisuuntaisena väylänä, jossa tulkintoja luodaan perin suorakäisesti (Burhenn 1997, 112-).

Hultkrantz kuitenkin korostaa sitä, että hänen uskontoekologiansa on kaukana redusoivasta puhtaaksi selittämisestä ja norsunluutornimaisesta yksisuuntaisuudesta (Hultkrantz 1966, 139). Hänen mielestään ympäristöreduktio tai –determinismi on selitysarvoltaan kuollut suuntaus, koska esittämällä ympäristö vain ja ainoastaan rajaavana ja passivoittavana, määräävänä faktorina unohdetaan ihmismielen ja –kulttuurin luovat, aktiiviset puolet. Hän allekirjoittaa muun muassa Julian Stewardin väitteen siitä, että kulttuurisen ekologian selitysmallien tulisi ottaa nämä aktiivisuudet tarkasti huomioon (Steward 1955, 34-42). Hultkrantzin mukaan ympäristö suoranaisesti stimuloi kulttuuria, joka puolestaan vaikuttaa toiseen suuntaan, uskonnon ilmenemismuotojen järjestäytyneisyyteen (Hultkrantz 1966, 139-140).

Hultkrantz kiteyttää ajatuksensa seuraavasti: ”kulttuurin ymmärrys ei voi päättyä siihen, että se vain auttaa yhteisöä adaptoitumaan ympäristöön, vaan siitä myös tuottuu samalla sille itselleen jotakin kulttuurisesti arvokasta.” (Hultkrantz 1966, 139; Steward 1955, 87). Tässä kohtaa Hultkrantz tekee epistemologiassaan voimakkaan pesäeron aiemmin esiteltyihin teoreetikoihin, joille kulttuuri oli vain ja ainoastaan biologinen adaptaatio, ja jonka arvoa voidaan tarkastella pelkästään biologiseksi hyödyksi tulkitun etuisuuden kautta (Hultkrantz 1966, 136; Linton 1936, 467; Gayton 1946, 267; Forde 1949, 465). Kulttuurilla on omalakistakin arvoa ja selitysmalleissa pitää ottaa ihmisen luovuus huomioon – ympäristö ei vain rajaa ja pakota vaan myös fasilioi ja rikastaa, vaikuttaisi Hultkrantz ajattelevan.

Hultkrantzin uskontoekologinen malli

Hultkrantzin malli mukailee varsin orjallisesti Julian Stewardin laajempaa kulttuurisen ekologian metodia (Steward 1955, 42-45, 122). Se on kolmiosainen. Valikoidusta yhteisöstä tulee alkuun selvittää, miten luontoa hyödyntävä ja elinkeinot mahdollistava kehitetty teknologia ja ympäröivät luonnonolot dynamisoituvat keskenään. Tätä vaihetta Hultkrantz nimittää ”kulttuurisen ytimen määrittelyksi”. (Stewart 1955, 122-; Hultkrantz 1966, 142; 1954, 35.) Ydin on visusti kytketty elinkeinoteknologiaan.

Toiseksi tulee analysoida sosiokulttuuritasolta, millaisia uskomuksia, käytänteitä ja perinteitä näihin elinkeinoteknologioihin liittyy (Hultkrantz 1966, 145; 1954, 66). Kulttuurista ydintä verrataan yleisempään, ilmeisesti uskontoekologian kannalta perifeerisempään sosiaaliseen kulttuuritasoon, jotta nähtäisiin ytimen sisällön ja yleisemmän kulttuurisen toiminnan väliset yhteydet tarkemmin. Kolmanneksi tulee tehdä vertailu laajempaan otokseen, joka kattaa tutkimustuloksia ja teoreettisia malleja aiemmin vastaavalla metodiikalla tutkituista kulttuureista. Kun löydetään mallin kahden ensimmäisen osan mukaisia yhdenmukaisuuksia (ja eroavaisuuksia) samankaltaisten elinkeinomallien ja yhdenmukaisten luonnonympäristöjen parissa elävien yhteisöjen välillä, voidaan määritellä kulttuurityyppi, eli paikallisen uskontofenomenologian uusi kategoria. (Hultkrantz 1966, 146-147; 1965, 281-, 299-.)

Viimeinen kohta – vertailu erilaisten ja erillisten ryhmien välillä – on uskontoekologian luotettavuuden kannalta oleellinen. Jos ihmisryhmät suoran kommunikaatioyhteydenkin puuttuessa muodostavat samankaltaisia uskomus- ja käyttäytymismalleja siten, että vain ympäristö- ja yhteiskunnan jäsenyntyneisyyden tekijät toimivat yhteisinä nimittäjinä, on jonkinlaisen rajaus-fasilitaatio-yhteyden hyvin perusteltua ehdottaa olevan olemassa. Tässä kohtaa Hultkrantz kuitenkin muistuttaa, että keskinäistä vertailua eri yhteiskuntien välillä ei saisi tehdä vapaasti valikoiden ja itseään todistellen: ”oleellista on vertailla [materiaalia] ’samalla sosiaalisella tasolla’ toisiinsa, heimoja heimoihin, heimoliittoja heimoliittoihin.” (Hultkrantz 1966, 146-147.)

