

# Äiti Ayahuasca: Ayahuascalla tuotetun kokemuksen fenomenologiaa

Aatu Poutanen  
Pro gradu -tutkielma  
Uskontotiede  
Historian, kulttuurin ja taiteiden tutkimuksen laitos  
Humanistinen tiedekunta  
Turun yliopisto  
Syyskuu 2017

Turun yliopiston laatujärjestelmän mukaisesti tämän julkaisun alkuperäisyys on tarkastettu Turnitin OriginalityCheck -järjestelmällä.

TURUN YLIOPISTO  
Humanistinen tiedekunta  
Historian, kulttuurin ja taiteiden tutkimuksen laitos

POUTANEN, AATU: Äiti Ayahuasca: Ayahuascalla tuotetun kokemuksen fenomenologiaa

Pro gradu -tutkielma. 78 sivua, 6 liitesivua.  
Uskontotiede  
Syyskuu 2017

---

## TIIVISTELMÄ

Tässä tutkielmassa tutkin kahta Suomessa syksyllä 2016 peräkkäisinä päivinä järjestettyä ayahuascaseremoniaa. Ayahuasca on voimakkaasti hallusinogeeninen, kasvipohjainen juoma, jolla on historiallinen sakramentin asema useissa Etelä-Amerikan alkuperäiskansojen kulttuureissa. Ayahuasca sakramenttina käyttävät uskonnolliset liikkeet ovat viime vuosikymmeninä ottaneet uusia muotoja ja siirtyneet Etelä-Amerikasta Eurooppaan, mutta niitä on tutkittu eurooppalaisessa kontekstissa melko vähän.

Tutkielmassani keskityn ayahuascalla tuotetun kokemuksen fenomenologiaan ja erityisen huomioni kohteena tutkin äitiydelle, naiseudelle ja feminiinisyydelle annettuja merkityksiä ayahuascaseremoniassa. Suomessa ayahuascaan perustuvia liikkeitä ei ole tutkittu aiemmin, joten olen varannut ilmiön kontekstualisointiin runsaasti sivutilaa. Tutkin ilmiötä keräämällä etnografista aineistoa peräkkäisinä päivinä järjestettyihin kahteen eri seremoniaan osallistuneilta informanteilta. Informantteja oli tutkielmassani yhteensä 6 kappaletta.

Tutkin seremoniaa ja ayahuascalla tuotettuja kokemuksia Benny Shanonin luoman ayahuascalla tuotetun kokemuksen fenomenologian pohjalta. Kokemuksen analysoinnissa hyödynsin ankkuroitua teoriaa ja sovelsin analyysissa ohjelmistoavusteisuutta käyttämällä YAML-merkintäkieltä ja R-ohjelmointikieltä.

Ayahuascauskonnot ovat sopeutumiskykyisiä pluralistisuutensa ja vapaamuotoisuutensa ansiosta. Ennakkotapaukset antavat olettaa ayahuascaan tai sen johdannaisiin perustuvan hengellisyyden kasvavan myös Suomessa lähitulevaisuudessa.

Tutkimuksen lopputuloksena totean, että kokemuksen keskiössä ovat muuntuneen tajunnantilan tuottamat hallusinatiiviset, useimmiten suljetuin silmin nähdyt voimakkaat ja monimuotoiset näyt, joihin liittyy voimakasta affektiivista ja älyllistä sisältöä. Osallistujan ennakko-oletukset ja kulttuuriset mallit ohjaavat kokemusta voimakkaasti, mistä myös ayahuascaan assiosoidut äitiyden ja feminiinisyiden ominaisuudet näyttävät kumpuavan. Myös seremoniallisilla elementeillä, erityisesti musiikilla, on voimakkaasti kokemusta ohjaava vaikutus.

Avainsanat: Suomi, ayahuasca, psykedeelit, enteogeenit, hallusinogeenit, ohjelmistoavusteisuus, ankkuroitu teoria.

# Sisällysluettelo

<b>1 Johdanto</b> .....	<b>1</b>
1.1 Tutkimuksen paikantuminen, tutkimuskysymykset ja metodi .....	3
1.2 Eettisiä huomioita .....	3
1.2.1 Anonymisointi, aineiston säilyttäminen ja lakitekknisiä huomioita.....	3
1.2.2 Kolonialistiset diskurssit.....	4
<b>2 Teoreettinen viitekehys ja keskeisiä käsitteitä</b> .....	<b>5</b>
2.1 Ayahuascalla tuotetun kokemuksen fenomenologisia malleja.....	5
2.2 Perinteen ekologia .....	6
2.3 Enteogeeni .....	9
2.4 Muuntunut tietoisuuden tila.....	9
2.5 Hallusinaatio .....	10
<b>3 Aiempi tutkimus</b> .....	<b>11</b>
3.1 Kansainvälinen ayahuascatutkimus .....	11
3.2 Enteogeenien aiempi tutkimus.....	13
<b>4 Ayahuascaan kontekstualisointi</b> .....	<b>15</b>
4.1 Ayahuascaan käyttöhistoriaa .....	15
4.2 Koostumus ja vaikuttavat ainesosat.....	17
4.3 Alkuperäiset käyttök kontekstit .....	18
4.4 Uudet käyttök kontekstit.....	20
<b>5 Aineisto ja menetelmä</b> .....	<b>22</b>
5.1 Aineiston keruu ja informantit.....	22
5.2 Seremonian kuvaus.....	27
5.3 Osallistuva havainnointi .....	31
5.4 Ankkuroitu teoria.....	33
5.5 Ankkuroidun teorian erityispiirteitä .....	34
5.5.1 Konditionaalinen matriisi .....	34
5.5.2 Jatkuvan vertailun menetelmä ja teoreettinen sensitiivisyys .....	35
5.6 Kriittisiä huomioita ankkuroidusta teoriasta.....	37
5.7 Ohjelmistoavusteinen analyysi .....	38
<b>6 Ayahuascalla tuotetun kokemuksen fenomenologiaa</b> .....	<b>42</b>
6.1 Episodit, teemat ja elementit .....	42
6.2 Frekvenssianalyysi.....	44
6.3 Temaattinen analyysi ja ydinkategorian rajaaminen aineistosta .....	46
6.4 Näyt .....	49
6.5 Tulkinnat ja strategiat .....	50
6.6 Transgressio .....	55
<b>7 Ayahuascalla tuotetun kokemuksen erityispiirteitä</b> .....	<b>57</b>
7.1 Merkityksellisyttä ohjaavia elementtejä .....	57
7.2 Äiti Ayahuascalle annetut merkitykset alkuperäisstraditioissa.....	61
<b>8 Ayahuasca kulttuurisena entiteettinä</b> .....	<b>64</b>
8.1 Ympäristömorfologinen muokkaantuminen .....	64
8.2 Traditiomorfologinen muokkaantuminen .....	65
8.3 Funktionaalinen muokkaantuminen .....	66
<b>9 Lopuksi</b> .....	<b>69</b>
<b>10 Lähdeluettelo</b> .....	<b>71</b>
<b>LIITTEET</b> .....	

## 1 Johdanto

*Ayahuasca* (suom. sielun liaani t. kuolleiden liaani) on ketšuankielinen nimitys voimakkaasti hallusinogeeniselle, alunperin Etelä-Amerikan alkuperäisväestön käyttämälle psykoaktiiviselle juomalle, jolla on sakramentin kaltainen asema useissa Amazonin alueen alkuperäisväestön kulttuureissa. Siihen liittyvät nimitykset viittaavat usein juoman tuottamiin ominaisuuksiin, siihen assosioituihin myytteihin tai emeettiseen l. oksentamista edistävään ominaisuuteen.

Tässä tutkielmassa keskityn ayahuascalla tuotetun kokemuksen fenomenologiaan sellaisena kuin se ilmenee ayahuascaa sakramenttina käyttävien uskonnollisten liikkeiden seremoniallisessa kontekstissa. Tutkielmani aineistona käytän Suomessa syksyllä 2016 järjestettyyn ayahuascaseremoniaan<sup>1</sup> osallistuneiden haastatteluja. Erityiseksi huomion kohteeksi olen valinnut ayahuascalla tuotettuun kokemukseen assosioidut äidillisyyden ja feminiinisyyden elementit.

Ayahuasca on kasvipohjainen, voimakkaasti hallusinogeeninen juoma, jonka seremoniallisella käytöllä on pitkät perinteet eteläamerikkalaisessa, erityisesti Amazonin yläjuoksulla, mantereen luoteisosissa sijaitsevilla alkuperäiskulttuureissa. Ayahuascan aiheuttamia hallusinaatioita tai näkyjä kuvaillaan usein toismaailmallisiksi ja ne ovat sisällöllisesti rikkaita, informatiivisia ja värikkäitä kohtauksia joiden teemoja voivat olla kokemus vuorovaikutuksesta erilaisten henkiolentojen tai jumalten kanssa, terapeutitset parantumiskokemukset fyysisistä ja psyykkisistä vaivoista tai majesteettiset näyt luonnonmaisemista tai futuristisista kaupungeista. Käsittelen ayahuascan koostumusta ja vaikutuksia tarkemmin luvussa 4.

Alkuperäisessä kontekstissaan ayahuasca on osa laajempaa kansanlääkinnän perinnettä, joista erilaiset ayahuascaa sakramenttina käyttävät uskonnot kuten Barquinha, Unidaõ do Vegetale ja Santo Daime, ovat viime vuosikymmeninä levinneet Etelä-Amerikan Amazonin alueelta maailmanlaajuisiksi ilmiöksi.

Kansainvälisessä kontekstissaan ayahuascauskonnot ovat sekoitus kansanlääkinnän

---

<sup>1</sup> Suomalaiset seremoniat eivät olleet osa mitään organisoitua uskonnollista liikettä, vaan eurooppalaisille ayahuascaseremonioille ominaisesti eklektinen ja pluralistinen kokoelma erilaisia traditioita. Olen kuvaillut Suomen seremonian sisällön luvussa 5.

perinteitä, katolisia traditioita, afro-brasilialaisia uskontoperinteitä ja länsimaista<sup>2</sup> esoteriaa, joista erityisesti ruusuristiläisyydellä ja ranskalaisen Allan Kardecin (1804–1869) meediatraditiolla on ollut voimakas sija liikkeiden oppien ja käytäntöjen muotoutumisessa. (Labate, McRae & Goulart 2010, 2.)

Nykyään ayahuascaan ja sen variantteihin perustuvia uushengellisiä liikkeitä löytyy kaikkialta maailmasta. Esimerkiksi viralliseksi uskonnoksi Brasiliassa ja Alankomaissa tunnustetulla Santo Daimella on Beatriz Caiuby Labaten mukaan edustajia 43 eri maassa. (Labate 2017, 66.)

Ayahuascan seremoniallisen käytön laajenemisesta puhutaan toisaalta ayahuascan diasporana, mutta myös psykedeelisen vallankumouksen toisena aaltona (Shepard 2017, xv). Ayahuascan lisäksi muitakin hallusinogeeniä on käytetty ja käytetään edelleen seremoniaalisesti, mutta ilmiötä on tutkittu suhteellisen vähän (Hanegraaff 2011, 85).

Joillain hallusinogeeniillä, ayahuasca mukaanlukien, on huomattavia terapeuttisia ominaisuuksia (Richards 2016, 148–151), minkä vuoksi niiden tutkimus ja tietoisuuden lisääminen niiden lääkinällisestä potentiaalista on mielestäni tärkeää. Hallusinogeeniin liittyy myös paljon ennakkoluuloja, joiden hälventäminen on oleellista, jotta niiden tutkimista ja terapeuttista käyttöä voidaan tulevaisuudessa edistää. Käsittelen hallusinogeeniin liittyviä epäluuloja tarkemmin luvussa 3. Psykedeeliavusteisen terapian tehokkuudesta on olemassa huomattavaa näyttöä mm. riippuvuuksien, masennuksen, ahdistuksen, PTSD:n ja muiden traumapohjaisten psyykkisten ongelmien hoitamisessa, joihin nykyisillä terapiametoodeilla voidaan vaikuttaa vain alkeellisesti (Richards 2016, 140–143).

---

<sup>2</sup> Viittaan tekstissä useaan otteeseen "länsimaihin". Käsitteeseen suhtaudutaan usein aksiomaattisesti, mutta todellisuudessa termiä käytetään usein oikeuttamaan kolonisoivia ja toiseuttavia diskursseja siinä määrin, että koko termin käyttö voidaan kyseenalaistaa liian ideologisesti latautuneena (Campbell 2007, 42–43). Ovatko sellaiset maat kuten Israel, Turkki, Venäjä tai Australia länsimaita? Entä millä perusteella koko Etelä-Amerikan manner ei kuulu länsimaihin, mutta Pohjois-Amerikka kuuluu? Parempaa termiä vailla viitataan käsitteellä seuraaviin maanosiiin: Australia, Eurooppa, Skandinavia ja Pohjois-Amerikka.

