

Minä maa

– ehdotus ympäristöön sekoittuneesta olennosta luonnon tajuna

Löytyykö kansanperinteestä ja siihen niveltyneistä mielenmaisemista jokin erityinen kokemuksellinen yhteys maahan? Ekokatastrofin tuottaneesta yhteiskunnallisesta olemisen tavasta on vaikeaa löytää tajua siitä, kuinka elää tuhoamatta elämän edellytyksiä. On siis esittävä toisia maailmassa olemisen tapoja. Tämä kirjoitus esittää, että Amazonian alkuperäiskansojen ontologioista kehrätty perspektivismiin käsite voi toimia työkaluna myös meikäläisen loitsuperinteen ja ylipäätään myyttisen ajattelun avaamien rajamaiden oivaltamiseen.¹

*Minä maa, muta ja multa,
Pilvi päättäni pitää,
Hattara hivuksiani.
Tuoni toista - - -
(Tietäjän aloitussanat)²*

”Rakastan sinua, maa! Mustana, ruskeana, vihreänä, elävänä ja kuolleena”, huudahti hurmioitunut Katri Vala alastomat jäsenensä maan povella hekumoiden, suu ja sieraimet vihreässä rikkaudessa. ”Tee minut kaltaiseksesi, maa.” Tähän sadan vuoden takaiseen nietzscheläiseen affirmaatioon tekee mieli yhtyä. Samalla se tuntuu menetetyntä viattomuuden romantisoinnilta. Vihreä rikkaus kuulostaa enää biotalouden liiankin tutulta silmäkääntötempulta.

Koronapandemian aikana on käynyt selväksi, että kaiken tuhoava ylikulutus jatkaa kasvuaan ilmaston, yhteiselämän, talouden ja ympäristön peruuttamattomista kriiseistä huolimatta. Millainen on maa, jota rakastaa, kun joukkosukupuu pyyhkii hömötiäiset lähimetsistä, kun ikiaikaisista vuorista on muistona vain kännykän tyhjenevä akku? *Ihmisen notkoihin nousee talot! ihmisen vuorille varastot! Sotaa on käyty jo niin monta vuottal maan ja taivaan kanssa*, maalasi CMX kolme vuosikymmentä sitten³.

Nyt varastot ovat kasvaneet ympäri maan piirin jauhaen resursseja jätteeksi, ja sota on kääntynyt kaikkea elävää vastaan⁴. Ekopsykologisen kritiikin mukaan ihmisen pahoinvointi kytkeytyy luonnonympäristön tilaan⁵. Meitä on varoitettu ja me olemme varoittaneet. Kaikki tämä on jo tiedossamme – hiljenevät kevät, katoavat maisemat, soluseinämat läpäisevä muovi, tuhoista ympäristöistä karanneiden virusten uhka. Kuinka enää tulla maan kaltaiseksi?

Toistasataa vuotta sitten Nietzschen Zarathustra janosi mailleentoaan (uusimmassa käännöksessä

”alasmeno”⁶) ja vaati uskollisuutta maalle. Kenties Zarathustran maa oli se, jolle teknokraattiset varastonahmijat käänsivät selkensä. Meille jäi viimeinen ihminen, joka luulee itseään yli-ihmiseksi: teollisen kolonialismin alati laajeneva jatkumo ja unilineaarinen kehityskertomus. Kolonialistiseen maan varastamiseen kytkeytyneen sivilisaatio todella on paljonpuhuttu historian loppu, siinä mielessä, että se tuhoaa kaiken, mitä se ei näe.

Ei-eurooppalaisten elämänmuotojen murhaaminen on perustunut toisenlaisen tiedon ja olemisen kiistämiselle ja tuhoamiselle. Ontologisen käänteeseen antropologit ovat kutsuneet tätä yhden maailman ideaksi⁷. Juuri tätä vastaan zapatistat kutsuivat rakentamaan maailmaa, johon mahtuu monta maailmaa, ”*un mundo donde quepan muchos mundos*”. Ontologinen käänne antropologiassa esittää epistemologisen ja metodisen dekolonisaation viemistä riittävän pitkälle niin, että otetaan vakavasti ajatus radikaalisti toisenlaisista maailmoista. Sen sijaan, että niin sanottujen alkuperäiskulttuurien ontologiset väitteet todellisuudesta redusoidaisiin sosiaaliin, psykologisiin ja symbolisiin funktioihin (me tiedämme, mitä siellä todella tapahtuu!), todetaan, että jos *runa*-shamaanien mukaan jaguaarit osaavat puhua, koetetaan sitten puhua heidän kanssaan.

Peilin takaiset maat

Brasilialaisantropologi Eduardo Viveiros de Castron *Antinarkissos* on kuviteltu kirja, joka löytyy ainoastaan uneksituista kirjastoista. Sen luonnoksissa⁸ julistetaan Narkissos antropologian pyhimykseksi samaan tapaan kuin Oidipuksesta tehtiin psykologian pyhimys. Jälki-koloniaalisen itsekritiikin ja *writing culture* -debattien antropologinen itsereflektio (kuka puhuu ja kenen representaatioilla?) liiallisuusiin mennessään sortuu suorastaan episteemiseen murhaan, kun väitetään, että ku-

vauksemme toisista kulttuureista kertovatkin oikeastaan vain meistä itsestämme. Vieraat maat länsimaisen sivilisaation peileinä heijastavat kuvan, joka ei aina ole kaunis. Mutta omasta kuvastaan huumautunut länsi ei tajua, että peilin takana todella on toinen maailma.

Viveiros de Castro pauhaa, että väittämällä antropologian olevan synnynnäisesti primitivisoivaa ja eksotisoivaa siten että ”toinen” aina ”representoidaan” ja keksitään lännen likaisten intressien mukaan, kiistetään alkuperäiskulttuurien kyky teoreettiseen ajatteluun ja käsitteelliseen ajatteluun ylipäättään, vaikka itse asiassa kaikki merkittävät antropologiset teoriat ja käsitteet pohjautuvat tutkittujen kansojen omiin oivalluksiin. Toisaalta Viveiros de Castron voi katsoa itsekin lukeutuvan siihen kritisoimaansa tutkijoiden jatkumoon, jossa julistaudutaan ensimmäiseksi, joka todella irtautuu kolonialistisesta painolastista.¹⁰

