

Magia ja semioosi

Semioottinen analyysi castanedismin “maailman pysäyttämisestä” ja “tekemisestä”

Helmi Maija Helena Solimeis

Kandidaatintutkielma 2021

Kirjallisuus

Humanistis-yhteiskuntatieteellinen tiedekunta

Jyväskylän yliopisto

JYVÄSKYLÄN YLIOPISTO

Tiedekunta Humanistis-yhteiskuntatieteellinen tiedekunta	Laitos Musiikin, taiteen ja kulttuurin tutkimuksen laitos
Tekijä Helmi Maija Helena Solimeis	
Työn nimi Magia ja semioosi: Semioottinen analyysi castanedismin “maailman pysäyttämistä” ja “tekemisestä”	
Oppiaine Kirjallisuus	Työn laji Kandidaatintutkielma
Aika lv. 2020–2021	Sivumäärä 29
Tiivistelmä <p>Tutkielmani käsittelee Carlos Castanedan <i>The Teachings of Don Juan</i> -saagan maagista maailmankuvaa semioottisesta eli merkitystä ja sen muodostumista pohtivasta perspektiivistä. Yhdistämällä akateemisen semiotiikan, mytologian ja kirjallisuuden tutkimusta Castanedan aikana vaikuttaneiden New Age -filosofien työhön, tutkimukseni syventyy don Juanin “Tiedon tien” maagisiin kategorioihin ja niiden kielifilosofisiin implikaatioihin. Tutkimani “magian ja semioosin” pääkäsitteet tämän työn osalta ovat “maailman pysäyttäminen” ja “tekeminen”, joita vertailen Julia Kristevan semioottisen ja symbolisen teorian kanssa. Semioottisen näkökulman rinnalla kulkee luonnostaan myös antropologinen perspektiivi, ja avaen castanedismin noituuden merkityksiä myös sijoittamalla ne kulttuuriseen kontekstiinsa – niin tolteekkiperinteen ja shamanismin kuin 1960-luvun psykedeelisen vallankumouksen, jälkistrukturalismin suurien läpimurtojen ja globaalien kehityskulkujen sekä kriisien keskiöön. Koska olen halunnut kohdella lähteitäni tasavertaisina tietolähteinä, tutkimus ei ole ainoastaan maagisten kategorioiden semioottista analyysia, vaan myös semiotiikan teorian itsensä uudelleentulkintaa. Tätä dialektista lähestymistapaa kutsun kaksoissemioottiseksi analyysiksi, jolle tämä kandidaattityö luo pohjaa mahdollista jatkotutkimusta ajatellen.</p>	
Asiasanat antropologia, bioenergeetiikka, castanedismi, energia, khora, magia, New Age -filosofia, psykedeelinen vallankumous, psykotrooppiset kasvit, semioosi, semiotiikka, shamanismi, symboliikka, symbolifunktio, tolteekit, yaquit	
Säilytyspaikka Jyväskylän yliopisto	
Muita tietoja	

Sisällys

1. Johdanto.....	1
Tiedon tiellä: Johdatus tutkielmaan	
2. Löytämätön Ixtlan.....	5
2.1. Carlos Castaneda: Elämä ja teokset	
2.2. Don Juan ja hänen noituutensa	
3. Alussa oli Sana.....	13
3.1. Noituutta ja kielifilosofiaa	
3.2. Energiasta	
3.3. Khora: Hiljaisuuden rytmi ja puuttuva linkki	
4. Shamanistista poetiikkaa.....	21
4.1. Psykedeelinen vapautus: Hajoan, jotta voin rakentaa	
4.2. Neo-arkaisuus	
5. Päättäntö.....	26
Puhuttu maailma: Pohdintaa castanedismin kulttuurisista merkityksistä	

Lähteet

1. JOHDANTO

Tiedon tiellä: Johdatus tutkielmaan

Kandidaatintutkielmassani käsittelen Carlos Castanedan tuotannossa esittelemän noituuden peruseriaatteita semioottisessa viitekehysessä. Pääasiallinen kohdetekstini on *The Teachings of Don Juan* -saagan kolmas osa, *Journey to Ixtlan* (1972), ja analyysini keskittyy tämän tutkielman puitteissa kahteen niin kutsutun “Tiedon tien” kategoriaan, “tekemiseen” ja “maailman pysäyttämiseen”, joita vertailen analyysissä etenkin Julia Kristevan esittelemien semioottisen ja symbolisen merkityksen osa-alueiden kanssa. “Tiedon tie”, “soturin/metsästäjän elämä” tai “sydämen tie” ovat Castanedan teoksissaan käyttämiä nimityksiä totuuden etsimiselle.

Tutkimukseni tavoite on pohjustaa laajempaa vertailua kielellisen merkitsemispraktiikan ja maagisten prosessien välillä. Tarkoitukseni on tarkastella kieltä, kirjallisuutta, kulttuuria, merkitystä ja taikuutta holistisesta näkökulmasta, jonka avulla avaan syvempiä ontologisia ja eksistentiaalisia kysymyksiä maailman ja ihmisen toimintamalleista tutkimalla niiden tekstuaalisia heijastumia. Teoreettinen viitekehyseni on synteesi (jälki-)strukturalistista ja psykoanalyyttista kirjallisuustiedettä, semiotiikkaa sekä psykedeliasta ammentavaa New Age -filosofiaa ja translingvistiikkaa.

Tahdon myös tuoda Castanedan tuotannon kirjallisuustieteellisen linssin alle, sillä hänen alkujaan Kalifornian yliopistolle tehtynä antropologian pro gradu -tutkielmana julkaistu työnsä kohtasi tiedeyhteisössä sekä kiitosta että lopulta murskaavaa kritiikkiä, joka perustui pitkälti epäilyihin kuvailtujen tapahtumien faktapohjaisuudesta: Koska kyseessä oli dokumentaatio vuosia kestäneestä psykotrooppisten kasvien käytöstä erakoituneen shamaanin ohjauksessa, kriitikot kysyvät, voidaanko Castanedan työtä pitää ensinkään luotettavana, saati sitten todellisuuden perustuvana antropologiana. Epäilijät myös kiinnittivät huomiota siihen, että vaikka don Juan esitellään Yaqui-intiaanina, esitelty noituus ei ollut suoraan heimon tunnettujen perinteiden mukaista. (Lachman, 2009, s. 218.) Tämän kritiikin seurauksena

Castaneda on jo vuosikymmenien ajan ollut karkotettu akatemiasta self help -kirjallisuuden piiriin. Toisaalta hänellä on uskollinen seuraajakuntansa, joka paitsi uskoo Castanedan tehneen kaiken, mistä kirjoissaan kertoo, myös kokee niiden sisältävän tärkeää viisautta ja tietoa todellisuuden luonteesta. (Lachman, 2009, s. 212.)

Ovi tälle tutkimukselle avautui luettuani kolmannen kirjan (kohdetekstini) loppuun, ja mieleeni palautui eräällä Romaanin teoriaa -luennolla esitelty Georg Lukácsin ajatus niin kutsumastani löytämättömästä löytämisestä, eli totaliteetin päättymättömästä etsimisestä, minkä kaltaiseksi luin myös kuvaillun matkan Ixtlaniin, minne ei voinut koskaan päästä.

Tästä yhdistyksestä avautui yhä uusia vertailukohtia semioottisen teorian kanssa, josta oli opiskeluvuosieni aikana muodostunut suurin mielenkiinnonkohteeni. Huomasin, että don Juanin esittelemä Toinen todellisuus oli löydettävissä myös kieltä ja subjektia käsittelevien teoreemojen pohjalta: Julia Kristeva, joka teki erään viime vuosisadan merkittävimmistä semioottisista murroksista erottamalla uudentavalla tavalla merkityksen semioottisen ja symbolisen puolen, osoittautuu hedelmälliseksi vertailukohtaksi: Pysin tutkielmani edetessä osoittamaan, että castanedismin ”tekeminen” on eräällä tavalla samaistettavissa kielen symbolifunktion, ja ”maailman pysäyttäminen” semioottisen ja khoran käsitteiden kanssa. Merkittävimmät yhtymäkohdat näiden termien välillä ovat nähdäkseni, että sekä pysähtynyt maailma että semioottinen merkitys ovat sanattomia, esi- tai transverbaalisia kategorioita, jotka pohjustavat puhuttua maailmaa, mutta eivät ole suoraan kielellisesti ilmaistavissa. Toisekseen *energian* käsitteellä on iso rooli sekä kristevalaisessa semioosissa että don Juanin maailmassa. Energian teema toistuu myös muussa New Age -filosofiaksi määritellyssä ajattelussa, ihmisten intuitiivisissa uskomuksissa maailman luonteesta ja soveltavassa sekä luonnontieteellisessä tutkimuksessa, mikä on merkityksen kokonaisuutta tarkasteltaessa mielenkiintoista.

Tutkielmani lähteistöä ja teoriaa värittää Theory of Everything -henkinen synteesi ja vertailu, jossa yhdistän akateemista kielen ja kirjallisuuden tutkimuksen teoriaa ja käsitteitä kokeellisemmän ajattelun kanssa, pohtien ovatko nämä ”kaksi maailmaa” välttämättä niin kovin kaukana toisistaan, vai olisiko niin, että ne selittävät samaa asiaa, vaikka eri sanoin tai lähtökohdin? Koska faktan ja fiktion rajanveto ei ole kirjallisuustieteilijälle välttämätön kysymys ratkaistavaksi, voin keskittyä siihen, mitä teksti merkitsee ja kohtelen lähteitäni semioottisten kysymysten kannalta tasaveroisina tietomuotoina.

Tutkimukseni metodi on vertaileva semioottinen luenta ja analyysi. Yleinen semioottinen analyysi keskittyy tutkimaan merkityksiä ja niiden syntymistä. Tämä on Castanedan tutkimista sen puolesta, mitä sanotaan: Mikä on Tiedon tien *merkitys*? Mitä maailman pysäyttämisen ja tekemisen *tarkoittavat*? Käsittelen niin henkisiä kuin teoreettisia kategorioita sekä yleisinä kulttuurisina symboleina että Castanedan koko korpukselle tyypillisinä merkityskokonaisuuksina. Pysin kuljettamaan tulkintaa poikkitieteellisesti ilmiöiden ja käsitteiden paralleelisuuteen nojaten, avatakseni niiden merkityksenmuodostuksellista sisältöä. Don Juanin noituuden peruspremissit, joita käsittelen toisessa kappaleessa, ohjaavat ja kehystävät teoriaa, kuten teoria puolestaan valottaa Tiedon tien mahdollisia merkityksiä.

On huomioitava, ettei tutkimukseni siis ole pelkkää maagisten kategorioiden semioottista analyysia, vaan myös semiotiikan teorian itsensä uudelleentulkintaa: Tämä synnytti tutkimuksen edetessä tarpeen määritellä käyttämäni analyysimetodia uudelleen. Päädyin nimeämään lähestymistapani “kaksoissemioottiseksi tutkimukseksi” tai analyysiksi, mikä osoittaa aineistoni tiedollisen yhdenveroisuuden – käsittelen näitä hyvinkin erilaisia diskursseja tasaveroisina tietomuotoina semioottisen sisällön perspektiivistä, ja pidän ne kummatkin tulkinnalle avoimina. Tämä lähestymistapa on motivoitu jo siitä syystä, että tämä samanarvoisuuden ajatus on kantava läpi don Juanin opetusten, ja täten auttaa pääsemään sisään Castanedan esittelemään maailmaan.

