



Maisterintutkielma maantieteessä

Kulttuurimaantiede

Metsän lääkkeet: Amazonian yawanawa-shamanismin opiskelijoiden terveystäsitykset ja shamanismin parantavat elementit

Inka Oikarinen

2020

Ohjaajat:
Pirjo Kristiina Virtanen
Markku Löytönen

Maantieteen maisteriohjelma / Magisterprogram i geografi /
Master's Programme in Geography

Matemaattis-luonnontieteellinen tiedekunta / Matematisk-naturvetenskapliga fakulteten /
Faculty of Science

Sisällys

1. Johdanto	
1.1 Tutkimuksen tausta	2
1.2 Tutkimuskysymykset ja tutkimuksen tavoitteet.....	3
1.3 Aiempi tutkimus.....	5
2. Aineisto ja metodit	8
2.1 Tutkimusote.....	8
2.2 Teemahaastattelu aineistonkeruun metodina.....	9
2.3 Aineistonkeruun toteutus.....	10
2.4 Laadullinen sisällönanalyysi analyysimetodina.....	12
2.5 Haasteet ja tutkimusetiikka	13
3. Teoreettinen viitekehys. Terveiden ja sairauden tutkimus lääketieteellisessä antropologiassa ja alkuperäiskansatutkimuksessa	15
3.1 Lääketieteellisten järjestelmien tutkimus antropologiassa.....	15
3.1.1 Keskeiset käsitteet ja subjektiiviset terveyden teoriat.....	16
3.2 Alkuperäiskansojen relationaaliset terveyskäsitteet	18
4. Amazonian terveyden kulttuurit.....	23
4.1 Amazonian alkuperäiskansojen sosiokosmologiat.....	23
4.2 Amazonian shamanismi	25
4.3 Kasvilääkkeet perinteisen ja nykyshamanismin risteyksissä	28
4.3.1 Amazonian tupakkashamanismi.....	29
4.3.2 Ayahuasca:n käyttö ennen ja nyt	31
5. Yawanawa – villisian kansa	38
5.1 Historia ja nykypäivä	38
5.2 Kosmologia ja shamanismi	40
6. Terveiden merkitykset ja osatekijät yawanawa-shamanismissa.....	44
6.1 Haastateltavien tausta ja polku shamanismiin	45
6.2 Terveiden ja sairauden määritelmät.....	50
6.2.1 Terveys	51
6.2.2 Sairaus ja sen syyt.....	54
6.2.3 Suhde biolääketieteeseen: länsimainen yhteiskunta sairauden tuottajana ja metaforana ..	56
6.2.4 Suhde yawanawoihin: terveyden laajenevat kentät	58
6.3 Parantamisen elementit yawanawa-shamanismissa	64
6.3.1 Ayahuasca - <i>uni</i>	65
6.3.2 Rapée - <i>rumé</i>	70
6.3.3 Musiikki	73

6.3.4 Shamaanin rooli seremoniassa ja parantamisessa	76
6.4 Dietat	78
6.5 Shamanistisen työn haasteet ja rajoitteet	82
6.6 Kulttuurisen vaihdon merkitys ja tulevaisuus	85
6.6.1 Yhteistyö ja vastavuoroisuuden merkitys	85
6.6.2 Tulevaisuudennäkymiä	87
7. Yhteenveto ja pohdintaa	88



HELSINGIN YLIOPISTO
HELSINGFORS UNIVERSITET
UNIVERSITY OF HELSINKI

MATEMAATTIS-LUONNONTIEDELLINEN TIEDEKUNTA

MATEMATICK NÁTVRNETENSKAPLIGA FAKULTETEN

Tiedekunta/Faculty of Science

Matemaattis-luonnontieteellinen tiedekunta

Koulutusohjelma – Utbildningsprogram – Degree programme
Geotieteiden ja maantieteen koulutusohjelma

Opintosuunta – Studierikting – Study track
Kulttuurimaantiede

Tekijä – Författare – Author
Inka Oikarinen

Työn nimi – Arbetets titel – Title
Metsän lääkkeit: Amazonian yawanawá-shamanismin opiskelijoiden terveystäytökset ja shamanismin parantavat elementit

Työn laji – Arbetets art – Level
Pro gradu-tutkielma

Aika – Datum – Month and year
toukokuu 2020

Sivumäärä – Sidoantal – Number of pages
112

Tiivistelmä – Referat – Abstract

Amazonian alkuperäiskansat ovat viime vuosikymmeninä vahvistaneet eri tavoin kolonisaation aikana tukahdutettuja perinteitään, minkä seurauksena muun muassa shamanististen käytänteiden jatkuvuutta vahvistetaan, elvytetään ja tuodaan laajempaan tietoisuuteen. Nykymaailmassa shamanismi on myös väylä, jonka kautta kohtaavat kansainvälisesti eri toimijat. Amazonian Acressa asuvalle Yawanawa-kansalle yksi kulttuurisen elpymisen näkyvä esimerkki ovat vuosittaiset kulttuurifestivaalit. Näissä tapahtumissa kansainväliset vieraat tutustuvat perinteiseen kulttuuriin musiikkiin, tanssiin, taiteen, käsitöiden sekä shamanististen rituaalien ja substanssien välityksellä. Samalla luodaan yhteyksiä ja liittolaisuuksia yawanawojen ja vierailijoiden välille.

Tutkielmani käsittelee Amazonian shamanistisiin verkostoihin osallistuvien, alkuperäiskansaan kuulumattomien henkilöiden näkemyksiä terveydestä ja hyvinvoinnista. Erityisesti tutkin, miten yawanawa-shamanismiin perehtyminen ja shamanistiset kokemukset muokkaavat terveystäytöksiä. Tutkimuskysymykseni ovat: 1) Mitä terveys ja sairaus merkitsevät Amazonian ja etenkin yawanawa-kansan sosiofilosofioissa? 2) Millaisia terveystäytöksiä Amazonian shamanismista kiinnostuneilla länsimaisilla ilmenee, ja miten käsitteet yhtenevät ja eroavat yawanawa-shamanismin käsitteiden kanssa? 3) Mitä ovat parantamisen elementit yawanawá-shamanismissa? Pääasiallisena aineistoni käytän kuutta eri maista tulevan, shamanismia opiskelevan henkilön haastattelua. Käytän tutkimuksessa kahta teoreettista viitekehystä. Tutkielma kiinnittyy lääketieteelliseen antropologiaan, joka tarkastelee terveyden, sairauden ja parantamisen käsitteistöä sekä kulttuurista ja sosiaalista monimuotoisuutta. Hyödynnän Schmidin (2010, 2011) subjektiivisten terveyden teorioiden mallia tarkastelemaan aineistossani ilmeneviä terveystäytöksiä yksilöllisenä merkityksenäntona. Alkuperäiskansojen relationaaliset terveystäytökset muodostavat toisen teoreettisen kehyksen, jonka kautta tarkastelen alkuperäiskansojen ja yawanawojen terveystäytöksiä tasapainoisten suhteiden tuottamisena ja hallitsemisena suhteessa sekä inhimillisiin että yli-inhimillisiin olentoihin.

Tutkielman kirjallinen katsaus piirtää kuvan Amazonian perinteisestä shamanismista suhdeverkostojen maailmana, jossa on keskeistä ihmiselle näkyvä ja näkymätön puoli. Terveys pohjautuu Amazonian alkuperäiskansojen parissa relationaaliseen ihmiskäsitykseen, jossa korostuvat oikeanlaisten suhteiden luominen sosiaalisella, ekologisella ja kosmologisella tasolla: hyvinvointi on sekä yhteisesti tuotettu ja jaettu resurssi että neuvottelua muiden olentojen kanssa, joilla voi olla kilpailevia intressejä. Yawanawoilla terveys määrittyy erityisesti kehon eri osatekijöiden suhteissa muihin olentoihin sekä yksilön kiinnittymiseen yawanawa-identiteettiin kehollisin keinoin. Myös shamanismi perustuu kehon ja sen kapasiteettien muunteluun eri substansseja poistamalla ja lisäämällä. Viimeisten vuosikymmenien shamanismin muutosta Amazonilla on toisaalta leimannut kansainvälinen verkottuminen, jossa uushamanismin ja shamanistisen turismin vaikutuksien esitetään muokkaavan myös shamanismin harjoittamista alkuperäiskansojen parissa. Paikkaan sitoutumatonta uushamanismia on kritisoitu länsimaista ihmiskuvaa heijastavana, yksilöllisenä projektina, jossa ei ole intersubjektillisia ulottuvuuksia. Kehitystä kuvaa myös Amazonian shamanismiin kuuluvien elementtien, kuten ayahuascaan medikalisointi sekä shamanististen rituaalien subjektiivinen tulkinnallinen avoimuus.

Haastatteluaineiston analyysin perusteella voidaan todeta, että haastateltavien terveystäytöksissä ilmenee relationaalisia piirteitä, jotka ovat monilta osin yhteneviä alkuperäiskansojen ihmiskuvan kanssa. Shamanismista on löydetty maailmankuva, joka tarjoaa vaihtoehdon biolääketieteen ihmiskuvalle ja tieteelliselle reduktionismille. Tämä näkyy erityisesti tavassa, jolla shamanismi laajentaa terveyteen vaikuttavien elementtien kenttää kahteen suuntaan: terveys merkitsee vertikaalisesti tasapainoa yksilön fyysisen, psyykkisen, sosiaalisen ja henkisen ulottuvuuden välillä, ja sen tuottamiseen osallistuvat horisontaalisesti inhimilliset ja yli-inhimilliset olennot. Aineistossa on nähtävissä yksilöllinen, subjektiivinen orientaatio, jossa shamanistisille kokemuksille sallitaan useita tulkintoja ja hyvinvoinnin tuottamisessa korostuu yksilöllinen vastuu. Myös eroja yawanawojen kosmo-ontologiaan esiintyy erityisesti ei-inhimillisten olentojen toimijuuden suhteen. Kuitenkin voidaan todeta, ettei shamanismi ole haastateltaville pelkästään individualistinen hanke, vaan perehtyminen shamanismiin lisää tietoisuutta suhdeverkostoista sekä shamanismin toimintakentällä että sosiaalisissa suhteissa. Tämä näkyy myös tavoissa, joilla yawanawa-shamanismin elementtien parantava vaikutus nähdään ja koetaan subjektiivisten sekä intersubjektivisten elementtien kokonaisuutena.

Avainsanat – Nyckelord – Keywords
Terveys, parantaminen, Amazonia, yawanawa, shamanismi, relationaalisuus

Säilytyspaikka – Förvaringställe – Where deposited
E-thesis/HELDA



Tiedekunta – Fakultet – Faculty HELSINGIN YLIOPISTO HELSINGFORS UNIVERSITET UNIVERSITY OF HELSINKI		Osasto – Institution – Department	
Tekijä – Författare – Author MATEMAATTIS-LUONNONTIETEELLINEN TIEDEKUNTA MATEMATISK-NATURVETENSKAPLIGA FAKULTETEN Inka Oikarinen FACULTY OF SCIENCE			
Tutkielman otsikko – Avhandlingens titel – Title of thesis Forest medicines: case study of the understandings of health and elements of healing among practitioners of Amazonian Yawanawa shamanism			
Koulutusohjelma ja opintosuunta – Utbildningsprogram och studieriktning – Programme and study track Master's programme in geography, Human geography			
Tutkielman taso – Avhandlingens nivå – Level of the thesis Master's thesis, 30 credits	Aika – Datum – Date May 2020	Sivumäärä – Sidoantal – Number of pages 112	
Tiivistelmä – Referat – Abstract In recent decades there has been a revival of customs and traditions among several indigenous Amazonian peoples, one feature of which is the strengthening of many shamanic practices repressed and partially abandoned under colonial rule. For the Yawanawa people of Acre, Brazil, annual cultural festivals have become a prominent symbol of cultural revitalization. Festivals enable an international audience to experience a live tradition in the form of song, dance, games, art and crafts as well as shamanic rituals and substances. In the context of shamanic ritual, the terms medicine and healing are some of the prominent discourses through which shamanic networks connect and alliances are created between visitors and the Yawanawa. The present study looks at the understandings of health and wellbeing of non-indigenous persons participating in contemporary shamanic networks in Amazonia. The aim of the study is to describe how knowledge of Yawanawa shamanic practices affects understandings of health, sickness and healing. My research questions are: 1) What are the meanings assigned to health and illness in Amazonian sociophilosophies and those of the Yawanawa people? 2) How do Western people practicing Amazonian shamanism perceive health and illness, and how do their understandings relate to those present in Yawanawa shamanism? 3) What constitute the main elements of healing in Yawanawa shamanism? My primary research data consists of six thematic interviews with non-indigenous people practicing and studying Yawanawa shamanism. I will employ two theoretical approaches to frame the analysis. The study locates in medical anthropology which examines concepts around health, illness and healing and their cultural and social diversity. I will refer to the framework of subjective theories of health by Schmid (2010, 2011) to view individual health-related understandings as subjective meaning-making frameworks that resemble but are not reduced to scientific medical theories. Indigenous relational philosophies of health comprise the second theoretical framework, through which the Yawanawa medical system and shamanism will be understood as consisting of the creation and management of harmonious relationships with both human and nonhuman actors. Literature review represents Amazonian shamanism as an interconnected world with a visible and invisible side. Health for indigenous peoples is based on a relational cosmology where principles of right relationship and reciprocity are recreated at social, ecological and cosmological levels. Wellbeing is a co-created, shared resource as well as the result of successful negotiation with nonhuman beings with potentially conflicting interests. For the Yawanawa, health is defined through the balanced relations of bodies and souls that constitute a human person, as well as creating a distinct Yawanawa identity through embodied means. Traditional Yawanawa shamanism equally relies on the transformation of the body and its different capacities through removal and adding of substances. More recently, the changes occurring in Amazonian shamanic practices have been characterized by increased interconnectedness and exchange on a global level with an increase in shamanic tourism and neo-shamanic movements alongside the practice of indigenous shamanism. Non-local neo-shamanic activities, such as the ritual consumption of ayahuasca for self-healing, have been criticized as reflecting a western, individualistic worldview that does not recognize the relational, intersubjective dimensions of shamanism. Similarly, the elements of Amazonian shamanism undergo a translation that includes the medicalization and commercialization of ayahuasca as well as a tendency to psychologize shamanic experiences with nonhumans. Analysis of the interview data shows that the understandings of health of shamanic practitioners reflect a relational worldview that shares several elements with indigenous socio-philosophies of health. For the study participants, shamanism offers an alternative worldview and framework for understanding wellbeing compared to that of biomedicine characterized by scientific reductionism. A central effect of maintaining relational conceptions of health can be seen in an expanded view of the determinants of health. Individual wellbeing is defined holistically as the balance between the physical, psychological, social and spiritual dimensions of a person. At the same time consideration of elements and actors affecting health is spread horizontally to include relations between individual and their social and intergenerational ties, as well as ecological ties to the nonhuman world which includes other species as well as invisible beings of the spirit world. There is an individualistic orientation present whereby individual responsibility and autonomy are considered as important determinants of wellbeing. Interviewees also recognize some differences between their views and those of the Yawanawa regarding the agency of nonhuman beings. However, the study concludes that practicing and studying shamanism is not merely an egoistic pursuit for the study participants, but increased understanding of the principles of Amazonian shamanism and worldviews shows in an expanded awareness of relational ties in both shamanic cosmology as well as in interpersonal ties with the Yawanawa and Amazonian peoples. This is also reflected in the way the elements of healing in shamanism are understood as containing both subjective and intersubjective elements.			
Avainsanat – Nyckelord – Keywords health, healing, shamanism, Amazonia, Yawanawa, relationality			
Säilytyspaikka – Förvaringställe – Where deposited University of Helsinki electronic theses library E-thesis/HELDA			

1. Johdanto

1.1 Tutkimuksen tausta

Tutkielmani käsittelee läntisen Amazonin yawanawa-kansan sekä kansainvälisten, Amazonian shamanismista kiinnostuneiden verkostojen välille muodostuneita yhteyksiä sekä erilaisia terveydelle ja hyvinvoinnille annettuja merkityksiä. Erityisesti tutkielma kuvaa shamanismin opiskelijoiden käsityksiä terveydestä, sairaudesta ja parantamisesta, sekä tapoja, joilla kosketus alkuperäiskansojen parannusperinteisiin muokkaa alkuperäiskansaansa kuulumattomien länsimaisten ymmärrystä hyvinvoinnista.

Yawanawat ovat noin 1200 henkilön kokoinen, pano-kieliryhmään kuuluva kansa, joka asuttaa pääasiassa Brazilian Amazonian Acren osavaltion länsiosia Grégorio-joen varrella. Viimeisten kahden vuosikymmenen aikana yawanawat ovat monien Amazonian alueen alkuperäiskansojen tavoin hyödyntäneet uusia tapoja vahvistaa ja tuoda esille kulttuurista identiteettiään taiteen, sosiaalisen median ja erilaisten tapahtumien kautta. Erityisesti useita kertoja vuodessa järjestettävien kulttuurifestivaalien yhteydessä vierailijat pääsevät kokemaan yawanawojen elävää perinnettä, johon ovat historiallisesti¹ kuuluneet musiikki ja laulu sekä erilaiset yhdessäoloa vahvistavat tanssit, pelit ja tarinankerronta. Kansoille festivaalien (yawanawa: *maririen*²) uusi suosio merkitsee siirtomaa-ajan seurauksena tukahdutettujen perinteiden elvyttämistä sekä uudelleen muotoutumista nykyajan globaalisti verkottuneeseen maailmaan. Festivaalien yksi näkyvä piirre on yawanawojen lääkinnällisten ja shamanististen perinteisiin kuuluvat luonnosta saatavat lääkkeet: ayahuasca-juoma, rapée-nuuskatupakka ja *Phyllomedusa bicolor*-sammakosta saatava myrkky kambô. Kasvilääkkeet nähdään tapana perehdyttää ulkopuoliset Amazonian kulttuurien kulttuuriin hengelliseen puoleen sekä ajattelutapoihin kehollisella ja kokemuksellisella tavalla (Virtanen 2014, Ferreira 2018). Tämä ajattelu kuvastaa yleisempää piirrettä Amazonin alueen kosmologioissa, joissa kehollinen ja henkinen identiteetin tuottaminen nähdään rinnakkaisina prosesseina ja joissa minuus rakentuu vastavuoroisessa suhteessa toiseuteen. (Vilaça 2002, 2005).

Yawanawojen sosiaalinen kosmologia heijastuu myös lääketieteelliseen ymmärrykseen, johon erilaiset shamanistiset käytännöt keskeisesti kuuluvat. Amazonian shamanismi pohjautuu animistiseen ja relationaaliseen sosio-ontologiaan, jossa yksilön terveyteen ja hyvinvointiin

¹ Juhlinnan ja yhdessäolon tavoitteena vahvistaa suhteita ja luoda uusia liittolaisuuksia, muoto vaihdellut virallisista vapaamuotoisiin ja seremonioihin; Carid Naveira 1999, Vinnya et al. 2006.

² Kulina-kielinen lainasana joka on yleinen pano-kielisten kansojen keskuudessa; Carid-Naveira 1999:100.

vaikuttavat paitsi tämän suhteet yhteisön muihin jäseniin niin myös suhteet näkymättömän maailman yli-inhimillisiin olentoihin (*non-human persons*³). Shamanismilla näihin suhteisiin pyritään vaikuttamaan rituaalisin keinoin yhteisön hyvinvoinnin puolesta. Samalla kun länsimaissa koetulle ekologiselle, yhteiskunnallisille ja henkiselle kriisille haetaan vastauksia alkuperäiskansojen perinteistä ja filosofioista, niin myös yhä useampi länsimaalainen on kiinnostunut opiskelemaan vaihtoehtoisia hoitomuotoja kritiikkinä länsimaisen lääketieteen yksipuolisena ja mekanistisena nähtyyn maailmankuvaan. Shamanistinen parantaminen tarjoaa vaihtoehtoisen tavan ymmärtää hyvinvoinnin osatekijöitä ja sairauksien syitä. Osaksi tästä syystä myös moni länsimaalainen on kiinnostunut perehtymään yawanawojen kulttuuriin ja perinteisiin syvällisesti. Yhteistyötä voidaan kuvata materiaalisiksi liittoutumiksi jossa tieto, resurssit ja vaikutteet liikkuvat molemminpuolisesti (Virtanen 2014).

Samanaikaisena kehityksenä voidaan nähdä Amazonin alueelta peräisin olevien kasvilääkkeiden suosion globaali kasvu, erityisesti ayahuascan rituaalisen käytön ympärille kehittynyt shamanistinen turismi ja kansainväliset verkostot. Ayahuascaa käyttävät ryhmät ammentavat Amazonian alkuperäistään, mutta ovat muotoutuneet myös omaleimaisiksi kulttuureikseen, joihin kuuluu sekä uskonnoiksi määritettyjä instituutioita että löyhempiä ryhmittymiä, joita usein kuvataan uushamanistisiksi⁴. Psykotooppisia kasveja kutsutaan näissä yhteyksissä usein kasvilääkkeiksi (Tupper & Labate 2014:74, Meneses 2018:233), mitä länsimaissa on vahvistanut ayahuascan terapeuttiseen potentialiin kohdistuva lääketieteellinen tutkimus. Amazonian alkuperäiskansojen kosmologiat ja niihin liittyvä etiologia kuitenkin eroavat sekä länsimaisen lääketieteen taustalla vaikuttavasta materialistisesta maailmankuvasta että uushamanistisista näkemyksistä. Tutkielman tavoitteena on kuvata terveyden ja sairauden monimerkityksellisyyttä tarkastelemalla, mitä eri sisältöjä alkuperäiskansojen kanssa työskentelevät länsimaalaiset antavat shamanistisille kokemuksille, ja mitkä eri vaikutteet osallistuvat näiden merkitysten luomiseen. Aineistonani käytän kuutta yawanawa-shamanismiin tutustunutta, alkuperäiskansaansa kuulumattoman henkilön haastattelua.

1.2 Tutkimuskysymykset ja tutkimuksen tavoitteet

Tutkimuskysymykset jakautuvat kahteen osaan. Etnografisen kirjallisuuskatsauksen pohjalta pyrin selvittämään:

³ Antropologiassa erityisesti animismin tutkimuksessa käytetty käsite; mm. Hallowell 1960, Harvey 2005, Descola 2013, Viveiros de Castro 1998, de la Cadena 2015.

⁴ Määritelmään sisällytetään erilaiset uushengelliset, luontoperustaiset hengellisyyden muodot, joiden maailmankuvaa kuvaavat vaihtelevat animistiset ja panpsykistiset ontologiat sekä holistinen terveyskäsitte; Scuro & Rodd 2015.

- Mitä terveys ja sairaus merkitsevät Amazonian ja etenkin yawanawa-kansan sosiofilosofioissa?

Toiseksi tutkielman oma tutkimuksellinen osuus selvittää haastattelujen avulla:

- Millaisia terveystähtäyksiä Amazonian shamanismista kiinnostuneilla länsimaisilla ilmenee? Eroavatko nämä käsitykset yawanawojen näkemyksistä, ja toisaalta länsimaisen lääketieteen maailmankuvasta?
- Mitä ovat keskeisimmät parantamisen elementit yawanawa-shamanismissa?

Ensimmäinen tutkimuskysymys pohjaa lääketieteellisen etnografian tutkimukseen, joka tutkii käsityksiä terveydestä osana eri kansojen lääketieteellistä perinnettä sekä sosiokulttuurisia rakenteita, filosofioita ja kosmologiaa. Nykyajan shamanististen verkostojen tutkimus kohdistuu usein shamanismin ja sen käytäntöjen muuntumiseen uusissa kulttuurisissa viitekehyksissä. Melko vähän huomiota on kuitenkin annettu sille, miten alkuperäiskansojen shamanismin opiskelijat itse kokevat oman toimintansa merkityksen. Pyrin tällä kysymyksenasettelulla vastaamaan kahteen tutkimustarpeeseen. Ensinnäkin tutkielma pohjautuu ymmärrykselle terveystähtäyksistä sekä yksilöllisinä että sosiokulttuurisesti muotoutuneina. Tämän vuoksi huomioni kohdistuu subjektiivisiin terveyden teorioihin (Schmid 2011), osaksi siitä syystä, että terveyden teorioista ja niiden muuttumisesta ei ole juurikaan tutkimusaineistoa ainakaan tältä tutkimusalueelta.

Toisekseen tutkimus ottaa kantaa alkuperäiskansojen ja länsimaiden vuorovaikutukseen. Monet tutkijat suhtautuvat kriittisesti tapaan, millä alkuperäiskansojen perinteitä muunnellaan ja miten niiden elementtejä irroitetaan ja mukautetaan länsimaisiin konteksteihin ja sosiaalisiin normeihin. Näissä diskursseissa länsimaisia kuvataan usein negatiivisina ja alkuperäiskansojen perinteiden jatkuvuutta heikentävinä toimijoina. Erityisesti kirjallisuudessa kritisoidaan tapaa, jolla Amazonian shamanismin katsotaan muokkautuvan modernismin maailmankuvan mukaiseksi: shamanistisen turismin kasvu tuo individualistisia ja psykologisoivia tulkintamalleja rituaaleihin ja käytäntöihin, jotka alunperin ovat suuntautuneet sosiaalisten ja ekologisten vastavuoroisuusverkostojen sääntelyyn shamanistisin keinoin (esim. Brabec de Mori 2014, Labate 2014, Dawson 2016, Gearin 2015, Rodd 2018, Fotiou 2017). Menesesin (2018:241) mukaan länsimaisia voidaan kuitenkin tarkastella välittäjinä (*mediators*), joiden merkitys alkuperäiskansoille toteutuu erilaisten hankkeiden fasilitoijina, kulttuurien kohtaamisen edistäjinä ja käsitteiden kääntäjinä eri epistemologisten järjestelmien välillä. Tämän näkemyksen mukaan myöskään alkuperäiskansoja ei ole hyödyllistä nähdä eristyneinä tai historiallisesti muuttumattomina, vaan yhteisinä jotka osallistuvat aktiivisesti oman tulevaisuutensa ja

kehityksensä uudelleen määrittelyyn ja ohjaamiseen vuorovaikutuksessa muiden kulttuurien edustajien kanssa. Yawanawat ovat erityisen näkyvä esimerkki kansasta, jonka useat jäsenet sekä tuottavat perinteisiin perustuvaa uutta kulttuuria, toimivat eri järjestöissä ja vaikuttavat eri medioissa Brasiliassa ja kansainvälisesti, tuoden samalla esille perinteitään ja kulttuuriaan.

Vaikka tutkimusmenetelmäni pohjaavat voimakkaasti antropologiaan, on tutkimusasetelmalla paljon yhtymäkohtia kulttuurimaantieteelliseen terveyden sekä globalisaation tutkimukseen. Lääketieteellisen maantieteen (*medical geography*) tutkimuskenttänä on perinteisesti ollut sairauden ja terveyden alueelliset ulottuvuudet kuten terveysindikaattorien levinneisyys alueittain, mutta etenkin humanistisesti suuntautunut terveystiede (*health geography*) kattaa aihealueita laajalti liittyen hyvinvoinnin alueellisiin ulottuvuuksiin.⁵ Tutkimuksen lokaatiota voidaan myös pitää globaalien kehityskulkujen solmukohtana, jossa kulttuurien välinen vaihto tuo länsimaalaisia kosketuksiin shamanististen ontologioiden kanssa ja samalla kiinnittää alkuperäiskansoja erilaisista kulttuureista kumpuaviin vaikutteisiin. Hyvinvoinnin diskurssit muotoutuvat myös ylikansallisten vaikutteiden muovaamina, johon nykyään vaikuttavat suuresti muun muassa internetin mahdollistamat mediatilat, jotka demokratisoivat tiedonvälitystä ja -jakamista. Lopulta myös itse rituaalitila voidaan nähdä tutkimuksen lokaationa. Rituaalitilan erityisyys liittyy sen tapaan luoda liminaalinen tila, jossa identiteettejä voidaan luovasti muunnella ja jossa voi syntyä välitöntä yhteisöllisyyttä eri taustoista tulevien osanottajien kesken (Turner 1969).

1.3 Aiempi tutkimus

Tutkimus paikantuu lääketieteen antropologian tutkimustraditioon, jonka koko laajuutta on tässä osiossa mahdotonta kattavasti kuvata. Terveyden ja sairauden kulttuurinen moninaisuus on ollut antropologisen mielenkiinnon kohteena varhaisimmista alkuperäiskansoihin kohdistuvista etnografioista lähtien. Amazonian lääketieteellisiä järjestelmiä on tutkittu eri kansoja käsittelevissä etnografioissa, jotka taustoittavat myös oman tutkimukseni Amazoniaa koskevaa osiota. Pano-kieliryhmään kuuluvia kansoja, johon myös yawanawat kuuluvat, on tutkinut huni kuinien osalta Els Lagrou (mm. 1998, 2002, 2018), jonka tutkimus koskee kehollisuuden, visuaalisen taiteen ja Amazonian kansoille ominaisen perspektivistisen sosiofilosofian suhteita. Myös Cecilia McCallum (1996, 1999, 2014) on kirjoittanut huni kuinien kehokäsityksistä suhteessa terveyteen, sairauteen ja

⁵ Tätä tutkimuksen kenttää esittelee kattavasti *Space & Health* – julkaisu, jossa on käsitelty paikallisuutta ja luontosuhdetta hyvinvoinnin osatekijöinä esimerkiksi alkuperäiskansojen parissa (*therapeutic landscapes*); esim. Wilson 2003, Kingsley et al. 2007, Wood et al. 2018.

kuolemaan sekä muihin sosiaalisen elämän osa-alueisiin. Esther J. Langdon on kirjoittanut laajasti shamanismista ja lääketieteestä siona- ja kamëntsa (sibundoy)- kansojen parissa (1979, 1992) sekä kartoittanut nykyaikaista shamanismia Brasiliassa (2012, 2013, Langdon ja Rose 2014). Langdonin mukaan perinteistä ja uutta shamanismia sekä terveys- ja sairauskäsityksiä on tarkasteltava muuttuvina sosiokulttuurisina todellisuuksina (1992, 2013). Käsittelen hänen näkemystään shamanistisen rituaalin parantamisen tehokkuudesta performanssina (2007) tutkielman teoreettisessa viitekehyksessä.

Yawanawoja koskeva kirjallisuus on viime vuosina kasvanut etenkin opinnäytetöiden kautta. Aldaízo Vinnyan, Gleyson de Araújo Teixeira ja Maria Luiza Ochoan kokoama *Costumes e Tradições do Povo Yawanawa* (2006) perustuu yawanawojen kylänvanhimmilta kerättyihin tietoihin ja haastatteluihin. Teos kartoittaa yawanawojen historiaa sekä sisältää runsaasti materiaalia perinteisistä elinkeinoista, käsitöistä sekä musiikista, lauluista, myyteistä ja tarinoista. Yawanawojen shamanismista suhteessa parantamiseen on kirjoittanut Laura Pérez-Gil (1999, 2001, 2003), joka tarkastelee parantamista osana ihmis- ja kehonkäsitystä, myyttejä, shamanismin eri muotoja sekä nykytilaa suhteessa länsimaiseen lääketieteeseen. Pérez-Gilin tutkimus on luonteeltaan perinteistä etnografiaa ja taustoittaa keskeisesti omaa työtäni. Yawanawojen festivaaliperinteestä on kirjoittanut Miguel Carid Naveira (1999), jonka mukaan festivaalit ovat tyypillinen sosiaalisuuden muoto Amazoniassa, jonka tarkoitus palvelee suhteiden ja liittolaisuuksien luomista vieraisiin kansoihin. Uudemmissa historiallisista vaiheista on kirjoittanut André Vereta Nahoum (2013), joka tutkii yawanawojen taloudellisia suhteita itsenäistymisen jälkeisenä aikana painottuen kaupallisiin yhteistyöhankkeisiin ja shamanistiseen kulttuuriturismiin. Renan Reis de Souzan tutkielma (2015) on kattava esitys Mutumin kylän nykytilanteesta, jossa Reis tutkii kuvataidetta suhteessa kehollisuuteen ja shamanismiin erityisesti yawanawojen *dieta*-käytäntöjen valossa. Aline Oliveira Ferreiran työ (2012, 2016, 2018) kartoittaa nykyaikaisia shamanistisia kenttiä, joihin yawanawat osallistuvat. Ferreira kiinnittää erityisesti huomiota perinteiden muuntumiseen, mitä heijastaa osaltaan shamanistisissa verkostoissa kiertävien käsitteiden, kuten *henkisyys* ja *lääke*, merkistysten muutos. Moderneja shamanistisia verkostoja Acren alueella ovat tutkineet myös Tiago Coutinho (2016), jonka tutkimus koskee huni kuinien urbaania shamanismia Rio de Janeirossa. Myös Guilherme Pinho Meneses (2018) tutkii huni kuinien länsimaisia yhteistyökumppaneita ja heidän näkemyksiään parantamisesta ja shamanististen verkostojen merkityksestä.

Tieteidenvälisen ayahuascatutkimuksen kasvun myötä myös antropologinen tutkimus kulttuurien välisestä vaihdosta nykyajan shamanistisissa verkostoissa on kasvussa. Beatriz Caiuby Labaten toimittamat teokset antavat kattavan kuvan ayahuascan ympärille kehittyneiden kulttuurien kehityksestä modernissa ajassa, sekä liikkeiden jatkuvasti kasvavasta globalisaatiosta. Erityisesti

teoksen *Ayahuasca shamanism in the Amazon and beyond* (2014) artikkelit tarkastelevat muutosta Amazoniassa. Labaten artikkelin *The Internationalization of Peruvian Vegetalismo* (2014) mukaan modernisaation prosessit, kuten psykologisaatio, medikalisaatio ja lisääntynyt tieteellistäminen ja kaupallistuminen muuttavat monin tavoin tapaa, jolla shamanistisia rituaaleja toimitetaan ja tulkitaan. Anne-Marie Losonczyn ja Silvia Mesturini Cappon artikkeli *Ritualized Misunderstanding Between Uncertainty, Agreement, and Rupture Communication Patterns in Euro-American Ayahuasca Ritual Interactions* (ibid.) tarkastelee rituaaleja kulttuurisena kommunikaationa, jossa on myös väärinymmärtämisen mahdollisuus, kun taas Pirjo Kristiina Virtanen (2014) tarkastelee artikkelissa *Materializing Alliances. Ayahuasca Shamanism in and Beyond Western Amazonian Indigenous Communities* (ibid.) rituaalitilaa materiaallisen liittouman mahdollistajana, jossa vaikuttavat monenlaiset toimijat tilassa ja ajassa. Virtanen on kirjoittanut myös shamanististen käytäntöjen roolista identiteetin muodostamisessa teoksessa *Indigenous Youth in Brazilian Amazonia. Changing Lived Worlds* (2012) sekä laajasti Amazonian kansojen suhteista yli-inhimillisiin olentoihin ja muiden kulttuurien edustajiin (2014, 2015a, 2015b). Labaten toimittamat teokset *The world ayahuasca diaspora: Reinventions and controversies* (2017) ja *The Expanding World Ayahuasca Diaspora: Appropriation, Integration and Legislation* (2018) tarkastelevat ayahuascashamanismin kasvavaa globalisaatiota ja muuntumista eri maantieteellisissä konteksteissa. Labaten ja Clancy Cavnarin toimittama *The Therapeutic Use of Ayahuasca* (2014) sisältää artikkeleita ayahuascan lääketieteellisestä ja terapeuttisesta potentiaalista. Kenneth Tupper (2006, 2009) on tutkinut ayahuascan levinneisyyttä muun muassa lakitieteellisestä ja globalisaationäkökulmista. Tupper ja Labate (2014) tarkastelevat myös ayahuascan sosiaalista konstruointia ja ontologista asemaa eri toimintaympäristöissä. Alex Gearin (2015, 2016, 2017) ja Robin Rodd (2018) ovat tutkineet ayahuascan käyttöä Australiassa sekä eroja ja yhtäläisyyksiä Australian ja Amazonian rituaalimuotojen välillä, erityisesti individualistisia piirteitä länsimaisessa rituaalikontekstissa.

Shamanistisesta turismista on kirjoitettu erityisesti Perun kontekstissa, ja Marlene Dobkin de Riosin tutkimusta (1970, 1971, 1984, 2008) Perun ayahuascashamanismista ja turismin tuomasta muutoksesta voidaan pitää aihealueen pioneerityönä. Brabec de Mori (2011, 2014, 2015) kirjoittaa Perun shipibo-kansan shamanismissa tapahtuneista muutoksista etenkin musiikin muutoksen kautta. Evgenia Fotiou (2010) tarkastelee väitöskirjatutkimuksessaan *From Medicine Men to Day Trippers: Shamanic Tourism in Iquitos, Peru* turistien käsityksiä shamanistisesta parantamisesta Perun Iquitoksessa. Hänen mukaansa shamanistista turismia ei voida tarkastella yksisuuntaisena ilmiönä, jossa länsimainen yhteiskunta muuttaa shamanismin perinteitä; myös länsimaalaiset omaksuvat kohtaamiaan näkemyksiä maailmankuvaansa, erityisesti shamaanien käsitteitä koskien henkimaailmaa ja sen vaikutusta ihmiseen. Fotioun myöhemmät työt (2012, 2014, 2016, 2020)

tarkastelevat shamanismin kehitystä, uhkia alkuperäiskansojen perinteiselle shamanismille sekä perinteiden tärkeyttä nykyaikaisessa psykedeelitutkimuksessa. Myös Kavenská and Simonova (2015) sekä Prayag, Mura, Hall, and Fontaine (2016) ovat tutkineet turistien kokemuksia ja motivaatioita sekä turismin hyötyjä ja riskejä osanottajille. Ayahuascan käyttäjien terveyskäsityksiä on tarkastellut Tatiana Schmid (2010, 2011, 2014). Hyödynnän Schmidin käyttämää subjektiivisten terveyden teorioiden käsitettä jäsentämään aineistossa ilmeneviä käsityksiä ayahuascan parantavista vaikutuksista. Käsittelen näitä tutkimuksia tarkemmin Amazonian shamanismia käsittelevässä kappaleessa (3.1).

2. Aineisto ja metodit

2.1 Tutkimusote

Tutkimus on laadullinen, hermeneuttiseen ymmärrykseen pyrkivä tapaustutkimus, jossa hyödynnän teemahaastattelua. Tuomi ja Sarajärveä (2018:30) mukaillen sijoitan tutkimukseni laadullisen tutkimuksen fenomenologis-hermeneuttiseen perinteeseen, jossa ihmisen elämis- ja kokemusmaailma ja sen ymmärtävä tutkiminen ovat keskiössä. Laine (2018:25-27) nimeää fenomenologis-hermeneuttisen suuntauksen pääpiirteiksi kokemuksen, merkityksen ja yhteisöllisyyden. Kokemuksellisuus näyttäytyy fenomenologille maailmasuhteen perusmuotona, ja tutkimalla maailmasuhdetta kokemusten kautta voidaan päästä lähemmäksi ihmisten ymmärtämistä. Tällöin merkitystenanto on ymmärrettävä ennen kaikkea suhteissa rakentuvana, eli intersubjektiivisena tai relationaalisena: merkitykset syntyvät vuorovaikutuksessa intentionaalisen, eli merkityksiä aktiivisesti rakentavan subjektin, sekä hänen ympäristönsä ja yhteisönsä kanssa. Hermeneuttinen ote painottaa ymmärtämistä ja tulkintaa selittämisen sijaan; hermeneuttisessa otteessa ei painoteta yleistyksien tai ennustettavuuden etsimistä tutkimusaineiston perusteella. Tutkimuskohteena ovat ennen kaikkea kielelliset ilmaisut, jotka muodostavat erilaisia merkitysverkostoja ja joille ei ole yhtä oikeaa tulkintaa. Ymmärtävä tiedonkäsitys edellyttääkin vuorovaikutusta tutkijan ja tutkittavan ymmärryksien välillä; tällöin myös tutkija asettuu osaksi niin kutsuttua hermeneuttista kehää, tehden tulkintoja oman taustansa ja hyödyntämiensä teoreettisten viitekehysten pohjalta. Laineen mukaan tutkimuksen tavoitteena on tehdä ”jo tunnettu tiedetyksi, eli tietoiseksi, näkyväksi ja ilmaistuksi se, minkä tottumus on häivyttänyt itsestäänselväksi” (2018:29).

Laine (2018:33) tekee eron kokemuksen ja käsityksen tutkimiselle: kokemukset ovat hetkellisiä ja osittain ei-kielellisiä; käsitykset taas on pysyvämpiä ja helpommin kielellisesti

tavoitettavia, mutta myös osittain tiedostamattomia. Tutkimuskysymykseni painottaa terveystähtäyksiä ja näin kielellisiä ulottuvuuksia ja käsitteille annettuja merkityksiä – eli tutkimus ei ole puhtaasti fenomenologinen. Tämä siksi, koska shamanistiset kokemukset ovat usein hankalasti sanoitettavia ja tavoitettavia, ja niiden fenomenologinen tutkiminen olisi oma erillinen tutkimusasetelmansa, mihin tämän tutkielman puitteissa ei ollut resursseja. Kuitenkin erilaiset shamanistiset kokemukset esiintyvät aineistossa rikastamassa haastateltavien terveystähtäyksiä, jotka Laineen (2018:34) mukaan yksistään heijastelevat enemmän kokijan yhteisön jaettuja mielipiteitä, puhumisen tapoja ja käsityksiä.

Subjektivistista otetta ja tutkijan asemaa materiaalin tulkitsijana voidaan pitää tutkimusotteen heikkoutena ja vahvuutena. Tutkijan esioletukset ohjaavat kysymysten laadintaa, materiaalin tulkintaa ja siitä nousevaa teoriaa. Usein tutkija ei tutkimuksen alkaessa ole tietoinen omista oletuksistaan vaan ne selkenevät tutkimuksen edetessä tutkijan tekemiä tulkintoja tarkastelemalla. Esioletuksia voi sulkeistaa ja kontrolloida vuoropuhelulla teorian kanssa, pitämällä tutkimuspäiväkirjaa sekä hyödyntämällä ulkopuolisia kommentteja tutkimusprosessin aikana. Hermeneuttisessa otteessa ei kuitenkaan oleteta täyttä objektiivisuutta, vaan esioletukset ja niiden jatkuva kriittinen reflektointi otetaan osaksi tutkimusprosessia (Moilanen ja Räihä 2018:46-47)

2.2 Teemahaastattelu aineistonkeruun metodina

Käytän metodina *puolistrukturoitua teemahaastattelua*. Haastattelun tavoite on saada yksityiskohtainen ja kokonaisvaltainen kuva haastateltavan kokemusmaailmasta ja tämän sille antamista merkityksistä. Haastateltava nähdään hermeneuttisen perinteen mukaan oman todellisuutensa aktiivisena tulkitsijana (Eatough & Smith 2017:180-181). Teemahaastattelussa haastattelija valitsee etukäteen teemoja tai johdantokysymyksiä, joiden ympärillä keskustelu kulkee ilman ennalta määritettyä rakennetta. Tarkoitus on antaa haastateltavalle mahdollisimman vapaa tila puhua kokemuksestaan (Hirsjärvi ja Hurme 2015:47). Puolistrukturoitu haastattelu on nimensä mukaisesti vapaampi kuin täysin strukturoitu malli, jossa kysymysten järjestys ja muoto on ennalta määritetty; toisaalta teema-alueiden rakenne ohjaa haastattelua enemmän kuin täysin avoin haastattelu, jossa Hirsjärvi ja Hurmeen (2008:45) mukaan voi olla vain yksi tai muutama avauskysymys, jotka nekin jätetään mahdollisimman avoimeksi. Päädyin teemahaastatteluun, koska tutkimuskysymykseni rajoittivat haastattelun sisältöä terveyden tematiikkaan. Pyrin kattamaan tietyt aihealueet ja teemat, mutta kysymysten muoto ja järjestys vaihtelivat antaen haastateltavalle runsaasti liikkumavaraa. Haastatteluissa käsiteltävät teemat olivat

- haastateltavan tausta ja motiivit syventyä shamanismin opiskeluun;
- terveydelle, sairaudelle ja parantamiselle annetut merkitykset ja niiden mahdollinen muutos;
- shamanismin ja kasvilääkkeiden rooli parantamisessa sekä shamanistisen parantamisen vahvuudet ja haasteet
- suhde yawanawoihin, shamanismin opiskelu ja yhteistyösuhteiden merkitys haastateltavalle ja yawanawa-yhteisöille

Nämä teemat valitsin tutkimuskysymysten sekä aiemman tutkimuskirjallisuuden pohjalta. Pyrin teema-alueilla kartoittamaan suhdetta haastateltavien omien terveyden teorioiden sekä yawanawa-shamanismin välillä; mikä on haastateltavien näkemys shamanististen työkalujen parantavista ominaisuuksista, ja mitä roolia suhde yawanawa-kansaan näyttelee haastateltavan elämässä.

Kun kyseessä on vähän tutkittu aihe, voidaan haastattelun keskustelunomaisuudella ja vapaamuotoisuudella saada laaja-alaista tietoa, jota on mahdollista tarpeen mukaan syventää eri suuntiin lisäkysymyksillä. Aiheen sisältäessä arkaluontoisia elementtejä, on kasvokkain tapahtuva haastattelutilanne luonnollinen asetus. Haittapuolena haastattelu voi olla työläs ja aikaavievä menetelmä, minkä vuoksi opinnäytetyössä kohdejoukko jää melko pieneksi. Tämän vuoksi tutkielman aineistoa ei voida pitää yleistettävänä tai edustavana otoksena. Muut haastattelun rajoitukset ja haasteet liittyvät ennen kaikkea virhelähteisiin, jotka voivat syntyä keskustelun vuorovaikutuksesta ja haastattelijan osaamisesta. Haastattelut tapahtuivat englanniksi, mikä ei ollut kummankaan osapuolen äidinkieli. Tämä tulee ottaa huomioon vastauksia tulkittaessa: vaikka yleisesti ottaen haastateltavien englannin taito oli erinomainen, sanojen ja käsitteiden merkitykset kääntyvät eri tavoin eri kielillä toimittaessa.

2.3 Aineistonkeruun toteutus

Hain haastateltaviksi ensisijaisesti alkuperäiskansoihin kuulumattomia henkilöitä, joilla on kokemusta yawanawojen kulttuurista joko festivaalien tai epämuodollisten, kaupungeissa järjestettyjen tapahtumien kautta. Lisäksi he itse määrittävät itsensä yawanawojen yhteistyökumppaneiksi joko opiskelemalla yawanawojen shamanismia, kieltä tai musiikkia, toimimalla tapahtumien järjestämisessä tai tuottamalla yhteistyössä projekteja kuten musiikkia tai taloudellisia hankkeita. Hyödynsin haastateltavien etsinnässä nk. *lumipallomenetelmää*, jossa tunnistetaan tutkimustehtävän kannalta keskeisiä avainhenkilöitä ja pyydetään suosituksia toisista potentiaalisista haastateltavista (Tuomi & Sarajarvi 2018:74). Lumipallomenetelmä on luonnollinen valinta tutkittaessa suhdeverkostoa ja ennestään melko tuntematonta kohderyhmää. Menetelmän

haasteina ovat keruun hitaus verrattuna laajalle joukolle lähetettyyn haastattelupyyntöön; haastateltavien löytyminen sekä haastattelujen sopiminen ja suorittaminen olikin tutkimuksen aikaavievin osuus. Toisaalta lumipallo-otannan selektiivisyyden vuoksi informanteiksi valikoitui henkilöitä, jotka kokivat, että tutkimusaiheeni oli kiinnostava ja että heillä oli aiheesta omakohtaista kokemusta.

Tutkielman rajatun pituuden ja kohderyhmän suhteellisen pienuuden puitteissa päädyin haastattelemaan melko suppeaa joukkoa haastateltavia. Etsinnässä sain apua muutamalta tuntemaltani avainhenkilöltä, joiden tiesin vierailleen yawanawa- kylissä useaan otteeseen ja jotka järjestivät ohjattuja matkoja kyliin. Haastateltuani heidät pyysin ehdottamaan henkilöitä, joihin olla yhteydessä. Osaan haastateltavista olin yhteydessä sähköpostitse kirjoitetun haastattelupyynnön kautta, osan tapasin ensimmäisten haastateltavien kautta henkilökohtaisesti. Ennen haastattelujen tekemistä keskustelin haastateltavien kanssa kiinnostukseni kohteista, tutkimuksen tavoitteista sekä selvensin tutkielman julkaisuun liittyviä käytäntöjä. Tässä yhteydessä keskustelimme myös aineiston käyttöön ja tallennukseen liittyvistä riskeistä. Sovimme, että käsittelen nauhoitetun aineiston luottamuksellisesti siten, ettei litteroidusta tekstistä ole mahdollista päätellä vastaajan henkilöllisyyttä. Suuri osa vastaajista suhtautui tallennus- ja julkaisukäytäntöön myönteisesti, mutta osa haastateltavista toivoi nauhoitetun aineiston hävittämistä tutkimuksen jälkeen, minkä olen luvannut. Myös tutkimuksen mahdolliset hyödyt tulivat esille: moni haastateltava piti positiivisena mahdollisuutta nostaa esille vähemmän tunnettuja parantamisen muotoja ja Amazonian perinteistä lääketieteellistä ajattelua.