## **1.1 Tutkimuksen paikantuminen, tutkimuskysymykset ja metodi**

Tutkielmani aineistona käytän haastattelumateriaalia, jossa haastattelin kuutta Suomessa järjestettyyn seremoniaan osallistunutta informanttia. Haastattelut olivat n. 45 minuutin mittaisia puolistrukturoituja teemahaastatteluita. Osallistuin myös itse Santo Daime -uskonnon ayahuascaseremoniaan Haagissa kesällä 2016. Kirjoitin seremoniasta kenttämuistiinpanoja heti seremonian jälkeen ja myöhemmin myös laajemman proosamuotoisen kuvauksen. Olen liittännyt kenttämuistiinpanot tutkielman liitteeksi.

Tutkimuskysymykseni ovat:

- ❖ Mitä ayahuascalla tuotettu kokemus sisältää, ja miten seremoniaan osallistuneet sanallistavat kokemustaan narratiiviin, kategorioihin, episodeihin ja elementteihin?
- ❖ Miksi ja miten äidillisyyden, äitiyden, feminiinisuuden ja naiseuden käsitteet liittyvät ayahuascalla tuotettuun kokemukseen?
- ❖ Miten ayahuasca länsimaissa seremoniaalisesti käyttävät uskonnolliset liikkeet muokkaantuvat suhteessa alkuperäiseen traditioon?

Tutkimukseni paikantuu perinteiseen fenomenologiseen kulttuurintutkimukseen. Tutkimusmenetelmänä olen käyttänyt ankkuroitua teoriaa, joka sopii ominaisuuksiensa puolesta erinomaisesti aiemmin vähän tunnettujen ilmiöiden kartoittamiseen ja kontekstualisoimiseen. Aineiston analysoinnissa hyödynnän ohjelmistoavusteista analyysiä, ja olen varannut metodin esittelyyn runsaasti sivutilaa.

## **1.2 Eettisiä huomioita**

### **1.2.1 Anonymisointi, aineiston säilyttäminen ja lakitekniisiä huomioita**

Ayahuascaan sisältämän dimetyylitryptamiinin (lyh. DMT) käyttö on Suomessa kielletty lailla (2008/543), minkä vuoksi olen kiinnittänyt erityistä huomiota

aineiston anonymisointiin ja tietoturvaan. Olen poistanut aineistosta tavallista runsaammin paikannimiä, samoin kuin viittauksia henkilöihin ja heidän ominaisuuksiinsa ja viitatessani aineistoon käytän suoria lainauksia harkitusti.

Huolehdin aineiston keruun ja käsittelyn aikana tarkasti siitä, ettei aineisto ulkopuolisten käsiin vahingossa jouduttuaankaan voisi tarjota keinoja jäljittää siinä esiintyviä henkilöitä. Pidin tarkasti huolta siitä, ettei varmuuskopioita tai alkuperäisaineistoa voisi vahingossa päätyä julkiseen levitykseen. Hävitän aineiston tutkielman tullessa hyväksytyksi.

Huolehdin myös oman toimintani laillisuudesta ulkomailla ennen osallistumistani Alankomaissa järjestettyyn seremoniaan. Suomen laissa säädetään Rikoslain (19.12.1889/39) nojalla, että Suomen kansalaiseen sovelletaan lakia ns. kaksoisrangaistavuuden perusteella. Dimetyylitryptamiinin käyttö siis on Suomen kansalaiselle laillista maassa, jossa sitä ei ole kriminalisoitu.

### **1.2.2 Kolonialistiset diskurssit**

Etelä-Amerikan monimutkaista etnohistoriaa on tutkittu suhteellisen vähän (Brabec de Mori 2011, 29). Tutkimusetiikan kannalta on huomattava, että Etelä-Amerikan historiasta juonnettuja diskursseja leimaa voimakas kolonialistinen pohjavire, jolla tuotetaan tietynlaista käsitystä mantereen ja sen asukkaiden historiasta.

Kolonialistisesta pohjavireestä tärkein ja ohittamaton esimerkki on alkuperäisväestön joukkotuhoaminen kolonisaation ensimmäisten aaltojen aikana 1400-luvun lopulla. Luis Luna arvioi, että 90–95% koko Etelä-Amerikan alkuperäisestä populaatiosta kuoli tuolloin suoraan tai epäsuorasti eurooppalaisten valloittajien systemaattiseen tuhoamiseen ja valloittajien mukanaan tuomiin tauteihin. Valloittajat tuhosivat polttamalla ja hajottamalla myös artefakteja ja tekstejä. Silmännäkijäkuvauksissa Etelä-Amerikan sivilisaatioita pidettiin Eurooppaa teknisesti ja taiteellisesti edistyneempinä, mutta kuitenkin kristinuskon vastaisina. Tuhoaminen oli sen vuoksi ideologisesti motivoitunutta ja tietoista vakiintuneen kulttuurin pois pyyhkimistä ja korvaamista eurooppalaisilla kielillä ja tavoilla. (Luna 2013.)



Jotta eurooppalaisten, nk. konkistadorien harjoittamaan joukkotuhontaan voitaisiin viitata käsitteellisesti, ehdotan ilmiölle holokaustiin käsitteenä vertautuvaa espanjankielistä nimitystä *arrasamiento* (suom. pois pyyhkiminen; tasoittaminen; tuhoaminen). Huomioin tutkielmassani *arrasamienton* ja siitä seuranneet radikaalit luonnollistamisen diskurssit. Pyrin noudattamaan sensitiivisyyttä suhteessa Etelä-Amerikan alkuperäiskansojen traagisiin vaiheisiin eurooppalaisten valloittajien otteessa ja välttämään hegemonisoivia tai kolonisoivia diskursseja kuten Etelä-Amerikan historian jaotteleminen "kolumbianaiseen" ja "esikolumbianaiseen" Termeillä viitataan Kristoffer Kolumbuksen (1451–1505) nk. "löytöretkiin" ja sitä seuranneeseen *arrasamientoon*.

## 2 Teoreettinen viitekehys ja keskeisiä käsitteitä

### 2.1 Ayahuascalla tuotetun kokemuksen fenomenologisia malleja

Monet eri tutkijat kuten Gerardo Reichel-Dolmatoff (1978; Ks. myös muu tuotanto), Florian Deltgen (Deltgen 1979; 1993), Peter Gow (Gow 2001, 138–140), Charles Grob (Grob 2006, 74–78), Luis E. Luna (Luna 2015), Ralph Metzner (2006, 16) ja Jeremy Narby (Narby, 1998) ovat hahmotelleet etnografiaan ja autoetnografiaan perustuvia yleistyksiä tai malleja ayahuascalla tuotetusta kokemuksesta. Kaikki edellä mainitut mallit ovat kuitenkin ylimalkaisia ja luonnosmaisia verrattuna Benny Shanonin (2002a) luomaan malliin, jota pidän tähän mennessä olemassaolevista malleista kattavimpana.

Benny Shanonin teos *Antipodes of the Mind* (2002a) on perinpohjainen ja systemaattinen tutkimus, joka keskittyy yksinomaan ayahuascan tuottaman kokemuksen fenomenologiaan. Shanonin mallissa keskiössä ovat kokemuksen aikana koetut näyt, joskin kokemuksen muitakin aspekteja kuten intellektuaalisuutta ja affektiivisuutta käsitellään jonkin verran. Malli perustuu aiemmille fenomenologisille malleille<sup>3</sup> sekä Shanonin etnografisille tutkimuksille ja laajaan autoetnografiseen kokemuspohjaan (Shanon 2002a, 287–293). Teoksen kirjoittamisajankohtaan mennessä Shanon kertoo itse ottaneensa ayahuascaa yli 130 kertaa (Shanon 2002a, 136–137).

---

<sup>3</sup> Shanon hyödyntää erityisesti Gerard Reichel-Dolmatovin (1975; 1978) ja Florian Deltgenin (1978; 1993) luomia malleja.

Shanonin luoma fenomenologinen malli ja siihen oleellisesti liittyvät kuvaukset ovat niin perusteellisia, että käytän niitä ensisijaisena vertailukohtana aineistoni analysoinnissa. Shanonin mukaan kokemusta ohjaavat kontekstualisoivat tekijät (engl. *factors*) ja muuttujat (engl. *variables*), joista osa on kulttuurisia ja osa kognitiivisia (Shanon 2002a, 306).

Kontekstualisoivia tekijöitä ayahuascalla tuotetun kokemuksen kannalta ovat Shanonin mukaan osallistujan yleinen olemus ja persoonallisuus, mutta myös seremoniaan valmistautuminen ja sen muodollinen sisältö rituaaleineen (Shanon 2002a, 307–313). Kontekstualisoivia muuttujia taas ovat Shanonin mukaan ulkoiset ärsykkeet kuten musiikki ja em. tekijöistä kumpuavat tulkinnat, asenteet ja reaktiot ja niistä seuraava vuorovaikutus (Shanon 2002a, 313–317). Lisäksi ayahuascalla tuotettuun kokemukseen vaikuttavat ns. kognitiiviset parametrit kuten kohonnut herkkyytaso, korostunut merkityksellisyyden tunne, mielen toiminnan nopeutuminen ja energisyyden tunne (Shanon 2002a, 332–334).

Shanonin mukaan ayahuascalla tuotettu kokemus etenee progressiivisesti kaoottisuudesta järjestykseen, yksinkertaisista teemoista monimutkaisempiin ja itseen liittyvistä teemoista kollektiivisiin. Tyyliltään ayahuascan tuottamat näyt ovat selvärajaisia, usein piirrosmaisista ja barokkimaisella tavalla yksityiskohtaisia. Niille on ominaista erityislaatuinen sisäinen hehku tai valaistus ja kokemusta sävyttää yhteyden ja kotoisuuden tunne. (Shanon 2002a, 95–97.) Sisällöltään näyt voivat käsitellä mitä tahansa omaelämäkerrallisista teemoista uskonnollisiin tai historiallisiin (Ks. esim. Shanon 2002a, 141–160).

Shanonin mukaan näkyjen biografinen sisältö on tyypillistä ensimmäisille ayahuascasessioille ja hälvenee ja muuttuu useamman kokemuksen myötä. Shanon vertaa ayahuascaa kouluun tai kirjastoon, jossa opiskeleminen on pitkä, kumulatiivinen prosessi ja muuttua kokijaa hitaasti. (Shanon 2002, 302.)

## **2.2 Perinteen ekologia**

Perinteen ekologia on Lauri Hongon (1932–2002) funktionalistinen kulttuuriteoria. Se soveltaa Bronislaw Malinowskin (1884–1942) kehittämää kulttuurin

funktionalistista teoriaa (Kamppinen & Hakamies 2013, 13). Käytän tutkielmassani Hongon teoriaa kuvaamaan aineistosta kohostuvia kulttuurisia elementtejä ja niihin yhdistettyjä merkityssuhteita.

Malinowskin funktionalistisen kulttuuriteorian aksiomaattisena lähtökohtana ovat ihmisen päivittäiseen selviytymiseen liittyvät biologiset perustarpeet. Kulttuurin eri osia kuten tapoja, uskomuksia ja ideoita tarkastellaan monimutkaisina selviytymistekniikkoina, joiden perustana ovat loppukädessä biologiset perustarpeet. Funktionalistisessa kulttuuriteoriassa ihmisen kehollisuus nähdään luonnon ja kulttuurin välisenä yhdistävänä tekijänä, joka sitoo ihmisen molempiin elementteihin. Teorian kautta kulttuuria tarkastellaan päivittäisen selviytymisen monimutkaisena instrumenttina. (Malinowski 1961, 42–44.)

Lauri Honko kehitteli teoriaa eteenpäin Malinowskin teorian pohjalta. Hongon teoriassa perinteet nähdään kulttuurisina resursseina ja identiteetit järjestelminä, jotka hyödyntävät em. resursseja. (Honko 1986, 10–11; Honko 1995, 134.)

