



16/2009

Usko-käsitteen neljä ongelmaa

VI Kulttuurintutkimuksen päivillä Jyväskylässä 11.12.2009 pidetty esitelmä

Professori Laura Stark

Hyvät kollegat, pohtiessani tämän puheenvuoron aihetta huomasin, että vaikka en ole eksplisiittisesti käsitellyt uskon käsitettä taikuutta ja yliluonnollista koskevissa tutkimuksissani, usko on ollut tutkimuksissani ongelmallinen käsite. Olen aina ollut kiinnostunut vanhoista, agraarikulttuurin ajalta olevista tarinoista ja kuvauksista, jotka nykyään kuulostavat kummallisilta, sillä ne kertovat asioista, joihin me emme usko. Mitä enemmän olen tutkinut näitä ilmiöitä, sitä selvemmäksi on tullut, että jos ”uskon” ymmärretään tarkoittavan luottamusta tai vakaumusta johonkin, jota ei voi todistaa, niin usko ei ole sopiva käsite analysoitaessa uskoa taikuuteen tai yliluonnolliseen. Uskon käsite itse asiassa peittää alleen eräitä hyvin tärkeitä teoreettisia ja metodologisia seikkoja.

Ensinnäkin, uskon käsite on etnosentrinen, sillä se viittaa länsimaisten kulttuuriseen konstruktion siinä, mitä käsityksiä pidetään luotettavina, ja mitä ei. Länsimaisissa epistemologioissa uskon käänköpuolena on ”tieto”, mikä implisiittisesti viittaa legitiimiin tietoon, kun taas ”usko” on tietoa, joka on epävirallista tai vääränlaista. Raja näiden kahden välillä on kulttuurisesti konstruoitu. Kokemuksesta tiedämme, että pidämme monia asioita itsestään selvinä niin kauan kunnes niiden huomataan olevan ristiriidassa sen kanssa, mitä muut pitävät itsestään selvänä tai miten asia tieteen mukaan on. Tällöin tietomme osoittautuu uskomukseksi. Kuten suomalainen folkloristi Leea Virtanen ja amerikkalainen sosiologi Barry Glassner ovat osoittaneet, meillä kaikilla on olettamuksia maailmasta ja nämä olettamusten hyväksyttävyyys ja uskottavuus pohjautuu siihen, että ihmisillä on tarve yhteisesti jaettuihin mielikuviin ja väitteisiin. Itse asiassa, koko länsimaisen yhteiskunnan toiminta perustuu siihen, että uskomme asioihin joista emme voi olla varmoja. Tällaisia asioita ovat esimerkiksi luottamus rahan arvoon vaihdon välineenä, oletus siitä, että kaupassa ostettavassa ruoassa ei ole haitallista bakteeria eikä myrkkyä, että palkka maksetaan tilille joka kuukausi, että kodin sähkölaitteet ovat turvallisia ja niin edelleen. Ilman luottamusta näihin kyseenalaistamattomiin periaatteisiin yhteiskunta ei toimi. Leea Virtasen mukaan me vieläpä uskomme toisten kertomiin stereotyyppioihin, kliseisiin ja sananlaskuihin, jotka ovat vailla totuus pohjaa.

Uskomuksen leima lyödään usein toisten ryhmien tietokäsityksiin. Yksi esimerkki tästä ovat 1800-luvun lopun kansanvalistajat, jotka halusivat poistaa tietämättömyyden ”pimeyden” ja taikauskon maaseudulta, mutta jotka ikäväkseen huomasivat, että maaseudun rahvas ei pitänyt toimiaan magiana tai taikauskona vaan osana arkipäivän tervettä järkeä. Sanomalehtikirjoitusten kautta kansanvalistajat yrittivät saada maalaisrahvaan oppimaan tarkan rajan oikean ja väärän välillä, eli erottamaan rationaalisen ajattelun ja toiminnan irratiionalista.