Yhteensä suoritin kuusi haastattelua, joista 4 henkilökohtaisesti ja 2 Skypen välityksellä. Haastattelut tehtiin huhtikuun 2018 ja heinäkuun 2019 välillä. Joihinkin haastateltaviin olin yhteydessä useamman kerran myös haastattelun jälkeen kysyäkseni tarkentavia kysymyksiä. Nauhoitin haastattelut digitaalisella äänitallentimella, ja Skype-haastatteluissa ohjelman tallentimella. Haastattelutilanteen aluksi kerroin informanteille kertaalleen tutkimukseni tarkoituksesta ja teemoista; haastattelun arvioidun keston ja että osallistuminen on vapaaehtoista. Pyysin lisäksi lupaa tallentaa haastattelu sekä painotin aineiston anonymisointia ja että en jaa tallenteita ulkopuolisille enkä säilytä niitä tutkimuksen päätyttyä. Osalle haastateltavista anonymisointi ei näyttäytynyt kovin tärkeänä, mutta toisaalta kukaan heistä ei erikseen toivonut saada esiintyä omalla nimellään. Yhdenmukaisuuden vuoksi olen päätenyt anonymisoimaan kaikki haastattelut sekä jättänyt pois kohtia, joista henkilö olisi ollut helppo tunnistaa. Aiheen sensitiivisyyden vuoksi en myöskään jaa tarkkoja ikä-, kansallisuus- ja asuinpaikkatietoja. Haastatteluaineistoa kertyi 11 tuntia 25 min nauhoiteaineistoa ja 81 sivua litteroitua materiaalia. Litteroin aineiston sanantarkasti, mikä on riittävä tarkkuus tutkittaessa ilmaistuja merkityksiä (Ruusuvuori 2010:356).

2.4 Laadullinen sisällönanalyysi analyysimetodina

Käytän analyysimenetelmänä laadullista sisällönanalyysia, joka viittaa yleisnimityksenä menetelmään, jossa tarkoitus on luoda tiivistetty ja yleinen kuvaus tutkittavasta ilmiöstä (Tuomi & Sarajärvi 2018:87). Se soveltuu laadullisen aineiston, yleensä tekstiaineiston analyysiin. Analyysin tarkoitus on tarkalla lähiluennalla etsiä aineistosta siinä ilmaistuja merkityksiä tutkimuskysymysten sekä teoreettisen viitekehyksen ohjaamana. Analyysi voi tukeutua teoriaan eriasteisesti; teoriaan tiukimmin tukeutuva teoriasidonnainen analyysi pyrkii aineiston pohjalta todentamaan kirjallisuudessa esitettyjä teorioita, kun taas aineistosidonnaisessa analyysissä tulkinnot ja mahdollinen uusi teoria nousee aineiston pohjalta. Oma analyysini sijoittuu näiden kahden välimaastoon hermeneuttisen tulkintakehyksen mukaisesti: teoreettinen viitekehys on taustalla ja muodostaa osan tutkijan esiymmärryksestä, mutta aineiston käsittelyssä pyrin tutkimaan aineistoa sen omilla ehdoilla; teoreettiset käsitteet nostetaan uudelleen esiin analyysin loppuvaiheessa. Tuomi ja Sarajärvi (2018:81) nimittämät tätä lähestymistä teoriaohjaavaksi tai abduktiiviseksi: aineistosta tehtyjen tulkintojen tueksi haetaan teoriasta selityksiä tai vahvistusta, tai vaihtoehtoisesti vastaamattomuutta aiempiin tutkimuksiin.

Tutkin litteroitua aineistoa sekä ohjelmistoavusteisesti että ilman. Käytin aineiston alustavaan koodaukseen atlas.ti analyysiohjelmistoa, jolla koodasin esiintyviä ilmauksia eri teemojen ja avainsanojen alle. Koodaamisella tarkoitetaan yleisesti tutkimustehtävän kannalta merkityksellisten tekstikatkelmien valintaa, merkitsemistä ja nimeämistä (Jolanki & Karhunen 2010:333). Koodausta voi tehdä aineistolle monella tapaa; Esimerkiksi *grounded theory*-menetelmässä esitellyssä tavassa tekstikatkelmien nimeäminen muodostaa koodauksen ensimmäisen, avoimen koodauksen vaiheen. Tämän jälkeen abstraktiotasoilla mennään ylemmäs ja lopulta pyritään tavoittamaan koko aineistoa kuvaava avainkoodi; tällä on olennainen osuus teorianmuodostuksessa (Luomanen 2010:305). Koska omat avainluokkani jo valmiina teoriassa ja järjestetty haastattelukysymyksiin, ei tarkoitukseni ollut luoda kokonaan uutta teoriaa, vaan kuvata ja analysoida teemoja. Omassa työskentelyssäni merkitsin tutkimustehtävän kannalta merkitykselliset kohdat, ja nimesin ne kuvaavilla avainsanoilla eli koodeilla. Tämän jälkeen tarkastelin koodien esiintyvyyttä eri haastattelurungon määrittämien teema-alueiden alla - esimerkiksi terveydestä puhuttaessa esiintyvät koodit - ja muodostin eri koodeista niitä kuvaavia alaluokkia. Ennen kaikkea käytin ohjelmistoa alustavassa koodauksessa ja tyypillisyyksien etsimisessä, minkä jälkeen palasin teemakarttojen ja niiden vertailun avulla etsimään aineiston sisällä yhteyksiä ja tyypillisiä narratiiveja. Räihä ja Moilanen (2018:49) kutsuvat tätä metodia teemoitteluksi, jossa aineistosta etsitään ja vertaillaan keskenään sen piirteitä kuvaavia teemoja. Olen jakanut analyysiluvun haastatteluteemojen alle, ja aineistosta nousevat teemat käsittelen

näiden alla. Kappaleissa tarkastelen näitä teemoja omissa alaluvuissaan.

2.5 Haasteet ja tutkimusetiikka

Tutkielman rajoitukset ja haasteet nousevat etenkin aineiston keruuseen ja tutkimusetiikkaan liittyvistä tekijöistä. Tutkimusetiikkaan liittyvät kysymykset ovat esillä aihepiirin valinnasta aina tutkielman julkaisukäytäntöihin ja sen vaikutusten arviointiin (Kuula 2011:9). Tieteellisen tutkimuksen eettinen arviointi pohtii, mitä hyötyjä ja riskejä tutkimuksesta voi olla osallistujille sekä tutkimuksen tekijöille, sekä miten näistä informoidaan tutkimukseen osallistuville (TENK 2019:8). Suomessa ihmiseen ja inhimilliseen toimintaan kohdistuvan tutkimuksen sekä hyvän tieteellisen käytännön periaatteita ohjaavat Tutkimuseettisen neuvottelukunnan ohjeistukset (TENK 2012, 2019). Omassa tutkimuksessani eettisistä kysymyksistä nousivat esiin erityisesti osallistujien informointia ja aineiston käsittelyä koskevat tekijät, joita käsitelin edellisessä kappaleessa; sekä tutkimuksen aiheen valintaa ja rajaamista koskevat eettiset seikat, johon kuuluvat alkuperäiskansoja koskevan tutkimuksen erityiskysymykset.

Aiheenvalintaan liittyy Euroopassa laillisia kysymyksiä, jonka vuoksi tutkimusasetelmaa tuli huolellisesti pohtia. Brasiliassa ayahuascan käyttö on laillista, kuten myös Perussa, jossa ayahuascan laillisuus perustellaan alkuperäiskansojen kulttuuriperintönä ja uskonnonvapauden nojalla (Boiteux 2011:265). Haastateltavien kokemuksia kartoitetaankin Brazilian kontekstissa, jossa haastateltavat ovat perehtyneet shamanismin harjoittamiseen. Koska ayahuascan käyttö on useissa Euroopan maissa kielletty lailla,⁶ on haastateltavien löytyminen ja luottamuksen kehittyminen saattanut hankaloitua huolimatta siitä, ettei Brasiliassa ayahuascan käyttöön liity laillisia tai stigmatisoinnin ongelmia. Tämän vuoksi pyrin aineistoa kerätessä ja käsiteltäessä korostamaan tutkittavien anonymisointia sekä tietojen luottamuksellisuutta.

Tutkielman kohdistuessa alkuperäiskansoihin on otettava kantaa myös jälkikoloniaalisessa alkuperäiskansatutkimuksessa tärkeisiin eettisiin ja metodologisiin kysymyksiin: missä määrin tutkimus pystyy antamaan äänen alkuperäiskansojen edustajille ja purkamaan koloniaalisia valtasuhteita? Perinteisen tutkimuksen tieteenfilosofiset lähestymiset ja metodologiset valinnat heijastavat usein tieteellisen reduktionismin ja modernismin arvoja, kuten pyrkimystä tiedon universalisointiin, jakoa objektiiviseen tutkijaan ja passiiviseen tutkimuskohteeseen sekä näkemykseen tutkimuksesta arvoneutraalina toimintana. Tällöin kysymyksen asettelut ja

⁶ Ayahuascan sisältämä DMT on YK:n psykotrooppisia aineita koskevan yleissopimuksen (1971) nojalla laitonta, mutta sitä sisältävät kasvivalmisteet eivät. Ayahuascan kaltaisten valmisteiden laillinen säätely on kansallisvaltiokohtaista. INCN 1971; Asetus psykotrooppisia aineita koskevan yleissopimuksen voimaansaattamisesta 60/1976; Boiteux 2011, van den Plas 2011.

tutkimusetiikka eivät monesti ole alkuperäiskansojen omista tarpeista lähtöisin, vaan tutkimus palvelee enemmän länsimaisen akateemisen keskustelun tavoitteita (Chilisa 2012; Kovach 2009). Näiden osin tiedostamattomien asenteiden nähdään kumpuavan samoista aatteista ja ihmiskuvasta josta imperialismi (laajasti ymmärrettynä; Smith 1999:22) ja kolonialismi sai käyttö- ja tuhovoimansa suhteessa kohtaamiinsa toisiin. Tämän vuoksi alkuperäiskansojen keskuudessa on suhtauduttu epäluuloisesti perinteiseen tutkimukseen (Smith 1999:3). Tutkimuksen dekolonisaatio merkitsee tutkijan asenteiden kriittistä tarkastelua ja erityishuomion kohdistamista alkuperäiskansojen tapoihin tuottaa tietoa (*indigenization of research methodologies*, Chilisa 2012:101). Tämä voi näkyä esimerkiksi siinä, missä määrin metodit, tutkimuskirjallisuus ja tutkimuksen kieli pohjautuu tarkasteltujen yhteiskuntien kulttuuriin. Esimerkiksi alkuperäiskansojen tieto ei pohjaudu niinkään kumuloituneeseen kirjalliseen perinteeseen kuin ylisukupolviseen suulliseen perinteeseen sekä kokonaisvaltaisesti kulttuurisiin käytäntöihin kuten kosmologiaan, myytteihin, tarinoihin, musiikkiin, taiteeseen ja käsitöihin sekä sosiaalisiin rakenteisiin (Grenier 1998; teoksessa Chilisa 2012:99). Chilisan mukaan alkuperäiskansojen tutkimusparadigmassa korostuu sekä ontologian, epistemologian että aksiologian relationaalisuus: maailmankuvassa nähty keskinäisriippuvuus korostaa myös tutkijan vastuuta osana tutkimuskumppaneidensa (ei -kohteidensa) sosiaalista verkostoa (myös Wilson 2008).

Tutkielman rajalliset resurssit sekä kielimuuri eivät mahdollista yawanawa-kansan jäsenten syvällistä haastattelua, vaan tutkimuksen kohteeksi sekä teoreettisen taustamateriaalin kirjoittajiksi on valikoitunut länsimaisen kulttuurin edustajia. Voidaan kysyä, ollaanko aineiston perusteella tekemässä kehäpäätelmiä länsimaisen kulttuurin sisällä tuomatta uutta näkökulmaa alkuperäiskansojen ajatteluun. Etnografinen tutkimus, jolle työn teoria perustuu, pohjautuu kuitenkin pitkälliseen kenttätööhön alkuperäiskansojen kanssa sekä runsaaseen kerättyyn haastattelumateriaaliin, jossa yawanawa-yhteisön jäsenten kerronta tuodaan esiin *emic*-tyylisesti, eli kertojan itsensä käyttämiä käsitteitä käyttäen. Tämän lisäksi pyrin löytämään haastateltavaksi henkilöitä, joiden ymmärrys yawanawojen shamanismista on syventynyt pitkäaikaisen oleskelun ja henkilökohtaisten suhteiden kautta. Tästä huolimatta tutkielman kysymyksenasettelu ei pyri suoraan kuvaamaan, millaisena yawanawa-kansan edustajan kokemusmaailma näyttäytyy, vaan tutkimuksen kohteena ovat alkuperäiskansoihin kuulumattomien asenteet ja näkemykset. Tässä mielessä tutkimusasetelma noudattaa perinteisen laadullisen tutkimuksen mallia ja on perusteltua käyttää myös perinteisiä tutkimusmenetelmiä kuten haastattelua, jonka periaatteet ovat haastateltaville ennestään tuttuja. Kuitenkin Kovach (2009:29-30) toteaa, että laadullisen tutkimuksen periaatteilla ja alkuperäiskansatutkimuksella on myös tiettyjä yhteisiä piirteitä, kuten tutkijan refleksiivisyyden ja relationaalisen vastuun korostaminen. Myös dekolonisoivia pyrkimyksiä voidaan edistää laadullisessa tutkimuksessa; esimerkiksi paikallisia ilmiöitä ja käsitteitä voidaan tutkia laadullisessa

tutkimuksessa vakiintunein menetelmin tarkoituksena haastaa dominoivia tieteellisiä tai yhteiskunnallisia oletuksia (Chilisa 2012:103).

3. Teoreettinen viitekehys. Terveyden ja sairauden tutkimus lääketieteellisessä antropologiassa ja alkuperäiskansatutkimuksessa

Käytän kahta viitekehystä vertailevasti ymmärtämään terveyden merkitystä tutkimassani kontekstissa. Tutkielman keskeiset käsitteet pohjautuvat lääketieteelliseen antropologiaan, jossa tutkitaan eri kulttuurien lääketieteellisiä järjestelmiä. Alkuperäiskansatutkimuksessa on taas tutkittu, miten terveystieto linkittyy osaksi eri alkuperäiskansojen sosiaalisia kosmologioita, joille usein on leimallista animistinen ajattelu ja suhde ympäröivään maailmaan. Näistä viitekehyksistä nouseva lääketiede on holistista ja relationaalista: terveyttä tuotetaan ja ylläpidetään vuorovaikutuksessa yksilön, tämän yhteisön sekä laajan ei-inhimillisten olentojen muodostaman suhdeverkoston kanssa.

3.1 Lääketieteellisten järjestelmien tutkimus antropologiassa

Lääketieteellinen antropologia (*medical anthropology*) tutkii terveydelle, sairaudelle ja paranemiselle annettuja merkityksiä eri kulttuurisissa konteksteissa. Antropologinen ote korostaa, että terveys ja sairaus eivät ole vain biologisia, vaan myös sosiaalisesti ja kulttuurisesti tuotettuja ilmiöitä, ja linkittyvät näin olennaisesti yhteisöjen laajempiin uskomusjärjestelmiin ja ymmärrykseen ihmiskehon ja tämän ympäristön suhteesta. Antropologian menetelmin voidaan kysyä muun muassa, miten terveys määrittyy, miten ja miksi terveyden kulttuureissa on eroja, miten yksilö kokee sairauden ja mikä on kulttuurin rooli sopivien hoitomuotojen valinnassa (Singer & Baer 2011).

Yleinen nimitys antropologiselle terveyden tutkimukselle on myös *etnolääketiede*, joka on perinteisesti tarkastellut lääketieteellisiä käytäntöjä osana eri paikallisyhteisöjen etnografista tutkimusta. Laajasti ymmärrettynä etnolääketiede kattaa kaikki hyvinvointia, sairautta ja paranemisen ja parantamisen prosesseja kehollisesti ja sosiaalisesti kuvaavat teoriat, joiden skaala ulottuu yksilöstä aina paikallisyhteisöihin, valtioihin ja maailmankuvaan (Nichter 1992:x). Näin etnolääketieteeksi voidaan laskea sekä pienten yhteisöjen lääketieteelliset järjestelmät ja teoriat että maailmanlaajuisesti levinnyt länsimainen lääketiede eli *biolääketiede* ja sen käytänteet (Singer ja Baer 2011:118). Lääketieteen kenttää kuvaa nyky-yhteiskunnissa pluralismi, jossa biolääketieteen

hegemonisen aseman ohella ihmiset hakeutuvat yhä useammin erilaisten vaihtoehtoisten hoitojen pariin. Tämä näkyy etenkin yhteiskunnissa, joissa perinteiset hoitomuodot ovat säilyneet modernien rinnalla ja ihmiset turvautuvat eri hoitomuotoihin pragmaattisesti vaivasta riippuen, vaikka järjestelmien ymmärrykset sairauden syistä olisivat keskenään ristiriidassa (Apud ja Romani 2017:30). WHO jakaa terveysjärjestelmät länsimaisen ohella *perinteisiin* (*Traditional Medicine*, TM) sekä *täydentäviin ja vaihtoehtoihin* (*Complementary and Alternative Medicine*, CAM). Perinteinen lääketieto sisältää tiedot, taidot ja käytännöt jotka perustuvat alkuperäiskansojen kulttuureille ja teorioille ja joita hyödynnetään terveyden ylläpitämisessä, ennaltaehkäisyssä ja diagnosoinnissa sekä fyysisten ja psyykkisten sairauksien hoidossa (WHO 2005); vaihtoehtoinen taas kuvaa maan omiin perinteisiin kuulumattomia terveyskäytäntöjä jotka eivät ole integroituneet valtavirtaisiin terveydenhoidon järjestelmiin. On huomattava, että määritelmät eivät ole toisiaan poissulkevia, sillä yhdessä kontekstissa vaihtoehtoinen hoitomuoto on toisessa perinteinen. Alkuperäiskansojen lääketieteelliset perinteet lasketaan tyypillisesti TM:ään, jossa niiden asemaa on kansainvälisesti nostettu esiin aineettomana kulttuuriperintönä (WHO 2005).

3.1.1 Keskeiset käsitteet ja subjektiiviset terveyden teorit

Terveydelle ja sairaudelle ei ole asetettu universaaleja määritelmiä; pelkistetysti terveys voidaan ymmärtää sairauden puuttumisena. Monissa yhteyksissä (esim. WHO 1948:1) terveys taas viittaa kokonaisvaltaiseen fyysiseen, psyykkiseen ja sosiaaliseen hyvinvointiin. Indoeurooppalaisissa kielissä sanojen *heal*, *health* etymologia viittaa eheyteen, kokonaisuuteen sekä pyhytyyn.⁷ Keskiajan englannissa sanalla on kuvattu fyysisen terveyden lisäksi vaurautta, hyvinvointia ja onnea (Harper 2018, Saarikivi 2017:2).

Sairaus taas voidaan määrittää erityisinä ja eroteltavina (asiantuntijoiden diagnosoimina) tauteina (*disease*), joista länsimainen lääketiede tunnustaa fysiologiset ja psykologiset (Huber et al. 2011). Arthur Kleinman (1978, 1980) on tuonut tieteelliseen keskusteluun erottelun fysiologisten sairauksien (*disease*) sekä sairauden sosiaalisen ulottuvuuden välillä; sairaus laajemmin ymmärrettynä (*illness*) kattaa sen kulttuuriset, tulkinnalliset ja kokemukselliset ulottuvuudet. Yksilön kokemusta sairaudesta voidaan Kleinmanin mukaan pitää sosiosomaattisena, eli dialogissa sosiokulttuuristen mallien ja vaikutteiden kanssa syntyvänä (Kleinman ja Becker 1998). Terveyden ja sairauden määritelmiin osallistuvat näin eri kulttuurien maailmankuvien antamat selitykset hyvän elämän edellytyksistä sekä kärsimyksen syistä ja merkityksestä, jotka liittävät lääketieteelliset ymmärrykset laajempaan merkityskehikkoon hengellisten ja tieteellisten ymmärrysten rajapintaan

⁷ Kuten muinaisenglannin *hal*, *halig*, *hælan* (parantaa); muinaisnorjaksi *helge*, *heill*; Saarikivi 2017

(Myrvoll 2015:52).

Niinikään antropologiassa on kehitetty erilaisia luokitteluja lääketieteellisten järjestelmien toimintaperiaatteille. Youngin (1976) mukaan sairaudet ymmärretään useimmissa lääketieteellisissä järjestelmissä epätasapainotilana ihmisen luonnollisessa tilassa. Epätasapaino voi ilmetä eri järjestelmissä joko ihmisen sisäisenä epätasapainona (esim. biolääketiede, kiinalaisen lääketieteen elementtioppi), tai ihmisen ja tämän ympäristön välisenä epäsuhtana (kuten monissa alkuperäiskansojen perinteissä). Fosterin (1976) jaottelussa lääketieteelliset järjestelmien etiologiat (sairauden syitä koskevat teoriat) jakautuvat *naturalistisiin* ja *personalistisiin*. Personalistiset järjestelmät paikantavat sairaudenaiheuttajan potilaan ulkoisiin tapahtumiin tai (usein tarkoitushakuisiin) toimijoihin kuten henkiin tai noituuteen. Naturalistiset järjestelmät kuten biolääketiede näkevät sairastumisen sattumanvaraisena luonnonlakien ohjaamana prosessina. Samankaltainen erottelu esiintyy Youngin (1976) jaottelussa sisäisiin ja ulkoisiin taudinaiheuttajiin (*internalizing / externalizing systems*); sisäistävät järjestelmät keskittyvät yksilön sisäisiin biofysiologisiin prosesseihin kun taas ulkoistavat järjestelmät (usein personalistiset) henkilön ulkoisiin syihin. Tämän lisäksi sairauksien syyt jaotellaan usein instrumentaalisiin ja perimmäisiin syihin; esimerkiksi hyönteisen pistoa voidaan pitää taudin välittömänä aiheuttajana, mutta perimmäistä syytä sairaudelle saatetaan etsiä esimerkiksi luonnonhenkien loukkaamisesta seuranneesta rangaistuksesta (Young 1967:148). On huomattava, että useat jaottelutavat kuvastavat länsimaisen kielenkäytön logiikkaa: esimerkiksi personalistisen järjestelmän edustajat voivat pitää luonnonhenkien aiheuttamia sairauksia luonnollisina. Myöskään sisäisten ja ulkoisten taudinaiheuttajien logiikka ei ole samanlainen malleissa, joissa yksilön kehon ja tämän ympäristön välinen ero ei ole niin tarkasti rajattu – monissa kulttuureissa esimerkiksi potilaan lähipiiri kuuluu paljon olennaisempana osana taudinkuvaan kuin biolääketieteessä. Vastaavasti biolääketieteessä tyypillinen jaottelu kehon ja mielen sairauksiin ei ole mielekäs järjestelmissä, joissa ihmistä pidetään erilaisten ontologisten osien kokonaisuutena.

Samaan tapaan kuin *illness-disease* käsiteparien kohdalla, tehdään myös parantamisesta puhuttaessa ero sairauden oireiden lievittämiseen ja sairauden poistamiseen tähtäävien prosessien (*curing*) sekä kokonaisvaltaisen ymmärryksen (*healing*) välillä; jälkimmäiseen kuuluvat sosiaaliset ja kulttuuriset rakenteet, jotka ohjaavat sairauden merkityksen tulkintaa ja edesauttavat kokemusta paranemisesta (Kleinman 1979). *Healing*-käsitteen sisältämät paranemisen kriteerit ja hoidon tavoitteet eroavat riippuen siitä, mikä on ihanteellinen terveyden malli eri sosiokulttuurisissa konteksteissa. Waldramin (2013) esittämän jaottelun mukaan parantaminen voi olla joko transformatiiviseen tai restoratiiviseen muutokseen tähtäävää, restoratiivisen pyrkiessä palauttamaan potilaan aiempaan, tasapainoiseen olotilaan. Transformatiivinen parantaminen taas tähtää kokonaisvaltaiseen muutokseen aiemmasta tilasta silloin, kun aiempi tasapainotila on syystä

tai toisesta mahdotonta palauttaa. Transformaatio viittaa usein myös tilaan, jolla ei ole selkeää päätöstä vaan jota kuvaa jatkuva kehitys ja uudistuminen. Biolääketiede on mielletty lähinnä restoratiiviseksi kun taas psykodynaaminen terapia sekä erilaiset hengellisen parantamisen muodot nähdään enemmän transformatiivisina; useissa perinteissä nämä tarkoitukset risteävät (Waldram 2013).

Schmidin (2011:249) mukaan lääketieteellisissä ja psykologisissa konteksteissa vältetään *healing*-käsitettä sen epäselvyyden ja joskus uskonnollisten konnotaatioiden vuoksi. Kuitenkin *healing* on humanistisessa terveyden tutkimuksessa keskeinen käsite, koska parantamisen kriteerit ja kirjo vaihtelevat. Laajassa merkityksessään Schmid esittää parantumisen (*healing*) tarkoittavan erilaisten selviytymismekanismien käyttöönottoa suhteessa sairauksiin (*salutogeenisia strategioita*, Antonovsky 1979), jotka saattavat sisältää yleisemmin elämän haasteisiin ja hallintaan liittyviä työkaluja. Keskeinen salutogeneesin osatekijä on koherenssi, jolla Antonovsky tarkoittaa ennustettavuuden tunnetta suhteessa ihmisen sisäiseen ja ulkoiseen toimintaympäristöön. Schmid (2011:250) myös esittää esittää typologian, jossa paraneminen voi tarkoittaa 1) ongelmanratkaisua tai sairauden oireiden poistamista; 2) pelastumista hengellisessä mielessä (*salvation*); 3) sisäistä kasvua ja kypsymistä ja 4) valaistumisen ja totuuden kokemista. Parantumista ei näin nähdä staattisena tilana vaan itseaktualisaation prosessina. Schmidin mukaan yksilöt tuottavat ja ylläpitävät henkilökohtaisia terveyttä koskevia käsityksiä ja käytäntöjä, jotka eivät ole yhtä systemaattisia kuin tieteelliset teoriat. Näihin teorioihin vaikuttavat muun muassa yksilön moraaliset ja elämäntavomukselliset uskomukset ja asenteet. Subjektiiivisissa teorioissa voidaan erottaa kolme osaa: teoriat *terveydestä*, sen määrittelystä ja osatekijöistä; *sairauksia ja niiden syntyä* koskevat teoriat; sekä *muutosta* koskevat teoriat, mihin luetaan käsitykset erilaisten parannusmenetelmien ja lääkkeiden vaikutustavoista. Schmidin jaottelun mukaisesti käsittelen kohdissa 6.2 aineistossa ilmeneviä käsityksiä terveydestä ja sairaudesta; kappaleeseen 6.3 sisältyvät aineistossa ilmenevät käsitykset muutoksesta, jossa kuvaan haastateltavien käsityksiä shamanistisen parantamisen elementeistä.

3.2 Alkuperäiskansojen relationaaliset terveyskäsitteet

Alkuperäiskansoihin arvioidaan kuuluvan n. 350 miljoonaa ihmistä, jotka puhuvat n. 4000 eri kieltä (UNPFII 2009). Alkuperäiskansojen määrittelyssä tukeudutaan usein ILO:n yleissopimukseen nro 169⁸, jonka katsotaan koskevan niistä kansoista polveutuvia ihmisryhmiä, jotka ovat asuttaneet

⁸ Itsenäisten maiden alkuperäis- ja heimokansoja koskeva yleissopimus; UNPFII 2009

tiettyjä alueita ennen alueen kolonisaatiota ja nykyisten valtioiden perustamista, ja jotka ovat säilyttäneet edes osittain valtaväestöstä poikkeavia sosiokulttuurisia, taloudellisia ja poliittisia rakenteita sekä perinteitä. Koska eri kansojen historia ja kokemukset vaihtelevat alueittain, ei määrittelyjä ole tarkoitettu tyhjentäväksi (UNPFII 2009). Keskeistä alkuperäiskansaksi tunnistamiselle onkin itseidentifikaatio, eli ryhmän jäsenet itse kokevat itsensä alkuperäiskansaksi. Vaikka jokaisella alkuperäiskansalla on omaimainen kulttuurinsa ja historiansa, suurta osaa yhdistää kokemus kolonisaatiosta sekä vähemmistöasema suhteessa valtaväestöön. Kolonisaatio voidaan ymmärtää jatkumona, jossa siirtomaa-ajalta alkanut maanvaltaus ja kansojen syrjäyttäminen on jatkunut nykypäivään itsemääräämisoikeuden ja kulttuurin harjoittamisen mahdollisuuksien kaventumisena. Historiallinen suhde maahan, maa- ja kulttuurioikeudet sekä oikeus perinteisiin elinkeinoihin, kulttuuriin ja kieleen sekä terveydenhuoltoon ja koulutukseen ovat alkuperäiskansoille yhteisiä poliittisia tavoitteita, jotka on tunnustettu ja pyritty edistämään kansainvälisten sopimusten (kuten ILO169) välityksellä. (Virtanen, Kantonen ja Seurujärvi-Kari 2013:19)

Alkuperäiskansoja yhdistävät myös samankaltaiset tavat lähestyä erilaisia olemassaolon ja tietämisen kysymyksiä, joita länsimaisessa filosofiassa nimitetään ontologiaksi tai epistemologiaksi. Ontologia käsittelee olemisen luonnetta: mitä asioita voidaan sanoa olevan olemassa, ja mille periaatteille todellisuus on rakentunut; epistemologia taas kysyy, miten todellisuudesta voi saada luotettavaa tietoa (Sullivan 2017:222). Ontologia on valikoitunut käsitteeksi kuvaamaan eri sosiofilosofioita siksi, että sen ajatellaan kokonaisvaltaisesti kuvaavan tietyn yhteisön teoriaa olemassaolon luonteesta. Tällöin erilaisia maailmankuvia, kosmologioita tai hengellisiä perinteitä ei pelkistetä ”kulttuuriin” tai ”uskomuksiin” vaan niitä käsitellään filosofisina perinteinä samaan tapaan kuin länsimaista tieteellisen materialismin *atomistiseksi* kutsuttua ontologiaa. Samalla myös länsimainen modernismi, johon eri kulttuurien ”toiseus” usein vertautuu, tulee ymmärtää monipuolisten vaikutteiden historiallisena tuotteena. Moderniin tietoisuuden filosofiaan nähdään keskeisimmin vaikuttaneen René Descartesin ajatus kehon (materia) ja mielen (tietoisuuden) erillisyydestä, jonka Reddekop (2014) ja Sullivan (2017:225-226) esittävät johtaneen modernia ontologiaa kuvaaviin dualismeihin, kuten mieli/keho, kulttuuri/luonto, minä/toinen - antagonistisina luokkina, joista toinen yleensä nähdään alistaisessa asemassa suhteessa toiseen.

Alkuperäiskansojen ontologioita kuvataan usein *relationaalisiksi*. Relationaalinen ontologia kuvaa todellisuutta, joka rakentuu vuorovaikutussuhteissa; suhteet nähdään ensisijaisina suhteissa erillisiin ilmiöihin, joiden olemassaolo ja ominaisuudet ovat niiden välisten suhteiden vastavuoroisesti tuottamia ja muokkaamia.⁹ Suhdeverkoston osat nähdään aktiivisina toimijoina,

⁹ Vastaavat jaottelut voidaan tehdä tilallisuuden teoriassa, verraten absoluuttisen tilan käsitettä relationaaliseen tilaan, joka syntyy ilmiöiden ja niitä tulkitsevien subjektien välisten suhteiden tuloksena (esim. Massey 2008).

mikä tekee niistä suhteessa toisiinsa eläviä (Ingold 2006). Relationaalisia ontologioita sekä alkuperäiskansojen ajattelua laajemmin kutsutaan usein *animistiseksi*. Tällä tarkoitetaan luonnossa – eläimissä, kasveissa, elementeissä ja luonnonvoimissa - toimivan sama elävöittävä voima kuin ihmistietoisuudessa; maailma nähdään tietoisien ja tuntevien henkilöiden yhteisönä, johon kuuluu sekä ihmisiä että ei-ihmisiä (Harvey 2005). Descolan (2013) luokittelussa animismi asettuu vastakkain länsimaiseen *naturalismiin* nähden, jossa olennoille on yhteistä sama materiaallinen rakenne, mutta tietoisuus eroaa eri olennoilla merkittävästi; ihmisen nähdään ainoana omaavan kyky toimijuuteen ja itsereflektioon. Animistisissä ontologioissa on eroja, mutta yhteisenä animismeille on naturalismia laajempi käsitys inhimillisyydestä ja persoonallisuudesta, joka ei rajoitu vain ihmiseen (Hallowell 1960; Harvey 2005). David-Bird (1999) korostaa animistisen ajattelun kattavan myös sosiaalista toimintaa ohjaavat eettiset säännöt: voidaan sanoa, että animistisessä maailmassa kaikki toiminta mielletään sosiaaliseksi ja asettuu näin eettisen toiminnan piiriin; jaettu tietoisuus tuo olennot keskinäisriippuvaan suhdeverkostoon, jossa kaikki vaikuttaa kaikkeen ”kosmisessa jakamisen taloudessa”. Alkuperäiskansojen tietoperimässä (*Indigenous Knowledge, IK*) ja niiden pohjalta hahmotelluissa filosofisissa teorioissa korostuu luonnonympäristön, ihmisen sosiaalisen maailman sekä transendenttien voimien erottamaton vuorovaikutus (esim. Foley 2005, Cajete 2000) tavalla, jota Walker (2013:303) kutsuu ”linkittyneeksi tietämiseksi” (*interconnected knowing*).

Alkuperäiskansoille myös terveys määrittyy relationaalisesti ja holistisesti: hyvinvointi on laaja kokonaisuus, joka ei rajoitu pelkästään yksilöön (UNPFII 2013, Moss 2016). Esimerkiksi creet ymmärtävät terveyden (*miyupimaatisiun*) kokonaisvaltaisesti tasapainoisena suhteena yksilön, sosiaalisen, luonnonympäristön ja maailmassa vaikuttavien henkivoimien välillä (Radu 2015:130), kun taas Perun matsigenka-kansalle terveys (*shinetagamtsi*) on tunne, joka kuvaa tyytyväisyyttä, tuottavuutta, ravinnon riittävyyttä ja sairauden puutetta (Izquierdo 2005:768). Useat Amazonian alkuperäiskansat liittyvät vastaavasti terveyden yhteisön laajempaan hyvinvointiin, jakamisen eetokseen sekä vaurauteen ja elinvoimaan (Santos-Granero 2015:17-18). Biososiaalinen hyvinvointi ja kukoistus (jota kuvaa esimerkiksi ketsuankielinen termi *sumak kawsay*) liittyy huolenpidon periaatteeseen, jossa yksilön suhde yhteisöönsä on vähemmän individualistinen ja jossa paikallisen ympäristön ja maan terveys ja ylisukupolvinen tuottavuus ovat tärkeitä hyvinvoinnin ehtoja.

Tasapainon ja oikeanlaisten suhteiden luominen ovat alkuperäiskansojen filosofioille sekä kosmologiselle järjestelmälle keskeisiä periaatteita, joita kuvaamaan on kehitetty erilaisia symbolisia järjestelmiä. Muun muassa Pohjois-Amerikan tasankokansojen *medicine wheel* sekä lakota-kansan rukous *mitakuye oyasin* (kaikki yhteytemme) ilmentävät harmonisten suhteiden ja tasapainon periaatteita: kunnioitus kaikkea elävää kohtaan, harmoniset suhteet eri elementtien, ihmisen ja luonnon sekä ihmisen ja yhteisönsä välillä ovat hyvinvoinnin osatekijöitä, joiden

noudattaminen johtaa tasapainon toteutumiseen. Pahoinvointi ja sairaus vastaavasti nähdään tasapainon järkkymisenä jollain elämän osa-alueella, sekä kollektiivisesti ihmisen suhteessa ympäristöönsä (Nabigon & Wenger-Nabigon 2012:143-147). Samanlaisia periaatteita ja kosmologisia malleja tavataan muun muassa Meksikon mayaparantajien (Berger-González et al. 2016), Chilen mapuche-kansan (Bacigalupo 1998, 2007) sekä Andien alkuperäiskansojen (Bastien 1987, de la Cadena 2015) parissa.

Alkuperäiskansojen etiologioita on usein luokiteltu personalistiseksi ja eksternalistiseksi: taudinaiheuttajat paikannetaan potilaan ulkopuolisiin, tietoihin ja tarkoitushakuihin voimiin, kuten henkiin tai yhteisön muihin jäseniin (Singer ja Baer 2011). Vaivaa diagnosoitaessa ei tarkastella vain välittömiä syitä, vaan potilaan menneisyydestä pyritään löytämään tapahtumia, joiden seurauksena esimerkiksi sosiaalinen tai hengellinen tasapaino on järkkynyt, johtuen epäonneen ja sairastumiseen (esim. Lewton ja Bydone 2000:482-483, Myrvoll 2015:56-57). Tällaisia perimmäisiä syitä voivat olla tabujen tai sosiaalisten normien rikkominen sekä laajemmin ihmisen epäkunnioittava käytös luontoa ja sen henkivoimia kohtaan. Terveyttä ylläpitävien käytäntöjen tarkoitus pohjautuu pyrkimykseen palauttaa tasapaino eri voimien välillä. Näihin tekniikoihin kuuluu monipuolisesti tekniikoita kasvilääkinnästä symbolien manipulaatioon esimerkiksi rukouksella tai loitsinnalla, ja yhteisöillä on tyypillisesti useita eri tekniikoihin erikoistuneita ja eri hierarkioihin järjestyneitä asiantuntijoita. Erilaiset rituaalit kuuluvat olennaisena osana parannustoimituksiin sekä muuhun sosiaalisten suhteiden säätelyyn. Rituaalien tarkoitus on Bellin (1997) mukaan muodollisin ja performatiivisin elein kiinnittää yksilöllinen kokemus merkityskehikkoon, joka ilmentää yhteisön perinteitä sekä toisintaa symbolisesti pyhinä pidettyjä arvoja. Victor Turnerin (1967; teoksessa Bell 1997:115) erottelemat parantamiseen ja laajemmin vastoinikäymisiin toimitetut rituaalit (*rituals of affliction*) perustuvat uskoon, jonka mukaan ihmiseen vaikuttaviin transendentteihin voimiin voi vaikuttaa ja vedota.

Rituaalin merkitystä parantamisessa on tutkittu antropologiassa pitkään. Lévi-Strauss (1967) esittää, että rituaalin tehokkuus perustuu jaettuihin, myytteihin tallennettuihin merkitysrakenteisiin, jotka ilmentävät kosmisia peruseriaatteita. Rituaalissa myyttisiä elementtejä voidaan eri symbolisilla keinoilla tuoda esiin, muunnella ja näin tuottaa paranemiskokemus yksilöllisessä ja kollektiivisessa alitajunnassa. Parantamisrituaali on kollektiivinen tapahtuma, jonka onnistumiseen tarvitaan parantajan auktoriteetti, yhteisön tuki ja potilaan usko paranemiseen. Victor Turner (1969) taas paikantaa rituaalin vaikutuksen sen tuottamaan liminaalisuuteen: rituaalin luoma tila toisintaa ja purkaa sosiaalisia normeja, jolloin tietoisuuteen on mahdollista vaikuttaa arkimaailman lainalaisuuksien ulkopuolella. Symbolististen selitysmallien rajoitteina on pidetty niiden tapaa pelkistää rituaalin toimintaa psykologisiin ja psykoterapeuttisiin käsitteisiin, kuten katarsis tai nk. kokemusvaikutus eli plaseboefekti. Tällöin myös rituaalien vaikutuksen ajatellaan usein rajoittuvan

kulttuurisidonnaisiin, psykosomaattisiin vaivoihin (Langdon 2007:21). Myös olettamusta yhteisestä symbolisesta merkitysmailmasta voidaan pitää rajoitteena. Shamanististen menetelmien toimivuus ei aina vaadi jaettua ymmärrystä sairauden luonteesta tai potilaan syvällistä ymmärrystä rituaalin eri elementtien tarkoituksesta; esimerkiksi loitsujen kieli ei usein ole potilaalle ymmärrettävää. (Langdon 2007:17, Waldram 2015).

Täydentäviä parantamisen kuvauksia on haettu fenomenologiasta sekä painottamalla parantamisen kehollista ja performatiivista puolta. Csordas (1994) on hahmotellut fenomenologista mallia, jossa sekä hengellistä että fyysistä parantumista on hyödyllistä tarkastella kehollisena prosessina (*embodiment*) jossa keholliset ja sosiaaliset kokemukset vuorovaikuttavat toisiinsa ja toimivat laajemmin kulttuuristen merkitysten lähteenä. Parantumisen kokemus muodostuu tavalla, jossa yksilön kokemus kiinnitetään kokemukseen transendentista toisesta ja sairauden kokemus muuttuu. Myös Langdon (2007) kritisoi rituaalia puhtaasti psykologisoivia näkemyksiä ja esittää shamanistisen parantamisen perustuvan tapaan, jolla se performatiivisesti muokkaa sairauden aistillista ja kokemuksellista ulottuvuutta. Performatiiviset ja aisteihin vaikuttavat elementit kuten musiikki, laulu, tanssi sekä shamaanin toiminta tuottavat yhdessä moniaistillisen ja synesteettisen kokemuksen, jota voimistavat yhteisön vuorovaikutus ja odotukset rituaalia kohtaan.

Kehollisuutta korostavien rituaaliin kuvauksien on tärkeä ottaa huomioon myös erovaisuudet kehollisuudessa eri kulttuurien välillä. Tapa, miten kehollisuus koetaan ja toteutetaan riippuu paljolti myös kulttuurisista odotuksista sekä kehoa, havaitsemista ja identiteettiä koskevista filosofioista. Amazonian tutkimuksessa on pitkään kuvattu alkuperäiskansojen kehoikäisyyksiä ja eroavuuksia länsimaisesta vastaavasta, ja mm. Pollock (1996:320-322) ja Vilaça (2005:447) korostavat, että terveyden ja sairauden tutkimuksessa täytyy ottaa huomioon kehon ja identiteetin sosiokulttuurinen rakentuminen. Toinen huomioon otettava asia on eroavat tiedon kriteerit. Alkuperäiskansojen tietoperimässä tietoa voidaan saada lähteistä, joita pidetään länsimaissa epäluotettavina tai esoteerisina kuten suullinen perinne, myytit, unet, visiot ja erilaiset muuntuneet tajunnantilat. Parantamisen mekanismeja selittävät teoriat ovat tapoja kääntää perinteistä lääketiedettä länsimaiselle tieteelliselle kielelle, mutta alkuperäiskansojen sosiofilosofioiden näkökulmasta käsin parantamisen vaikuttavuus sijaitsee tavoissa, jotka usein jäävät tieteellisten metodologioiden ulkopuolelle. 1990-luvulta lähtien antropologiassa yleistynyt ontologinen suuntaus kuitenkin korostaa, että eri kulttuurien merkitysmailmat eivät kuvaa vain representaatioita ja tapoja saada tietoa jaetusta todellisuudesta (epistemologinen painotus), vaan erilaiset kokemusmaailmat muodostavat radikaalisti erilaisia elettyjä todellisuuksia eli sosio-ontologioita. Näin ollen myöskään eri terveyden kulttuureja ei tule pelkistää uskomusjärjestelmiksi, joiden tuloksia tulisi arvioida länsimaisen lääketieteen kriteerein, vaan niitä tulisi pyrkiä ymmärtämään omista lähtökohdistaan käsin (Cohn & Lynch 2017).

4. Amazonian terveyden kulttuurit

4.1 Amazonian alkuperäiskansojen sosiokosmologiat

Latinalaisessa Amerikassa arvioidaan asuvan 42 miljoonaa alkuperäiskansaan kuuluvaa henkilöä ja 626 kansaa, joista arviolta 350 eri kieltä puhuvaa kansaa sijoittuu Amazonian alueelle; suurimmat kieliperheet ovat arawak, tupí, carib, pano, tukano sekä macro-jê (Aikhenvald 2017).

Huomattavasta kulttuurisesta moninaisuudesta huolimatta Amazonian sisäosien (*lowland Amazonia*) kansojen sosiofilosofioissa ajatellaan olevan monia yhteisiä piirteitä. Viveiros de Castron (2007, 2012, 2013) kehittämä perspektivistinen teoria on vaikuttanut keskeisesti ajatteluun Amazonialle leimallisesta animismista. Perspektivismin kuvaamassa ajattelussa olennot jakavat saman tietoisuuden, mutta yksilöllinen identiteetti (ja kuuluminen yhteisöön) määräytyy kehollisesti: identiteetti on suhteessa muihin rakentuva käytäntö ja ”ihmisyys” relationaalinen asema, ei biologinen tunnistus. Kun monikulttuurisessa maailmankuvassa oletus on, että fyysikaalinen maailma on kaikille sama mutta sen tulkintatapa on kulttuurisesti väritynyt, moniluonnollisuudessa (*multinaturalism*) kaikki olennot jakavat saman sisäisen maailman ja ihmiskulttuurin (eli ovat omasta näkökulmastaan ihmisiä). Sosiaaliset erot laijen välillä syntyvät erilaisten kehojen ja materiaalistien käytäntöjen kautta, jotka antavat eri olennoille yksilöllisen perspektiivin; kehoa ja sen toimintaa muokkaamalla pystytään näin omaksumaan erilaisten olentojen näkökulma. Ihminen voi myös muuttaa perspektiiviään ja nähdä maailman ei-ihmisen silmin. Joskus tämä on tarkoituksellista - Amazonian alueen tarinoissa ja myyteissä transformatio, kuten muodonmuutos eläinhahmoon, on toistuva teema – mutta usein myös uhka, josta seuraa osittainen tai täysi ihmisyyden menetys (Vilaça 2002, Virtanen 2015).

Amazonin sosiokosmologioissa korostuu näin ollen tarve luoda oikeanlaisia suhteita erilaisiin toisiin, joihin lasketaan oman yhteisön ulkopuolisten ihmisten lisäksi erilaiset yli-inhimilliset olennot (*nonhuman persons*) kuten eläimet ja henget. Vilaçan (2002, 2005) mukaan yksilön identiteetin epäpysyvyys liittyy etenkin hengen alttiuteen muutokselle, ja jota näin pyritään kiinnittämään materiaalisin keinoin. Yhteenkuuluvuutta samaan ihmisyyhteisöön kuuluvien kanssa vahvistetaan erilaisten käytäntöjen, kuten ruokatabujen ja eri elämänvaiheissa tehtävien riittien kautta. Erityisesti muutokselle alttiissa elämänvaiheissa kuten raskauden aikana, lapsuudessa ja nuoruudessa kiinnitetään erityistä huomiota kasvavan kehon muokkaamiseen yhteisön jäseneksi, koska syntyessään lapsen identiteetti ei ole vielä täysin kiinnittynyt ihmisyyteen. Ruoan jakaminen nähdään yhteisöissä tärkeänä yhteisen identiteetin rakentajana, ja samaa ruokaa syövät, samoissa tiloissa elävät yhteisön jäsenet jakavat saman sosiaalisen kehon (*consubstantiality*). Kehot jakavat

terveyden lisäksi sairauden: esimerkiksi vastasyntyneiden vanhemmat noudattavat usein tiukkoja ruoka- ja käytösrajoitteita, koska lapsi on ensimmäisten elinviikkojensa aikana erityisen altis sairastumiselle (Vilaça 2002, Conklin & Morgan 1996). Hyvinvointi ymmärretään kollektiivisena elinvoimana, kuten Conklin (2015:61) tiivistää: “Wari’ people understand collective well-being as a state defined by the local abundance of food, the group’s productivity, vitality, and fertility, and their capacity to mobilize in collective activities, especially to host gatherings for other communities”. Hyväntahtoinen sosiaalisuus ja harmoninen yhteiselo (*conviviality*) on yksi tärkeimpiä yhteisöjen toimintaa ohjaavia arvoja, jota pyritään ylläpitämään erityisesti omien läheisten kesken sekä suhteissa toisiin (Overing & Passes 2000a).