Hongon teoriassa huomionarvoinen osa on nk. "perinteen varastoilla" (englanninkielisessä alkutekstissä *pool of tradition*). Perinteen varastot ovat perinteen kokoelmia, joissa on elementtejä kulttuurin kaikista kerroksista: ne voivat siis yhtäaikaaisesti sisältää esimerkiksi kulttuurin peruselementtejä, niiden alueellista vaihtelua ja paikallisia elementtejä. Niillä ei ole selviä rajoja eivätkä kaikki sen elementit ole vakiintuneita, joten ne ovat alttiita muutoksille. Hongon lähestymistapaa voidaan käyttää selittämään kulttuurin erilaisia ilmiöitä kattavasti. (Kamppinen & Hakamies 2013, 27–28.) Sovellan perinteen ekologian teoriaa luvussa 8 ja olen käyttänyt teoriaa myös ennakoimaan ayahuasca seremoniallisesti käyttävien uskonnollisten liikkeiden lähitulevaisuutta Suomessa.

### **2.1.1 Perinteen muokkaantumisen teoriaa**

Tutkielman kannalta keskeinen elementti Hongon teoriassa on perinteen muokkaantumista (englanninkielisessä alkutekstissä *adaptation*, muokkaantuminen; omaksuminen; sopeutuminen) käsittelevä osa. Honko esittelee neljä erilaista tapaa, joilla perinne voi muokkaantua tullessaan osaksi toista kulttuuria:

1. *Miljöömorfologinen muokkaantuminen*. Perinteen ulkoiset puitteet (sijainnit, nimet) muuttuvat tutummiksi ja paikallisemmaksi tullessaan osaksi toista kulttuuria. Esimerkiksi tarinat tyhmästä leijonasta ja ovelasta shakaalista voivat muuttua tarinoiksi tyhmästä karhusta ja ovelasta ketusta, jolloin tarinoiden uskottavuus paranee. Myyttisille alkuperätarinoille tosin sallitaan eksoottisia sijainteja. (Honko 1981, 173–177.)

2. *Perinnemorfologinen muokkaantuminen*. Perinteen kommunikatiivinen sisältö muuttuu sopivammaksi kulttuuriin nähden eli sen teemaa varioidaan. Erityisesti vieraat tai epäsoyvät osat muuttuvat hyväksyttävämmiksi ja ne korvaantuvat useimmiten perinteen vastaavilla dominoivilla elementeillä. Hongon mukaan juuri dominoivuudella näyttää olevan ratkaiseva rooli perinteen säilymisessä, ja dominoivuuden edellytyksenä on tradition monimuotoisuus. Esimerkiksi savolaiseen kansanperinteeseen muualta saapuneissa tarinoissa niissä esiintyvät erilaiset henkiolennot on useimmiten korvattu paholaisella, jolla on savolaisessa kansanperinteessä dominoiva ja monimuotoinen rooli. (Honko 1981, 177–181.)

3. *Funktionaalinen muokkaantuminen*. Edellä esitetyt vaiheet kuvaavat kertaluontoisia, laajamittaisia perinteen muutoksia, joiden vakiinnuttua ne jäävät pysyväksi osaksi kulttuuria. Funktionaalinen muokkaantuminen sen sijaan kuvaa perinteen jatkuvaa variaatiota, jossa sitä sovelletaan eri aikoina erilaisiin tilanteisiin. (Honko 1981, 181–182.)

Hyvä esimerkki funktionaalisesta muokkaantumisesta voisi olla esimerkiksi jouluevankeliumin dramatisointi suomalaisessa joulujuhlissa. Tarina on kaikille tuttu, mutta voi sisältää huomattavaa sisällöllistä variaatiota.

4. *Ekotyypin ja ekotypifikaatio*. Ekotyypin on Hongon biologisesta sanastosta lainaama käsite, jolla viitataan sanan alkuperäisen merkityksen tyyppiseen kulttuuriseen ympäristöön, johon saapuvat traditiot joutuvat tavalla tai toisella sopeutumaan prosessissa, jota nimitetään *ekotypifikaatioksi*. Prosessi noudattelee funktionalismissa esiteltyä päivittäisen selviytymisen sanelemaa logiikkaa. (Honko 1981, 186–187) Pekka Hakamies ja Matti Kamppinen ovat esittäneet, että ekotypifikaatio sisältyy edellä esitettyihin kategorioihin implisiittisesti, eikä ole tarpeellinen omana kategorianaan. (Kamppinen & Hakamies 2013, 35.)

### 2.3 Enteogeeni

Erilaisia tajunnan tiloihin vaikuttavia kasveja tai synteettisiä kemikaaleja on käytetty ja käytetään moniin eri tarkoituksiin, mistä syystä varsin leimaantuneille käsitteille *psykedeeli* (mieltä ilmentävä) ja *hallusinogeeni* (hallusinaatioita tuottava) on keksitty erilaisia, käyttökontekstia tarkemmin kuvaavia vaihtoehtoisia termejä. Näistä mainitsemisen arvoisia tässä yhteydessä ovat *phantastica*, *psykotomimeetti* (hulluutta matkiva), *mystikomimeetti* (mystiikkaa matkiva), ja *psykolyytti* (mieltä irrottava). (Metzner 2006, 2.)

Uskontotieteellisessä mielessä ehdotetuista vaihtoehtoisista käsitteistä kiinnostavimmat ovat Michael Winkelmanin ehdottama, psykedeelien terapeutiseen käyttökontekstiin viittaava *psykointegraattori* ja Carl Ruckin ehdottama, psykedeelisiin hengellisessä kontekstissa viittaava *enteogeeni* (Richards 2016, 19–20; Metzner 2006, 2; Roberts 2006, 237). Viitataan tutkielmassani sanalla *enteogeeni* psykoaktiivisten kasvien tai kemikaalien käyttöön hengellisessä kontekstissa. Käytän sanaa enteogeeni siis tarkentavana erotuksena psykedeeleistä ja hallusinogeenistä.

Kreikan kielestä juonnettu termi "enteogeeni" tarkoittaa "jumalan kokemuksen tekijää" (vrt. kreik. *hydrogenēs*, "vedentekijä"). Sanalla viitataan psykoaktiivisten aineiden käyttämiseen uskonnollisessa kontekstissa.

Laajasti ottaen enteogeenisenä uskonnollisuutena voidaan ajatella myös uskonnollisia liikkeitä, joissa pyritään muuntuneen tajunnantilan avulla yhteyteen yliluonnolliseksi mielletyn todellisuuden kanssa millä hyvänsä tekniikalla (esim. karismaattinen kristillisyys, ekstaattinen kabbala), mutta tarkkaan ottaen termillä viitataan lähinnä uskonnollisiin liikkeisiin, joissa psykoaktiivisilla aineilla on osa uskonnon harjoittamisessa. (Hanegraaff 2014, 392–393.)

### 2.4 Muuntunut tietoisuuden tila

Tietoisuuden määritelmästä ei ole olemassa teoreettista tai edes käsitteellistä konsensusta, ja muuntuneen tietoisuuden määrittely tyhjentävästi ei ole siinä mielessä mahdollista. Sen vuoksi on vaikeaa sanoa, mikä oleellisesti muuttuu

tietoisuudessa esimerkiksi unen, hypnoosin, meditaation tai hallusinaatioiden aikana. (Móro 2010, 1–2.)

Määrittelyn suurin ongelma on sen subjektiivisuus. Koska itsemäärittely ei ole tietoisuudentilojen luokittelun tai arvioinnin kannalta luotettava tekijä, muuntuneiden tajunnantilojen arviointiin on kehitetty joitakin kliinisiä arviointimenetelmiä. Menetelmät sopivat kuitenkin vain melko kapeaan spektriin erilaisista muuntuneista tajunnantiloista, eivätkä tarjoa yleiskäyttöistä työkalua. (Móro 2010, 8.)

Muuntuneita tajunnantiloja on psykologian historiassa määritelty Charles Tartin (1937–) mallin mukaisesti lähinnä luettelomalla erilaisia ilmiöitä ja niiden alakäsitteitä. Muuntuneen tajunnantilan määritelmiä yhdistää niiden subjektiiviseen kokemukseen perustava poikkeavuus arkitodellisuudesta, jota ei voi todentaa tai aina edes havainnoida ulkopuolisen kokijan näkökulmasta. (Móro 2010, 3–4.)

Tässä tutkielmassa viitataan muuntuneeseen tietoisuuden tilaan Charles Tartin klassisen määritelmän mukaan: Muuntunut tajunnantila on laadullinen muutos mielen kokonaisvaltaisessa toiminnassa, jossa kokija kokee tietoisuutensa radikaalisti erilaisena sen tavanomaisesta toiminnasta (Móro 2010, 1–2. Ks. myös: Revonsuo, Kallio & Sikka 2009). Määritelmä ei ole ongelmaton, mutta soveltuu tutkimuksen tarkoitukseen tyydyttävästi.

## **2.5 Hallusinaatio**

*Hallusinaatio* on nykymerkityksessään suhteellisen uusi termi joka alkuperäisessä merkityksessään tarkoitti haaveilua tai mielen vaeltelua. Sen on arveltu johtuvan mielen vaeltelua tai hajamielisyyttä tarkoittavasta latinankielisestä sanasta *hallucinari*. Nykyisen semanttisen merkityksensä sana on saanut ranskalaisen psykopatologisen koulukunnan, erityisesti psykologi Jean-Etienne Esquirolin (1772–1840) otettua sen osaksi psykiatrista sanavarastoa. (Blom 2010, 219.)

Hallusinaation käsitettä on historiallisesti käytetty usein vaientamaan ja hallitsemaan arkitodellisuudesta poikkeavia kokemusmaailmoja. Hallusinaation käsitettä on tästä syystä ehdotettu korvattavaksi jollain vähemmän värittyneellä käsitteellä. (McCarthy-Jones 2012, 318–319.) Sopivaa korvaavaa termiä ei ole kuitenkaan vielä

löytynyt, joten käytän tutkielmani analyysiosiossa hallusinaatio -sanaa kuvaamaan arkitodellisuudesta poikkeavia aistihavaintoja kuten informanttien kuvaamia näkyjä ja kehollisia kokemuksia, ilman sanan tavanomaisia konnotaatioita mielisairauteen.

### 3 Aiempi tutkimus

#### 3.1 Kansainvälinen ayahuascatutkimus

Ayahuascaa on viime aikoina tutkittu paljon ja monipuolisesti paitsi taiteen ja kulttuurintutkimuksen, myös lääketieteen ja psykiatrian kannalta. Eri alojen tutkimuskirjallisuutta sekä yksittäisiä artikkeleita on julkaistu runsaasti viime vuosikymmeninä, ja erityisesti Luis Eduardo Luna (esim. Luna 1991) ja Terence McKenna (esim. McKenna 1991) ovat tehneet pioneerityötä ayahuascatutkimuksen edistämässä ja popularisoimisessa. Beatriz Caiuby Labate & al. toimittama *Ayahuasca Religions: A Comprehensive Bibliography & Critical Essays* (2008) on kattava esitys ayahuascan tutkimushistoriasta. Beatriz Caiuby Labaten eri tutkijoiden kanssa toimittamat artikkelikokoelmat ovat nykyään keskeisimpiä ayahuascatutkimuksen tietolähteitä ja käsittelevät aihetta monitieteisesti ja kattavasti.

Ayahuascauskontoihin viitataan usein lahkoina tai kultteina. Beatriz Caiuby Labaten mukaan ayahuascaa sakramenttina käytäviin liikkeisiin tulee viitata kuitenkin *ayahuascauskontoina*. Käsite onkin tätä nykyä vakiintunut, vaikka esimerkiksi Euroopassakin tunnettu Santo Daime ei itse viittaa itseensä uskontona vaan "oppina". (Goulart, Labate & McRae 2010, 10–14.)

Myös seremoniaan osallistuneet viittaavat kokemukseen useimmiten "uskonnollisena kokemuksena" kuin psykedeelistä kokemusta tavallisemmin kuvaavana "trippinä". Ayahuascauskontojen edustajat viittaavat ayahuascaan käsitteellisesti termillä "sakramentti" ja värittyneen ilmauksen "huume" käyttämistä vältellään eufemismeilla kuten "psykoaktiivinen substanssi". (Goulart, Labate & McRae 2010, 10–14.)

Ayahuascatutkimusta uskontotieteen näkökulmasta on hahmotellut Wouter J. Hanegraaff. Hanegraaffin mukaan ayahuascan seremoniallista käyttöä on tutkittu länsimaisessa akateemisessa kontekstissa yllättävän vähän suhteessa ilmiön

laajuuteen. Hanegraaff toteaa ilmiön olevan käytännössä kartoittamatonta aluetta uskontotieteen kentällä ja kannustaa ilmiön kartoittamiseen ja tutkimiseen. (Hanegraaff 2011, 85.)

Vuonna 2014 Ibizalla järjestettiin UNESCO:n tukema maailmanlaajuinen ayahuascakonferenssi, joka oli ensimmäinen laatuaan. Konferenssissa käsiteltiin ayahuascaa mm. kliinisistä, filosofisista, psykologisista sekä lakiteknisistä ja antropologisista näkökulmista. (Lavonius 2014.)