Castanedan kirjojen *maailmankuvan* tarkastelemisella on keskeinen rooli tässä tutkimuksessa – millainen se on, mitkä ovat sen juuret niin historiallisesti kuin filosofisestikin, ja millaisia yhteyksiä sillä on moderniin kulttuuriin ja -tieteeseen: Millaisia näkökulmia merkityksen ja inhimillisen kielen tarkasteluun paljastuu sen kautta? Tutkin don Juanin maailmankuvan merkityksiä ja niiden useita yhtymäkohtia toisten maailman, todellisuuden, kielen ja olemassaolon järjestymisperiaatteita pohtivien diskurssien kanssa. Diskurssi voi tässä olla mitä hyvänsä tieteellistä tai kulttuurista työtä tai perinnettä. Pohdin kulttuurimme nykytrendejä hengellisyyden ja tiedekäsityksen suhteen, ja sitä, millaisia implikaatioita niillä on kielen ja noituuden — kuten ne tämän tutkimuksen sisäisesti käsitetään — näkökulmista. Castaneda kulttuuri-ilmiönä kuuluu 1960-luvun psykedeelisen vallankumouksen perillisiin, ja asetankin sen myös tähän kontekstiin toisten aikalaisajattelijoiden ja ilmiöiden kautta, pitäen kielen, sen käytön prosessit ja funktiot pohdinnan keskiössä.

Tutkimusongelmani on kaksiosainen: Ensinnäkin ryhdyn tutkimaan don Juanin maailmankuvaa ja uskomusjärjestelmää sekä niiden kulttuurisia merkityksiä historiallisessa ja nykykontekstissa. Ensimmäinen tutkimuskysymykseni onkin, millainen on don Juanin maailmankuva, ja maillaisia kulttuurisia merkityksiä siitä on luettavissa. Toisekseen syvennyn kahteen Tiedon tien kategoriaan, “maailman pysäyttämiseen” ja “tekemiseen” ja siihen, millaisia semioottisia implikaatioita ja yhtymäkohtia tällaisella “noituudella” on semioottisen teorian ja erityisesti khora-pohjaisen merkityksen kanssa. Toinen kysymys on siis: “Mitä ovat “maailman pysäyttäminen” ja “tekeminen”? Näiden pohdintojen pohjalta suuntaan katseeni kolmanteen kysymykseeni: Milläläilla semioosia, khora ja symbolifunktiota voisi tulkita niiden kautta?

2. LÖYTÄMÄTÖN IXTLAN

2.1. – *Carlos Castaneda ja Matka Ixtlaniin*

Carlos Castaneda (1925–1998) oli syntymänsä perulainen antropologi, kirjailija ja “New Age -liikkeen kummisetä”, joka muutti Yhdysvaltoihin 1951 ja opiskeli kulttuurintutkimusta Kalifornian yliopistossa, missä hän saavutti kiistellyllä Don Juanin opetukset -saagallaan tohtorinarvon, joka toisaalta myöhemmin otettiin häneltä pois, kriittisten äänten noustessa yli alun innostuksen. Vielä tänäkään päivänä kiista siitä, pitäisikö hänen teoksiaan lukea fiktiona vai faktapohjaisina eemisen antropologian dokumentteina, ei ole ratkennut. Mikäli pyrkisi sijoittamaan Castanedan kaanonin kirjallisuuden lajikentälle, se voisi näkökulmasta riippuen olla tietokirjallisuutta, auto- tai metafiktiivinen romaanisaaga, self help -opas tai psykedeelisen, hengellisen ja filosofisen kirjallisuuden edustaja. 1960-luvun hippiaate ja New Age -ajattelu läpäisevät kirjat, jotka ovat selkeästi myös flower power -yleisölle aikanaan markkinoidut. Tässä tutkielmassa tarkastelen Castanedan korpusta lähinnä pragmaattisen filosofian edustajana.

Vaikka akateeminen mielipide on ollut “castanedismin” vastainen jo noin neljän vuosikymmenen ajan, on don Juanin henkisillä opetuksilla myös uskollinen seuraajakuntansa, joka uskoo Castanedan kokeneen kaiken, minkä kirjoissaan kuvaa (Fort, 1996, s. 13). Kandidaatintutkielmassani tuonkin opettajan ja oppipojan seikkailut kirjallisuustieteellisen linssin alle siinä toivossa, että näiden erimielisyyksien sekä faktan ja fiktion rajanvetojen häipyessä Tiedon tien henkinen, filosofinen ja semioottinen rikkaus voisi avautua uudenlaisesta näkökulmasta myös akateemiselle lukijalle. Se myös kiinnittää huomion erääseen naulan arkkunsa kun *Matka Ixtlaniin* -esipuheessa hän toteaa, ettei don Juanin noituus edes välttämättä vaadi psykedeelien käyttämistä (Lachman, 2009, s. 216). Määritellessäni castanedismin esittelemää noituutta toivon osoittavani, miten tämä on täysin ymmärrettävä kanta, joka mielestäni jopa voimistaa don Juanin opetusten semioottista sanomaa.

“Matka Ixtlaniin” (1972) alkaa vuonna 1960, nuoren Castanedan matkustaessa Meksikoon etsimään tietoa intiaanien shamanismiperinteessä käytetyistä psykotrooppisista kasveista (siis: *Datura inoxia* eli nukkahulluruoho, *Lofihophora williamsii* eli peyote-kaktus sekä eräät *Psilocybe*-suvun sienet). Nogalesin bussiasemalla hän kohtaa ensimmäistä kertaa tulevan opettajansa, vanhan Yaqui-intiaanin, Juan Matusin, jota hän nimittää kirjoissaan don Juaniksi. Hän oli kuullut ystävältään, että kyseinen intiaanivanhus tunsi shamanistiset kasvit ja niiden käytön hyvin läheisesti: Niinpä Castaneda yritti pyytää häntä kertomaan itselleen tietämänsä liioitellen omaa tuntemustaan ja sanoen, että don Juan voisi vaikka oppia häneltä jotain uutta. Tuleva opettaja ei vastannut sanallakaan, pudisteli vain päätään, loi mieheen yhden vaikuttavan, merkitsevän katseen, joka sai hänet hämmentymään ja vaikenemaan, ja nousi bussiinsa. Hän jätti Castanedalle kuitenkin toivon säikeen, ja sanoi, että hän saisi halutessaan tulla käymään hänen kotonaan. (Castaneda, 1972, s. 17–18.) Vaikka ensikohtaaminen ei mennyt nuoren antropologin odottamalla tavalla, alle vuotta myöhemmin alkoi se matka, joka on dokumentoitu The Teachings of Don Juan -saagana. Se, minkä piti olla kulttuurintutkimuksellista herbologiaa, muuttui seitsemän vuoden oppipoikuudeksi, jonka aikana Castaneda vihkiytyi tämän eksentrisen *brujon* (esp. “parantaja”, “noita”) henkisiin opetuksiin.

Matka Ixtlaniin on itsessään don Juanin ystävän ja Castanedan toisen opettajan, don Genaron kertomus, missä hän yrittää löytää tiensä Ixtlaniin; kotiin, mutta matkalla vastaantulevat oikeilta ihmisiltä vaikuttavat haamut (jotka ovatkin ihmisiä) herkeämättä yrittävät huijata häntä tieltään ja lähtemään heidän mukaansa, vaikka hän kysyy heiltä suuntaa. Ixtlan on paikka, johon ihminen on “jättänyt” intohimonsa, joka määrää tuon päämäärän, ja jota hän lähenee, mutta ei koskaan aivan täysin saavuta. Mutta kuten don Genarokin teki, matkalainen herkeää kysymästä neuvoa ja jatkaa kävelemistä. (Castaneda, 1972, s. 277–280.) Myös nuori Lukács tekisi niin tavoittamatonta totaliteettia tavoittelevalla sielun tiellä, joka on kuljettava ennen kuin ihminen ymmärtää olevansa “tarinan sankari”, ja se tapahtuu näyttämöllä, missä sankarikokelaat ovat eläviä ihmisiä keskellä vain eläviltä vaikuttavien olentojen massaa (Lukács, 1988, s. 44–43).

2.2. Don Juan Matus ja hänen noituutensa

“Minun kirjani ovat tosikertomus opettamismetodista, jota don Juan Matus, meksikolainen intiaaninoita, käytti auttaakseen minua ymmärtämään noidan maailmaa. Tässä mielessä minun kirjani ovat selonteko meneillään olevasta prosessista, joka selkenee minulle ajan kuluessa.” (Castaneda ym., 2006, s. 1034.)

Don Juan Matus on vanha ja eksentrisen yaqui-intiaaneihin itsensä lukeva shamaani tai “naguaali”, joka ryhtyy Castanedan opettajaksi tämän pyynnöstä. Don Juan tosin opettaa oppipojalleen jotain täysin muuta kuin tämä alkujaan oletti: Nuori Castaneda tahtoi oppia alueen shamaaniperinteessä hyödynnetyistä kasveista, mutta don Juan toistuvasti väistää suorat kysymykset niistä, puhuu arvoituksin ja kertoo ja näyttää Castanedalle asioita, jotka aluksi horjuttavat ja lopulta murskaavat sekä uudistavat hänen maailmankuvaansa.

Vuonna 1991 julkaistun Kirjansa *Eagle's Gift* esipuheessa Castaneda kirjoittaakin siitä, miten hän käytti vuosia yrittäen tehdä antropologista tutkimusta don Juanin järjestelmän kulttuurisesta matriisista, tehden siitä taksonomista ja klassifioivaa tutkimusta sen alkuperistä ja leviämisestä: Kaikki nämä ponnistukset paljastuivat hyödyttömiksi sen todellisuuden valossa, että tuon järjestelmän vastustamattomat sisäiset voimat väijäämättä harhauttivat tutkijan intellektuaaliselta tieltään ja tekivät hänestä sen sijaan osallistujan. “Toisin sanoen se uskomusjärjestelmä, jota halusin tutkia, nielaisi minut, ja voidakseni jatkaa tarkasteluni parissa minun on maksettava tavaton päivittäinen hinta, elämäni miehenä tässä maailmassa.” (Castaneda ym., 2006, s. 729.) Se, mikä vaikutti ensialkuun primitiivisistä uskomuksista ja tavoista rakentuneelta systeemiltä paljastui suunnattomaksi ja monimutkaiseksi maailmaksi – ja vieläpä paljon voimakkaammaksi ja kestävämmäksi todellisuudeksi kuin hänen omansa.

Don Juanin maagisen maailman ja Castanedan länsimaalaisen logoksen vastavoimainen kohtaaminen luokien erinomaisen asetelman merkityksen ja sen muodostumisen pohtimiselle. Heidän hahmodynamiikkansa toteutuu kahden uskomusjärjestelmän yhteenlyömisenä, jossa Castanedan ylpistynyt järki paljastaa heikkoutensa ja murtuu sen väkevän noituuden edessä, jota don Juan elämällään edustaa.

Noitus, kuten Castaneda kertoo, on don Juanin itsensä valitsema ja käyttämä kategoria. Kun syvennyttävä tutkimaan sen perusedellytyksiä, siitä kuoriutuu semioottinenkin kysymys: Don

Juanin noituuskäsityksessä noita on ihminen, jolle maailma sellaisena kuin sen tuntemme on pelkkä kuvaus, joka istutetaan mieleemme lapsuudessa, jokaisen ihmiskohtauksemme kautta. Aikuisuudessa me emme enää hahmota tai muista hetkeä, jona maailmasta tuli sellainen kuin se on, sillä sille ei ole asetettu vertailukohtaa tai ulkopuolista viittauskohtaa. Täten se näyttäytyy “todellisuutena”, ja lapsi on astunut sopimuksenvaraiseen maailmaan, jonka jäseneksi hänet on initioitu ja jota hän itse ja hänen ympäristönsä vuorovaikutteisesti validoivat: Don Juanin näkökulmasta päivittäinen todellisuutemme muodostuu aistitulkintojen loputtomasta virrasta, jota tiettyyn ryhmäjäsennyteen astuneet yksilöt ovat oppineet samastamaan. Myös Castanedan oppipoikuuden päämäärä oli saavuttaa osallisuus, jäsenyys don Juanin Tietoon. (Castaneda, 1972, s. 8–9.)