Mutta rahvaalla oli omat näkemyksensä asiasta. Esimerkiksi jotkut Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran arkiston kyselyihin vastanneet ihmiset luokittelivat tieteen ja magian samaksi asiaksi. He katsoivat, että tiedemiesten kiinnostuksen kohteena oleva ulkoinen todellisuus, oli se sama todellisuus, johon he yrittivät vaikuttaa magian avulla. Täten magian tutkimus voisi kirjoittajien mielestä tarjota aineistoa tieteelliselle tutkimukselle. Esimerkiksi eräs pohjois-karjalainen mies vakuutti vuonna 1896, että ”magiaa koskeva tieto on kehittynyt samalla tavalla kuin muut tiedon lajit. Jos korkeasti oppinut henkilö haluaisi matkustaa, olisi täällä edelleen ihmeitä tutkittavaksi Suomen yliopistolle.” [1] Pohjalaisnainen, joka ei enää muistanut veljensä omaaman maagisen tiedon yksityiskohtia, pyysi 1930-luvulla Suomen Kirjallisuuden Seuralta anteeksi ja selitti että hän olisi ollut halukas antamaan maagiset tiedot Helsingin herroille, jotta he olisivat voineet kokeilla yliopistossa kuinka magia toimii. [2]

Paikalliskerääjä Vilho Itkonen, joka oli tehnyt ainakin yhden SKS:n kustantaman kansanperinteen keruumatkan, huomautti vuonna 1910 SKS:n Kansanrunousarkiston tutkijoille lähettämässään kirjoituksessa *Uusi tapa tutkia kylätaikureita* [3], että heidän tulisi uudistaa menetelmiään, joilla he keräävät kylien taikojen tekijöiltä tietoa magiasta. Hän kritisoi 1900-luvun alun kansanperinteen kerääjiä, tutkijoita ja sanomalehtiä siitä, että he eivät arvostaneet eivätkä hyväksyneet taikauskoksi luokiteltuja ilmiöitä samaan aikaan kun koulutettu eliitti ja tieteellinen yhteisö olivat henkilökohtaisesti hyvin kiinnostuneita unista, hypnotismista, spiritismistä ja suggestiosta. Itkonen vaati tutkijoilta ymmärrystä niitä asioita kohtaan, joita moderni tiede luokitteli vääräksi, moraalittomaksi tai hyödyttömäksi tiedoksi. Hän oli sitä mieltä, että myös magia oli tieteellisesti arvokasta tietoa, ja että se näin ollen pitäisi ottaa vakavasti ja sitä pitäisi jopa kokeilla kontrolloiduissa olosuhteissa.

Toinen ongelma, joka liittyy uskon käsitteeseen on se, että sen katsotaan olevan puhtaasti kognitiivinen ilmiö, joka ohjaa ihmisen käyttäytymistä ja kokemuksia. Mutta uskomuksissa ei ole kyse pelkästään tietoisista väitteistä eivätkä uskomukset välttämättä ole ihmisten toiminnan perusteita. Folkloristi David Hufford kutsuu näkökulmaa, jossa yliluonnolliset kokemukset selitetään johtuvan lähes yksinomaan olemassa olevista uskomuksista *kulttuurihypoteesiksi* (Cultural Source Hypotesis). Kun tarkastellaan, mitä nykyään pidetään vanhan kansan uskomuksina, voidaan Huffordin – ja suomalaisen folkloristin Leea Virtasen – tavoin todeta, että monissa tapauksissa kulttuurihypoteesi ei pidä paikkaansa. Esimerkiksi *metsänpeitoksi* kutsutussa ilmiössä metsään eksynyt ihminen koki joutuneen metsän ansaan ja yksi keskeinen elementti heidän kertomuksissaan oli yliluonnollisen olennon kohtaaminen metsässä. Olennon kerrotaan johtaneen uhrin harhaan ja estäneen häntä huutamasta apua tai muuten paljastamasta itseään etsijöille. Uno Holmberg (1923) selitti muutoin erinomaisessa artikkelissaan, että metsään eksynyt ihminen oli väsymyksen ja nälän

vuoksi altis hallusinaatioille ja näki mitä oletti näkevänsä: kansanomaisista uskomustarinoista tutun haltioiden ja henkien maailman. Mutta tästä ei ollut kyse. Yliluonnolliset olennot, joista metsänpeittoa koskevissa memoraateissa ja henkilökohtaisissa kertomuksissa kerrotaan, eivät olleet samoja olentoja, joista kerrotaan kansan uskomuksissa ja uskomustarinoissa (kuten metsänhaltia, jonka kerrottiin olevan yhtä korkea kuin metsän puut tai näyttävän edestä tavalliselta mieheltä tai kauniilta naiselta, mutta olevan takaa kuin puu (Jauhiainen 1998, 249–256). Itse asiassa metsänpeittotarinoissa ilmestyvät hahmot eivät tunnu seuraavan minkäänlaista logiikkaa: joskus salaperäinen olento on lintu, joskus härkä, joskus mies, joskus nainen, joskus pukeutuneen mustaan, joskus valkoiseen. Kertomukset vaihtelevat muodoltaan ja yksityiskohdiltaan, eikä niissä ole minkäänlaisia viittauksia uskomuslegendoissa mainittuihin stereotyyppisiin kuvauksiin. Holmbergin virheellistä olettamusta selittää osittain se, että hän kirjoitti artikkelinsa ennen 1930-luvulla järjestettyä Kalevalan Riemuvuoden Keräystä (KRK), jolloin kerättiin satoja metsänpeittoon liittyviä henkilökohtaisia kokemuskertomuksia. Tästä johtuen hänellä oli käytössään paljon pienempi korpus kuin tämän päivän tutkijoilla. Palaan myöhemmin siihen, mitä oli näiden metsän peittoon joutuneiden ihmisten outojen kokemusten taustalla.