Juuri länsimainen, tieteellinen metafysiikka on kolonialismin paksu ja tukahduttava, sokea juuri. Siitäkin voi ponnistaa – vanhojen paradigmojen raunioilta – uusiin havaitsemisen tapoihin. Toisenlaisia aistimisen kulttuurisia järjestyksiä tutkiva aistien antropologia on argumentoinut, että länsimaista aistijärjestystä riivaa okulosentrismi, näkevän silmän nostaminen järjen korkeimmaksi aistiksi¹¹. Toisia aistimisen järjestelmiä, kulttuurisesti vieraita aistijärjestyksiä, on vaikea ymmärtää tai kokea. Mitä länsimainen, tieteellinen aistijärjestys sitten ei näe? Se on sokea toisille maailmassa-olemisen tavoille. Eurooppalainen metafysiikka ei esimerkiksi ymmärrä amazonialaista lajienvälistä perspektivismiä, jossa kaikki olemme ihmisiä, väittää Viveiros de Castro. Omasta näkökulmastaan kaikki olennot nimittäin ovat ”ihmisiä”. Samalla ne käsittävät meidät toisin kuin me itse käsitämme itsemme. Jaguaari ajattelee itse olevansa ihminen – ja kun se juo verta, se on jaguaarille sitä, mitä oluen juominen ihmiselle. Kriitikoiden mukaan tämäkin kuvaus on turhan antroposentrinen¹², joten on syytä pitää mielessä, että ”ihminen” tarkoittaa tällöin jotain aivan muuta kuin mihin olemme tottuneet.

Amazonian aluetta tutkineet antropologit ovat kuvanneet, kuinka sademetsän alkuperäiskansojen ajattelussa kaikkien olentojen käsitetään jakavan yleinen epävakaus, jossa inhimilliset ja ei-inhimilliset puolet sekoittuvat, eikä identiteetin pysyvyyteen ole luottamista¹³. Tämä moniluontoisuuden periaate kuvataan usein seuraavasti: eurooppalaisen ajattelun mukaan kaikkia ihmisiä yhdistää sama jaettu luonto, maailma, mutta meitä erottavat erilaiset maailmankuvat, eli luontoa koskevat erilaiset käsitykset – siis kulttuuri. Jotakuinkin päinvastoin amazonialaisessa ajattelussa kaikkia olentoja yhdistää sama kulttuuri, mutta erilaisilla olennoilla on erilainen luonto: erilaiset ruumiit, joista käsin ne havaitsevat ja toimivat. Korppikotkat havaitsevat raadossa kuhisevat toukat herkullisena paistettuna kalana, ja kun tapiirit astuvat mutalammikkoon puiden keskellä, ovat he temppeissä.¹⁴ Kyse on perspektiivistä, kertoo perspektivistinen ontologia.

Erilaiset tavat *olla* ovat mahdollisia. Vallitseva ympäristökrisi on myös eurooppalaisen järjen kriisi¹⁵: ratio-

naalinen kehitysajattelu ei ole auttanut meitä ulos syvenevästä tuhosta. Jotta voisi ajatella maata päin, tarvitaan jotain muuta. Tarvitaan jonkinlaista juurevuutta, äidinkielen omituisuuksissa ja leikkivän lapsen metsään eksymisissä tapahtuvaa outoa kokemuksellisuutta.

Amazonialaisesta ontologiasta löytyvää perspektivismiä voi Viveiros de Castron mukaan ajatella villin ajattelun käsitteenä, joka ei perustu eurooppalaiseen metafysiikkaan – kenties jopa käsitteen käsitteenä¹⁶. Jos perspektivismi olisi villin, eli eurooppalaisen sivilisaation ulkopuolisen ajattelun synnyttämä käsitteen käsite, kenties sen avulla voisi ajatella myös suomeksi, joka on kirjoittajan äidinkielellinen perspektiivi maan eläjänä. Myös suomen kieli periytyy ajoilta ennen modernia sivistystä, jolloin esivanhempamme elivät ympäröivät olot tuntien niitä tuhoamatta. Sellainen elämänperintö on myös nykyisen taloudellis-poliittis-kulttuurisen järjestyksen, voitaisiin sanoa myös kolonialismin, uhri ja häviöjä. Voisiko, siis, Amazonian kontekstissa syntyneillä käsitteillä hahmottaa suomalaisen perinteen ja siihen jollakin erityisellä tavalla jäsenyvän kokemuksellisen mielenmaiseman ja olemisen tavan mahdollistamaa luonnon tajua; jopa maan kaltaiseksi tulemistä?

Maan tietämisestä

Mikä siis voisi olla suomalaisen ja suomenkielisen perinteen erityinen kokemuksellinen mielenmaisema? Millaista kokemuksellisuutta ja olemisen tapoja maan kanssa siinä elää? Paikallisen ajattelun mahdollisuuksia tunnustellut Tere Vadén on määrittänyt neljä suomalaisen ajattelun mahdollisuusehtoa: kieli, asubjektivisuus, epäpuhtaus, ja avoimuus tai kokemusten demokratia¹⁷. Vadén kuvailee, kuinka kaikki kielet eivät ole samoja eivätkä kaikki mielet ole samoja. Ainutlaatuisuudet ja kääntymättömyydet elävät alueella, joka on asubjektivinen, ennen tai jälkeen erottelua subjektin ja objektin välillä¹⁸. Klassikkotekstissään ”Alkuperäiskansaistuminen ja synty tieto” Vadén luonnostelee kokonaisvaltaista tietoa, joka mahdollistaa elämän tuhoamatta sen edellytyksiä¹⁹. Koska länsimainen elämäntapa ei tätä voi tarjota, on löydettävä uudelleen ”alkuperäiskansaisuus” eurooppalaisen kolonisaation alta, jotain omintakeista, jossa paikallisen ympäristön luomat edellytykset omalle olemassaolollemme voidaan ymmärtää.

Vadén tunnustelee kalevalaisen kansanrunouden synty tietoa kauniina ymmärryksenä asioiden alkuperästä. Tämä synty tieto vaikuttaisi olevan jonkinlaista kokonaisvaltaista yhteyttä elämään ylläpitäviin voimiin²⁰. Tällainen tietoteoreettinen ehdotus kytkeytyy kansanperinteen syntyloitsuihin. Synnyt ovat karjalais-suomalaisen loitsuperinteen vanhinta kerrostumaa: niissä kerrotaan taudin tai ilmiön alkuperä ja tiedolla ilmiötä yritetään hallita²¹. Vadén esittää, että tieto annetaan tietäjälle toimimalla yhteisönä niin, että synty tieto on totta – eli kun synty tieto velvoittaa, se on totta²².