Michael Harner: atsteekkitutkimuksen kuvankorjaus ekologisilla välineillä

Atsteekkien ihmishuhrien sosioekonomisiin funktioihin työssään perehtynyt Michael Harner lähtee omassa uskonnon ekologisessa käsittelyssään liikkeelle niin sanotusta väestönpaineteoriasta, jonka kannattajia löytyi ainakin 1960–1970-lukujen antropologiassa laajemminkin (Carneiro 1961, 1970; Boserup 1965; Harner 1970; 1975; 1977). Harner operationalisoi teorian seuraavasti: populaation kasvu aiheuttaa aina kuormitusta ympäristölle, mistä seuraa väistämättä katoa paikalliskasvistoon ja –eläimistöön, joista ihmisen ammentamat ravinteet ovat suoraan riippuvaisia (Harner 1977, 118). Äärimmillen vietyä kuormitus vie ympäristötyöhön, jossa eläimet kuolevat sukupuuttoon, maaperä muuttuu karuksi ja kasvuttomaksi – samalla ihmisetkin nääntyvät nälkään (Harner 1977, 188; Carneiro 1961; 1970). Esimerkkinä ekologisten kriisien esihistoriasta voidaan tarjota vaikkapa pohjoiseuraalaisen mammuttien sukupuuttoon metsästäminen ja siitä mahdollisesti seuranneet ongelmat (ks. esim. Mosimann & Martin 1975).

Väestönpaineteorian mukaan kulttuurien on pakko vastata tähän luonnonresurssien kadon haasteeseen (Harner 1977, 117-118). Yksi historian merkittävimmistä innovaatioista ratkaisujen saralla ovat Michael Harnerin mukaan olleet maanviljelys ja karjanhoito (Harner 1977, 118-119; Sanders 1972, 115) – toisin sanoen siirtyminen keräilijä-metsästäjien nomadisista kulttuureista agraarikulttuureihin. Innovaatio on tuottanut pyyntikulttuurin nähden hyvin suoran ja voimallisen hallintamekanismin luonnon resursseihin ja niiden kiertokulkuun (Sanders 1972, 115). Samalla ihmiset ovat saaneet mahdollisuuden tuottaa entistä enemmän ravintoa (Harner 1977, 118).

Jotta siirtyminen agraarikulttuuriin kävisi jouhevasti, ympäristöltä tarvitaan Harnerin mukaan kahta asiaa: riittäviä vesistöjä ja kesytyskelpoisia eläimiä (Harner 1977, 118, 132; Carneiro 1961; 1970). Tässä ekologisesti kestävästä ympäristösuhteen luomisesta atsteekit olivat Harnerin mukaan pahasti epäonnistuneet. Väli-Amerikassa oli suunnattomia vaikeuksia siirtyä maanviljelyskulttuuriin, sillä esihistorialliset metsästäjäheimot olivat pyytäneet sukupuuttoon miltei kaikki paikalliseläimet. Selvinneet olivat paitsi harvinaisia myös hyvin hankalasti kesytettäviä, koska vain itsepintaisimmat lajit pääsivät atsteekkien esivanhempia karkuun. (Harner 1977, 118-119; Vaillant 1966, 142.)

Harner juontaa tästä hypoteesin, jonka mukaan atsteekikulttuurien kuuluisan korostunut kannibalismi olisi kehittynyt nimenomaan epäonnistuneesta siirtymisestä agraarikulttuuriin (Harner 1977, 129-132). Ihmissyönnillä olisi korvattu eläinlihan puute, ja herkästi tunteita herättävä toimi puolestaan olisi sitten vain piilotettu kulttuurissa ihmishuhrien värittämän uskonnon alle. Harner pitää hypoteesinsa mukaista kehityskaarta täysin luonnollisena, eikä mitenkään tavattomana, kuten valtaosa tutkijoista ennen häntä oli tehnyt. (Harner 1977, 126-127.)

Harnerin analyysi perustuu atsteekkien parissa 1500-luvun alussa työskennelleiden espanjalaisten valloittajien kenttähavaintoihin ja näitä tarkastelleiden toisten tutkijoiden tuotoksille (Harner 1977, 120). Harner osoittaa lähteistään selvän ja kiehtovan kaksijakoisuuden: siinä missä primäärilähteistö puhuu ihmishuhrien ja kannibalismin välittömästä yhteydestä, puhuvat alan tutkijat käytännössä vain uhraamisesta (Harner 1977, 120, 126). Harnerin mukaan luonnonkansojen toimintaa olisi näiltä osin romantisoitu. Vastaavanlaista toimintaa on nimittäin havaittavissa muun muassa varhaisessa kelttitutkimuksessa, jossa kannibalismin lisäksi myös

ihmisuhrauksia on pyritty kirjoittamaan historiasta pois, vaikka historialähteet antaisivatkin niille tulkinnan mahdollisuuden (Sjöblom 2006, 76-77, 86-88, 91-92, 101, 162-165, 186-192).

Muutamat tutkijat ennen Harneria ovat kuitenkin suorasukaisesti todenneet, että valtaosa uhrilihasta syötiin itse (Durán 1971, 79-; Sahagún 1954, 73-76; Díaz 1963, 239). Tätä mieltä on siis myös Michael Harner. Hän perustelee valintansa sillä, että kenttäpäiväkirjat mainitsevat yhteyden lukuisissa eri kohdissa: niitä on keräytynyt eri alueilta ja käytännössä kaikilta niiltä noin 75 vuodelta, kun raportteja on kirjattu. Tämä ei Harnerin mukaan voi olla sattumaa. Erotuksena edeltäjiinsä hän kuitenkin tulkitsee asiaa hienosyisemmin: lihaa ei hänen mukaansa vain syöty, vaan sen ympärillä pyöri kokonainen atsteekkikulttuurin sosiologinen järjestelmä, joka ylläpiti yhteisön ekologista suhdetta ympäristöönsä ja yksilöiden välistä sosiaalista valtdynamiikkaa valtakunnassa. (Harner 1977, 128-132.)