Uskomuksen käsitteeseen liittyy myös se ongelma, että se olettaa esimerkiksi uskon yliluonnolliseen tai magiaan tarkoittavan eri aikakausilla samaa asiaa. Magia ja yliluonnollinen ovat kuitenkin aiemmin olleet arkipäiväiseen elämään kietoutuneita ajattelun rakenteita, tapoja puhua ja ymmärtää itseä ja maailmaa. Nämä ajattelu- ja puhumistavat muuttuvat ajan myötä.

On olemassa kaksi vaihtoehtoista näkemystä sille, ajattelivatko ja kokivatko menneisyyden ihmiset asiat samalla tavalla kuin me. Ensimmäisen näkemyksen mukaan vaikka maaseudun asukkailla 1800-luvulla oli hallussaan vähemmän tieteellistä tietoa kuin ihmisillä nykyään, he tunsivat ja ymmärsivät maailmaa ja reagoivat siihen pohjimmiltaan samalla tavalla kuin moderni ihminen. Toinen näkemys, jota itse edustan, lähtee siitä, että meidän kokemukset ja käsitykset itsestämme ja maailmasta ovat muotoutuneet modernin kansalaisyhteiskunnan sosio-ekonomisten olosuhteiden ja diskurssien kautta. 1800-luvulla Suomen maaseudulla vallitsi hyvin toisenlaiset olosuhteet ja diskurssit. Kaikki mitä sen ajan ihmiset olivat maailmasta kokeneet, oli saanut heidät päättelämään, että maailma oli vaarallinen paikka ja he itse hyvin haavoittuvaisia. Näille ihmisille elämä oli jokapäiväistä olemassaolon taistelua ankarassa ympäristössä. Tämän päivän moderni länsimainen ihminen on yleensä hyvin ruokittu, suojassa luonnonvoimilta ja terveempi kuin koskaan ennen. Meidän ruumiillista koskemattomuutta suojelevat esim. lait jotka kieltävät väkivallan, uhkailun, ahdistelun, huijaamisen, seksuaalisen häirinnän ja lasten fyysisen kurittamisen. Merkittävä osa 1800-luvun maaseudun asukkaista eli ilman tällaista suojelua, ja kärsi nälästä, kylmästä, taudeista ja vammoista. Terveysthuoltoa ei 1800-luvun Suomessa ollut juurikaan saatavilla eikä köyhäinhoito kyennyt estämään nälänhätien aiheuttamia joukkokuolemia. 1800-luvun suomalaiset elivät kylissä, joissa poliiseja oli vähän, rikosetsiviä ei lainkaan, eivätkä oikeusistuimet voineet aina pakottaa ihmisiä saapumaan tuomiolle. Tämän vuoksi vandalismi, väkivalta sekä varkaus-, huijaus- ja herjaustapaukset jäivät välillä rankaisematta. Köyhyyden yleisyys tarkoitti, että naapurit koettiin pikemminkin

kilpailijoina kuin yhteistyökumppaneina ja ihmisten täytyi elää koko elämänsä (heidän omien sanojensa mukaisesti) ”vihollistensa” kanssa. He kokivat ”olemassaolon kriisin”, jonka myös italialainen etnologi Ernesto de Martino havaitsi 1900-luvun puolivälissä Etelä-Italian maaseudulla magiaan turvautuvien ihmisten keskuudessa (di Nola 1998). Antropologi Emily Martin on ehdottanut, että ”korkean riskin” yhteiskunnissa, joissa ihmisten elämä on täynnä vaaroja, joita on mahdoton ennustaa tai kontrolloida, ihmiset alkavat yliarvioida vaaran aiheuttajien määrää. Tämä voi osaltaan selittää, miksi ihmiset olivat huolissaan yliluonnollisista voimista ja yrittivät suojautua niiltä vastaan (Kirschner 1999).