Tähän mennessä merkittävin yksittäinen ayahuascan tutkimusprojekti on ollut Dennis McKennan, Charles Grobin ja J.C. Callawayn johtama kansainvälinen Hoasca Human Pharmacology Project 1990-luvun alkupuolella. Projektissa tutkittiin ayahuascan farmakologisia vaikutuksia Unidão do Vegetale -uskonnon pitkäaikaisjäsenillä. Ayahuasca osoittautui kliinisesti turvallisiksi ja kontrolliryhmään verrattuna tutkittavat olivat psyykkisesti hyvinvoivempia. (Labate & al. 2008, 57–58.)

Global Ayahuasca Project on tutkielman kirjoittamishetkellä meneillään oleva kansainvälinen tutkimusprojekti, jossa kartoitetaan verkkokyselylomakkeella ayahuascan vaikutuksia pitkällä ja lyhyellä aikavälillä. Projektia johtavat Daniel Perkins, Violeta Schubert, Jerome Sarris ja Lindy Joubert Melbournen yliopistosta. (Global Ayahuasca Project 2017.)

Suomalaisista tutkijoista Rafael Karsten (1879–1956) on tehnyt uraauurtavaa pioneiritutkimusta Etelä-Amerikan jívarojen etnografisessa tutkimuksessa. Karsten oli ensisijaisesti kiinnostunut rituaalien ja shamanismin tutkimuksesta *in situ* ja kuvailee myös ayahuascan erilaisia seremoniallisia käyttök konteksteja ja siihen liittyviä uskomuksia. (Salomaa 2002, 289). Ilona Salomaa väitöskirjansa perusteella vaikuttaa kuitenkin siltä, että Karsten ei koskaan saanut selville ayahuascan reseptiä vaan luuli ayahuascan koostuvan yksinomaan amazoninayahuascalialaanista (*Bannisteriopsis caapi*) valmistetusta juomasta. (esim. Salomaa 2002, 289.)

Matti Kamppisen (1989) väitöskirja *Cognitive Systems and Cultural Models of Illness* keskittyy nk. kulttuurisidonnaisiin sairauksiin ja niihin liittyviin uskomuksiin ja malleihin Perussa, jossa ayahuascalla on merkittävä rooli kansanparannuksessa.



Kamppisen lisäksi Pirjo Virtanen (esim. Virtanen 2013; 2015) on tutkinut ayahuascan ja muiden hallusinogeenien merkitystä identiteetin rakentumisessa Etelä-Amerikkalaisissa kulttuureissa. Suomalaisista tutkijoista mainittakoon vielä perulaisen yine-heimon identiteettipolitiikkaa ja uskonnollisuutta väitöskirjassaan *Different but the Same: Negotiations of Personhoods and Christianities in Western Amazonia* (Opas 2008) tutkinut Minna Opas. Väitöskirja sivuaa myös ayahuascan ja erään toisen laajasti käytetyn enteogeenin eli toén (suom. kellopasuuna, *Brugmansia spp.*) käyttökonteksteja lyhyesti (esim. Opas 2008, 212–213; 220–222).

Jaakko Lavonius (2011) on tutkinut ayahuascalla tuotettujen kokemusten vaikutuksia pro gradussaan *Ayahuasca-kokemusten elämäkatsomuksellisia vaikutuksia* ja Ville Mantere (2013) on tutkinut ayahuascaturismia pro gradussaan *Westerners in search of the legendary potion: Ayahuasca travel in the borderland between tourism and pilgrimage*. Lavoniuksen tutkielmassa aineisto on kerätty eri puolilta maailmaa seremoniaa varten saapuvilta osallistujilta Perun Iquitoksessa ja Mantereen aineistoksi on valikoitu ayahuascaa käsitteleviä kokemuksia internet -foorumeilta.

Suomessa ayahuascaa sakramenttina käyttäviä liikkeitä ei ole kuitenkaan tutkittu lainkaan, vaikka viime vuosina seremonioita on järjestetty kenttätyön aikana saamiene tietojen mukaan tiuhaan tahtiin. Tutkimuksessani kartoitan siis suomalaisittain uutta kenttää. Aineiston perusteella suomalainen ayahuascan perustuva hengellisyys näyttää pääsääntöisesti noudattelevan Wouter J. Hanegraaffin (2011) tekemiä huomioita ayahuascauskonnoista Alankomaissa, joita käsitellen luvussa 4.

### **3.2 Enteogeenien aiempi tutkimus**

Wouter J. Hanegraaffin mukaan enteogeenien tutkimus on länsimaisittain kiusallinen ja hankala "sokea piste", jonka olemassaoloa ei toisaalta haluta myöntää, ja johon ei mielellään haluta kajota, vaikka lähdekirjallisuus eksplisiittisesti kuvailisi enteogeenien käyttöä. Tästä esimerkkinä Hanegraaff mainitsee uusshamanistisen lähdekirjallisuuden ja sen tutkimuksen, ja laajempaan esimerkkinä

uushengellisyyteen keskittyvän tutkimuskirjallisuuden<sup>4</sup>. (Hanegraaff 2014, 392–393.)

Huolimatta enteogeenien merkittävästä roolista uushengellisyydessä, J. Gordon Meltonin *New Age Encyclopedia* (1990), Christoph Bochingerin *New Age und Modern Religion* (1994) eivät sisällä mitään mainintaa enteogeenista. Edes huomattavasti uudempi Daren Kempin ja James Lewisin *Handbook of New Age* (2007) ei mainitse enteogeeniä lainkaan. (Hanegraaff 2014, 397–399.)

Useimmiten enteogeeniin viitataan tutkimuskirjallisuudessa ohimennen, vaiheena joka johtaa johonkin "oikeaan" hengellisyyden muotoon<sup>5</sup> (Hanegraaff 2014, 397–399). Poikkeuksena edellämainittuun Wouter J. Hanegraaff mainitsee Christopher Partridgen, jonka okkulttuurin tutkimuksessa huomioidaan myös enteogeenien asema. Partridge on hahmotellut enteogeenien asemaa uushengellisissä liikkeissä eri vaiheisiin 1930-luvulta nykypäivään. (Hanegraaff 2014, 399–400.)

Toisaalta enteogeeniin voi olla vaikea viitata tutkimuskirjallisuudessa, koska enteogeenien kaikenlainen käyttö on pääosin kriminalisoitu<sup>6</sup> länsimaissa. Kriminalisointi tuottaa Hanegraaffin mukaan klassista esoteerista uskonnollisuutta, jossa keskeiset opetukset verhoetaan kielikuviin ja niitä ympäröi salamyhkäisyyden aura (Hanegraaff 2014, 399–400).

Hanegraaff mainitsee esimerkkeinä tällaisesta uushengellisestä ilmaisutavasta Fritjof Capran (1939–) ja Jane Robertsin (1929–1984). Molemmat kuvailevat teoksissaan spontaanisti ja odottamatta esiintyviä näkyjä ja niihin liittyviä oivalluksia, joiden

---

<sup>4</sup> Erityisenä esimerkkinä Hanegraaff mainitsee uushamanismin tutkimuksen. Hanegraaffin mukaan uushamanismin keskeisten henkilöiden kuten Michael Harnerin ja Carlos Castanedan teoksissa käsitellään yksityiskohtaisesti enteogeenien käyttöä, mutta tutkimuskirjallisuudessa nämä teemat ohitetaan. (Hanegraaff 2014, 392–393)

<sup>5</sup> Samanlainen tendenssi on havaittavissa myös lähihistorian merkkihenkilöiden elämäkertateoksissa, kuten Walter Isaacsonin (2011) Steve Jobs -elämäkerrassa. Toisaalta enteogeeni halutaan myös mystifioida, kuten esimerkiksi Francis Crickin tapauksessa, jossa Crickin ja James Watsonin DNA-kaksoiskiirteen keksimisen yhteyteen on haluttu liittää paikkansapitämätön myytti siitä, että Crick olisi "nähty" kaksoiskiirteen rakenteen LSD:n vaikutuksen alaisena. (Ridley 2006, 178–179.)

<sup>6</sup> R. Gordon Wasson esittää, että indogermaanisiet kansat jakautuvat kulttuurisesti kahteen ryhmään, joista toiset suhtautuvat kaikkiin sieniin intohimoisesti (nk. "mykofiliitit") ja niihin, jotka suhtautuvat niihin foobisesti ("mykofoobit"). Wassonin mukaan suhtautuminen johtuu ensisijaisesti sienten enteogeenisesta käytöstä tai niihin liitetystä kulttuurisesta tabusta. Wassonin mukaan suurin osa eurooppalaisista kulttuureista on mykofobisia. (Wasson & al. 2008, 3–5) Wassonin ajatuksen pohjalta voidaan kenties sanoa yleisemminkin, että eurooppalaisissa traditioissa suhtaudutaan foobisesti muuntuneisiin tajunnantiloihin.

kautta hengellinen todellisuus näyttyy heille. Hanegraaff tulkitsee kuvauksia selvästi enteogeneille tyypillisiksi, ja päättelee Capran ja Robertsin luultavasti salanseen näkyjen todellisen alkuperän rangaistuksen pelossa ja uskottavuuden säilyttämiseksi. (Hanegraaff 2014, 399–400.)

Hanegraaff spekuloi enteogeenien kiusallisuutta Clifford Geertzin *todenmukaisuuden vaikutelman* (engl. *aura of factuality*) argumentilla, jonka mukaan tiedostamattomat esioletukset ohjaavat myös käsitystä "objektiivisena" pidetyn todellisuuden luonteesta. Hanegraaffin mukaan länsimaisen uskontokäsityksen tiedostamattomat esioletukset kumpuavat syvälle juurtuneesta kristillisestä vaikutuksesta: Vaikkei ole olemassa mitään luotettavaa keinoa mitata jonkin tietyn uskonnollisuuden "aitoutta", uskonnollisuus mielletään sitä aidommaksi, mitä enemmän se muistuttaa kristinuskon peruselementtejä. (Hanegraaff 2014, 394.)

## 4 Ayahuasca kontekstualisointi

### 4.1 Ayahuasca käyttöhistoriaa

Erilaisten sieni- ja kasvipohjaisten enteogeenien käyttö on ominaista Etelä-Amerikan muinaisille sivilisaatioille ja nykypäivän alkuperäiskansoille. Arkeologiset löydöt kertovat selvästi, että useilla eri hallusinogeenisillä kasveilla kuten sinilumpeella (*Nymphaea ampla*), kokapensaalla (*Erythroxylaceae spp.*), peyotella (*Lophopora williamsii*) ja kynttiläkaktuksella l. San Pedrolla (*Trichocereus pachanoi*), samoin kuin psilosybiiniä sisältävillä sienillä, varsinkin madonlakeilla (*Psilocybe spp.*) ja kuupikoilla (*Conocybe spp.*), on ollut Etelä-Amerikan muinaisesta historiasta saakka merkittävä yhteiskunnallinen rooli sakramenttina ja enteogeeninä.<sup>7</sup> (Winkelman 2014, 1–5; McKenna 2006, 42; Luna 2011, 124–125; DeRios 2005. Ks. myös McNamara 2009, 131.)

Käsitykset ayahuasca käyttöhistoriasta vaihtelevat. On tavallista, että ayahuasca seremoniaaliseen käyttöön viitataan akateemisessakin<sup>8</sup> tekstissä ylimalkaisesti vuosituhansia vanhana traditiona (Brabec de Mori 2011, 24). Tällaisella narratiivilla

---

<sup>7</sup> Richard Evans Schultesin ja Robert F. Raffaunin (1990) *The healing forest: medicinal and toxic plants of the Northwest Amazonia* on kattava esitys Etelä-Amerikan luoteisosien etnobotaniikasta.

<sup>8</sup> esim. de Rios 2005, 7468; Narby 1998, 154; Winkelman 2014, 8)

halutaan luultavasti oikeuttaa ayahuascan asemaa sakramenttina myös länsimaisessa hengellisyydessä. "Vuosituhansia vanha lääke" kuulostaa hyväksyttävämmältä diskurssilta kuin "lähiaikoina lisääntynyt huumeiden käyttö". Tarkoituksena on luultavasti lieventää länsimaissa vallitsevia jyrkkiä ennakkoluuloja enteogeenien käyttöä kohtaan, mutta samalla sorrutaan helposti harhaanjohtaviin ilmaisuihin.