Amazonian kansojen käsitys kehon eri osatekijöistä määrittää myös käsityksiä terveydestä. Materiaalisen kehon lisäksi ihmisen katsotaan koostuvan erilaisista henkisistä toimijoista, joita Kelly (2011:54) kutsuu ontologisiksi osatekijöiksi: näitä keholisen ”kuoren” sisällä tai eri osissa asuvia näkymättömiä aspekteja kutsutaan vaihdellen ”varjoksi”, ”sieluksi” tai ”elinvoimaksi”. Osa näistä sisältää ihmisen muistot, tietoisuuden ja persoonallisuuden ja irtautuu muuntuneessa tajunnantilassa, toiset taas liittyvät kehon eri osiin tai ihmisen eläinhahmoiseen kaksoisolentoon (esim. *yanomami*; Kelly 2011:53). Yksilön terveys määrittyy tällöin eheytenä tämän kehon ja eri sielujen, yksilön ja kollektiivin sekä ihmisen ja tähän vaikuttavien henkiolentojen välillä. Sairaudet taas johtuvat eri ontologisten osatekijöiden erkaantumisesta toisistaan. Aiheuttaja löytyy useimmiten ihmisen ulkopuolelta, näkymättömästä maailmasta. Fauston (2007) mukaan terveys ja sairaus voidaan ymmärtää prosesseina osana Amazonian ekologisista suhteista: rajoitettujen resurssien puitteissa elävien kehojen muuntamisen ja kuluttamisen kiertokulkua. Sairaudet sekä sodankäynti nähdään perspektivismiin mukaan saman tapahtuman kääntöpuolina, jossa saaliseläimet voivat aiheuttaa sodankäynnin muotona sairauksia, jotka ihmiselle vaikuttavat noituudelta. Sairastuminen on eräänlainen saalistuksen muoto: sairaan ihmisen keho menettää ihmisyytään ja siirtyy lähemmäksi sairauden aiheuttajan olomuotoa (Fausto 2007:501-502).

Viveiros de Castro (2013:55) esittää (siteeraten Lévi-Straussia) perspektivismiin perustuvan Amazonialle yleiseen kosmologiaan, jossa myyttiseen aikaan sijoittuvassa alkuperäisessä tilassa eroja eri lajien välillä ei ollut nykyisellään, vaan vallitsi absoluuttinen yksilöllisyys jossa jokainen olento oli jatkuvaan, shamaanin kaltaiseen muodonmuutokseen kykenevä. Myyttien tarkoitus on selittää, kuinka eri lajit erkaantuivat toisistaan ja ero luonnon ja kulttuurin välille muodostui; perspektivismissä kulttuuri nähdään alkuperäisenä tilana, josta eri lajit erkaantuivat ja muuttuivat eläimiksi, ihmisten säilyttäessä alkuperäisen tilansa (omasta näkökulmastaan). Toisenlaisten kehojen omistajat nähdään uhkina, mutta myös voimanlähteinä. Eläimiltä ja kasveilta haetaan tietoisesti ominaisuuksia ja niiden voimaa pyritään käyttämään hyödyksi. Londoño Sulkinin (2012) kuvaamissa Kolumbian muinane-kielisillä kansoilla tupakka ja kokalehti (sekä muut tärkeinä

pidetyt kasvit kuten maniokki ja chili) ovat tällaisia toimijoita, joita käyttämällä niiden moraalisesti arvokkaat ominaisuudet asettuvat osaksi ihmistä (esimerkiksi tupakka ”puhuu ihmisen suulla”). Näitä kasveja pidetään enemmän kuin ihmisinä (Viveiros de Castro 1998:54) niiden edustaessa korkeimpia arvoja. Amazonian shamanismin voidaan katsoa perustuvan ajatteluun, jonka mukaan olentojen väliset erot on mahdollista ylittää ja näkymättömiksi muuttuneiden henkien kanssa kommunikoida, palaten näin myyttiseen alkutilaan. Shamanismia ei tällöin voida pitää kapeana erikoisalana, vaan koko yhteisön toimintaa ohjaavana ja sen mukanaoloa vaativana sosiokulttuurisena todellisuutena (Langdon 1992a:13).

4.2 Amazonian shamanismi

Shamaani määritellään usein muuntuneeseen tajunnantilaan siirtyvänä uskonnollis-lääkinnällisenä harjoittajana, jonka rooli on toimia välittäjänä henkimaailman ja näkyvän maailman välillä (Éliade 1964, Pharo 2011). Käsité on kiistelty antropologiassa, ja kriitikoiden mukaan alunperin siperialaisen tungus-kielen termi on siirretty pelkistävästi kuvaamaan useiden kulttuurien kansanparantajan ja tietäjän rooleja. Onkin huomattava, että shamaani ei yleensä ole kansojen itsensä vaan ulkopuolisten käyttämä käsite; jokaisella kulttuurilla on omat sanansa kuvaamaan shamanistisiksi luokiteltuja ilmiöitä (Harvey 2002:1-2). Tämän vuoksi shamaanin määrittelyjä ei ole tarkoitettu tyhjentäviksi. Esimerkiksi Beyer (Webb 2013:61-62) esittää 13 piirteen listan, joita yhteisöjen tietäjillä ja parantajilla voi vaihtelevassa määrin olla. Näihin kuuluvat mm. henkilökohtainen suhde henkimaailmaan, erityiset transsitekniikat sekä määrätty rooli yhteisössä.

Shamanismi instituutiona on sijoitettu historiassa varhaisten animististen uskontojen aikaan, jolloin lääketiede ja uskonto eivät ole olleet erillään, vaan apu luonnon voimien hallintaan ja sairauksien hoitoon löytyi taikuudesta; shamanismi on näin nähty maagis-uskonnollisena prototieteenä (esim. Tylor 1871, Frazer 1890, Mauss 1902; teoksessa Langdon 1992a:7-9). Historiallisesti keskustelu shamanismista on monella tapaa kytkeytynyt alkuperäiskansojen aseman ja autenttisuuden kysymyksiin. Hamayonin (1998) mukaan shamaanin hahmoa on länsimaaisessa kirjallisuudessa vuoroin demonisoitu, patologisoitu ja idealisoitu. Myös Albertsin (2013) mukaan shamaanin hahmo on valjastettu eri ajoissa ja konteksteissa erilaisten intressien ajamiseen: antropologian varhaisina vuosina primitiivisten uskomusten erotteluun kehittyneemmistä, 1900-luvulla alkuperäiskansojen monimuotoisia uskontoja essentialisoivana käsitteenä sekä vuosituhannen vaihteessa uusshamanististen suuntausten legitimoimiseen länsimaissa. Amazonian shamanismia tutkivat Langdon ja Baer (1992) sekä Langdon ja Rose (2014) sen sijaan tarkastelevat shamaani-instituutiota muuttuvana sosiokulttuurisena ilmiönä, joka ei rajoitu tiettyyn

yhteiskunnalliseen rakenteeseen tai historialliseen aikakauteen. Tämän tutkielman puitteissa tarkastelen seuraavissa kappaleissa shamaanin roolia terveyden ylläpitäjänä sellaisena kuin se näyttäytyy Amazonian ja erityisesti yawanawojen kosmo-ontologioissa.

Amazonian kansojen sosiaalisen kosmologiaan sisältyy usein ajatus henkimaailmasta, jonka olemassaoloon shamaanin erityinen rooli pohjautuu¹⁰. Maailmassa ajatellaan olevan ihmiselle näkyvä sekä näkymätön puoli, joka vaikuttaa ihmiseen eri tavoin; shamaanin tehtävä on vuorostaan ymmärtää, selittää ja vaikuttaa näihin voimiin yhteisön hyvinvoinnin, sosiaalisen harmonian ja jatkuvuuden puolesta (Langdon 1992a:13,16). Århem (1993) käyttää nimitystä eko-kosmologia, jossa ekologinen tieto tasapainoisista suhteista luonnonvoimien ja lajien välillä on tallennettu ja toisinnetaan myyteissä ja rituaaleissa (myös Abram 1996, Reichel-Dolmatoff 1976). Tässä maailmankuvassa sairaus on rangaistus ekologisten suhteiden rikkomisesta, ja shamaanin tehtävä on palauttaa suhteiden tasapaino. Terveyden tuottamisessa voidaan nähdä kaksi tasoa ja toimintaperiaatetta: yhtäältä se on yhteistyössä tuotettua kollektiivista hyvinvointia. Toisaalta se on elämänvoiman suojaamista ympäristössä, jossa jokaisella eri olennolla on kilpailevia tavoitteita. Shamaanin erikoisalaa on toisaalta muiden olentojen kanssa neuvottelu, toisaalta oman yhteisön jäsenten voimallisempi suojaaminen taudinaiheuttajia vastaan. Myös tämäntyyppinen shamanismi saa arvonsa yhteisölle tuottamastaan hyödyistä.

Kopenawa (2013:13,111) toteaa, että shamanismi on yanomami-kansalle länsimaista kirjallista kulttuuria vastaava instituutio ja heidän tietoperimänsä tärkein lähde. Shamanismi nähdään tapana opiskella ja välittää tietoa ihmiseen vaikuttavista toimijoista; shamanistisia kokemuksia ja tajunnantiloja kaikilla on pääsy rajatilojen kuten uneksimisen kautta. Shamaaniksi voidaan tulla joko henkien viitoittamana tai henkilökohtaisen valinnan tuloksena. Monesti shamaanin rooli periytyy vanhemmalta shamaanilta, joka voi olla kokelaan sukulainen. Hugh-Jones (1994) jaottelee Amazonian shamanismin vertikaaliseen ja horisontaaliseen malliin, jotka hän liittää shamaanin erilaiseen asemaan ja toimintatapoihin yhteisöissä. Vertikaalisen shamanismin muodot muistuttavat muissa yhteiskunnissa tunnettuja papiston rooleja: shamaanit toimivat hierarkkisen yhteiskuntajärjestyksen ylätasolla esoteerisen tiedon ja mytologian haltijoina. Shamaanin tehtävä vaatii pitkällistä koulutusta, jolloin shamaanin asema on usein perinnöllinen ja koulutus alkaa varhain. Vertikaalisen shamanismin harjoittajan työkaluina on useimmiten tupakka sekä opitut

¹⁰ Amazonian shamanismia kuvaavat kirjoitukset tulee ymmärtää tutkimuksen kohteena olevan kansan erityispiirteinä, joita vertailemalla voidaan nähdä yhtäläisyyksiä tiettyjen, usein kielellisesti läheistä sukua olevien kansojen tavassa harjoittaa shamanismia. Seuraava esitys sisältää esimerkkejä shamanismista yanomami-, kampa-, siona-, jivaro- ja piro – kansojen sekä pano-kieliryhmän kansojen kuten huni kuin, yawanawa, shipibo parissa. Kuitenkaan näistä ei voi tehdä yleistyksiä koko Amazonian alueelle.

loitsut ja laulut. Horisontaalisuudella taas viitataan shamanismiin ja shamaaneihin, jotka toimivat vähemmän hierarkkisissa yhteisöissä; shamaanit saavat tehtävänsä suoraan hengiltä ja possessiotranssi sekä psykotrooppisten kasvien käyttö on yleisempää. Horisontaalisuuteen liitetään myös millenaariset liikkeet, joiden aikana kolonialismia vastustamaan nousivat karismaattiset ja paljon seuraajia keränneet shamaanit (nk. jaguaarishamaanit; myös Wright 2013).

Shamaanin initiaatiossa keskeisessä roolissa on kuoleman ja jälleensyntymän kokemus, jossa kokelas kuolee vanhalle ihmisyydelleen voidakseen sisäistää tuonpuoleisen tarjoaman tiedon ja taidot täydellisesti. Kuolema merkitsee toiseuden kohtaamista, sen kanssa samastumista ja sen voimien käyttöönottoa (Wright 2013:75, 81-82). Jokic (2008:33) kuvaa prosessia sanalla kehollinen kosmogeneesi: shamaani ei ole enää yksilö vaan hänen kehostaan tulee henkien kansoittama mikrokosmos. Myös Kopenawan (2013:97) mukaan shamaanin kehosta tulee psykoaktiivisen *yakoana*-nuuskan pitkällisen käytön myötä sopiva asuinsija hengille, jotka vanhempi shamaani kutsuu omien henkiensä avulla astumaan uuden shamaanikokelaan sisään. Toistuvien initiaatiotranssien myötä kokelaan keho käy läpi muodonmuutoksen, jossa tämän aistinelimet puhdistetaan ja vaihdetaan uusiin: hän saa uudet silmät, korvat sekä äänen, joilla aistia ja kutsua henkiä. Shamaanin initiaatiossa ja toiminnassa kasvilääkkeillä, kuten tupakalla ja eri hallusinogeenisillä kasveilla, on tärkeä rooli, jota käsittelen erikseen seuraavassa kappaleessa. Kasvilääkkeiden teho perustuu perspektivistisessä ajattelussa etenkin tapaan, jolla ne edesauttavat kommunikaatiota: muuntamalla perspektiiviään juoja näkee henget niiden todellisessa ihmishahmossa. Shamaanin henkilökohtainen voima määrittäyt tämän suhdeverkoston laajuudella; mitä enemmän eri henkimaailman auttajia shamaanilla on puolellaan, sitä vaikuttavampaa hänen toimintansa on (Santos-Granero 2007:7).

Shamaanin henkisen voiman ylläpitäminen ja kasvattaminen on elämän läpi jatkuva prosessi. Henkisestä voimasta käytetyt nimet - *rau/dau*, *dori*, *yachaj*, *nihue* – ovat usein monimerkityksellisiä. Kulinoiden voimaa merkitsevä sana *dori* merkitsee myös sairautta aiheuttavaa ainetta sekä shamanistisia sairauksia (Pollock 1992:27-30); samalla tavalla myös *dau* merkitsee lääkettä ja myrkkyä (Langdon 1992b:47) ja *nihue* sairauden aiheuttavaa voimaa (Illius 1992:64). Voima kuvataan usein shamaanin kehoon varastoituneena substanssina, joka voidaan siirtää tarvittaessa henkilöstä toiselle. Voimaa voidaan käyttää sekä hyvään että pahaan; shamaani, joka pystyy parantamaan, pystyy myös vahingoittamaan. Tämän vuoksi pimeä shamanismi on ollut pelätty ilmiö, joka on tuonut moniin Amazonin yhteisöihin konfliktin ja väkivallan uhan (Whitehead & Wright 2004). Shamaanit ovat jatkuvasti alttiina hyökkäyksille kilpailevilta shamaaneilta, jotka yrittävät heikentää tämän voimaa. Lisäksi shamaanin valta kutsumiinsa henkiin ei koskaan ole täydellistä, vaan hengillä voi olla omat tarkoituksensa ja shamaanin oma voima voi kääntyä tätä vastaan tiedostamatta (esim. Langdon 2017:353, Beyer 2009:165). Harvoissa

yhteisöissä on kuitenkin erikseen pimeän shamaanin roolia, vaan shamaaniuden on yleisemmin nähty sisältävän nämä molemmat puolet (Whitehead ja Wright 2004).

Shamaanin parannuskeinoiniin kuuluvat vaihdellen laulaminen, loitsut ja rukoukset, potilaan kehoon puhaltaminen ja haitallisten substanssien poistaminen (kuten henkihyökkäysten aiheuttamat sairausprojektiilit; esim. kulinoiden *dori*, shuarien *tsentak*; Pollock 1992, Beyer 2009:97). Parantamisessa fyysisten substanssien, kuten yrttien, teho perustuu vähemmän niiden biologisiin ominaisuuksiin kuin niiden kykyyn kantaa ja välittää shamaanin voimaa. Metsästyksen ja sodan metaforat kuvaavat monessa tapauksessa kamppailua terveyden ja sairauden voimien välillä, johon shamaani kutsuu avukseen puolestaan toimivia henkivoimia vaivan laadusta riippuen (esim. Kopenawa 2013:115); toisissa tapauksissa sairauden syy paikannetaan potilaan tai tämän läheisten rikkoutuneisiin suhteisiin henkimaailman kanssa (Wright 2013:59). Rikkoutuneet suhteet voidaan palauttaa rituaalilla ilman aiheuttajan suoraa rankaisemista, sovitellen näin ristiriitaa väistämättömien sosiaalisten konfliktien ja harmonisen yhteiselon ihanteiden välillä (Beyer 2009:179, Lenaerts 2006:12). Usein sairautta ei voida kokonaan hävittää, vaan poistaessaan sairauden potilaaltaan shamaani karkoittaa sen muualle, mikä kuvastaa osaltaan shamaanin kaksijakoista roolia oman kylänsä parantajana sekä sairauden tuojana toisille yhteisöille (Illius 1992).

Musiikki ohjaa rituaaleja vahvasti eri muodoissaan. Lauluilla uudelleenluodaan ja rakennetaan suhteita; kehon suhdetta sieluun, yksilön suhdetta yhteisön jäseniin sekä ihmisen suhdetta kosmoksen muihin olentoihin voidaan musiikin avulla tuoda näkyväksi ja toimivaksi (Seeger 1987). Amazonin kulttuureissa kuuloaistin on esitetty painottuvan suhteessa näköaistiin tavalla, jota Brabec de Mori (2012:95) kutsuu auditiiiviseksi perspektivismiksi ja Menezes Bastos (2013) ”maailmankuuloksi” (vastineeksi maailmankuvalle): vaikka ulkonäkö tekisi toisen lajin edustajan näkymättömäksi, voivat äänet, etenkin shamaanin hallitsemat viestintäkeinot kuten eri hengille suunnatut laulut, ylittää eri maailmojen rajat ja mahdollistaa kommunikaation. Perulaisessa vegetalismissa *icaroiden* rooli on keskeinen parannuskäsityksessä, sillä niiden kautta ayahuascan avaamassa rituaalitulassa mahdollistuu parantajan ja tämän kanavoimien henkien voiman käyttöönotto (Luna 1992). Hill (1992:188-189) korostaa, etteivät parantavat laulut perustu vain sanoille annettuihin merkityksiin; laulaminen on sekä esteettinen että pragmaattinen performanssi, jossa musikaalista ja runollista kerrontaa yhdistämällä shamaani nimeää ja kutsuu myyttisiä olentoja, paikkoja ja aikoja symbolisesti kerrostuneeseen rituaalitilaan.

4.3 Kasvilääkkeet perinteisen ja nykyshamanismin risteyksissä

Seuraava osio käsittelee kahden Amazonian kulttuureille leimallisen enteogeenisen kasvin, tupakan ja ayahuascan, käytön ympärille kehittyneiden kulttuurien syntyä ja kehitystä. Tämän lisäksi käsittelen tupakalla ja ayahuascalla tuotettuja shamanistisia kokemuksia sekä erityisesti ayahuascalla parantamisen mekanismeja. Kasvilääkkeitä hyödyntävät nykyaikaiset rituaalimuodot pohjautuvat yhtäältä vuosisataisiin käyttömuotoihin ja toisaalta niiden jatkuvaan muutokseen, johon vaikuttavat alkuperäiskansojen harjoittama perinteidensä luova muuntelu, eri alueiden shamanististen perinteiden kanssakäyminen sekä niin kutsutun uushamanistisen liikehännän vaikutus. Tämä heijastuu myös käsityksiin kasvilääkkeiden terapeuttisesta vaikuttavuudesta tuomalla länsimaisen lääketieteen, uushamanististen ymmärrysten ja Amazonian ontologioiden terveyden kulttuurit dialogiin keskenään.

4.3.1 Amazonian tupakkashamanismi

Tupakat (*Nicotiana*) ovat koisokasveihin kuuluva kasvisuku, jonka käytetyimpiin lajeihin kuuluvat palturitupakka (*Nicotiana Rustica*) sekä virginiantupakka (*Nicotiana Tabacum*). Suurin osa luontaisista tupakkalajeista on kotoperäisiä Latinalaiselle Amerikalle, ja sekä palturitupakan että virginiantupakan villit esimuodot ovat peräisin Andien ylänköalueilta, josta tupakan käytön ja myöhemmin viljelyn arvellaan levinneen sekä Pohjois- että Etelä-Amerikkaan n. 500 jaa. lähtien¹¹. Tupakan roolia Amerikan alkuperäiskansojen kulttuurissa, sosiaalisissa rakenteissa ja henkisyudessa voidaan pitää perustavana. Eri kansojen myyteissä tupakan savulla on puhallettu henkiin ensimmäiset ihmiset tai maailmankaikkeus on luotu tupakkajumalan kehosta; tupakka on liitetty myös ensimmäisiin shamaaneihin ja kansojen esi-isiin sekä ihmisen harjoittamaan maan muokkaamiseen ja viljelyn aloittamiseen (Russell ja Rahman 2015).

Wilbert (1987) esittää, että lähes kaikki Amerikan alkuperäiskansat ovat käyttäneet tupakkaa jossain muodossa ja eri valmistus- ja annostelumetodeita tunnetaan ainakin kahdeksan: yleisimpiä ovat polttaminen ja savun nieleminen, nuuskaaminen sekä tupakkamehun juominen. Eri tupakkatuotteita on käytetty muun muassa sosiaalisten siteiden luomiseen, neuvotteluissa ja tapaamisissa, initiaatoriiteissa sekä konflikteissa voimistamaan satureita; riiteissä hedelmällisyyden ja sato-onnen takaamiseen ja viljelysten suojaamiseen tuholaisilta; ennaltaehkäisevästi eri terveysongelmia vastaan, sekä shamanistisiin tarkoituksiin (Wilbert 1987:19). Tupakalla on ollut tärkeä rooli päivittäisen hyvinvoinnin ylläpidossa ja ihmisten sosiaalistamisessa. Londoño Sulkinin (2012) mukaan muinane-kielisten kansojen keskuudessa tupakka oli kokalehden ohella yksi

¹¹ On mahdollista että viljejä tupakkalajikkeita on käytetty jo paljon aikaisemmin. Varhaisimmat hautalöydöt villin tupakan jäänteistä ovat peräisin n. 2000-1000 eaa Perusta ja Boliviasta, mutta arkeologista todistusaineistoa on Etelä-Amerikassa, etenkin Amazonin alueella hyvin niukasti; Oyuela-Caycedo & Kawa 2015.

tärkeimmistä substansseista, johon yhdistetään moraalisesti ja sosiaalisesti haluttuja ominaisuuksia, kuten tarkka- ja selvänäköisyys ja harkintakyky, epäsosiaalisten tunteiden hillintä mutta tarvittaessa myös kyky osoittaa aggressiota vihollisia vastaan. Tupakalla myös kasvatetaan tosi ihmisiä; ajatellaan, että tupakkaan liitetyt ominaisuudet kehollistuvat sen käytössä. Samaa tupakkaa käyttävät jakoivat samanlaisen kehollisuuden, mikä ohjaa oikeanlaiseen puheeseen ja sosiaaliseen käytökseen. (Vastaavasti huonolla tupakalla oli päinvastaisia vaikutuksia).

Vaikka nykyään eri tupakkatuotteiden viihdekäyttö on laajalti levinnyttä, alunperin tupakan käyttöä ovat ohjanneet shamanistiset tarkoitukset. Erityisesti korkean nikotiinipitoisuuden omaava palturitupakka on yleisimmin shamaanien käyttämä. Tupakan sisältämä nikotiini on annostelusta riippuen kaksivaiheinen: mieto annos stimuloi, lisää keskittymiskykyä ja vaimentaa nälkää, minkä vuoksi sitä on käytetty kestävyyttä vaativiin toimintoihin kuten metsästykseseen ja uuden tiedon opiskeluun. Voimakkailla annoksilla nikotiinilla on narkoottinen vaikutus, joka äärimmäisessä muodossaan voi johtaa kuolemanrajakokemuksen kaltaiseen tilaan Wilbert (1987:19). Wilbert (1987:157-158) esittää, että tämän vuoksi tupakalla on ollut keskeinen rooli shamaanin koulutuksessa ja initiaatiossa, jossa kuolemankokemus on nähty oleellisena. Tupakka nähdään sitä käyttävissä kulttuureissa usein porttina tuonpuoleiseen ja henkien kanssa kommunikoimiseen. Shamaani käyttää tupakkaa usein koko elämänsä ja jatkuva tupakan käyttö on usein perusteltu sillä, että tupakkaa pidetään henkien ruokana ja shamaanin tulee ruokkia henkiä tupakansavulla (Wilbert (1987:171). Tupakan runsas käyttö antaa shamaanille monia toivottuja ominaisuuksia; muun muassa lauluaääntä on muunneltu tupakan runsaalla käytöllä. On esitetty, että shamaanin rinnastaminen jaguaariin (esim. useilla arawak-kieliperheen kansoilla; Hugh-Jones 1994) liittyy osittain myös tupakan antamiin ominaisuuksiin kuten valppaus, hyvä yönäkö ja joissain tapauksissa aggressiivisuus. Eri kansojen shamaanit turvautuvat eriasteisesti kasvihallusinogeeneihin – kaikki kansat eivät esimerkiksi käytä ayahuascaa - mutta tupakka on shamaanille lähes poikkeuksetta merkittävä apuväline. Joidenkin kansojen shamaania merkitsevä sana viittaakin suoraan tupakkaan, kuten matsigenkojen *serip'igari* ("one intoxicated by tobacco") ja ashaninkojen *sheripiari* ("tobacco drinker") (Shepard 1998:325, Brabec de Mori 2015:91). Parantamistarkoituksissa tupakka on ollut yksiä shamaanin tärkeimpiä työkaluja. Tupakalla hallitaan ja säädellään henkivoimia, tupakansavulla suojataan, puhdistetaan sekä ohjataan hengityksen ja laulun kantamaa parantavaa voimaa. Esimerkiksi Ucayali-joen kansojen (esim. shipibo, yine) keskuudessa merkittävä parantamiskeino ovat olleet tupakkalaulut, joissa laulu kohdistetaan tupakansavuun ja savu puhalletaan potilaaseen; parantaja voi myös niellä tupakansavua, joka puolestaan suojaa shamaania kun tämä poistaa potilaalta sairausprojektiileja (Brabec de Mori 2015:96-98).

Tupakalla on edelleen merkittävä kansanomaisempi rooli myös Amazonian kansojen parissa ja sen käyttö kuuluu päivittäiseen elämään. Esimerkiksi pano-kielisten kansojen suosimaa

nuuskatupakkaa (*rapé, nawe*) pidetään terveyttä ja hyvinvointia ylläpitävänä käytäntönä, ja nuuskan tarjoaminen ja jakaminen on tärkeä sosiaalisen kanssakäymisen muoto. Shamanistisen turismin kautta nuuskatupakka on myös kasvattanut suosiota kansainvälisesti. Toisaalta Brabec de Morin (2015) mukaan Perussa on havaittavissa tupakan merkityksen osittaista heikentymistä shamanistisissa komplekseissa ja tupakan negatiivista yhdistämistä noituuteen. Vanhempia tupakkashamanismin muotoja on joillakin alueilla osin korvannut ayahuascashamanismin leviäminen. Tätä on voinut nykyaikana vauhdittaa globalisaatiokehitys, jossa länsimaisten negatiivinen suhtautuminen tupakan terveysvaikutuksiin on vaikuttanut siihen, että myös länsimaalaisille suunnatuissa shamanistisissa retriiteissä tupakan käyttöä on jätetty pois alueilla, joilla turismi on keskeinen elinkeino. Russell ja Rahmanin (2015:3) mukaan tupakkaa ja sen roolia Amazonian kulttureissa on myös käsitelty tieteellisessä kirjallisuudessa suhteellisen niukasti suhteessa muihin voimakasveihin; tupakan vaikutus ja käyttö on niin arkipäiväistä, että siitä on tullut lähes näkymätöntä.

4.3.2 Ayahuascan käyttö ennen ja nyt

Ayahuasca¹² on juoma, joka valmistetaan *Banisteriopsis Caapi*-liaanista ja *Psychotria Viridis*-pensaan lehdistä. Liaanin sisältämät harmala-alkaloidit yksinään tuottavat voimakasta pahoinvointia, minkä vuoksi ayahuasca on kansanlääkinnässä ollut yleinen purgatiivi (ja esimerkiksi ashaninkojen kielessä *kamarámpi*, oksennuslääke). Liaanin sisältämät monoamiinioksidaasiestäjät (MAO-estäjät) mahdollistavat lehtien sisältämän dimetyylitryptamiinin (DMT) imeytymisen verenkiertoon suun kautta nautittuna, tuottaen näin voimakkaita ja pitkäkestoisia visionäärisiä vaikutuksia (Riba & Barbanoj 2011). Fenomenologisesta näkökulmasta näihin kuuluvat silmät kiinni ja auki nähdyt näyt, auditiiviset hallusinaatiot, synestesia, muutokset ajantajussa sekä enteogeenisyys eli kokemus jumalallisesta, yliluonnollisesta tai mystisestä läsnäolosta (Dominguez-Clave et al. 2016, Shanon 2002).

Arviot ayahuascan historiallisista juurista vaihtelevat vuosituhansista satoihin. Erilaisia DMT-pitoisia nuuskia arvioidaan käytetyn jo varhain muun muassa Perun alueella sijainneessa chavin-kulttuurissa (1000-300 eaa.: Torres 1995); tämän lisäksi ayahuascalialiaania on mahdollisesti käytetty pitkään erilaisiin tarkoituksiin ilman *Psychotria Viridis*-pensaan lehtiä. Kuitenkaan todisteita ayahuascan käytöstä ei tunneta arkeologista aineistoista eikä kirjallisista maininnoista ennen 1600-lukua. Brabec de Mori (2011) esittää ayahuascan olevan peräisin Perun yläköäalueilta Napo Runan jokilaaksosta ja levinneen Amazonin alueen kansojen kesken viimeisten 2-3

¹² Käännetty yleensä ”henkien köynnös”, ”kuolleiden köynnös”, ketsuankielisistä sanoista *aya*, sielu ja *huasca*, liaani; Tupper 2008; 298. Tämän lisäksi juomalla on lukuisia paikallisia nimiä.

vuosisadan aikana. Nykyään ayahuascaa arvioidaan käyttävän ainakin 70 kansaa kautta Amazonian, ja juoman käyttö asettuu osaksi eteläamerikkalaista kulttuurista jatkumoa, jossa psykoaktiivisilla kasveilla on ollut merkittävä shamanistinen ja sosiaalisia suhteita säätelevä rooli (Luna & White 2016:1). Shamanistisessa sosio-kosmologiassa ayahuasca avaa pääsyn näkymättömään maailmaan ja sen salattuun tietoon (Dobkin de Rios 1970). Saéz (2011) korostaa, että ayahuascan varhaisemmat käyttömuodot ovat liittyneet etenkin toisien asettamien uhkien hallitsemiseen. Myyteissä ayahuasca liitetään henkien ja kuolleiden maailmaan ja shamaanin initiaatioon on kuulunut näissä maailmoissa navigointi; toisekseen juomaa on käytetty ekologisten suhteiden säätelyyn ja erityisesti riistaeläinten kanssa neuvotteluun (Shepard 2014:22). Kolmanneksi ayahuascalla on ollut rooli eri kansojen välienselvittelyssä myös konflikteihin ja sotiin valmistavana riittinä. Näiden tarkoitusten rinnalle ja ohi ovat myöhemmin osin nousseet parantamiseen keskittyvät sekä sosiaaliset käyttötavat, yleensä yhteisön miesten kesken (Saéz 2011:135-136).

Nykymuotoisen ayahuascakulttuurin leviäminen on kytköksissä kolonisaation historiaan. Varhaisimmat kirjalliset maininnat ayahuascasta löytyvät 1600-1700-luvun lähetyssaarnaajien matkakertomuksista, jotka sijoittuvat läntisen Amazonian varhaisiin kaupunkeihin (Gow 1996). Gow'n esittämän teorian mukaan Perussa yleisimmän, parantamista korostavan mestizoshamanismin (*vegetalismo*) ayahuascalaulujen maailmassa metsä on ollut terveyden, sairauden ja parannuksen lähde; kun lähetyssaarnaajat eivät onnistuneet parantamaan kristinuskoon kääntyneitä mestizoja epidemioista, vaihtoehtoisia parantamisen kulttuureja alkoi syntyä pohjautuen vanhempiin shamanismin muotoihin. Kumipuuteollisuuden siirtyessä syvemmälle metsiin (erit. 1879-1912) myös mestizojen ayahuascashamanismi levisi pakkotyön hajottamiin metsäyhteisöihin ympäri Amazonin.¹³ Kumipuuteollisuus edesauttoi myös ayahuascakulttuurien uudelleenmuotutumista synkretistisiin uskontoihin Brazilian Acren osavaltiossa 1950-luvulta lähtien, kun afrikkalaistaustaiset kuminkerääjät, kuten Raimundo Irineu Serra, perustivat ensimmäiset ayahuascakirkot (Santo Daime, Barquinha ja União do Vegetal). Kirkot yhdistelevät rituaaleissaan katolisia, afrikkalaisia ja paikallisia vaikutteita, ja niiden toiminnan kasvaminen Brazilian kaupungeissa ayahuascan rituaalikäytön laillistamisen jälkeen 1980-luvulla on ollut yksi keskeinen tekijä ayahuascan tulossa laajempaan tietoisuuteen (Labate, McRae ja Goulart 2010).

Länsimainen kiinnostus ayahuascaa on kasvanut 1990-luvulta lähtien Amazonilla sekä globaalisti: Labate, Cavnar ja Gearin (2017) puhuvat ayahuascadiasporasta. Ayahuascaa ja sen paikallisia analogeja käytetään lähes jokaisella mantereella; Latinalaisen Amerikan ulkopuolella vain Yhdysvalloissa tietyt kirkot toimivat laillisesti uskonnonvapauden nojalla, mikä on sijoittanut ayahuascan käytön useimmissa konteksteissa erilaisiin alakulttuureihin. Schmid et al. (2011:190)

¹³ Tätä teoriaa tukevat kirjalliset lähteet, joiden mukaan osa Amazonian kansoista on tullut kosketuksiin ayahuascan kanssa vasta viime vuosisadalla; esim. Pollock 2004: Shepard 1998:326.

jakaa harjoittamisen muodot kirkkoihin, uushamanistisiin verkostoihin, joissa kiertävät shamaanit ovat joko alkuperäiskansojen jäseniä tai länsimaalaisia, sekä puhtaasti terapeuttiisiin asetelmiin ilman hengellistä kontekstia (myös Ott 2011). Hanegraaffin (2011) mukaan näistä vain kirkot voidaan katsoa järjestyneiksi uskonnoiksi; shamanistiset verkostot taas voidaan nähdä löyhempinä ”hengellisyyksinä” (*spiritualities*), joita voidaan kuitenkin pitää uskonnollisena niiden tarjotessa rituaalis-symbolisia tapoja rakentaa suhteita laajempaan ”merkitystä luovaan metateoreettiseen kehikkoon” (Hanegraaff 2011:90). Latinalaisessa Amerikassa, etenkin Perussa mutta myös Brasiliassa ja Kolumbiassa, kasvava shamanistinen turismi on usein luonteeltaan hengellistä: matkailijoiden motivaatio liittyy usein henkiseen kasvuun ja paranemiseen, minkä vuoksi Fotiou (2010:49-50) ja Mantere (2013) puhuvat matkailijoista ”pyhiinvaeltajina”.

Ayahuascaturismin kasvu ja uudet shamanistiset kentät

Latinalaisessa Amerikassa uushamanististen liikkeiden voidaan nähdä kehittyneen rinnakkain kasvilääkkeiden käytön leviämisen kanssa. Uushamanismi voidaan nähdä osana uushenkisyyden (*New Age*) eri muotoja, jotka ovat kehittyneet 1900-luvun loppupuolella länsimaissa vastineena tieteellisen reduktionismin ja sekulaarisuuden tuottamaan hengellisten merkitysten katoon (Scuro & Rodd 2015). Heelas ja Woodhead (2005) käyttävät termiä *subjektiivinen henkisyys* kuvaamaan nykyajan henkisyyden harjoittamisen eri muotoja, jota he kutsuvat myös nimityksellä *holistinen miljöö*. Heelas ja Woodhead paikantavat subjektiivisen henkisyyden kasvun muutokseen, jossa henkisten arvojen välittäminen on siirtynyt uskonnollisilta instituutioilta yksilön sisäiseen kokemukseen. Individualistisesta painotuksesta huolimatta liikkeissä voidaan havaita universalisoivia piirteitä, kuten holistinen maailmankuva eli uskomus, että eri uskontoperinteet ovat vain ilmauksia samoista hengellisistä totuuksista; sekä ”itsen sakralisaatio”, yksilön oman toimijuuden ja hengellisten kokemuksen korostaminen (myös Aupers & Houtmann 2006:8). Hanegraaff (1996:224) kuvaa prosessia ”uskonnon psykologisaationa ja psykologian sakralisaationa”. Uushenkisyydessä tavatut terveyden käsitykset korostavat paranemista sen *healing*-merkityksessä; paraneminen on prosessi, jossa ihmisen kehollinen, mentaalinen ja hengellinen puoli nähdään kokonaisuutena, jota voidaan eheyttää erilaisin vaihtoehtoisin parannustekniikoin. Hanegraaff (1996) huomauttaa, että uushenkinen parantamisen malli muistuttaa enemmän perinteistä parantamista kuin biolääketiede, jossa kosmologiaan liittyvät tekijät on pyritty sulkemaan pois: sekä perinteisessä että uushenkisessä hyvinvoinnin mallissa ”parantamiseen liittyvien tekijöiden skaala ulottuu kauas länsimaisen lääketieteen rajojen yli” (Hanegraaff 1996:43).

Uushamanismia voidaan pitää osana uushenkisiä suuntauksia, mutta myös itsenäisenä

kehityskulkunaan. Uusshamanismi ei perinteisen shamanisminkaan tavoin ole yhtenäinen liike vaan kokoelma vaikutteita, jotka yhdistelevät Latinalaisen Amerikan shamanistisia kulttuureja idän henkisiin perinteisiin, Pohjois-Amerikan alkuperäiskansojen ajatteluun ja eurooppalaiseen pakanallisuuteen. Uusshamanismi eroaa Scuro ja Rodd'in (2015) mukaan perinteisestä tavoissa, joissa se mukailee modernismin maailmankuvaa ja ottaa vaikutteita uushenkisyydestä: uusshamanismin harjoittaminen on usein yksilöllinen valinta, jonka päämääränä on korostetusti oman itsen kehittäminen. Uusshamanismissa henkimaailman pimeä puoli ei ole perinteisen shamanismin tavoin läsnä, eikä henkimaailma ohjaile samalla tavoin arkielämän tapahtumia edellyttäen shamaanin interventiota. Shamanismi tavataan myös määrittää erilaisten kulttuurista riippumattomien tekniikoiden kautta: esimerkiksi ydinshamanismin (Harner 1980) ajatus shamanististen käytäntöjen universaaliudesta pyrkii jäljittämään shamanismin "alkuperäiseen uskontoon, länsimaisen kulttuurin menettämään mystiseen yhteyteen" (Scuro ja Rodd 2015:3). Shamanististen transsitekniikkojen irrottaminen kosmologisista kehikoistaan on tällöin joskus nähty myös uutena kolonialismin muotona; uusshamanistinen holismi on Vitebskyn mukaan lähinnä markkinahenkinen valinta eikä maailmankuvan perusta, minkä vuoksi myös alkuperäiskansojen tietoperimät jäävät globaalissa tarkastelussa marginaaliseksi ja hajanaisiksi kuriositeeteiksi (Vitebsky 2003).

Myös uusshamanistisen ayahuascaturismin vaikutuksia Amazoniassa on kritisoitu kulttuurisen omimisen muotona. Esimerkiksi Perussa matkailun lisääntyessä länsimaisten matkailijoiden odotuksiin shamanismista pyritään vastaamaan, mikä monissa paikoissa on johtanut perinteen uudelleen määrittelyyn - esimerkiksi kristillisten vaikutteiden sekä noituuden kaltaisten elementtien häivyttämiseen (Labate 2014). Fotiou (2014, 2016) tarkastelee turismin kasvua kriittisesti osana jatkuvaa bio- ja kulttuurista kolonialismia, jossa alkuperäisistä perinteistä otetaan lainaajakulttuuriin soveltuvat osat unohtaen alkuperäiskansojen henkiset perinteet ja aiheuttaen vahinkoa yhteisöjen taloudelle, ympäristölle ja sosiaalisille rakenteille. Turismin tapeisiin vastaava shamanismi irtautuu alkuperäisistä käyttökonteksteista ja alkuperäiskansojen viitekehyksistä. Niitä korvaavat uudet arvot ja käyttötavat, joita Dawson (2016) kuvaa modernismin luomiksi perinteiksi: näihin kuuluvat muun muassa shamanismin kaupallistuminen ja ayahuascaan käyttö kulutushyödykkeenä, joka palvelee yksilön itsen kehittämisen ja paranemisen tavoitteita. Tätä kehitystä vasten eri alkuperäiskansojen koalitiot ovat julkaisseet lausuntoja, joissa kaupallistumisen ja kulttuurisen omimisen lieveilmiöihin puututaan kriittisesti ja korostetaan alkuperäiskansojen oikeutta määrittää ja hallinnoida omien perinteidensä elementtien käyttöä (UMIYAC 2019, Declaration of the 3rd Brazilian Indigenous Conference on Ayahuasca 2019).

Useat alkuperäiskansat ovat myös ottaneet kasvilääkkeet vahvasti osaksi identiteettiään ja rakentaneet verkostoja eri ayahuasca käyttävien liikkeiden välille; yawanawojen festivaalikulttuuri

on tästä yksi esimerkki. Langdon (2013:29) sekä Langdon ja Rose (2014:82) toteavat, että Amazonian nykyajan shamanismit ovat pluralistinen ilmiö eikä erilaisten toimijoiden kenttää voida kuvata yksistään termillä uusshamanismi, johon assosioidaan negatiivisia, pinnallisen henkisyyden ja kulttuurisen omimisen piirteitä. Ferreira (2012:33) käyttää nimitystä uudet shamanistiset kentät (*novo campo xamânico*), jossa sekä alkuperäiskansat että niihin kuulumattomat osallistuvat perinteiden suojeluun, elvyttämiseen ja uudelleenmäärittelyyn. Brasiliassa näissä verkostoissa alkuperäiskansojen jäsenet toimivat vuorovaikutuksessa muun muassa Pohjois-Amerikan kansojen ja traditioiden (*kuten temazcal, vision quest*) sekä Santo Daime-kirkon kanssa (Ferreira 2018). Brazilian Amazonian hengellisyyksille on myös ollut historiallisesti leimallista etninen ja uskonnollinen monimuotoisuus, jossa populaaria katolisuutta ja afro-brasilialaisia uskontoja on yhdistelty alkuperäiskansojen shamanismeihin (nk. *caboclo*-kulttuuri; Langdon 2013:25). Amazonian kansojen lisääntynyt toiminta uusissa shamanistisissa kentissä voidaan myös nähdä osana alkuperäiskansojen historiallista tapaa määrittää identiteettiään muodostamalla suhteita erilaisiin toisiin (Virtanen ja Opas 2014). Shamanistiset rituaalit mahdollistavat tällaiset suhteet luomalla tilan, jossa ulkopuoliset pääsevät jakamaan alkuperäiskansojen kokemusmaailmaa, olemaan yhteydessä erilaisiin ei-inhimillisiin olentoihin kuten henkiin sekä esivanhempiin ja kokemaan itse transformaation eri muotoihin. Vastaavasti kansojen jäsenet pystyvät näkemään vieraan tosiolemuksen tämän kehollisen ulkomuodon takana (Virtanen 2014). Näissä suhteissa etenkin shamaanien rooli korostuu välittäjänä eri maailmojen ja etnisyyksien sekä maailmankuvia omaavien ryhmien välillä, ja rituaalitila eräänlaisena koekenttänä, jossa suhteita voidaan luoda ja testata (Sáez ja Arisi 2013).

Metsän lääkkeet – käsityksiä ayahuascalla parantamisesta

Shamanismia koskevan kiinnostuksen ja tutkimuksen kasvu on nostanut esiin myös ristiriitoja länsimaisten ayahuascaverkostojen ja alkuperäiskansojen epistemologioiden välillä. Alkuperäiskansojen lääketieteellisissä järjestelmissä ayahuascalla on erityisasemansa, jonka ominaisuudet linkittyvät jokaisen kansan omaan kosmologiseen merkitysmaailmaan. Lääkekasvien kasvava tieteellinen tutkimus taas painottaa kasvien farmakologisia ominaisuuksia ja niiden potentiaalia erilaisten terveysongelmien hoidossa, siinä missä ayahuascaturismi toimii usein uusshamanismin diskursiivisessa kentässä. Tällöin esiin nousevat erot ayahuascan ontologisessa asemassa, etenkin suhteessa sanan *lääke* merkitykseen eri diskurseissa (Tupper ja Labate 2014).

Länsimaisen lääketieteen piirissä ayahuascan terapeutisella potentiaalilla viitataan ayahuascan tutkittuihin farmakologisiin ominaisuuksiin ja psykologiseen vaikuttavuuteen. Eri medioissa ayahuascakokemuksen vaikutusta verrataan usein terapiaan, joka kohdistuu länsimaissa

etenkin modernin yhteiskunnan haittapuolina nähtyihin patologioihin kuten mielenterveyden ongelmiin, traumaan ja riippuvuuksiin (esim. Maté 2014, Frescka et al. 2016). Tutkimuksilla on todettu ayahuascalla olevan hyötyjä mm. riippuvuuksien ja erilaisten mielenterveyden ongelmien kuten masennuksen, traumaperäisen stressihäiriön ja riippuvuuksien hoidossa (esim. Bouso et al. 2012, dos Santos et al. 2016, Sanches et al. 2016, Soler et al. 2016). Tällöin viitataan usein biokemiallisiin ja fysiologisiin vaikutuksiin, joiden mukaan ayahuasca normalisoi esimerkiksi masennuksesta kärsivän aivokemiaa (Palhano-Fontes et al. 2014) sekä lisää aivojen neuroplastisuutta (Prickett ja Liester 2014:118). Psykologisella tasolla viitataan eheytymiseen, jolla tarkoitetaan psyykeen eri tasojen ja tiedostamattomien puolien tietoiseksi tulemistä; tätä edesauttaa usein ayahuascakokemukselle tyypillinen traumaattisten muistojen uudelleeneläminen ja katarttinen vapauttaminen pahoinvoinnin l. *purgan* yhteydessä (Prickett ja Liester 2014:124). Schmid et al.:in (2010) sekä Talin ja Sanabrian (2015) mukaan enteogeenisen kokemuksen parantavaa vaikutusta eivät selitä yksinomaan mitattavat paranemistulokset vaan myös psykologiset prosessit, jotka lisäävät itseyymmärrystä sekä merkityksellisyyden ja koherenssin tunnetta maailmankuvassa. Näihin voivat kuulua oivallukset liityen omaan elämään ja sosiaalisiin suhteisiin, traumaattisten muistojen uudelleeneläminen ja tarkastelu sekä monenlaiset hengelliset huippukokemukset.

Biolääketieteen ja shamanismin erot koskevat ennen kaikkea tiedon kriteerejä ja validointia: shamanistinen parantaminen haastaa länsimaiset tiedon kriteerit samalla tavoin kuin muut uskomushoidoiksi nimetyt vaihtoehtoiset hoitomuodot. Länsimainen ayahuascatutkimus tapaa pelkistää parantaminen biokemiallisiin ja psykologisiin vaikutuksiin, kun taas alkuperäiskansojen näkökulmasta shamaanin välittäjäroolin poissulkeva selitysmalli jää puutteelliseksi. Alkuperäiskansojen vähäinen näkyvyys lääketieteellisen ayahuascatutkimuksen parissa nähdään alkuperäiskansatutkimuksessa ongelmallisena, koska jälkikoloniaaliset valta-asetelmat akatemiassa ja julkisessa keskustelussa asettavat alkuperäiskansat eriarvoiseen asemaan tiedon tuottajina (Smith 1999). Esimerkiksi vuoden 2016 World Ayahuasca-konferenssiin osallistuneet alkuperäiskansat ilmaisivat konferenssin loppulausumassa, etteivät kokeneet tullessa kuulluksi oman kulttuuriperimänsä käsittelyä ja esittämistä koskevissa kansainvälisissä keskusteluissa (Tukano 2019). Samoin Fotiou (2020:5) huomauttaa, että usein lääketieteellinen psykedeelitutkimus syrjäyttää alkuperäiskansojen tietoperimän merkitystä parantamisen asiantuntijuudessa. Hänen mukaansa alkuperäiskansojen kulttuureista peräisin olevien tekniikoiden ja substanssien omimisen ja medikalisoimisen sijaan tärkeää olisi kiinnittää enemmän huomiota niiden alkuperäistä käyttöä ohjaavaan maailmankuvaan ja filosofioihin.