Näiden erojen pohjalta on vaikea väittää, että ”usko yliluonnollisuuteen elää yhä”, koska kyseessä ei ole enää samasta ilmiöstä. Yliluonnollista koskeva henkilökohtainen kerronta on yhä yleistä, mutta sitä kerrotaan *jotta kuulija saataisiin vakuuttuneeksi yliluonnollisuuden todenperäisyydestä*, tai ainakin vakuuttamaan, että kertoja ei ollut hullu tai humalassa, kuten brittiläinen folkloristi Gillian Bennet (1986) ja suomalainen folkloristi Kirsi Hänninen (2009) ovat todenneet. 1800-luvun ja 1900-luvun kertojat sen sijaan eivät kyseenalaistaneet magian toimivuutta eivätkä yliluonnollisen olemassaoloa vaan olivat kiinnostuneet magian käytöstä sosiaalisissa tilanteissa: eli magian käytön moraalisuus, pahantekijän tunnistaminen, uhrin puolustuskyky ja kostotoimien onnistuminen.

Neljäs ongelma uskon käsitteen kanssa on se, että sen käytöllä pyritään niputtamaan laaja kirjo erilaista sosiaalista dynamiikkaa yhden käsitteen alle. Tutkimusteni perusteella usko taikuuteen ja yliluonnolliseen voidaan jakaa neljään ilmiöön:

Yksilöllistä toimijuutta edistävä kulttuurinen performanssi. Filosofit Charles Taylor (1989) on ehdottanut, että usko magiaan ja yliluonnolliseen ”orjuutti” esimodernit ihmiset. Olen eri mieltä. Mielestäni magia oli niistä harvoista keinoista, joka mahdollisti yksilöllisyyden, toimijuuden ja henkilökohtaisen oikeutuksen tunteen. Nyky-yhteiskunnassa vallitsee ”yksilöllisyyden ideologia” jossa ihminen pidetään yhteisöön nähden erillisenä, ja hänellä katsotaan olevan ainutlaatuinen ja autenttinen ”sisäinen mentaalinen maailma” (Greenblatt 1986, 33–36). Tämän ideologian takia modernia ihmistä rohkaistaan itsetuntemukseen ja oman sisimmän etsimiseen omaelämäkertojen, päiväkirjojen ja kirjeiden kautta.

Raamatun opetukset ja käytösmallit kannustivat ihmisiä henkilökohtaiseen suhteeseen Jumalan kanssa ja henkilökohtaiseen vastuuseen moraalisisista teoista, mutta ihmisten ei oletettu pohtivan loputtomiin sisäisiä tunteitaan tai esittävän itsensä itsenäisinä ja itseohjautuvina. Maagiset riitit olivat yksi niistä harvoista käytänteistä, joiden kautta ihmiset antoivat konkreettisen ilmauksen henkilökohtaisille päämäärille ja huolille. Koska taikaa suoritettiin melkein aina muilta salaa, se saattoi luoda yksityisen kokemusmaailman, jota ei aina jaettu muiden kanssa ja josta ei oltu muille vastuussa. Niitä, jotka hyödynsivät magiaa, kutsuttiin tietäjiksi. He olivat usein miehiä, jotka toimivat parantajina ja taikoijina. Mutta kuinka taikuus auttoi heitä? Yksi keino oli taikojen raportoiminen kertomusten muodossa.

Sosiaalisia vaikutuksia luova kerronta. 1800-luvun suomalaiset taikakertomukset eivät välttämättä ole *uskon* ilmauksia, jos usko ymmärretään kannanottona yliluonnollisesta totuudesta. Väitän, että magia oli sen sijaan kerronnan kautta

tapahtuva sosiaalinen ilmiö, ja tämä kertominen oli strateginen käytäntö. Suusta suuhun kulkiessaan, kertomukset taikuudesta ja noituudesta saivat aikaan *konkreettisia tapahtumia sosiaalisessa elämässä* ja niillä oli seurauksia, jotka koettiin laajemmin kuin vain yksilöllisen käyttäjän psyykessä.