Rituaalit kulkivat pääsääntöisesti seuraavalla kaavalla: uhrattavia pidettiin vankeina puisissa häkeissä, yleensä hiilihydraattipitoisella ruokavaliolla lihotettavina, kunnes itse seremonian aika koitti (Díaz 1963, 183; Harner 1977, 121). Vangit kuljetettiin temppelihin, jotka olivat porraspyramidien muotoisia, ja joiden äärelle oli kerääntynyt suuri joukko ihmisiä (Harner 1977, 121-122; Díaz 1963, 239). Pappi otti uhrin kerralla hoitaakseen, mikä tarkoitti käytännössä sydämen repimistä elävältä ulos sekä sen kohottamista kohti jumalallisena pidettyä aurinkoa (Harner 1977, 120; Díaz 1963, 104). Samalla pirskotettiin verta jumalankuvien päälle (Harner 1977, 120; Díaz 1963, 122).

Seuraavaksi pappi paiskasi ruumiin alas temppelipyramidin portaita. Niiden alapäässä kylänvanhimmat jatkoivat rituaalia leikkaamalla sen torsoksi – pää ja ruumis poistettiin pikaisesti (Durán 1971, 164-167; Harner 1977, 120). Edellinen päätyi yleensä temppelin omaan kalloräkkiin, joka oli eräänlainen hyllykkö tai teline, ja jollaisia espanjalaiset valloittajat olivat kertomuksiensa mukaan aivan erityisesti käyneet kauhistelemassa alkuperäiskansan elämää seurattaessaan (Tapia 1963, 41-42). Raajat puolestaan lahjoitettiin uhrin omistajalle, joka pääsääntöisesti oli uhratun henkilön sodassa tai kahakassa kaapannut yhteisön jäsen, ja jonka kunniatehtävä oli tämän jälkeen jatkaa rituaalia kotonaan järjestämällä asuinpaikassaan näyttävät juhlat uhrin kunniaksi (Harner 1977, 119-120). Juhlissa tarjoiltiin perinteistä atsteekkipataa, joka valmistettiin tomaatista, pippurista ja uhrin lihasta (Harner 1977, 120). Torsot jäivät papiston ja muun ylimystön, kuten kuninkaan määräysvallan alle (Harner 1977, 120).

Uhrimenot laitettiin käyntiin Harnerin analyysien mukaan aina niinä aikoina, kun papusadot eivät riittäneet. Tällöin paikallistemppelien papit, jotka itse olivat muuten peltoalueiden suurimpia omistajia, tulkitsivat jumalten tahdon olevan sodan puolella. Yleinen julistus oli, että jumalat olivat nälkäisiä, ja jos ne eivät saisi pian nauttia uhrilihasta, veisivät ne onnen ja turvan pois koko yhteisöltä. Tässä kohtaa on huomattavaa, kuinka petomaisia atsteekkien tärkeimmät jumalat olivat – jaguaari- ja käärmeahmo tavallisimpina zoomorfisina ilmestyksinä. (Harner 1977.)

Koska oman paikallisyhteisön jäseniä ei haluttu kuin vain pakon edessä jumalille syöttää, lähdettiin sopivia uhreja hakemaan naapurikyiltä. Samalla mahdollisuudet lihan saantiin aukesivat myös muulle kuin eliitille, joka piti hallussaan sekä vähäistä karjaa että uhrattujen torsoja, sillä uhrin raajat oli säädetty kuuluvaksi – jumalten tahdonmukaisuudella pyhitetyksi – kunnia-kappaleina kaappaajalleen. (Harner 1977.)

Samalla yksilöille sosiaaliluokkaan katsomatta koitti mahdollisuus myös kohota yhteisön hierarkiassa ylemmäs. Liha oli sekä ravinteellisesti että kulttuurisesti arvokasta ja sen seremoniallinen myönnytys temppeleuhreissa korotti ihmisen statusta toisten silmissä. Kyseinen yksilö saattoi omissa pidoissaan sitten jatkaa hierarkisoitumisen dynamiikkaa haluamaansa suuntaan jakamalla lihaa oman mielensä mukaan – ja näin arvonantoketju ulottui uskomusolennoista ja ylimystöstä aina yhteisön ruohonjuuritasolle asti. (Harner 1977.)

Vertailussa neljä uskontoekologisen paradigman sommittelijaa

Olen jakanut esitykseni perusteella tutkijat käsitelmäärityksensä, epistemologisen positioinnin ja tutkijapositioinnin, käyttämiensä menetelmien ja taustateorioidensa perusteella typologiaan. Typologia on kolmiosainen: uskonnon operationalisointi, positio, tutkimusote ja teorit, ja kahden edellisen sommittelu ekologiseen viitekehykseen. Kolmijaon jokainen osa on vielä jaotettavissa tarkempiin lohkoihin: eri tutkijoita yhdistäviin ja erottaviin tekijöihin.