Uusshamanistisesti värittyneissä diskursseissa ayahuasca nähdään usein ”opettajana”, tietoisena olentona (usein feminiinisenä, *madre ayahuasca*), sekä sakramenttina, joka parantaa fyysisellä, psykologisella ja hengellisellä tasolla (Fotiou 2012:8). Etenkin transpersoonalliset

kokemukset kiinnittävät ayahuascakokemuksen shamanistisessa viitekehyksessä oleelliseen, henkilökohtaiseen suhteeseen henkimaailmaan. Fotioun (2010, 2012) tutkimuksessa shamanistisen turismin osanottajat omaksuvat käsityksiä shamanistisesta ontologiasta, erityisesti sen personalistisia piirteitä, joissa hengillä ja terveyden sosiaalisella ulottuvuudella – muun muassa noituudella – on suurempi rooli. Tästä huolimatta kansainvälisen ayahuasckulttuurin sanotaan usein kuvastavan modernismin ihmiskuvaa. Gearin (2015) ja Rodd (2018) krisitoivat erityisesti tapaa, jolla shamanistinen kokemus pelkistetään yksilön sisäisten psykologisten prosessien ilmentymäksi. Tällöin paranemisesta tulee paitsi psykoterapeuttinen niin korostetun yksilöllinen kokemus, joka ei johda aitoon kohtaamiseen toiseuden kanssa, mikä on päinvastainen tavoite suhteessa Amazonian shamanismiin –Rodd viittaa ilmiöön immunitaarisenä individualismina. Myös Labate (2014) esittää useita tapoja, joilla shamanistinen turismi medikalisoii ja psykologisoii shamanististen rituaalien merkityksiä ja vaikutuksia.

Monikulttuurisessa shamanistisessa kentässä psykologian käsitteistö ja selitysmallit kulkevat usein rinnakkain shamanististen kanssa. Yksi seuraus tästä ovat Lozonczy ja Mesturini Cappon (2014) hahmottelemat ritualisoidut väärinymmärrykset, jotka syntyvät shamaanien ja osanottajien välille; nämä koskevat ennen kaikkea henkien ontologista asemaa sekä onnettomuuksien ja sairauden syitä. Rituaalitalanteen tulkinnallinen avoimuus sallii jokaiselle osanottajalle tämän ennako-oletuksille sopivan tulkinnanvapauden. Tämä mahdollistaa myös erilaisten liittolaisuuksien syntymisen alkuperäiskansojen ja uusien shamanististen verkostojen välille. Esimerkiksi sana ”parantaminen” (*healing*) liittyy Menesesin (2018) mukaan urbaanin väestön ja alkuperäiskansojen välille luotuihin suhteisiin: kaupungeissa kiertävät alkuperäiskansojen parantajat tuovat perinteitään kaupunkeihin, ja taloudellisen vaihdon myötä myös alkuperäisväestö hyötyy kaupungeista saaduista hyödykkeistä. Meneses (2018:233) ja Ferreira (2016:3-4, 2018:189) käyttävät käsitettä *metsän lääkkeet* (*medicinas da floresta*) kuvaamaan shamanistisia substansseja, jotka kiertävät näissä verkostoissa: heidän mukaansa sanan lääke merkitys uusissa shamanistisissa kentissä on laajentunut koskemaan eri kasveja ja substansseja, joiden käyttö mielletään perinteiseksi ja joiden ajatellaan auttavan modernin yhteiskunnan vaivoihin ja tuovan ihmisen lähemmäs luonnonmukaista elämää, jota alkuperäiskansat edustavat. Ferreiran (2018:189-190) mukaan huni kuinit ja yawanawat ovat ottaneet termin myös omaan käyttöönsä osana perinteisen tiedon vahvistamista suhteessa länsimaiseen lääketieteeseen. Lääke-diskurssi siltana mahdollistaa dialogeja mutta pitää sisällään myös kääntämisen haasteen. Tämän vuoksi, kuten Ferreira (2018:190) Viveiros de Castroa (2004) mukaillen huomauttaa, tulee tutkimuksissa olla varovainen termien kirjaimellisesta rinnastamisesta, etenkin monimerkityksellisten termien kuten terveys, kanssa. Viveiros de Castron (2004) käsite *controlled equivocation* viittaa käsitykseen, että kulttuurien välisen käsitteiden kääntämisen tarkoitus on nimenomaan tuoda esille eroavaisuuksia ja

niiden vertailu tuottaa hedelmällisempää analyysia, kuin suora kääntäminen samankaltaisuuksia etsimällä.

5. Yawanawa – villisian kansa

5.1 Historia ja nykypäivä

Yawanawat (väkiluku n. 1200; Tavares ja Halla 2016:9) asuvat Gregório-joen itsenäisellä alueella Brazilian läntisessä Amazoniassa Acren osavaltiossa. Yawanawat asuttavat 11 Gregório-joen varrella sijaitsevaa kylää; näistä suurimmat ovat Nova Esperança ja Mutum (Naveira ja Pérez-Gil 2018). Yawanawat elävät pääasiallisesti luontaistaloudessa, mutta ovat viime vuosikymmeninä osallistuneet globaaliin talouteen erilaisten kaupallisten hankkeiden kautta, kuten kosmetiikkateollisuudessa käyttävän *annatto*-siementen viljely ja myynti (Nahoum 2013). *Yawanawa*¹⁴ tarkoittaa villisian kansaa, mikä on myös yawanawojen itsestään käyttämä nimitys¹⁵: villisiat kulkevat tiiviisti ryhmässä, mikä kuvaa myös yawanawojen ihanteellista sosiaalista yhteyttä ja voimaa ulkopuolisia uhkia vastaan. Nimi viittaa myös yawanawojen historiaan: he korostavat kuuluvansa kaikki samaan perheeseen, etenkin 1900-luvun alussa eläneen patriarkka Raimundo Luizin jälkeläisiin (Pérez-Gil 1999:14, Nahoum 2013:75). Samalla kansan historiaan on kuitenkin kuulunut sekoittuminen lukuisien eri pano-kielisten kansojen jäsenten kanssa esimerkiksi sodankäynnin (jossa naisia on usein kaapattu toisiin kansoihin), strategisten liittoumien kuten avioliittojen, sekä kumipuutalouden aiheuttamien väestömuutosten seurauksena. Yawanawa-identiteetti ja historia on näin aina rakentunut suhteessa ulkopuolisiin, joilta uusia vaikutteita omaksutaan ja sisällytetään osaksi omaa ”sosiaalista kehoa” molemminpuolisissa vuorovaikutussuhteissa (Nahoum 2013:77-78).

Muiden Amazonian Acren kansojen tavoin myös yawanawat jakavat historiansa kolonialismia edeltäviin ja sen jälkeisiin ajanjaksoihin. 1900-luvun alusta aina 1980-luvulle asti yawanawojen tiedetään työskennelleen kumipuuplantaaseilla pakkotyönomaisissa olosuhteissa. Myös lähteyssaarnaajien vaikutus alueella on ollut voimakas, ja tuona aikana yawanawojen shamanistinen kulttuuri – ayahuascan ja tupakan käyttö, perinteiset laulut sekä shamaanin koulutukseen kuuluvat riitit – painettiin alas kristinuskon opetuksien nimissä. Kuitenkin

¹⁴ *Yawa* = villisika, *nawa* = ihminen; Naveira & Pérez-Gil 2018.

¹⁵ Monista kansoista käytettävät nimitykset ovat ulkopuolisten antamia; kansat itse käyttävät itsestään nimitystä, joka niiden omalla kielellä vastaa termiä ”tosi ihmiset”; Lagrou 1998:26.

perinnätieto ja shamanistiset käytännöt säilyivät muutamien kylänvanhimpien muistissa (Vinnya et al 2006; Reis 2015:44,86). 1980-luvulla yawanawojen silloinen nuori sukupolvi alkoi ajamaan maa- ja metsäoikeusvaatimuksia, minkä tuloksena vuosien 1984 ja 1991 aikana 92859 hehtaarin suuruinen Gregório-joen alue julistettiin alkuperäisasukkaiden autonomiseksi alueeksi. Maat omistanut kumipuu-yhtiö karkotettiin ja oma poliittinen hallinto nousi nuorten kouluttautuessa. Samalla lähetyssaarnaajat karkotettiin alueelta ja alueelle perustettiin oma koulu ja terveysasema. 1990-luvun jälkeistä aikaa on kutsuttu kulttuurin elpymisen ajaksi. Vuonna 1992 reservaattiin perustettiin uusi kylä, Nova Esperança, minkä kunniaksi järjestettiin ensimmäiset festivaalit. Tällöin myös osittain unohdettuja perinteitä alettiin opiskelemaan ja tuomaan laajempaan tietoisuuteen. (Vinnya et al 2006:39-40, Naveira ja Pérez-Gil 2018).

Pano-kielisten kansojen (erit. shipibo, huni kuin, yawanawa) shamanistinen kulttuuri on kokenut muodonmuutoksia uusien yhteyksien myötä, erityisesti suhteissa urbaanien keskustien uushamanismiin sekä Santo Daime-kirkkoon. *Mariri*-festivaalien historiallinen muutos heijastaa osittain tätä kehitystä. Carid Naveiran (1999) mukaan *maririn* yksi tärkeä toiminto oli historiallisesti säädellä suhteita kylän asukkaiden kesken mutta myös suhteissa ei-yawanawoihin (jotka tunnetaan kollektiivisella nimellä *nawa*, vieras). Kulttuurin elpymisen aikakautena juhlien tarkoituksena on nähty vahvistaa kolonisaation aikana tukadutettuja perinteitä sekä kylien yhteenkuuluvuutta lauluilla, tansseilla, tarinoilla ja seremonioilla. Enenevässä määrin *maririlla* myös luodaan uusia suhteita muun muassa kaupungeista vieraileviin järjestöjen ja poliittisten elinten edustajiin, tutkijoihin, median edustajiin sekä ulkomaisiin turisteihin. Urbanin shamanismin ja shamanistisen turismin kasvu Acressa näkyy myös *maririn* kasvavassa suosiossa, ja shamanististen substanssien seremoniallinen käyttö on nykyään keskeisessä roolissa yawanawojen hengellisen perinteen sekä *maririen* markkinoinnissa. Näistä Ferreira (2016) nostaa esille etenkin ayahuascan, nuuskatupakka rapéen sekä kambon.

Ayahuasca (yawanawa: *uni*) käytöllä on useita eri rituaalikonteksteja. Yksi liittyy shamaanin suorittamaan parantamiseen, toinen sosiaalisten siteiden vahvistamiseen kylän jäsenten kesken ja kolmas liittolaisuuksien solmimiseen eri ryhmittymien kanssa, jolloin ayahuascaa käytetään pienemmissä, epämuodollisissa tapaamisissa. Nykyaikaisissa festivaaleissa nämä tarkoitukset limittyvät (Ferreira 2018:194). Nenään puhallettava nuuskatupakka rapé (yawanawa: *nawẽ* tai *rumẽ*) valmistetaan kuivatusta, hienoksi jauhetusta palturitupakasta (*Nicotiana Rustica*) ja eri puiden tuhkista (yawanawoilla yleensä *tsunu*, *Geissospermum vellosii*); rapéen nikotiinipitoisuus on valmistustavasta riippuen huomattavan korkea, mutta vaikutus ei ole hallusinogeeninen. Rapéen käyttö on yleistä pano-kielisten kansojen parissa (kaxinawá, yawanawa, nukini, katukina) mutta myös muilla kansoilla (esim. apurinã); yawanawat käyttävät rapéeta ayahuascarituaalien yhteydessä sekä päivittäisessä elämässä moniin erilaisiin tarkoituksiin, ja sillä sanotaan olevan sekä parantavia

että shamanistisia ominaisuuksia (Meneses 2018:236). Kambô-sammakon (*Phyllomedusa Bicolor*, yawanawa: *kapum*) erittämää myrkkyä on kutsuttu viidakon rokotteeksi, ja sitä on alunperin käytetty lääkinnällisesti: kambon uskotaan hoitavan erityisesti miesten ja nuorien kärsimää *panemaa*, jolla on tarkoitettu väsymystä, laiskuutta ja huonoa metsästysosaa. Kambôn sisältämien ainesosien terveysvaikutuksia tutkitaan (mm. Erspamer et al. 1993, de Brave et al. 2014), ja nykykonteksteissa rituaalista puhutaan myös henkisenä puhdistuksena sekä apuna mielialaongelmiin (Lima ja Labate 2007:79).

Viime vuosina yawanawa-festivaalien vierailijamäärät Brasiliasta ja ulkomailta ovat kasvaneet tasaisesti (Yawanawa 2018) ja shamaanit myös liikkuvat kaupungeissa ympäri Brasiliaa (Ferreira 2012). Nahoumin (2013) tutkimuksessa festivaaleja tarkastellaan perinteen markkinoinnin näkökulmasta, kytkien festivaalit muihin yawanawojen tulonlähteisiin osaksi nykyaikaista vaihdantataloutta. Yawanawojen medianäkyvyys on lisääntynyt huomattavasti sosiaalisen median kautta, musiikkia on laajalti saatavissa toistopalveluissa ja yawanawojen perinteistä, kulttuurista ja ympäristöarvoista on tuotettu useita dokumentteja ja lyhytfilmejä yhteistyössä eri tahojen kanssa (Sofia Foundation 2018, Yawanawa 2018). Kulttuurisesta muutoksesta kertoo myös viime vuosien naisshamaanien initiaatiot. Vuonna 2003 sisarukset Hushahu ja Putanny Yawanawa olivat ensimmäiset shamaanin initiaation suorittaneet naiset; tätä ennen shamanismin opiskelu oli miesten yksinoikeus, ja naisten asema suhteessa miehiin heikko. Hushahun ja Putannyn initiaatio avasi naisille mahdollisuuden paitsi opiskella shamanismia, niin myös kehittää taidetta ja käsitöitä, uudistaa perinteisiä lauluja naisille sopivaksi sekä nousta kylien päätöksenteossa keskeisempään asemaan. Sitten useampi muu yawanawa-nainen on seurannut shamaanin kutsumusta heidän jälkeensä sekä ottanut näkyvämpiä rooleja yhteisön asioiden johtamisessa (Khalil Thalji ja Yakushko 2017, Virtanen 2008).

5.2 Kosmologia ja shamanismi

Yawanawojen sosiofilosofiasta on suhteellisen niukasti tutkimusta, mutta kielellä ja kulttuurilla on paljon yhteistä muiden pano-kieliryhmän kansojen (erityisesti huni kuin) kanssa, joita käytän osin vertailukohtana. Amazonian sosio-kosmologioiden yleiset piirteet (luvussa 2.3) pätevät myös näihin kansoihin: näkyvän maailman eroavaisuuksien alla olentoja yhdistää tietoisuus, joka jokaiselle olennolle ilmenee ihmisen kaltaisena omakuvana. Elämä suhdeverkostossa näkymättömän henkisen maailman kanssa edellyttää tiettyjä käytösmalleja toisia kohtaan sekä usein shamaanin erityistä välittäjäroolia. Erilaiset vastinparit *ihminen-toinen* sekä *keho-sielu* ovat tärkeitä identiteetin määrittäjiä, vaikka ne käsitetään toisin kuin länsimaissa; ne eivät kuvaa niinkään toisiaan

poissulkevia luokittelukategorioita vaan toisiaan täydentävien, keskinäisriippuvien elementtien jatkuvasti muuttuvia suhteita (Lagrou 1998). Esimerkiksi pano-kielisten kansojen käsitys toiseudesta näkyy kielessä, jossa korostuu ihmisyyden määrittäminen sosiaalisten suhteiden kautta; monet kansat kutsuvat itseään ”tosi ihmisiksi”. Tosi ihmisyyys ei määrity vain sukulaisuudella vaan eri sosiaalistamisen prosesseissa nuoren kehosta muokataan heimon jäsen. Ihmisen (*huni*) vastinpari tässä yhteydessä on *nawa*, vieras, toinen. *Nawa* merkitsee yleensä vierasta; heimoon kuulumatonta, saaliseläintä, vihollista tai länsimaalaista, mutta voi olla myös adjektiivi jolla kuvataan toisenlaiseksi muuntuneen henkilön olemusta; jos ihminen etääntyy tavoillaan ja toiminnallaan yhteisöstä ja sen jaetusta elämästä, hänestä voi tulla vieras. Myös sairauksia voidaan kutsua *nawaksi* kun niihin viitataan kehoon kuulumattomina vieraina (Lagrou 1998:10-11, 15, 134).

Sanan keho (*yuda*) vastakohtana nähdään käsite henki, *yuxin*. *Yuxin* on pano-kielissä moniulotteinen käsite, jonka Lagrou (1998:37-38) kääntää mm. sanoilla sielu, henki, tietoisuus ja elämänenergia. *Yuxin* elävöittää kaikkea olevaista; näkyvää maailmaa pidetään *yuxin*in kehoina tai asuinsijoina. *Yuxin* viittaa eri paikkojen henkiin, voimaan itseensä sekä ihmisen eri ontologisiin osatekijöihin. *Yuxinhu* taas viittaa henkien kollektiiviseen puoleen sekä henkisen voiman ominaisuuteen; esimerkiksi shamaanin henkisyys viittaa voiman kasvattamiseen suhdeverkostossa suhteessa muihin henkiin. Ihmisestä puhuttaessa *yuxin* viittaa tämän eri osiin, jotka voidaan mieltää sieluiksi. *Huru yuxin* (silmän henki) irtautuu öisin kehosta ja liikkuu vapaasti; sairauksien syytä etsitään monesti potilaan unista. Yawanawat liittyvät tietoisuuden *nia vakaan*, kehosieluun joka ilmenee ihmisen varjossa; se ei jätä ihmistä ennen kuolemaa. *Nia vaka* sisältää ihmisen tietoisuuden, ajattelun ja elämänsä aikana kerryttämät ominaisuudet ja tiedot; kuollessa ihmisen osat hajaantuvat niin, että keho katoaa, *huru yuxin* siirtyy taivasmaailmaan ja *nia vaka* jää maan päälle kiertämään henkenä, kunnes sen vanhaa omistajaa ei enää muisteta (Pérez-Gil 1999:127-128). Eri sielujen ja kehon erottelu on keskeinen tekijä ymmärrettäessä sairauksia; koska *huru yuxi* irtautuu kehosta unessa, se voi matkoillaan kohdata aggressiivisia henkiä ja joutua niiden viekoittelemaksi ja vangitsemaksi. Tämä ei vahingoita itse sielua vaan kehoa, jossa irtautuminen saa aikaan epätasapainotilan. McCallum (1996) esittää, että sairaudet vaikuttavat *yuxin*in kautta erityisesti kehon kykyyn tietää; kehon kyky omaksua uutta tietoa on myös ihmisen terveyden merkki.

Pérez-Gil (1999:57) jakaa yawanawojen tuntemat sairaudet kahteen eri luokkaan niiden parannuskeinosta riippuen. Kasvilääkkeillä (*rau*, tarkoittaa sekä voimaa että lääketta, voimakkaita substansseja; vrt. *dau*, Langdon 1992b, 2017) hoidetaan etenkin eläimen ja hyönteisten puremia, kipuja ja haavoja sekä tabujen rikkoutumisesta aiheutuneita sairauksia (joiden oireina voi olla edellämäinitut vaivat). Tabujen rikkominen liittyy sosiaalisten suhteiden järkkymiseen joko ihmisyhteisössä tai muiden lajien tai henkien välillä; näitä ovat erilaisiin ruokiin ja käyttäytymiseen liittyvät säännöt. Seurauksena voi olla joko henkien kosto (*kupia*) tai eläimen tai hengen

ominaisuuksien tahaton omaksuminen, jolloin potilaan oma ihmisyyys vaarantuu; etenkin odottavat äidit ja nuoret lapset ovat alttiita muuntumisen vaaroille (Pérez-Gil 1999:58). Pahantahtoisten *yuxin*in aiheuttamiin tauteihin parannusmenetelmä on loitsu (*rama shuãnka*; Pérez-Gil 1999:121). Parantaminen tapahtuu yöllä potilaan nukkuessa; näin shamaani pystyy kohdistamaan parannuksen tämän *huru yuxiin*, joka seuraa shamaania tämän rukouksessa lausumiin paikkoihin. Yön aikana yleensä shamaani ja halukkaat osanottajat juovat ayahuascaa, jonka jälkeen shamaani (*xinaya*) alkaa rukouksen kohdistuen sen kulhoon, jossa on *caičuma*-maniokkijuomaa. Rituaalin jälkeen potilas juo *caičuman* ja sen sisältämään hoidon. *Rama shuãnka* merkitsee kirjaimellisesti ”taistelevaa”, ja shamaani rukouksessaan esittää erilaisia uhkauksia sairaudelle ajaakseen sairauden takaisin lähettäjälleen; koska taudit ovat henkiä, niitä ei saada kokonaan katoamaan. Myyttien tuntemus on myös tärkeää, sillä jos potilaan on noitunut pahantahtoinen shamaani, löytyy potilaan unesta usein myyttisiä elementtejä, jotka parantajan täytyy tunnistaa voidakseen lausua oikeanlaisen rukouksen. Unien symboliikasta voidaan myös päätellä tulevia sairauksia. Koska sielu voi vapaasti liikkua ja kommunikoida henkimaailmassa unen aikana, pidetään unia tärkeänä työkaluna tuonpuoleisen kanssa viestimiseen sekä päivittäisessä elämässä että shamaanin toiminnassa (Pérez-Gil 1999:133-134).

Erilaisia nimityksiä shamaaneille ja näiden erikoistumisialoille on useita. Yleisnimitys shamaanille on portugalilainen *pajé* (tupin kielestä) jota käytetään yleisesti Latinalaisessa Amerikassa (Langdon 2013:25); tätä sanaa käytetään etenkin puhuttaessa yawanawa-shamaaneista ulkopuolisille. Yawanawat itse erottelevat eri parantajat heidän hallitsemiensa tekniikoiden mukaan: *niipuyat* parantavat *raulla* eli lääkekasveilla, *xinayat* ("the one who has thought") toimivat parantavalla laululla; esimerkiksi vuonna 2016 menehtynyt Tata Yawanawa oli *xinaya*. Pérez-Gilin (1999) mukaan *niipuyan* ja *xinayan* välillä ei ole erityistä hierarkiaa. Sekä kasvien että rukouksen katsotaan välittävän samaa parantavaa voimaa (*rau*), joka riippuu ennen kaikkea parantajan voimakkuudesta. *Niipuya* ja *xinaya* suorittavat saman koulutuksen, ja tiedot parantavista kasveista saadaan yhtä lailla henkimaailmasta. Parantajalle tyypillistä onkin hallita useampi parantamistekniikka - laulu *meke*, rukous *shuãnka*, hierominen *sheyua*, sekä kasvit, joissa jokaisessa on oma henkensä *niipu yuxinha* - joiden tavoitteena on ohjailla ihmisessä vaikuttavien henkien toimintaa. Eri nimitykset viittaavat ennemmin shamaanin toiminnan eri aspekteihin, joita shamaaniksi opiskelevat eri vaiheissa hyödyntävät; samaa henkilöä voidaan eri tilanteissa kutsua eri nimityksillä (Pérez-Gil 1999:38).

Pérez-Gilin (2001:338) mukaan shamaanikokelaan koulutukseen kuuluu neljä samanaikaista vaihetta: psykoaktiivisten aineiden käyttö, rukousten, laulujen ja lääketiedon opettelu, erilaiset dietat sekä testit, joista käärmeen sydämen veren imeminen, ampiaispesän pudottaminen sekä *muka rare*-dieta liittyvät etenkin shamanismiin. Koulutus vaikuttaa yhtäältä kokelaan kehoon ja toisaalta

tietoisuuteen. Kehon kouluminen, paasto ja shamanistiset substanssit nähdään tapoina lisätä shamaanilta vaadittavaa kitkeryyttä; tämä viittaa Amazonian kansojen parissa yleiseen eri substanssien jaotteluun makeisiin ja kitkeriin, joista etenkin kitkeryys liitetään perinteisesti shamanismiin (vanha shamaanin nimitys *tsimuya* merkitsee kitkerää). Toinen tärkeä osa-alue on kokelaan mielen vahvistaminen, jotta se pystyisi omaksumaan pitkät rukoukset sekä mittavan lääketiedon. Shamaanikokelas oppii parantavat laulut ja rukoukset suoraan seuraamalla vanhempaa opettajaa käytännössä. Myyttien, laulujen ja rukousten oppiminen tapahtuu myös substanssien, etenkin ayahuascan ja rapéen välityksellä: vaikutuksen alaisena oppilas pystyy visualisoimaan opettajan kertomat tarinat ja näin pääsee kosketuksiin niiden kuvaaman henkimaailman kanssa. Shamaanin koulutus perustuu ennen kaikkea *dietoihin*, joiden avulla päästään kosketuksiin *yuxin* tiedon kanssa. Dietat ovat eri tarkoituksia varten toimitettuja rituaalisia paastoja, joita tehdään eri elämänkaaren vaiheissa kuten siirtymäriiteissä sekä sairauden uhatessa ja erilaisten taitojen oppimiseksi. Dietaan kuuluu sosiaalinen eristys, selibaatti, tiettyjen ruokien välttäminen ja paastoaminen; tämän lisäksi nautitaan (shamaanin koulutuksessa) tiettyjä kasvilääkkeitä, joiden ominaisuuksien nähdään antavan henkilölle tämän kaipaamat taidot. Dietan kehollisuus tapana oppia erottaa sen länsimaisesta koulutuksen käsitteestä: oppiminen perustuu kehon muokkaamiseen vastaanottavaisemmaksi tietynlaisen tiedon omaksumista varten, ja kun osaaminen on kehollistettu, tulee se osaksi oppilasta pysyvästi (Reis 2015:94, Pérez-Gil 2003).

Ayahuascalla, tupakalla ja kambõlla on omat dietansa niille, jotka haluavat syventää tietojaan näistä substansseista; dietan kesto on tuolloin päivistä useisiin viikkoihin. Shamanistisen tiedon ja taitojen kasvattamiseen kuuluvat *Mukan* sekä boakäärmeen (*Runu*) dietat. Käärmeen henki (*Runu*) on tärkeä eläin kosmologiassa, sitä pidetään salatun tiedon ja lääkkeiden haltijana. Tämän vuoksi kolme dietaa liittyy boakäärmeeseen (*jiboia*, *Mana Runu*). Dietat, joissa nautitaan boakäärmeen sylkeä tai sydän, ovat hyvin harvojen, shamanismissa pitkälle edenneiden henkilöiden suorittamia. *Kenen* dieta on tarkoitettu naisille, jotka haluavat oppia kuviointia. Dietan aikana ässä käärmettä kosketetaan. *Muka* on metsässä kasvava juurikasvi, jota pidetään metsän omistajana. *Mukan* katsotaan antavan kyvyn mihin tahansa, mitä oppilas tavoittelee tuottamalla kehossa muodonmuutokseen, jossa yhteys henkimaailmaan aukeaa pysyvästi oppilas pääsee käsiksi muilta salattuun tietoon. Yawanawa-kokelas pitäytyy dietassa vuoden, joista kolme ensimmäistä kuukautta viidakossa eristyksissä. *Mukan* dietan aikana kokelas voi suorittaa myös kolme Suyan dietaa: *caičuman*, pippurin (*pimenta*) sekä *jenipapon* (ihon värjäämiseen käytetty kasvi); nämä kaikki vahvistavat kokelaan yhteyttä henkimaailmaan parantamalla uneksimista, näkökykyä ja tietoisuuden hallintaa. Dietan avaa vanhempi *xinaya*, joka siirtää voiman rukoilemalla dietan kohteena olevan aineen (*caičuma*, pippuri, *jenipapon* mehu) täyttämään kulhoon, jonka sisällön kokelas juo samaan tapaan kuin parannusrituaalissa. Suyan ja *Mukan* dietat ovat synergistisiä: siinä

missä mukaan katsotaan olevan puhdasta energiaa ja potentiaalia saavuttaa kokelaan tavoittelemat asiat, *syvan* dietat antavat kokelaalle tietoa ja taitoja, joita soveltaa *mukan* voimalla. *Mukan* voima on shamaanin lääkkeiden ja rukousten takana vaikuttava voima, joka dietan onnistuneen suorittamisen jälkeen ei hälvene vaan yhteys henkimaailmaan on jatkuva, mikä näkyy sisäisesti kokelaan unissa ja ulkoisesti hänen toimintansa seurauksissa kuten parantamisen tehossa (Reis 2015:100-110).

Shamanismin opiskelun avaamat tiedot ovat hallitseva yawanawojen identiteettiä ja toimintaa ohjaava periaate. Reis (2015) on tutkinut dietojen merkitystä uutena kulttuurisen elpymisen muotona: oikein toteutettu dieta antaa pitäjälleen erityisiä shamanistisia kykyjä kuten kyvyn kuvata visionääristä sisältöä perinteisen ja uuden kuvataiteen keinoin. Esimerkiksi Hushahun näyissä ja unissa kohtaamat henget ja luonnon voimat ovat inspiroineet hänen taidettaan: “dreams started to open, in the dreams came the spirits, the force of water, of everything, everything that before I was not able to see, before being in the ‘*dieta*’” (Khalil Thalji ja Yakushko 2017:11). Hushahu on kohtaamistaan hengistä maalaamiensa teosten lisäksi elvyttänyt yawanawa-naisten parissa koruissa ja kehomaalauksissa käytettävien *kene*-kuvioiden suunnittelua: *kene* tuo erilaisten *yuxinien* kielen näkyväksi ja toimii käyttäjänsä suojana rituaalien aikana (Reis 2015:79). Dietojen teho heijastuu myös yawanawojen suhteisiin vahvistamalla suhteita esimerkiksi kaupunkien ja ulkomailla pidettyjen seremonioiden vaikuttavuuden kautta. Yhä useampi yawanawoihin kuulumaton ulkopuolinen (*nawa*) on suorittanut dietoja yawanawojen parissa erilaisiin tarkoituksiin (Platero 2018), mikä heijastaa historiallista tapaa sisällyttää eri kansojen jäseniä osaksi yawanawa-yhteisöä. Reis (2015:53) korostaa kuitenkin, että kulttuurisiin käytäntöihin osallistuminen ei tee *nawoista* yawanawoja, vaan yawanawa-identiteetin omaksuminen edellyttää useita kehollisia ja sosiaalisia tekniikoita, joita käsittelee Amazonian sosiofilosofioita käsittelevässä alaluvussa.

6. Terveyden merkitykset ja osatekijät yawanawa-shamanismissa

Edellisissä kappaleissa olen esittänyt, että sekä Amazonian perinteistä shamanismia että sen nykyaikaisia muotoja uusissa shamanistisissa kentissä (Ferreira 2012) kuvaa vuorovaikutteisuus erilaisten toiseutta edustavien toimijoiden kanssa, joihin suhteessa myös terveyden ja hyvinvoinnin ihanteet saavat merkityksensä. Tutkimuskysymyksilläni halusin selvittää, miten uusissa shamanistisissa kentissä liikkuvat länsimaalaiset sijoittavat itsensä suhteessa näihin vaikutteisiin: miten perehtyminen yawanawa-kansan shamanismille ominaiseen animistiseen ja relationaaliseen

kosmo-ontologiaan heijastuu käsityksiin terveydestä ja hyvinvoinnista; sekä miten shamanismin opiskelu vaikuttaa ymmärrykseen parantamisen eri elementeistä. Käytän Schmidin (2010, 2011) subjektiivisten terveyden teorioiden viitekehystä jäsentämään, kuinka terveys ja hyvinvointi määrittyy subjektiivisena merkityksenantona: tähän sisältyvät käsitykset *terveydestä*, *sairautta* ja sen syitä koskevat teoriat sekä *muutosta* eli parantamismenetelmien vaikuttavuutta koskevat käsitykset.

Seuraavissa kappaleissa käyn läpi haastatteluaineiston tuloksia tutkimuskysymyksistä ja aineiston analyysistä nousseiden teemojen pohjalta. Analyysin eteneminen noudattaa haastattelurungossa käsiteltyjen teemojen järjestystä. Ensimmäinen kappale kuvaa haastateltavien taustoja ja polkua shamanismin opiskeluun. Toisessa osiossa paneudun terveydelle ja sairaudelle annettuihin merkitysrakenteisiin, joita tarkastelen suhteessa sekä länsimaiseen lääketieteeseen että yawanawojen kosmo-ontologiaan. Kolmannessa osiossa erittelen haastatteluissa esiin tulleita parantamisen osatekijöitä yawanawa-shamanismissa, joista analyysiin valikoituivat *uni* (ayahuasca), *rume* (nuuskatupakka rapée), musiikki sekä shamaanin rooli. Lisäksi haastateltavat kertoivat shamanismin opiskelusta *dietan* avulla sekä shamanismin rajoitteista ja haasteista. Lopuksi kartoitan yawanawojen ja länsimaisten yhteistyön eri puolia sekä haastateltavien näkemyksiä tulevaisuudesta.

6.1 Haastateltavien tausta ja polku shamanismiin

Ensimmäinen tutkimuskysymykseni koskee haastateltavien henkilöhistorioita ja niitä taustatekijöitä, jotka ovat vaikuttaneet haastateltavien päätökseen perehtyä shamanismiin. Toisekseen tarkastelen haastateltavien suhdetta Amazonian alkuperäiskansoihin sekä niitä tekijöitä, jotka ovat johdattaneet erityisesti yawanawojen kanssa toimimiseen. Taulukoon 1. olen koonnut perustietoja haastateltavien taustoista.

Haastattelin yhteensä kuutta henkilöä, joista neljä naisia ja kaksi miestä, kuudesta eri kansallisuudesta (viidestä eri Euroopan maasta sekä Brasiliasta); haastateltavien ikä vaihteli 34 vuodesta 56 vuoteen. Neljällä haastateltavalla oli akateeminen koulutustausta. Kolme haastateltavaa harjoitti haastatteluhetkellä shamanismin opiskelun ohella toista ammattia. Yksi haastateltavista kertoi harjoittavansa päätoimisesti shamanismia, ja yksi järjestää länsimaalaisille matkoja Mutumin kylään. Jokainen haastateltu oli vierailnut yawanawojen Grégorio-joen autonomisella alueella (Nova Esperançan tai Mutumin kylässä) ainakin kerran ja viisi heistä oli osallistunut ainakin yhteen

	yawa1	yawa2	yawa3	yawa4	yawa5	yawa6
--	-------	-------	-------	-------	-------	-------

ikä	36	34	65	37	39	43
sukupuoli	n	n	m	n	m	n
koulutus, ammatti	journalismi	filosofia	metsästys	lääketiede	sosiaaliala	humanistinen ala
työskentely yawanawojen parissa	7 vuotta	2 vuotta	3 vuotta	4 vuotta	3 vuotta	2 vuotta
kokemus muista henkisistä ja -parannusperinteistä	energiahoito huni kuin	Meksikon wirarika-kulttuuri huni kuin	Gronlannin alkuperäiskansojen perinne	advaita vedanta shiatsu energiahoito huni kuin	antroposofia tantra huni kuin	huni kuin shipibo Pohjois-Amerikan alkuperäiskansat energiahoito

Taulukko 1. Haastateltavien perustietoja.

yawanawa-festivaaliin. Viisi vastaajaa oli suorittanut ainakin yhden shamanistisen dietan.

Kaikkiaan kokemus yawanawojen kanssa työskentelystä vaihteli kahdesta seitsemään vuoteen.

Haastateltavien taustoissa kävi ilmi henkisyiden merkitys aiemmissa elämänvaiheissa. Osan elämäntarinaa luonnehti Znamenskin (2007) kuvaama henkinen etsijyys: vastauksia henkisyttä ja omaa elämänpolkua koskeviin kysymyksiin oli haettu useista vaihtoehtoisista lähteistä. Kahdella haastateltavalla oli taustaa idän henkisistä perinteistä kuten advaita vedantasta ja tantrisista koulukunnista; yksi haastateltava oli opiskellut länsimaista esoteriaa antroposofisessa koulussa. Kolme haastateltavaa oli opiskellut erilaisia kehoterapioita, kuten hierontaa, energiahoitoa ja reikiä. Useimmat haastateltavat kokivat vaihtoehtoisten hoitomuotojen täydentävän toisiaan. Osan perhetaustassa oli vaihtoehtohoitojen, mm. ayurvedan harjoittajia, kun taas toisten perheissä ei harjoitettu mitään henkistä perinnettä.

I grew up with atheist parents but I was always looking for some kind of spirituality, but anything dogmatic would not feel right to me. Then I got into meditation like Indian spirituality, so I travelled a lot to India and I was very much into it like I stayed in a monastery and was very much renouncing the world and looking for what's beyond this, and had a hard time integrating this experience into my life. (yawa4)

Kolme haastateltavaa mainitsi korkeakoulutustaustastaan olleen hyötyä elämänsä myöhemmissä vaiheissa, mutta kokivat sen aikanaan puutteelliseksi tavaksi saada vastauksia elämänpolkua ja maailmankatsomusta koskeviin kysymyksiin. Yksi haastateltavista kertoi opiskelleensa lääketiedettä, mutta keskeyttäneensä opintonsa. Syyksi hän mainitsi muuttuneen elämäntilanteen ja arvoissa tapahtuneen muutoksen: haastateltava piti epäeettisenä medikalisaation lisäämää lääketieteellisuuden valtaa ihmisten hoidossa. Toinen haastateltava kertoi opiskelleensa filosofiaa ja etenkin fenomenologian käsityksiä tiedon ja tietoisuuden kokemuksellisesta luonteesta. Hänelle opiskelu ei kuitenkaan vastannut kysymyksiin tietoisuuden muuntumisesta ja eri tietoisuuden tilojen

vaikutuksesta todellisuuden luonteen kokemukseen. Haastateltava kertoi osallistuneensa ensimmäisiin kasvilääkeseremonioihin yliopistosta valmistumisen jälkeen, ja kertoi löytäneensä seremonioiden kautta yhteyden luonnonvoimiin sekä alkuperäiskansojen traditioihin, joiden kautta oppia suoraan luonnosta.

It was a huge change as I found a lot of the ... not the answers I was seeking for, but my real library, I found that this is the real schools, here I can study with the real professors, the fire and the water and the winds and the nature, and nature is my school and I don't need to argue with academic structure like, why it's important to put nature first, I realized I just got to go and put nature first and have that as my school and have tipi as my classroom and learn from those old, native schools of knowledge and get familiar with that. (yawa2)

Fotioun (2010:126-132) sekä Kavenská ja Simonován (2015:353) mukaan yleisimmin mainitut syyt osallistua ayahuascaseremonioihin ovat henkinen etsintä, oivallusten hakeminen, uteliaisuus sekä parantuminen erilaisista vaivoista. Kaikki nämä motiivit esiintyivät haastateltavien kertomuksissa. Osa haastateltavista mainitsi ensimmäiset kokemukset kasvilääkkeiden parissa käännteentekevinä kokemuksina. Viisi haastateltavaa oli tutustunut shamanistisiin käytäntöihin ensin uusshamanismia harjoittavissa yhteyksissä sekä virallisissa ayahuascakirkoissa. Kokemusta on pidetty tärkeänä ja lisännyt kiinnostusta tutustua kasvilääkkeiden Amazonian alkuperään:

I did not understand anything of it, but it was a lot of light and it felt really right – but I felt like I wanted to go to the Amazon to the source, where this drink comes from, and then I ended up in Brazil, in a small town, and there were many centers that would offer ayahuasca. I was very thirsty for this healing, and it really helped me integrate spirituality here on earth. Before that it was very much about trying to get away from life, ayahuasca helped me both to go beyond and also in the world. (yawa4)

Yksi haastateltava kertoi omaa maailmankuvaansa ohjaavan voimakkaimmin hänen esi-isiansä, Grönlannin inuiittien kulttuurin henkiset perinteet. Haastateltava oli kasvanut sisäoppilaitoksessa, mutta palannut kotiinsa harjoittamaan metsästäjän ammattia 1990-luvulle asti. Yawanawat haastateltava oli tavannut matkustaessaan Meksikossa ja Etelä-Amerikassa jakamassa kulttuurinsa perinteisiä tarinoita eri alkuperäiskansojen tapahtumissa. Haastateltava kertoi metsästäjänä oppineensa tarinankerronnan perinteitä, jotka ovat säilyneet sukupolvelta toiselle ja jotka liittyvät tiettyihin paikkoihin ympäröivässä luonnossa. Henkiset arvot välittyvät hänelle erityisesti luonnossa olemisen ja esi-isien opetusten kautta:

It's always there when you are hunting, the elders are reminding you about our ancestors, because we have this life which is, we believe in that everything has a life, everything has a spirit and spirit has everything. That's how we were connected to our animals, to our surroundings because these are guiding us, our feelings never lie to us, so when our ancestors are connecting us through the earth then we feel this connection so we believe in that. So nature to us is like a book, we don't have a

writing system at that time but we have certain places we got the stories, and to remember them you got to go to these places and see the details of the stories we almost forget or we go to certain mountains to get the songs, so that's how we keep this tradition. (*yawa3*)

Osalle haastateltavista vaikea elämänvaihe, elämänkriisi tai traumaattinen tausta olivat vaikuttaneet motivaatioon hakea apua kasvilääkkeistä. Yhdelle haastateltavalle tämän työssä kokemaa loppuunpalaminen oli ohjannut etsimään vaihtoehtoisia parannuskeinoja shamanismista. Seremonioiden kautta saamiensa parantavien kokemusten myötä haastateltava oli kokenut kutsumuksen opiskella shamanismia ja sitä kautta auttaa muita. Kaksi haastateltavaa kertoivat suoraan hakeneensa parannusta traumaan. Yksi haastateltava kertoi sodan ja konfliktien aiheuttaman ylisukupolvisen trauman vaikutuksesta, jonka oireiluna seurasivat erilaiset mielenterveyden ongelmat sekä vaikeat perhesuhteet; haastateltava oli hakenut työkaluja monista vaihtoehtoisista henkisyyden muodoista kuten antroposofiasta ja tantrasta. Haastateltava kertoi osallistuneensa ensimmäiseen ayahuascaseremoniaan sattumalta; kokemus oli kuitenkin käänteentekevä, ja haastateltava koki, että hänet oli johdettu työskentelemään kasvilääkkeiden parissa. Toinen haastateltava oli saanut apua kasvilääkkeistä traumaattisen perhetaustan aiheuttamiin ongelmiin, muun muassa vaikeaan päihderiippuvuuteen. Haastateltava kertoi hakeneensa apua länsimaiselta päihdeklinalta, mutta palanneensa nopeasti vanhaan elämäntapaansa. Riossa asuessaan haastateltava tapasi huni kuin-kansan parantaja Txana Banen, joka kutsui haastateltavan tämän ensimmäiseen ayahuascaseremoniaan:

In the weekend I went to the ceremony and Txana served me this very big dose of *nixi pae*, ayahuasca, and when I drink the medicine I reconnect with my spirit, and I felt all the nature alive, and I felt again the child that I was, playing in the nature, I felt so inspired to live, and during this night the medicine was showing me many things about myself and how things come into our lives to support us, to develop gifts and potentialities from our spirit and how much I have learned and how much I was able to share. (*yawa1*)

Haastateltava kertoi ensimmäisen kokemuksensa muuttaneen maailmankuvaa ja elämänasennetta perustavasti. Seuraavien neljän vuoden aikana haastateltava perehtyi huni kuin-kansan shamanismiin, jonka aikana haastateltava irtautui aiemmista riippuvuuksistaan sekä alkoi osallistua seremonioiden järjestämiseen yhdessä huni kuin-kansan parantajien kanssa.

Schmid et al. (2010:194-195) laativat typologian ayahuascaseremonioihin osallistujien motivaatiotyypeistä. Näihin lukeutuvat *terapeuttinen* käyttäjä, joka hakee parannusta tiettyyn vaivaan tai osana psykoterapeuttista prosessia; *parantaja*-tyyppi taas on saanut motivaation opiskella parantamista oman paranemiskokemuksensa myötä. *Etsijä*-tyyppi hakee filosofisia ja maailmankuvallisia vastauksia tai identiteettiä voimistavia kokemuksia ja oivalluksia (usein muiden metodien ohella); *hengellis-uskonnollinen* orientaatio hakee transendentteja kokemuksia joko

epävirallisessa tai uskonnon lailla strukturoidussa kontekstissa. *Vaihtoehto*-tyyppi osalistuu usein monenlaisiin aktiviteetteihin ja on mukana luonnonsuojelun tai alkuperäiskansojen puolesta toimimisessa. Tämän lisäksi tekijät mainitsevat *satunnaisen* osallistujan sekä psykedeelien *viihdekäyttäjän*. Haastateltavista suuri osa on alun perin edustanut motiiveiltaan henkistä etsijää, terapeutista tai parantaja-tyyppiä; monilla on myös piirteitä vaihtoehto-tyypistä, kun taas osa ei mahdu täysin lueteltuihin kategorioihin (esimerkiksi alkuperäiskansaansa kuuluva haastateltava). Ajan kuluessa lähes kaikki haastateltavat ovat siirtyneet orientaatioon, jota kutsun nimellä *oppilas* tai *shamanismin opiskelija*. Tällä viitataan motivaatioon opiskella yhtä tai useampaa alkuperäiskansojen kulttuuria, josta kasvilääkkeiden käyttömuodot ovat peräisin, esimerkiksi kieltä ja lauluja; osallistumista seremonioiden järjestämiseen; sekä oppilas-opettajasuhdetta yhteen tai useampaan alkuperäiskansan parantajaan. Sitoutuneisuutta voidaan mitata myös ajassa ja resursseissa, joita haastateltavat olivat käyttäneet opiskeluunsa, vierailuissa kyliin sekä heidän suorittamissaan shamanistisissa *dietoissa*.

Kaikilla haastateltavilla oli aiempaa kokemusta eri shamanistisista perinteistä sekä ayahuasca käyttävien ryhmittymien toiminnasta usean vuoden ajalta ennen yawanawojen kohtaamista. Viisi haastateltavaa oli aiemmin työskennellyt huni kuin-kansan parantajien kanssa ja sitä kautta saanut ensikosketuksen Amazonian shamanismiin. Yksi haastateltava kertoo ensimmäisestä matkasta huni kuinien kylään myös kulttuurisena kohtaamisena, jossa eroavaisuudet Amazonian ja länsimaiden välillä korostuivat. Haastateltava kuitenkin koki ayahuascaseremonioiden avanneen yhteyden, jonka kautta hän saattoi kommunikoida ja kokea yhtäläisyyttä huni kuinien kanssa:

What I did know, I knew how to play the guitar and sing, so I loved to be in the ceremonies, and it was there that I connected with those that were involved in doing the ceremonies: there we connected within the force of the medicine, we could sort of speak the same language, and even though we didn't understand each other outside the ceremony, when we were in ceremony, we saw each other and we could acknowledge each other and we could do also this cultural exchange. (yawa2)

Yawanawoihin haastateltava tutustui osallistuttuaan Hushahu Yawanawan pitämään seremoniaan Riossa. Tämän jälkeen hän matkusti Mutumin kylään Hushahun kutsusta, jossa hän ystävystyi tämän veljen Matsini Yawanawan kanssa.

I remember sharing a song in the ceremony, I was singing a song from Mari Boine, like a *joik* from the Sami tradition, and the song really touched her, the song gave her a vision, and she said that it was very important that I came to her village and meet her brother, it was important that I would meet Matsini. So I went there and we were in ceremony and our spirits met and it was an instant recognition, and a beginning of a long, dear friendship and also an exchange, he was my teacher but I was also his teacher - me coming from philosophy, sharing my cosmovision with him, and he sharing

his tradition, his songs, we really studied a lot together. (yawa2)

Yawanawojen kanssa työskentely näyttäytyi monelle haastateltavalle seuraavana askeleena shamanismin harjoittamisessa elämänvaiheessa, jossa haastateltavilla oli jo kokemusta useista eri henkisistä perinteistä. Syyt työskennellä yawanawojen kanssa liittyivät useimmiten erityisiin kokemuksiin tai henkilökohtaisiin siteisiin, joiden kautta he olivat tutustuneet yawanawoihin. Neljä haastateltava mainitsi ensimmäisen vierailun yawanawa-kylään merkittävänä kokemuksena. Kahdelle haastateltavalle yawanawojen musiikki oli tärkeimpiä tekijöitä syventyä kansan kulttuuriin. Yksi haastateltava vieraili Mutumin kylässä ensimmäistä kertaa kylän asukkaiden surressa kylän vanhimman shamaanin Tata Yawanawan menehtymistä. Hänelle kieli, musiikki ja yhdessäolo rituaalin aikana tekivät suuren vaikutuksen.