Esimerkiksi kerjäläisnoidat uhkasivat naapureita maagisilla onnettomuuksilla saadakseen ruokaa ja muuta apua maataloilta, joilla he vierailivat. Nämä kerjäläisnoidat rakensivat mainettaan kertomalla taioista, jotka he olivat jo tehneet, ja kuljettamalla mukanaan pussia, joka oli täynnä outoja maagisia esineitä. Myös maaseutuyhteisön tavalliset jäsenet, joiden täytyi suojautua väkivallalta, varkauksilta ja vandalismilta tekivät näin kertomalla tarinoita siitä miten he olivat vahingoittaneet tai tappaneet toisia magian kautta. Näin he loivat itselleen pelottavan maineen ihmisenä, jonka kanssa ei ollut leikkimistä.

Noituutta ja maagista vahinkoa koskevat kertomukset hyväksyttiin eräänlaisena sosiaalisena vaihdon välineenä. Periaate on analoginen nykyiselle käsitykselle rahasta vaihdon välineenä. Niin kauan kuin yhteisö on yhtä mieltä siitä, että pala paperia on rahaa, että se edustaa jotain ”aitoa” ja voidaan vaihtaa muihin asioihin, joilla on todellisia vaikutuksia, tämä yhteisymmärrys riittää vaikutusten aikaansaamiseen. Rahaan perustuvasta vaihdosta tulee arvoton ilman tätä kollektiivista illuusiota. Vanhassa agraarisessa Suomessa maagisia toimia koskevilla kertomuksilla oli samalla tavalla todellisia vaikutuksia, koska kerrotut maagiset teot edustivat väkivaltaista kosta tai sen estämistä.

Hyvä esimerkki kerronnan konkreettisista tuloksista ovat varkaustapaukset, joissa epäiltyä varasta kohtaan ei ollut tarpeeksi todisteita, jotta asian olisi voinut viedä käräjille. Usko taikuuteen oli tällaisissa tapauksissa joskus avuksi houkuteltaessa tunnustusta varkaalta. Brittiläinen historiantutkija Keith Thomas (1973, 260) on huomauttanut 1500- ja 1600-lukujen englantilaista taikuutta ja magiaa koskevassa tutkimuksessaan, että taikuuden yksi psykologinen funktio oli syyllisen uhkailu. Esimerkiksi kun varkauden uhri meni pyytämään tietäjältä apua, tietäjä varmisti, että muut ihmiset levittivät sanaa kyläyhteisöön, että hän oli ottanut tapauksen hoidettavakseen. Kun varas kuuli, että tietäjä oli valmistautumassa magian keinoin ottamaan selvää varkaan identiteetistä ja rankaisisi varasta vammalla tai sairaudella, usein varas kävi palauttamassa varastetut tavarat tai jätti ne anonyymisti varkauden uhrin kotiovelle. Kuten eräs Laatokan karjalainen mies selitti: “Ennen vanhaan varkaat saatiin tuolla tavalla kiinni ilman etsivää tai poliisia.” [4]

Magiaa koskevilla tarinoilla oli konkreettisia vaikutuksia ainoastaan agraariyhteisössä, jossa kaikki tunsivat toisensa. Liikenne- ja viestintäyhteyksien paraneminen ja mahdollisuudet palkkatyöhön kotiseudun ulkopuolella muuttivat maaseutua nopeasti. Kun yksilöt ”vapautuivat” tiiviistä sosiaalisista siteistä ja yhteisöistä, kerrontajärjestelmä, jossa magialla oli nähtäviä vaikutuksia, alkoi murentua.

Ruumiillisen habituksen muoto. Varhaismoderni maaginen ajattelu ja kokemus voidaan nähdä myös eräänlaisena habituksena, sosiaalisessa kanssakäymisessä jo nuoresta lähtien vaadittuna käyttäytymisen muotona. Väitän näin, sillä lähdeaineistoni mukaan nuorempi sukupolvi suoritti yliluonnollisilta voimilta suojautumiseen

tähtääviä toimia, vaikka he omien sanojensa mukaan eivät uskoneet yliluonnolliseen kuten heidän vanhempansa ja isovanhempansa, sillä he olivat sisäistäneet nämä käytänteet jo lapsuudessa ja niistä oli tullut automaattisia. Epänormaalia maailmaa koskevat uskomukset eivät olleet enää heidän päässään, vaan ohjelmoituneina heidän ruumiiseensa. Kutsun vanhaa habitusta ”avoimeksi ruumiiksi”, koska ihmiset käsittivät ruumiinsa olevan helposti ”avautuvia” ja uskoivat vaarallisten voimien piileskelevän lähiympäristössään, valmiina tarttumaan heihin ja tunkeutumaan kehoonsa heidän pelästyessä tai yllättäen järkyttyessä. Tällöin ihminen sairastui (ks. Stark 2006, 146–162).