Vanhimmat ayahuascaa käsittelevät lähteet löytyvät 1600–1700-lukujen jesuiittojen matkakuvauksista. Vanhin tunnettu kuvaus jossa ayahuasca mainitaan nimeltä, on anonyymiksi jääneen jesuiitan kuvaus ayahuascaseremoniasta toisen käden lähteiden perusteella vuodelta 1675 (Chantre y Herrera, 2016, 124–144). Pablo Maronin (s. 1695) matkakuvaukset vuodelta 1737 ja Franz Xavier Veiglin (1723–1798) matkakuvaus vuodelta 1768 mainitsevat ayahuascan nimeltä ja kuvailevat sen käyttöä ja vaikutuksia. Maroni kuvailee myös toén l. kellopasuunan (*Brugmansia spp.*) käyttöä (Brabec de Mori 2011, 32–33).

Bernd Brabec de Morin mukaan toistaiseksi ei ole olemassa kiistatonta näyttöä ayahuascan seremoniallisesta käytöstä mantereen esikolonialistisen ajan historiassa. Tarkastellessaan ayahuascaa liittyviä nimityksiä Brabec de Mori päättelee, että suurin osa termeistä on siirtynyt Perun pohjoisosista etelään, kaikkein todennäköisimmin jesuiittojen vaikutuksesta sekä kumiteollisuuden nousukauden (1820–1920) aiheuttamien pakkosiirtojen ja orjuuttamisen myötä, minkä Brabec de Mori tulkitsee todisteena ayahuascatradiatioista uutena ilmiönä<sup>9</sup>. (Brabec de Mori 2011, 29; 32–35.)

Chilen Azapa-laaksosta löydettyjen 800–1200 eaa. peräisin olevien muumioiden hiuksista ja ihosta on löydetty harmiinin jäämiä. Harmiini on amazoninayahuascaliaanin sisältämä MAO-estäjä, jota ei tiettävästi esiinny muissa mantereen kasveissa. Ruumiit on oletettavasti sivelty jollakin kasvia sisältävällä valmisteella, mutta löydös ei kuitenkaan sisällä viitteitä kasvin enteogeenisestä käytöstä. (Luna 2011, 125; Brabec de Mori 2011, 24–25.)

---

<sup>9</sup> Ks. myös (Labate, Cavnar & Gearin 2017, 4; Pantoja & da Silva, 2010, 24)

## 4.2 Koostumus ja vaikuttavat ainesosat

Ayahuasca on voimakkaasti hallusinogeeninen juoma, jonka vaikuttavat ainesosat ovat dimetyylitryptamiini (lyh. DMT) ja monoamiinioksidaasi-estäjä (lyh. MAO-estäjä). Molemmat kemikaalit ovat oleellisia komponentteja toimivan, suun kautta nautittavan ayahuascajuoman valmistamiseksi (Callaway 2006, 100–102; 105–106). DMT ei ole psyykkisesti tai fyysisesti riippuvuutta aiheuttavaa (Labate & al. 2008, 57–58).

DMT on kasveissa ja eläimissä yleisesti (esim. kaikissa nisäkkäissä) esiintyvä yhdiste. Myös ihmiselimistössä on jatkuvasti pieniä määriä DMT:tä, mutta sen merkitystä elintoiminnoille ei tunneta kovin tarkasti (Strassman 2008, 39–43). Rick Strassman on esittänyt, että ihmisen käpyrauhanen erittää DMT:tä erityisesti syntymän ja kuoleman yhteydessä (Strassman 2008, 39–43). Ede Frecskan mukaan DMT:llä on evolutiivinen, selviytymiseen liittyvä funktio. Frecskan mukaan DMT suojelee aivoja hapenpuutteelta hukkumis- tai tukehtumisvaarassa ja tarjoaa merkittävän määrän ylimääräistä aikaa selvittää uhkaavasta tilanteesta ennen vakavan aivovamman syntyä (Freccsa 2013).

Monoamiinioksidaasi (lyh.MAO) on hermoston eri välittäjäaineiden toimintaa kontrolloiva entsyymi. MAO säätelee välittäjäaineiden (esim. serotoniini, dopamiini, adrenaliini) toimintaa pilkkomalla niitä osiin. Monoamiinioksidaasiestäjiksi (lyh. MAO-estäjä) sanotaan erilaisia kemikaaleja, jotka heikentävät tai estävät MAO:n toimintaa. (Callaway 2006, 100–102; 105–106.) MAO-estäjiä käytetään mm. Parkinsonin taudin hoidossa. (Winkelman 2014, 13.)

DMT-pitoisia kasveja voidaan käyttää lyhytkestoisten vaikutusten aikaansaamiseksi polttamalla tai nuuskaamalla, ja mm. sebilmimosion (*Anadenanthera colubrina*) DMT:tä ja bufoteniinia sisältävistä hedelmistä valmistettua nuuskaa on todistetusti käytetty seremoniaalisesti n. 2000 eaa. lähtien. (Luna 2011, 124.)

Erilaisilla DMT-pitoisilla psykoaktiivisilla nuuskillla on ollut keskeinen asema mm. inkujen valtakunnassa, mistä todisteena on Bolivian Tiwanakussa sijaitsevalla Pumapunkun temppeelialueelta löytyvät jättimäiset patsaat. Patsaat pitelevät käsissään

DMT -pitoisen nuuskan käyttövälineitä<sup>10</sup>. Vastaavia käyttövälineitä ja nuuskan jäämiä on löydetty Chilen ja Perun rajalla sijaitsevasta Azapan laaksosta löydettyistä hautapaikoista. (Luna 2017, 124.)

Ayahuascan ainesosia sisältäviä eri kasveja tunnetaan Amazonin alueelta runsaasti. Tavallisesti termillä viitataan amazoninayahuascaliaanin (*Banisteriopsis caapi*) varresta ja shamaanikahvikin (*Psychotria viridis*) tai kolumbianhurmalianin (*Diplopterys cabrerana*) lehdistä keittämällä valmistettuun juomaan. Useita muitakin Amazonin alueen kasveja voidaan hyödyntää ayahuascan valmistamisessa, joten alueellista variaatiota esiintyy runsaasti. On tavallista, että uutteeseen lisätään perinteen mukaan myös muita kasveja, mutta ne eivät ole välttämättömiä ayahuascan psykoaktiivisten vaikutusten kannalta tai saattavat vaikuttaa itsenäisesti hallusinogeenisesti suun kautta nautittuna. (Winkelman 2014, 7.)

### 4.3 Alkuperäiset käyttökontekstit

Ayahuascan käyttöön sen alkuperäisessä Amazonin alueen kontekstissa liittyy useita eri motiiveja ja traditioita. Käyttökonteksti jakautuu pääsääntöisesti kahteen erilaiseen traditioon, spesialistitraditioon ja kollektiiviseen traditioon.

Eksperttitraditiossa yksittäinen asiantuntija tulkitsee omia näkyjään kokemuksen ulkopuolella olevalle yleisölle, ja kollektiivisessa traditiossa ayahuascaa käytetään sosiaalisten suhteiden vahvistamiseen ja parantamiseen. Kollektiiviset traditiot ovat inspiroineet uusia, organisoituneita ayahuascauskontoja kuten Barquinhaa, Santo Daimea ja Unidão do Vegetalea. (Brabec de Mori 2011, 28; Winkelman 2014, 8.)

Ayahuascaa käytetään perinteisesti paitsi enteogeeninä, myös osana laajempaa kansanlääkintäperinnettä (Brabec de Mori 2011, 27). Osa ayahuascalla hoidettavista sairauksista voi myös olla kulttuurisia: Amazonin alueen kansanperinteeseen kuuluu oleellisesti kirjo ns. kulttuurisidonnaisia sairauksia<sup>11</sup> eli oletettuja sairauksia, joilla ei ole kliinisesti kuvailtavaa etiologiaa. (Ks. esim. Kamppinen 1989, 74–99.) Kotona tai

---

<sup>10</sup> Esimerkkinä nykyisestä psykoaktiivisen nuuskan käytöstä alueella ks. Virtanen (2015).

<sup>11</sup> Kulttuurisidonnaiset sairaudet (engl. *Culture-bound syndrome*) voivat kliinisen etiologian puutteesta huolimatta vaikuttaa kohtalokasti ja jopa kuolettavasti sairastuneeseen. Kulttuurisidonnaisia sairauksia käsittelee yksityiskohtaisesti esim. Simmons & Hughes (1986). Ks. myös Cannon (1942).

matkalla pieni pullollinen valmista juomaa voi myös toimia sellaisenaan suojaavana tai onnea tuovana talismaanina (Cemin 2010, 56–57).

Alkuperäisessä kontekstissaan ayahuascaa käytetään paitsi parantamiseen myös vahingoittamiseen. Ayahuascalla on myös mainittava rooli nk. noituuden harjoittamisessa, jonka tarkoituksena on aiheuttaa jollekulle fyysistä vahinkoa tai omaisuuteen kohdistuvaa vahinkoa. Tyypillisin esimerkki tällaisesta ovat nk. sairausprojektiilit eli noidannuolet, joiden ajatellaan olevan maallikolle näkymättömiä, sairauksia ja vaivoja aiheuttavia ammuksia. (Gearin 2017, 132; Kamppinen 1989, 92–93, 106–111.)

Kasvien kerääminen, hienontaminen ja keittäminen juomaa varten ovat seremoniaalisesti säädetyjä pyhiä tilaisuuksia itsessään (Pantoja & da Silva, 2010, 32; Cemin 2010, 51). Ayahuascan seremonialliseen käyttöön sen perinteisessä kontekstissa valmistaudutaan usein noudattamalla erityistä ruokavaliota jossa pidättäydytään mm. suolan, sokerin, rasvan ja mausteiden käytöstä ja pidättäytymällä seksistä (Winkelman 2014, 7–8. Ks. myös Cemin 2010, 47.)

Perinteisesti enteogeenien seremoniallinen käyttö on useimmiten rajattu koskemaan lähes yksinomaan miehiä, eikä naisilla ei ole mainittavaa seremoniallista roolia. Vaihdevuodet ohittaneilla naisilla saattaa olla mahdollisuus osallistua seremonioihin. (De Rios 2009, 75–76.)

Ayahuascan seremonialliseen käyttöön saattaa perinteestä riippuen liittyä myös muiden hallusinogeenien käyttöä ennen seremoniaa tai sen aikana. Tavallisimmat ennen seremoniaa käytettävät hallusinogeenit ovat jättilehtisammakon (*Phyllomedusa bicolor*) erittämä opioidi, jota kutsutaan nimellä kambô (Dawson 2013, 59), skopolamiinia ja useita muita alkaloideja sisältävä toé l. kellopasuuna (*Brugmansia spp.*) (Narby 1998, 6) ja hamppu (*Cannabis sativa l.*) (esim. Dawson 2013, 38). Tupakan (*Nicotiana tabacum*) ja huomattavasti nikotiinipitoisemman palturitupakan l. mapachon (*Nicotiana rustica*) savulla ja mehulla on myös tärkeä

rooli perinteisissä eteläamerikkalaisissa enteogeenia hyödyntävissä seremonioissa<sup>12</sup> (De Rios 2009, s. 103–104).

Eteläamerikkalaisille uskontotraditioille on ominaista voimakkaan synkretistiset uskomusperinteet, joista ayahuascaa sakramenttina käyttävä Santo Daime on oivallinen esimerkki. Santo Daime on sekoitus kansanomaista katolisuutta, umbandaa, ruusuristiläisyyttä sekä alkuperäiskansojen traditioita. (Dawson 2013, 14–17; 28; 36–37.) Pluralistinen uskontotraditio yhdistettynä länsimaisittain tuttuihin kristillisiin ja esoteerisiin teemoihin tekee ayahuascatraditioista hyvin sopeutumiskykyisiä myös Euroopassa ja selittää luultavasti osaltaan niiden nopeaa laajenemista ympäri maailmaa.

#### 4.4 Uudet käyttökontekstit

Euroopassa ayahuasca tunnetaan myös nimellä Daime (portug. "Anna minulle"). Ayahuasca-nimitys toimii kuitenkin Amazonin alueella eräänlaisena kattoterminä (Brabec de Mori 2011, 34) ja näyttää olevan enemmän vakiintunut käsitteenä, minkä vuoksi olen valinnut käyttää termiä *ayahuasca*.

Toisin kuin alkuperäisessä eteläamerikkalaisessa ympäristössään, jossa ayahuasca on osa kirjavaa kansanlääkinnän perinnettä, länsimaisessa kontekstissaan ayahuascaa käytetään melkein yksinomaan seremoniallisessa kontekstissa ja siihen suhtaudutaan pyhänä sakramenttina. Beatriz Caiuby Labate, Edward McRae ja Sandra Lucia Goulart tulkitsevat eroa käyttökontekstissa siten, että korostamalla ayahuascan merkitystä sakramenttina voidaan toisaalta muokata ayahuaskaan liittyviä assosiaatioita ja yleistä mielipidettä positiivisempaan suuntaan, mutta myös konkreettisesti kontrolloida sen käyttökontekstia ja siten estää 1960-luvun "psykedeelisen vallankumouksen" kaltaisen ilmiön toistumista uudelleen. (Labate, Gearin & Goulart 2010, 12–13.)