Castanedismin aatesuuntaa on nimitetty myös “nagualismiksi”. Naguaali on tietäjä tai johtava noita, joka kykenee toimimaan välittäjänä arki- ja henkimaailman välillä. Naguaalin titteli periytyy opettajalta oppipojalle. Don Juan oli vihkiytynyt naguaali, ja myös Castaneda sai tämän arvonimen hänen oppipoikuutensa tullessa päätökseen. Naguaali on noidalle tärkeä johdattaja ja opettaja, jolla on poikkeuksellista mielen kirkkautta, kestävyyttä ja vakautta. Ihminen, joka Näkee, näkisi naguaalin valokehänä, joka muistuttaisi neljää yhteenlitistyvää palloa: Tämä olisi hänen *energiakehonsa*, ja naguaalin tapauksessa energia olisi erityisen voimakasta, ja naguaali kykenee kanavoimaan rauhaa, harmoniaa, naurua ja tietoa “suoraan niiden lähteestä” ja jakamaan niitä seuralaisilleen. Naguaalin tehtävä on levittää tietoisuutta yksilön yhteydestä tuohon voimaan. (Castaneda ym., 2006, s. 1036.)

Tämä järjestelmä on kuitenkin poikkeuksellinen siinä mielessä, että sen tarkoitus on täysin proseduraalinen, tien kaltainen: Vaikka se ei vie minnekään, sen kulkeminen loppuunsa on itsetarkoitus, joka lopulta vapauttaa yksilön siitä itsestäänkin. Tiedon tien kolme peruspremissiä ovat tietoisuuden hallinta, intention hallinta sekä “itsensä vaaniminen” (engl. *self-stalking*), millä tarkoitetaan tietoista maailman ja sen tapahtumien kanssa toimimista (Biblio, 2021), ja se kuuluu tekemisen piiriin, siinä missä intention ja tietoisuuden hallinta ovat semioottisesti intermediaarisia kategorioita.

Tämän järjestelmän erityislaatuisuutta kuvaa se, miten toisaalta Castaneda kuvailee “noidan koulutusta” yhtä vaativaksi tai vaativammaksi, vaikka hyvin erilaiseksi kuin kuin meidän koulujärjestelmämme, joka vuosien harjoittamisen kautta opettaa meitä toimimaan järkevästi jokapäivän maailman kanssa. Suurin ero on opettamisen metodeissa ja päämäärässä: Noidan

oppi nojaa suulliseen ohjeistukseen ja tietoisuuden manipulaatioon ja nimenomaan kaikesta opitusta siitä saadun Tiedon avulla irrottautuminen on sen “päätepysäkki”, josta koko maailma tai elämä itseasiassa vasta alkaa.

Don Juanin hyödyntää noituuttaan Tiedon tiellä, joka on henkinen matka kohti Totuutta ja sen Näkemistä. Tiedon tiellä on monia opinkappaleita, joilla on kaikilla sama tarkoitus: Puhdistaa sydämen tielle lähteneen ihmisen yhteys “tarkoitukseen” tai “aikomukseen” (engl. *intent*), jotta hänestä voisi tulla Voiman käyttäjä, joka elää kuin soturi tai metsästäjä. Tämä intentionpuhdistamisprosessi onkin toinen don Juanin noituudelle annettu määritelmä.

Intentio on universumin “mittaamaton, sanoinkuvaamaton voima”, mihin aivan kaikki on yhteydessä “liitoksen” tai “linkin” kautta. Don Juan sanoo, että tätä puhdistamisprosessia on hyvin vaikea ymmärtää tai oppia toteuttamaan, ja siksi noidat ovat jakaneet sen kahteen oppikategoriaan: Toinen niistä on ohjeistusta arkielämän tietoisuuden tasolle, missä puhdistautumisprosessi esitetään “naamioituneesti”. Toinen kategoria taas koskee tehostettuja tietoisuuden tiloja (kuten psykedeelistä kokemusta, joka ei kuitenkaan ole välttämätön osa opetusta), milloin noidan suorana tietolähteenä toimii intention voima, vailla minkäänlaista harhauttavaa puhutun kielen väliintuloa. Don Juanin mukaan on vaadittu tuhansien vuosien ja useiden noitasukupolvien tuskallisia ponnistuksia, jotta nämä tiedonjyväset ovat löytäneet ja selvinneet nykypäivään. Tehtävän haasteellisuus on ilmiselvää kun ottaa huomioon, että kyse on pohjimmiltaan sanallistamattoman tiedon suullisesta siirtämisestä. Noidan tehtäväksi don Juan määritteleekin käsittämättömältä vaikuttavan tiedon muuntamisen arkitietoisuuden standardeihin ja ymmärrykseen sopivaksi. (Castaneda ym., 2006, s. 1035.)

Totuus ja sen Näkeminen tarkoittavat yksinkertaisimmillaan järjestelmästä vapautuneessa maailmassa elämistä. Noituuden opettamiseen sisältyykin “outo paradoksi”: Don Juan sanoo, ettemme me tarvitse ketään oppiaksemme noituutta, sillä siitä ei ole mitään opittavaa. Ainut opettaja, jota Tiedon tiellä kulkeva soturi tarvitsee on sellainen, joka onnistuu vakuuttamaan ihmiselle, että hänellä on rajaton voima piiloutuneena olemukseensa, ja että hänen on mahdollista tavoittaa se. (Castaneda ym., 2006, s. 1035.)

Don Juan nimittää kaikkea arkimaailmassa toimimista eli jokapäiväistä ihmiselämää “kontrolloiduksi hullutteluksi” (engl. *controlled folly*), ilman minkäänlaista vähättelevää sävyä: Niin päätös elää ihmisen elämä, toimia yhteisön jäsenenä, asettaa itselleen päämääriä

kuin myös päätös ryhtyä Tiedon tielle ja Nähdä ovat kaikki valintoja, jotka voi tehdä tai olla tekemättä. *Tekeminen* onkin don Juanin semioottisen noituuden peruspilareita, ja siihen sisältyy ajatus siitä, että itse elämän merkitsevyyskin on valinta, jonka voi tehdä tai olla tekemättä. Tärkeintä on valita tiensä ja pysyä sillä:

“Tietäjä valitsee tien, jolla on sydän ja seuraa sitä; sitten hän katsoo ja iloitsee ja nauraa; sitten hän *näkee* ja tietää. Hän tietää, että hänen elämänsä loppuu aivan liian pian; hän tietää, että hän, kuten kaikki muutkin, ettei hän ole menossa minnekään; hän tietää, sillä hän näkee, että mikään ei ole tärkeämpää kuin mikään muukaan.”
(Castaneda ym., 2006, s. 164.)

Don Juanin maailmassa kaikki oleminen on yhdenveroista, kunhan on sydämen tiellä. Se, miten noita (tai kuka hyvänsä ihminen) toteuttaa sydämensä tien riippuu hänen luonnostaan: Don Juan itse on valinnut elämän ja noidan, metsästäjän ja soturin osan. Tämän hän perustelee yksinkertaisesti sillä, että hän luonnostaan viihtyy ja saa iloa maailmasta ja sen Näkemisestä. Hänen mielestään ihmisen osa on oppia, ja oppia “niin kuin olisi menossa sotaan”; pelon ja kunnioituksen kanssa ja tietoisesti, luottaen itseensä absoluuttisesti. Maailma on kohdattava sellaisena kuin se on – ja sen kykenee täysin tekemään vasta kun kulkee omaa tietään, osaa luopua tekemisestä, “ei-tehdä” (engl. “*Not-Doing*”), pysäyttää maailman ja viimein Nähdä. “Tietäjän elämässä ei ole tyhjyyttä, sen minä sinulle sanon. Kaikki on täyttä ääriään myöten” (Castaneda ym., 2006, s. 166).

2.2.1 *Tekeminen ja maailman pysäyttäminen*

“Tekeminen on sitä, mikä tekee tuosta kivistä kiven ja tuosta puskasta puskan. Tekeminen on sitä, mikä tekee sinusta sinut ja minusta minut.” (Castaneda, 1972, s. 202.)

Don Juanin magian ja semioosin tutkimiseen erityisen hyvän käsite on *tekeminen*. Kuten alun lainauksesta voi tulkita, don Juanin kanta on, että me elämme tehdyssä todellisuudessa, mutta meillä on tapana olla huomaamatta sitä. Me määrittelemme itsemme syntymässä meille siunaantuneiden määritteiden alaisina – meille annetaan nimi, kansalaisuus, uskonto ja kokonainen maailmankuva ympäristömme kautta. Tietäjä näkee tämän konstruktion läpi,

“toisin sanoen, tietäjällä ei ole kunniaa, ei arvokkuutta, ei perhettä, ei nimeä, ei isänmaata, vaan pelkästään elämää elettäväksi, ja nämä olosuhteet huomioon ottaen hänen ainoa siteensä hänen kanssaihmissänsä on hänen kontrolloitu hullutuksensa” (Castaneda ym., 2006, s. 164).

Tekeminen on siis esittämistä, sepittämistä, mimesistä – ja se tulee ilmi eritoten kielellisesti, siinä, mitä sanotaan. Tämän takia, semioottisesti puhuen tekeminen muistuttaa symbolifunktiota. Tarkasteltuna klassisen filosofoinnin metodin kautta (Kristeva ym., 2002, s. xi) *tekeminen* alkaa kun ihminen ryhtyy koodaamaan aistimuksiaan ajatteluksi, abstrahoimaan subjektiivista kokemusta jaettavaan muotoon ja toteutuu viestintänä eli essentiaalisen tiedon artikulaationa: On ilmeistä, että essentiaalseksi määrittyvä tieto on opitun maailmankuvan ja arkikielen koventioiden läpäisemää, ja edelleen tulee tulkituksi sellaisen kautta. Tekeminen tekee aistimuksesta symbolin – “puskasta puskan, sinusta sinut” – ja täyttää sen henkilökohtaisella merkityksellä.

Kristevankin työssään soveltaman, ranskalaiselta psykoanalyytikolta, Jacques Lacanilta polveutuvan ajatuksen mukaan kieli ja merkitseminen toimivat tienviittoina alitajuisiin motivaatioihin, ja vastaus kysymykseen “miksi me puhumme?” on siihen sisäänkoodattu (Kristeva ym., 2002, s. xiii–xiv). Näin kokee myös naguaali, joka opettaa oppipoikaansa tekemään oikein, jotta hän voisi “pysäyttää maailman”. “Jokainen asia, jonka olen käskenyt sinua tekemään on ollut tekniikka maailman pysäyttämiseksi”, don Juan kertoo Castanedalle yrittäessään selittää, mitä maailman pysäyttäminen merkitsee. Hän myös sanoo, että ellei mies olisi niin itsepäinen, hän olisi luultavasti jo tehnyt sen. (Castaneda, 1972, s. 12.) Maailman pysäyttäminen on sinällään Tiedon tien tärkeimpiä kategorioita, että Nähdäkseen on ensin pysäytettävä maailma. Castaneda selittää sitä tulkintana sellaisista tietoisuuden tiloista, joissa jokapäivän todellisuus alteroituu siksi, että tulkintavirta, joka tavallisesti kulkee keskeytyksittä, tulee pysäytetyksi sille tuntemattomien olosuhteiden sarjan seurauksena. (Castaneda, 1972, s. 13.)