Eron esimodernin ja modernin ruumiillisen habituksen välillä voi määritellä eroksi sen suhteen, *mihin suuntaan itsekuri suuntautui*. Sekä Michel Foucault että Norbert Elias ovat huomauttaneet, että modernissa yhteiskunnassa ihmisten odotetaan sisäistävän jo lapsuudessa itsehillinnän ja itsekurin ennennäkemättömällä tavalla. Vanhassa maaseutukulttuurissa yksilöt eivät suunnanneet huomiota sisäänpäin vaan ulospäin. Moderni suomalainen pyrkii peittelemään ja pidättelemään ruumiin toimintoja ja emotionaalisia impulsseja, jotta keho ei käyttäydy kontrolloimattomasti. Hänen iso-isovanhemmille oli tärkeämpää, että kontrolloimattomat voimat *ulkopuolelta* eivät pääsisi ruumiin sisään. 1800-luvun itä-suomalaisen mielestä meidän modernit ruumiilliset käytänteet olisivat kauhistuttavan löyhiä ja hillittömiä. Me vähät välitämme siitä, mihin heitämme irronneet hiukset ja kynnenpalat, me seisomme kynnyksillä, käännämme selkämme tulisijoille, ja lapset ja raskaana olevat naiset liikkuvat vapaasti julkisilla paikoilla kaikkien nähtävillä ilman pelkoa pahasta silmästä. Me emme kiinnitä huomiota siihen, missä järjestyksessä vaatteet puetaan päälle, tai millä jalalla astumme huoneeseen. Kaikki nämä oli käyttäytymistapoja, joiden rikkomisen nähtiin altistavan ihmisen yliluonnollisille voimille. Sosiaalisten instituutioiden tarjoama henkilökohtainen suoja on modernina aikana vähentänyt päivittäisiä väkivallan, riskien ja ennustamattomuuden kokemuksia, jotka aiemmin olivat niin yleisiä. Se tarkoittaa, että meidän on ollut mahdollista siirtää huomio ulkopuolisen maailman uhkista itseemme ja yksilöllisyyden syvyyksien tutkimiseen.

Vanhassa kulttuurissa tietäjä saattoi ”sulkea” avautuneen ruumiin kertomalla uhrille tarinan siitä, miten järkytys tai pelästyminen oli tapahtunut. On huomionarvoista, että tietäjän keksimä tarina näyttää todellakin tepsineen. Potilas parani, jopa silloin kun hän ei uskonut parantajan kertomaan tarinaan, eikä edes uskonut kansanparannuksen voimaan. Jotain muuta tapahtui ruumiin ja mielen yhtymäkohdalla – jotain missä ei ollut kyse uskosta tavallisessa mielessä (kts Stark 2006, 315–356).

1800-luvun maaseudun suomalaiset kokivat olevansa tiivistä kietoutuneita muihin ihmisiin sosiaalisten suhteiden muodostamassa tiheässä verkostossaa. Ihmiset eivät olleet yksilöitä nykymielessä, vaan he olivat ensisijassa ”isäntiä”, ”emäntiä”, ”piikoja” ja ”renkejä”, eli heidän identiteettinsä riippui sosiaalisista rooleista. Kun ihminen eksyi ja joutui metsänpeittoon, yksin ja erilleen muista, hän oli sen sosiaalisen verkoston ulkopuolella, joka määritteli hänen identiteettinsä. Näin hän koki minäkuvan hajoamisen. Metsänpeittoon joutuneet ihmiset kertoivat, että metsässä he menettivät kyvyn kommunikoida satunnaisesti kohdattujen ihmisten kanssa ja kadottivat niin suuntavaiston kuin ruoan, lämmön ja muiden ihmisten seuran tarpeen. He kokivat saavansa itselleen metsän luonnonpiirteitä ja muuttuvansa

mykiksi, passiiviseksi ja näkymättömiksi. Löytäjien kertomukset vahvistavat tätä tulkintaa, sillä heidän mukaansa kadonneet ihmiset näyttäytyivät kiveksi tai puun kannoksi, siihen asti kunnes lumous rikkoutuisi ja yhtä äkkiä etsijät huomasivat että kivi tai puun kanto olikin se etsitty ihminen (Stark 2006, 357–380).