Wouter J. Hanegraaff toteaa, että ilmiötä on länsimaisittain haastavaa tutkia ja kontekstualisoida muunmuassa sen jatkuvasti muuttuvan ja eklektisen luonteen

---

<sup>12</sup> Tupakan merkittävä rooli johtuu luultavasti siitä, että se sisältää MAO-inhibiittoreita joiden avulla voi merkittävästi voimistaa ayahuascan vaikutusta (ks. esim. Herraiz & Chaparro 2005). Tupakan seremoniallista roolia ja käyttöä on tutkinut yksityiskohtaisesti Johannes Wilbert (1993) teoksessaan *Tobacco and Shamanism in South America* (New Haven: Yale University Press).



vuoksi, mistä osoituksena Hanegraaff esittelee Alankomaissa toimivia, keskenään hyvinkin erilaisia, epämuodollisia ryhmiä, joilla ei usein ole mitään vakiintunutta uskonnollista suuntausta tai edes mitään tiettyä nimeä. (Hanegraaff 2011, 86.)

Hanegraaffin mukaan länsimaiset ayahuascaliliikkeet ovat usein keskittyneet yksittäisten, seremonioita järjestävien ihmisten ympärille, joiden seremonialliset preferenssit vaihtelevat perinteisestä eteläamerikkalaisesta traditiosta täysin eklektisiin ja kokeellisiin. Yhteistä tämäntyyppisille ryhmille on kriittinen suhtautuminen länsimaiseen kulttuuriin ja positiivinen suhtautuminen enteogeenisiin sakramenttina. (Hanegraaff 2011, 86–87. Ks. myös Shanon 2002a, 27–28; Dawson 2017, 19–20.)

Hyvä esimerkki Hanegraaffin mainitsemasta kriittisestä suhtautumisesta länsimaiseen kulttuuriin on Australian uusshamanistinen liike, jossa ayahuascalla on vahva rooli. Kaupunkitila, synteettiset materiaalit ja massatuotetut esineet nähdään liikkeessä sairauden ilmauksina ja yhteiskunta ja luonto nähdään toisiaan hylkivinä vastakohtina. Ayahuascaa pidetään vastalääkkeenä "antroposeenille" eli ihmisen aiheuttamille luonnonmullistuksille. Luonto nähdään voimakkaasti feminiinisenä koettuna, pyhänä liittolaisena ja vastalääkkeenä "antroposeeniä" vastaan. (Gearin 2017, 125–128; 138.) Samanlainen diskurssi ohjaa myös joidenkin ayahuascatutkijoiden, kuten esimerkiksi Terence McKennan ja Ralph Metznerin retoriikkaa (Esim. Metzner 1999; McKenna 1991, 64. Ks. myös Metzner 2006, 4–6).

DMT:tä ja MAO-estäjiä sisältäviä kasveja tunnetaan runsaasti eri puolilta maailmaa. Alkuperäisten ainesosien vaikea saatavuus ja lakitekniset ongelmat on useissa maissa ratkaistu käyttämällä paikallisia tai helpommin saatavilla olevia kasveja. Australiassa kansalliseen identiteettiin voimakkaasti integroituvaa "aussiehuascaa" valmistetaan paikallisesta neitoakaasiasta (*Acacia maidenii*) ja syyrianängelmästä (Gearin 2017, 130–135). Ayahuascaa voidaan myös korvata synteettisillä analogeilla l. anahuascalla (St. John 2017, 147–148).

Länsimaissa ayahuascan alkuperäisestä käyttökotekstista on luotu idealisoitu, uushenkisiä liikkeitä puhutteleva narratiivi, johon on valikoitu haluttuja piirteitä alkuperäisestä traditiosta. Käyttökotekstiin on myös liitetty ominaisuuksia joita

alkuperäisessä traditiossa ei ole, tai jotka ovat syntyneet ayahuascaturismin myötä. (Brabec de Mori 2011, 24.)

Esimerkiksi edellämainitussa australialaisessa kontekstissaan ayahuasca on innoittanut uusshamanistista liikettä, josta on lähivuosina kasvanut huomattava ilmiö. Alex Gearinin mukaan Australiassa Etelä-Amerikan alkuperäisasukkailla on liikkeelle erityinen merkitys. Alkuperäisen tradition edustajia pidetään erityisen voimakkaina ja kunnioitettuina, mutta käsitykset alkuperäisestä traditiosta muodostavat valikoivan, länsimaisia arvoja tukevan narratiivin joka on Gearinin mukaan idealisoitu versio Amazonin alueen shamanismista. (Gearin 2017, 130–135.)

Esimerkkinä tästä Gearin mainitsee länsimaiselle ayahuascatraditioille vieraan *noituuden*, joka on tunnusomaista Amazonin alueen kulttuureille. Sen tarkoituksena on aiheuttaa konkreettista harmia sairautena tai omaisuuden menetyksenä. Ajatus ayahuascan käyttämisestä vahingon aiheuttamiseen ei sovi länsimaisiin arvoihin eikä mielikuviin valistuneista ja edistyneistä, kaukaisen maailman tietäjistä ja on siis suodatettu pois idealisoidusta versiosta Amazonin alueen shamanismista. (Gearin 2017, 130–135.)

## **5 Aineisto ja menetelmä**

### **5.1 Aineiston keruu ja informantit**

Tutkielmaa varten haastattelin kuutta ayahuascaseremoniaan Suomessa syksyllä 2016 osallistunutta informanttia. Valikoin haastateltavaksi ihmisiä, jotka olivat osallistuneet ayahuascaseremoniaan aivan viime aikoina. Tutkimusta varten olisi ollut hyödyllistä saada haastateltua yli puolta yhteen seremoniaan osallistuneista, mutta ottaen huomioon tutkittavan aiheen lakitekniset vaikeudet, tutkielman laajuuden ja opinnäytteen suositukset, kuusi informanttia oli riittävä määrä.

Suomessa järjestetyssä seremonioissa, johon informantit osallistuivat, oli tunnistettavia Santo Daime -seremonian piirteitä, mutta kysymyksessä ei kuitenkaan ollut Santo Daime -seremonia, vaan paljolti luvussa 4 kuvatun mukainen, eurooppalaisille ayahuascatraditioille ominainen kiertelevän shamaanin järjestämä

eklektinen, pluralistinen ja vapaamuotoinen seremonia. Kuvailen seremonian kulkua luvussa 5.

Haastattelut olivat n. 45 minuutin mittaisia, puolistrukturoituja teemahaastatteluja. Aineiston keruu tapahtui loka–marraskuussa 2016. Yhtä informanttia haastattelin kahteen otteeseen, joten haastattelukertoja kertyi yhteensä seitsemän. Osa informanteista oli minulle entuudestaan tuttuja ja loput informantit löysin järjestäjälle lähettämäni haastattelupyynnön avulla.

Jotta haastattelu sujuisi mahdollisimman kitkattomasti, tutustuin informantteihin ennen varsinaista haastattelua ja keskustelin heidän kokemuksestaan alustavasti. Tein tutustumiskeskustelusta muistiinpanoja tutkimuspäiväkirjaan, ja käytin niitä varsinaisen haastattelun tukena. Haastattelun sensitiivisen aihepiirin vuoksi pyrin tapaamaan informantteja miellyttävässä, häiriöttömässä ympäristössä, ja useimmiten matkustin informantin luokse haastattelemaan tämän omassa kodissa, jos se oli mahdollista.

Haastattelutilanteen aluksi painotin aineiston anonymisoimista ja luottamuksellisuutta, jonka jälkeen kysyin informanteilta luvan aineiston käyttämiseen tutkielmassa ja tulevilla tutkimuksissani. Kuvailin sitten tutkimusaiheeni informanteille, jonka jälkeen pyysin haastateltavaa vapaamuotoisesti tyypittelemään seremoniaa ajallisesti tai temaattisesti, siinä järjestyksessä kuin he itse kokivat mielekkääksi. Haastattelun aikana tein tarkentavia kysymyksiä jos se oli tarpeellista. Äänitin haastattelut digitaalisella Olympus VN-711PC sanelukoneella.

Metodologisista syistä kerroin informanteille tutkivani kokemuksen fenomenologiaa enkä paljastanut etukäteen etsiväni aineistoa tietystä teemasta tai elementistä. Eettisistä syistä paljastin tutkielmani varsinaisen fokuksen kuitenkin haastattelun jälkeen informanteille. Osa informanteista oli kuitenkin kuullut etukäteen omasta kokemuksestani ja koska kuvaus kokemuksestani löytyy kotisivuiltani, kaksi informanteista oli lukenut kuvaukseni Haagin seremoniasta jo ennen omaa osallistumistaan seremoniaan, mikä on saattanut ohjata informanttien kokemusta ja tulkintaa seremoniasta. Tutkimuksellisesti voisi puhua näiden kahden informantin (AYA02, AYA03) haastattelumateriaalin kontaminaatiosta.

Ihanteellisessa tilanteessa em. informanttien haastattelut olisi voinut jättää huomioimatta, mutta silloin haastatteluaineisto olisi jäänyt liian kapeaksi, eikä tutkimuksen aikataulu sallinut enempää aineiston keruuta. Sisällytin kontaminaation reflektoinnin osaksi haastattelua ja analyysiä ja olen merkinnyt sitä käsittelevät tai siihen viittaavat kohdat aineistossa koodilla **Kontaminaatio**. Kysyttäessä informantit kuitenkin arvioivat, että kaikki aiempi elämäkokemus vaikuttaa ayahuascalla tuotettuun kokemukseen, eivätkä pitäneet kontaminaatiota vakavana ongelmana. Olen sisällyttänyt AYA02:n ja AYA03:n haastatteluaineistot osaksi tutkielmaani.

Litteroin haastattelut analyysia varten kuuntelemalla tallennetta suoraan sanelukoneelta. Litteroin haastattelut sanatarkasti ja merkitsin myös ylös pitkät hiljaisuudet, huokaukset jne. Poikkeuksellisen paljon epäoleellisia täytesanoja kuten "ämm", "tota", "niinku", "tiäksä" sisältävät kohdat lyhensin tapauskohtaisesti yhteen tai kahteen täytesanaan ja muutamia harvoja epäselviä kohtia merkitsin hakasuluilla, joiden sisään kirjoitin todennäköisimmän tulkinnan tai [epäselvää] merkitsemään epäselviä kohtia. En merkinnyt ylös puhujien äänensävyjä.

Yhtä lukuunottamatta kaikki informantit joko opiskelivat korkeakoulussa tai olivat valmistuneet korkeakoulusta. Koulutustaso saattaa olla myös sattumaa, mutta korreloi toisaalta hyvin sen kanssa, että esimerkiksi Santo Daimen jäsenet Amazonin alueen ulkopuolella ovat usein korkeakoulutettuja ja keskiluokkaisia (Dawson 2013, 154; Labate & Cavnar 2017, 57). Myös Haagin Santo Daime -seurakunnassa kaikki osallistujat, joiden kanssa koulutus tuli puheeksi, olivat akateemisesti koulutettuja.

Kaikki informantit olivat sattumalta melko nuoria naisia. Seremoniaan ylipäättään osallistuneista vain muutama oli miehiä, mikä selittää informanttien yksipuolista sukupuolijakaumaa.

Informantteja yhdisti aiempi kokemus psykedeleeillä tuotetuista muuntuneista tajunnantiloista ja niitä seuraavista hallusinaatioista. Kaikki informantit olivat käyttäneet aiemmin vähintään sekä LSD:tä että psilositybiiniä, ja 2 informanttia oli käyttänyt aiemmin myös DMT-pitoista nuuskaa. Informanteista vain yhdellä oli aiempaa kokemusta ayahuascasta.

Viitataan tutkielmassa myös kolmeen muuhun osallistajaan, jotka informantti tai informantit mainitsevat erityisesti. Nimitän heitä koodeilla AYA-07 ja transgressiivisesti käyttäytyneitä osallistujia koodeilla AYA-T1 ja AYA-T2.