So there was a big mourning, funeral for Tata, it transformed into a very profound time together with them, this was my first time with the Yawanawa in the forest and I was blown away, I was overwhelmed, like somethings... it was like many things clicked for me, the freedom, the way the circles are very free, the way we are joining forces together, the *saitis* – whenever I listen to the *saitis* of the Yawanawa I hear my mother language like my mother is singing to me. So the words, the sounds are coming to me like somebody is speaking my native language but on a different level. So there was a deep recognition and what touched me was the free movement, the singing together, the dancing. (yawa5)

Myös toiselle haastateltavalle myös ensimmäinen vierailu yawanawa-kylään oli merkittävä kokemus, jonka aikana hän koki voimakasta yhteenkuuluvuuden tunnetta kylän jäseniin ja erityisesti naisiin. Vierailun jälkeen hän alkoi päätoimisesti opiskella shamanismia Tata Yawanawan ja Hushahu Yawanawan ohjauksessa.

It was when I stepped into the village for the first time and I drink the medicine there for the first time, and then I have this connection with the tribe, it was like I was one of them, immediately, in the first ceremony I was in this circle walking around, like we open this ceremony singing and walking around this circle, with holding hands, and I was the only white people in the circle by myself, and all the Yawanawa women, and when the force opened I was looking at myself as one of the Yawanawa women and I never had heard their singing before but there I was singing as if I already knew everything, all the lyrics, and my voice was growing as high as their voices, and I understood that this was like supposed to be already. (yawa1)

6.2 Terveiden ja sairauden määritelmät

Ensimmäisen tutkimuskysymykseni tarkoitus oli selvittää, minkälaisia terveyskäsitteitä tutkittavilla on: mitkä tekijät osallistuvat terveyden tuottamiseen, sekä miten tutkittavat määrittävät sairauden, sen merkityksen ja syyt. Toiseksi pyrin selvittämään, miten haastateltavat ymmärtävät oman näkemyksensä suhteessa yawanawa-shamanismin käsitteisiin sekä suhteessa länsimaiseen

lääketieteen käsityksiin parantamisesta.

Aineiston perusteella kuvaa terveydestä voidaan kuvata holistiseksi¹⁶ tavalla, joka myötäilee antropologisissa tutkimuksissa tavattuja shamanististen turistien terveyskäsityksistä (Fotiou 2010, Meneses 2018, Schmid 2011). Näille on yhteistä näkemys ihmisestä fyysisen, psykologisen ja hengellisen ulottuvuuden kokonaisuutena, terveyden merkitessä tasapainoa ja eheyttä näiden osa-alueiden sisällä ja välillä. Samaten käsitys hyvinvoinnista on relationaalinen: ihmisen suhde ympäristönsä eri toimijoihin on keskeinen osa hyvinvointia, ja terveysongelmien lähteenä nähdään epätasapaino eri suhteissa. Haastateltavien terveyskäsityksessä on useita yhtymäkohtia alkuperäiskansojen terveyskäsityksiin, ja haastateltavat kertovat kokemustensa parannusmenetelmistä sekä yawanawojen kulttuurista vaikuttaneen omaan ymmärrykseensä terveydestä. Kuitenkin haastateltavat ilmaisevat myös eroavuuksia omassa ja yawanawojen tavoissa kuvata erityisesti sairauden syitä. Aineistossa ilmenevä terveyskäsitys eroaa myös biolääketieteen vastaavasta; haastateltavien suhtautuminen länsimaisen lääketieteeseen on monilta osin kriittinen, mutta länsimaisen lääketieteen arvo ja hyödyt nähdään täydentävinä lähestymistapoina. Haastateltavien näkemyksissä on myös paljon yhteistä Heelasin ja Woodheadin (2005) kuvaaman *holistisen miljöön* käsitteen kanssa, jossa korostuu henkisyyden ja hyvinvoinnin yhteys.

6.2.1 Terveys

Terveydestä puhuttaessa kävi ilmi, että teema koettiin moniulotteisesti eri elämänalueita kosketavaksi käsitteeksi. Terveyttä ei pelkistetty sairauden puutteeseen, vaan jokainen haastateltava toi esiin käsityksiä terveydestä, jotka nähtiin osana laajempaa maailmankuvallista asennetta. Aineistossa ilmenevä terveyden määritelmä vertautuu käsitteen indoeurooppalaiseen etymologiseen juureen, kokonaisuuden ja pyhyyden käsitteisiin. Hyvinvoinnin kokonaisuus välittyi dikotomiana, jonka toisessa päässä terveys nähdään yhteyden tunteena, yksilön eri puolien eheytenä, elämänenergian virtauksena ja kiertona. Terveys nähtiin eri osatekijöiden kokonaisuutena: tasapainoinen hyvinvointi edellyttää hyvinvoivaa kehoa mutta myös sosiaalisia suhteita ja merkityksen tunnetta elämässä. Toisaalta sairaus nähtiin näiden vastakohtana yksilön irtautumisena luonnollisesta olotilastaan ja etenkin henkisestä puolesta, jonka kautta energia, tasapaino ja terveys virtaavat muihin osa-alueisiin.

Aineistossa hyvinvoinnin ja henkisten arvojen välillä nähtiin olevan voimakas yhteys. Haastateltavien kuvauksissa yhteys elämän henkiseen puoleen ja henkisten periaatteiden mukaan

¹⁶ Filosofiasa holismi edustaa näkemystä jonka mukaan kokonaisuuden ominaisuudet ovat enemmän kuin sen osien ominaisuuksien summa; holismin ajatus on vanha mutta käsite esiintyi länsimaaisessa filosofiasa ensin vasta 1926 – tieteessä holismi tarkoittaa näkökulmaa, jonka mukaan erilaisten järjestelmien ominaisuuksia voidaan ymmärtää tarkastelemalla systeemejä kokonaisuuksina, sen sijaan, että niitä tutkittaisiin osatekijöidensä kautta (Tähtinen 2016).

eläminen ohjaa ihmistä myös voimaan paremmin, kun taas epätasapaino tai irrallisuus henkisydestä vaikuttaa elämään kokonaisvaltaisesti.

[Health is] ... being connected, connection. When a person feels connected, there is a sense of direction, knows where he is coming from and going to, that he's grounded but also that his spirit is open, is connected with spirit. And the spirit is like the light of the candle – the candle by itself is nothing, it's not fulfilling its purpose. The candle is fulfilling its purpose when you put fire in the top of it and it starts to bring light into darkness. And this light that radiates from the darkness, this is the spirit of the human being. Then there is something complete, like there is a fulfillment of the purpose, so like a walking body in the world, without this light, without fulfilling its purpose, it's meaningless. (yawa5)

Kaikki haastateltavat ilmaisivat erilaisia henkisyyteen viittaavia arvoja ja kokemuksia. Amazonian perinteiden ohella haastateltavat hyödynsivät henkisiä opetuksia eri lähteistä: osa viittasi Aasian henkisiin perinteisiin, osa oli saanut aineksia ajatteluunsa Pohjois- ja Keski-Amerikan kansojen henkisistä opeista. Kukaan haastateltavista ei identifioinut itseään minkään yksittäisen uskonnon harjoittajaksi. Kuitenkin haastateltavat ilmaisivat universalistisia käsityksiä yhdestä, kaikille yhteisestä perimmäisestä jumaluudesta (*Great Spirit, God, Nature*). Kaikki haastateltavat myös ilmaisivat animismiin viittaavia uskomuksia luonnon pyhydestä ja kaikessa olevassa ilmenevästä hengestä: aineistossa luonto rinnastettiin usein henkiseen periaatteeseen. Myöskään luonnon käsite ei ole yksiselitteinen; esimerkiksi monien alkuperäiskansojen parissa luontoa ei ajatella erillisenä kulttuurin ja ihmisen elämänpiiristä (Fikret 2018:11-12). Haastateltaville luonto ilmensi luonnonympäristöä ja sen eri olentoja, luonnon lakeja sekä henkistä periaatetta, josta ihminen on erkaantunut ja mikä aiheuttaa ihmisessä epätasapainoa. Luonnossa energia sekä eri elementtien (maa, ilma, tuli, vesi) kiertokulku on tasapainossa, ja ihmisen jäljitellessä tätä on tämä terve. Yksi haastateltava kuvaa käsitystään terveydestä mukautumisena elämän luonteeseen, jonka yksilö on saanut perintönä esi-isiltä. Hänen mukaansa elämän kunnioittaminen, luonto ja sen järjestykseen mukautuminen ovat ihmisen elämää ohjaavia periaatteita, ja shamanismin tarkoitus on auttaa ihmisiä elämään muun luonnon ja esi-isien kanssa tasapainoisessa vuorovaikutuksessa.

[Health is] Accepting life. As it is. We see your life as the ancestors gave you this life and we see our life is not ours, we got it from our ancestors. Through their stories they were teaching us to respect our lives, to respect them and to respect our descendants. That's good health. ... These [the shamans] are the people who are guiding us how to take care of the garden, that's the Earth, and how to be adapted to the Nature, because Nature is reality, real reality compared to the manmade reality which is illusion. So we believe in this nature more than we believe in the science. Because these are our connections, because this is not a religion, it is life. So our shamans they do not do the religion stuff they are doing the life, so the life keeps in circle, keeps going and that's how we take care of the garden, that's the way we understand the healthy way. (yawa3)

Kyseisen haastateltavan käsitys luonnon ja hyvinvoinnin yhteydestä pohjautuu Grönlannin

alkuperäiskansojen henkiseen perinteeseen, johon haastateltava on syntynyt ja kasvanut. Osa haastateltavista ilmaisi näkemyksiä, joiden mukaan yhteys oman maan tai kulttuurin henkiseen perinteeseen oli syystä tai toisesta katkenut. Tätä pidettiin yhtenä mahdollisena syynä nykyajan ihmisen heikentyneelle luontoyhteydelle, sekä yhtenä motivaationa tutustua elävään shamanistiseen perinteeseen, joissa myös luontosuhteen nähtiin olevan vankemmalla pohjalla. Znamenski (2007:xii) käyttää nimitystä *luontohenkisyys*, joka kuvaa myös haastateltavien näkemyksiä luonnon pyhydestä. Luontohenkisyyteen liittyy ekologisten arvojen lisäksi myös paikallisuus, jossa maailmankuvaan haetaan aineksia tietystä perinteestä. Aineistossa luontohenkisyydelle tyypillistä paikkaan kiinnittymistä ilmentää haastateltavien perehtyminen Amazonian kosmologiaan ja käytäntöihin, sekä toisaalta monen haastateltavan kiinnostus oman maan ja kulttuurin henkisten perinteiden elvyttämiseen (myös alaluku 6.6.2).

Energia oli luonnon ohella ja sen kanssa rinnakkain käytetty käsite, josta käytettiin myös nimitystä elämänvoima (*life force*). Elämänvoiman käsitettä on eri uskontoperinteissä määritelty eri nimityksillä – osa haastateltavista viittasi Aasian uskonnoista peräisin oleviin käsitteisiin kuten *kundalini* ja *prana*, joilla viitataan kaikkea olevaa elävöittävään luomisvoimaan. Aineistossa elämänenergian vapaa liike ja oikeanlainen virtaus ihmisessä nähtiin edellytyksenä terveydelle ja hyvinvoinnille, sekä sen ajateltiin voimistavan yhteyttä korkeampaan tietoisuuteen ja luonnonjärjestykseen.

For me health is about keeping ourselves clean - keeping our waters clean, keeping our energies clean, health is something that is flowing in an abundant way to keep us clean. Healing is a lot to do with the physical purge and removing all the old stuff, but it's also the knowledge the tools, how to take care of ourselves, how to remain healthy state, avoid getting sick again, to keep this circulation, because circulation is movement and flow which is the principle of good health. (*yawa2*)

Ennen kaikkea terveys ymmärrettiin aineistossa yksilön mielentilana sekä asenteina ja toimintatapoina, joita voi kehittää. Yksilön vastuulla on omaksua terveyttä ylläpitäviä käytäntöjä ja lisätä tietoisuuttaan hyvinvointiin vaikuttavista tekijöistä. Tässä mielessä suuri osa aineistoissa ilmenevistä tavoista kuvata henkisyyttä ja hyvinvointia jakaa piirteitä Heelasin ja Woodheadin (2005) modernia henkisyyttä kuvaavan *holistinen miljöö*n määritteistä. Aineistossa näistä piirteistä nousivat esiin erityisesti subjektiivisen autonomian ja kokonaisvaltaisuuden periaatteet. Heelasin ja Woodheadin mukaan nykyajan henkisyyksiä määrittää korostuneesti yksilön autonomia ja kokemuksellisuus; lisäksi holistista henkisyyttä kuvaa kokonaisvaltaisuus, jossa henkisyys nähdään erottamattomana mielen ja kehon hyvinvoinnista, mikä ilmenee ennen kaikkea subjektiivisena kokemuksena. Tällöin henkisyyden harjoittamisen keskiöön nousee kokemuksen luonteen muokkaaminen erilaisin tekniikoin kuten jooga, meditaatio ja vaihtoehtoiset terapiamuodot. Henkisyyden nähdään myös toteutuvan tässä ja nyt, ei tuonpuoleisessa. Kuten Hanegraaff (1996:46)

toteaa, nykyajan henkisyyden harjoittamisessa paranemisen ja itsen kehittäminen motiivit limittyvät henkisiin tavoitteisiin yhä voimakkaammin. Tämä ilmenee myös tavassa, miten haastateltavat lähestyvät terveyttä osana yksilön asenteita ja vastuuta.

Toisaalta haastatteluissa nousi esiin näkemyksiä, joita voidaan pitää vastakkaisina uushenkisyyttä ja uusshamanismia kuvaavassa kirjallisuudessa korostuvalle individualismille. Haastateltavien kuvauksissa terveyden ihanteista vallallaolevaan terveyskäsitykseen tulisi palauttaa piirteitä perinteisistä järjestelmistä ja niiden kokonaisvaltaisuudesta. Tässä mielessä Znamenskin (2007) kuvaama kiinnittyminen paikalliseen perinteeseen eroaa Heelasin (2008) holistisen henkisyyden kuvasta, joissa henkisyyden luonne nähdään samana paikasta riippumatta (myös Scuro ja Rodd 2015). Samaten haastateltavat nostivat hyvinvoinnin edellytykseksi yksilön vastuun ohella myös yhteydet toisiin ihmisiin ja luontoon sekä esi-isiin eli ylisukupolvisiin yhteisöllisiin siteisiin. Esimerkiksi yksi haastateltava piti tärkeinä terveyden osatekijöinä oman mielenrauhan kehittämistä ja luottamusta tulevaisuuteen, sekä toisaalta kiinnittymistä itseä suurempaan tarkoitukseen, jonka puolesta toimia. Puolet haastateltavista mainitsi samankaltaisia kollektiivisiin tavoitteisiin kiinnittyviä motivaatioita shamanismin opiskelulle, kuten esimerkiksi ympäristön, Amazonin sademetsien sekä alkuperäiskulttuurien puolesta toimiminen. Samaten hyvinvointia edisti aineistossa ymmärrys luonnonympäristön laeista ja henkisistä periaatteista, joita noudattamalla yksilö saattoi kiinnittyä terveyttä ylläpitäviin verkostoihin. Individualistinen painotus näkyy aineistossa yksilön vastuun korostamisena ja siinä, että terveyttä määriteltäessä ei vedota institutionaalisiin auktoriteetteihin.

6.2.2 Sairaus ja sen syyt

Sairauden merkitys kiinnittyy kokonaisvaltaiseen järjestelmään, jolla annetaan merkitys elämän vastoinkäymisille kuten kuoleman ja kärsimyksen kohtaamiselle. Ymmärrys sairaudesta rakentuu käsitykseen terveydestä: sairautta kuvattiin oireena, joka syntyy terveyden osatekijöiden epätasapainosta. Ennen kaikkea sairautta aiheuttaa tiedostuksen puute siitä, mitä ihminen tarvitsee ollakseen eheä kokonaisuus. Irrallisuus hengestä, sielun osien erkaantuminen tai tukos elämänvoimassa nähtiin sairautta aiheuttavana. Tähän irrallisuuteen vaikuttivat sisäiset syyt kuten pelko, tiedostuksen tai kunnioituksen puute elämää kohtaan, tai ulkoiset kuten traumaattiset kokemukset tai perityt vaivat.

Everybody has a spirit and many people today are cut off spiritually. So this in my understanding is what makes people sick. (*yawa5*)

I think sickness is when we are out of tune with our spirit or even out of tune with Great spirit,

because of fear, and I think mainly because of fear of pain, and avoiding this pain we get into patterns of not letting the life force move through us freely, and then we get stuck and I think this manifests in all kind of diseases – physical, emotional and also spiritual. (yawa4)

Our rejection to life, our rejection to receive life. When we are, when we have our own values and we keep them, our values like these ones we call them things that destroy your life because you value them more than your life, that makes you destroy yourself so when we make our own values then we make a kind of borders, or limit, you don't cross this line or I get very angry. When your mind is obsessed with that you begin to be ill. Instead of receiving others as they are, and they're receiving you as you are, that's how we should be helping each other, instead of that we are fighting each other. That's the illness. (yawa3)

Sairaudella nähtiin olevan tietty juuri ja alkusyy, joka nähtiin olevan peräisin henkisestä epätasapainosta. Sairaus ilmenee ensin henkisessä ulottuvuudessa, johon syntyy epätasapaino. Jos sen aiheuttajaa ei korjata, oireet siirtyvät psyykkisiin, emotionaalisiin tai fyysisiin ulottuvuuksiin, jossa fyysiset sairauden oireet ovat viimesijainen merkki epätasapainosta muissa ulottuvuuksissa. Tämä näkemys oli yleinen myös Schmidin (2011:255) ja Fotioun (2012:8) tutkimissa kohderyhmissä. Samaten haastateltavien etiologiset käsitykset ilmentävät Schmidin (2011:255) havaitsemaa sisäistä attribuutiota, eli sairaudenaiheuttajat nähtiin ennen kaikkea yksilön sisäisinä eikä niinkään ulkoisten tekijöiden aiheuttamina. Yksi usean haastateltavan esiin nostama huomio oli, että sairauksia ei itsessään ole mielekästä jakaa fyysisiin, psyykkisiin tai henkisiin; kaikki tasot vaikuttavat yhdessä toisiinsa. Henkiulottuvuudessa toimiminen vaikuttaa samanaikaisesti psyykkiseen tasoon sekä fyysisiin vaivoihin. Osa haastateltavista kritisoikin tapaa erotella mielen, hengen ja kehon sairaudet, koska ne nähtiin kiinteästi yhteen linkittyneinä.

Well that's a typical western question like which department, like, all of them, emotion is also spirit, it's more like one field in which all of it takes place and then you can take a look at it from the perspective of the mental, of the physical, in the field it's all one. (yawa2)

We cannot divide life from spiritual to material, because to us everything is existing as a whole, we cannot divide dark from light, hate from love, woman to a man, you see the whole life as one. If we divide it, we make it weak. When we do that, then the illnesses are very easy to come to you. So, we don't see that spiritual life as something which is unreal to human. (yawa3)

Yhden haastateltavan mukaan terveysongelman syy voi sijaita usealla eri tasolla, jotka liittyvät suhteiden rikkoutumiseen eri olentojen kanssa – sosiaalisella tasolla, ekologisissa suhteissa tai suhteissa esi-isiin tai henkiin. Haastateltavan mukaan ihmisellä on sisäsyntyinen paranemisen voima, jota voi edesauttaa shamanistisilla keinoilla. Shamanismin erikoisalaa on oppia näkemään ongelmien juurisyy ja vaikuttaa siihen energettisin keinoin. Tämän jälkeen muut osa-alueet

palaavat luonnolliseen tasapainoon.

So the shaman's ability is to see why, the root of the problem, and usually there is like a thorn that causes inflammation which causes something which causes something so, always find the thorn, the trigger, remove it, and the body will heal itself - it could be physical spiritual, but they see to the problem and it's holistic, it could be like your knee hurts because you crossed this energetic war between two animals, or it's because your mom neglected you and you lack something, or your ancestry, your grandmother and father had some issues, there's so many possibilities for diagnosis. (yawa2)

Sairastumisella nähtiin usein olevan myös syvempi merkitys tai viesti. Sairaus nähtiin usein väistämättömänä osana elämää, mutta siihen suhtautuminen ja sen merkityksen tutkiminen saattoi edesauttaa henkistä kehityksen ja eheytymistä uuteen, edellistä tietoisempaan tilaan; ajatus heijastaa Waldramin (2013) käsitystä paranemisesta transformaationa, jossa yksilö saavuttaa uuden tasapainon tilan. Sairaus saattoi tulla elämään viestinä, ettei henkilö elä itsensä näköistä elämää tai jokin hänen elämässään ei ole tasapainossa. Haastateltavat näkivät omissa sairauksissa ja vastoinkäymisissään olleen elämänpolkua ohjaava vaikutus. Kolme haastateltavaa ilmaisi, että oli sairautensa kohtaamisen kautta saanut innoituksen opiskella shamanistista parantamista; vastoinkäymisten kastottiin myös lisännen parantajan työn vaatimaa myötätuntoa ja ymmärrystä sekä arvonantoa elämää kohtaan.

6.2.3 Suhde biolääketieteeseen: länsimainen yhteiskunta sairauden tuottajana ja metaforana

Terveiden kuvaamisen tavat kuvastavat perusolettamuksia todellisuuden luonteesta. Tämään lisäksi ne kommunikoivat kulttuurisia arvoja: terveyden mallia voidaan pitää ihannekuvana, joihin pyrkii. Vastaavasti sairautta voidaan pitää metaforana ja symbolina yhteiskunnassa koetuille ongelmille. Kuten Sontag (1978) toteaa, sairaudella on yhteiskunnallisessa puheessa aina moraalinen ulottuvuus. Renshaw (2006:258) huomauttaa, etteivät länsimaisissa diskursseissa ilmaistut terveysihanteet eroa paljoakaan Amazonian kansojen puhtaus- substansseihin ja ruokiin liittyvistä tabuista, joiden rikkominen tuottaa sairautta.

Sairauden yhteiskunnallinen ja moraalinen ulottuvuus näkyy etenkin tavassa, jolla haastateltavat kuvaavat suhdetta länsimaiseen lääketieteeseen sekä sen puutteisiin. Monet haastateltavat nostivat esiin länsimaisesta yhteiskunnasta piirteitä, jotka heikensivät holistisen terveyden ihanteita: materiaallinen hyvinvointi ja runsaus sekä kaupalliset arvot ovat osittain korvanneet yhteyden henkisiin arvoihin sekä luontoon, jotka nähtiin yhtenevinä. Tämä irrallisuus nähtiin sairautta aiheuttavana. Yksilöllinen pahoinvointi rinnastettiin myös ympäristön ongelmiin,

jotka nähtiin toisiaan ruokkivina; luonnon pahoinvointi, yksinäisyys ja yhteisön puute nähtiin altistavan sekä fyysiselle että psyykkiselle oireilulle.

In shamanism we believe everything has a spirit, and the humans have a spirit, so it's really not good for us to be living in cities in boxes in solitary, feeling lonely, feeling trapped, imprisoned in jobs we don't like, it's a wasting time in a captivity state. (yawa2)

[Studying shamanism] is a very big privilege in a society that is cut off and that is trying their best to cut off everybody else, that people are dependent on their healing, on their food, on this system. Like in some countries you ask children where the meat comes from, and they will say "from the supermarket". (yawa5)

We also live in a world that is quite unhealthy, there are a lot of toxins and pollution and I feel that a big part of our diseases are a reflection of the imbalance in nature, and then of course we absorb energies from outside – when society is unwell we also feel anxiety about the processes of climate change and different political situations. (yawa6)

Kuten Fotioun tutkimuksissa (2010:132, 2012:8), myös aineistossani shamanismin opiskelu voidaan nähdä implisiittisenä kritiikkinä biolääketieteelle. Biolääketieteen vahvuudet, kuten sen avulla saavutettu pitkä eliniänodote ja terveydenhoidon edistyneet teknologiat, jättävät varjoonsa suhteellisen henkisen pahoinvoinnin. Moni haastateltava nosti esiin tavan, jolla biolääketieteessä suhtaudutaan mielenterveyden ongelmiin. Kolme haastateltavaa ilmaisi kokemuksia, joissa länsimainen lähestymistapa ei ollut tuonut apua heidän kohtaamiinsa mielenterveyden ongelmiin kuten masennus, traumaattiset kokemukset ja riippuvuudet. Sairauden fyysiseen puoleen keskittyminen nähtiin hyvänä ratkaisuna kun rajoitetaan oireiden pahentumista, mutta aineistossa ilmenevä holistisen parantamisen ihanne näkee allopaattisen lääketieteen rajallisena; biolääketieteen hoitokeinoilla, kuten masennuslääkkeillä tai antibiooteilla, on myös potentiaalisia haittavaikutuksia, jos hoito kohdistetaan kapeasti yhteen vaivaan huomioimatta yksilön kokonaistilaa.

I know some people that are depressed, and they take antidepressants for the depression. But it's not really healing them, it's just numbing the side effects. And then usually from those medications there are side effects, so it's not really the solution, it's quite clear that they are often paying a higher price than the benefits they receive. And it's quite sad, because nowadays when you go to a doctor, most probably he will prescribe you one of the three – anti-depressants, anti-biotics, or painkillers. And very often, doesn't matter what kind of condition you come with they will prescribe you with one of these three. (yawa5)

Lääketiedettä aikaisemmin opiskellut haastateltava nosti esiin myös lääketeollisuudessa hänen mukaansa esiintyvän vallankäytön, jossa hoitosuosituksia ohjaavat voitontavoittelu ja medikalisaation lisääntyessä lääkkeitä markkinoidaan vaivoihin yhä useammille elämän osa-

alueille, joissa niillä ei ole todistettua tehoa. Toisen haastateltavan mukaan vaivojen medikalisointi vie ihmisiltä vastuuta omasta hyvinvoinnistaan ja tuottaa riippuvuutta lääketieteellisyydestä. Useimmat haastateltavat kuitenkin kokivat, että länsimainen lääketiede on tehokas ja toimiva lähestymistapa moniin ongelmiin, ja sen avulla on pidennetty elinikää ja elintasoja monin tavoin. Neljä haastateltavaa myös totesi, että eri lääketieteellisillä järjestelmillä on eri vahvuuksia, ja niitä tulisi käyttää yhdessä; myös alkuperäiskansojen parissa hyödynnetään ja tarvitaan länsimaisen lääketieteen työkaluja.

6.2.4 Suhde yawanawoihin: terveyden laajenevat kentät

Suuri osa haastateltavista totesi, ettei yawanawojen kanssa työskentely aiheuttanut välitöntä tai radikaalia muutosta aiempaan maailmankuvaan ja terveystietoon; tähän vaikuttivat muun muassa aiemmat kokemukset eri aihueascaryhmittymien toiminnasta, eri Amazonin kansojen parista sekä vaihtoehtoisista parantamistekniikoista. Yawanawojen terveystietoisuudesta ja shamanismista koettiin saavan vahvistusta omille arvoille ja näkemyksille, erityisesti tavasta hoitaa kokonaisvaltaisesti kehollisuuden ja henkisyyden välistä yhteyttä. Kuitenkin shamanismin opiskelu sekä yawanawojen kulttuuriin perehtyminen olivat vaikuttanut terveystietoon kahdella tavalla. Ensinnäkin yawanawojen parissa vietetty aika oli laajentanut terveystietoisuutta hyvinvoinnista kokonaisuutena, johon kuuluvat suhteet ihmisen ja yhteisönsä sekä ympäristön eri tasojen ja toimijoiden välillä. Käsitystä vahvistivat kokemukset kulttuurista kuten musiikista ja taiteesta ja niiden parantavasta voimasta. Toiseksi ymmärrys sairaudesta ja sen etiologiasta on saanut vaikutteita yawanawojen ja muiden alkuperäiskansojen etiologiasta, joissa sairaus nähdään henkiperustaisena. Tähän liittyvät shamanistiset kokemukset henkimaailmasta, jotka olivat muuttaneet haastateltavien käsityksiä henkiolottuvuudesta ja sen vaikutuksesta ihmisen hyvinvointiin.

Neljä haastateltavaa totesi, että työskentely yawanawojen sekä muiden Amazonian kansojen kanssa oli ohjannut kyseenalaistamaan arvoja ja uskomuksia, jotka he liittivät länsimaiseen yhteiskuntaan. Hyvinvoinnissa on heille kyse myös kollektiivisesta toiminnasta, resurssien jakamisesta sekä itseilmaisusta, johon kuuluvat musiikki, perinteiset käsityöt ja taide. Tämän lisäksi yhteiskunnan perusta nähtiin hyvinvointia tuottavana: tapa elää kyläyhteisöissä, kasvattaa lapsia, toimia ja elää luonnossa ja sen ehdoilla nähtiin terveyttä tuottavana. Lähes kaikki haastateltavat kertoivat myös kokemuksista, kuinka luonto ja sen kierrossa eläminen - kuten läheinen suhde eläimiin ja kasvien ja lähiympäristön tuntemus - auttaa tuottamaan hyvinvointia.

In Europe, we are very much bound by, not even the rhythm but the ideas of our own mind. We live

by time and we live by agendas and by fixed ideas about how we want things. The Yawanawa showed me a different way of time - like they don't pick the fruits because it's 15th of August but because the fruit is ripe; when they are hungry it's time to hunt; and when the sun goes down it's time to make a fire, to move more with the rhythm of nature. (*yawa4*)

Haastateltavien kuvaukset vastaavat Menesesin (2018:243) kuvaamia huni kuin – kansan parissa työskentelevien länsimaisten näkemyksiä: metsän ja kaupungin välillä näyttäytyy dikotomia, jossa urbaani elämä nähdään vieraannuttavana ja epäsosiaalisena. ”Metsän lääkkeet” – joihin voidaan laskea myös luonnonelementtien parantava vaikutus ja yhteisöllisyys – merkitsevät Menesesin haastatteleminen henkilöille myös paranemista liiallisesta individualismista. Samoja asenteita oli nähtävissä myös omassa aineistossani: esimerkiksi yhden haastateltavan mukaan yawanawojen lasten kasvatusta voi vaikuttaa länsimaisesta näkökulmasta ankaralle lasten ottaessa nuoresta asti vastuuta useista, raskaistakin töistä. Kuitenkin kasvatusta nähtiin länsimaista mallia terveellisempänä; usein lasten kasvatusta on koko yhteisön vastuu, jolloin yhdestä lapsesta huolehtii vanhempien lisäksi tämän lähipiiri ja kylään muut jäsenet. Toisen haastateltavan mukaan yawanawojen tapa elää tiiviissä yhteisössä on jaettava pääomaa, jossa jokaisella on oma roolinsa, mikä eroaa länsimaisesta itsenäisyyden ja yksin selviämisen ihanteista:

The Yawanawa really shows me – the *yawa nawa*, it's the wild boar in the forest, and they move in the group, and each wild boar in this group has a certain function. For example the old yawas they will be in the middle of the group, stronger ones will be outside the group, there is one yawa about 10 meters ahead, and there is one yawa that is even a few kilometers ahead, and this is the one that is guiding the whole tribe, and the Yawanawa are very much showing me that as a tribe you carry all the qualities to make a healthy and prosperous one, and that we don't need to, and we cannot be able to, do all by ourselves, like also here in the West we move very individually and there is a lot of desire for independence and the Yawanawa shows me like it's beautiful that each one carries a quality and together we can be complete. (*yawa4*)

Meneses (2018:239) nostaa myös esiin tavan, joilla moni alkuperäiskulttuurien elementti muuttuu parantavaksi (*becoming-medicine*) tai voidaan katsoa olevan parantavia vaikutuksia juuri siksi, koska ne edustavat asioita, joita modernista sekulaarista elämäntavasta puuttuu. Esimerkiksi aineistossani kolme haastateltavaa viittasi musiikin, taiteen ja luonnonelementtien eheyttävään vaikutukseen. Yhden haastateltavan mukaan yawanawojen taide, kuten käsitöissä käytettävä kuviointi (*Kene*) sekä muut taiteen muodot ovat kaikki peräisin metsästä ja sen lääkkeistä saadusta inspiraatiosta, joka on lopulta peräisin samasta henkisestä perustasta, kuten myös Reis (2015:49,59) toteaa: jokainen yawanawa-kulttuurin elementti linkittyy toisiinsa ja materialisoi kosmologisia elementtejä - kuviointi materialisoi laulujen sisältöjä, jotka taas tuovat näkyväksi ja kuultavaksi näkymättömän maailman olennot ja niiden voimat.

The Yawanawa, art for them is not less than singing in the ceremonies, it's all related... the dancing, the singing, the painting the drawing, making the *kene*, they're symbols from the spirit. So when they create, when they paint, it's not something from their mind, it comes through the *uni*, inspiration from the forest because the forest is their home, it's their food it's their nourishment, everything. So receiving inspiration is like a well, like water, so the forest gives them the inspiration and then they give it back, they recycle, they create, and then they with those symbols they can inspire other people. (*yawa5*)

Alkuperäiskansaan kuuluva haastateltava koki elämän ja luonnon kunnioittamisen periaatteet erityisen tutuksi ja ytimeltään samanlaisiksi omassa ja yawanawojen terveyskäsitteissä. Tämän hän näki johtuvan kansojen yhteisestä alkuperästä, mikä näkyy erityisesti samanlaisissa lauluissa ja tarinoissa:

I think they have the same view because when I visited them I noticed that their songs are very similar to our songs and their stories about that we one day a long long long time ago we were crossing somewhere and they went inland and we went to the coast. This story we know and they know it too. When they get to their places they of course adapted to their areas but they never forget the basics of how to be with the nature, so it's the same, for me it's the same. I think they have the same idea of how to be healthy. (*yawa3*).

Työskentely shamanististen tekniikoiden ja työkalujen kanssa oli vaikuttanut myös haastateltavien näkemyksiin sairauksien henkisestä perustasta. Haastateltavat ilmaisivat ajatuksen, jonka mukaan yawanawojen lääkinnällisessä ajattelussa ihmisen terveysongelmat ovat perimmältään henkisiä; muuntamalla yksilön henkistä tilaa, ”tasapainottamalla energioita” (kahden haastateltavan ilmaus) erilaisin tekniikoin, myös kehon vaivat hakeutuvat tasapainoon; tämä koskee sekä kehollisia että mielenterveyden ongelmia. Perinteisessä parantamisessa hoidetaan ihmistä osana suhdeverkostoa, jossa sairaus on saanut alkunsa, ja hänen terveyttään voimistetaan ja vahvistetaan sen lisäksi, että keskitytään torjumaan sairautta.

The Yawanawa and many other spiritual traditions and practices of healing around the planet are aware that we are spiritual beings living in a physical world and when they treat someone that is sick they are not treating the disease, they are treating someone in order to heal the disease. And when Western people treat someone they don't treat someone they treat the disease, so they put all the focus on the disease which is the symptom and the other medicines put the focus on the spirit on the being, so what your spirit is saying, through this symptom in your body, what do you need, and that way I think is more effective. (*yawa1*)

Perez-Gil (1999:162), kuvaa yawanawojen sosiofilosofiaa holistiseksi. Holismi viittaa tässä tapauksessa pano-kieliryhmän kansoille yhteiseen *yuxin*-käsitteeseen, jolla viitataan henkiseen aspektiin tai elämänvoiman periaatteeseen, jonka katsotaan läpäisevän ja sisältyvän kaikkeen olevaan. *Yuxin* voi toisaalta viitata myös yksilöityihin henkiolentoihin, kuten ihmisen osatekijöihin, kuolleiden henkiin tai eri luonnonelementteihin tai eläinlajeihin ja niiden henkiedustajiin. Koska *yuxin*-käsite personoi voimaa, etenkin henkistä voimakkuutta, henkisyys ja sen kasvattaminen

shamanismissa merkitsee myös voimakkuutta, kuten Ferreira toteaa:

“... “espiritualidade” não aponta para algo definido ou unificado, como a ideia de ente ou entidade, mas como uma potência, uma coletividade, com dinâmicas e cobranças específicas. Em suma, “ter espiritualidade” para os Yawanawa trata-se de ter poderes, alianças e domínio sobre os “espíritos” – o que pode querer dizer, dependendo do propósito, fazer o “mal” através de agressões xamânicas. Desse modo, contrasta com a noção de espiritualidade construída sob ideais da Nova Era, que preza a cura, e tem como valores centrais noções como amor, harmonia, equilíbrio, tranquilidade, desapego, generosidade, gratidão e leveza.”¹⁷ (Ferreira 2018:191)

Aineistosta käy ilmi, että haastateltavat puhuvat henkisyystä ensisijaisesti jälkimmäisessä mielessä, jossa henkisyys liittyy positiivisiin arvoihin. Amazonian shamanismissa henkisyys on voima, jota voi sitä vastoin käyttää sekä hyvään että pahaan, ja voimakkailla hengillä voi olla myös omia, pahantahtoisia intressejä; myös henkisesti vahvoilla shamaaneilla on kyky sekä parantaa että tuottaa sairautta. Toisekseen aineistossa henkisyys mielletään usein universaaliksi arvoksi tai todellisuudeksi. Neljä haastateltavaa ilmaisi omaavansa shamanistisen ja animistisen maailmankuvan, jossa kaikilla olennoilla voidaan katsoa olevan henki. Kaksi haastateltavaa viittasi epäsuorasti samankaltaisiin käsityksiin kuvaamalla kaikkialla luonnossa ilmenevää henkisyyttä. Hengen tarkka merkitys kuitenkin valottuu eri tavalla, kun ne käsitetään yawanawojen *yuxin*-käsitteen kautta, kuin henkisyyden, joka näyttäytyi epäpersoonallisempaan elämän energiana. Samaten luonto nähtiin aineistossa pääasiassa positiivisena voimana ja terveyden lähteenä – tosin myös kunnioitettavana voimana - siinä missä yawanawoille ja Amazonian kansoille luonnonympäristössä toimivat, elävät olennot (muut lajit, *yuxin*) voivat olla myös uhka, joihin tulee olla oikeassa suhteessa terveyden suojaamiseksi. Esimerkiksi Reis (2015:83) kuvaa yawanawojen suhdetta käärmeisiin: käärmeen *yuxibu*, *Runu* on tärkeä hahmo shamanismissa, joka antaa voimaa ja opetuksia; fyysinen metsässä kohdattu käärme on sen sijaan uhka, johon ei suhtauduta pyhänä.

Haastateltavat näkivätkin oman terveyskäsityksen eroavan joiltain osin yawanawojen vastaavasta. Kolme haastateltavaa muistutti, että yawanawojen elinympäristö, historia ja vastaavasti sairauksien luonne on hyvin erilainen ja etiologia sille kulttuurille ominainen. Esimerkiksi osa haastateltavista oli sitä mieltä, ettei länsimaissa tunnettuja mielenterveyden ongelmia tunnusteta alkuperäiskulttuureissa samalla tavoin, koska ympäristö ei tuota samanlaisia ongelmia.¹⁸ Tämä ei

¹⁷ “... “spirituality” does not point to something defined or unified, as the idea of a being or entity, but as a power, a collectivity, with specific dynamics and charges. In short, “having spirituality” for the Yawanawa is about having powers, alliances and mastery over the “spirits” - which may mean, depending on the purpose, to do “evil” through shamanic aggressions. In this way, it contrasts with the notion of spirituality built under New Age ideals, which values healing, and whose core values are love, harmony, balance, tranquility, detachment, generosity, gratitude and lightness.” (Ferreira 2018:191; tekijän käännös.)

¹⁸ Toisaalta kuten kappaleessa 6.2.2 tuotiin esille, suuri osa haastateltavista ei myöskään pitänyt kehon ja mielen, eikä näihin kohdistuvien sairauksien erottelua niin merkittävänä, kuin biolääketieteessä on tapana tehdä; tähän vaikuttivat ennen kaikkea näkemykset sairauksien perimmäisestä henkisestä luonteesta.

tarkoita, ettei erilaisia psyykkisiä ongelmia olisi, mutta niitä tulkitaan ennemmin merkeiksi ongelmista ympäristön kanssa, joiden viestin shamaani pystyy tulkitsemaan. Suurin ero haastateltavien näkemyksissä suhteessa yawanawoihin ilmenee tavassa ymmärtää henkisyys ja erityisesti henkimaailman vaikutus ihmiseen: haastateltavat tunnistivat henkimaailman vaikutuksen instrumentaalisenä terveysongelmien syynä. Tästä huolimatta sairauden perimmäisten syiden nähtiin olevan yhteydessä henkilön sielunpolkuun ja henkisiin haasteisiin (sisäinen attribuutio; Schmid 2011). Relationaaliset sairauden aiheuttajat paikannetaan ennemmin abstraktimpiin voimiin kuten moderni yhteiskuntamalli ja länsimainen kulttuuri. Muut toimijat, kuten henkiolennot eivät näyttäyty samalla tavalla tarkoitushakuisina sairauden aiheuttajina, kuin miten ne kuvataan perinteisessä shamanismissa. Vastavuoroisuuden etiikka kävi ilmi aineistossa, mutta siitä puhuttiin laajemmassa mielessä: siinä missä yawanawojen tuntema *kupia*, eläimen hengen kosto voi sairastuttaa tabua rikkovan yksilön (Pérez-Gil 1999:58), aineistossa osa haastateltavista ilmaisi käsityksiä, joiden mukaan luonnon epäkunnioittava kohtelu heijastuu erilaisissa nykyihmisen vaivoissa ja pitkällä tähtäimellä tuottaa ihmiskunnalle ongelmia. Gearin (2017: kpl. 3) toteaa samanlaisia piirteitä esiintyvän australialaisten ayahuascarituaalien osallistujien narratiiveissa: noituuden tai henkiolentojen sijaan länsimaisten ihmisten vaivat ja sairauden syyt paikannettiin yhteiskunnallisiin ongelmiin ja länsimaiseen kulttuuriin, ja etenkin sen tuottamaan erkaantumiseen luonnosta.

Haastateltavien näkemykset hengistä kuitenkin myös erosivat toisistaan. Osa näki henkien olevan persoonallisia olentoja, joilla voi olla myös haitallisia tarkoituksia, kun taas kahden mielestä henkimaailmassa on enemmän kyse epäpersoonallisista energioista. Osa haastateltavista piti mahdollisena myös personalistisia etiologioita, joiden mukaan sairaus voi ilmetä jos henkilö rikkoo tietämättään muiden olentojen kanssa toimimista ohjaavia sääntöjä (*law of contagion*; Langdon 2007:8), kuten yksi haastateltava kertoo:

The shaman is a bit different because he sees, let's say they have a sustainable culture, obviously they diseases are more spiritual, emotional, that are manifesting in diseases in different ways so for instance, someone had a trauma or something happened for energetic purposes and the shaman can then go into the spirit world and consult the spirits and see what is needed for healing. Like for instance, maybe someone crossed two cobras that were fighting, that were in a war hypnotizing each other and someone crossed them without knowing and their foot was hurt for many years. (*yawa2*)

Fotioun (2010:230) mukaan personalistiset selitysmallit nousevat esiin, kun ihminen itse kokee jotain, minkä mieltää noituudeksi tai hengen aiheuttamaksi. Kolme haastateltavaa ilmaisi, että kokemustensa perusteella henkien tai entiteettien vaikutus on tullut aiempaa näkyvämmäksi. Tällöinkin henkien aiheuttamille ongelmille etsittiin perimmäistä syytä potilaan käytöksestä tai ympäristöstä. Esimerkiksi liika voimakasvien käyttö, puuttuva yhteys kehoon tai luontoon saattoi

tehdä henkilön haavoittuvaksi pahantahtoisille hengille. Yksi haastateltava näki henkien tarkoituksena kierrättää negatiivisia tai tarpeettomia energioita, joita ihmiset tietämättään kantavat mukanaan. Toisen haastateltavan mukaan trauman aiheuttama sielun osien menetys (*soul loss*) saattoi aiheuttaa yksilössä psyykeen ja kehon irtautumista sielusta, jolloin ulkoiset voimat pääsevät helpommin vaikuttamaan yksilöön. Tällöin shamanistisin keinoin tehty sielunpalautus eheyttää eri osat niin, etteivät ulkopuoliset voimat pääse vaikuttamaan yksilöön.

Entities have often come to protect us if we have some weaknesses within, in a sense they have come to do us a favour. Or sometimes some people may call powerful figures in their lives so that they can have more power or to feel safe. Sometimes they serve an important function and they have their own work to do, but they also prevent us from being genuinely our own selves since they have their own interests. (*yawa6*)

Tässä mielessä haastattelemieni henkilöiden näkemykset eroavat Schmidin (2011:256) tutkimista ayahuascan satunnaisista käyttäjistä, joista vain harva tunnisti shamanistisia tekijöitä sairauden aiheuttajina. Eroa voi osaltaan selittää haastateltavieni pidempi kokemus shamanismin parissa; myös Fotioun (2010:223-237) tutkimuksessa pidempään Perussa shamanismia opiskelleet länsimaiset olivat todennäköisemmin kohdanneet ja ylläpitivät personalistisia etiologioita. Aineistossa ilmeneviä näkemyksiä voidaan kuitenkin kuvata epistemologisesti inklusiivisina ja relativistisina: kaksi haastateltavaa korosti, että erilaiset tulkintamallit eivät sulje toisiaan pois, vaan kuvastavat pikemminkin eri tapoja käsitteellistää ja kokea asioita. Toisaalta joidenkin haastateltavien mukaan eri tavoilla kokea maailmaa on suoria ontologisia vaikutuksia: se, mihin uskoo vaikuttaa myös siihen, mistä asioista voi parantua.

I think that they [the Yawanawa] understand it in a similar way, though they might give different names to it - they might call a blockage a bad spirit, or they might call accumulated energy that is there because of a block, they might call it a sickness, like I think they have different language to express the same principles. (*yawa4*)

My understanding is that all these traditions have the same goals and ends which is to strengthen our connection with nature. Also different shamanic traditions understand that there are many dimensions to the world, and different traditions have different ways of describing these things. We also create our own reality according to the filters that we use to observe and experience the world. And one way of explaining things does not exclude other ways... for instance many indigenous traditions see illness and mental problems as malevolent spirits or as something outside ourselves, and in other traditions it's an internal chemical imbalance... so I think these explanations do not exclude each other but depending on what you believe it has an enormous impact on what we can heal and be freed from. (*yawa6*)

Myös parantamista pidempään opiskellut informantti ymmärsi sairauden aiheuttajat ensisijaisesti energioina, ja oli aiemmin opiskellut energiahoitoa. Kuitenkin tehdessään parantamista yawanawojen tekniikoilla hän käsittelee sairauksia henkinä, joita vastaan shamaani laulun

vaikutuksella taistelee (myös kappaleet 6.3.3 ja 6.4.4). Perinteisessä parantamisessa shamaanin voimakkuus kohdistuu aggressiona patogeeniseen objektiin. Haastateltava ei kuitenkaan nähnyt, että eri ymmärrystavat vaikuttaisivat hänen toimintaansa parantajana, vaan parantaessaan hän työskenteli perinteisestä shamanismista saamallaan työkaluilla:

I know that many things I learn with Yawanawa tradition, and when I perform a healing I work inside of the line, I'm working with the knowledge that I receive in the tradition and the language that they use in the tradition, and with the root that I plant from the tradition. But I have my own understanding, I have my own experience and I have my own ways also inside of this. (*yawal*)

Myöskään noituus ei ollut aihe, jota haastateltavat olisivat tuoneet oma-aloitteisesti esille tai josta heillä olisi ollut omakohtaista kokemusta yhtä haastateltavaa lukuunottamatta, joka oli kohdannut noituuteen liittyviä ilmiöitä Perussa. On kuitenkin huomattava, että eri alueilla esimerkiksi noituuden kaltaiset ilmiöt ovat painokkaammin kulttuurisessa keskiössä: perulaista shamanismia koskevassa kirjallisuudessa noituus on melko yleinen diskurssi (Beyer 2009:156-157, Brabec de Mori 2014). Kolme haastateltavaa kuitenkin viittasi haastatteluissa shamaanien kerryttämään valtaan ja sen aiheuttamiin ongelmiin yleisemmin. Haastateltavat korostivat, ettei shamanismi ole mustavalkoista eikä shamaanius automaattisesti tee henkilöstä hyvää tai parantajaa; myös shamaaneilla on inhimillisiä heikkouksia ja mahdollisuuksia käyttää valtaansa väärin. (Kirjoitan shamanismin haasteista ja rajoitteista lisää luvussa 6.5).