Miten ihmiset sitten kertoivat muille hajoamisen tai rikkoutumisen kokemuksesta, joita pelästyminen tai metsään eksyminen aiheutti heidän ruumiilleen? Esitän, että se, mitä me kutsumme uskoksi magiaan tai yliluonnolliseen oli monesti sen sijaan *keino kuvata ymmärryksen ulkopuolisia asioita muille ihmisille kulttuurillisesti hyväksyttävällä tavalla*.

Modernissa länessä omaelämäkerrallisen kerronnan ja henkilökohtaisten tarinoidemme odotetaan pohjautuvan asioihin, jotka olemme itse kokeneet ja jotka ovat mahdollisimman lähellä todenmukaista, objektiivista raportointia. Fantasian ja mielikuvituksen ei katsota olevan osa omaelämälistä kerrontaa. Meidän modernien yksilöiden oletetaan pitävän tiukat rajat itsensä ja fiktiivisten tarinoiden välillä. Kirjallisuuden kriitikko Stephen Greenblatt (1990, 7) onkin ehdottanut, että modernin kulttuurin tunnusmerkit ovat ne vahvat psyykkiset säännökset, jotka rajoittavat sitä, missä määrin fiktiivisten kertomusten katsotaan olevan osa yksilön identiteettiä. Näin ei ole aina ollut asian laita kaikissa kulttuureissa ja kaikkina aikoina.

On esimerkiksi väitetty, että keskiajan eurooppalaisilla oli toisenlainen näkemys omaelämäkerrallisuudesta: kirjoittajat saattoivat ottaa osia toisten ihmisten elämäntarinoista ja sovittaa ne omaan elämäntarinaansa (Greenblatt 1990, 137). Heillä ei siis ollut sellaista kulttuurista konventiota, että elämäntarinan kertojan täytyi pysytellä niissä asioissa, jotka hän oli itse henkilökohtaisesti kokenut. Toisina aikoina ja toisissa paikoissa omaelämäkerronta on sisältänyt piirteitä, joita nyt pidettäisiin fiktiona, koska ihmisten ei edellytetty pitävän tarkkaa rajaa faktan ja fiktion välillä *ollakseen uskottava muiden ihmisten silmissä*.

Riippumatta siitä, millaisia kokemukset metsän peitosta todella olivat, niihin on täytynyt sisältyä järkytystä, traumaa ja psyykkistä kaaosta, josta on ollut varmasti vaikea, jollei mahdotonta selittää. Metsän peittoon joutuneille itseyden hajoaminen on ollut kokemus, josta on ollut vaikea kertoa yleisölle, joka ei ollut kokenut sitä itse eikä välttämättä osannut kuvitella sellaista.

Varhaismodernilla maaseudun väellä oli kuitenkin kollektiivinen mielikuvien varasto, jota käytettiin poikkeavien kokemusten kuvaamiseen ja kertomiseen muille. Kuten sosiaalipsykologi Kenneth Gergen (1997) huomauttaa, henkilökohtaisten kokemusten muistaminen “oikein” tarkoittaa tarinaa, joka on yleisön kulttuurissa *järkeen käyvä*. Esitän, että vanhassa kulttuurissa ihminen pysty tekemään kokemuksistaan ymmärrettävämpiä viittaamalla yliluonnolliseen. Tämä ei tarkoita, että kuulijat välttämättä uskoivat kertojan kohdanneen metsässä outoja olentoja, ainoastaan että he hyväksyivät nämä kuvaukset tapana ilmaista kokemuksia, jotka olivat niin poikkeavia tai selittämättömiä, että niistä olisi voinut muutoin kuvata.

Tällaisen kerronnan teki ennen muuta mahdolliseksi se, että kyseessä oleva tila – metsä – sijaitsi kertojan ulkopuolella. Koska kaikki yhteisön jäsenet tunsivat metsän hyvin, niin kertojalla kuin kuulijoilla oli yhteinen sanasto ja mielikuvasto metsään

liittyen. Mutta kun epäjärjestys ja kaaos siirtyivät modernin psykologiatieteiden myötä ulkoisesta todellisuudesta ihmismieleen, ei ollut enää yhteistä kielivarastoa, jolla kuvata poikkeavia kokemuksia, koska kokemusten katsottiin sijaitsevan yksinomaan kunkin yksilön mielen sisällä. Oudot ja selittämättömät maailmat ovat nykyään henkilökohtaisia maailmoja. Niistä on vaikea kertoa, ja vielä vaikeampi on saavuttaa kollektiivista konsensusta siitä, miten niitä pitäisi tulkita (ks. Stark 2006, 357–380).