Uskonnon vaihteleva mutta ympäristöpainotteinen operationalisointi

Rappaportin ajattelussa uskonto oli yhtä rituaalien kanssa. Rituaalit hän määritteli proseduuriksi aivan tavanomaisia akteja, joissa kuitenkin oli – uskomuksien kautta – lisänä mukana empiirittömiä, niin sanottuja ylikuonnollisia persoonia. Uskonto oli osa kulttuuria, jonka Rappaport puolestaan määritteli ihmisen ekologiassaan ”ihmisen kynsiksi”, eli suoraksi biologiseksi adaptaatioksi, jolla ihminen hallitsee ympäristöään ja mukautui luonnontutkijoiden haasteisiin.

Harrisille uskonto oli systeeminen osa kulttuuria ja sen sisältämää mystifioivaa ajattelua, jolla ylläpidetään vallitsevia valtarakenteita luokkajakoineen. Uskonto kuului oleellisesti marxilaisen historiakäsityksen kehitysteorian alkeisvaiheisiin, joissa sillä sosiologisen luomisvoimansa lisäksi oli myös korvaamaton rooli luontoon adaptoitumisen haasteissa. Kulttuuri määrittyi Harrisin marxilais-malthuslaisessa viitekehyksessä välineelliseksi ilmiöksi, josta voitiin erottaa sen elinkeinoin ja ravinnontuotantoon kuuluva pohja (*base*) ja siitä kumpuavat sosiologiset ylärakenteet (*superstructures*), johon myös uskonnot kuuluivat.

Hultkrantz halusi kehystää uskontoja paikallisen uskontofenomenologiansa ehdoin. Siihen sisältyvässä uskontoekologisessa ajattelussa uskonto voitiin pääpiirteittäin rajata tarkastelemalla kulttuurista ydintä, eli elinkeinoin ja ympäristönhallitsemistekniikoihin liittyviä uskomuksia, ja peilaamalla sitä yhteiskuntien laajempiin rakenteisiin. Lopulta analyysityö tuli viedä laajalle vertailutasolle: samankaltaisissa luonnontutkijoiden elävien, mahdollisimman yhdenmukaisia elinkeinomalleja ja –välineitä hyödyntävien kansojen rinnalle.

Harnerille kulttuuri uskontoineen oli eräänlainen sosiologinen vastaus väestönpaineeseen. Väestönpaineen mukaisesti ihmisyyhteisöt elivät jatkuvasti kahtalaisessa stressissä. Toisaalta on tarve tuottaa lisää ruokaa, mistä seuraa herkästi ihmisten lisääntymistä, ja toisaalta taas ympäristön ja maaperän kantokyvyn jatkuvuudesta on kannettava huolta.

Uskonnon kohdalla käsitellyt tutkijat voidaan jakaa kahteen luokkaan: puhtaasti funktionalismin ja utilitarismin kautta tarkkaan määritteleviin sekä väljemmin kehystäviin. Edellisiin kuuluvat Rappaport ja Harris, joiden uskontomääritelmä oli tiukka – rituaalien ja mystifioivan ajat-

telun kautta – jälkimmäiseen puolestaan Hultkrantz ja Harner, jotka pyrkivät lähinnä kehystämään kulttuureista uskonnoksi herkästi määriteltyjä ilmiöitä jonkin toisen kysymyksenasettelun eduksi.

Samalla huomataan eroavaisuuksia uskonnon arvotuskysymyksissä. Rappaport ja Harris ottivat uransa aikana suoraa fenomenologista kantaa väittämällä, että empirianvastaisia persoonia ei ”ole olemassa”. Hultkrantzilta ja Harnerilta ei vastaavia väittämiä, ainakaan niin suorina, löydy.

Määritelmän tiukkuuserosta ja uskonnon arvotuskysymyksistä huolimatta kaikilla tutkijoilla korostuu näkemys uskonnon oleellisesta sidoksesta ekologisiin kysymyksiin ja ennen kaikkea sekä yhteiskuntien että luonnonympäristön ylläpitoon. Rappaportilla rituaaleja nimittivät ennen kaikkea niiden seuraukset, joista koitui suoraa hyötyä sekä ympäristön kantokyvyille että ravinnontuotannon systeemin hallinnalle. Harris pyrki osoittamaan uskomuksien ja rituaalien mysteerien takaa ”todellisia rakenteita”, jotka kriittisessä analyysissä paljastuivat lopulta Rappaportin tuotannon teemoja vastaaviksi sosioekologisiksi ylläpitoratkaisuiksi. Hultkrantzille uskonnon kehyyksen kulttuurinen ydin löytyi elinkeinouskomuksista, ja Harner lähti liikkeelle väestönpaineen tuomista ravinnontuotannollisista haasteista.

Tutkijapositio etäällä kritisoimassa ja mallintamassa

Kaikkia neljää tutkijaa yhdistää tietynlainen kylmä ja etäinen epistemologinen positio, ja jokaisella on oma voimakkaan kritiikin kohteensa. Jokainen kritisoi kuitenkin eri tahoja ja hieman eri perustein. Rappaport julisti, että ihmisen tulisi tutkia toisia ihmisiä biologian ihanteilla etäisesti – kuin mitä tahansa toista eläintä tämän luonnollisissa ekosysteemeissään, joka ihmisellä oli paitsi ”luonnollista” myös kulttuurista. Rappaport esitti aikanaan voimakasta kritiikkiä muun muassa boaslaista antropologiaa kohtaan, josta hän pyrki uskonnon ekologisella käsitteilyllään etäälle.