Samaan tapaan ontologisen käänteen antropologi Martin Holbraad on tutkiskellut tietoa ja totuutta kuu-

balaisen Ifá-oraakkelin totuuskäsitteiden kautta²³. Toisin kuin klassisessa totuuden korrespondensiteoriassa, jossa tieto on tosi silloin, kun se vastaa asioiden tilaa (korrespondenssi tiedon ja todellisuuden välillä), Ifán tieto on aina lähtökohtaisesti totta. Jos Ifá kertoo vaikkapa, että kysyjä on kirottu, silloin asia väistämättä on niin, eikä auta muu kuin tehdä neuvotut rituaalit asiailman korjaamiseksi. Ifá on suora yhteys totuuteen. Välissä vellovasta valtamerestä huolimatta se ei ole kenties kuitenkaan kovin kaukana pohjoisen perinteemme syntyiedosta – jos nyt ei sukulaisuutta, niin perheyhtäläisyyttä ainakin voisi löytyä.

Nyt lukija pudistelee varmaankin jo päätään ja arvelee, että olenkohan tullut hulluksi, tähähän on pelkkää taikauskkoa, eikä tietoa ensinkään! Kuitenkin se tieto, mitä tässä etsimme, onkin esikäsitteellisiä lajia, eikä siinä mielessä vastaa yleisesti hyväksytyä tiedon käsitettä; ei ehkä edes käsitteen käsitettä. Siksi on syytä puhua tiedon lisäksi myös tietoisuudesta ja tajuntaamme lomittuvasta myyttisestä tiedosta, myyttistä.

Myyttinen tieto kuvaa perustavanlaatuisia kokemuksia kosmuksesta ja olemisesta. Mytologian ja kansanuskon tutkija Anna-Leena Siikalan mukaan myyttinen tietoisuus toimii kulttuurien keskeisestä symboliikasta kumpuavilla mielikuvilla. Myytin symbolit piirtävät esiin erilaisen, mutta perustavanlaatuisen toisen todellisuuden²⁴. Myyttinen tietoisuus viittaa johonkin samankaltaiseen kuin esikäsitteellinen tieto; niissä piilee yhteys käsittämättömään, näkymättömään ja eriyttävään. Juuri myyttinen kieli mahdollistaa erityisen, vernakulaarin eli paikallisen ajattelun piirissä tapahtuvan, subjektiivisen kokemuksen. Rinnasteisesti: kansanperinteessä kertomukset metsänpeitosta kuvaavat myyttistä, mutta aistivoimaista toista todellisuutta²⁵. Metsä voi eksyttää kulkijansa, joka voi joutua haltioiden tai maahisten maailmaan, josta ei kuulu huuto ja jonne eivät etsijät näe. Säännöt ovat toiset.

Siikala on analysoinut myyttistä tietoisuutta tai myyttistä ajattelua mielikuvien, metaforien ja kuvittelun kautta: ”Myyttinen ajattelu hahmottaa aistein havaitsematonta, ajan ja paikan tuolla puolen olevaa (...) Myyttien erityisyys piilee niiden kyvyssä sisällyttää itseensä sekä aikaan sidottu ja välittömästi läsnä oleva että ikuinen ja tuonpuoleinen”²⁶. Kansanrunoutentutkija Lotte Tarkka on kehitellyt ajatusta vernakulaarin mielikuvituksen käsitteellä²⁷. Tarkka osoittaa, että kyseessä ei ole vain luova jännite kollektiivisen perinteen ja yksilöllisen tulkinnan välillä. Myyttiset kuvat ovat niin laajalti tunnettuja ja monikäyttöisiä, että niihin mahtuvat monenlaiset, keskenään ristiriitaisetkin tulkinnat. Myyttinen ajattelu voi siis kytkeytyä omakohtaiseen kokemukseen ja ihmisen arkiympäristöön²⁸.

Voisiko myyttistä ymmärrystä sitten ajatella tajunnantilana, jonkinlaisena virittäytymisenä suorastaan metsänpeittoon? Voisiko myyttinen tietoisuus olla tajunnan suuntautumista myyttien maailmaan, jossa mahdollon tulee mahdolliseksi? Suomeksi ainakin uskontoantropologi Minna Opas on eritellyt mielikuvitusta uskonnon

teknologiana. Opas osoittaa, että antropologiset kuvittelun teoriat jakautuvat yleensä kahtaalle: joko mielikuvitus (tai imaginäärinen) on niin holistinen käsite, että se tarkoittaa lopulta samaa kuin kulttuuri tai sitten kuvittelu nähdään pelkkänä teknisenä välineenä. Opas puolestaan määrittelee kuvittelun teknologian tutkimisen niiden ehtojen tutkimiseksi, joiden kautta syntyy ennalta määrittelemättömiä seurauksia²⁹. Kiinnostavaa on, että tämä kuvittelu tapahtuu jonkinlaisella olemisen rajavyöhykkeellä. Rajamaat ovat horisontteja, jotka laajenevat käsillä olevasta tässä-ja-nyt -todellisuudesta kuvittelun aikaan ja tilaan. Rajamaitakaan ei voida kokonaan ylittää. Niihin kuuluu oletus rajantakaisesta, joka pysyy tavoittamattomissa, vaikka onkin vuorovaikutuksessa arkitodellisuuden kanssa. Vierailamalla rajamailla, myyttien ja unen alueella, rajantakainen – ja suhde siihen – tehdään todeksi.³⁰

Myyttisen tietoisuuden rajamaat, ajattelun ja kuvittelun vaikeasti kartoitettavat rajavyöhykkeet, voisivat siis olla aluetta, josta syntyneet kumpuaa ja jossa esikäsitteellistä kokemusta kenties voidaan hahmotella. Ajatus esikäsitteellisen olennaisesta merkityksestä luontosuhteelle (suhde maahan, ympäristön taju tai kenties maan kaltaisuuskin) löytyy virvoittavan omintakeisesti merkittäviä ruotivalta suomalaisajattelijaa Pauli Pylköltä³¹. Pylköllä esikäsitteellistä perinnettä on eurooppalaisen järjen kolonisaation lähes tukahduttama erityinen suomisuus, jonka länsimaisen metafysiikan ja etiikan tuolle puolen yltyvä kokemus kätkeytyy kieleen³².

Autenttisuuden etsinnässä käy kuitenkin helposti niin, että kuviteltu alkuperäiskokemus tuotetaan autenttiseksi luomalla jokin luuloteltu menneisyyden kulta-aika; tähähän on nähty moneen kertaan kansallisromanttisten liikkeiden poliittisissa kuvitelmissa. Eletty paikallisuus on kuitenkin aina lähtökohtaisesti sekoitunutta. Elämä on täynnä yhteismitattomuutta ja menneiden, nykyisten sekä tulevien vaikutteiden heterogeenistä sotkua. Autenttista paikallisuutta, kokemusta tai ympäristön tajua ei voi etsiä keinotekoisesta muinaisuudesta. Kuten Vadén huomauttaa paikallisesta ajattelusta: se tehdään nyt ja tässä.