6.3 Parantamisen elementit yawanawa-shamanismissa

Seuraava osio käsittelee haastateltavien käsityksiä yawanawa-shamanismin tärkeimmistä elementeistä ja niiden parantavista vaikutuksista. Tällä pyrin vastaamaan kysymykseen haastateltavien *muutoksen teorioista*: miten shamanismi pyrkii vaikuttamaan terveyteen ja miten shamanismin opiskelu on syventänyt haastateltavien ymmärrystä yawanawa-shamanismin periaatteista. Tämän lisäksi kartoistin haastateltavien ymmärrystä shamanismin rajoitteista sekä työssään kohtaamista haasteista.

Haastateltavista vain yksi on aiemmin opiskellut päätoimisesti yawanawojen parantamisen tekniikoita. Kuitenkin jokainen haastateltava nosti esiin erityisiä paranemiskokemuksia tai tapoja, joilla shamanismi oli vaikuttanut positiivisesti hyvinvointiin. Langdonin (2007:33) performatiivisen mallin mukaan paraneminen on kehollinen kokemus, jossa potilas siirtyy uuteen fenomenologiseen todellisuuteen; parantaminen uudelleensuuntaa huomion ja muuttaa kokemuksen luonteen. Performatiivisuus ei perustu vain jaettuun merkitykseen tai psykoterapeuttiseen vaikutukseen, vaan

kehollinen kokemus ja rituaalin affektiiviset elementit ovat ensisijaisia kokemuksen muuntelun tapoja. Langdon korostaa, että nämä elementit korostuvat enteogeenisissä rituaaleissa, joihin osallistuu monista taustoista tulevia osanottajia, joilla ei ole yhteistä tulkinnallista merkityskehikkoa.

Shamanistisessa parantamisessa on useita performatiivisia, affektiivisia sekä merkitystä muuntelevia elementtejä. Aineistossa yawanawa-shamanismin parantavista elementeistä keskeisimpinä nousivat esiin kasvilääkkeet, musiikki sekä shamaanin toiminta. Shamaanin toimintaa ja roolia käsiteltäessä yhtenä tärkeänä teemana nousi esiin shamanistiset *dietat*, jotka haastateltavien mukaan syvensivät ymmärrystä shamanismin perusteista ja tavoista, joilla shamanismi muokkaa kehoa ja tiedollisia kapasiteetteja. Käsittelen näitä elementtejä seuraavissa kappaleissa erikseen.

6.3.1 Ayahuasca - *uni*

Yawanawa-mytologiassa tunnetaan ayahuasca (yawanawa: *uni*) syntyä kuvaava tarina. Myyttisessä ajassa eläneet ihmiset eivät tunteneet kuolemaa, kunnes vedestä nousevat käärmeet surmaavat metsästäjän olleen miehen. Hänen haudatusta ruumiistaan kasvavat shamanistiset voimakasvit: ayahuasca, tupakka, pippuri ja datura (Pérez-Gil 1999:166-167). Myytin toisessa osassa ihmiset valmistavat ja juovat ayahuascalialaania noustakseen taivaaseen kuoleman ja yliluonnollisen tiedon valtakuntaan. Reisin (2015:22) mukaan myytit kertovat tavasta, jolla shamanististen kasvien nähdään ilmestyvän vastauksena kuoleman ja kärsimyksen ongelmiin, ja jotka samalla yhdistävät ihmiset salattuun tietoon. Yawanawa-shamanismissa ayahuasca onkin ennen kaikkea tiedon välittäjänä ja kommunikaation mahdollistajana näkymättömään maailmaan.

Myös haastateltavien kertomuksissa ayahuasca on parantamisen kontekstissa useimmin esiin tuleva elementti. Ayahuascasta puhuttiin kasvioppaana, henkenä (kolmessa tapauksessa feminiinisenä) sekä tietoisuuten ja hengen materiaalisena symbolina tai sakramenttina. Ayahuasca pidettiin tietoisuutena, jolla ajateltiin olevan omaa toimijuutta ja joissain tapauksissa oma tahto. Yksi haastateltava mainitsi, että ayahuasca koostumuksen johdosta on mahdollista, että siinä toimii kahden eri kasvin tietoisuus tai niiden vuorovaikutuksessa syntyvä kolmas toimija. Kuvaukset muistuttavat Amazonian shamanismissa tyypillistä tapaa ymmärtää muiden lajien edustajat ja ei-inhimilliset olennot tietoisina henkilöinä, joiden kanssa vuorovaikutetaan samalla tavoin kuin inhimillisten olentojen kanssa. Esimerkiksi yksi haastateltava koki ayahuasca-ikänsä läsnäolon seremonioissa kohtaamissaan käärmeen hahmoissa.

The spirit of the boa constrictor, jiboia, is strongly connected to the spirit of ayahuasca, according to their spiritual beliefs it's the astral jiboia that brought ayahuasca on earth, and so when we work with

ayahuasca the force of the jiboia will descend and do its healing work in the space, so for me the jiboia is an important collaborator... quite often I have been in contact with the energy of the jiboia or felt like there are many snakes inside of me. (yawa6)

Kuten Fotioun (2010, 2012) tutkimuksissa, ayahuascan parantava vaikutus koettiin kokonaisvaltaisesti vaikuttavan usealla tasolla: fyysisellä, psyykkisellä ja henkiselä. Vaikutukset kietoutuvat toisiinsa monella tapaa. Ayahuascalle tyypilliset fyysiset emeettiset ja purgatiiviset vaikutukset ymmärrettiin energian vapautumisena, ja tämä puhdistaminen nähtiin tärkeänä elementtinä paranemisessa. Puhdistamisella viitattiin aineistossa ennen kaikkea ayahuascan fyysisiin vaikutuksiin, jotka voivat ilmetä oksentamisen ohella myös monella muulla kehollisella tavalla kuten itkemällä ja ääntelyllä tai liikkeillä kuten tärinällä. Haastateltavien mukaan puhdistuminen tapahtuu samaan aikaan henkiselä tasolla. Energian tai elämänvoiman käsitteet toistuivat usein haastateltavien kuvauksessa ayahuascalla parantamisesta. Ayahuascan vaikutuksen alaisena energian virtausta oli mahdollista muunnella, tai paranemisprosessissa energia pyrki avaamaan tukokset, jotka nähtiin sairauden ilmentyminä.

I see the healing as regaining trust that we can let the life force through us, and if life force starts to flow through us, when there is still disease, this means we pass through a process of liberating the blockage – it means sometimes to experience pain or negativity, we can purge or cry it out or purify the body and the mind and the spirit (... the aya, it is a kind of a symbol of spirit, and when we drink this, we take spirit in, and then there is no way than to let spirit open the blockages that previously prevent us to let spirit in. (yawa4)

Yksi haastateltava vertasi energian virtausta Aasian uskontoperinteistä tuttuun *kundalini*-energiaan, jonka katsotaan tietyissä olosuhteissa nousevan energiakeskuksia eli *chakroja* pitkin avaten henkistä tietoisuutta. Haastateltava vertaa ayahuascaa luonnon tietoisuuteen, joka voi opettaa ja parantaa aktivoimalla ja suoristamalla *kundalini*-energiaa, jolloin henkilön luontainen tietoisuus herää, keholliset ja psyykkiset jännitykset laukeavat ja kehon energiavirtaus puhdistuu.

Ayahuasca brings this consciousness of nature and she can heal a lot by teaching you about yourself and teaching about life and your consciousness, and she will always cleanse your body for your vital energies to flow because there is no way for you to awake your consciousness if your vital energy is not flowing. So the medicine to make you aware she must clean all the blockages you may have in your physical or emotional or energetic body, like tensions that we carry for some reason or other so then our energy can flow, so this is what happens in this cleansing. (yawa1)

Puhdistaminen ja fyysinen ei koske pelkästään energioita, vaan haastateltavien mukaan erilaisia psyykkisiä ja emotionaalisia kokemuksia, kuten traumoja ja negatiivisia alitajuisia uskomuksia, voi käsitellä ja vapauttaa fyysisesti. Kolme haastateltavaa nosti esiin traumaattisten muistojen ja kokemusten käsittelyn tärkeänä osana parantamista. Rituaali antoi välineitä nähdä kokemus uudesta näkökulmasta, antaa anteeksi vanhoja tapahtumia sekä vapauttaa muistoja, joiden ajateltiin jääneen

kehoon. Esimerkiksi yksi haastateltava kertoo tulleen tietoiseksi ylisukupolvisten traumojen vaikutuksesta ja niiden vapauttamisesta ayahuascatranssin aikana.

I saw a lot of insecurity in my motherline, there was basically 7 generations of a wound that was passed on from mother to daughter and then during those weeks the medicine told me that you're going to be a mother in not so many years, and you're going to have a daughter, and this is a big wound in your mother line but you can choose: avoid healing it, you can leave it as it is, but then you will pass it to your daughter. Or you can heal it, and hopefully your daughter will not have to carry this onwards so you can stop it with you. So I took it on myself to heal myself. (yawa2)

Sama haastateltava kertoi paranemiskokemuksesta, jossa näki ja vapautti nuoruudessaan kohtaamia traumoja, joita oli tietämättään kantanut mukanaan; kokemuksia käsittelevissä näyissä haastateltava kohtasi erilaisia persoonallisia henkiolentoja. Hänen mukaansa ayahuascatranssissa kohdatut entiteetit eivät usein ole pahantahtoisia, vaan niillä on oma merkittävä roolinsa shamanismin ekologisessa kosmologiassa.

At one point I looked behind me, because I'd never done any healing or cleansing or nothing, and I looked behind me and I saw a trail of all sorts of weird creatures eating my old energy that I was just carrying... forces that are in nature, they are not bad but their purpose is to break down old energy, if you carry it all with you they're going to break it down in you. So just like decomposing, it's not particularly pretty but it's important for something to break down old things, for it to be transformed and be fertile again. (yawa2)

Puhdistamisen ohella haastateltavat nostivat esiin lisääntyneen tietoisuuden, jonka ayahuascarituaali voi herättää koskien osanottajan alitajuisia käytösmalleja ja motiiveja. Haitallisten pelkojen tai sairauksien syiden käsittely voi näyttäytyä pelottavana tai haastavana kokemuksena: esimerkiksi osalla haastateltavista oli kokemuksia negatiivisista entiteeteistä, kuten sairautta aiheuttavista tai edustavista olennoista. Tässäkään tapauksessa negatiivisia kokemuksia ei pidetty ulkoa tulevina, vaan henkilön sisäisten ristiriitojen ilmentyminä. Niiden kohtaaminen taas antoi mahdollisuuden tehdä tietoisia muutoksia toiminnassa tai asenteissa.

She's going to you spirit and then she can heal whatever is happening inside of you because, if you're using drugs it's because you're trying to escape reality, you cannot stand reality the way it is or the way it's being presented to you, you're not able to relate with this or digest this and you are either trying to anesthetize something in you. The forest medicines, the ayahuasca she will connect you with your awareness, with your consciousness, and with this connection you can see, what is behind what you're feeling, so why you are feeling that you don't have space or why do you have this pain where it comes from and why you're feeling sad or feeling anxious... and when she shows you you have the opportunity to change. (yawa1)

Nobody else – like very often people from the outside they don't really have a full spectrum of you. So when you take the plant medicines from the forest, it brings you – it's a privilege because it helps you so much to study yourself, and find the solution to become your own healer, so you can be your own doctor. You can become the sergeant of your own body and spirit and you can become your own

– an astronaut of your own psyche, going into space and looking into your own psyche and your own life and see how you function in the world (yawa5)

Myös Schmidin (2011, 2014) tutkimuksessa ayahuascaseremonian tärkeimmät muutosmekanismit liitettiin puhdistamiseen sekä kognitiivisiin vaikutuksiin kuten seremoniassa saatuihin oivalluksiin ja ymmärrykseen sairauden syistä. Schmid esittää, että kognitiiviset vaikutukset muokkaavat subjektiivista terveyden tilaa lisäämällä koherenssin tunnetta, mikä on keskeinen tekijä Schmidin käyttämässä salutogeneesin käsitteessä (eli terveyttä edistävien selviytymismekanismien ylläpitäminen). Yksi tapa, jolla seremonia voi lisätä koherenssin tunnetta, on antamalla sairaudelle merkityksen suhteessa transendentteihin voimiin; tämä merkityksenannon prosessi oli selkeästi esillä aineiston kuvauksissa paranemisesta, missä sairaudet ja vastoinkäymiset asettuvat osaksi elämänpolkua opettajina ja viestintuojina (myös Csordas 1994). Samoin Schmidin tutkimuksessa parantavina mainittiin transpersoonalliset kokemukset, mikä ilmeni myös aineistossani: koska haastattelemani henkilöt määrittivät terveyden tärkeänä osatekijänä yhteyden henkisyteen, myös kokemukset vuorovaikutuksesta henkiolentojen kanssa, jumaluuksista tai korkeammasta voimasta nähtiin aineistossa parantavina. Näiden lisäksi Schmid (2011:256-257) nostaa esiin ayahuascan farmakologiset vaikutukset sekä sisäisten paranismekanismien aktivoimisen, mikä esiintyi myös haastatteluaineistossani: osa haastateltavista korosti, että ihmisessä on sisäsyntyinen paranemiskyky, jonka enteogeeninen kokemus voi aktivoida. Tässä yhteydessä Schmid mainitsee myös plasebo- eli merkitysvastineen: subjektiivisesti merkitykselliset kokemukset voivat aiheuttaa neurokemiallisia reaktioita, mitkä tukevat paranemista erilaisista vaivoista. Aineistossani yksi haastateltava mainitsi tämän mahdollisena vaikutuksena. Kukaan haastateltavista ei nostanut esiin farmakogloisia vaikutuksia eikä myöskään puhtaasti psykologisoivia näkemyksiä ayahuascan vaikutuksista; tämä ei tarkoita, etteikö näitä näkemyksiä olisi, mutta niitä ei pidetty ensisijaisina vaikuttajina.

Kasvavaan tietoisuuteen haastateltavat liittivät myös lisääntyneen vastuun. Ayahuascan nähtiin edesauttavan kollektiivisen paranemisen ja tietoisuuden kehittymisen tavoitteita, etenkin ihmisen suhteessa muuhun luontoon. Ayahuascakokemukset olivat lisänneet haastateltavien tietoisuutta elävän luonnon vuorovaikutuksesta ja keskinäisriippuvuudesta. Myös Meneses (2018:241) huomioi saman huikein tavoin kuinien kanssa työskentelevien länsimaisten parissa: kun individualismi ja irrallisuuden kokemus muusta luonnosta vähenee, laajenee paranemisen käsite koskemaan myös ihmisen suhteita ympäristöönsä. Aineistossa kävi ilmi haastateltavien huoli ympäristön tilasta; ekologinen kriisi nähtiin heijastuksena ja yhtenä seurauksena ihmisen ja yhteiskunnan pahoinvoinnista, ja yhtenä henkisen työn tarkoituksena nähtiin ekologisesti ja

sosiaalisesti kestävänsä tulevaisuuden edistäminen¹⁹. Muutoksen nähdään kuitenkin lähtevän ihmisen sisäisestä eheytymisestä. Esimerkiksi yksi haastateltava kuvaa, kuinka yhteys muihin lajeihin tulisi yhä enemmän perustua tasa-arvoisuuteen:

Imagine there's people claiming ownership to nature, it's weird, it's not correct, it's absurd. So liberating ourselves is a big part of this healing, liberating nature, allowing nature to be wild and free as it should be and only then we can also surrender to those wild forces and see the new world coming and not be these posing lords that know how it is – we're the young ones, we're the youngest ones here, everyone is an elder except us, so let's give power back to those that really know like the animals for instance, those are really the Indians, those are really the native people. (yawa2)

Haastateltavien kuvaukset paranemisen kokemuksista tuovat vuoropuheluun myös yksilöllisyyden ja relationaalisuuden teemat, jotka kirjallisuudessa (Rodd 2018, Gearin 2015) on nähty toisilleen vastakkaisina. Shamanististen kokemusten aikana saadut oivallukset liittyvät usein oman elämän parantamiseen, mutta joskus niissä on myös kollektiivisia sisältöjä liittyen henkilön läheisiin, ympäristöön ja yhteiskunnan tulevaisuuteen. Tässä mielessä haastateltavien kokemukset mukailevat Gearinin (2016) näkemystä, jonka mukaan länsimaisessa ayahuascan käytössä on sekä individualistisia että relationaalisia piirteitä, paranemisen kokemuksen sisältäessä näitä molempia. Vaikka kokemus on yksilöllinen ja tulkinnat voivat rajautua yksilön psyykeeseen, puretaan kokemuksissa usein suhteisiin liittyviä ongelmia²⁰. *Purgan* sisältö koskee usein konflikteja, jotka liittyvät relationaaliseen sosiaalisuuteen: sosiaalisissa suhteissa tapahtuneisiin konflikteihin, yhteiskunnasta ja ympäristöstä tuleviin vaikutteisiin, ylisukupolvisiin traumoihin, patogeenisiin substansseihin tai henkiin, joiden koetaan aiheuttavan sairautta. Yksilö ei voi välttyä näiden suhteiden mukanaan tuomilta ristiriidoilta, ja ayahuascatranssi nähdään yhtenä tapana tulla tietoiseksi ja käsitellä näitä kehollisesti. Samaten aineistossani haastateltavat korostivat yksilön tietoisuuden muutosta ja itsetuntemuksen kasvamista, mikä voidaan tulkita yksilölliseksi orientaatioksi. Tästä huolimatta kuvaukset viittaavat laajempiin interpersoonallisiin kehyksiin, joissa rituaalikokemus voi auttaa suhtautumaan tiedostavammin omiin läheisiin ja parantamaan perhesuhteita tai lisätä vastuuntuntoa luonnonympäristöä kohtaan. Tätä edesauttoivat erityisesti kokemusten keholliset ja affektiiviset ulottuvuudet. Aineistossa ilmenevä yksilöllisyyden ja sosiaalisuuden yhteen limittyminen tukee Gearinin (2016) toteamista, jonka mukaan

¹⁹ Myös Abram (1996:22): "From an animistic perspective, the clearest source of all this distress, both physical and psychological, lies in the aforementioned violence needlessly perpetrated by our civilization on the ecology of the planet; only by alleviating the latter will we be able to heal the former."

²⁰ "The body and the senses in the techniques by which ecstatic healing and wisdom are achieved thus include forms of relational personhood in which the "I" of the drinker may incorporate other people, spirits, and psychic objects that relate to the actions of other people. This healing body, as a relational microcosm, resembles generalized conceptions of the individual of Melanesian culture described by Strathern." Gearin 2016:209.

kirjallisuudessa esiintyvä dikotomia länsimaisen individualistisen ja alkuperäiskansojen relationaalisen maailmasuhteen välillä tuottaa yksipuolisen kuvan länsimaisten harjoittamasta shamanismista. Hänen mukaansa tulisi pikemminkin tarkastella, miten yksilöllisyyden ja sosiaalisuuden teemat risteävät ja ilmenevät eri tavoin eri sosiaalisissa konteksteissa.

Haastatteluissa tuli myös ilmi, että ayahuascarituaali on monipuolinen kokemus, joka parantamisen ohella myös opettaa ja avaa ovia kokemukseen transpersoonallisista voimista ja pyhydestä, jonka nähtiin puuttuvan institutionaalisista uskonnoista. Yawanawa-traditiossa ayahuasca nähdään ennen kaikkea opettajana, jonka avulla saadaan tietoa ja lisätään shamanistista toimijuutta kohtaamisissa yawanawojen sosiokosmologiaan kuuluvien olentojen kanssa. Myös haastateltavat kertoivat kohtaamisista luonnonelementtien, henkien, esi-isien, eläinten kuten käärmeen ja jaguaarin kanssa, sekä itse ayahuascan kanssa. Kaksi haastateltavaa totesi, että parantajat tuovat tilaan esi-isiensä sukulinjat ja henget. Samoin Virtanen (2014) korostaa, että rituaalitulissa kohtaavat toimijat usealla eri tasolla, vertikaalisesti ajassa (osanottajat osana sukupolvien jatkumoa) ja horisontaalisesti tilassa (osanottajat eri kulttuurien edustajina; näihin voidaan lukea myös yli-inhimilliset osallistujat). Ennen kaikkea shamanistiset seremoniat erottaa institutionaalisen uskontojen muodoista niiden kokemuksellinen elementti: rituaali edesauttaa yhteyden tunnetta sekä luonnon- ja henkivoimiin että myös muihin osanottajiin, mikä nähtiin myös parantavana elementtinä. Myös Turner (1969) esittää, että rituaali mahdollistaa välittömän yhteyden (*communitas*) kokemuksen muihin osanottajiin riisumalla osanottajat arkitodellisuuden sosiaalisista rooleista; samalla rituaalilla luotu erityinen tila tuottaa liminaalisuuden kokemuksen, jossa vakiintuneet identiteetin osat menettävät voimaansa, jolloin niitä voi luovasti muunnella. Myös moni elementti yawanawojen nykymuotoisissa seremonioissa valmistaa osanottajaa pyhyiden kokemukseen, jota yksi haastateltava kuvaa yhtenä seremonian tärkeimpänä elementtinä:

What I believe the medicines do is they let our soul come out and be free, just for one night, remember “oh I’m free, I can sing I can play I can dance and create” and be in the spirit and remember what that is. It’s our true nature which we are remembering when exposed to nature, and ceremony obviously carries the same frequency as nature, but on a soul level, so it gives a space to come in contact with what is sacred. We’ve also been deprived of that sacredness, and we human beings need to have that well-watered and filled with spirit... () So that’s what I think the paradigm shift is all about that’s what I think spirituality is all about, what religion maybe should have been all along. (yawa2)

6.3.2 Rapée -*rumé*

Nuuskatupakka rapeeta (yawanawa: *rumé*) pidetään haastateltavien mukaan yawanawa-perinteessä voimakkaimpana lääkekasvina. Kaikki haastateltavat käyttivät rapeeta osana arkielämäänsä sekä

osana shamanismin opiskelua. Tupakan keskeisen roolin ajatellaan liittyvän sen voimaan: siinä missä *unin* voimakkuutta ja vaikutusta voidaan säädellä laululla, *rumen* voimakkuuteen ei voida vaikuttaa sen jälkeen, kun se on annosteltu vastaanottajalle²¹. Tupakan käytön opiskeluun liittyy annosten vähittäinen kasvattaminen, ja suurimmat annokset (nk. initiaatio) voi joskus viedä kuolemanrajakokemuksen kaltaiseen tilaan. Miedommilla annoksilla vaikutusta kuvataan mieltä selkiyttäväksi. Rapée myös edesauttaa henkisyysyteen perehtymistä: yhden haastateltavan mukaan rapéen käyttö auttaa ymmärtämään ja rituaalin aikana näyissä saatuja opetuksia, sekä antaa voimaa rukouksille ja lauluille.

There are many tribes in the Acre region and many, almost all the tribes of the region have three principal medicines, they have something which is complimenting each other. There's the *uni*, that brings the visions, the professor, the teacher, the university of the forest and of the spirituality. There is the *kapum*, the kambo, which is the healer, more on the physical level, when they want to hunt, to prevent laziness, to bring physical healing. And then the *rapé*, it's in between, the *rapé* is complimenting the *uni*. It can feel like a guide in the process of spirituality with the tea (*uni*). Sometimes drinking the tea is a little like walking in the forest, and sometimes you are a little lost in the forest so when you take *rapé* it can help you to make another step and give direction. (*yawa5*)

Suurin osa haastateltavista koki tupakan tärkeänä välittäjäkasvina, joka avaa yhteyden henkimaailmaan. Yksi haastateltava oli tutustunut Pohjois-Amerikan henkisiin perinteisiin, ja tämän mukaan myös näissä perinteissä tupakan polttaminen avaa yhteyden esi-isiin ja tupakan savun avulla rukoukset voidaan välittää henkimaailmaan. Myös Amazonian tupakkaa polttaen käyttävien kansojen parissa tupakan savulla puhdistetaan, suojataan ja luodaan yhteys henkiin. Toinen haastateltava korostaa tupakan merkitystä yawanawojen kosmologiassa viitaten tarinaan voimakasvien synnystä (edellinen kappale); hänen mukaansa tupakkaa pidetään yhtenä vanhimmista shamanistisista voimakasveista ("*master plant*"; myös Russell ja Rahman 2015). Lähes kaikki haastateltavat totesivat, että tupakka on yawanawoille tärkein parannusmetodi.

Healing of the *rapé* is very big in the Yawanawa tradition, for them it's the main medicine, it's more important than the *uni*. They say you can do a *uni* ceremony but if there is no *rapé* it will not be a good ceremony, it will not be secure. And if a shaman does a healing on somebody, he can work with *uni*, but he will always work with the *rapé*. they will take strong *rapé*, and then use the force of the *rapé* to be able to feel where is the sickness in the treated person, and the *rapé* also gives them the force to bring healing there. (*yawa4*)

Haastatteluissa nostettiin esiin rapéen käyttö tapauksissa, joissa parantaja nauttii tupakkaa voidakseen tämän jälkeen ohjata sen energian potilaaseen. Tässä tapauksessa hoidettavan itsensä ei

²¹ Molempien vaikutusta voidaan säädellä annoksen määrää ja tarjoilutapaa muuttamalla. Esimerkiksi ayahuasca tarjotessa lääkkeeseen voidaan puhalttaa tai laulaa, ja kaksi haastateltavaa kertoo tällä olevan merkittävä vaikutus ayahuascan vaikutuksiin. Myös rapéeta tarjoillessa voidaan käyttää miedompia tai voimakkaampia laatuja, annoksia ja puhallustyyliä. (Meneses 2018:235).

odoteta nauttivan kasvilääkettä, vaan parantaja käyttää lääkettä voidakseen diagnosoida potilaan ja ohjata parannusvoiman kohteeseensa.

The *rapé* is what we use to heal, when people come to receive *rapé* I can see what is happening in her energy and also we have this plants, forces and spirits inside of us, so this energy of our blow, it carries this healing force, when we blow the medicine I can see where it is blocked and I can see it's like a needle that I can direct to a specific place in the person. (*yawaI*)

Kahden haastateltavan mukaan rapéen puhaltamisella shamaani voi ohjata omassa opiskelussaan hankkimia voimia ja henkisiä energioita vastaanottajan tarpeiden mukaan. Ajatus mukailee Jokicin (2008) kuvausta shamaanin koulutuksesta kehollisena kosmogeneesina; mitä voimallisempi shamaani, sitä enemmän henkivoimia hänen kehonsa on sisällyttänyt itseensä. Yawanawa-shamanismissa nähdään, että tupakka avaa väylän näiden voimien kanavoimiselle. Periaate esiintyy myös muissa perinteisissä parannusmuodoissa, joissa yksistään fyysinen lääke ei takaa parantumista, vaan sen tekijän ja tarjoajan taidot ja lääkkeeseen mahdollisesti loitsulla lataama voima (Pérez-Gil 1999:86).

Rapéen avulla yawanawa-traditiossa myös opiskellaan, autetaan painamaan opittu muistiin ja käsitellään shamanististen dietojen aikana saatujen näkyjen, unien ja laulujen opetuksia. Yhden haastateltavan mukaan rapéeta käytetään parantamista opiskellessa, koska sen vaikutus muistuttaa sairauden oireita. Voimakas rapée voi aiheuttaa hikoilua, lämpötilan vaihteluja, hengenahdistusta, sykkeen tihentymistä ja pahoinvointia. Parantaja voi tuntea oireet kehossaan ja näin opiskella eri sairauksien vaikutuksia.

If I have a disease then *rapé* is the medicine to go to heal this. *Rapé* is, when you take the strong dose of rapée we can feel the sweating, we can feel the cold or we can feel really hot these fever symptoms or that you cannot breathe or this tension to throw up and these are the symptoms. (*yawaI*)

Rapéen vaikutus nähdään kohdistuvan mieleen ja toimivan mielen kautta (huom. yawanawa-sana *xina* tarkoittaa ajatusten lisäksi myös tunteita, Lopes 2020): rapée voi poistaa haitallisia ajatuksia (ja tunteita) sekä tuoda tilalle positiivisia. Samalla rapéen vastaanottajan tulee tietää selkeästi, mitä haluaa saavuttaa ja miksi. Tärkeää rapéen käytössä onkin, missä mielentilassa ja millä tarkoituksella tupakkaa käyttää. Rapéen vaikutus muodostuu sekä sen ainesosien (tupakan ja puun tuhkien) että myös sen valmistajan sekä tarjoajan siihen lataamasta voimasta. Yksi haastateltava kuvaa, että rapéeta tarjotessa henkilön tulisi olla tasapainoisessa mielentilassa sekä tyhjentää oma mielensä. Kaksi haastateltavaa huomautti, että on hyvä olla tarkka, keneltä rapéen ottaa vastaan, ja kenen tekemää rapéeta ottaa vastaan. Taitamaton rapéen tarjoaminen voi pahimmillaan aiheuttaa päinvastaisen vaikutuksen kuin mihin pyritään, ja tämän vuoksi osa yawanawoista on huolissaan

rapéen yleistymisestä urbaaneissa yhteyksissä (Ferreira 2019).

Yhden haastateltavan mukaan rapéen liikakäytön haittavaikutuksena voidaan pitää raskauden tunnetta ja väsymystä. Toinen haastateltava nosti esiin rapéen ja tupakkatuotteiden addiktiivisen potentiaalin. Hänen mukaansa rapée auttoi häntä lopettamaan tupakan polttamisen sekä suhtautumaan kasviin ja sen henkeen kunnioittavammin. Kuitenkin haastateltava huomautti, että rapéen käytön on mahdollista aiheuttaa riippuvuutta, jos sitä ei käytä oikeista syistä. Tämän vuoksi hänen mukaansa tupakan käytöstä on seurannut niin paljon ongelmia länsimaissa, koska ihmiset käyttävät tupakkaa usein viihdetarkoituksiin ja mielentilassa, joka ei edistä hyvinvointia. Vaikka tupakka kuuluu monien alkuperäiskansojen jokapäiväiseen elämään kiinteästi, sen käyttötapa on erilainen: tupakkaa ei aina nautita muodollisesti rituaalisessa kontekstissa, mutta sen käyttöä ohjaavat selkeät tarkoitukset ja normisto.

6.3.3 Musiikki

Haastateltavat kertoivat tutustuneensa yawanawojen musiikkiin joko vieraillessaan ensi kertaa yawanawa-kyllissä tai urbaaneissa yhteyksissä järjestetyissä seremonioissa. Monelle juhlien ja seremonioiden aikana soitettu musiikki oli tehnyt erityisen vaikutuksen ja oli myös yksi syistä perehtyä paremmin yawanawa-shamanismiin. Yawanawoille tyypillisessä ayahuascaseremoniassa kaikki osanottajat osallistuvat laulamiseen ja soittamiseen, mitä haastateltavat pitivät tärkeänä osana seremonian vaikuttavuutta.

It has brought me in touch with their songs, with the voice of nature, and it has helped me very much to open up more fully, also the voice is very important, like for Hushahu, when she sings her voice is fully open, and for me this is an expression also, a full expression of spirit... not something that I master but something that helps me open up more to that. (*yawa5*)

Kuten monilla muilla Amazonian kansoilla, musiikki on yksi tärkein taide- ja kulttuurin muoto. Sosiaalisuus kietoutuu sen ympärille. Yawanawojen *mariri*-perinne perustuu yhteislauluun ja erilaisiin tansseihin. Myös eri musiikin lajeja on useita. Tyypillisimmät yawanawa-laulut ovat nimeltään *saiti*: näitä lauletaan usein yhdessä eri sosiaalisissa tilaisuuksissa. Näiden lisäksi on erityisiä rituaaleihin tarkoitettuja lauluja (*saiti vanaya*), joiden muoto tai melodia ei vaihtelee ja joissa ei soiteta musiikkia. Yawanawojen lauluilla on monenlaisia alkuperiä: osa lauluista on yawanawa-kielellä ja osa, erityisesti parantamiseen tarkoitettuja lauluja, lauletaan vanhalla kielellä (*Rane*), jota käyttävät vain shamanismin opiskelijat (Reis 2015:20). Osa lauluista on peräisin yawanawojen sukulaiskansoilta, ja niiden sanojen merkitystä ei usein tunneta. Osaksi tämän vuoksi laulun merkitysten ajatellaan ennen kaikkea vaikuttavan henkimaailmassa. Osa haastateltavista liitti

laulujen vaikutuksen niiden tuottamaan värähtelyyn, toiset taas sanojen voimaan. Monien laulujen sanat liittyvät luonnonvoimiin ja niiden kutsumiseen rituaalitilaan. Musiikin ja laulun merkitys parantamisessa nähdään perustuvan äänen erityiseen asemaan kosmologiassa: ääni kantaa eri ulottuvuuksiin ja voi välittää tietoa *yuxinille*. Kaikille haastateltaville musiikki oli yksi tärkeimmistä elementeistä yawanawa-seremoniassa, koska musiikki on yksi tärkeimmistä keinoista seremonian ohjaamiseen ja erilaisten luonnonvoimien kutsumiseen ja juhlistamiseen.

Many of the songs are about asking for different spirits of different natural forces to arrive and to guide, heal and protect – especially the sun, the moon, the stars, Mother Earth, water, wind, these kinds of elements that also exist in other shamanic and indigenous traditions... often when you sing these songs in ceremony or listen to them, you can feel the spirits of these forces being channeled in the space and that has been a really powerful healing experience. (*yawa6*)

There are many sounds in nature, many sounds in the air, many sounds in the universe it's just like the northern lights or the sun, or when I was listening to the trees they have also their own sound, that's how the shamans were getting their songs from their helpers. It's like a key, opener to become connected. (*yawa3*)

Townsleyn (1993) mukaan yawanawojen sukukansa yaminawat nimittävät laulujaan poluiksi, joiden välityksellä eri olennot ja voimat kulkeutuvat: “A song is a path - you make it straight and clean then you walk along it” (Townsley 1993:457). Samoin yawanawa-shamanismissa laululla ja äänellä luodaan väylä, jonka avulla ohjaillaan rituaalissa energioita, kutsutaan eri *yuxineita* sekä ohjaillaan *unin* voimakkuutta. Laulajan olemus ja voima vaikuttaa oleellisesti siihen, mikä laulun vaikutus on vastaanottajissa. Yksi haastateltava kuvaa laulun eri tarkoituksia ja sisältöjä seremoniassa:

We have many different types of music, the music is guiding the ceremony, there is music we sing to raise the force, to bring, call, to awake the medicine to the force. So if you would drink a glass of my medicine at home it would be a completely different experience than if I sing for the medicine because specific music and specific vibrations of voices activate, awaken the medicine, so we have chants to call, to raise the force of the *uni*, we have chants to push down the force of the medicine, we have chants that are for visions, for *miracaos* that are just for you to see the beauty of nature, so how is that we are singing about the vine and the leaves and the animals in the forest and the forest itself and the rivers and the stars, like nature, we are showing you nature how it's beautiful. (*yawa1*)

Shamanistisessa työssä on paljon lauluja erikoistuneisiin tarkoituksiin. Sairauden hoitoon tarkoitettut laulut ovat nimeltään *shuanka* ja *meka*: niissä kutsutaan eri voimia sairauden luonteen mukaisesti (Pérez-Gil 1999:67). Kaksi haastateltavaa huomautti, että parantajan opiskelussaan omaksumia voimia voidaan kutsua tilaan laululla: esimerkiksi metsän olentojen kuten jaguaarin, käärmeen tai muiden eläinten, esi-isien tai voimakasvien henkiä.

The medicine helps them to connect to the spirit and then within spirit there are again different qualities and different energies that they call different spirits, like for example they have the spirit of lightning, that helps to heal certain diseases, and then there are other energies, other spirits that heal other sicknesses, so within great spirit there are many – like if spirit is white light, in the white light there is the spectrum of different colors. And they'll address different diseases and they are keys to different blockages. (yawa4)

Hill (2013) kuvaa musiikkia hyödyntäviä rituaaleja toiseuden ”musikalisaationa”, pyrkimyksenä säädellä potentiaalisesti uhkaavia suhteita musiikin keinoin. Koska musiikin ja erityisesti laulun avulla voidaan kommunikoida näkymättömään maailmaan, on musiikilla myös parantamisessa tärkeä ”vierautta kesyttävä” rooli, jossa toisenlaisten olentojen eri voimia hyödynnetään parantajan tarkoituksperiin. Yhden haastateltavan mukaan yawanawa-shamanismin parantamisen tehokkuus perustuu nimenomaan äänen värähtelyyn sekä tiettyihin lauluihin ja niiden sanoihin, joissa puhutaan eri sairuksien voimille.

Yawanawa have the gift of the voice. All the power of the Yawanawa tradition, all the healing, comes from the voice. So it's the voice that heals, the specific vibration that heals, There are healing chants that are called *meka*, they are calling specific spirits to fight against specific disease symptoms, so there we have these works in praying in the pot, putting your voice in the pot and healing through that, or we do the work like going in the head, I go to a person's head and start to sing, I go into the spirit of the disease and I start to speak to the disease and I (pfff) go and take it out with the hand. (yawa1)

Haastateltava kuvaa kahta parannustekniikkaa, *shuanka*-parantamista sekä *rachuchea*, menetelmää jossa parantaja suorittaa rukouksen ja hieroo potilaan kehoa, ja tämän jälkeen puhalttaa eri puolille kehoa (päähän, selkään ja rintakehään). (Reis 2015:76). Toinen haastateltava kuvaa *rachuche*-parantamista samalla tavoin, mutta korostaa äänen värähtelyn lisäksi sanojen vaikuttavuutta.

So during the healings – this is like the power of the word, the word has power and it can navigate the force of the *uni*, it can be navigated and moved by the chants, by the *saiti*, by the *saiti vanaya*. And in the *racuche*, it's like entering into the force of life, taking the force of life and implementing the healing force of the word, the frequency of the word, into that person, into the area of sickness, and bringing balance and alignment in the whole system of the spirituality of the physicality, emotional body, mental body and the energy body. (yawa5)

Laulujen opiskelu on sukupolvelta toiselle kulkevaa perimätietoa, ja kahden haastateltavan mukaan laululla parantaminen on sukupolvien ajan kumuloitunutta ikaikaista tiedettä. Toinen haastateltava korostaa, että laulujen avulla eri kansojen perinteet säilyvät, vaikka shamanismia ei opiskella samalla intensiteetillä kuin ennen. Haastateltavan mukaan kaikki nykyajan parantajat eivät omaa samanlaisia voimia kuin entisaikojen shamaanit, mutta opiskelemalla lauluja ja kanavoimalla niiden voimaa lääkekasvien avulla, esivanhempien parannusvoimat voidaan ottaa käyttöön.

Well many of their elders have passed like Tata just now, so they have the medicine, and the young are studying the old ways, the strength is their ancestral lines, their language, their chants and songs and rituals. As long as they've paid attention to how to prepare songs then just singing them in the force of the medicine, there opens the portals through which come all these ancestor healers who work on people there, so they are holders, space holders, opening these portals with their songs, and the songs are just as old as the medicine, they're very important to keep intact, there's like codes, like an alchemy that the song and the medicine know each other, and they work together to unlock and to heal. (yawa2)

Nykyajassa myös musiikki muuttuu ja sen soittamisen tavat saavat uusia muotoja ja esitystapoja. Vanhoille lauluille kehitetään uusia sovituksia ja säveliä, ja yawanawat ovat omaksuneet seremonioihinsa uusia instrumentteja kuten kitaran, rummut ja charangon. Yksi haastateltava kuitenkin toteaa, että muutoksista huolimatta laulujen perimmäinen, oleellinen viesti ja toiminnot säilyvät. Myöskään laulun sanoja ei ole välttämätöntä ymmärtää täysin kokeakseen laulujen laulamisesta ja kuuntelusta hyötyjä:

Understanding helps but it's not necessary because you get the energy of the song, but you need to be connected... the power of the chants is in the voice, and it's in the words. The songs are developing in different ways, but the words are the same, so these chants from their ancestors will not get lost. (yawa5)

6.3.4 Shamaanin rooli seremoniassa ja parantamisessa

Perinteisessä shamanismissa edellä kuvatut parannustekniikat ovat olleet rituaalispesialistin eli *xinayan* erikoisalaa. Ferreira (2018:194) ja Carid Naveira (1999) toteavat, että shamanistinen parannus ja yhteisölliset juhlat ovat muodoltaan ja tarkoitukseltaan toisistaan eroavia rituaaleja. Nykymuotoisissa urbaaneissa sekä kylissä järjestettävissä ayahuascaseremonioissa nämä tarkoitukset kuitenkin sekoittuvat. Uusissa rituaalimuodoissa shamaanin rooli ei kohdistu niinkään yksilöön vaan kollektiiviin. Tässä yhteydessä on huomattava Ferreiran (2018) esiin nostama muuntuminen, joka koskee lääkkeiden käyttötarkoitusta: siinä missä ennen vain shamaanit hyödynsivät hallusinogeenisiä kasveja parantamistarkoituksessa, nyt shamaanin lisäksi jokainen osanottaja nauttii kasvilääkkeitä. Fotiou (2012) toteaa, että shamanistiset tilat ja kokemukset ovat nykyaikaisissa rituaaleissa jokaisen yksilön saatavilla, ja parantamisesta on osittain tullut yksilöllisempää toimintaa.

Haastatteluissa tuli kuitenkin esille shamaanin roolin tärkeys sekä parantamisessa että rituaalin ohjaamisessa. Shamaanilla on koulutuksensa ja erikoistaitojensa kautta erityinen suhde näkymättömään maailmaan, ja shamaanin asiantuntijuutta vaaditaan parantamisen teknologian täyteen käyttöönottoon, koska se vaatii opiskelua. Vaikka ayahuasca voi edesauttaa rituaalin osanottajassa spontaaneja oivalluksia ja paranemista, shamaania nähtiin tarvittavan tilanteissa, joissa sairaus oli tavallista hankalampi hoitaa ja jonka diagnoosissa tarvittiin tämän apua.

Haastateltavat mainitsivat shamaanien erityistekniikoista diagnosoinnin taidon: kommunikointi henkien kanssa ohjaa shamaania näkemään vaivan juurisyyn. Pääasiallisesti tämä tapahtuu parannusrituaalissa ayahuascan tai rapéen avulla. Myös *racuche*-parantamisesta on olemassa muoto, jossa potilas puhalttaa rapéen parantajalle, joka sen avulla näkee potilaan vaivan syyn (Reis 2015:95). Vastaavasti myös shamaanin erityiset parannustaidot erottavat tämän muista rituaalin osanottajista. Kuten osa haastateltavista kertoi, erityisesti rukoukseen ja lauluun liittyviä tekniikoita pidetään yawanawa-shamaanien erikoisalana. Pérez-Gilin (1999:146) mukaan laulujen sisältö ja symboliikka perustuu yawanawojen mytologiassa esiintyviin elementteihin. Vaikka yawanawoilla ei ole erillistä myyttiä sairauksien synnylle, löytyy tarinoista erilaisia toimijoita ja substansseja, jotka perinteisesti liitetään tiettyihin sairauksiin. Koska laulujen kieli on metaforisesti tiivistä ja vaikeasti tulkittavaa (myös Townsley 1993), vain oppinut parantaja pystyy toteuttamaan haastavimmat parannukset. Kukaan haastateltavista ei ollut esimerkiksi kouluttautunut suorittamaan *shuanka*-parannusta, jossa loitsu lausutaan caiçuma-juomaan ja sen voima siirtyy näin potilaaseen aineen välityksellä. Yksi haastateltava kertoo todistaneensa, kun Tata Yawanawa suoritti tällaisen parantamisen:

I saw an elder Tata heal his wife, he was singing in a pot the whole night, singing chants into a pot of caiçuma that she then drank. He was spending many hours, he was already more than a 100 years old and he drank more medicine than any of us, he was singing all night, all his descendants were there to support but all of them fell asleep he was the only one who kept going and sang into that pot all night and in the morning she drank it and was well. (*yawa5*)

Seremoniatilanteessa ammattitaitoisen shamaanin läsnäolo on välttämätöntä, koska nähdään, että rituaaliin kutsuttujen henkivoimien ohjaamiseen ja osanottajien suojaamiseen tarvitaan shamaanin taitoa. Yksi haastateltava erottelee kasvilääkkeitä tarjoavat lääketyöskentelijät (*medicine keepers*) todellisista shamaaneista – moni henkilö voi käyttää kasvilääkkeitä ja ohjata osanottajien kokemusta rituaalin aikana. Shamaanin toimittamassa parantamisessa shamaani matkustaa henkimaailmaan potilaan puolesta. Shamaanin ei välttämättä tarvitse käyttää matkaa varten substansseja, koska henkimaailma on tälle jatkuvasti läsnä tämän arkitodellisuudessa.

Normally it was only the shaman who was having these medicines, not the others. They were just singing to guide the shaman to make his journey, and he was the only one to take the medicine, or whatever it is to be connected to the ancestors. Some of them do not need the medicines because the songs are medicine, the stories are the medicine, to be able to be connected. To be real shamans who are living on this earth connecting to the ancestors, their normal life is actually seeing the invisible. They're connecting to them, talking to them just like you and me. To the others you would be invisible, and I will not be talking because we are talking in a different dimension. So they have kind of telepathic abilities to tell you, and they are invisible, the shamans know you are invisible to the others so he's not doing talkings, he's listening: the great shamans are listeners and they are servers. (*yawa3*)

Kaksi haastateltavaa mainitsi, etteivät nykyiset yawanawa-parantajat kutsu itseään shamaaneiksi: edes Tata Yawanawa, 103-vuotiaana menehtynyt Mutumin kylän arvostetuin shamaani ei pitänyt itseään *xinayana*. Kaikki haastateltavat tunsivat Mutumin kylän *pajén* Hushahu Yawanawan, ja osa oli työskennellyt hänen kanssaan pidempään; hänkään ei pidä itseään shamaanina vaan shamaanin oppilaana.

She says she's not a shaman, she says her teacher was a shaman, and her teacher used to say "I'm not a shaman, my teacher was a shaman" and that kind of indicates that the path is infinite, that there is always someone who traveled further in spirituality than you did, but she is a teacher that received a lot from Tata and is very dedicated to this study and also she passed a very strong personal process and a strong spiritual process which both makes her understand the path on a human level as well as she carries the spiritual force so she can transmit this force to people. Very dedicated to the study. (*yawa4*)

Yhden haastateltavan mukaan Hushahu on shamaani, koska hän pystyy toiminaan ilman ajan ja paikan rajoitteita ja ohjaamaan kaikkia rituaalin osanottajia samanaikaisesti. Haastateltavan mukaan myös naiseus on merkitsevää, koska monet shamaanit ovat historiassa käyttäneet voimiaan aggressiivisesti, sotiin ja vihollisiaan vastaan. Hushahu on kertonut haastatteluissa, että halusi shamaaniksi tulollaan parantaa yawanawa-naisten asemaa ja lisätä heidän toimintamahdollisuuksiaan yhteisössä (Khalil Thalji ja Yakushko 2017:9-10). Naiseus tekee hänestä erityisen voimakkaan, kuten yksi haastateltava toteaa.