Jo haastatteluaineistoa kerätessä kiinnitin huomiota kaikille informanteille yhteiseen teemaan, jota merkitsin koodilla **Äiti** (Ks. kuva 11). Koodi assosioituu samanaikaisesti useisiin, toisistaan poikkeaviin teemoihin. Toisaalta ayahuasca itsessään koettiin äidillisenä tai seremonian yleinen tunnelma koettiin sellaisena. Yksi informantti kuvaili oivallusta äidillisyydestä itsessään tärkeänä inhimillisenä ominaisuutena sukupuoleen katsomatta. Käsittelen tätä teemaa tarkemmin luvussa 7.

Informantti		Osallistumispäivät		Annosten määrä		Yopo Rapé		Aiempi kokemus ayahuascasta		Aiempi kokemus muista hallusinoogeneista		Oksennus		Kontaminaatio	
AVA-01	PE, LA		3				2x/PE 2 kertaa		Changa, kannabis, LSA, LSD, MDMA, psilosybiini				X		
AVA-02	PE		3				Ei		LSD, psilosybiini						X
AVA-03	PE		2				Ei		LSD, psilosybiini						X
AVA-04	LA		3				Ei		4-OH-MIPT, DMT, ketamiini, LSD, psilosybiini						
AVA-05	LA		3?				Ei		Changa, DMT, LSD, psilosybiini				X		
AVA-06	LA		3				x Ei	x	Changa, DMT, LSD, psilosybiini				X		
AVA-07	LA		n/a				n/a	n/a	n/a				n/a		n/a
AVA-T1	PE		n/a				n/a	n/a	n/a				n/a		n/a
AVA-T2	PE		n/a				n/a	n/a	n/a				n/a		n/a

**Taulukko 1. Perustietoja informanteista (AYA01–06). Olen sisällyttänyt luetteloon myös informanttien erityisesti mainitsemat osallistajat AYA-07, AYA-T1 ja AYA-T2.**

## 5.2 Seremonian kuvaus

Seremoniat, johon haastatteleman informantit osallistuivat, järjestettiin Suomessa syksyllä 2016. Seremoniat olivat luvussa 4 kuvatun mukaisesti pluralistisia ja eklektisiä, eivätkä olleet osa minkään olemassaolevan ayahuascauskonnon traditiota tai toimintaa vaan heijastelivat seremonioita järjestävän shamaanin<sup>13</sup> omia mieltymyksiä. Tätä kuvaa mielestäni hyvin se, että aiemmin saman shamaanin järjestämään seremoniaan osallistunut informantti oli yllätynyt siitä, miten paljon uskonnollisia elementtejä seremoniassa oli verrattuna aiempaan saman järjestäjän seremoniaan. Kuvailen tässä seremonian pääpiirteet sellaisena kuin ne välittyvät informanttien kuvausten perusteella.

Seremonioiden käytännön järjestelyt hoiti yksi informanteistani, joka tunsi Pohjoismaita kiertelevän shamaanin ja pyysi tätä järjestämään seremonian Suomessa. Seremonioita järjestettiin kahtena peräkkäisenä päivänä, ja informantit jakautuivat osapuilleen tasan eri päivien suhteen. Molempina päivinä osallistujia oli noin 13–15.

Seremonian sijainnin valinnassa keskeisenä tekijänä pidettiin läheisyyttä luontoon, joten se järjestettiin sitä varten vuokratusta erillsrakennuksessa metsän keskellä. Vuokrattu tila valmisteltiin seremoniaa varten koristelemalla se kankain ja valaisemalla se kynttilöin.

Seremoniallisen tilan keskellä oli pieni alttari, jossa oli ainakin kehystetty Jeesuksen kuva, Neitsyt Marian patsas sekä Santo Daime -uskonnon perustajan Irineu Serran kuva sekä vaaleanpunaisia ruusuja. Shamaanin mukaan uskonnolliset hahmot ja niihin liittyvät laulut voi halutessaan ajatella ihmisyyden arkkityyppeinä konkreettisten jumaluuksien sijaan.

---

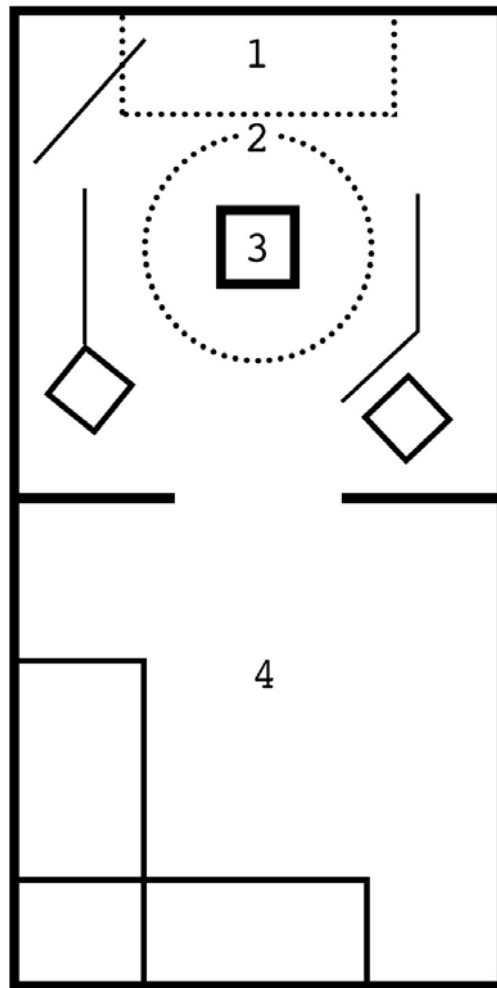
<sup>13</sup> Käytän aineistoa käsitellessäni informanttien ja useiden tekstilähteiden mainitsema käsitettä emic-termiä *shamaani*, jolla nimitettiin seremonian varsinaista järjestäjää. On tärkeää huomata, että shamaani-käsite ja siihen assosioitu yhteiskunnallinen rooli on peräisin Siperian evenkeiltä, josta se on yleistynyt tutkimuskirjallisuuden myötä yleiskäsitteeksi (Tolley 2009, 66–67). Amazonin alueella shamanismiksi tulkittaville eksperttitraditioille on kuitenkin eri kieliryhmissä runsaasti uniikkia nimityksiä jotka liittyvät kunkin perinteen omiin erityispiirteisiin. Pohjoismaisessa kontekstissa enteogeenisen seremonian johtajaa voidaan ymmärrettävästi nimittää shamaaniksi, mutta on tärkeää muistaa, että alkuperäistaditioissa on runsaasti omaa, paikallista sanastoa ayahuascaspecialisteille.

Osallistujia ohjeistettiin valmistautumaan seremoniaan välttämällä kahvia ja noudattamalla kevyttä kasvisruokavaliota ja olemaan syömättä lainkaan puolenpäivän jälkeen seremoniapäivänä. Osallistujia pyydettiin myös tuomaan mukanaan oma ämpäri oksentamista varten. Seremonian kestäessä pyydettiin välttämään puhumista ja kovia ääniä sekä turhaa liikkumista.

Kaikki äänteleminen ei kuitenkaan ollut kiellettyä: oli sallittua itkeä, laulaa ja oksentaa. Suositeltavaa oli istua piirissä muiden osallistujien kanssa, mutta tarvittaessa oli mahdollista vetäytyä makaamaan vieressä sijaitseville patjoille. Seremoniallisesta tilasta ei saanut poistua ennen seremonian loppua, ja varsinkin metsään ja talon yläkertaan meneminen yksin seremonian aikana oli kiellettyä. Oksennuksensa sai kuitenkin viedä ulos metsään kun koki pystyvänsä siihen.

Perjantaina järjestetyssä seremoniassa esiintyi transgressiivista käyttäytymistä. Osallistajat AYA03, AYA-T1 ja AYA-T2 eivät noudattaneet heille annettuja ohjeita. Transgressioon ei suhtauduttu kuitenkaan erityisen vakavasti, eivätkä informantit kuvailleet transgressiota oleellisesti häiritsevänä tekijänä. Transgressiivisuus toimii myöhemmin tutkielmassani analyttisenä vertailukohtana, joten kuvailen transgressiota yksityiskohtaisemmin luvussa 6.





**Kuva 6. Pohjapiirros seremoniallisesta tilasta AYA-02 piirroksen mukaan. Kuvassa esiintyvät elementit: 1: Shamaani ja avustajat. 2: Osallistujien piiri. 3: Alttari. 4: Lepohuone. Seremoniallista tilaa on rajattu intiimimmäksi kankailla (piirin ympärillä).**

Seremonian alussa pidettiin puhepiiri, jossa osallistujat kertoivat omasta *intentiostaan* l. motiivistaan ja tavoitteistaan seremonian suhteen. Puhepiirin jälkeen pidettiin meditaatiohetki ja sen jälkeen shamaani siunasi osallistujat sitä varten varatulla suurella höyhenellä ja annosteli ayahuascan osallistujille yksi kerrallaan.

Annostelun jälkeen shamaani ja kolme naispuolista avustajaa soittivat ja lauloivat musiikkia ja huolehtivat osallistujien tarpeista. Seremonian kestäessä perinteisiä

ayahuascan seremonialliseen kontekstiin erityisesti varattuja *ikaroja*<sup>14</sup> soitettiin myös tallenteelta. Musiikki oli keskeinen osa seremoniaa ja merkittävä osa seremoniassa esitetyistä lauluista oli poimittu eri uskonnollisista tai uushenkisistä traditioista. Muodollisesti seremonia oli eklektinen, vapaamuotoinen sekoitus Etelä-Amerikan alkuperäiskansojen traditioita ja Santo Daimen käytäntöjä yhdistettynä erilaisten uskonnollisten traditioiden musiikkiperinteisiin (Vrt. Dawson 2015, 44–49).

Seremonian kestäessä osallistujilla oli mahdollisuus halutessaan voimistaa ayahuascan vaikutusta käyttämällä psykoaktiivista nuuskaa<sup>15</sup>, jonka informantit nimesivät haastattelun aikana, mutteivät tienneet sen koostumuksesta tarkemmin. Informantit identifioivat nuuskan *rapéksi* tai *yopoksi*. *Rapé* on portugalinkielinen yleisnimitys nuuskalle, mutta saattaa myös viitata johonkin tupakkalajikkeesta valmistettuun erityiseen nuuskaan. On mahdollista että seremoniassa tarjottiin vain yhdentyypistä nuuskaa, josta järjestäjät käyttivät kahta eri nimitystä. AYA-06 käyttää nuuskasta kuitenkin molempia nimityksiä ja kertoo käyttäneensä molempia seremonian aikana, joten pidän todennäköisempänä, että saman seremonian aikana tarjottiin kahta eri nuuskaa, joista toinen oli DMT-pitoista *yopoa* ja toinen jotakin muuta nuuskaa, joka sisälsi todennäköisesti mapachoa l. palturitupakkaa (*Nicotiana rustica*). Bufoteniinia ja DMT:tä sisältävää *Yopoa* valmistetaan kalsiumpuun eli yopomimosion hedelmistä, kun taas *rapén* koostumus voi olla mitä hyvänsä (Rätsch 1998, 38–39; 623–627).

Alkuperäiskansojen traditioita edustivat tilaisuudessa seremoniallinen ohjeistus, musiikin keskeinen rooli ja varsinkin *ikarojen* soittaminen tallenteelta. Santo Daime -elementtejä edustivat kristillinen ikonografia ja piirissä istuminen alttarin ympärillä. Eklektinen valikoima hengellistä musiikkia sisälsi paitsi kristillisiä kappaleita, runsaasti hindulaisia mantroja ja Rainbow-liikkeestä tuttuja kappaleita. Seremoniallisten elementtien kirjavuus, samoin kuin kiertelevän shamaanin asema järjestäjänä, ovat yhdenmukaisia luvussa 4 käsittelemieni Wouter J. Hanegraaffin alustavien huomioiden kanssa eurooppalaisen ayahuascaseremonioiden tämänhetkisestä muotokielestä ja yhteiskunnallisesta asemasta.

---

<sup>14</sup> Icarot ovat alunperin Schipibo-Conibojen eksklusiivisesti ayahuascan seremoniallista käyttöä varten laadittuja lauluja, joilla ohjailaan ayahuascakokemusta haluttuun suuntaan. Icarot ovat sittemmin levinneet Etelä-Amerikassa laajalle alueelle. (Brabec de Mori 2011, 34–35.)

<sup>15</sup> Psykoaktiivisen nuuskan käytöstä, eri koostumuksista ja historiasta, ks. Ott (2001).

Informanteista viisi kuudesta koki ayahuascan voimakkaasti hallusinogeenisenä ja psykedeelisenä ja kuvaili monisanaisesti erilaisia näkyjä ja mystisiä kokemuksia. Yhteen informanteista juoma ei vaikuttanut erityisen voimakkaasti. Osa informanteista koki juoman emeettiset l. oksentamista aiheuttavat vaikutukset, osa taas ei oksentanut lainkaan (Ks. taulukko 1).