Pylkön eräs teesi on, että paikallista ei voi kääntää, joten esikäsitteelliseen tietoon täytyy syntyä syntymällä tiettyyn äidinkieleen³³. Vaikkapa amazonialaisen moniluontoisuuden todeksi eläminen voikin olla muualla kasvaneelle tavoittamattomissa. Jos vierailisimme Ecuadorin *runa* -kansan kylissä, tuskinpa edes tajuaisimme puhuvamme jaguaarien kanssa³⁴. Mutta kommunikaatio ei ole vain kieltä. Ihminen on vuorovaikutuksessa toisiin eläviin olentoihin, joka ”maailmoi” todellisuutta yhdistämällä sanoja, tekoja, havaintoja, tunteita. Kun tässä hengitämme toistemme ilmaa, maailmaa, jossa alkeishiukkasemme virtaavat toisiinsa, täydellinen katkos olentojen välillä on ajatuksenakin mahdoton.

Suomessa voi varovaisesti arvella olevan käynnissä jonkinlainen runolaulun, shamanististen tekniikoiden ja tietäjäperinteen herättelyn uusi aalto. Tällaisen toiminnan luokittelu postmoderniksi neoshamanismiksi

tai *new age*ksi haikahtaa myös joskus alkuperäromanttikalta, jossa jonkin menneisyyden ajanjakson yhtenäiseksi kuviteltu uskomus- ja tapakulttuuri oletetaan autenttiseksi ja nykyajan kulttuuristen vaikutteiden translokaalia virtaa kohdellaan aivan kokonaan toisenlaisena. Eron tekeminen ”aidon” perinteen ja luovan uudelleenjärjestämisen välillä on kuitenkin melkoisen vetelä suo. Autenttisuus ja translokaalisuus -keskustelun solmuissa riittäisi ainakin kirjastollinen aineksia ruodittavaksi³⁵, mutta lienee ainakin selvää, että ylijärjätystä lainaa, varkautta, lahjan vaihtoa ja oppimista on tapahtunut aina ennenkin. Jatkakaamme tällä kertaa siis suoraan kokemuksen tasolle ja sen relationaaliseen ontologiaan.

Useat tutkijat korostavat, että myyttiset kuvat ovat kokemuksellisesti totta. Ne koetaan tosina.³⁶ Myyttisessä perinteessä onkin totisesti imua. Kalevalamittaisissa loitsurunoissa on merkittäviä esikäsitteellisen poljentoa ja suonissa syöksyvän veren rytmiikkaa, samalla kun puhutellaan myyttisiä rakenteita, muotoja, olemisen toiseutta ja ykseyttä³⁷. Tässä ikaikaisen ja omakohtaisen välisessä rajankäynnissä tapahtuu sellainen oleminen, jossa maailma ei ole valmis, vaan se tehdään jatkuvassa muotoutumisen tilassa. Maailmasta tulee verbi, *maailmointia*. Maailmointi merkitsee elävää tapahtumaa, jossa paikallisen kokemuksen erityisyys luodaan aina uudelleen jossakin tiettyssä ajassa ja tilassa³⁸. Tällainen maailmoiminen ja suhde maahan on tarkasteltavissa myös amazonialaisen perspektivismiin käsitteen avulla, kun se ajatellaan *relationaalisenä ontologia*na, jossa oleminen toteutuu keskinäisolemisena, suhteessa toisiinsa. Mitä tämä voi tarkoittaa selviää käymällä loitsun ääreen.

Ympäristöön sekoittunut olento

Nouse, luontoin, lovesta,

Haon alta haltiani,

*Syntyäni syvästä maasta*³⁹

Kalevalaisessa loitsuperinteessä loitsija nostattaa luontonsa, voimistaa väkevyytensä, työhön ryhtyessään. Yleisemmissä luonnon nostatuksissa luonto usein nostetaan lovesta. Lovi voidaan ajatella aukkona näkymättömään aliseen maahan, jonne shamaanikin loveen langetessaan matkaa. Loitsijan oma haltija kutsutaan haon tai havujen, havupuun alta, korpimaan sisästä. Synty, kosketus alkuperään, myyttiseen todellisuuteen, nostetaan *syvästä maasta*.

Tämän esseen alussa olleet ainutkertaiset tietäjän sanat ”Minä maa, muta ja multa, pilvi päätäni pitää, hattara hivuksiani, tuoni toista –” loihe lausumaan 83-vuotias loitsujen tuntija M. Meriläinen keräjä Lauri Merikalliolle Pohjois-Pohjanmaalla vuonna 1909. Vastaavaa aloitusta ei löydy muista vanhoista loitsurunoista⁴⁰. Säkeiden jatko tunnetaan mm. runotyypistä ”Pilviin kadonnut poika”: *tuoni toista jalkoani*. Ehkä tietäjä ottaa tässä poikkeuksellisessa loitsussa itseensä koko maan väen, kuin olisi itse maata, ja ulottaa sitten

itsensä ylhäältä pilvistä alas tuonelaan asti, halki tuon- ja tämänpuoleisten⁴¹.

Loitsijan olento on siis hajaantunut ympäristöönsä. Inhimillinen toimija on siten samalla enemmän kuin inhimillinen: se on ympäristön yhteyteen levinnyt olento, joka keskitetään tarkoituksen – esimerkiksi parantamisen – mukaiseen tilanteeseen. Se aktiivisesti tehdään, ikivanhan myyttisen perinteen kiteyttämällä tavalla. Luonnon nostatuksessa tapahtuu relationaalinen subjektivaatio, ellei peräti asubjektiviivinen oleminen. Tietäjän sielu, luonto, tulee yhdeksi suhteessaan muihin moneutensa liikkuviin osiin, väkiin ja voimiin. Tämä lienee hiukan toisenlaista kuin mielen ponnistelu jungilaiseen individuaatioon tai gurdjieffilaiseen sielun rakentamiseen⁴², sillä tietäjän väkevoityminen nousee koko myyttisen perinteen voimalla maasta ja säilyy moneutena.