Koska uskossa oli kyse muustakin kuin vain kognitiivisesta asenteesta, usko magiaan ja yliluonnolliseen eivät kadonneet vain sitä syystä, että ihmiset olivat omaksuneet esimerkiksi kouluissa sekulaarinen ja materialistinen ajattelutavan. Kun puhutaan perinteisen magiauskon katoamisesta modernissa yhteiskunnassa, puhutaan myös niiden olosuhteiden ja reunaehtojen muutoksista, jotka tekivät magiaan ja yliluonnolliseen liittyvistä tarinoista ja käytänteistä järkevän strategian.

Kysymys siitä, uskoivat tarinakertajat oikeasti magiaan ja yliluonnolliseen, osoittautuu siis hyvin mutkikkaaksi. Uskoivatko kertajat, että huono onni johtui sellaisista voimista ja toimijoista, jotka nykynäkemyksen mukaan eivät olisi voineet aiheuttaa lopputulosta mitenkään suoranaisesti tai fyysisesti? Vai kertoivatko ihmiset maagisia tarinoita koska – niin kauan kuin useimmat kyläläiset uskoivat niihin – noilla tarinoilla oli sosiaalisia vaikutuksia? Vai kertoivatko he metsässä kohtaamistaan salaperäisistä olennoista, koska se oli kulttuurisesti hyväksytty tapa kertoa kummallisista ja poikkeavista kokemuksista?

Viitteet

1. SKS KRA. Kitee. 1896. Jaakko Lonkainen 14.
2. SKS KRA. Siikajoki. 1935–36. Iida Salin KRK 220:7.
3. Käsikirjoitus sijaitsee nykyään SKS:n Kirjallisuusarkistossa.
4. SKS KRA. Salmi. 1936. Pekka Pohjanvalo 112. –Vasili Huskanen, tilan vanha isäntä, 85 v.

Lähteet

Arkistolähteet

SKS KRA = Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Kansanrunousarkisto.

Kirjallisuus

Bennett, Gillian. 1986. Narrative as Expository Discourse. *Journal of American Folklore* 99: 415–434.

Di Nola, Annalisa. 1998. How critical was De Martino's 'Critical Ethnocentrism' in Southern Italy? Teoksessa *Italy's "Southern Question": Orientalism in One Country*, ed. Jane Schneider, 157–175. New York & Oxford: Berg.

Elias, Norbert. 1978. *The Civilizing Process. Volume 1, The History of Manners*. New York: Pantheon Books.

Foucault, Michel. 1977. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. London: Penguin Books

Gergen, Kenneth. 1997. *Narrative, moral identity and historical consciousness: a social constructionist account*. Julkaisematon käsikirjoitus.
(www.swarthmore.edu/SocSci/kgergen1/web/page.phtml?id=manu3&st=manuscripts&hf=1)

Glassner, Barry. 1999. *The Culture of Fear: Why Americans are Afraid of the Wrong Things*. New York: Basic Books.

Greenblatt, Stephen. 1986. Fiction and friction. Teoksessa *Reconstructing Individualism: Autonomy, Individuality and the Self in Western Thought*, eds. Thomas C. Heller, Sosna Morton & David E. Wellbery, 30–52. Stanford: Stanford University Press.

Greenblatt, Stephen. 1990. *Learning to Curse: Essays in Early Modern Culture*. New York & London: Routledge.

Holmberg (Harva), Uno. 1923. Metsän peitossa. *Kalevalaseuran Vuosikirja* 3: 16–60.

Hänninen, Kirsi. 2009. *Narrative Construction of Self in Finnish First-Person Supernatural Encounter Narratives*. Julkaisematon Ph.D. väitöskirja, Ohio State University, USA.

Jauhiainen, Marjatta. 1998. *The Type and Motif Index of Finnish Belief Legends and Memorates*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.

Kirschner, Suzanne R. 1999. From flexible bodies to fluid minds: an interview with Emily Martin. *Ethos: Journal of the Society for Psychological Anthropology* 27, 3: 247–282.

Stark, Laura. 2006. *The Magical Self: Body, Society and the Supernatural in Early Modern Rural Finland*. FFC 290. Academia Scientiarum Fennica.

Thomas, Keith. 1973. *Religion and the Decline of Magic*. London: Penguin Books.

Virtanen, Leea. 2003. Where does the vitality of everyday beliefs come from? Teoksessa *Dynamics of Tradition: Perspectives on Oral Poetry and Folk Belief*, toim. Lotte Tarkka, 314–328. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.