Kun kerran *tekeminen* alkaa automaattisesta aistien tulkitsemisesta ja kielentämisestä, *maailman pysäyttävä* noita kykenee palaamaan juuri niiden sanallistamattomien, alitajuisten motivaatioiden häiritsemättömään yhteyteen, joka niitä edeltää. Vaikka don Juan puhuukin “erillisestä todellisuudesta”, se on kyllä läsnä koko ajan, vain vaikea paikantaa, sillä

pysäytetystä maailmasta ei voi sanoa mitään, sen voi vain Nähdä. Don Juan puhuu myös katsomisesta, joka johtaa aina tulkintaan, ja siksi estää Näkemisen – toisaalta on mahdollista yhdistää ne. Don Juan sanoo, että kaikki hänen tuntemansa Tietäjät nauravat “sillä he näkevät ja myös katsovat” (Castaneda ym., 2006, s. 163). Tietäjä katsoo tietoisesti, puhtaassa yhteydessä voimaansa, joka on käynyt hänelle ilmeiseksi maailman pysähtyessä. Nauraminen on taas tekemistä, aistitulkintaa, johon liittyy paljon opittua. Pysähtynyt maailma ei naura, mutta siitä huolimatta siinä on mahdollista nauraa.

3. ALUSSA OLI SANA

3.1. – Noituutta ja kielifilosofiaa

“Kielien kielioppeja – niiden sisäisiä sääntöjä – on tutkittu huolella. Kuitenkin liian vähän huomiota on annettu sen tarkastelemiselle, miten kieli luo ja määrittelee todellisuuden rajoja. Ehkäpä kieli on paremmin ymmärrettävissä kun sitä ajattelee magiana, sillä taikuuden näkökulmasta maailma on implisiittisesti tehty kielestä.” (McKenna, 1993, s. 12.)

Ajatus siitä, että kieli luo todellisuutta ei ole sinänsä uusi. Tämä näkemys on läsnä jo Nietzschen *On the Genealogy of Morality* (1887) -pamfletissa, missä hän selittää, että kielioppi jakaa lauseet sanaluokkiin ja siten todellisuuden kategorioihin ja on täten vastuussa sen uskomusjärjestelmän määrittelystä, jota todellisuudeksi kutsumme (Kristeva ym., 2006, s. xii; Nietzsche ym., 2007). Kuten kappaleessa kaksi todettiin, eräs don Juanin opetusten tärkeimmistä teeseistä on, että noituuden näkökulmasta arkimaailma on pelkkä kuvaus, jonka lapsi oppii kasvaessaan vähä vähältä, jokaisen kohtaamansa ihmisen opettamana. Tämä ajatus löytyy myös Kristevalta, joka kuvailee merkitystä elävän kehon transfuusiona kieleksi. Samaa ajatusta Nietzschekin käsittelee selittäessään, miten maailmalliset ideaalit rakennetaan valheellisesti “huhupuheina ja kuiskittuna joka nurkalla” (Nietzsche ym., 2007, s. 27).

Kristevalaisen näkemyksen mukaan lapsen tietoisuus, joka ei ole vielä täysin semioottisesti ja symbolisesti määrittynyt, järjestäytyy sosiaalisen ympäristön hänen kehollisuudelleen asettamien rajojen mukaan. (Kristeva ym., 2006, s. xx, 35.) Don Juanin maailmassa, Tiedon tietä kulkeva “soturi” oppii purkamaan nämä opitut rajoitteet ja saa käyttöönsä täydet voimansa ja Näkemään maailman sellaisena kuin se on täydessä hiljaisuudessa, ja tulee täten tietoiseksi Totuudesta. Salaisuus tämän saavuttamiseen ja Näkemisen oppimiseen piilee juuri “tekemisen” lopettamisessa (engl. *Not-Doing*) ja sen kautta maailman pysäyttämässä.

Umberto Eco kertoo kirjassaan *Semiotics and the Philosophy of Language* (1984), että yleisen semiotiikan käsityksen mukaan empiiriset objektit tulevat merkeiksi tai nähdyiksi

merkkeinä vain filosofisesta sopimuksesta. Filosofialla tarkoitetaan tässä tapauksessa yksittäistä tietojärjestelmää, joka kehystää, erittelee ja arvottaa ympäröivän maailman tapahtumia, ja on siis työkalu symboliselle pohjatyölle, jolla on valta myös samastaa hyvin erilaisia tapahtumia, esimerkiksi määrittelemällä ne hyviksi tai pahoiksi. Tämä filosofinen sopimus on se, mitä ihminen ympäristöltään oppii kasvaessaan yhteisönsä jäseneksi: Filosofialla on suuri selittävä ja käytännöllinen voima, sillä se auttaa tarkastelemaan kokonaisuutena muutoin epäyhtenäistä dataa. Se luo maailmankuvaa, jonka tarkoitus on auttaa yksilöä tai yksilöitä toimimaan järkevästi maailmassa. Käytännöllisellä voimalla taas viitataan sen osuuteen maailman muuttamisessa. (Eco, 1984, s. 10–11.)

Kun Castaneda pyytää don Juania kertomaan kasveista, tietäjä välttelee toistuvasti aihetta. Lopulta hän selittää oppipojalleen, että ehkäpä kasveista ei ole mitään opittavaa, sillä niistä ei ole mitään sanottavaa. Tämä ajatus tuo esiin klassinen merkitsijän ja merkityn ongelman: Strukturalistisessa mallissa merkitsijä on kielellisen merkin materiaallinen, äänteellinen puoli. Merkitty on puolestaan on mentaalinen, käsitteellinen osa, joka ei sekään ole siis sama kuin varsinainen viittauksen kohde (Tieteen Termipankki a) & b), 2021) – siis kuten kasvit don Juanin ja Castanedan käymättömässä keskustelussa, joka pysyy käymättömänä, koska *kasveista ei ole mitään sanottavaa*.

Lopulta nuori Carlos pääsee todelliseen kasvien oppiin, mutta ei tarinoita kuunnellen vaan paljon läheisemmän tutustumisen kautta. Oppiin, jonka seurauksena sanojen itsensä merkitys muuttuu, sillä ne ovat perustavia rakenneosasia siinä maailmassa, johon hän (niin kuin kuka hyvänsä ihminen) kuuluu, ja jonka nämä “pyhät kasvit” osoittavat tekemällä *tehdyksi*. “Ceci n’est pas une pipe”, kuten kuuluisa lause kuuluu: Tavallaan samaahan sanoo don Juankin kertoessaan oppipojalleen *tekemisestä*. Puska ei ole puska ennen kuin me nimitämme sitä niin. Mutta kieli ei kuitenkaan ole hyödytön väline Tiedon tielläkään: Don Juan sanoo Castanedalle, että jotta hän voi Nähdä kasvit, hänen on puhuttava niille henkilökohtaisesti ja opittava tuntemaan ne yksilöllisinä olentoina — “siltoin kasvit voivat kertoa sinulle mitä ikinä haluatkaan niistä tietää” (Castaneda, 2006, s. 169).’

Myös Roland Barthes puhuu *Mythologies* (1975) -kirjassaan todellisuuden ja kielen suhteesta, tarkastelemalla mytologista ja poliittista puhetta. Tämä asetelma sopii myös don Juanin ja Castanedan keskusteluiden tarkasteluun. Yhtäältä, Castanedan voi nähdä mytologina, joka päättyy “kadottamaan todellisuuden, jota väittää suojelevansa” (Barthes ym.,

1991, s. 159) — siis akateemisen maailmankuvan, jonka johdattelemana hän päätyi Tiedon tielle. Barthesilainen mytologi on “tuomittu metakielenkäyttöön” (Barthes ym., 1991, s. 159), kuten naguaali, joka yrittää opettaa tuntematonta ja sanallistamatonta sanoilla, ja joutuu siis turvautumaan ideologiseen uskomusjärjestelmään, vaikka hänen todellinen luonteensa keskittyy asiaan itseensä.

3.2. – *Energiasta*

Juuri don Juanin opetusten sisältämän maailmankuvan kautta kysymykset todellisuuden ja kielen suhteesta muuttuvat entistä mielenkiintoisemmiksi ja kiinnittyvät niin henkisiin kuin materiaalisiin olemisen tasoihin: Maailmankuvaa pohjaa käsitys ihmisestä bioenergeettisenä olentona. Don Juan näkee maailman muodostuvan täysin energiasta, ja energiakehon olevan täysin luonnollinen osa ihmisanatomiaa. Bioenergetiikka (mikä ei ole don Juanin itsensä käyttämä termi) on energian virtaamisen ja transformaation tutkimista jonkin tietyn organismin sisäisesti ja suhteessa sen ympäristöön. (Feather, 1995, s. 15–16.)

Tutkimukseni kannalta pidän tätä mielenkiintoisena, sillä nähdäkseni myös Kristevan khora-käsite ainakin hyötyy bioenergeettisestä teoriasta – voisi jopa sanoa, että se tunnutaan siinä ikään kuin aivan suoraan sanoittamatta oletettavan: Kristevalainen semioosi perustuu energianvaihdon risteymiin ja kanavointiin, ja voi siksi tuntua hyvinkin abstraktilta tai metaforiselta teoretisoinnilta, mutta bioenergetiikan näkökulmasta kyse olisi luonnollisista, fyysisistä; kehollisestikin havaittavista toiminnoista.

Vaikka 1900-luvun postmodernismi pyrki kieltämään minkään varsinaisen yhteyden tai ykseyden olemassaolon, sellaisen tason mahdollisuus on jälleen nostettu pöydälle. Etenkin inhimillisen tietoisuuden klassinen malli subliminaalisen ja supraliminaalisen tason täysin individuaalisena yhdistelmänä on kyseenalaistunut: esimerkiksi Jyväskylän Yliopiston tutkijatohtori Olivier Brabant on kirjoittanut uudesta tietoisuuden paradigmasta, jossa yksilöllisen tietoisuuden pohjalla olisi sittenkin “jaettua maata”, joka yhdistää itsenäisiltä vaikuttavat tietoisuudet, ja mahdollistaa niiden välisen kommunikaation ei ainoastaan fyysisellä (puhe, kirjoitus, elekieli...) vaan myös sanallistamattomalla tasolla (Brabant, 2016, s. 352). Tällaisen mallin kautta tarkasteltuna don Juanin noituus sekä Kristevankin oletukset

puhtaan energeettisestä merkityksen tasosta eivät enää vaikuta yhtä abstrakteilta tai haaveellisilta.

Energia tuntuu olevan käsitteenä eräänlainen moderni “eetteri”, jota ei täysin tunneta, vaikka se vaikuttaa kaikkeen. Bioenergeettinen maailmankuva myös auttaa avaamaan joitain abstrakteja kielitieteellisiä ajatuksia merkityksenmuodostuksesta ja sen prosesseista: Kielen todellisuutta tuottava luonne perustuu don Juaninkin opetuksissa energianvaihtoon, jota käsitellään psyko-fyysisenä toimintana.

Don Juanin maailmankuvaan kuuluva energia- tai valovartalo on se, jonka kautta ihminen on suorassa yhteydessä ympäröivään maailmaan. Tätä tutkinut Ken Eagle Feather lisää, että meille on kuitenkin pitkällisen evoluution tuloksena syntynyt toinen tapa maailman kanssa vuorovaikutuksessa olemiseen; sellainen energiakenttä, joka pääasiassa käyttää symboleita strukturoidakseen todellisuutta suoran kommunikaation sijaan. (Feather, 1995, s. 35.)