Vanhakantaisen loitsuperinteen pohjalta tunnetaan kolmiosainen sielu, jota voidaan toki hahmotella monin eri tavoin. Useasti mainitaan haltija tai luonto⁴³, sekä minuutta edustava itse. Kolmantena sielun ruumiillisin osa, henkisielu ja hengitys, kytkeytyy vanhaan suomalais-ugrilaiseen sanaan löyly. Sana on laajalti tunnettu suomalais-ugrilaisia kieliä puhuvien kansojen parissa⁴⁴. Me tunnemme sen yhä, saunanmakoisana, ja naureskelemme muunkielisille, jotka silkkää sanaston köyhyyttään joutuvat puhumaan erikseen kiville heitettävästä vedestä, höyrystä ja lämmöstä. Kulkeeko henkikään enää käännoksen mukana.

Toisella puolen maailmaa, amazonialaisissa ajattelussa, lajienvälinen perspektivismi on relationaalista ontologiaa: oleminen on jatkuvaa potentiaalia muutokseen, joka toteutuu suhteessa toisiin. Saaliin ja saalistajan roolit voivat vaihtua, jopa siinä määrin, että ihminen voi muuttua jaguaariksi. Kadonnut poikaistävä voikin paljastua vaaleanpunaiseksi jokidelfiniksi, joka vain esiintyi ihmisenä. Ihmisen ja eläimen välinen raja on omalla tavallaan epävakaa myös suomalais-karjalaisessa tarinaperinteessä, kuten kertomuksissa tietäjän metamorfoosista, sudeksi muuttumisista tai linnun siivin lentämisistä.

Itämerensuomalaisesta perinteestä on tunnistettavissa erityisesti moninainen ja merkityksellinen suhde korpeen. Metsän kanssa neuvotellaan vastavuoroisesti. Samalla korpi on vaarallinen ja sen voimia vastaan myös kamppaillaan niin metsästys- kuin parannusloitsuisia. Yhteistä on se, että kun metsä on elävä ja elävien olentojen kansoittama maailma, sitä on mahdotonta ajatella vain biotalouden resurssina ja hyödykkeiden varastona: sellaisena finanssikapitalismin koneelle syötettävänä materiaana, jona Amazonian kiihtyvällä tahdilla palava sade-metsä modernissa taloudessa nähdään.

Metsätaloudellinen ajatus korvesta resurssivarastona kävi meille mahdolliseksi vasta kun vanhoja metsiä oli korvattu kasvatetuilla puupelloilla⁴⁵. Erityisesti pyyntikulttuurin yhteydessä on annettu arvoa metsän antimille, joita se toivon mukaan antaa, kun pyydetään. Kalevalaisissa runoissa korpea on puhuteltu milloin vaarallisena, ihmistä harhauttavana, milloin lohduttavana ja ante-

liaana⁴⁶. Metsä voi olla hengenvaarallinen ja vaikka nie-laista ihmisen peittoonsa. Läheisemmätkin pyhät lehdot olivat väkevydessään vaarallisia. Keskiaikainen papisto tiesi tämän ja varustautui ennen pitkää kirvein, kun lehdot oli ensin luovutettu kirkon omistukseen⁴⁷.

Claude Lévi-Strauss, strukturalistisen antropologian keksijä ja syvälinen Amazonian sademetsäkansojen tutkija, on kutsunut amazonialaisten myyttien kuvaamaa maailmaa saalistamisen metafysiikaksi. Kyseessä on vaarallinen, dynaaminen todellisuus, jossa keskeistä on kartoittaa saalistajan ja saaliin muuttuvia asemia liittoutumisten ja vihollisuuksien jännitteissä. Ihmisen ja ei-ihmisen välinen ero ei olekaan erilajisten olentojen välillä, vaan eroavaisuudet sijoittuvat kunkin olennon *sisään*, muotoilee Viveiros de Castro⁴⁸. Maailmaa kartoitetaan vihollisuuden kautta, jota Castro nimittää kannibaliseksi toiseudeksi. Ihminen voi olla mahdollisesti jaguaari ja silti tulla jaguaarin syömäksi; yhtä lailla toinen ihminen voikin olla ei-ihminen ja mahdollinen rituaalisen kannibalismien sankari eli uhri⁴⁹. Erilaiset perspektiivit, joiden haltija on ihminen, mutta osat voivat vaihtua, on moniluontoisuutta. Toisen näkökulman tavoittaminen vaatii kuitenkin shamaanin henkisiä ja poliittisia taitoja.

Eron sisäistyminen merkitsee väistämättä sitä, että sellaista laajaa luonnon kokonaisuutta, joka olisi ihmisestä erillinen ei voida ajatella. Esseekokoelmassaan *Villi ihminen* Riikka Kaihovaara havainnoi rumaa, outoa, välinpitämätöntä ja raakaa luontoa⁵⁰. Kaihovaara analysoi omakohtaisia kokemuksiaan ja runoilijain tapaan huomaa rationaalisen tai romantisoidun luontosuhteen alla, sisällä ja reunoilla kihisevän villiyyden, jossa käy jatkuva rouske, kun luonnon otukset syövät toisiaan. Mikä on tämä itseään syövä luonto? Kirkas muotoilu löytyykin energian filosofiasta:

Kasvit, levät ja monet bakteerit kykenevät siihen, missä nykyihmisyydet eivät ota onnistuakseen: sitomaan väliaikaisesti energiaa eliöiden käyttöön niiden ympäristöjä harvemmin tuhoamalla. (...) Sillä vallitsehan ajo: pyyteetön, luova, kuolettava ja ehdoton suodatetun ja suodattamattoman valon nälkä. Näin luonto on sitä, mikä osaa syödä itseään tuhoutumatta.⁵¹

Olemisemme on lähtökohtaisesti sekoittunutta eri aikoina ja eri paikoissa toteutuvien elämänmuotojen kanssa, joita me syömme ja jotka syövät meitä. Tätä sekoittuneisuutta kuvaa ehkä kauniimmin Emanuele Coccian posthumanistinen luonnehdinta siitä, kuinka olemme kaikki upoksissa kasvien hengityksessä⁵². Tätä ajan ja avaruuden suhteellistavaa keskinäistä yhteyttä voi paikallisissa tilanteissa tarkastella myös kvanttifysiiko-feministifilosofi Karen Baradin termillä *intra-action*, yhteismuotoutuminen⁵³. Ympäristön välittymisessä realisoituu jotakin olevaksi, sen sijaan että valmiiksi kiinteä subjekti ryhtyisi vuorovaikutukseen valmiiksi oletetun ympäristön tai objektin kanssa. Relationaalisen ontologian kautta ajatellen välittyminen on ensisijaista väli-

tettyihin nähden. Me kaikki olemme jatkuvassa keskinäisessä joksikin-tulemisen tilassa.