Harriksen mukaan tieteellisen ja populaariajattelun ratkaiseva ero oli nimenomaan etäännyttämisen ja kriittisyyden taito. Hän nosti käsittelyynsä mukaan esimerkit *etic-emic*-jaottelusta, jossa kunnollinen tiede ymmärsi molemmat eikä vain jälkimmäistä. Tieteellisellä otteella oli tärkeää paitsi luoda niin myös kriittisesti paljastaa uskomuksien takaisia valtarakenteita, joiden takaa löytyi sekä ympäristönhallitsemistematikkaa että sosiaalista hyväksikäyttöä, josta pitäisi pyrkiä eroon. Tässä mielessä Harris eroaa selkeästi muista kolmesta. Hän vaikuttaisi näkevän tieteen olevan jonkinlaisen kehitystehtävän missiossa. Muilla ei paista läpi samanlaista yhteiskunnallista paatosta ”massojen ajattelua” kohtaan.

Hultkrantz suuntasi kritiikkinsä ensisijaisesti tekstiorientoituneisiin tiukkoihin mikrohistorioitsijoihin, jotka eivät hänen mielestään joko uskaltaneet tai kyyenneet tuottamaan tietoa kirjoituksettomien kansojen historiasta. Tähän ongelmalliseksi näkemäänsä tieteen tilanteeseen hän loi uskontoekologisen metodinsa, jonka mukaisella tutkimuksella voitaisiin päästä aiempaa pidemmälle. Samalla Hultkrantz muistuttaa tutkijan position etäännyttämisen taidon tärkeydestä ja teoreettis-metodologisen työskentelyn arvosta.

Harnerin kritiikki kohdistui atsteekkeja aiemmin analysoineisiin tutkijoihin, jotka olivat hänen mukaansa aivan liikaa eksyneet joko hyssyttelemään tai kauhistelemaan tämän alkuperäiskan-

san tekemiä kannibalistisia akteja. Harner halusi luoda paitsi uskottavamman niin myös vähemmän sentimentaalisen ja aiempaa selittävämmän tulkintamallin atsteekkien kulttuuriin, jotta sitä koskeva historiankirjoitus säilyttäisi tieteellisen uskottavuutensa.

Tässä kohtaa voidaan huomata, kuinka tutkijat voidaan jakaa jälleen kahteen kategoriaan: laajempia yhteiskunnallisia tai tieteellisiä ongelmia ratkaisemaan pyrkiviin ja hyvin spesifeihin aihepiireihin keskittyneisiin ajattelijoihin. Rappaportilla, Harrisilla ja Hultkrantzilla kritiikin fokus oli Harneria laajempi, sillä jälkimmäisin keskittyi uskonnon ekologisella käsittelyllään edistämään ennen kaikkea atsteekkitutkimusta. Laajemman kritiikin suuntaajista voidaan jälleen kerran nostaa erilleen Marvin Harris, jonka arvostelu kohdistui eniten kantaaottavasti yhteiskunnallisiin arkipäivän ilmiöihin. Rappaportia ja Hultkrantzia puolestaan yhdistää halu fokuroida tarkastelunsa nimenomaan luonnonkansoihin, mitä ei Harnerilta taikka Harrisilta niin löydy.

Kaikkia neljää tutkijaa yhdistää voimakas orientoituneisuus systematisointiin, mallintamiseen ja teoreettisten yleistysten tekemiseen. Silti jokaisen systematiikka on hyvin omalakinen ja toisista erottuva. Roy Rappaport loi rituaalitutkimuksensa ympärille kattavan ja hienosyisen faktorimallin, jonka puitteissa on mahdollista kvantifioida ja matemaattisesti laskea korrelaatioita ekologian, yhteiskunnan toiminnan ja rituaalien eri muuttujien välillä. Marvin Harris sovelsi työssään marxilais-malthuslaista kaksisuuntaisen implikaation mallia kulttuurin kahdesta kerrostumasta, jonka viitekehyksessä hän haravoi erilaisista mystifioiduista kulttuureista struktuureja, joita hän pyrki avaamaan.

Åke Hultkrantzin lokaalin uskontofenomenologian ja uskontoekologisen metodin synteesi puolestaan näyttäytyy lopulta valtaisana, kaikkia maailman luonnonkansoja kehystävänä monikerroksisena – sekä vertikaalisena että horisontaalisena – implikaatiojärjestelmänä, jota voi soveltaa historiankirjoituksen tasolla kuin tasolla. Michael Harner puolestaan hahmotteli vanhoista historialähteistä koko atsteekikulttuurin läpäisevän kyberneettisen systematiikan, joka muistuttaa huomattavasti kaikkien aikaisempien teoreetikkojen ajattelua.

Samalla voidaan huomata, kuinka jokaisella tutkijalla on teoriapatteristonsa takana jokin yksittäinen premissi, joka osoittautuu kaikkia muita taustoja merkittävimpänä heidän mallistojensa kokonaisuuksia ajatellen. Rappaportilla se oli rituaalien ihmisekologinen määritelmä, Harrisilla kaksoisimplikaatiomalli, Hultkrantzilla ajatus elinkeinoista kulttuurien ytimenä ja Harnerilla väestönpaineteoria. Jos mikä tahansa niistä poistettaisiin, katoaisi kyseisen ajattelijan teoriapaketista pohja.