She's a powerful shaman because normally when a woman becomes a shaman she is the strongest because she's carrying life, making birth just like the earth is making birth and feeding us and raising us up so we can be alive. Compared to a man, a man is death, killing, to get something to eat. (*yawa3*)

6.4 Dietat

Dietat ovat tärkein tapa syventyä yawanawojen henkisytyteen. Dietalla tarkoitetaan rituaalista paastoa, joka voi kestää viikosta useampaan kuukauteen (myös luku 5.2). Moni dieta (*samakei*) on tarkoitettu shamanististen taitojen omaksumiseen. Kaksi haastateltavaa kertoi myös dietan merkityksestä yawanawojen kulttuurissa yleisemmin. Dieta voidaan suorittaa moniin eri tarkoituksiin ja eri elämänvaiheissa. Ne nähdään tärkeimpänä tapana omaksua tietoa, mikä tapahtuu kehollisesti ominaisuuksia integroimalla. Yhden haastateltavan mukaan dietoilla voidaan opiskella paitsi shamanismia niin myös muita taitoja yksilön tarpeiden ja päämäärien mukaisesti, esimerkiksi ammatilliseen kehittymiseen, oman mielen, kykyjen tai luonteenpiirteiden kehittämiseen. Tämän lisäksi dieta on tärkeä työkalu parantamisessa. Sairastunut henkilö ja tämän lähipiiri suorittavat

usein lyhyen dietan parannusrituaalin jälkeen, ja myös eri sairauksien ominaisuuksia ja niiden parantamista opiskellaan dietan avulla:

When a person is sick, Tata can put caicuma in the pot and pray and like the pajé can bring healing inside the pot and the sick can drink. Then you fast for three days. We have many fastings with the plants, plant baths that are related with specific symptoms, specific sickness, so if a person have cancer it's a particular treatment, if the person has depression it's another kind of treatment, for each thing different fastings. And then we have fastings for study. For study the drawings, the visions, the healing, if you study healing, each disease is one study, each disease is one healing, but you can study, you can begin, like I want to study diarrhea so I go to fasting with that, or I want to study depression and you can study for that. (*yawa1*)

Pääasiallisesti shamanismin opiskeluun on kahdeksan eri dietaa, jotka vaihtelevat haastavuudessaan. Viisi haastateltavaa oli toteuttanut vähintään yhden shamanistisen dietan. Tärkeimpänä pyrkimyksenä dietan suorittamiselle mainittiin henkilökohtainen kehitys ja henkilökohtaisessa elämässä haasteiden ylittäminen. Yksi haastateltava oli järjestänyt ohjattuja matkoja Mutumin kylään, jossa osanottajien oli mahdollista suorittaa dieta. Haastateltavan mukaan osallistujilla oli monia erilaisia tavoitteita dietalle fyysisten sairauksien hoitamisesta traumojen käsittelyyn ja opiskeluun: osa osallistujista teki dietan oppiakseen yawanawojen musiikkia tai perinteistä käsityökuviointia (*kene*). Dietan vaikutukset ovat hyvin yksilöllisiä, ja sitä pidettiin prosessina, jonka vaikutusten työstäminen jatkuu pitkään varsinaisen dietan lopettamisen jälkeen. Kolme informanttia oli suorittanut caičuman dietan (*Seja*), jossa yksilöllinen rukous laitetaan caičuma-juomaan. Yksi haastateltava kertoo dietan toteutuksesta ja siihen liittyvistä rajoituksista:

Seja is the prayer, there they have a little clay bowl, they put caičuma, they put a little bit in the bowl and they make the shaman would pray a long prayer, sometimes a few hours, sometimes half an hour, how much he or she wants to put there, they will pray in the caicuma, and this spiritual seed will go in the caičuma, end then you drink this, and then you diet the prayer, and for the first 10 days you are allowed to drink only very little caičuma, maybe around 200ml a day so you get very thirsty, and you cannot eat, first 3 days is only caičuma and then you can have a bit of green banana balls, and after 10 days you can start to eat a bit more but during the whole diet you cannot eat any sweet, fruits you cannot have any sexual interaction and you cannot eat any meat, sometimes you can eat some small fish and – depending on the purpose of the diet, sometimes you do a diet for the purpose of healing, and then it's a bit less strict but if you do it for spiritual development, you will be studying... [] The diet for me was very difficult, especially the fasting from water, but it still brought me many good things and it brought me development, like the seed is still growing within me. (*yawa4*)

Pérez-Gil (2003) toteaa, että shamanistisen dietan yksi tärkeimmistä tavoitteista on muokata henkilöstä voimakas ja kestävä. Dietan aikana kehosta poistetaan tiettyjä substansseja, muun muassa suola, sokeri, rasva, liha ja suurin osa ruoka-aineista. Ruoan määrää vähennetään, myöskään vettä ei juoda monissa dietoissa. Tämän tarkoitus on tehdä kehosta avoin ja vastaanottavainen kitkeräksi mielletyille substansseille, jotka lisäävät henkilön shamanistisia kykyjä, varsinkin dietan

pääasiallista ainesosaa. Tämän lisäksi nautitaan runsaasti kasvilääkkeitä, joiden katsotaan helpottavan opiskelua. Yhden haastateltavan mukaan dietan aikana on tyypillistä myös opiskella perinteisiä lauluja ja tarinoita. Osallistujien kehoon myös maalataan *urucum*- ja *jenipapo*-kasviväreillä *kene*-kuviointia suojaukseksi. Tämä siksi, että suorittaessaan dietan osanottajasta tulee näkyvämpi hengille. Dietan tarkoitus on heikentää fyysistä kehoa mutta vahvistaa henkistä kehoa. Kuten perspektivismissä ajatellaan, tekemällä kehosta vähemmän ihmisen kaltainen (poistamalla ihmiselle tyypillisiä substansseja), henkilö pääsee lähemmäksi henkitodellisuutta. Merkinä tästä on se, että henkilö alkaa kuulla ja nähdä henkimaailmaa arkielämässään, ja muun muassa unien viestit ja merkitys tulevat selkeämmiksi (Reis 2015:).

Dietan toimintaperiaate noudattaa substanssien jakamisen periaatetta (*consubstantiality*), jossa identiteetti rakentuu ja muovautuu materiaa jakamalla. Yksi haastateltava kertoi tehneensä *Kenen* dietan kaltaisen initiaation²², jossa hän piteli boakäärmettä omaksuakseen tältä tietoa²³. Tämän jälkeen hänen tuli syödä samaa ruokaa kuin käärme, jotta sen voima ja opetukset siirtyisivät häneen. Haastateltava kuvaa kokemustaan vaikuttavaksi:

We did a ceremony through the night and in the morning Matsini brought in the snake and the initiation was that you tame it, you tame the snake. So he brought in the snake and in very very strong force of the medicine he passed it to me... () She crawled over here at my chest and she sort of lied at my chest and over my heart, which I felt like it was beating out of my chest, and then I felt her heartbeat which was in a different rhythm, and then our heartbeats synced, like my heartbeat took the rhythm of her heartbeat and I had a big vision. That was my initiation with the jiboia. a very sacred moment in my life. And then, to embody and to really hold this energy, to really receive the force that this animal passed to me it was necessary to make a diet, to be a good container of that force, so you have to keep very strict, but at the same time I had to eat a lot of rabbit because that's what jiboia eat, so she planted that force in me and in order for that force to grow inside of me I had to eat rabbit, to feed that jiboia inside of me. (*yawa2*)

Hyötyjen lisäksi haastateltavat kertoivat dietan myös olleen haastava kokemus. Fyysiset rajoitteet, erityisesti veden rajoittaminen ja paastoaminen koettiin haastavina. Sosiaalisia hankaluuksia aiheutui arkielämän jättämisestä dietan ajaksi. Myös voimakkaat muutokset maailmankuvassa ja asenteissa mainittiin haasteiksi dietan jälkeen. Yksi haastateltava kertoi Perun shipibo-kansan parissa suorittaneensa dietan, jonka toteuttamistapa on hyvin samankaltainen yawanawojen dietan kanssa²⁴. Haastateltavan mukaan dietan kautta hänelle avautui ymmärräys siitä, miten jokaisella kasvilla on oma henki ja omat parantavat ja opettavat ominaisuudet. Toisaalta hän koki, että

²² Kuvaan *Kenen* dietaa sekä muita dietoja tarkemmin luvussa 5.2.

²³ Yawanawojen kosmologiassa sekä boakäärmeellä (*jiboia*, *Mana Runu*) että vesikäärmeellä (*Sucuri*, *Runu*) on tärkeä rooli. Kuitenkaan yawanawat eivät pidä fyysistä käärmettä pyhänä vaan vaarallisena olentona. Myöskään kaikki näyt ja unet käärmeistä ei merkitse Runun kohtaamista, vaan näkyjen merkitys tulkitaan tapauskohtaisesti. (Reis 2015)

²⁴ Shipibot ovat samaa kieliryhmää kuin yawanawat, mutta dieta-perinteessä on jonkin verran eroja. Siinä missä yawanawoilla on rajallinen määrä eri dietoja, shipibot tekevät dietoja useille eri kasveille, joita on useita kymmeniä, opiskellakseen niiden ominaisuuksia; Luna 1986.

jokaisella kasvilla ja hengellä on sekä valoisa ja parantava että pimeä ja vahingoittava puolensa, eikä henkimaailmassa toimimista voi pitää mustavalkoisena. Voiman kasvattaminen mahdollistaa myös sen väärinkäytön, ja dietan aikana yksilö on erityisen altis erilaisille vaikutteille.

Yksi haastateltava oli suorittanut monia dietoja shamanismin ja erityisesti parantamisen opiskelua varten. Tämän mukaan shamaanikokelaat aloittavat lyhyemmillä ja helpommilla dietoilla, joiden tarkoitus on vahvistaa kehoa ja mieltä sekä opetella dietan käytäntöjä, kuten sietämään nälkää ja janoa. Oppilas myös oppii suuntaamaan mielensä haluamiinsa asioihin ja välttämään sisäisiä ja ulkoisia häiriötekijöitä. Tämä on tärkeää siksi, että kaikki dietan aikana tehty ja sanottu voimistuu: negatiiviset ajatukset ja toiminnot voivat vahvistua henkilön elämässä ja joskus myös estää dietan positiiviset vaikutukset. Voimakkaimpien dietojen epäonnistuminen ajatellaan myös johtavan epäonneen henkilön elämässä ja harvemmissa tapauksissa (*Runun* dietat) kuolemaan. Tämä on tärkeä huomio suoritettaessa yawanawojen tärkeintä shamanismin valmistavaa dietaa, vuoden kestoista *mukaa*. Yksi haastateltava oli suorittanut tämän dietan, ja kertoo sen olevan edellytys parantajaksi tulolle. Reisin (2015:89,107) mukaan *muka* on kasvin juuri, jota pidetään vaihtelevasti henkiolentona tai tietoisuutena (*yuxi*) ja voimana, joka voidaan suunnata suorittajan tarpeiden mukaan. Tämän vuoksi haastateltava korostaa, ettei *muka* voi olla henkilön ensimmäinen dieta ja henkilön tulee olla hyvin tietoinen omista tavoitteistaan. Hän kuvaa vuoden pituisen dietan vaatimaa sitoutumista ja etenemistä näin:

*Muka is this root, I call it the heart of the forest but it's a personal perception, it's like a consciousness of the forest. You prepare before you start, you fast and you pray to him, you go to him, touch his leaves and then you have to dig to find his roots and you cannot break any little root parts, and you take him, and you speak the language of the spirits for what you wish, what you want from him and what you are willing to give - what you're going to do with this power that you are asking him and that you're giving your life for him. And then you walk, you cannot look back anymore, everything you had in your life doesn't exist anymore. You walk, and you go to the river and you wash yourself in the river and then you eat it. And then you fast for one year. And in the first three months nobody can hear your voice, nobody can look into your eyes, you only speak with the *pajé* that is guiding you in the forest, and you're drinking *uni* and *rapé* as much as you can, and you only eat this corn juice and one bowl of boiled banana every day. And after, you can open your voice, the first time you hear your voice in *muka* it needs to be in a ceremony you need to take *uni* and sing to people, and that's the first time you will hear the *muka*, the voice that is inside of you and the spirit that you're carrying. If you complete one year then you are officially a student of *pajé*. (yawaI)*

Haastateltava myös kertoo kehossa kokemistaan muutoksista dietan aikana. Haastateltavan tavoitteena oli oppia parantamaan; hänen kuvauksensa mukaan *muka* herkistää ympärillä oleville energioille ja hengille sekä antaa voiman muunnella todellisuutta, energioita ja niiden materiaalista ilmenemismuotoa äänen voimalla.

It transforms the nature of your body, you become much more aware, in sensitive, we can hear everything really far, we can feel all the different layers of energy around and then we can feel inside

people, energies that the person carries, and then we can acknowledge vibration of voice, by vibration of person's voice we can know what is stage of spiritual development, of disease, we can know if it's lying or speaking the truth or manipulating, if the voice is coming from the heart of the person or if it's coming from the mind, if a person is confused or if he's confused and I feel any transformation of our vibration and our voice, it's shifting in a way that we can move these - together with this ancient science that is expressed in this language that they call the *meka*, that is this specific study, this specific resonance, we can move particles in a way we can change the matrix of creation have the power to manifest, transform with our voice. (*yawal*)

Toimijuus on Reisin (2015:125) käyttämä käsite shamanistiselle voimalle, joka toteutuu relationaalisesti. Haastateltava kertoi, että dietan aikana on yleistä, että henkilön lähipiirissä sairastuu henkilöitä, jolloin parantamisen kykyä koetellaan. Haastateltava kertoi esimerkiksi parantaneensa dietan aikana Hushahun tyttären opiskelemalla vaivaan tarvittavan *shuankan* (laulun) ja tekemällä hänelle *racuche*-parannuksen. Onnistuneen dietan vaikutus näkyikin henkilön kykyjen vaikuttavuudessa: dieta lisää toimijuutta ja vaikuttavuutta henkimaailmassa, mutta dietan tehoa myös testataan.

6.5 Shamanistisen työn haasteet ja rajoitteet

Haastateltavat näkivät shamanistisessa työskentelyssä hyötyjen lisäksi myös monenlaisia haasteita. Osa näistä liittyi shamanistisen parantamisen rajoitteisiin, osa shamanismin tilaan nykymaailmassa sekä suhtautumiseen shanimia ja muita vaihtoehtoisia hoitomuotoja kohtaan. Haastateltavat puhuivat myös henkilökohtaisista haasteistaan opiskelunsa aikana sekä kohtaamistaan lieveilmiöistä liittyen shamanistisen turismin suosion kasvuun.

Shamanistinen parantaminen nähtiin voimakkaana tekniikkana, joka tulisi huomioida muiden hoitomuotojen ohella. Koska useimpien näkemys sairaudesta oli, että sen perusta on henkinen, shamanismin nähtiin kohdistuvan terveysongelmien juurisyihin. Tämän vuoksi osa haastateltavista ajatteli, että shamanistisilla tekniikoilla on teoriassa mahdollista parantaa lähes mitä tahansa. Osa haastateltavista ilmaisi kuitenkin uskomuksen, jonka mukaan kaikkia sairauksia ei ole tarkoituksenmukaista tai mahdollista parantaa syistä, jotka liittyvät potilaaseen itseensä. Potilaan tulisi olla vastaanottavainen paranemiselle ja uskoa parantumiseensa. Tämän lisäksi monissa tapauksissa henkilön elämänpolkuun voi liittyä sairaus tai kuolema ennalta määrättyllä tavalla, johon shamaanikaan ei voi vaikuttaa.

I know there is nothing that is impossible, and I know there is nothing that cannot be healed... and I know that I carry the power of healing. But the person needs to choose, needs to work for it and needs to deserve it. And this is between the person and the god. (*yawal*)

If a shaman wants to heal somebody, there is I believe like a karmic path of a person. Some things that come on a written time, like if somebody has to make his passage, like the shaman cannot always change this, like there is a limitation, the laws of nature of what is also, I believe, the ultimate good for the whole, like some things are meant to happen and some things are not meant to happen. And within this it is also the openness of a person receiving a healing, like it always works two ways – the shaman can pass a healing but the person needs to keep a diet and open themselves to the healing that they are receiving. (yawa4)

Yksi haastateltava myös totesi, että sairauden syistä ja sen tuomista opetuksista yksilölle ei voi aina olla täyttä varmuutta. Haastateltavalle tärkeä opetus oli ollut hänen läheisensä vakava krooninen sairaus, jonka hoidossa jouduttiin turvautumaan vaihtoehtoisista hoidoista huolimatta länsimaisiin hoitomuotoihin. Hänen mukaansa myös länsimaisella lääketieteellä on paikkansa, ja eri hoitomuotojen tulisi oppia toisiltaan. Samaan aikaan länsimainen paradigma voisi hyötyä holistisemmasta näkökannoista, joissa ihmistä tarkastellaan kokonaisuutena. Kuten kappaleessa 6.1.3 kävi ilmi, useimmat haastateltavat pitävät länsimaista lääketiedettä sen puutteista huolimatta hyvänä hoitomuotona erilaisiin vaivoihin. Heidän mukaansa sekä valtavirtaisia että vaihtoehtoisia hoitumuotoja tarvitaan yhdessä ihmisen eri puolien hoitamiseen.

Yhden haastateltavan mukaan shamanistisessa parantamisessa on haasteita, mutta suuri osa voidaan ylittää kansojen välisellä yhteistyöllä. Jokaisella kansalla ja kulttuurilla on erilaisia kollektiivisia traumoja mutta myös vahvuuksia ja avaimia, joita jakamalla tietoisuus eri hoitomuodoista kasvaa:

All these exchanges is really what enables all this planetary healing to happen, because all the native people also have their trauma as there has been a lot of colonialism, a lot of wounds. And even for us, modern white people, have our power that we need to give to the native people... [] exchange like that is important, we are exchanging tools, we are creating tools, so between us, all the people studying, between tribes, I think between us there's no shortage of tools and medicines we just need to have the knowledge of them. It's also communal work, we don't have to be renaissance people where one person has to know everything – it's also about the collective, the shamanistic community that we are – so there is no shortage if we are working together. (yawa2)

Kahden haastateltavan mukaan kasvilääketyöskentelyssä on myös riskinsä ja rajoitteensa, jotka liittyvät voimakkaiden kokemusten aiheuttamiin psykologisiin reaktioihin: moni länsimaalainen ei helposti pysty integroimaan shamanistisia kokemuksia arkielämäänsä, koska niille ei ole kulttuurissa mielekkäitä tulkinnan kehikkoja (myös Lewis 2008). Yhden haastateltavan mukaan tämä voi johtua ennen kaikkea tavasta, jolla länsimaissa suhtaudutaan tavallisesta poikkeaviin tajunnantiloihin: erilaisiksi mielenterveyden ongelmiksi mielletyt tilat tulkitaan monissa perinteisissä kulttuureissa initiaationa shamaanin tai parantajan rooliin. Länsimaissa haasteeksi tulee, kuinka näihin kokemuksiin suhtaudutaan ja hyväksytään osaksi ihmisten kokemusmaailmaa.

Yksi haastateltava näki shamanistisessa maailmankuvassa myös rajoitteita suhteessa Aasian

nondualistisiin henkiin perinteisiin. Shamanismi toimii maailmassa, jossa on voimia ja vastavoimia: tarkoitus on toimia oman itsen ja oman yhteisön hyvinvoinnin puolesta, mikä joskus merkitsee aggressiota toisia kohtaan. Haastateltavan mukaan henkisen harjoituksen lopullinen päämäärä on kuitenkin ylittää dualismin rajoitteet. Kolme haastateltavaa nosti esiin myös ekologiset ongelmat shamanismin suosion kasvaessa, kuten Amazonian kasvavan resurssipulan: henkinen kasvu ei ole kestäväällä pohjalla, jos jokaisen ihmisen tulisi päästä Amazonille kokeakseen henkiseen kehittymiseen tarvittavia elämyksiä. Hengellisyys on kuitenkin jokaisella ihmisellä pääsy riippumatta siitä, onko tällä resursseja matkustaa Amazonille tai osallistua seremonioihin. Kasvilääkkeet ja shamanismi nähtiin näin yhtenä vaihtoehtoisena polkuna hengellisyys, mutta ei ainoana. Joidenkin haastateltavien mukaan työskentely kasvilääkkeillä ei sovi kaikille, huolimatta shamanistisen turismin kasvavasta suosiosta. Tämä johtuu yhtäältä fyysisistä ja psyykkisistä rajoituksista²⁵ sekä shamanistisen työn vaatimasta sitoutumisesta.

Haastateltavat puhuivat myös vastuusta, joka seuraa shamanistisen voiman kerryttämisestä. Vallan väärinkäyttö esimerkiksi noituuden muodossa on teema, joka on läsnä muun muassa shamaanien ja turistien välisissä suhteissa. Kaksi haastateltavaa mainitsi pimeän shamanismin ja noituuden aiheuttamat haitat ja etenkin Perussa matkustanut haastateltava oli kokenut, että noituuden aiheuttamat ongelmat ovat siellä yleisempiä. Kirjallisuudessa shamaanikokelaita koetellaan usein testeillä, jossa heille tarjotaan valtaa, rikkautta tai ylikuonnollisia kykyjä; näihin turvautuminen saattaa kuitenkin johtaa henkilön harjoittamaan noituutta (Beyer 2009:109-110, Hugh-Jones 1994:35). Myös Vinnya et al. (2006:67-71) ja Pérez-Gil (2001:342) huomauttavat, että shamaanin toimessa ja shamanistisissa substansseissa on kaksi puolta: niiden avulla voi tehdä sekä hyvää että pahaa, ja parantamaan oppiva shamaani oppii voimaa kerryttäessään myös vahingoittamaan. Mukan dietan suorittanut informantti totesi kokemuksen olleen haastava osaksi juuri kohtaamiensa shamaaniuden varjopuolien vuoksi.

I think the biggest challenge in the end is always ourselves. So to heal myself and to empty myself until I'm empty from wishes and dreams and expectations and like, of wanting something from the force, wanting something as a result or of wanting some acknowledgement or power. The most strong thing that happened in my Muka fasting it was because I entered the fasting like everyone of course, searching for this power, wishing to become a *pajé*, and in the middle of the fasting I saw so many things about what power can do, so many many things like about the darkness, about this greed, that in the middle of this fasting I said I don't want this anymore. I don't want be a *pajé*, I don't want to have power, I just want to be happy and to have peace and love in my heart. So I guess most big challenge was this, through really be empty to be like an instrument to the force and be happy with this blessing, of being able to be this instrument of being like accepted to be this flute of God. (*yawaI*)

²⁵ Ayahuascaan käytölle on farmakologisia kontraindikaatioita kuten ssri-lääkkeet, joiden serotoniini voi aiheuttaa ayahuascaan MAOI-yhdisteiden kanssa serotoniinishokin. Myös tiettyjen mielenterveyden ongelmien kuten skitsofrenian oireita osallistuminen kasvilääkeseremoniaan voi mahdollisesti voimistaa (Frescka 2011).

6.6 Kulttuurisen vaihdon merkitys ja tulevaisuus

6.6.1 Yhteistyö ja vastavuoroisuuden merkitys

Tashka Yawanawan mukaan shamanistinen turismi on yksi tärkeä tekijä, jonka ansiosta yawanawoista on tullut taloudellisesti ja kulttuurisesti autonomisempia suhteessa Brasilian valtavirtakulttuuriin (Fellet 2019). Moni haastateltava huomioi, että huolimatta kolonialismin perinnöstä yawanawoilla on erityisen avoin suhde ulkopuolisiin tahoihin. Haastateltavat kokivat, että maailman muuttuessa useita työkaluja tarvitaan ratkaisemaan nykyajan ongelmia, sekä tuomaan perinteitä paremmin tietoisuuteen jotta niiden arvostus säilyisi. Eri perinteiden yhdistely nähdään yhtenä tämän kehityksen muotona, samoin kuin alkuperäiskansoihin kuulumattomien osallistuminen shamanismin harjoittamiseen. Osa haastateltavista ilmaisi kuitenkin huolta neokolonialismista, jossa alkuperäiskansojen perinteisiin kuuluvia elementtejä käytetään väärin ja tunnustamatta niiden alkuperää. Päävastuu Amazonian shamanististen perinteiden levittämisestä tulisi olla alkuperäiskansoilla, joille kasvilääkkeiden shamanistinen käyttö on osa kulttuuriperimää, koska he osaavat työskennellä shamanististen kasvien kanssa turvallisesti ja kunnioittavasti.

They have been doing this since creation, and they know this medicine and they are from the same place as this medicine is, so they know how to speak with her, to pray to her to serve her, and it's not about giving juice for someone to drink, it's a spirit, you need to know how to talk to the spirit and to respect and to treat this spirit, it doesn't matter if people are going around carrying medicine and teaching people if they are not explaining to people what they are drinking, it doesn't help so much like that. (*yawaI*)

Moni haastateltava piti omaa työtään alkuperäiskansojen parissa elämäntehtävänä. Yawanawojen kanssa työskentely näyttäytyi joillekin haastateltavista yhtenä vaiheena ja osa-alueena elämässä, toisille taas pääasiallisena elämänpolkuna – esimerkiksi shamanismin opiskelussa vaadittava kielen ja laulujen opiskelu on sitoutumista vaativaa toimintaa. Toisaalta sitoutuminen näkyi osallistumisena sosiaaliin ja taloudellisiin hankkeisiin, kuten maatalous-, rakennus- ja matkailun edistämiseen suunnattuihin projekteihin. Yksi merkki yawanawa-yhteisöön integroitumisesta oli yawanawa-nimi, jonka kolme haastateltavaa oli saanut joltain kansan jäseneltä. Haastateltaville nimi oli kunnian- ja luottamuksenosoitus, jota ei saa välittömästi vaan pitkäaikaisen yhteistyön ja luottamuksen kehittymisen ansiosta. Toisaalta haastateltavat pitivät saamaansa nimeä myös isona vastuuna – nimet viittasivat yawanawa-mytologian tärkeisiin henkilöihin, joten nimen vastaanottamisessa on mukana myös odotuksia vastavuoroisuudesta yawanawa-yhteisöä kohtaan.

Oman roolinsa haastateltavat näkivät sillanrakentajana alkuperäiskansojen ja länsimaisten välillä. Useita matkoja Mutumin kylään järjestänyt haastateltavan näki, että matkailu hyödyttää sekä

yawanawoja että länsimaisia vierailijoita. Moni länsimainen etsii kokemuksia yhteydestä luontoon, erilaisesta elämäntavasta sekä elävästä henkisestä perinteestä. Samalla myös yawanawat hyötyvät näkyvyydestä, mikä lisää myös taloudellisia resursseja ja mahdollistaa kylissä toteutettavia projekteja. Fotioun (2017) mukaan shamanistisen turismin piirissä ilmenee taipumusta voimistaa stereotyyppisiä toistaa alkuperäiskansoista pelkästään luonnonläheisinä ja hengellisinä, mutta uhattuina ja katoavina kulttuureina. Pidempään alkuperäiskansojen kanssa toimineet haastateltavat kuitenkin nostivat esille globalisaation ja modernin talouden mukanaan luomat tarpeet ja haasteet yawanawojen parissa. Vastavuoroisuus merkitsee myös taloudellista vaihtoa, sekä hankkeiden ja kyläprojektien tukemisen merkityksessä, että etsittäessä tapoja tukea kylien elämänmuotoja kestäväillä tavoilla.

I think our people, we have a lot of money and the people of the forest don't have any but they have a lot of medicines and a lot of spiritual knowledge and most of us don't have a lot of that, so I think a great way to support them is to invest money in their life and the sustainability of their life because they are making the medicines, they are studying they are fasting they singing for you and teaching to you all the things and they need support to go back to the forest, to their family, like clothes, food, water, light, so basic things. (*yawaI*)

Ongelmallisena pidettiin ajatusta, että alkuperäiskansojen tulisi pitäytyä menneisyydessä ja vanhoissa tavoissa hankkia elantoa tai moderneja mukavuuksia. Kuitenkin heidän mukaansa myös yawanawat joutuvat käymään läpi prosessin, jossa länsimaisen yhteiskunnan piirteisiin opitaan suhtautumaan kestäväällä tavalla. Erityisesti alkuperäiskansojen nuoret ovat usein kiinnostuneita länsimaisista tavoista, kuluttamisen malleista ja koulutuksesta. Tässä kulttuurin elvyttäminen nähdään onnistuneena, koska yhä suurempi osa yawanawa-nuorista on kiinnostunut opiskelemaan perinteitä. Toinen esiin nostettu ongelma oli länsimaisen kehityksen tavoittelu ja sen seuraukset, kuten ympäristöhaittoja tuottavien materiaalien ja teknologioiden lisääntyminen. Yhteistyötä huti kuin – kylien kanssa tehnyt haastateltava mainitsi tapauksesta, jossa yksi kansan jäsen olisi halunnut tuoda kyläänsä traktorin ja useita satoja lehmä parantaakseen elinoloja, mitä haastateltava itse piti ympäristön kannalta kestävämmänä. Ristiriidat kehityksen ja luonnon suojelemisen välillä nousevat myös kansojen yhteisöjen sisällä, kun he pyrkivät kehittämään omia elinolojaan. Tässä taloudellinen vaihto nähdään yhtenä vaihtoehtona, mutta siitä saadut varat tulisi ohjata mielellään koko yhteisöä kestävästi hyödyntävällä tavalla. Lisäksi esiin nousi ajatus velvollisuudesta ja historiallisesta velasta, jota länsimailla on alkuperäiskansoja kohtaan kolonialismin jäljiltä; jos mahdollista, resursseja tulisi suunnata alkuperäiskansoille enemmän, kuin sieltä saadaan. Reilu vaihto merkitsisi mahdollisuutta lisätä alkuperäiskansojen autonomiaa, kuten auttaa ostamaan lisää metsää suojelemaan. Moni haastateltava nosti esiin ympäristöongelmat kylissä, ja että myös niiden ratkaisuun tarvitaan tietoisuuden kasvua sekä tukea ratkaisujen kehittämiseen. Samaten kaksi

haastateltavaa huomautti, että alkuperäiskansoilta saadut opit tulisi hyödyttää myös kohdistamalla huomio länsimaiden kestävämpään elämäntapaan ja vähentämään ympäristökuormitusta globaalisti, mikä vaikuttaa myös sademetsien säilymiseen ja sitä kautta alkuperäiskulttuurien säilymiseen.

6.6.2 Tulevaisuudennäkymiä

Haastateltavat näkevät tulevaisuudessa kehitystä kahteen suuntaan. Kaikkien mukaan yhteistyö ja vaihto eri kulttuurien ja perinteiden välillä tulee jatkumaan ja syvenemään. Euroopassa ja muualla länsimaissa on pieni mutta kasvava joukko alkuperäiskansoihin kuulumattomia henkilöitä, jotka perehtyvät yhä syvemmin yawanawojen ja muiden kansojen shamanistisiin traditioihin voidakseen parantaa ja auttaa ihmisiä näillä tekniikoilla. Haastateltavien mukaan maailmassa kasvavat ekologiset ja yhteiskunnalliset haasteet asettavat uusia vaatimuksia liittolaisuuksille, joita syntyy alkuperäiskansojen välille sekä heidän suhteissaan länsimaisiin. Heidän mukaansa tulee kehittää uusia tapoja ja uusia kulttuureja, joissa kaikki hyötyvät luonnonlääkinnästä.

Toisaalta kaksi haastateltavaa mainitsi, että yksi tarkoitus länsimaisten shamanismin opiskelulle on tarve löytää yhteys omien esi-isien kulttuuriin ja luontoon. Yhden haastateltavan mukaan länsimaalaiset ovat käymässä läpi samanlaista shamanistisen kulttuurin elpymistä kuin yawanawat ovat tehneet kolonisaation ja lähetyssaarnaajien ajan jälkeen omissa yhteisöissään. Amazonian shamanismi nähdään yhtenä teknologiana, jolla länsimaaiset voivat palauttaa ja ottaa uudelleen käyttöön omia henkisiä ja shamanistisia perinteitään ja sitä kautta mahdollisesti tuoda laajempaa arvontoa henkisyydelle kulttuurissa laajemmin:

I see for myself it's very beautiful to study their culture and their tradition. I'm also aware that for me it's not my tradition, it's not where I have my roots, and I see other people that also have the same calling to reconnect with the medicines here because in a way we pass through the same process, like before there would be shamans here, there would be witches, they would work with the sacred plants here, but this got very suppressed to the point that it kind of died and I feel we are now reawakening with the help of the Yawanawa, to our connection with nature, and I see one fruit that can come out of this exchange with the Yawanawa is that we also learn to connect to the nature here and to sing our songs and live our spirituality. (*yawa4*)

Huoli shamanistisen turismin ympäristöongelmista nousi esiin, ja osa informanteista esitti toiveen, että lääkekasveja käytettäisiin kestävämmiin ja niiden uusiutumista pidettäisiin parempaa huolta; samalla tulisi kiinnittää huomio Amazonin sademetsien suojeluun, joiden hyvinvointi on edellytys alkuperäiskansojen perinteiden ja elämäntavan jatkuvuudelle. Osa haastateltavista nosti esille ayahuascan käytön laillisen tilanteen maailmalla ja toiveen, että tulevaisuudessa kasvilääkkeiden käyttöön perustuviin henkisiin perinteisiin ja instituutioihin liittyisi myös länsimaissa vähemmän

stigmaa. Henkilökohtaisella tasolla haastateltavat pitivät tulevaisuutta avoimena, mutta moni toivoi jatkavansa yhteistyötä yawanawojen kanssa – kehittämällä uusia hankkeita, järjestämällä matkoja ja suorittamalla dietoja. Suhteiden syventyminen merkitsee myös uudenlaisia haasteita sekä henkilökohtaisella tasolla että suhteissa yawanawoihin.

As deeper I go with them, and become more close, also the challenges are getting more strong. I see the complexity of everything. I see it as a two-way path, on the one is the healing path where I am a student, but also there is the alliance with the organizations and the projects, how to support them on that level, on an earthly, material level, it's a different challenge. So I hope for us to study together as a family and grow together, to be receptive and learn from each other. (*yawa5*)

Omassa elämässään moni haastateltava ilmaisi toiveen syventää suhdettaan omaan paikalliseen luontoon ja perinteeseen. Muutama haastateltava toivoi löytävänsä pysyvän paikan, jossa omistaa maata ja metsää sekä rakentaa kestävää elämäntapaa tuleville sukupolville.

I want to have land, have a place, build a home, we talk a lot about grounding and anchoring, I want to plant my seeds, grow my food, medicines, take care of a specific land, make offerings and have a relation to the spirits of that land. Also I have a daughter now so I know even if everything completely falls apart I know that she will always be okay as long as she can consult the plants and heal herself with the force of the medicines as long as she has access to these plants and the knowledge and these rituals, as long as she can participate in these rituals she will be okay. (*yawa2*)

I don't have no plans, I take one step at a time and see what happens, I just hope we will be opening to our heart and to our spirit instead of our mind. Our mind is manipulating us to believe this manmade reality, but the real one who never lie to you is your heart, your feelings are your real ones, so if you open your spirit, your feelings and your heart, then the mind will be cured again, pure, to be able to understand that your life is precious, that's what I hope that I will be able to guide others and myself to a good life. (*yawa3*)

7. Yhteenveto ja pohdintaa

Tutkielman tarkoitus on ollut tutkia yawanawa-kansan shamanismiin perehtyneiden länsimaisten terveyskäsitteitä vasten tutkimusta alkuperäiskansojen sosiokosmologiasta. Tutkielman etnografinen katsaus luo kuvan Amazonian ja yawanawojen terveyden kulttuureista vastavuoroisuuden (ja toisaalta saalistuksen) ekologiana, jossa oikeanlaisten suhteiden ylläpitäminen ihmisten, muiden eläinten ja lajien sekä yli-inhimillisten olentojen kanssa tuottaa terveyttä. Shamanismin ja shamaanin rooli tässä yhteydessä näyttäytyy rajankävijänä ja neuvottelijana eri todellisuuksien välillä. Sitä vastoin uusia shamanistisia verkostoja koskevassa tutkimuksessa länsimaisten kiinnostusta Amazonian kasvilääkkeisiin ja perinteisiin pidetään usein

itsekeskeisenä projektina, jossa myös shamanismi on valjastettu immunitaarisen individualismin tarpeisiin (Rodd 2018). Myös globalisaation vaikutus Amazonian shamanismiin nähdään usein yhdensuuntaisena ja monin osin negatiivisena. Monet kirjoittajat ovat kuitenkin huomauttaneet, että uusissa shamanistisessa kentissä myös länsimaiset sekä hakevat että omaksuvat uusia maailmankuvallisia näkemyksiä ja asenteita alkuperäiskansoilta. (Ferreira, Langdon 2013, Fotiou 2010). Tutkimuskysymyksilläni pyrin kartoittamaan näitä näkemyksiä etenkin terveyden ja hyvinvoinnin teeman kautta. Tutkielman keskeisenä tavoitteena on ollut tuottaa lisää tietoa uusista shamanistisista kentistä monikansallisesta ja -kulttuurisena tilana, jota ei ole tutkittu kovin paljoa länsimaisten näkökulmasta (Meneses 2018). Heidän roolinsa rajaaminen pois etnografioista tuottaisi yksipuolisen kuvan nykyshamanismista Amazonian ja erityisesti Acren alueella, jossa shamanismin viimeaikaiseen muuntumiseen kuuluu oleellisesti metsän ja kaupungin välinen yhteydenpito (Coutinho 2016, Ferreira 2016).

Tutkimukseni analyysin mukaan shamanismista kiinnostuneiden länsimaisten terveyskäsityksissä on runsaasti vaikutteita ja yhteisiä elementtejä yawanawoille ja yleensä alkuperäiskansoille ominaisesta sosio-ontologiasta; vastaavasti aineistossa ilmenevä terveyden kuva poikkeaa biolääketieteellisestä mallista. Yhteistä haastateltujen näkemyksille oli suora tai implisiittinen biolääketieteen ja sen edustaman maailmankuvan kritiikki. Haastateltaville shamanismin opiskelu näyttäytyy elämäntapana ja -polkuna, joka tarjoaa vaihtoehdon länsimaiselle, atomistiselle ja materialistiselle ihmis- ja terveystaradigmalle. Haastateltavien taustat ja motiivit tutustua shamanismiin olivat moninaisia, ja monien taustaa kuvaa perehtyminen vaihtoehtoihin, perinteisiin tai ei-valtavirtaisiin hoitomuotoihin. Näin ollen voidaan todeta, että vaikka muutamalle haastateltavalle shamanismiin perehtyminen edusti merkittävää muutosta aiempaan maailmankuvaan, valtaosalle haastateltavista Amazonian shamanismi on ennen kaikkea täydentänyt ja tukenut aikaisempia käsityksiä terveydestä, joita kuvaa holismi ja monien vaikutteiden yhdistely. Samalla moni haastateltu kuvasi shamanismin kautta kokemiaan henkisiä ja kehollisia kokemuksia, jotka ovat haastaneet länsimaisia ontologisia oletuksia erityisesti koskien ei-inhimillisten olentojen tietoisuutta ja tomijuutta. Amazonian shamanismi ja etenkin sen animistiset piirteet nähtiin kehollisena ja vuorovaikutteisena tapana olla suhteessa ympäröivään maailmaan, sekä sen näkyvään että näkymättömään puoleen; kuten yksi haastateltava huomauttaa, shamanismi on tapa ”tuoda henkisyys maan päälle”.

Tutkielman päätavoite on ollut vertailla aineistossa ilmeneviä terveyskäsityksiä tutkimukseen modernien ayahuascaverkostojen osanottajien terveyden teorioista. Schmidin (2010, 2011, 2014) mukaan osanottajien terveyden teorioissa korostuu sairauksien sisäinen attribuutio sekä henkisen elementin painotus. Samat piirteet toistuvat myös haastattelemini henkilöiden näkemyksissä. Kaikilla haastateltavilla henkinen orientaatio on vahvasti hyvinvoinnin keskiössä.

Haastateltaville terveys näyttäytyi ihmisen kokonaisvaltaisena hyvinvoinnin tunteena, yhteytenä yksilön eri osien välillä sekä suhteessa erilaisiin toisiin. Sairautta vastaavasti kuvattiin irrallisuutena ja erillisyyden tunteena etenkin elämää ylläpitävistä voimista, jota haastateltavat kutsuivat vaihdellen luonnoksi, elämänvoimaksi tai hengeksi. Lähestymistä voidaan pitää vastakkaisena biolääketieteen ihmiskuvalle, mikä näyttäytyi joillekin haastateltaville haitallisena ja sairauksia aiheuttavana, toisille taas hyödyllisenä mutta itsessään puutteellisenä lähestymisenä hyvinvoinnin kokonaisuuteen.

Tutkittaessa haastateltavien terveyskäsitteitä suhteessa yawanawojen vastaavaan on havaittavissa sekä yhtäläisyyksiä että eroja. Haastateltavien teorialaureista sairautta eroavat joiltain osin alkuperäiskansojen etiologioista: sairauksia pidettiin ennen kaikkea yksilön sisäisenä epätasapainotilana, ja aineistossa korostui yksilön vastuu ja valta oman sairautensa merkityksen tulkitsejana sekä parantajana. Etnografisessa kirjallisuudessa esille tuleva, yawanawa-käsitteille ominainen personalistinen taso, näyttöytyi vähemmän etusijalla yksilön terveydestä puhuttaessa. Kuitenkin aineistossa tulee voimakkaasti esiin myös terveyden ja hyvinvoinnin laajeneva relationaalinen kenttä. Yhtäältä haastateltavien käsitys terveydestä ulottuu vertikaalisesti yksilön kokonaisuuden eri tasolle: hyvinvointi nähdään fyysinen, mentaalisen, sosiaalisen ja hengellisen ulottuvuuden kokonaisuutena, sekä näiden sisäisenä ja välisenä harmoniana. Toisaalta terveyden kenttä laajenee horisontaalisesti ottamaan huomioon erilaisten hyvinvointiin vaikuttavien toimijoiden roolin luonnonympäristöstä esi-isiin ja henkiolentoihin. Laajenemiseen liittyy myös rajaamisen muutos: raja itsen ja toisen, sisäisten ja ulkoisien tekijöiden sekä raja fyysisen, psyykkisen ja henkisen ulottuvuuden välillä heikkenee: kokemuksen kentässä kaikki on yhtä, mitä voi kutsua holistiseksi orientaatioksi. Holismiin sisältyy myös ajatus ihmisen sisäisestä eheytymisestä edellytyksenä laajemmalle muutokselle, etenkin harmonisen suhteiden edistämiseksi muun luonnon kanssa. Tässä mielessä aineistossa ilmenevä terveyden kuva jakaa paljon aineksia alkuperäiskansojen holistisesta epistemologiasta sekä tasapainon ja vastavuoroisuuden etiikkaa korostavasta lähestymisestä hyvinvointiin yhteisenä, jaettuna resurssina. Samoin aineiston analyysi haastaa käsityksen länsimaisten harjoittamasta shamanismista puhtaasti yksilöllisenä toimintana, jossa muilla olennoilla on rooli vain yksilön sisäisten psykologisten prosessien heijastumina ja itsen kehittämisen välineinä.

Muutoksen teorioita koskeva tutkimuskysymykseni pyrki vastaamaan kysymykseen, mitä parantamisen elementit ovat ja miten ne ilmenevät yawanawa-shamanismissa. Erityisesti aluperäiskansojen ontologiaan kiinnittyvät aineistossa ilmenevät shamanistiset ajatukset persoonallisesta henkimaailmasta, joita kaikilla haastateltavilla oli omien kokemusten kautta. Tässä voimakasvit nähtiin sekä lääkkeinä että tietoisina henkinä ja oppaina, ”kasviopettajina”, sekä välittäjinä, jotka mahdollistavat vuorovaikutuksen yli-inhimillisiin olentojen kanssa. Tähän

vaikutukseen yawanawa-shamanismissa osallistuvat olennaisesti myös musiikin käyttö sekä erityisiin parannustekniikoihin kouluttautunut shamaani. Parantamisen välineinä seremonian eri osa-alueiden nähdään vaikuttavan yksilöön kehollisesti, psykosomaattisesti sekä henkisesti kokonaisuuteena. Aineistossa nousee esiin myös suvaitsevaisuus erilaisia epistemologisia lähestymisiä kohtaan; oma kokemus on tulkinan merkittävin ohjaaja ja rituaalillassa shamanistiset kokemukset ja niiden ontologinen asema voivat ilmetä osanottajille eri tavoin, kuten myös Mesturini & Lozonsky (2014) huomauttavat.

Yksi monelle haastateltavalle merkittävä kokemuksen muokkaaja olivat shamanistiset dietat, joissa kehoa ja sen tiedollisia kapasiteetteja voimistetaan erilaisia substansseja poistamalla ja lisäämällä. Dietaa oli hyödynnetty paitsi henkilökohtaisen kehityksen tarpeisiin mutta myös lisäämään ymmärrystä yawanawojen henkisyyden periaatteista. Parantamisen opiskelussa dieta näyttäytyi ensisijaisena työkaluna, koska se auttaa integroimaan shamanismissa tarvittavia voimia kehollisesti ja muun muassa kehittää äänellä parantamisen taitoa, mikä nähtiin yhtenä yawanawa-shamanismin tärkeimpänä elementtinä. Haastateltavat tunnistivat myös haasteita ja rajoitteita työssään. Shamanismissa ja siihen perustuvassa parantamisessa on paljon potentiaalia ja etuja, mutta myös riskejä ja haasteita johtuen muun muassa shamaanin koulutuksen vaativuudesta. Myöskään kaikkia vaivoja ei katsottu voivan parantaa pelkillä shamanistisilla keinoilla, vaan eri lääketieteellisten perinteiden yhdistämisessä nähtiin erityistä potentiaalia. Haastateltavat myös korostivat, ettei kasvilääkkeiden kanssa työskentely välttämättä sovi kaikille. Moni haastateltava näki oman työskentelynsä yawanawojen parissa jatkuvan eri muodoissa. Haastateltavien mukaan kulttuurivaihto tulee jatkumaan ja syvenemään, mutta moni ilmaisi samalla toiveen vastuullisemmasta suhtautumisesta sekä alkuperäiskansoihin ja heidän käyttämiinsä kasvilääkkeisiin sekä suhteessa Amazonian ekologiseen tilaan.

Tutkimuksen ollessa hyvin pienen otannan kattava tapaustutkimus, ei johtopäätöksiä ole perusteltua yleistää kuvaamaan shamanismista kiinnostuneiden länsimaisten terveystieteiden tai suhteita alkuperäiskansojen ja länsimaisten välillä laajemmin. Jatkotutkimusta ajatellen aineiston laajentaminen olisi perusteltua. Samaten tutkielmassa esiin nostetut kysymykset ja teemat antavat mahdollisuuksia viedä tutkimusta useaan eri suuntaan. Siitä huolimatta, että alkuasetelma on rajattu terveyden teemoihin, tuotti haastattelurungon ja kysymysten avoimuus laajalti eri suuntiin polveilevaa aineistoa. Tutkimuksen edetessä syntyikin luonnollisesti uusia tarkentavia kysymyksiä, joihin ei ollut tutkielman teon puitteissa aineistonkeruun jälkeen mahdollista syventyä. Oma mielenkiintoni kohdistui tutkimuksen edetessä etenkin henkisyyden määrittelyyn ja vaikutukseen. Koska kaikilla haastateltavilla henkinen orientaatio oli vahvasti hyvinvoinnin määrittelyn keskiössä, jatkotutkimuksen kannalta olisi tärkeä kysyä, miten erilaiset henkiset näkemykset ovat yhteydessä näkemyksiin hyvinvoinnista. Tällaiseen tutkimukseen olisi perusteltua hakea aineksia

uskontotutkimuksesta. Myös otannan pienuuden vuoksi ei syntynyt selkeää kuvaa siitä, kuinka shamanismin opiskelun kesto mahdollisesti vaikuttaa näkemysten muuttumiseen; suuremmalla otannalla tällaista vertailua olisi mahdollista toteuttaa paremmin. Aiheen sensitiivisyyden vuoksi en myöskään ole nostanut esiin eroja terveystäytöksissä suhteessa haastateltavia yksilöihin tietoihin, kuten taustoihin tai kansallisuuteen. Olen aineiston analyysissä painottanut haastateltavien terveystäytösten yhteisiä piirteitä, joista erityisesti nousivat esille samankaltaiset käsitykset hyvinvointiin vaikuttavista relationaalisista elementeistä.

Alkuperäiskansatutkimuksen näkökulmasta tärkeä tutkimuksen suunta koskee myös alkuperäiskansojen jäsenten kokemuksia länsimaisten kanssa työskentelystä. Erityisesti Perun kontekstissa alkuperäiskansojen parissa työskentelevät antropologit ovat kartoittaneet parantajien näkemyksiä turismin vaikutuksesta shamanismin harjoittamiseen (Brabec de Mori 2014, Prayag et al 2015, Fotiou 2012). Tämä tuottaa tärkeää tietoa shamanismin muutoksesta sekä siitä, miten kansojen jäsenet itse näkevät perinteidensä jatkuvuuden ja roolin nykymaailmassa. Toinen tapa tuoda alkuperäiskansojen perspektiivejä tutkimukseen on kyseenalaistaa valtavirtaisen tutkimuksen epistemiä valtaa etenkin kasvavan ayahuscatutkimuksen saralla. Psykedeeleihin kohdistuva tieteellinen tutkimus sisältää paljon tutkimusta kasveista, jotka kuuluvat eri alkuperäiskansojen henkisiin ja tieteellisiin perinteisiin. Näiden kasvien farmakologisiin ja terapeuttisiin ominaisuuksiin kohdistuva tutkimus herkästi toisintaa valta-asetelmia, joissa alkuperäiskansojen tieto nähdään toissijaisena tieteen naturalistiseen ontologiaan nähden. Kuten Callicott (2013), Dev (2018) ja Fotiou (2020) toteavat, alkuperäiskansojen tavat tietää ja olla suhteessa muihin lajeihin ja yli-inhimillisiin olentoihin haastavat tieteellisen tiedon kriteerit ja metodologiat; tieteen dekolonisaatiota edistäisi tutkimus alkuperäiskansojen epistemologioiden ja niihin perustuvien metodologioiden pohjalta sekä alkuperäiskansojen jäsenten osallistuminen tutkimuskumppaneina ja asiantuntijoina. Devin (2018) mukaan tarvittaisiin myös lisää tutkimusta ja viitekehyksiä, joissa animistinen maailmankuva ja sen elementit, kuten muiden lajien ja yli-inhimillisten olentojen tietoisuus ja toimijuus, käsitetään laajemmin kuin pelkästään kulttuurisina konstruktioina. Esimerkiksi monilajinen etnografia (*multi-species, interspecies ethnography*) on tutkimuksen haara, jossa muihin lajeihin suhtaudutaan tietoisina toimijoina sekä merkityksiä ja merkkejä tuottavia olentoina (esim. Kohn 2013).