Ontologisen käänteän antropologiaa on epäilty vanhan essentialismin palauttamisesta, jossa erilliset ja erilaiset kulttuurit muodostavat yhteiskunnallisen maiseman mosaiikin tavoin. Tämän olkiukon mukaan ajatus monista maailmoista merkitsee ontologisesti toisistaan poikkeavia selvärajaisia kulttuurisia todellisuuksia. Martin Holbraad ja Morten Axel Pedersen kumoavat väitteen selostamalla, millä tavoin kyseessä on erityisesti tietoteoreettinen ja metodologinen hanke⁵⁴. Tarkoitus on, että todellisuuden olemusta ei oleteta eurooppalaisten ennakkoluulojen pohjalta. Esitetään siis ontologisia kysymyksiä, mutta ontologia ei itsessään kelpaa *vastaukseksi*⁵⁵. Viveiros de Castro arvelee, että Amazonian alkuperäiskansat eivät ajattele toisin kuin me, mutta he ajattelevat eri asioita, eri käsittein, joissa maailma muodostuu eri tavalla⁵⁶. Antropologin tehtäväksi tulee muodostaa käsitteitä radikaalisti erilaisen esikäsitteellisen raja-alueilla, siellä missä esimerkiksi suomeksi tai kreikaksi akatemiaa puhuva tutkija kohtaa paikallisen metafysiikan, ontologian, tai jonkin aivan muun tavan olla.

Mytologiat eivät ole koskaan noudattaneet kielialueiden rajoja, kuten kieletkään eivät pysyttele paikallisissa myyteissä. Siikala kuvaa myyttiaihteita paikallisten murteiden kaltaisina – myös ikaikaiset ja liki yleismaailmalliset myyttiaiheet ovat aina paikallisia. Tämä ylipaikkallisuus⁵⁷, eli kauas ulottuvien yhteyksien ilmeneminen erityisinä ja paikallisina toteutuksina, koskee myös meitä omakohtaisesti; henkilöhistoriamme ruumiillisina olentoina eri paikoissa muovaa sitä, millaiseksi myyttiset mielikuvastomme ja muut aistimme muovautuvat. Emme ole yksin. Kaikki kulttuurinen omavaraisuus on lopulta toisten varassa tavalla, joka saa *homo economicuksen* vahtamaan kalpeaksi.⁵⁸

Vaikka suvun uudisraivaajat, kanttorit ja huutolaiset olisivat mieluisia esivanhempia, ei henkilöhistoria määrää koko kieltä ja koko mieltä. Kuvitellun rajavyöhykkeitä kansoittavat moninaisemmat oliot. Poliittiset esivanhemmat, eläin-esivanhemmat ja esivanhemmat kaukaa ovat yhtä lailla mahdollisia ruumiillistuvia kokemuksia. Jossain aivan toisella kielialueella kehitetty soitin voi soida korvaan rakkaimmin. Paikalliset maailmat eivät ole selvärajaisia eivätkä sulkeutuneita; niillä on pitkiä, yhteen kietoutuvia juuria ja eläviä symbioottisia ja parasitiittisia rihmoja. Myytit ovat yhteisiä, vaikkakin paikallisesti omintakeisia; ne vaeltavat ja muuttavat muotoaan liikkueissaan. Tulee muistaa, että liike ei ole vain hiukkasia, vaan myös aaltoja.

Maan taju

Kaiken tämän kulttuuris-metafyysisen iloittelun myötä väitän, että on mahdollista ajatella kalevalaisen loitsurunouden luonnon nostatuksia amazonialaisen perspektiivismin kautta. Luonnon nostatuksessa käy ilmi, että osa loitsijan luonnosta on normaalioloissa hajaantunut ympäristönsä: se on ympäristön yhteyteen levinnyt olento.

Perspektivistisesti ajatellen tietäjän luonto on siis yhtä aikaa siellä ja täällä, ajallisesti ja avaruudellisesti moniluontoisena. Tietäjän toimessa otetaan sellainen perspektiivi ympäröivään maahan, jossa tästä moneudesta muodostuva olento keskitetään tarkoituksen – esimerkiksi parantamisen – mukaiseen tilanteeseen, väkenä keralla keikkumaan. Tämä loitsuperinteen ympäristöön hajautuneen subjektin kokoaminen on myyttisen tietoisuuden toiminnallistamista.

Luonnon taju muodostuu tässä olemisen moneudessa, jota voi kutsua maailmoinniksi. Animismi, kaiken ymmärtäminen elävänä, voidaan samoin ymmärtää tajunnantilana ja tekona⁵⁹. Kuten Diana Espírito Santon tutkimukset kuubalaismeedioiden parissa ovat osoittaneet, maagisesti vaikutetuksi tuleminen on ruumiillisesti opittava taito⁶⁰. Kuvittelun teknologiat eivät ennalta määritä kuvittelun tulosta. Juuri ruumiillinen kokemus ja samalla itse henget tuottavat tietoa näkymättömästä⁶¹. Esikäsitteellinen paikallinen ajattelu elää myyttisen metsän ja loitsujen subjektin relationaalisessa ontologiassa.

Tämä on olemisen maailmointia, se voi olla olemista maan kanssa. Ontologisen käänteän anti lieneekin siinä, että animismista ei enää voida puhua 1800-lukulaisten evolutionismin termein alkukantaisena uskonnon muotona. Se, että kaikki on elävää, on täysin mahdollinen tapa olla suhteessa maailmaan juuri nyt. Loitsuperinteen relationaalinen ontologia, jossa olemassaolo kehäytyy suhteessa muihin luonnon olioihin ja ympäristön väkeen, voi tässä elävyydessään – sanotaan vaikka animismissaan – olla ymmärrettävissä amazonialaisen tietämisen tavan kaltaisena. Talousjärjestelmämme, joka ei

tunnusta maan elonkehää elävänä, keskinäisriippuvaisena kokonaisuutena, onkin kenties itse anomalia, outo poikkeus. Toisenlaista tietoa ja olemisen tapaa on tavattu etsiä alkuperäiskansoilta, jotka suojelevat keskeistä osaa planeetan biodiversiteetistä. Emme voi jättää tätä tehtävää vain olemassaolostaan taisteleville alkuperäiskansoille – meidän täytyy dekolonisoida myös oma esikäsitteellinen tietomme, itsemme ja luontomme; meidän on tunnistettava elävä maa.