Naguaali on ihminen, jonka energiavartalo on erityisen kirkas, ja jonka maailmaan yhdistyvä suoran kommunikaation linkki olisi puhdas ja tasapainotettu. Tätä linkkiä kutsutaan bioenergeettisessä mielessä fokalisaatiopisteeksi, ja ihmisen elämänenergia virtaa sen kautta kehon ulkoisen energian suodattuessa sen läpi. (Feather, 1995, s. 40.) Tämän fokalisaatiopisteen toiminta muistuttaa suuresti *khora*; saranaa kehon ja mielen välillä, missä yksilö yht’ aikaisesti hajoaa ja rakentuu, sisäisten ja ulkoisten motivaatioiden energian vaikutuksessa.

3.3. – Khora: Hiljaisuuden rytmi ja puuttuva linkki

Puolalainen semiootikko ja psykoanalyttinen kirjallisuudentutkija, Julia Kristeva, teki ehkä tärkeimmän kontribuutionsa alalleen erottamalla toisistaan merkityksen kaksi puolta – semioottisen ja symbolisen – mullistavalla tavalla, määrittelemällä ne kahdeksi olemisen modaliteetiksi, jotka ovat erottamattomat merkitsemisprosessin sisällä. Yksinkertaistetusti, mikäli symbolinen on eräänlainen merkitsemisen kielioppi; se strukturi, joka mahdollistaa merkitsemisen, on semioottinen tuota rakennelmaa pohjustava viettien järjestelmä, joka sisältää motivaation kommunikoimiseen. Näiden kahden systeemin välinen dialektiikka määrittelee diskurssityypin. (Kristeva ym., 2002, s. xiv, 34.)

Puhuminen, kertominen, selittäminen, valittaminen, valehtelu ja esimerkiksi rukoilu ovat kaikki psyko-fyysisin tarpein perusteltavia inhimillisiä toimintoja. Jos symbolinen mahdollistaa ymmärrettävän verbaalisen toiminnan, semioottinen on puolestaan se, mikä varsinaisesti saa symbolit merkitsemään varmistamalla kielen ja elämän välisen suhteen. Kieli ja merkitseminen ovat kristevalaisen semiotiikan näkökulmasta eräänlaisia tienviittoja alitajuisiin motivaatioihin. (Kristeva ym., 2002, s. xiii–xv.)

Semioottinen on aistien ja kehon (Kristeva (1974) käyttää termiä “*soma*”) alueella, ja vääjäämättä yhdistyy sieluun tai henkeen (jota tässä kontekstissa nimitetään “*psyheksi*”), joka ilmenee symbolisesti. Semioottinen puolestaan ilmenee kehollisina prosesseina; vietteinä, jotka ohjaavat yksilön toimintaa. Kommunikaatio ilmenee materiaalisesti motivoituneena, kehollisia viettejä purkavana toimintana. Nämä “vietit” eivät ole puhtaan biologisia, eivätkä sosiaalisiaakaan, vaan ne ovat rajakäynnissä biologian ja representaation välillä, kuin sarana, joka liittää *soman* ja *psychen*. (Kristeva ym., 2002, s. xvi, 30.)

Symbolinen kielioppi jäsentää kehossa koettujen affektien kaaosta. Samaan aikaan tämä kaaos uhkaa purkaa kielen konstruoiman todellisuuden. Sillä on vähintään valta tehdä niin. Täten subjekti on ikuisesti kahdenlaisten värähtelyiden keskellä: heilahtamassa epävakaudesta vakauteen, laista sanattomuuteen. Tässä keskipisteessä on paikka, jossa yksilö sekä rakentuu että hajoaa. Paikka, jossa se ykseys, joka ihminen luulee (ja kertoo, itselleen ja muille) olevansa, tulee alistetuksi sille latauksien ja staasien moneudelle, jotka tuottavat hänet. (Kristeva ym., 2002, s. xv–xviii.) Tätä “paikkaa” Kristeva kutsuu nimellä *khora*.

Termi on lainattu Platonin Timaios-dialogista ja tarkoittaa suoraan kreikasta käännettynä “paikkaa”. Kristeva määrittelee sen non-ekspressiiviseksi totaliteetiksi, joka on viettien muodostama ja niiden staasien ylläpitämä. Khora ei ole täten siis itsekään staattinen vaan ikuisessa liikkeessä, joka määrittyy energioiden säätelyn mukaan. (Kristeva ym., 2002, s. 35.)

Khora on käsitteenä problemaattinen johtuen sen sanallistamattomasta luonteesta. Se liikkuu yksissä kaiken diskurssimme kanssa, mutta siitä itsestään ei voi sanoin puhua. Siksi se pysyy vieraana symboliselle kielenkäytölle, joka on myös ainoa syy sen käsitteellistämiseksi. Symbolinen kieltää khoran, joka ei ole pelkistettävissä merkiksi tai asemoitumiseksi, mutta on myös siitä riippuvainen, sillä se edeltää ja pohjustaa kielellistä figuraatiota. (Kristeva ym.,

2002, s. 36.)

Khora on merkitsemisen modaaliteetti, joka edeltää merkkiä ja sisältää ne kielellistä saantoa edeltävät konkreettiset prosessit, jotka järjestävät myös preverbaalista, semioottista tilaa kieltä edeltävien ja ylittävien loogisten kategorioiden mukaan (Kristeva ym., 2002, s. 36).

Kristeva esitti khora-käsitteensä ensimmäistä kertaa tohtorinväitelmässään, *La Révolution du Langage Poétique* (1974), ja kuvaili sen luomisen kontekstiksi oman laskeutumisen kielen ja subjektin arkaaisimpien alkuperien äärelle. Hänen näkemyksensä mukaan länsimainen ajattelu erottaa ajattelevan subjektin sen kehollisesta läsnäolosta historiassa ja puhdistaa logoksen kaikista biologis-materialistisista jäljistään. Kristeva tahtoi luoda merkitsemisen teorian, joka ottaisi huomioon subjektin muotoutumisen kehollisten, lingvististen ja sosiaalisten vaikutusten keskiössä. Khoran on semioottisena käsitteenä tarkoitus auttaa konseptualisoimaan niiden voimien risteyskohtaa sekä ajallisesti että paikallisesti. (Margaroni, 2005, s. 78–79.)

Käsitettä on kritisoitu etenkin sen tulkinnallisen luonnontila- tai kulta-aika -ajattelun vuoksi; siitä, että se tuntuu ehdottavan jonkin kvasi-mystisen tason olemassaoloa. Maria Margaroni puolustaa artikkelissaan *The Lost Foundation* (2005) khora sijoittamalla sen interventioksi kahden postmodernin väittelyn piiriin: “Alkuun ennen Alkua” ja kahden suhteettoman entiteetin sovittelijaksi (esim. materiaallinen ja representatiivinen).

Bartheskin käsittelee merkityksen sovitteluntarvetta modernin vieraantuneisuuden kautta. Tämä vieraantuneisuus heijastuu kokemukseemme merkityksestä, sillä voimme saavuttaa vain horjuvan käsityksen todellisuudesta, joka on kuin heiluriliikkeessä asian ja sen demystifikaation välillä. Olemme kykenemättömiä saavuttamaan sen jakamattomuutta tai eheyttä: “Sillä jos me murtaudumme kohteen läpi, me vapautamme mutta tuhoamme sen; ja jos me tunnustamme sen täyden painon, kunnioitamme sitä, mutta palautamme sen tilaan, joka on yhä mystifioitu.” Hän toteaa, että olemme tuomitut “puhumaan liikaa todellisuudesta”, josta meidän on pyrittävä vapautumaan sovinnolla todellisuuden ja ihmisen, kuvauksen ja selityksen, kohteen ja tiedon välillä. (Barthes ym., 1991, s. 159).

Margaroni huomauttaa, että Kristeva itse linjaa, että hän yrittää käsitellä sitä laajaa olemisen kenttää, joka länsimaisessa ajattelussa niputetaan “ei-miksikään”, ja joka kuitenkin on

lähtemätön osa inhimillistä kokemusta: Kiinnostuksenkohteena on kielen toinen puoli, siis kristevalainen semioottinen, mikä ei ole vielä kieltä mutta joka väijäämättä suodattuu sen kautta, ja joka ilmenee sellaisissa voimakkaan aistillisissa kokemuksissa kuten rakkaus, kurjuus ja kauhu. (Margaroni, 2005, s. 80–81). Pohjalla on ajatus siitä, että ihmisen ja luonnon välisen suhteen rikkomista on liioiteltu. Barthes puhuu ideologiasta ja sen vastakohtasta käytöksenä, joka on yhä maagista ja sokeaa, ja näkee sosiaalisessa maailmassa kiehtovan halkeaman (Barthes ym., 1991, s. 159–160). Tämä halkeama on kuitenkin mahdollisesti lähinnä kielenkäytön ja symbolifunktion aiheuttama, “tekemällä tehty”.

Vaikka kielellä on todellisuutta muodostava luonne, ennen kieltä on kuitenkin jotain, ja niin on sen jälkeenkin. Kristeva puhuu kadotetusta perustasta, joka on yhteydessä arkaaiseen ja viettien ajattomuuteen (Margaroni, 2005, s. 81). Se alkutila, josta Kristeva puhuu on oikeastaan ennemmin kunkin ihmisyyksilön elämässä läpikäytävä prosessi kuin utooppinen idea puhtaammista ajoista:

“Alku” on käsitettävä yksilön läpimenoksi luonnosta kulttuuriin – biologisesta organismista sosiaaliseksi, puhuvaksi subjektiksi (Margaroni, 2005, s. 81). Tämä prosessi on yksilöllinen ja siinä missä se muovaa yksilöä tekemällä hänestä osan kulttuurista ympäristöä ja synnyttämällä hänen elämälleen narratiivin, yksilö vuorostaan muovaa kieltä koko elämänsä ajan: Venyttää sen sääntöjä, approprioi sanoja henkilökohtaisiin kokemuksiinsa, luo niille uusia merkityksiä ja hylkää toisia.

Kristevalainen semioottinen on siis yksilönkehityksen vaihe, jonka katkaisee siirtyminen symbolisen järjestyksen piiriin, mutta ei poista semioottista (Tieteen termipankki, 2020). Symbolinen järjestys on täten pintastruktuuri, joka mahdollistaa kommunikaation ja yhteisöön kuulumisen (Kristeva ym., 2002, xv). Länsimainen logos on Kristevan mukaan patriarkaalista – tuntemamme symbolinen kieltää semioottisen, sillä sen tiedostamattomilla energioilla on valta murtaa sen järjestys ja ylittää sen jäykät kategoriat (Tieteen termipankki, 2020): Kristevalla semioottinen on yhteydessä feminiiniseen, äitiyteen, kohtuun ja biologiseen syntymään (Kristeva ym., 2002, s. 37).

Timaios-dialogissa khora kuvailaan äidilliseksi ja hoivaavaksi entiteetiksi. Vaikka sillä ei ole yhtenäisyyttä, identiteettiä tai jumaluutta, khorallakin on oma elekielellis-vokaalinen järjestyksensä luonnon määritteiden ja sosiaalisen konstruktion keskiössä, minkä on tarkoitus

pitää energeettinen tuhovoima hallinnassa. (Kristeva ym., 2002, s. 36.) Täten se on nähtävissä ei niinkään pelkkänä preverbaalisena tilana, vaan transverbaalisena ja -historiallisena, ja siinä muotoutuva subjekti ei pelkkänä ymmärtäjänä vaan esisymbolisten funktioiden toimijana (Margaroni, 2005, s. 89). Khoran järjestys onkin helppo liittää kappaleessa kaksi käsiteltyyn “kontrolloidun hullutuksen” ajatukseen, joka sallii naguaalin tai näkijän toimivan maailmassa sen mielettömyydestä huolimatta.