Tästä näkökulmasta myös tutkielman paranemisen elementtejä koskeva osio sisältää aineksia, joista jokaiseen voisi pureutua paljon syvällisemmin. Esimerkiksi musiikin ja äänen rooli yawanawa-shamanismissa ja parantamisessa (jota Perussa on tutkinut esim Callicott 2013 ja Brabec de Mori 2012, 2014) ansaitsisi paljon syvällisemmän käsittelyn. Toinen potentiaalinen tutkimuksen aihe koskee dietaa ja sen vaikutusta suhteisiin ei-inhimillisten olentojen kanssa. Tästä on tuotettu alustavasti tutkimusta esimerkiksi monilajisen etnografian puitteissa (Tresca 2018). Lisäksi dietaa

voi tarkastella kokonaisvaltaisena oppimisen ja tiedon kehollisen integroinnin teoriana. Tämä tuottaisi syvällisempää tietoa Amaonian kehollisista teknologioista (Fotiou 2019) - tai shamanismin ”ikiaikaisesta tieteestä”, kuten yksi haastateltava kutsuu - osana alkuperäiskansojen tietoperimää.

Aineisto

Haastattelu *yawa1*, 20.4.2018, (2h 45 min). Tekijän hallussa, Espoo.

Haastattelu *yawa2*, 18.8.2018, (2h 20 min). Tekijän hallussa, Espoo.

Haastattelu *yawa3*, 16.12.2018, (1h 05 min). Tekijän hallussa, Espoo.

Haastattelu *yawa4*, 10.03.2019, (1h 25 min). Tekijän hallussa, Espoo.

Haastattelu *yawa5*, 18.07.2019, (1h 45 min). Tekijän hallussa, Espoo.

Haastattelu *yawa5*, 05.09.2019, (2h 15 min). Tekijän hallussa, Espoo.

Kirjallisuus

Abram, D. (1996). *The spell of the sensuous: Perception and language in a more-than-human world*. New York: Vintage Books.

Adelson, N. (2003). Cree. Teoksessa Ember, C.R. and Ember, M. (eds.) *The Encyclopedia of Medical Anthropology. Volume 2, Cultures*, 614– 22. New York: Kluwer Academic/Plenum.

Aïkhenval'd, A. I. (2012). *The languages of the Amazon*. Oxford: Oxford University Press.

Alberts, T. K. (2015). *Shamanism, discourse, modernity*. Burlington, Vermont: Ashgate.

Antonovsky A. (1984). The sense of coherence as a determinant of health. Teoksessa: Matarazzo J, (ed.) *Behavioural health: a handbook of health enhancement and disease prevention*. John Wiley, 1984:114–29.

Apud, I., & Romani, O. (2017). Medicine, religion and ayahuasca in Catalonia. Considering ayahuasca networks from a medical anthropology perspective. *International Journal of Drug Policy*, 39, 28-

36. doi:10.1016/j.drugpo.2016.07.011

Asetus psykotrooppisia aineita koskevan yleissopimuksen voimaansaattamisesta 60/1976, annettu Helsingissä 13.8.1976

Bacigalupo, A. M. (1998). The exorcising sounds of warfare: The performance of shamanic healing and the struggle to remain Mapuche. *Anthropology of Consciousness*, 9(2-3), 1-16.

(2007). *Shamans of the foye tree: Gender, power, and healing among Chilean Mapuche*. Austin: University of Texas Press. doi:10.1525/ac.1998.9.2-3.1

Bastien, J.W. (1987). *Healers of the Andes. Kallawaya Herbalists and their Medicinal Plants*. Salt Lake City: University of Utah Press.

Bell, C. M. (1997). *Ritual: Perspectives and dimensions*. New York: Oxford University Press.

Berger-González, M., Vides-Porras, A., Strauss, S., Heinrich, M., Taquirá, S., & Krütli, P. (2016).

Relationships that heal: Beyond the patient-healer dyad in Mayan therapy. *Medical Anthropology*, 35(4), 353-367.

Baer, G. (1992). The One Intoxicated by Tobacco. Matsigenka Shamanism, teoksessa Baer, G. & Langdon, E. J. M. (1992). *Portals of power: Shamanism in South America*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Benjamin, A. (2015). *Towards a relational ontology. Philosophy's other possibility*. Albany: Suny Press.

Berger-González, M., Vides-Porras, A., Strauss, S., Heinrich, M., Taquirá, S., & Krütli, P. (2016).

Relationships that heal: Beyond the patient-healer dyad in Mayan therapy. *Medical Anthropology*, 35(4), 353-367. doi:10.1080/01459740.2016.1141408

Beyer, S. (2009). *Singing to the plants: A guide to mestizo shamanism in the upper Amazon*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Bird-David, N. (1999). "Animism" Revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology. *Current Anthropology*, Vol. 40, No. S1, pp. S67-S91. doi:10.1086/200061

Boiteux, L. (2011). The new Brazilian law on drugs and the religious uses of ayahuasca: Legal and anthropological aspects, teoksessa Labate, B. C., & Jungaberle, H. (toim.). (2011). *The internationalization of ayahuasca*. Zurich: Lit Verlag.

Bouso JC, González D, Fondevila S, Cutchet M, Fernández X, Ribeiro Barbosa PC, et al. (2012) Personality, Psychopathology, Life Attitudes and Neuropsychological Performance among Ritual Users of Ayahuasca: A Longitudinal Study. *PLoS ONE* 7(8): e42421. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0042421>

Brabec de Mori, B. (2012). About magical singing, sonic perspectives, ambient multinaures, and the conscious experience, *INDIANA* 29 (2012): 73-101

(2014) From the Native's Point of View. How Shipibo-Konibo Experience and Interpret Ayahuasca Drinking with "Gringos" teoksessa Labate, B. and Cavnar, C. (toim.) (2014). *Ayahuasca*

- Shamanism in the Amazon and Beyond* (Oxford Ritual Studies). Oxford University Press.
- (2015) Singing white smoke: Tobacco songs from the Ucayali valley, teoksessa Russell, A. & Rahman, E. (toim.) (2015). *The master plant : Tobacco in lowland South America*. London, New York: Bloomsbury.
- Cajete, G. (1999). *Native science: Natural laws of interdependence*. Santa Fe, NM: Clear Light Publishers.
- Callicott, C. (2013). Interspecies communication in the Western Amazon: Music as a form of conversation between plants and people. *European Journal of Ecopsychology*, 4, 32–43.
- Carid Naveira, M. (1999). *Yawanawa: da guerra à festa*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1999.
- Carid Naveira, M. & Pérez-Gil, L. (2018). Yawanawa, Povos Indígenas no Brasil. Viitattu 19.5.2019. <https://pib.socioambiental.org/en/Povo:Yawanawa>
- Cavnar, C., & Labate, B. C. (2014). *Ayahuasca shamanism in the Amazon and beyond*. New York: Oxford University Press.
- Chilisa, B. (2012). *Indigenous research methodologies*. Los Angeles: SAGE.
- Cohn, S. & Lynch, R. (2017) Diverse bodies: the challenge of new theoretical approaches to medical anthropology, *Anthropology & Medicine*, 24:2, 131-141. doi:10.1080/13648470.2017.1334395
- Conklin, B. (2015). Biopolitics of Health as Wealth in the Original Risk Society, in Santos-Granero, F. (toim.) (2015). *Images of public wealth or the anatomy of well-being in indigenous Amazonia*. Tucson: The University of Arizona Press.
- Conklin, B. & Morgan, L.M. (1996). Babies, Bodies, and the Production of Personhood in North America and a Native Amazonian Society. *Ethos*, Vol. 24, No. 4, pp. 657-694
- Conradson, D. (2005). Landscape, care and the relational self: Therapeutic encounters in rural England. *Health and Place*, 11(4), 337-348. doi:10.1016/j.healthplace.2005.02.004
- Coutinho, T. (2016). Forest shamanism in the city: The Kaxinawá example. *Sociologia & Antropologia*, 6(1), 159-179. doi:10.1590/2238-38752016v6i17
- Csordas, T. J. (1994). *The sacred self: A cultural phenomenology of charismatic healing*. Berkeley: University of California Press.
- (1990). Embodiment as a Paradigm for Anthropology. *Ethos*, 18(1), 5–47.
- (2000). The Navajo healing project. *Medical Anthropology Quarterly*, 14(4), 463-475.
- Dawson, A. (2016). If tradition did not exist, it would have to be invented: Retraditionalization and the world ayahuasca diaspora. In B. C. Labate, C. Cavnar, & A. K. Gearin (Eds.), *The world ayahuasca diaspora* (pp. 19–38). New York City, NY: Routledge.
- Declaration of the 3rd Brazilian Indigenous Conference on Ayahuasca. (2019). Viitattu 11.2.2020. <https://chacrana.net/declaration-of-the-3rd-brazilian-indigenous-conference-on-ayahuasca/>

- den Brave P.S., Bruins E. & Bronkhorst M.W. (2014). Phyllomedusa bicolor skin secretion and the Kambô ritual. *Journal of Venomous Animals and Toxins Including Tropical Diseases*, 2;20:40
- Descola, P., Lloyd, J., & Sahlin, M. (2013). *Beyond nature and culture*. Chicago: University of Chicago Press.
- Dev, L. (2018). Plant knowledges: Indigenous approaches and interspecies listening toward decolonizing ayahuasca research. Teoksessa B. C. Labate & C. Cavnar (toim.), *Plant medicines, healing and psychedelic science* (pp. 185–204). Cham, Switzerland: Springer.
- Dobkin de Ríos, M. (1970). Banisteriopsis in witchcraft and healing activities in Iquitos, Peru. *Economic Botany*, 24(3), 296-300. doi:10.1007/BF02860665
- (1971). Ayahuasca—The Healing Vine. *International Journal of Social Psychiatry*, 17(4), 256–269.
- Dobkin de Rios, M. & Rumrill, R. (2008). *A hallucinogenic tea, laced with controversy. Ayahuasca in the Amazon and the United States*. West Port: Preeger publishers.
- Dominguez-Clave, E., Soler, J., Elices, M., Pascual, J. C., Alvarez, E., de la Fuente Revenga, Mario, . . . Riba, J. (2016). Ayahuasca: Pharmacology, neuroscience and therapeutic potential. *Brain Research Bulletin*, 126, 89-101. doi:10.1016/j.brainresbull.2016.03.002
- dos Santos, R. G., Balthazar, F. M., Bouso, J. C., & Hallak, J. E. C. (2016). The current state of research on ayahuasca: A systematic review of human studies assessing psychiatric symptoms, neuropsychological functioning, and neuroimaging. *Journal of Psychopharmacology*, 30(12), 1230-1247. doi:10.1177/0269881116652578
- DuBois, T. A. (2009). *An Introduction to Shamanism*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- Eatough, V. & Smith, J. (2017). Interpretative phenomenological analysis. Teoksessa Willig, C. & Rogers, W. *The SAGE Handbook of qualitative research in psychology* (pp. 193-209). 55 City Road, London: SAGE Publications Ltd.
- Éliade, M. (1964). *Shamanism: Archaic techniques of ecstasy*. London: Routledge.
- Erspamer V., Erspamer G.F., Severini C., Potenza R.L., Barra D., Mignogna G., & Bianchi A. (1993). Pharmacological studies of 'sapo' from the frog Phyllomedusa bicolor skin: a drug used by the Peruvian Matsigenka Indians in shamanic hunting practices. *Toxicon*, 31(9):1099-111.
- Fausto, C. (2007). Feasting on People. Eating Animals and Humans in Amazonia, *Current Anthropology* Volume 48, Number 4
- Fellet, J. (2019). Da escravidão à autonomia em 50 anos: a história de renascimento dos índios yawanawa, BBC News Brasil, Viitattu 16.11.2019. <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-50020257>
- Ferreira Oliveira, A. (2012). Yawa-nawa: Alianças e pajés nas cidades. (Master's thesis, Universidade Federal de Santa Catarina). <https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/122550/321856.pdf?sequence=1>
- (2016). *Plantas, dietas, éticas yawanawa: Iniciações xamânicas contemporâneas*. Paper presented

- at the 30a Reunião Brasileira de Antropologia.
- (2018). Os outros da festa: Um sobrevoo por festivais yawanawa e huni kuin. *Horizontes Antropológicos*, 24(51), 167-201. doi:10.1590/s0104-71832018000200007
- (2019). Rapé e sananga: medicinas e mediações entre aldeias e centros urbanos, teoksessa Labate, B.C. ja Goulart, S. (toim.) (2019). *O uso de plantas psicoativas nas Américas*, Rio de Janeiro: Gramma Editoria
- Foley, D. (2005) Indigenous Standpoint Theory. An Acceptable Academic Research Process for Indigenous Academics. *International Journal of the Humanities*, vol. 3(8), 25-36.
- Fotiou, E. (2010). *From medicine men to day trippers: Shamanic tourism in Iquitos* (Doctoral dissertation). University of Wisconsin, Madison, WI.
- (2012). Working with “La medicina”: Elements of healing in contemporary ayahuasca rituals. *Anthropology of Consciousness*, 23(1), 6-27. doi:10.1111/j.1556-3537.2012.01054.x
- (2014). On the Uneasiness of Tourism. Considerations on Shamanic Tourism in Western Amazonia, in Labate, B.C. & Cavnar, C. (toim.). *Ayahuasca Shamanism in the Amazon and Beyond* (Oxford Ritual Studies) Oxford University Press.
- (2016). The globalization of ayahuasca shamanism and the erasure of indigenous shamanism. *Anthropology of Consciousness*, 27(2), 151-179. doi:10.1111/anoc.12056
- (2020). The role of indigenous knowledges in psychedelic science. *Journal of Psychedelic Studies*, 4(1), 16-23. doi:10.1556/2054.2019.031
- Foster, G. M. (1976). Disease etiologies in non-western medical systems. *American Anthropologist*, 78(4), 773.
- Frecska, E. (2011). The Risks and Potential Benefits of Ayahuasca use from a Psychopharmacological perspective, teoksessa Labate, B. C. & Jungaberle, H. (eds.) (2011). *The Internationalization of Ayahuasca*, Münster: LIT Verlag.
- Frecska, E., Bokor, P., & Winkelman, M. (2016). The Therapeutic Potentials of Ayahuasca: Possible Effects against Various Diseases of Civilization. *Frontiers in pharmacology*, 7, 35.
- Gearin, A. (2015). ‘Whatever you want to believe’: Kaleidoscopic individualism and ayahuasca healing in Australia. *The Australian Journal of Anthropology*, 26(3), 442-455. doi:10.1111/taja.12143
- (2016). Dividual vision of the individual: Ayahuasca neo-shamanism in Australia and the new age individualism orthodoxy. *International Journal for the Study of New Religions*, 7(2), 199-220. doi:10.1558/ijsnr.v7i2.31955
- (2017). Good Mother Nature. Ayahuasca neoshamanism as cultural critique in Australia. Teoksessa Labate, B.C., Cavnar, C. and Gearin, A.K. (toim.) (2017). *World ayahuasca diaspora: Reinventions and controversies*. London: Routledge.
- Good, B. (1996). *Medicine, Rationality and Experience. An Anthropological Perspective*. Cambridge:

Cambridge University Press

- Gow, P. (1994). River people: Shamanism and history in western Amazonia. Teoksessa N. Thomas & C. Humphrey (toim.), *Shamanism, history and the state* (pp. 90–113). Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Graham, H., & Stamler, L. L. (2013). Contemporary perceptions of health from an indigenous (plains Cree) perspective. *International Journal of Indigenous Health*, 6(1), 6. doi:10.18357/ijih61201012341
- Hamayon, R. (1998). 'Ecstasy' or the West-Dreamt Siberian Shaman. Teoksessa *Tribal Epistemologies*. Helmut Wautischer, ed. Pp. 175-190. Brookfield: Ashgate.
- Hanegraaff, W.J. (1996). *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, BRILL
- (2011). Ayahuasca Groups and Networks in the Netherlands: A Challenge to the Study of Contemporary Religion. Teoksessa: Labate, B. C. & Jungaberle, H. (Toim.)(2011): The Internationalization of Ayahuasca, 85–105. Münster: LIT Verlag.
- Harner, M. (2007). *The way of the shaman* ([Repr.] ed.). San Francisco: Harper.
- Harper, D. (2018). *Health*, Online Etymology Dictionary. Viitattu 27.5.2018.
<https://www.etymonline.com/word/health>
- Harvey, G. (2002). *Shamanism: A reader*. London: Routledge.
- (2005). *Animism: Respecting the living world*. London: Hurst & Co.
- Heelas, P. (2008). *Spiritualities of life : New age romanticism and consumptive capitalism*. Malden, MA: Blackwell Pub.
- Heelas, P., & Woodhead, L. (2005). *The spiritual revolution: Why religion is giving way to spirituality*. Malden, MA: Blackwell.
- Hill, J.D. (1992). A Musical Aesthetic of Ritual Curing in the Northwest Amazon, in Baer, G. & Langdon, E. J. M. (1992). *Portals of power: Shamanism in South America*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- (2013). Instruments of power: Musicalising the other in Lowland South America. *Ethnomusicology Forum*, 22(3), 323-342. doi:10.1080/17411912.2013.844440
- Hirsjärvi, S., & Hurme, H. (2008). *Tutkimushaastattelu : Teemahaastattelun teoria ja käytäntö*. Helsinki: Gaudeamus Helsinki University Press.
- Hugh-Jones, S. (1996). Shamans, prophets, priests and pastors. Teoksessa N. Thomas & C. Humphrey (toim.), *Shamanism history and the state* (pp. 32–75). Ann Arbor: University of Michigan Press
- Illius, B. (1992). The Concept of Nihue among the Shipibo-Conibo of Eastern Peru. Teoksessa Baer, G. & Langdon, E. J. M. (toim.) (1992). *Portals of power: Shamanism in South America*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Ingold, T. (2006). Rethinking the animate, re-animating thought. *Ethnos*, 71(1), 9-20.

- Izquierdo, C. (2005). When “health” is not enough: societal, individual and biomedical assessments of well-being among the Matsigenka of the Peruvian Amazon. *Social Science & Medicine* 61, 767–783. doi://doi.org/10.1016/j.socscimed.2004.08.045
- Jokic, Z. (2008). Yanomami shamanic initiation: The meaning of death and postmortem consciousness in transformation. *Anthropology of Consciousness*, 19(1), 33-59. doi:10.1111/j.1556-3537.2008.00002.x
- Jolanki, O. ja Karhunen, S. (2010) Renki vai isäntä? Analyysiohjelmat laadullisessa tutkimuksessa, teoksessa Hyvärinen, M., Nikander, P. & Ruusuvuori, J. (toim.) (2010). *Haastattelun analyysi*. Tampere: Vastapaino.
- Kavenská, V., & Simonová, H. (2015). Ayahuasca tourism: Participants in shamanic rituals and their personality styles, motivation, benefits and risks. *Journal of Psychoactive Drugs*, 47(5), 351–359. doi:10.1080/02791072.2015.1094590
- Kelly, J. A. (2011). *State healthcare and Yanomami transformations: A symmetrical ethnography*. Tucson: University of Arizona Press
- Kensinger, K. M. (1995). *How real people ought to live: The Cashinahua of eastern Peru*. Prospect Heights (IL): Waveland Press.
- Khalil Thalji, N. & Yakushko, O. (2017). Indigenous Women of the Amazon Forest: The Woman Shaman of the Yawanawa Tribe. *Women & Therapy* 40(1-2), 1-18.
- Kleinman, A., & Sung, L. H. (1979). Why do indigenous practitioners successfully heal? *Social Science and Medicine. Part B Medical Anthropology*, 13(1), 7-26. doi:10.1016/0160-7987(79)90014-0
- Kleinman A, Becker AE. "Sociosomatics": the contributions of anthropology to psychosomatic medicine. *Psychosomatic Medicine*, 60(4):389-393.
- Kohn, E. (2013). *How forests think: Toward an anthropology beyond the human*. Berkeley, California: University of California Press.
- Kopenawa, D., Albert, B., Dundy, A., & Elliott, N. (2013). *The falling sky: Words of a Yanomami shaman*. Cambridge, Massachusetts: Belknap Press of Harvard University Press.
- Kovach, M. (2009). *Indigenous methodologies : Characteristics, conversations and contexts*. Toronto: University of Toronto Press.
- Kuula, A. (2011). *Tutkimusetiikka : Aineistojen hankinta, käyttö ja säilytys* (2. uud. p. ed.). Tampere: Vastapaino.
- Labate, B. C. & MacRae, E. J. B. d. N. (2010). *Ayahuasca, ritual and religion in Brazil*. London; Oakville, CT: Equinox Pub. Ltd.
- Labate, B. C., & Jungaberle, H. (toim.). (2011). *The internationalization of ayahuasca*. Intercultural studies on ritual, play and theatre. Zurich: Lit Verlag. 446pp.

- Labate, B.C., McRae, E. & Goulart, S. (2010) *Brazilian Ayahuasca Religions in Perspective*. In: Labate, B.C. & McRae, E. (eds.): *Ayahuasca, Ritual and Religion in Brazil*. London: Equinox.
- Labate, B.C. (2014) The Internationalization of Peruvian Vegetalismo, in Labate, B.C. & Cavnar, C. (toim.). *Ayahuasca Shamanism in the Amazon and Beyond* (Oxford Ritual Studies), Oxford University Press.
- Labate, B.C., Cavnar (C.) (toim.) (2014). *The Therapeutic Use of Ayahuasca*, Springer (eBook)
- Labate, B.C., Cavnar, C. and Gearin, A.K. (toim.) (2017). *World ayahuasca diaspora: Reinventions and controversies*. London: Routledge.
- Lagrou, E. M. (1998). *Cashinahua cosmovision. A perspectival approach to identity and alterity*. (Doctoral dissertation, University of St Andrews). <https://research-repository.st-andrews.ac.uk/handle/10023/1676>
- (2002). *O que nos diz a arte kaxinawa sobre a relação entre identidade e alteridade?* Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - PPGAS-Museu Nacional, da Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ.
- (2018). Anaconda-becoming: Huni kuin image-songs, an Amerindian relational aesthetics. *Horizontes Antropológicos*, 24(51), 17-49. doi:10.1590/s0104-71832018000200002
- Laine, T. (2018) Miten kokemusta voidaan tutkia? Fenomenologinen näkökulma. Teoksessa Aaltola, J., Laajalahti, A., Valli, R. & Herkama, S. (2018). *Ikkunoita tutkimusmetodeihin: 2, Näkökulmia aloittelevalle tutkijalle tutkimuksen teoreettisiin lähtökohtiin ja analyysimenetelmiin* (5., uudistettu ja täydennetty painos.). Jyväskylä: PS-Kustannus.
- Langdon, E.J. (1992a). Introduction. Shamanism and Anthropology, teoksessa Baer, G. & Langdon, E. J. M. (1992). *Portals of power: Shamanism in South America*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- (1992b). Dau. Shamanic Power in Siona Religion and Medicine, teoksessa Baer, G. & Langdon, E. J. M. (1992). *Portals of power: Shamanism in South America*. Albuquerque: University of New Mexico Press
- (2007) The symbolic efficacy of rituals: From ritual to performance. *Antropologia em Primeira Mão* 95, Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).
- (2013). New Perspectives of Shamanism in Brazil. *Civilisations*, 61(2), 19-35
- (2017). From rau to sacred plants: Transfigurations of shamanic agency among the Siona indians of Colombia. *Social Compass*. 2017;64(3):343-359. doi:10.1177/0037768617713654
- Lenaerts (2006). Substances, relationships and the omnipresence of the body: an overview of Ashéninka ethnomedicine (Western Amazonia). *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine* 2(1), 2-49. doi:10.1186/1746-4269-2-49
- Lévi-Strauss, C. (1967). "The Effectiveness of Symbols". *Structural Anthropology*. Vol. 1. New York,

- Doubleday and Co., pp. 181-201.
- Lewis, S. E. (2008). Ayahuasca and spiritual crisis: Liminality as space for personal growth. *Anthropology of Consciousness*, 19(2), 109-133. doi:10.1111/j.1556-3537.2008.00006.x
- Lewton, E., & Bydone, V. (2000). Identity and Healing in Three Navajo Religious Traditions: Sà'ah Naaghái Bik'eh Hózhó. *Medical Anthropology Quarterly*, 14(4), 476-497.
- Lima, E.C. & Labate, B.C. (2007). “Remédio da Ciência” e “Remédio da Alma”: os usos da secreção do kambô (*Phyllomedusa bicolor*) nas cidades. *Campos* 8(1):71-90
- Londoño Sulkin, C. D. (2000). 'Though it comes as evil, I embrace it as good': social sensibilities and the transformation of malignant agency among the Muinane. Teoksessa Overing, J. & Passes, A. (2000). *The anthropology of love and anger: The aesthetics of conviviality in native Amazonia*. London: Routledge
- (2012). *People of substance: An ethnography of morality in the Colombian Amazon*. Toronto; Buffalo: University of Toronto Press.
- Lopes, L. (2020). Kambô, Rapé and Sananga: A Reset on Body, Mind and Vision. Viitattu 10.3.2020. <https://chacruna.net/kambo-rape-and-sananga-a-reset-on-body-mind-and-vision/>
- Luna, L. E. (1986). *Vegetalismo: Shamanism among the mestizo population of the Peruvian Amazon*. Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- (1992). Icaros. Magic Melodies among the Mestizo Shamans of the Peruvian Amazon. Teoksessa Baer, G. & Langdon, E. J. M. (1992). *Portals of power: Shamanism in South America*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Luomanen, J. (2010) Straussilainen Grounded Theory-menetelmä. Teoksessa Hyvärinen, M., Nikander, P. & Ruusuvaori, J. (toim.) (2010). *Haastattelun analyysi*. Tampere: Vastapaino.
- Mantere, V. (2013) *Westerners in search of the legendary potion Ayahuasca travel in the borderland between tourism and pilgrimage*. Pro-gradu -tutkielma. Turku: Åbo Akademi.
- Maté, G. (2014). Postscript—Psychedelics in Unlocking the Unconscious: From Cancer to Addiction. Teoksessa Labate, B.C., Cavnar (C.) (toim.) (2014). *The Therapeutic Use of Ayahuasca*, Springer (eBook)
- McCallum, C. (1996). The body that knows: From Cashinahua epistemology to a medical anthropology of lowland South America. *Medical Anthropology Quarterly*, 10(3), 347-372. doi:10.1525/maq.1996.10.3.02a00030
- (1999). Consuming pity: The production of death among the Cashinahua. *Cultural Anthropology*, 14(4), 443-471. doi:10.1525/can.1999.14.4.443
- (2014). Cashinahua perspectives on functional anatomy: Ontology, ontogenesis, and biomedical education in Amazonia. *American Ethnologist*, 41(3), 504-517.
- Meneses, G.P. (2018). Medicinas da floresta: conexões e conflitos cosmo-ontológicos. *Horizontes*

- Antropológicos*, Porto Alegre, ano 24, n. 51, p. 229-258. doi:10.1590/s0104-71832018000200009
- Menezes Bastos, Rafael José de (2013) Apuap World Hearing Revisited: Talking with ‘Animals’, ‘Spirits’ and other Beings, and Listening to the Apparently Inaudible. *Ethnomusicology Forum*, 22:3, 287-305
- Miller, B. H. (ed.) (2015). *Idioms of Sámi health and healing*. Edmonton, Alberta: Polynya Press.
- Moilanen, P. ja Räihä, P. (2018). Merkitysrakenteiden tulkinta, teoksessa Aaltola, J., Laajalahti, A., Valli, R. & Herkama, S. (toim.) (2018). *Ikkunoita tutkimusmetodeihin: 2, Näkökulmia aloittelevalle tutkijalle tutkimuksen teoreettisiin lähtökohtiin ja analyysimenetelmiin* (5., uudistettu ja täydennetty painos.). Jyväskylä: PS-Kustannus.
- Moss, M. P. (2016). *American Indian health and nursing*. New York: Springer Publishing Company.
- Myrvoll, M. (2015). Traditional Sami Healing. Heritage and Gifts of Grace, teoksessa Miller, B. H. (2015) (toim.). *Idioms of sámi health and healing*. Edmonton, Alberta: Polynya Press.
- Mäkelä, T. (2016). *New age : Opas uushenkisyyteen*. Helsinki, Suomi: BoD - Books on Demand.
- Nabigon, H. & Wenger-Nabigon, A. (2012) “Wise Practices”: Integrating Traditional Teachings With Mainstream Treatment Approaches. *Native Social Work Journal* Vol 8, pp. 43-55
- Nahoum, A. V. (2013). *Selling “cultures”: The traffic of cultural representations from the Yawanawa*. (Doctoral dissertation, Universidade de São Paulo).
<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8132/tde-15012014-102023/es.php>
- Nichter, M. (ed.) (1992). *Anthropological approaches to the study of ethnomedicine*. Yverdon: Gordon and Breach Science Publishers.
- Overing, J. & Passes, A. (2000a). Preface. Teoksessa Overing, J. & Passes, A. (toim.) (2000). *The anthropology of love and anger: The aesthetics of conviviality in native Amazonia*. London: Routledge.
- (2000b). Introduction: Conviviality and the opening up of Amazonian anthropology. Teoksessa Overing, J. & Passes, A. (eds.) (2000). *The anthropology of love and anger: The aesthetics of conviviality in native Amazonia*. London: Routledge.
- Oyuela-Caycedo, A., & Kawa, N. C. (2015). A deep history of tobacco in Lowland South America. Teoksessa Russell, A. & Rahman, E. (toim.) (2015). *The master plant : Tobacco in lowland South America*, London, New York: Bloomsbury.
- Palhano-Fontes, F., Alchieri, J.C., Oliveira, J.P., Lobao Soares, B., Hallak, J., Galvao-Coelho, N. & de Araujo, D. (2014). The Therapeutic Potentials of Ayahuasca in the Treatment of Depression. Teoksessa Labate, B.C., Cavnar (C.) (toim.) (2014). *The Therapeutic Use of Ayahuasca*, Springer (eBook)
- Pérez Gil, L. (1999). *Pelos caminhos de yuve: Cura, poder e conhecimento no xamanismo Yawanawa*. (Master’s thesis, Universidade Federal de Santa Catarina).

<https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/80950>

(2001). O sistema médico Yawanawa e seus especialistas: Cura, poder e iniciação xamânica. *Cadernos De Saúde Pública*, 17(2), 333-344.

(2003). Corporalidade, ética e identidade em dois grupos Pano. *Ilha Revista De Antropologia*, 5(1), 23.

Perrin, M. (1992). The Body of the Guajiro Shaman. Symptoms or Symbols? Teoksessa Baer, G. & Langdon, E. J. M. (1992). *Portals of power: Shamanism in South America*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Pharo, K. (2011). A Methodology for a Deconstruction and Reconstruction of the Concepts ‘Shaman’ and ‘Shamanism’. *Numen* 58, no. 1 (2011): 6-70.

Platero, Ligia Dugue (2018). The Muká Diet of the Yawanawa Indigenous People in Acre, Brazil. Viitattu 3.6.2018. <http://chacrana.net/muka-diet-yawanawa-indigenous-people/>

Pollock, D. (1992). Culina Shamanism. Gender, Power, and Knowledge. Teoksessa Baer, G. & Langdon, E. J. M. (1992). *Portals of power: Shamanism in South America*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

(1996). Personhood and Illness among the Kulina, *Medical Anthropology Quarterly*, Vol. 10, No. 3, pp. 319-341.

(2016). Drugged subjectivity, intoxicating alterity. *Anthropology of Consciousness*, 27(1). doi:10.1111/anoc.12050

Prayag, G., Mura, P., Hall, M., & Fontaine, J. (2015). Drug or spirituality seekers? Consuming ayahuasca. *Annals of Tourism Research*, 52, 175-177. doi:10.1016/j.annals.2015.03.008

Prickett, J.I. and Liester, M.B. (2014). Hypotheses Regarding Ayahuasca’s Potential Mechanisms of Action in the Treatment of Addiction. Teoksessa B. C. Labate and C. Cavnar (toim.) (2014), *The Therapeutic Use of Ayahuasca*, Springer-Verlag Berlin Heidelberg

Radu, I. (2015). *Miyupimaatisiin in Eeyou Istchee: Healing and Decolonization in Chisasibi*. Department of Humanities (Doctoral Thesis), Concordia University Montreal, Quebec, Canada

Reddekop, J. *Thinking across worlds: Indigenous thought, relational ontology, and the politics of nature; or, if only Nietzsche could meet A Yachaj*. (Doctoral dissertation, The University of Western Ontario). <https://ir.lib.uwo.ca/etd/2082/>.

Reichel-Dolmatoff, G. (1976). Cosmology as Ecological Analysis: A View from the Rain Forest. *Man, New Series*, Vol. 11, No. 3, pp. 307-318

Reis, R. (2015). *Arte, corpo e criação: vibrações de um modo de ser Yawanawa*. Dissertação (Mestrado), Rio de Janeiro: UFRJ / IFCS

- Renshaw, J. (2006). "The Effectiveness of Symbols" Revisited: Ayoreo Curing Songs. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, vol. 4(1), 247-269.
- Russell, A. & Rahman, E. (2015). Introduction: The Changing Landscape of Tobacco Use in Lowland South America. Teoksessa Russell, A. & Rahman, E. (toim.) (2015). *The Master Plant : Tobacco in Lowland South America*. London, New York: Bloomsbury.
- Ruusuvuori, J. (2010). Litteroijan muistilista. Teoksessa Hyvärinen, M., Nikander, P. & Ruusuvuori, J. (toim.) (2010). *Haastattelun analyysi*. Tampere: Vastapaino.
- Saarikivi, J. (2017). Pyhän käsitteestä ja alkuperästä. *Elore* 24 – 1/2017.
http://www.elore.fi/arkisto/1_17/saarikivi.pdf
- Saéz, O. C. (2011). A vine network. In B. C. Labate & H. Jungaberle (toim.), *The Internationalization of Ayahuasca. Intercultural studies on ritual, play and theatre*. Zürich: Lit Verlag.
- (2016), Mythologies of the Vine. Teoksessa Luna, L. E., & White, S. F. (toim.) (2016). *Ayahuasca reader: Encounters with the Amazon's sacred vine*. (2nd ed.). London: Synergetic Press.
- Sáez, O.C. & Arisi, B. (2013). La extraña visita: por una teoría de los rituales amazónicos. *Revista Española de Antropología Americana* 43(1), pp. 205-222
- Sanches RF, de Lima Osório F, dos Santos RG, Macedo LRH, Maia-de-Oliveira JP, Wichert-Ana L, de Araujo DB, Riba J, Crippa JAS and Hallak JEC (2016). Antidepressant effects of a single dose of ayahuasca in patients with recurrent depression: a SPECT study. *Journal of Clinical Psychopharmacology* 36, 77–81. doi: 10.1097/JCP.0000000000000436
- Santos, G. M. d., & Soares, G. H. (2015). Rapé e xamanismo entre grupos indígenas no médio Purus, Amazônia. *Amazônica - Revista De Antropologia*, 7(1), 10.
- Santos-Granero. F. (2007). Of fear and friendship: Amazonian sociality beyond kinship and affinity. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 13(1), 1-18.
- (2015) Introduction. Images of Public Wealth, teoksessa Santos-Granero. F. (toim.) (2015). *Images of public wealth or the anatomy of well-being in indigenous Amazonia*. Tucson: The University of Arizona Press.
- Schmid, T. (2011). Ayahuasca Healing: A Qualitative Study about Fifteen European People Handling their Diseases. Teoksessa Labate, B. C., & Jungaberle, H. (toim.). (2011). *The Internationalization of Ayahuasca. Intercultural studies on ritual, play and theatre*. Zurich: Lit Verlag.
- (2014). Healing with Ayahuasca: Notes on Therapeutic Rituals and Effects in European Patients Treating Their Diseases. Teoksessa Labate, B.C., Cavnar (C.) (toim.) *The Therapeutic Use of Ayahuasca*, Springer (eBook).
- Schmid, T., Jungaberle, H. & Verres, R. (2010). Subjective Theories about (Self-)Treatment with Ayahuasca. *Anthropology of Consciousness*, Vol. 21, Issue 2, pp. 188–204. doi: 10.1111/j.1556-3537.2010.01028.x

- Seeger, A. (1987). *Why Suyá sing: A musical anthropology of an Amazonian people*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shanon, B. (2010). The epistemics of ayahuasca visions. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 9(2), 263-280. doi:10.1007/s11097-010-9161-3
- Shepard, G. (1998). Psychoactive Plants and Ethnopsychiatric Medicines of the Matsigenka, *Journal of psychoactive drugs* 30(4), 321-332.
- (2014). Will the Real Shaman Please Stand Up? The Recent Adoption of Ayahuasca Among Indigenous Groups of the Peruvian Amazon, teoksessa Labate, B.C. & Cavnar, C. (toim.) (2014). *Ayahuasca Shamanism in the Amazon and Beyond* (Oxford Ritual Studies), Oxford University Press.
- Singer, M., & Baer, H. A. (2012). *Introducing medical anthropology: A discipline in action* (2nd ed.). Lanham, Md.: AltaMira Press.
- Smith, L. T. (1999). *Decolonizing methodologies: Research and indigenous peoples*. London : Dunedin: Zed Books ; University of Otago Press.
- Sofie Foundation (2018). Projects benefiting the Yawanawa of the Amazon. Viitattu 17.4.2018. <http://www.sofiefoundation.org/yawanawa/>
- Soler J, Elices M, Franquesa A, Barker S, Friedlander P, Feilding A, Pascual JC and Riba J (2016) Exploring the therapeutic potential of ayahuasca: acute intake increases mindfulness-related capacities. *Psychopharmacology* 233, 823–829. doi: 10.1007/s00213-015-4162-0
- Sontag, S. (1979). *Illness as Metaphor*. London: Allen Lane Limited.
- Sullivan, S. (2017). What's ontology got to do with it? On nature and knowledge in a political ecology of the 'green economy'. *Journal of Political Ecology*, 24, 217-242.
- Talin, P., & Sanabria, E. (2017). Ayahuasca's entwined efficacy: An ethnographic study of ritual healing from 'addiction'. *International Journal of Drug Policy*, 44, 23-30. doi:10.1016/j.drugpo.2017.02.017
- Tavares, R. & Halla, M. (2016) *Plano da vida Yawanawa, Associação Sociocultural Yawanawa - ASCY, Forest Trends*. Viitattu 15.6.2019. <https://www.forest-trends.org/publications/plano-de-vida-yawanawa/>
- TENK (2012). *Hyvä tieteellinen käytäntö ja sen loukkausepäilyjen käsitteleminen Suomessa*. Tutkimuseettisen neuvottelukunnan ohje 2012, Helsinki: Tutkimuseettinen neuvottelukunta
- (2019). *Ihmiseen kohdistuvan tutkimuksen eettiset periaatteet ja ihmistieteiden eettinen ennakkoarviointi Suomessa*. Tutkimuseettisen neuvottelukunnan ohje 2019. Tutkimuseettisen neuvottelukunnan julkaisuja 3/2019, Helsinki: Tutkimuseettinen neuvottelukunta
- Torres C. (1995). Archaeological evidence for the antiquity of psychoactive plant use in the central Andes. *Annali dei Musei Civici-Rovereto*, 11, 291-326.
- Torres, C. M., Repke, D. B., Chan, K., McKenna, D., Llagostera, A., & Schultes, R. E. (1991). Snuff

- powders from pre-Hispanic San Pedro de Atacama: Chemical and contextual analysis. *Current Anthropology*, 32(5) 640-649
- Townsley G. (1993). Song Paths. The Ways and Means of Yaminahua Shamanic Knowledge. *L'Homme*, 1993, tome 33 n°126-128. La remontée de l'Amazone. pp. 449-468
- Tresca, G. (2018). *Exploring the Use of Amazonian Plant Diets in Europe*. Environmental Anthropology at the University of Kent (Master's Thesis). Viitattu 23.4.2020.
https://www.takiwasi.com/docs/arti_ing/exploring-use-plant-diets-europe.pdf
- Tukano, D. (2019). The First Indigenous Ayahuasca Conference (Yubaka Hayrá) in Acre Demonstrates Political, Cultural and Spiritual Resistance. Viitattu 10.8.2019. <https://chacrana.net/the-first-indigenous-ayahuasca-conference-yubaka-hayra-in-acre-demonstrates-political-cultural-and-spiritual-resistance/>
- Tuomi, J., & Sarajärvi, A. (2018). *Laadullinen tutkimus ja sisällönanalyysi* (Uudistettu laitos ed.). Helsinki: Kustannusosakeyhtiö Tammi.
- Tupper, K. W. (2008). The globalization of ayahuasca: Harm reduction or benefit maximization?, *International Journal of Drug Policy* 19 (2008) 297–303. doi:10.1016/j.drugpo.2006.11.001
- (2009). Ayahuasca healing beyond the Amazon: The globalization of a traditional indigenous entheogenic practice. *Global Networks-a Journal of Transnational Affairs*, 9(1), 117-136. doi:10.1111/j.1471-0374.2009.00245.x
- Tupper, K., & Labate, B. (2015). Ayahuasca, psychedelic studies and health sciences: The politics of knowledge and inquiry into an Amazonian plant brew. *Current Drug Abuse Reviews*, 7(2), 71-80. doi:10.2174/1874473708666150107155042
- Turner, V. (1967) *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- (1969) Liminality and Communitas. Teoksessa *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure* (Chicago: Alline Publishing, 1969), pp. 94-113, 125-3.
- (1974). Liminal to liminoid in play, flow, and ritual: An essay in comparative symbology. *Rice University Studies*. 60 (3): 53–92.
- UMIYAC. La Unión de Médicos Indígenas Yageceros de la Amazonía Colombiana (2019). Declaration about cultural appropriation from the spiritual authorities, representatives and indigenous organizations of the Amazon region. Viitattu 10.2.2020. <https://umiyac.org/2019/11/01/declaration-about-cultural-appropriation-from-the-spiritual-authorities-representatives-and-indigenous-organizations-of-the-amazon-region/?lang=en>
- UNPFII (2009). *The State of the World's Indigenous Peoples, Vol I*. United Nations Permanent Forum on Indigenous Issues. Viitattu 4.11.2019.
<https://www.un.org/development/desa/indigenouspeoples/publications/state-of-the-worlds-indigenous-peoples.html>

- Vilaça Aparecida. (2002). Making kin out of others in Amazonia. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 8(2), 347-365. doi:10.1111/1467-9655.00007
- (2005). Chronically unstable bodies: Reflections on Amazonian corporalities. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 11(3), 445-464. doi:10.1111/j.1467-9655.2005.00245.x
- Vinnya, A. L., Ochoa, M. L. P., & Teixeira, G. d. A. (2006). *Costumes e tradições do povo Yawanawa*. Rio Branco: Comissão Pró-Índio do Acre / Organização dos Professores Indígenas do Acre.
- Virtanen, P.K. (2008). Ensimmäiset shamaanisiskot. *Maailman kuvalehti*, 3.3.2008. Viitattu 17.4.2018. <https://www.maailmankuvalehti.fi/2008/3/pitkat/ensimmäiset-shamaanisiskot>
- (2014). Materializing Alliances. *Ayahuasca Shamanism in and Beyond Western Amazonian Indigenous Communities*. Teoksessa Cavnar, C., & Labate, B. C. (2014). *Ayahuasca shamanism in the Amazon and beyond*. New York: Oxford University Press.
- (2015a). Fatal substances: Apurinã's dangers, movement and kinship. *Indiana*, 32, 85-103.
- (2015b). Indigenous social media practices in Southwestern Amazonia. *AlterNative*, 11(4), 350-362.
- (2015c) I turn into a Pink Dolphin. Apurinã Youth, Awiri, and Encounters with the Unseen. Teoksessa Feldman-Barrett, C. (toim.): *Lost Histories of Youth Culture*. New York: Peter Lang
- Virtanen, P.K., Kantonen, L. & Seurujärvi-Kari, I. (2013). Johdanto: modernit ja muuttuvat alkuperäiskansat. Teoksessa Kantonen, L., Seurujärvi-Kari, I. & Virtanen, P. K. (toim.) (2013). *Alkuperäiskansat tämän päivän maailmassa*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Viveiros de Castro, E. (2007). The crystal forest: Notes on the ontology of Amazonian spirits. *Inner Asia*. 9(2), 153-172. doi:10.1163/146481707793646575
- (2012). Cosmological perspectivism in Amazonia and elsewhere. Four lectures given in the Department of Social Anthropology, Cambridge University, February-March 1998. *HAU Masterclass Series*, Volume 1.
- (2013). The relative native. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 3(3), 473-502. doi:10.14318/hau3.3.032
- Waldram, J. B. (2013). Transformative and restorative processes: Revisiting the question of efficacy of indigenous healing. *Medical Anthropology*, 32(3), 191-207. doi:10.1080/01459740.2012.714822
- (2015). "I Don't Know the Words He Uses": Therapeutic Communication among Q'eqchi Maya Healers and Their Patients. *Medical Anthropology Quarterly* 29(3), pp. 279–297. doi: 10.1111/maq.12160
- Walker, P. (2013). Research in Relationship with Humans, the Spirit World and the Natural World. Teoksessa Chilisa, B., Cram, F. & Mertens, D. M. (2013). *Indigenous pathways into social research: Voices of a new generation*. Walnut Creek, Calif.: Left Coast Press.
- Webb, H. S. (2013). Expanding western definitions of shamanism: A conversation with Stephen Beyer,

- Stanley Krippner, and Hillary S. Webb. *Anthropology of Consciousness*, 24(1), 57-75.
doi:10.1111/anoc.12000
- Wenger-Nabigon, A. (2010) The Cree Medicine Wheel as an Organizing Paradigm of Theories of Human Development. *Native Social Work Journal* Vol 7, pp. 139-161
- Whitehead, N. L., & Wright, R. (toim.) (2004). *In darkness and secrecy: The anthropology of assault sorcery and witchcraft in Amazonia*. Durham (NC): Duke University Press.
- Wilbert, J. (1987). *Tobacco and shamanism in South America*. New Haven (CT): Yale University Press.
- Wilson, K. (2003). Therapeutic landscapes and First Nations peoples: An exploration of culture, health and place. *Health and Place*, 9(2), 83-93. doi:10.1016/S1353-8292(02)00016-3
- World Health Organization. (1948). *Constitution of the World Health Organization*.
<http://apps.who.int/gb/bd/PDF/bd47/EN/constitution-en.pdf>
(2019). *WHO global report on Traditional and Complementary Medicine 2019*. World Health Organization. <https://apps.who.int/iris/handle/10665/312342>.
- Wood, L., Kamper, D., & Swanson, K. (2018). Spaces of hope? Youth perspectives on health and wellness in indigenous communities. *Health and Place*, 50, 137-145. doi:10.1016/j.healthplace.2018.01.010
- Wright, R. (2013). *Mysteries of the jaguar shamans of the northwest Amazon*. Lincoln, NE: University of Nebraska Press
- Yawanawa (2018). Festival Yawa. Viitattu 16.6.2018. <http://yawanawa.org/>
- Young, A. (1976). Internalizing and externalizing medical belief systems: An Ethiopian example. *Social Science and Medicine*, 10(3), 147-156. doi:10.1016/0037-7856(76)90041-X
- Århem, K. (1996). The cosmic food web: Human-nature relatedness in northwest Amazon. In P. Descola & G. Pálsson (Eds.), *Nature and society: Anthropological perspectives* (pp. 185–204). London, Routledge.