Mitä lopulta on esikäsitteellinen, mitä on maa, mitä oleminen? Vastauksia ei ole tarjolla. Se, mitä on mahdollista määritellä ja vaikea tavoitella sanoin, on mahdollista kokea rajamailla... Myyttinen mielikuvitus, mahdollisuuden mahdollisuus ja kaikinpuolinen filosofinen nurjailu voi olla eurooppalaisen järjen katseen alla silkkaa hulluutta, mutta se voi olla sellaista hulluutta, joka ei syö itseään ja oman olemassaolonsa ehtoja.

Niin se kukka on kätetty
kunnes sen siemen on haudattu
Maasta se tulee ja maahan menee
Maasta on ihmisen hulluus luotu⁶²

Sikäli, kun paikalliset elinympäristöt, globaali ilmastotasaapaino ja monilajiset symbioottiset yhteenkietoutumat ovat vinksahaneet sijoiltaan, niin sitä olemme mekin. Jos olemmekin kaikki hulluja täällä, olkaamme sitten *maan hulluja*. Jos kulttuuriset ehdollistumat ovatkin pilanneet kykymme nähdä, käyttkäämme kaikkia ruumiimme aisteja. Tunnustellaan Katri Valan sanoin⁶³: *kuumaa ja värisevää ja hulluksijuovuttavaa, pakanallista maan ihon tuoksua!*

Viitteet

- Kirjoituksen lähtösäyöksestä kiitän Mustarinda-residenssiä 2021. Kirjoittamisen rinnalla muotoutui myös luentoesitys ”Metsän huoma, meren ääri - ehdotus pyhän ymmärtämisestä esikäsitteellisen tajuna” yhdessä Jussi Salmisen kanssa (Kustavi 14.7.2021). Kiitos kaikille keskinäisvaikuttajille.
- SKVR XIII 3513.
- Yrjänä 1991.
- Salminen 2021.
- Heiskanen & Kailo 2006.
- Nietzsche 1883/2008.
- Escobar 2016; Holbraad & Pedersen 2017.
- Viveiros de Castro 2019.
- Alkaen esim. Clifford & Marcus 1986.
- Sentään Castro ei juutu oppihistoriallisiin koulukuntadebatteihin vaan pyrkii todella päästämään moneudet irti, 2019, 19–20.
- Ks. esim. Howes 2005.
- Erit. Turner 2009. Henki ja kulttuuri ei sinänsä edellytä ihmisyyttä – mm. Kayapöilla on uskomuksia entiteeteistä, joiden henkisyys ei ole millään tavoin inhimillistä. Lukuisia amazonialaisia kansoja ja kulttuureja ei myöskään tule ajatella yhtenäisenä monoliittina.
- Opas 2014; Viveiros de Castro 2019, 47.
- Viveiros de Castro 2019, 36–37.
- Pylkkö 2009, 199–201.
- Deleuzelaisesta projektistaan Viveiros de Castro 2019, 59; kaunokirjallisesti monenlaista villyyttä luonnossa ja ihmisessä tuumailee esseisti Kaihovaara 2019.
- Ks. Vadén 2004.
- Vrt. Salminen 2016.
- Vadén 2016.
- Vrt. Torvinen 2016.
- Esim. Tarkka 2020a.
- Vadén 2016, 25.
- Holbraad 2009.
- Siikala 2014, 64–65; ks. myös Aula 2017, 75, 82.
- Sarmela 2007, Perinneatlas 53–54; Hukkanen & Aula 2018.
- Siikala 2012, 53.
- Tarkka 2020a; 2020b.
- Tarkka 2020b, 122–123.
- Opas 2020, 281–282.
- Opas 2020, erit. 289–291; vrt. Siikala 2012, 53.
- Pylkkö 2019.
- Onnistuneena ponnistuksena omintakeisen maailman ilmentämisestä kielessä Pylkkö pitää esimerkiksi Volter Kilven saaristosarjaa.
- Pylkkö 2009, 230–231.
- Jagaaari-ihmisistä ks. Kohn 2013, 1–25.
- Hyvän pohjana Wagner 1975.
- Tarkka 2020B, 123.
- Kuten esikäsitteellisen ekomusikologiasa, Torvinen 2016.
- Aula 2020, 67–71.
- SKVR VII4, 1743.
- SKVR I–XIV.