Luonnon, kulttuurin ja uskonnon vuorovaikutus

Viimeinen vertailu voidaan tehdä tutkijoiden luonnon kulttuuria kehystävän luonteen peilauksen kautta. Vain Åke Hultkrantz näyttäisi ottavan huomioon sen, että ekologisten kysymysten voidaan nähdä paitsi suoraan rajaavan ja passivoittavan niin myös fasilioivan kulttuuria. Hultkrantzin luonnon ja kulttuurin suhteen näkemyksen voisi esittää olevan karrikoidusti positiivisempi, tai ainakin monipuolisempi kuin toisten kolmen.

Hultkrantz on nimittäin ainoa joka ottaa voimakkaasti kantaa uskonnon ekologisten käsittelyn redusointiongelmaan. Hän esittää, että kulttuuri ei ole vain biologinen rajausta ja adaptoitumisen pakkokeino, vaan arvokas ja osittain ympäristökysymyksistä erillinen tutkimuskohde sinänsä.

Rappaport ja Harris sijoittuvat vertailussa toiseen ääripäähän – biologisten kynsien ja mystifioivan luontohallinta-ajattelun käsitysten kautta – kun taas Harner vaikuttaisi jäävän johonkin välimaastoon.

Tässä mielessä Herbert Burnhennin dikotominen malli uskontoekologian tutkijoista näyttäytyy ongelmallisena. Hän nimittäin väittää, että Åke Hultkrantz edustaisi vahvimmin tradition sisällä ”yksisuuntaista implikaatiota”, jossa uskonto juonnetaan suorastaan redusoivalla otteella luontofaktoreista. Kaikkia muita tässäkin tekstissä käsiteltyjä Burnhenn pitää enemmän uskonnon ja luontosuhteen monimuotoisuuden kannattajina. Omassa analyysissäni tilanne näyttäytyy aivan päinvastaisena. Siinä missä Harris, Harner ja Rappaport pyrkivät osoittamaan uskonnon enemmän tai vähemmän suorana adaptaation välineenä, on Hultkrantzin malli huomattavasti kaksisuuntaisempi.

Tulkitsen tämän johtuvan siitä, että Burnhenn on tarkastellut enemmänkin uskonnon ekologisen käsittelyn traditiossa uskontokuvan muodostamisen pintarakenteita. Hultkrantzin malli nimittäin pääpiirteissään tähtää juuri siihen, että kuva uskonnosta muodostetaan paikalliseen uskontofenomenologian kartastolle ekologisen käsittelyn pohjalta, eikä malli sen jälkeen pakota enää ottamaan kantaa siihen, kuinka sillä vaikutetaan takaisin konkreettiseen elämään. Ei se myöskään toisaalta kiellä sitä, ja nimenomaan uskonnon ja luontosuhteen fasilioivaa suhdetta korostamallaan Hultkrantz tarjoaa mitä mainioimman välineen johonkin muuhun kuin vain ”yksipuoleiseen implikaatioon”, jonka mukaista leimaa Burnhenn tämän tuotannon päälle yrittää lyödä. Toisin sanoen suhtaudun tältä argumentaatiopohjalta hyvin kriittisesti Burnhennin tyypittelyyn, omassa käsittelyssäni hylkäisin sen ja korvaisin vaikkapa tässä tekstissä luomallani typologialla.

Yhteenveto ja johtopäätökset

Yhteen vedettynä näyttäisi siltä, että uskonnon ekologinen tutkimus ponnistaa brittiläisen empirismin ja varsinkin David Humen alulle laittamasta tiedetraditiosta, jota on värittänyt voimakas tarve viedä ihmistieteitä pois vain ja ainoastaan kentän ymmärtämisestä. Empirismin vaikutus on pitkä, sillä sen jäljet ovat hämmästyttävän selkeästi tulkittavissa aivan moderneimistakin tutkimuksista. Uskonnon ekologisen tutkimisen tiedetraditiolla on siis hyvin pitkäaikainen tausta, joka kulminoitui varsinaisesti uskontotieteeseen vasta myöhemmin, uuden historian kukoistuskausina.

Metodologisesti empirismi toi mukaan yhden äärettömän tärkeän asian: kentälle hukkumisen välttämisen. Tutkittavien käsityksiin absorboitumisen tilalle on ehdotettu toimintatapoja, joita yhdentävät pitkälti kentältä etäännyttävä teorialähtöisyys, havaintojen pelkistäminen ja niiden tutkimusraportointi järjellistetyistä lauseista johtaen.

Kriittistä metodien historian saralla on kuitenkin se, että yksi toisensa jälkeen sekä varhaiset empiristit että myöhemmin annalistit unohtavat suhtautua omiin epistemologisiin lähtökohhtiinsa itsereflektiivisesti. Pahimmillaan reflektion puute on johtanut suoranaiseen lähtökohtien sanelemaan deduktiiviseen reduktioon, jossa jokin idea – kuten Braudelin historian perusväre – on nostettu kritiikin yläpuolelle, ja jonka lainalaisuuksiin on sitten järkeistämällä pakotettu havaintojen raportointia.