Tieteellisen vallankumouksen jälkeisessä maailmassa *merkitys* on noussut suurimmaksi filosofisista ongelmistamme. Kristeva haluaa palauttaa puhuvan kehon osaksi kielentutkimusta, sillä hän näkee, että nykymaailmassa affektit ja kieli ovat eronneet toisistaan jättäen jälkeensä modernin elämän tyhjyyden ja merkityksettömyyden: Elämme maailmassa, jossa jumala on julistettu kuolleeksi ja sanojen merkitys on erotettu elävästä merkityksestä, ja me kärsimme tarkoituksettomuuden tunteesta. (Kristeva ym., 2002, s. xi, xxiii.)

Inhimilliset sanat ja inhimillinen elämä saa merkityksensä yhteydestä affekteihin; tunteisiin, siihen mitä koemme elävässä kehossa (Kristeva ym., 2002, s. xxiv). “Elävä keho on rakastava keho, ja rakastava keho on puhuva keho” (Kristeva ym., 2002, s. xxv). Me olemme koko puhutun historiamme ajan jäsentäneet olemistamme tarinoilla, jotka yhdistävät meitä. Ne kumpuavat yleisinhimillisestä olemisen tilasta, jonka perustana on aistillinen kokemus ja sen liittyminen ympäristöömme ja kanssaihmissiimme. Teoria khorasta näyttäytyy filosofisena pyrkimyksenä osoittaa fragmentoidun yksilön synnynnäinen eheys sellaisena kuin se on. Meidän linkkimme luontoon ja kehoon, jossa elämä toteutuu, ja muistuttaa siitä sanoittamattomasta yhteisyydestä, voimasta ja täyttymyksestä, joka meillä ihmisinä ja luontokappaleina sittenkin voisi olla.

4. SHAMANISTISTA POETIIKKA

4.1. Psykedeelinen vapautus

“Mutta, nähkääs, minä en tiedä, mitä kysyisin ihmetellessäni universumia. En minä pohdi kysymystä, vaan tunnetta, joka minulla on. [—.] Koska minä en voi muodostaa sitä kysymystä, joka on minun ihmeeni, sillä hetkellä kun suuni avautuu sen ilmaistakseen, huomaan yht’äkkiä puhuvani hölynpölyä. Mutta sen ei pitäisi estää ihmettä olemasta filosofian perusta. Joten elämässä on ilmiselvästi sija uskonnolliselle asenteelle universumia koskevan hämmästyksen—ihmetyksen—mielessä” (Alan Watts Organization, 2019).

Aloitin tutkimukseni sen tunteen pohjalta, että magian ja semioosin perusteissa on jotakin yhteneväistä, vaikka en osannut sitä vielä täydelle sanallistaa: Samankaltaisesta intuitiosta, jota New Age -filosofia ja Castaneda — tai don Juan — hyödyntävät työssään. Kappaleen aloittavaa lainaus on tähän perinteeseen kuuluvan filosofin, Alan Wattsin *Relevance of Oriental Philosophy* (1960) -luennosta. Hän jatkaa muistuttaen Aristoteleenkin nimenneen ihmettelyn (engl. *wonder*, ihme; ihmettely) filosofian perustaksi, “koska sitä tulee tajunneeksi, että olemassaolo on hyvin, hyvin kummallista.” (Alan Watts Organization, 2019.) Psykedeelisen tutkimuksen lähtökohtia onkin se, että sellaisellakin tiedolla, jota on liki mahdotonta pukea sanoiksi, on arvoa, ja että näitä tuntemattomuuksiin luotaamisessa piilee laajemman ymmärtämisen mahdollisuus.

Tässä osiossa luon katseen kohti niitä ovia, joita psykedeelinen ja New Age -tutkimus pyrkivät avaamaan. Tutkimukseni edetessä kiinnitin yhä enemmän huomiota useissa eri konteksteissa toistuvaan *energian* käsitteeseen. Pohdin niin Castanedaan kuin Kristevaankin kohdistunutta kritiikkiä – vastustusta, joka kumpuaa jonkin korkeamman, Toisen, pohjustavan, yli- tai alitajuisen “voiman” tai “tason” olettamisesta. Jonkin sellaisen, joka kuuluu taikuuden piiriin; yliluonnollisen valtakuntaan. Rationaalinen järki, joka sanoo länsimaiselle, aikuiselle ihmiselle: “Tätä ei ole olemassa, tämä ei ole mahdollista”, karsastaa olemisen näkymätöntä puolta; sitä, mistä se ei saa otetta. Tämä Näkymätön on kuitenkin se, mistä kieli, ja etenkin sen merkityksellistämät symbolit kumpuavat.

Mitä psykedeeliseen tutkimukseen tulee, Terence McKenna perustelee ihmisten ja psykedeelisten kasvien ja sienien suhteen mielenkiintoa muun muassa sillä, että meidän aivometaboliikkamme on havaittu sisältävän psykedeelisiä yhdisteitä muistuttavia tai niiden vastaanottamiseen valmistuneita aineita ja rakenteita – esimerkiksi don Juaninkin hyödyntämän peyote-kaktuksen ja ayahuascan sisältämää DMT:tä, jota tutkijat nimittävät “sielu-/henkimolekyyliksi” (engl. “*the spirit molecule*”), ja jonka toimintaa ei täysin ymmärretä, on havaittu muodostuvan luonnostaan ihmiskehossa: Viimeaikaisen tutkimuksen valossa teoria mystisestä käpyrauhasesta – kartesiolaisesta “sielun valtaistuimesta” – DMT:n lähteenä vaikuttaa yhä todennäköisemmältä, ja sitä on todettu vapautuvan erityisen paljon uneksiessa ja kuoleman aikana. (Taub, 2017; Barker, 2018; McKenna, 1983; Lokhorst, 2020.)

Kun Castaneda ihmettelee, miksi don Juanin nauru on “kontrolloitua hullutusta” eikä “todellista”, don Juan vastaa, että hän puhuu Castanedalle koska tämä naurattaa häntä, ja muistuttaa aavikkorotaa, joka jää kiinni laittaessaan häntänsä koloihin säikytelläkseen toisia rottia ja varastaakseen niiden ruoan – ja selventää sitten, että mies jää kiinni omiin kysymyksiinsä. “Varo vain! Joskus nuo rotat kiskaisevat häntänsä irti yrittäessään pyristellä vapaiksi.” (Castaneda ym., 2006, s. 163.)

Merkityksen probleemin tutkiminen on sarja kysymyksiä vailla vastausta. Jokainen kysytty kysymys sekä hajottaa kokemaamme maailmaa pienempiin osasiin, että avartaa rivien väliin jäävää tilaa niin, että tutkimuksen matkalle lähteneestä ihmisestä voi alkaa vaikuttaa, että sieltä paistaa aivan ilmiselvästi jonkinlainen Kaikkeus. Mutta se laittaminen sanoiksi on asia erikseen. Sillä hetkellä kun tuo aineellistamaton tila saa merkikseen Kirjaimen, se tulee toiseksi itsestään, tärveltyy joko umpimielisen vähättelyn tai ylenmääräisen romantisoinnin seurauksena. Mutta vaikka kuvaus ei ole täydellinen, se tekee itsestään totta. Tämä kulku Asiasta Sanaksi (tai miksi hyvänsä tulkinnaksi) on juuri semioosia.

Psykedeelisen kokemuksen aikana kieltä muodostavat aivoalueet aktivoituvat yht’ aikaisesti visuaalisen korteksin kanssa, mikä aiheuttaa synestesian, siis aistien sekoittumisen kokemuksia. Esimerkiksi shamanistisissa ayahuasca-seremonioissa shamaani hallitsee tätä visuaalista kangasta omalla äänellään. Näiden kokemusten yhdistyessä vastaanottajan sisäistämiin merkityksiin, on mahdollista, että tapahtuu eräänlainen transdendensi yhdistävän kielen tasolle, joka on kaiken formalisoidun ja kulttuurisesti vahvistetun kielen alla.

McKenna vertaa sitä Wittgensteinin sanomattomaan (engl. “*unspeakable*”). (McKenna, 1983).

Teoksessaan *Food of the Gods* (1992) McKenna puhuu näkymättömästä mielestä, joka on shamanismiperinteissä käsitetty maailman, siis elävän luonnon Hengeksi. Tämä Henki (“The Spirit”) on läsnä myös don Juanin opetuksissa, ja McKenna ottaakin Castanedan populaarivaikutuksen huomioon kirjoittamalla, että Castanedan kirjoitukset (joita hänkin kuitenkin kuvaa “hämmentyneiksi”) ovat aiheuttaneet shamanistisen tietoisuuden villityksen, joka on tehnyt shamaanista kulttuuris-antropologisen kirjallisuuden toisarvoisen hahmon sijaan mediaroolimallin neo-arkaaisen yhteisön jäseneksi astumiseen. (McKenna, 1992, s. 8, 13–14.)

4.2. Neo-arkaaisuus

Mitä sitten neo-arkaainen yhteisöllisyys tarkoittaa, ja miksi se olisi merkityksellistä? Se ylpistyneen rationaalisuuden paino, jonka kanssa Castanedakin seikkailuissaan kamppailee, ja joka toistuvasti estää häntä Näkemästä, on sama logos, joka saa ihmisen niputtamaan kaiken näkymättömän tai viiden aistin yllisen mielikuvituksen piiriin, tarkoittaa inhimillisen mielen jäykistämistä totuttuihin raameihin. Se kritiikki, jota esimerkiksi uskonto on saanut osakseen kuuluisana “oopiumina massoille” pätee yhtä hyvin meidän arkitodellisuutemme psykologiseen infrastruktuuriin. Moderni länsimainen logos ja mikä hyvänsä mytologia eivät ole järjestelminä, etenkin merkityksen tasolta tarkasteltuna, kovinkaan kaukana toisistaan.

Neo-arkaainen yhteisö on eräänlainen utopia, jonka 1960-luvun psykedeelisestä vallankumouksesta ponnistavat tutkijat kuten McKenna ja Castaneda jakavat: Mikäli tälle yhteisölle kirjoittaisi manifestin, sen kulmakiviä olisi juuri näkymättömän mielen eli maailman Hengen mysteerin tutkiminen vaihtoehtona “ahtaassa, materialistisessa kulttuurissa elämiselle” (McKenna, 1992, s. 8).

Tässä inhimillisen kielen merkitys nousee esille — McKenna puhuu Kaliforniassa vuonna 1984 pitämällä luennollaan *The Transformations of Language Under the Influence of Psychedelic Experience* psykedeelisten kokemusten ja kielen suhteesta sekä kielenkäytön ja niin kulttuurisen kuin luonnollisenkin evoluution yhteyksistä: Hän käsittelee modernia maailmanaikaa kulttuurisena kriiseytymisvaiheena, ja tällaisille vaiheille ominaisena

piirteinä tapahtuvan paluun johonkin aikaisempaan periodiin tai kulttuuriseen ideaaliin: Tästä parhaana esimerkkinä tietenkin renessanssi, jossa keskiajan loppuvaiheiden yhteiskunnallisen turbulenssin keskellä palattiin ihannoimaan antiikin kulttuurisia saavutuksia. (McKenna, 1984.)