- 41 Kiitän tästä tulkinnallisesta huomiosta anonyymiä referee-arvioijaa.
- 42 Individuaation käsite yksilöllistymisen kuvauksena kulkee läpi koko syvyyspsykologi ja esoteerikko Carl Gustav Jungin tuotannon; Gurdjieffin sielunrakentamisesta ja neljän tienestä ks. Ouspensky 1949/2003.
- 43 Esim. Siikala 2012, 92–93.
- 44 Häkkinen 2009, 657.
- 45 Historiallinen prosessi, jonka eräs hieno kuvaus löytyy romaanimuodossa Anni Kytömäen teoksesta *Kultarinta* (Gummerus, Helsinki 2014).
- 46 Seppä 2021.
- 47 Paavi Gregorius IX:n bulla 1229.
- 48 Viveiros de Castro 2019, 46–54.
- 49 Sama, 128–129.
- 50 Kaihovaara 2019.
- 51 Salminen 2021.
- 52 Coccia 2020.
- 53 Barad 2007.
- 54 Holbraad & Pedersen 2019.
- 55 Sama, 11.
- 56 Viveiros de Castro 2019, 178–185.
- 57 Aula 2020, 71–78.
- 58 Radikaalista toisenvaraisuudesta, jossa liittolaisuudet ja vihollisuudet tunnustetaan, voi muotoutua jopa fossiilisubjektin antiteesi, esittää Salminen 2016.
- 59 Espirito Santo 2012; Kouri 2020.
- 60 Esim. Espirito Santo 2012.
- 61 Opas 2020, 290.
- 62 Yrjänä 1991.
- 63 Vala 1924b.
- Heiskanen, Irma & Kaarina Kailo, *Ekopsykologia ja perinnetieto*. Green Spot, Helsinki 2006.
- Holbraad, Martin, Ontography and Alterity. Defining Anthropological Truth. *Social Analysis*. Vol. 53, No. 2, 2009, 80–93.
- Holbraad, Martin & Pedersen, Morten Axel, *The Ontological Turn. An Anthropological Exposition*. Cambridge University Press, Cambridge 2017.
- Howes, David, *Empire of the Senses. The Sensual Culture Reader*. Berg, Oxford 2005.
- Hukkanen, Sanna & Aula, Inkeri, *Metsänpeitto*. Arktinen Banaani, Helsinki 2018.
- Häkkinen, Kaisa, *Nyky-suomen etymologinen sanakirja*. WSOY, Helsinki 2009.
- Kaihovaara, Riikka, *Villi ihminen ja muita luontokappaleita*. Atena, Helsinki 2019.
- Kohn, Eduardo, *How Forests Think. Toward an Anthropology Beyond the Human*. University of California Press, Berkeley ym. 2013.
- Kouri, Jaana, Matka henkimaailmaan ja takaisin. Nykyshamanismi kuvittelun tekniikkana. Teoksessa *Kuvittelu ja uskonto. Taustoja, tulkintaa ja sovelluksia*. Toim. Aila Viholainen, Jaana Kouri & Tiina Mahlamäki. SKS, Helsinki 2020, 226–253.
- Nietzsche, Friedrich, *Näin puhui Zarathustra. kirja kaikille eikä kenellekään* (Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen, 1883). Suom. Jari Tammi. Pikku-idiis, Helsinki 2008.
- Opas, Minna. Eri tavoin kuviteltu Jumala. Kristillinen rukoilu ja kuvittelun teknologiat. Teoksessa *Kuvittelu ja uskonto. Taustoja, tulkintaa ja sovelluksia*. Toim. Aila Viholainen, Jaana Kouri & Tiina Mahlamäki. SKS, Helsinki 2020, 278–302.
- Opas, Minna, Ambigüedad epistemológica y moral en el cosmos social de los yine. *Antropológica*. Vol. 32, 2014, 167–189.
- Ouspensky, P. D. *Sirpaleita tuntemattomasta opetuksesta* (In search of the miraculous: fragments of an unknown teaching, 1949). Suom. Timo Kurki-Suonio. Basam Books, Helsinki 2003.
- Pylkkö, Pauli, *Luopumisen dialektiikka*. Uuni Kustannus, 2009.
- Salminen, Antti, Omavaraistava asubjektivaatio eli ei-inhimillinen egontuho fossiilimoderniteettia vastaan. *Elonkehä* 3/2016, 46–53. Verkossa: elonkeha.com/2016/12/09/omavaraistava-asubjektivaatio-eli-ei-inhimillinen-egontuho-fossiilimoderniteettia-vastaan.
- Salminen, Antti, Tuhoutumattomasta ja hyödyttömästä. Suunnilleen yhdeksän katkelmaa energiasta ja työstä. *Elonkehä* 2/2021, 66–70. Verkossa: elonkeha.com/2021/03/04/tuhoutumattomasta-ja-hyodyttomasta-suunnilleen-yhdeksan-katkelmaa-energiasta-ja-tyosta.
- Sarmela, Matti, *Suomen perinneatlas. Suomen kansankulttuurin kartasto 2. 3. uusittu painos*. Helsinki 2007. Verkossa: www.sarmela.net/suomen-perinneatlas
- Siikala, Anna-Leena, *Itämerensuomalaisten mytologia*. SKS, Helsinki 2012.
- Seppä, Tiina, Katsooko metsä ihmistä? Suomen Kansan Vanhat Runot ja lajienvälinen kommunikaatio. *Avain* 4/2020, 22–45.
- Suomen Kansan Vanhat Runot (SKVR). SKS. Verkossa: skvr.fi.
- Tarkka, Lotte, ”Se oli neit moailman alku.” Kosmogoninen mielikuvitus kalevalamittaisessa runossa. Teoksessa *Tuolla puolen, siellä jossakin. Käsitteitä kuvitelluista maailmoista*. Toim. Ulla Piela & Petja Kauppi. SKS, Helsinki 2020a, 17–43.
- Tarkka, Lotte, Myyttirunouden mieli. Metafora, perinne ja utopia vernakulaarisissa mielikuvituksessa. Teoksessa *Kuvittelu ja uskonto. Taustoja, tulkintaa ja sovelluksia*. Toim. Aila Viholainen, Jaana Kouri & Tiina Mahlamäki. SKS, Helsinki 2020b.
- Torvinen, Juha, Syntytyiedon kait. Luontoyhteyden kokemus Kalevi Ahon teoksissa Sieidi ja Kahdeksan vuodenaikaa. Teoksessa *Äänimaisemissa*. toim. Helmi Järviluoma & Ulla Piela. SKS, Helsinki 2016.
- Turner, Terence S., The crisis of late structuralism, perspectivism and animism: Rethinking culture, nature, spirit, and bodiliness. *Tipiti. Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*. Vol. 7, No. 1, 2009, 3–42.
- Vadén, Tere, Mitä on paikallinen ajattelu? *niin & näin* 1/2004, 49–55.
- Vadén, Tere, Alkuperäiskansaisuus ja syntytyieto. *Elonkehä* 1/2016, 16–29.
- Vala, Katri, Maan povella. Teoksessa *Kaukainen puutarha*. WSOY, Porvoo 1924a.
- Vala, Katri, Kukkiva maa (Maa kuohuu). Teoksessa *Kaukainen puutarha*. WSOY, Porvoo 1924b.
- Viveiros de Castro, Eduardo, *Kannibaalimetafysiikka*. Suom. Eetu Virén. Tutkijaliitto 2019.
- Yrjänä, A.W., *Kätkeyty kukka*. Albumilla CMX: *Veljeskunta*, Bad Vugum 1991.

Kirjallisuus

- Aula, Inkeri, Translocality and Afro-Brazilian Imaginaries in Globalised Capoeira. *Suomen Antropologi: Journal of the Finnish Anthropological Society*. Vol. 42, No. 1, 2017, 67–90. Verkossa: journal.fi/suomenantropologi/article/view/59183.
- Aula, Inkeri, *Angola kutsuu. Afrobrasilialainen maailmointi capoeirassa*. Väit. Itä-Suomen yliopiston, Joensuu 2020.
- Barad, Karen, *Meeting the Universe Halfway. Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Duke University Press, Durham/London 2007.
- Coccia, Emanuele, *Kasvien elämä. Sekoittumisen metafysiikkaa*. Suom. Jussi Palmusaari. Tutkijaliitto, Helsinki 2020.
- Escobar, Arturo, Thinking-feeling with the Earth. Territorial Struggles and the Ontological Dimension of the Epistemologies of the South. *Revista de Antropologia Iberoamericana*. Vol. 11, No. 1, 2016, 11–32.
- Espirito Santo, Diana, Imagination, Sensation and the Education of Attention among Cuban Spirit Mediums. *Ethnos*. Vol. 77, No. 2, 2012, 252–271.
- Clifford, James & George E. Marcus, *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley, University of California Press 1986.