Esittelin neljä uskonnon ekologiseen tutkimukseen perehtynyttä tutkijaa, joilla jokaisella on oma merkittävä paikkansa alan tieteenhistoriassa. Heidät voidaan kategorisoida erillisiin luokkiin tutkijapositionsa, käyttämiensä taustateorioiden ja metodien perusteella, tutkimuskysymysten rajausten ja operatiivisten termien rajausten ("uskonto", "ekologia", "ympäristö", "yhteiskunta" etc.) kautta. Näiden avulla esittelin työssäni tekemäni kategoriat, joiden kautta voidaan selkeästi hahmottaa uskonnon ekologisen tutkimisen tieteellisen historian monimuotoisuus ja yhteiset tekijät. Yhteisinä tekijöinä näyttäytyvät ennen kaikkea voimakas teoriapainotteisuus, pyrkimys metodologioissa systemaattisuuteen, etäännyttävä tutkijapositio ja kriittinen asenne joko aiempaa antropologiaa ja/tai uskontotiedettä ja ennen kaikkea sen ymmärtävää kenttä- ja tekstitutkimusta kohtaan. Luonnollisesti operationalisoinneissa pyöritellään paljon ympäristön, kulttuurin ja uskonnon määritelmien keskinäistä vuorovaikutusta.

Tutkimukseni valossa Herbert Burhennin uskonnon ekologisen tutkimuksen tutkijatypologia näyttää erittäin kyseenalaiselta. Ehdottaisin vähintäänkin sen rinnalle omaa malliani, jossa Åke Hultkrantzin tuotannon ja ajattelun tulkinta on hyvin erilaista. Tekstissä tekemäni väitteet itse asiassa kääntävät koko Burhennin mallin ylösalaisin.

Kaiken kaikkiaan uskonnon ekologinen tutkiminen ja varsinkin Hultkrantzin uskontoekologinen metodi soveltuvat nähtävästi hyvin ennen kaikkea niin sanottujen kirjoituksettomien kansojen tutkimiseen. Pelkkiä teksti- ja arkistolähteitä taikka "suoraa" kenttähavainnointia käytettäessä saadaan pahimmillaan vain fragmentaarisia ja lähdeongelmallisia kuvia luonnonkansojen uskomusmallistoista. Jos esimerkiksi Hultkrantzin argumentaatiota pitää luotettavana, on teoreettinen työskentely kuvanmuodostuksen täydentämisessä paikallaan.

Lähteet ja kirjallisuus

Benavides, Gustavo

2000 Towards a Natural History of Religion. *Religion*. 30 (3): 229-244.

<https://doi.org/10.1006/reli.2000.0268>

Boserup, Ester

1965 *The Conditions of Agricultural Growth: the Economics of Agrarian Change under Population Pressure*. Chicago: Aldine.

Boyer, Pascal

2001 *Religion Explained*. New York: Basic Books.

Braudel, Fernand

2014 [1980] *On History*. Engl. käänös teoksesta *Ecrits sur l'Histoire*, toim. Sarah Matthews. Chicago: University Press.

Burhenn, Herbert

1997 Ecological approaches to the study of religion. *Method & Theory in the Study of Religion*. Vol. 9, No. 2.: 111-126.

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

Carneiro, Robert L.

1961 Slash-and-Burn. Cultivation among the Kuikuru and its Implications for Cultural Development in the Amazon Basin. – Johannes Wilbert (toim.), *The Evolution of Horticultural Systems in Native South America, Causes and Consequences*, 47-67. Caracas: Sociedad de Ciencias Naturales La Salle.

Cook, Sherburne F.

1946 Human Sacrifice and Warfare as Factors in the Demography of Pre-Colonial Mexico. *Human Biology* vol 18.: 81-102.

David, Matthew & Sutton, Carole D.

2004 *Social Research: An Introduction*. Lontoo: Sage.

Díaz, Bernal

1963 *The Conquest of New Spain*. England: Penguin Books.

Durán, Diego

1971 *Book of the Gods and Rites and the Ancienct Calendar*. Oklahoma: University Press.

Forde, Daryll

1949 *Habitat, Economy and Society*. Lontoo.

Harner, Michael

1970 Population Pressure and the Social Evolution of Agriculturalists. *Southwestern Journal of Anthropology*. Vol 26.: 67-86.

<https://doi.org/10.1086/soutjanth.26.1.3629271>

Harner, Michael

1975 Scarcity, the Factors of Production and Social Evolution. – Steven Polgar (toim.), *Population, Ecology and Social Evolution*, 123-138. Pariisi: Mouton.

Harner, Michael

1977 The Ecological Basis for Aztec Sacrifice. *American Ethnologist*. Vol 4, 1.: 117-135.

<https://doi.org/10.1525/ae.1977.4.1.02a00070>

Harris, Marvin

1974 *Cows, Pigs, Wars and Witches: The Riddles of Culture*. New York: Random House.

Harris, Marvin

1979 *Cultural Materialism: The Struggle for a Science of Culture*. New York: Random House.

Harris, Marvin

2001 [1968] *The Rise of Anthropological Theory: A History of Theories of Culture*. AltaMira Press.

Hempel, Carl Gustav

1965 The logic of functional analysis. – Carl Gustav Hempel (toim.), *Aspects of scientific explanation and other essays in the philosophy of science*, 297-330. New York: Free Press.

Hultkrantz, Åke

1954 The Indians and the Wonders of Yellowstone: A Study of the Interrelations of Religion, Nature and Culture. *Ethnos*, Vol. 19: 1-4.

<https://doi.org/10.1080/00141844.1954.9980774>

Hultkrantz, Åke

1965 Type of Religion in the Arctic Hunting Cultures: A Religio-Ecological Approach. – H. Hvarfner (toim.), *Hunting and Fishing, Nordic Symposium on Life in a Traditional Hunting and Fishing Milieu in Prehistoric Times and up to the Present Day*, 281-299. Luulaja.