McKenna näkee, että samankaltaista historiaan kurottamista on jälleen havaittavissa, mutta tällä kertaa paluu on arkaaiseen, kirjoittamattomaan aikaan. Hän nostaa esille 1900-luvun suuret kulttuuriset liikkeet, imagismin, freudilaisuuden, jungilaisuuden, jopa marxismin esimerkkeinä pyrkimyksestä tavoittaa uudelleen esihistoriallinen, sakraalinen arvojärjestelmä. Tälle kehityskululle merkittävin eteenpäinsäys tuli 1960-luvun psykedeelisen vallankumouksen kautta, minkä McKenna näkee liittyvän kommunikaation yhä enenevään visuaalistumiseen sanallisen kommunikaation kustannuksella, mikä on jälleen kurotus kohti arkaaista perintöä, jossa shamaani johdatteli yhteisönsä jaettujen näkyjen äärelle esimerkiksi ayahuasca-seremonioissa. (McKenna, 1984.) Merkityksen ongelma on hyvin tärkeä ajatellen suhdettamme niin itseemme kuin universumiin, planeettaan ja yhteisöön, jossa elämme. Neo-arkaaisen yhteisön utopia on myös globaalin yhdistymisen toive, jossa me ihmiskuntana voisimme kehittyä, sopeutua ja oppia ymmärtämään olemistamme.

Se ulossulkevuus ja reduktionismi, josta hengellisiä maailmankuvia kuulee syytettävän, tulee esiin shamanismiperinteestä käydyistä keskustelusta, mutta juuri länsimaisen logoksen hegemonian puolelta. McKenna kutsuu yleistä, antropologista lähestymistapaa aiheeseen paitsi ylimieliseksi, myös suoran ksenofobiseksi: Kun käsittelemme shamaanikulttuurin henkistä maailmaa, olemme shamaanin vain tulkitsevan henkilökohtaista päihdekokemustaan kommunikaationa esi-isiensä tai henkien kanssa. Tähän ajatukseen sisältyy oletus siitä, että kuka hyvänsä länsimaalainen ihminen tulkitsisi saman kokemuksen eri tavalla. (McKenna, 1992, s. 14.) Tästä näkökulmasta koko psykedeelinen perintö olisi pelkkiä hallusinaatioita, ja länsimaalainen maailmankuva todellisempi kuin shamanismin.

Matkassa Ixtlaniin don Juan kysyy Castanedalta, ovatko he tasaveroisia. Nuori antropologi vastaa, että tietenkin he ovat, vaikka tietää mielessään vastaukseensa sisältyvän alentuvuuden: Hän arvostaa vielä tuossa vaiheessa yliopistosivistystään yli intiaanitiedon. Hän hämmästyttää ja loukkaantuu don Juanin vastatessa hänen olevan väärässä, ja että hän itse on soturi ja metsästäjä, siinä missä Castaneda on "parittaja". Tätä noitavanhus perustelee sanomalla, ettei Castaneda taistele omia taisteluitaan tai kulje omaa tietään vaan käy

joidenkin tuntemattomien ihmisten kamppailuja. Heidän eriveroisuutensa kumpuaa siitä, että don Juan tuntee itsensä ja hänen tiellään on sydän. “[H]änen tarkkojen tekojen ja tunteiden ja päätösten maailmansa oli suunnattomasti toimivampi kuin se harhaileva hulluttelu, jota kutsuin ‘minun elämäkseni’.” (Castaneda, 1972, s. 73.)

Tässä näkyy jälleen kerran Castanedan ja don Juanin maailmasta puhumisen tapojen erilaisuus, poliittinen puhe vs. myyttinen puhe, kuten Barthes asian ilmaisi: Se, mikä erottaa don Juanin ja Castanedan elämäntyylejä on se, että don Juan on *metsästäjä*, vaikka puhuu myyttisestä maailmasta. Barthes käyttää esimerkkinään metsuria sanoessaan, että myytti on epäpoliittisempaa puhetta ja metsuri (niin kuin don Juan -metsästäjäkin) “puhuu puun”, siinä missä muut puhuvat vain “puusta” (Barthes ym., 1991, s. 146). Castaneda haluaa puhua *kasveista*. Don Juan haluaa, että hän puhuisi *kasveille*, ja siten oppisi, mikä niiden todellinen luonto on. Don Juan puhuu meitä ympäröivän maailman manifestaatioista, jotka voi tulkita eräänlaiseksi luonnon aseemiseksi puheeksi. Hän itse kuuntelee tätä “puhetta” tarkkaavaisesti, ja se kertoo hänelle kaiken olennaisen.

Tämä on Castanedankin kirjoitusten tarkoitus. Kyse on tolteekkiperinnettä vähintään soveltavista opinkappaleista, joiden tarkoitus on auttaa kaikkia eksyneitä löytämään “sydämen tie” ja Totuus. Don Juanin opetukset ovat filosofisesti puhuen uskomus- tai oppijärjestelmä; tutkimusmetodi, jota Castaneda itse sovelsi arkielämässään. (Eagle Feather, 1995, s. 32; Fort, 1996, s. 9, 13.) Kenneth Eagle Feather, joka väittää hänkin tavanneensa legendaarisen don Juanin, tiivistää Tolteekkien Tien (hänen nimityksensä “Tiedon Tielle”) merkityksen hyvin kirjassaan *On the Toltec Path* (1995) kuvailemalla sitä muinaiseksi traditioksi, jonka puitteissa miehet ja naiset ovat työskennelleet rakentaakseen elämänfilosofian ja -tyylin, jonka kautta he voivat elää mahdollisimman rikkaan elämän. (Feather, 1995, s. 32). Eagle Feather pohtii järjestelmän merkitystä kirjoittaen, että tietomuotona tällainen systeemi on eräänlaista voimaa, jonka arvo perustuu sen tarjoamaan kontekstiin ja *kanavamerkkeihin* (Feather, 1995, s. 32): Eräänlaisiin transitiivisiin symboleihin, jotka johdattavat niin odottamattoman kuin arkielämänkin läpi. Kuten don Juanin opetuksista voimme lukea, Tie ei ole itsetarkoitus. Sen lopullinen päämäärä on Näkeminen. Näkijä on ihminen, joka on kasvanut yli tarpeesta systeemiin (Feather, 1995, s. 26), ja tästä perspektiivistä Tie näyttäytyy tietoisena työskentelynä kohti maailman pysäyttämistä, tekemisen talttumista ei-tekemisen tieltä.

5. PÄÄTÄNTÖ

Puhuttu maailma: Pohdintaa castanedismin kulttuurisista merkityksistä

The Teachings of Don Juan -saaga oli aikoinaan todellinen kulttuurinen ilmiö – Castaneda haastatelleen Carmina Fortin sanoin “eräänlainen Emilio”, joka löytyi jokaisesta yliopistosta ja kommuunista. Tästä syystä sitä on luonnollista käsitellä osana siihen liittyviä kulttuurisia liikehdintöjä, siis psykedeelistä vallankumousta, rauhanliikettä ja niihin liittyvää uushengellisyyttä.

Castanedismin sanomassa on paljon sellaista, joka toistuu aikalaisfilosofien työssä — oikeastaan Castaneda on kritisoitu siksikin, että hänen kirjoituksissaan, jotka esitetään don Juanin sanoina, esiintyy useilta eri filosofeilta, kirjailijoilta ja uskonnoilta lainattua materiaalia (Lachman, 2001, s. 213–223): Toisaalta tämä ei ole mitenkään ennenkuulumatonta tai poikkeuksellista, sillä sanotaanhan uskontojenkin monesti “puhuvan samoista asioista eri sanoin”, ja eri aikoina ja eri puolilla maailmaa syntyneiden filosofioiden ja mytologioiden välillä on todettu runsaasti samankaltaisuuksia. Erinomaisena esimerkkinä tästä on vaikkapa Alkumuna-motiivi (engl. Cosmic Egg), joka toistuu maailmansyntyä esittävässä myyteissä eri puolilla maailmaa. Se on ollut esimerkiksi läsnä niin muinaisessa Egyptissä, kiinalaisen yin ja yang -symbolin pohjalla ja muinaiskreikkalaisen orfisen kultin alkuperäisenä olentona. (Leeming, 2016, s. 86.) Tunneimme sen suomalaisessa kulttuurissa myös kalevalaisen sotkanmunan kautta.

Ihminen on kautta aikain pohtinut “elämän suuria kysymyksiä”, niin näkyvän kuin näkymättömän maailman suhteen. Vaikka tiede onkin tarjonnut meille useita vastauksia moneen maailmaa koskevaan kysymykseen, suuri osa ihmisistä ajattelee, ettei se kykene (vielä) selittämään kaikkea: Olemassaoloon kuuluu jokin selittämätön, näkymätön puoli, joka ei lakkaa kiehtomasta ihmisistä ja tulemasta vastaan syventyessämme ihmettelemään jokapäiväisiäkkin asioita. Voi olla, että tiede kykenee vielä joku päivä selittämään näkymättömät osat ja puuttuvat linkit, mutta se vaatii intellektuaalista avoimuutta hylätä tosina pitämiämme käsityksiä tuntemattoman tieltä. Me olemme kerran julistaneet “jumalat kuolleiksi”, mutta voi koittaa päivä, jona heräämme uudestaan niiden ikuisuuteen.

Toisaalta, vaikka ateismia tunnutaan pidettävän jonkinlaisena oletusarvona länsimaisessa nyky-yhteiskunnassa, Psychology Today sivustolla kerrotaan, että vuonna 2013 julkaistun *Oxford Handbook of Atheism*in mukaan vain 7%–16,5% maailman väestöstä kutsuisi itseään ateistiksi tai agnostikoksi. Arvioita erottavat 9,5% kuuluvat “ei-uskonnollisiin”, joka kattaa ne uskovat aikuiset, jotka eivät identifioitu minkään tietyn uskonnon kautta.

“Ei-uskonnollisuus” on itseasiassa tämän matematiikan valossa maailman kolmanneksi suurin uskonto, heti kristinuskon ja islamin jälkeen. (Psychology Today & Zuckerman, 2015.)

Pew Research Center arvioi vuonna 2018 toteutetussa tutkimuksessaan, että kuusi kymmenestä Amerikkalaisesta aikuisesta allekirjoittaa uskonnollisesta sitoutumisesta tai sitoutumattomuudesta huolimatta ainakin yhden seuraavista “New Age -uskomuksista”: Reinkarnaatio, astrologia, psyykkiset voimat ja/tai usko spirituaalisen energian läsnäoloon sellaisissa fyysisissä objekteissa kuten vuorissa tai puissa. (Pew Research Center & Gecewicz, 2018.) Me yhä vielä etsimme vastauksia olemisemme kysymyksiin, ja aavistelemme, mitä näkymättömyydessä voisi olla. Me myös tarvitsemme henkisiäkin avuja kohdataksemme oman elämämme kriisit ja muuttuvan maailman — juuri tällaista voimaa voi löytää don Juaninkin uskomusjärjestelmästä.

Tarkasteltaessa sitä yhteiskunnallista kokonaiskuvaa, jonka osana tämäkin kulttuurinen muutos tapahtuu, on se myös yhteydessä moniin tieteen ja filosofian edistysaskeliin. Esimerkiksi kvanttifysiikan viime ja etenkin tällä vuosisadalla ottamat edistysaskeleet avaavat jatkuvasti uusia näkökulmia energian kysymyksiin ja meidän osallisuuteemme todellisuuden muodostajina ja osasina. Se tiedollinen ambivalenssi, jossa meidän ymmärryksemme muotoutuu, luo otollisen miljöö, ellei jopa tarpeen myös uuden sukupolven merkitysteorialle. Se “kaksoissemioottinen analyysi”, joka kumpusi castanedismin tutkimuksestani on eräs merkittävimmistä mahdollisen jatkotutkimuksen mahdollisuuksista.

Sellaiset käsitteet kuten jumala, henki, energia, yli- tai alitajunta ja tietoisuus nivoutuvat monin tavoin yhteen maailman tuntemattomuuksia käsiteltäessä, niin kuin myös kirjallisuudessa kautta aikain. Viime vuosisadalla valtakauttaan elänyt dekonstruktion trendi on mahdollisesti tullut tiensä ja työnsä päähän, ja huomio on jälleen kiinnittymässä

kokonaisuuteen tai kokonaisuuksiin fragmenttien taustalla: Siinä missä Georg Lucáksille totaliteettia oli mahdoton saavuttaa, castanedismin näkökulmasta se on kyllä löydettävissä, mutta vasta kun sen etsimisestä on herjety ja puhdistuttu, eikä siitä yritäkään *sanoa* mitään sen ihmeempää.

Näkevä ihminen tietää pyrkimystensä painottomuuden ikuisuutta vasten, mutta ei herkeä tieltään, sillä se on hänen yksinkertainen luontonsa. Vastaus ei ole ikinä sellainen kuin odotit, mutta se on olemassa. Don Juan kertoo, että jotkut Näkijät myös päättävät “vain kadota maailmasta”; päättävät olla elämättä. He päättävät kuolla, sillä elämä ei merkitse heille mitään. Don Juan taas itse elää, sillä “hänen tahtonsa laittaa hänet elämään”.

Merkityksettömyys ei ole (välttämättä) merkityksellistä. Elämä läpäisee kaiken. Me olemme yhtä ja samaa asiaa, joka yht’aikaisesti esittää olevansa muuta. Kuten Watts pohtii *Individual and the World* -luennollaan, meidät on opetettu liioittelemaan sitä eroa, joka on Minän ja kaiken siitä Toisen – toisten ihmisten, jumalan, luonnon itsensä välillä (Alan Watts Organization, 2019).

Se, mitä me ajattelemme maailmasta vaikuttaa suoraan toimintaamme siinä, ja se, mitä me päätämme tehdä saavuttamalla tiedolla ja teknologialla näinä aikoina tulee voimakkaasti vaikuttamaan seuraaviin vuosituhansiin ja koko ihmiskunnan tulevaisuuteen. Teknologinen kehitys pitää ihmiskuntaa yhä kiihtyvässä muutoksen liikkeessä, ja se tuo yhä uusia haasteita yhteiskuntamme ratkottavaksi. Eräs tämän tutkimuksen teeseistä on, että meidän voisi olla hyödyllistä ryhtyä tutkimaan kieltä ensisijaisesti ideologiaa tuottavana teknologiana, joka on sekä ihmiskunnan tuottamaa että meille vielä prosesseiltaan hyvinkin “tutkimatonta maata”.

Terence McKenna puhui 1980-luvulla omasta ajastaan kulttuurisena kriisteytymisvaiheena (McKenna, 1983), ja samat kriisitekijät kehityskulkuineen ovat tietysti seuranneet meitä 2020-luvulle, suurimpana niistä ilmastonmuutos: Globaalien riskien raportti 2020 listaa todennäköisimmiksi riskitekijöiksi äärimmäiset sääolosuhteet, ilmastonmuutosta ehkäisevien toimenpiteiden epäonnistumisen ja luonnonkatastrofit. Ilmastonmuutoksen hillitsemisen epäonnistuminen on myös mahdollisilta vaikutuksiltaan vaarallisin riskitekijä. (World Economic Forum, 2020). McKenna näkeekin eräänlaisen kulttuurisen aikaikkunan olevan sulkeutumassa, ja päätöksenteon ajan olevan käsillä: Me voimme joko tutkia tuntemattomia ulottuvuuksia nyt tai odottaa kunnes ekokatastrofi etenee pisteeseen, jossa kaikki tutkiminen käy irrelevantiksi. (McKenna, 1993, s. 8.)

Don Juanin maailma näyttäytyy kaikessa avoimuudessaan ja elämänvoimassaan monellakin tavalla kutsuvana vaihtoehtoisena todellisuutena, maailmanmallina ja elämäntyylinä, jolla on paljon sanottavaa maailmasta, jossa elämme, ja jonka asettamista eksistentiaalisista ja ontologisista näkökulmista voisimme hyötyä niin yksilöllisessä elämässä kuin yhteiskuntanakin. Don Juanin elämäntyyli peräänkuuluttaa älyllistä kriittisyyttä ja autonomista itseohjautuvuutta, tietoista elämistä ja lähtemätöntä yhteyttämme luontoon, jonka kasvatteja ja osasia olemme.

Kuten tutkimukseni on tarkoitus osoittaa, sillä on myös semioottista arvoa kieltä ja merkitystä valottavana filosofiana: Maailman pysäyttäminen ja tekeminen ovat luettavissa semioottisinakin kategorioina, jossa yksilöllä ja energiansiirrolla on suuri rooli merkitsemispraktiikassa, mikä saa sen vertautumaan merkityksen semioottisen ja symbolisen puolen toimintoihin. Semioosi näyttäytyy todellisuuden rakentamisprosessina, joka luo mahdollisia maailmoja, joiden pohjalla on yksissä määrin yksilön kokema ja inhimillisesti jaettu taso, jonka liikehdinnöistä merkitsemisprosessi kumpuaa. Se on pysäytetty maailma, jossa aistien ja viettien energia kulkee vapaasti, ja jossa yksilö sekä hajoaa että muotoutuu. Siinä sekunnissa ennen assosiaatioiden, arvostelmien, narratiivisen identiteetin ja sen uudelleen kertomisen tulvaa me vain koemme khoran rytmissä ja hiljaisuudessa.

“ ‘Vain soturina ollen kykenee selviytymään tiedon tiestä’, hän sanoi. ‘Sillä soturin taito on ihmisenä olemisen kauhun tasapainottaminen ihmisenä olemisen ihmeen kanssa.’ “
(Castaneda, 1972, s. 218)

LÄHTEET

Alan Watts Organization & Watts, A. (2019). 1.2.2. – Relevance of Oriental Philosophy – Pt. 2. *Alan Watts Organization* [transkriptio]. Haettu osoitteesta:

<https://www.alanwatts.org/1-2-2-relevance-of-oriental-philosophy-pt-2/>

Alan Watts Organization & Watts, A. (2019, b). 3.9.1. – Individual and the World – Pt. 1. *Alan Watts Organization* [transkriptio]. Haettu osoitteesta:

<https://www.alanwatts.org/3-9-1-individual-and-the-world-part-1/>

Barthes, R. & Lavers, A. (kääntäjä) (1991). *Mythologies*. New York: The Noonday Press.

Beckley Foundation & Taub, B. (2017). *Beckley Foundation: Do Our Brains Produce DMT, And If So, Why?* (versio 1.0) [sähköinen tutkimusaineisto]. Haettu osoitteesta:

<https://www.beckleyfoundation.org/2017/07/05/do-our-brains-produce-dmt-and-if-so-why/>

Brabant, O. (Syys-/lokakuu 2016). More Than Meets the Eye: Towards a Post-Materialist Model of Consciousness. *EXPLORE vol. 12 N:o 5*, 347–353.

Biblio. (24.01.2021). *Carlos Castaneda (1925–1988)*. Haettu osoitteesta:

<https://www.biblio.com/carlos-castaneda/author/243>

Castaneda, C. (1972). *Journey to Ixtlan*. New York: Penguin Books Ltd.

Castaneda, C. & nimim. Controlled Folly (toim.) (2006). *Carlos Castaneda: All Books in One* (versio 1.0.) [sähköinen tutkimusaineisto]. Haettu osoitteesta:

<http://controlledfolly.googlepages.com>

Eco, U. (1988). *Semiotics and the Philosophy of Language*. London: The Macmillan Press Ltd.

Feather, K. E. (1995). *On the Toltec Path: A Practical Guide to the Teachings of don Juan Matus, Carlos Castaneda, and Other Toltec Seers*. Rochester, Vermont: Bear & Company.

Fort, C. & Nuutila, M. (1996). *Carlos Castaneda tapaamassa*. Helsinki: Unio Mystica.

Frontiers in Neuroscience & Barker, A. (2018). *Frontiers in Neuroscience: N*,

N-Dimethyltryptamine (DMT), an Endogenous Hallucinogen: Past, Present, and Future Research to Determine Its Role and Function. (versio 1.0) [sähköinen tutkimusaineisto].
Haettu osoitteesta: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC6088236/>

Kristeva, J. & Oliver, K. (toim.) (2002). *The portable Kristeva (Updated ed.)*. New York: Columbia University Press.

Lachman, G. & Vil, I. (2009). *Tajunnan alkemistit: Kuusikymmenluvun mystiikka ja Vesimiehen ajan pimeä puoli* (2. p.). Helsinki: Like.

Leeming, D.A. (2016). *Cosmic Egg* teoksessa: Leeming, D.A. (toim.) *Encyclopedia of Psychology and Religion* (2. p.). Springer, Berlin, Heidelberg.

Li, J., Osher, D.E., Hansen, H.A. et al. (2020). Innate connectivity patterns drive the development of the visual word form area. *Sci Rep* 10, 18039 (2020). Haettu osoitteesta: <https://doi.org/10.1038/s41598-020-75015-7>

Lokhorst, G. & Zalta, E. (toim.) (Syksy 2020). Descartes and the Pineal Gland. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2020 Edition). Haettu osoitteesta: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/pineal-gland/>.

Lucács, G. & Bostock, A. (1988). *The Theory of the Novel: A historico-philosophical essay on the forms of great epic literature*. London: The Merlin Press.

Margaroni, M. (Talvi 2005). The Lost Foundation: Kristeva's Semiotic Chora and Its Ambiguous Legacy. *Hypatia*, vol. 20, no. 1, 78–98.

McKenna, T. (1993). *Food of the Gods: The Search for the Original Tree of Knowledge: A Radical History of Plants, Drugs, and Human Evolution*. New York: Bantam New Age Books.

McKenna, T. (1984). *The Transformations of Language Under the Influence of Psychedelic Experience: Berkeley, CA (October 1983)* [video]. Haettu osoitteesta: <https://www.youtube.com/watch?v=-xfsBPy5Fp0&t=2520s>

Nietzsche, F. & Diethe, C. (käänt.), Ansell-Pearson, K. (toim.) (2007). *On the Genealogy of Morality*. New York: Cambridge University Press.

Tieteen termipankki. (27.11.2020). *Semiotiikka:semioottinen*. Haettu osoitteesta: <https://tieteentermipankki.fi/wiki/Semiotiikka:semioottinen>.

Tieteen termipankki a). (22.01.2021). *Semiotiikka:merkitty*. Haettu osoitteesta: <https://tieteentermipankki.fi/wiki/Semiotiikka:merkitty>

Tieteen termipankki b). (22.01.2021). *Semiotikka:merkitsijä*. Haettu osoitteesta:
<https://tieteentermipankki.fi/wiki/Semiotikka:merkitsij%C3%A4>

World Economic Forum (2020). *The Global Risks Report 2020*. [sähköinen tutkimusaineisto]. Haettu osoitteesta:
http://www3.weforum.org/docs/WEF_Global_Risk_Report_2020.pdf