Hultkrantz, Åke

1966 An ecological approach to religion. *Ethnos*, Vol. 31: 131-150.

<https://doi.org/10.1080/00141844.1966.9980980>

Hume, David

1896 [1739] *Treatise of Human Nature*. Toim. Lewis Amherst Selby-Bigge. OLL.

Hume, David

1976 [1757] *Natural History of Religion*. Toim. Wayne Colver. Oxford: Clarendon Press.

Juti, Riku

1997 Empirismi ja tieto. – Petter Korkman & Mikko Yrjönsuuri (toim.), *Filosofian historian kehityslinja*, 213-237. Helsinki: Gaudeamus.

Margolis, Maxine L & Kottak, Conrad Phillip

2004 Marvin Harris (1927-2001). *American Anthropologist* 3/2004, Vol. 106 (1): 212-213.

<https://doi.org/10.1525/aa.2004.106.1.212.2>

Messer, Ellen

2001 Thinking and engaging the whole: the anthropology of Roy A. Rappaport. – Ellen Messer & Michael Lambek (toim.), *Ecology and the sacred: engaging the anthropology of Roy A. Rappaport*, 1-38. New York: Harcourt.

<https://doi.org/10.3998/mpub.16464>

Messer, Ellen & Lambek, Michael (toim.)

2001 *Ecology and the sacred: engaging the anthropology of Roy A. Rappaport*. New York: Harcourt.

<https://doi.org/10.3998/mpub.16464>

Mosimann, James E. & Martin, Paul S.

1975 Simulating Overkill by Paleoindians. *American Scientist* 63: 304-313.

Paulson, Ivar

1961 Schutzgeister und Gottheiten des Wildes in Nordeurasien. *Acta Universitatis Stockholmiensis, Stockholm Studies in Comparative Religion*, vol. 2. Tukholma.

Pentikäinen, Juha

1995 *Saamelaiset. Pohjoisen kansan mytologia*. Helsinki: SKS.

Pesonen, Heikki & Wickström, Laura

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

Prescott, William H.

1936 *History of the Conquest of Mexico and History of the Conquest of Peru*. New York: Modern Library.

Pulkkinen, Risto

2014 *Suomalainen kansanusko. Samaaneista saunatonnttuihin*. Helsinki: Gaudeamus.

Pyysiäinen, Ilkka

2006 *Jumalten keinu: kiertoajelu uskontotieteessä*. Helsinki: Gaudeamus.

Rappaport, Roy A.

1968 *Pigs for the ancestors*. New Haven: Yale University Press.

Rappaport, Roy A.

1971 Ritual, sanctity and cybernetics. *American Anthropologist* 73 (1): 59-76.

<https://doi.org/10.1525/aa.1971.73.1.02a00050>

Rappaport, Roy A.

1971b Nature, culture and ecological anthropology. – H. L. Shapiro (toim), *Man, culture and society*, 237-267. Lontoo: Oxford University Press.

Rappaport, Roy A.

1974 Obvious aspects of ritual. *Cambridge Anthropology* 2 (1): 3-69.

Rappaport, Roy A.

1999 *Ritual and religion in the making of humanity*. Cambridge: University Press.

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

Rowe, John H.

1947 Inca Culture at the Time of the Spanish Conquest. – Julian H. Steward (toim), *Handbook of South American Indians*, 183-330. Washington: Smithsonian Institution.

Sahagún, Bernardino de

1951 The Ceremonies. – A. J. O. Anderson & C. E. Dibble (toim), *General History of the Things of New Spain: Florentine Codex*.

Sanders, William T.

1972 Population, Agricultural History and Societal Evolution in Mesoamerica. – Brian Spooner (toim.), *Population Growth: Anthropological Implications*, 101-153 Cambridge: MIT Press.

Segal, Robert A.

2009 Religion as ritual. – Michael Stausberg (toim.), *Contemporary theories of religion. A critical companion*, 66-82. New York: Routledge.

Siikala, Anna-Leena

1999 *Suomalainen samanismi. Mielikuvien historiaa*. Helsinki: SKS.

Sjöblom, Tom

1997 *Menneisyyden malleja. Uskontotiede ja historialliset metodit*. – Kimmo Ketola et al, *Näköaloja uskontoon. Uskontotieteen ajankohtaisia suuntauksia*. Helsinki: Yliopistopaino.

Sjöblom, Tom

2006 *Druidit. Tietäjiä, pappeja ja samaaneja*. Helsinki: SKS.

Steward, Julian H.

1972 [1955] *Theory of Cultural Change. The Methodology of Multilinear Evolution*. Illinois: University Press.

Tapia, Andrés de

1963 *The Chronicle of Andrés de Tapia*. – Patricia de Fuentes (toim.), *The Conquistadors: First-person Accounts of the Conquest of Mexico, 19-48*. New York: Orion.

Vaillant, George C.

1966 *The Aztecs of Mexico: Origin, Rise and Fall of the Aztec Nations*. England: Penguin Books.

Vayda, Andrew

1968 *Ecology, cultural and non-cultural*. – James A. Clifton (toim.), *Introduction to cultural anthropology*, 476-497. Boston: Houghton & Mifflin.

Wiebe, Donald

2018 *The Science of Religion: A Defence. Essays by Donald Wiebe*. Toim. Anthony Palma. Brill.
<https://doi.org/10.1163/9789004385061>