### 5.3. Osallistuva havainnointi

Benny Shanon esittää, että ayahuascaa on mahdotonta tutkia ilman omakohtaista kokemusta, ja vertaa tutkimusasetelmaa musiikin tutkimukseen niin, että tutkija ei kuitenkaan missään vaiheessa kuuntelisi tutkimaansa musiikkia. (Shanon 2002a, 32; 41; 320.) Wouter J. Hanegraaff toteaa enteogeenien käyttämisestä tutkimusmielessä seuraavaa:

Mutta kun kyseessä on uskonto, joka tietoisesti pohjaa muuntuneiden tajunnantilojen tuottamiseen, tilanne on eri koska kokemuksellinen ulottuvuus ei ole jossain reunamalla, vaan keskeistä, minkä vuoksi erilainen metodologinen asenne on tarpeen. Muutoin tilanne olisi se, että tutkija voi tutkia kaikkea muuta uskontoon liittyvää, mutta jättää huomiotta sen, mikä on kyseessä olevalla uskonnolle kaikkein keskeisintä. [...] Uusplatonisten uskontojen tapauksessa meillä ei ole vaihtoehtoa: voimme vain koettaa tulla toimeen niillä lähteillä, joita käytössämme on. Nykypäivän tapauksissa, kuten ayahuascauskontojen kohdalla, meillä on vaihtoehto ja sen vuoksi ei tekosyytä: Kokemuksellinen ulottuvuus on helposti tutkijan ulottuvilla. (Hanegraaff 2011, 97. Suomennos kirjoittajan.)

Hanegraaffia ja Shanonia myötäillen olen sitä mieltä, että osallistuva havainnointi on erityisen tärkeää tutkittaessa helposti ja turvallisesti<sup>16</sup> saavutettavissa olevaa muuntunutta tajunnantilaa, josta tehtyjä väittämiä ja niiden merkitystä olisi hyvin vaikeaa ymmärtää ilman omakohtaista kokemusta.

Tarkastettuani huolellisesti toimintani laillisuuden<sup>17</sup>, osallistuin ayahuascaa seremoniaalisesti käyttävän Santo Daime -seurakunnan järjestämään *concentração* -seremoniaan Alankomaissa, Haagissa 15.6. 2016. *Concentração* (portug. *keskittyminen*) on seremonia, jossa nimen mukaisesti keskitytään ayahuascan

---

<sup>16</sup> Ks. luku 3.

<sup>17</sup> Ks. luku 1.

tuottamaan kokemukseen enimmäkseen istumalla hiljaa Santo Daimen seremonioille ominaisissa sisäkkäisissä piireissä.

Seremoniaan kuului 2 annosta ayahuascaa ja siihen osallistuminen maksoi minulle 35 euroa. Seremonian osallistumisen maksullisuutta perusteltiin sillä, että maksuilla katetaan juoman kuljettamisen kuluja Brasiliasta ja tuetaan Santo Daimen keskusta, Mapian kylää Brasiliassa. Seremoniaan osallistuvia perehdytettiin hyvin, ja paikalla oli noin kuusi avustajaa, jotka huolehtivat osallistujien mahdollisista tarpeista. Annoksia jaettaessa ja seremonian loppuksi seurakunnan kokeneimmat jäsenet soittivat Santo Daimelle tunnusomaisia hymnejä perinteisillä instrumenteilla. Seremonia kesti kokonaisuudessaan noin kuusi tuntia, josta suurimman osan vietin istuen silmät suljettuna. Kokemukseen perehdytettiin ennen seremoniaa hyvin. Seremonia oli yksityiskohtia myöten samankaltainen kuin millaisena se esitetään tutkimuskirjallisuudessa (esim. Labate, McRae & Goulart 2010, 34–37).

Olin kuullut ayahuascan mahdollisista vaikutuksista ja niistä tehdyistä tulkinnoista etukäteen. Ennen osallistumistani seremoniaan olin lukenut Terence McKennan essekokoelman *The Archaic Revival* (1991), ja luin myös etukäteen Andrew Dawsonin teoksen *Santo Daime: A New World Religion* (2013). McKennan ideat, samoin kuin Dawsonin kontekstualisoiva teos, ohjasivat luultavasti kokemustani voimakkaasti.

Ayahuasca tuotti minulle ensin voimakasta pahoinvointia ja pelon tunnetta. Näin huomattavan yksityiskohtaisia näkyjä, yksinomaan silmät suljettuina. Silmät avoinna näkökykyni oli lähes normaali, mutta kuuloaistini reagoi herkästi muiden osallistujien tuottamiin huokauksiin ja oksentamisen ääniin ja vaikutti kokemukseen huomattavasti. Musiikilla oli erityisen voimakas, positiivinen ja kokemusta ohjaava vaikutus. Pelon ja pahoinvoinnin hälvettyä kokemus muuttui miellyttäväksi ja jopa euforiseksi. Kokonaisvaltaisesti kokemus oli raskas, mutta erittäin positiivinen. Kokemuksen aikana pystyin käsittelemään itselleni psyykkisesti vaikeita asioita ja koen kehittyneeni ihmisenä merkittävästi kokemuksen ansiosta.

Epistemologisesti tulkitsen kokemusta oman mieleni projektiona, mutta kokemuksen hankalasti kuvattavan luonteen vuoksi on helpointa kuvailla välittömiä vaikutelmiani ja tulkintojani kokemuksesta, joissa erilaiset näyt olivat pääroolissa. Näyissä

ayahuasca ilmestyi minulle erilaisina tietoisina olentoina ja puhutteli minua sekä sanallisesti että näkyjen ja tuntemusten kautta. Enimmäkseen ayahuasca ilmestyi näyissä erilaisina tuttuina ja tuntemattomina naishahmoina ja muutamaan otteeseen myös kasvina sekä jonkinlaisena ohjelmoituna tekoälynä. Ajoittain ayahuasca ilmestyi myös massiivisena, ilmassa leijuvana laitteena keskellä futuristista kaupunkinäkömää. Temaattisesti näyt käsittelivät vaihtelevassa suhteessa rakkautta ja kuolemaa.

Tutkielman kannalta on kiinnostavaa mainita, että osallistuessani seremoniaan minulla ei ollut sillä hetkellä tarkkaa käsitystä siitä, mitä aspektia kokemuksesta haluaisin tutkia. Kokemuksen kestäessä ayahuasca puhutteli minua ja suositteli minulle aihetta, jonka sitten valitsin tutkielmani fokukseksi.

#### **5.4 Ankkuroitu teoria**

Käytän tutkielmani menetelmänä ankkuroitua teoriaa (engl. Grounded theory, lyh. GT). Tutkimusoppaana olen käyttänyt Kathy Charmazin (2006) opasta *Constructing Grounded Theory*, joka edustaa nk. Straussin koulukuntaa ankkuroidusta teoriasta. Straussin menetelmä suhtautuu kriittisesti siihen, että teorioilla on tutkimuksessa aksiomaattinen rooli, ja niitä käytetään usein vahvistamaan teoriaa, minkä nähdään vääristävän tutkimusta (Silvonen & Keso 1999). Ankkuroitu teoria on metodina työläs, mutta yhdistettynä ohjelmistoavusteiseen työkaluun GT mahdollistaa systemaattisen ja monipuolisen aineiston analyysin.

Harhaanjohtavasta nimestään huolimatta GT on analyysimetodi, joka toimii parhaiten tilanteessa, jossa pyritään ymmärtämään aiemmin tuntemattomia prosesseja, joilla toimijat tuottavat merkityksiä jaetuista kokemuksista (Suddaby 2006, 634). Ankkuroidusta teoriasta on useita erilaisia variaatioita, mutta niitä kaikkia yhdistää periaate, jossa teoria juonnetaan induktiivisesti aineistoa tarkastelemalla ennaltamäärättyjen käsitteiden sijaan (Charmaz 2006, 5–6). GT on vaihtoehtoinen menetelmä perinteiselle tutkimusmetodille, jossa aineistoa käytetään hypoteesien testaamiseen eikä teorian muodostamiseen (Silvonen & Keso 1999, 89–90).

Dokumentoin työvaiheet huolellisesti tutkimuspäiväkirjaan, johon kirjasin myös työhön käyttämäni työtunnit sekä yksittäiset ideat ja muistiinpanot.

Tutkimuspäiväkirja ei ollut vain hyödyllinen lisä, vaan käytin sitä etupäässä ankkuroidun teorian keskeisen metodin eli jatkuvan vertailun metodin<sup>18</sup> alustana. Tutkimusmetodin edellyttämät varsinaiset muistiot l. memot kirjoitin kuitenkin erillisille lapuille jotta ne eivät hajaantuisi muiden sekalaisen merkintöjen sekaan tutkimuspäiväkirjaan.

## 5.5 Ankkuroidun teorian erityispiirteitä

### 5.5.1 Konditionaalinen matriisi

Käyttämässäni GT:n versiossa aineisto koodataan vaiheittain nk. *konditionaalisen matriisin* koodausparadigman mukaisesti. Koodausparadigmaan kuuluu myös tutkimuskirjallisuuden välttäminen koodaamisen ja teorianmuodostuksen aikana, jotta tutkimuskirjallisuudesta saadut esioletukset eivät ohjaisi koodaamista. (Charmaz 2006, 118–119; 42–72.) Noudatin ohjetta aikataulun sallimien mahdollisuuksien mukaan ja perehdyin vertailukohtana käyttämäni Benny Shanonin luomaan ayahuascakokemuksen fenomenologiaan (Shanon 2002a) vasta koodausvaiheen päätyttyä.

Konditionaalisisissa matriisissa aineisto pilkotaan osiin kolmessa vaiheessa, joita kutsutaan *avoimeksi*, *aksiaaliseksi* ja *selektiiviseksi koodaukseksi*. Selkeyden vuoksi olen korostanut tutkielmassa mainitut koodit lihavoimalla ne. (Esim. informantin AYA-02 kuvailema itku vs. informantin haastatteluaineistossa esiintyvä koodi **Itku**)

*Avoimessa koodauksessa* aineistosta kohostuvia yksittäisiä elementtejä merkitään erikseen koodeiksi ja ne "otsikoidaan" yksinkertaisilla kuvauksilla niiden sisällöstä. *Aksiaalikoodauksessa* aineistoa ja avoimen koodauksen koodeja tarkastellaan uudelleen ja annetaan niille laajempia, abstrakteja kategorioita joihin niiden ajatellaan liittyvän. Selektiivisessä koodauksessa edellisiä koodauksen tasoja sidostetaan aiempia vielä edellisiäkin yleisempiin käsitteisiin.

---

<sup>18</sup> Ks. luku 5.5.2.

Esimerkiksi musiikkia kuvaileva, avoimen koodauksen aineistosta erottuva koodi "*iso osa niist [lauluista] jollain tavalla liittyy Äiti Maahan tai jumalattareen tai niinku jumalallisen feminiinisiin aspekteihin ja ne on mulle tosi tärkeitä*"

(Haastatteluaineisto, AYA04/4) tuottaa koodit "*Jumalatarta ylistävät laulut tärkeässä osassa seremoniassa*" ja "*Nämä teemat on mulle tosi tärkeitä*" ja aksiaalikoodauksessa koodit **Äiti**, **Äiti Maa**, **Feminiinisyys**, **Jumalatar**, **Tärkeys**, **Laulu**. *Selektiivisessä koodauksessa* em. koodit kategorisoituvat yläkategorioihin **Seremonia**, **Teema** ja **Musiikki**. Kuva 2 havainnollistaa koodauksen mahdollisia tasoja ja kuvat 7–12 havainnollistavat koodatun aineiston potentiaalisesti hyvinkin monimutkaisia käsitteellisiä hierarkioita ja niiden välisiä merkityssuhteita sarjallistetussa aineistossa.

Aineiston yhteenlaskettu koodien määrä oli 3293 kpl. Osa koodeista on päällekkäisiä: Esimerkiksi koodit **Tunne** ja **Johtopäätökset** esiintyvät toistuvasti aineiston eri kohdissa.

Tulostin litteroinnit koodausparadigman mukaista toteuttamista varten ja toteutin edellä mainitut työvaiheet käsin. Koodausta varten tulostin aineiston niin, että varsinainen haastatteluaineisto vei yhdeltä aukeamalta tilaa noin yhden neljäsosan. Jäljelle jäävän tyhjän tilan käytin aineiston koodaamiseen (ks. Kuva 1).

Kokeilin aineiston koodamiseen erilaisia strategioita, joista toimivimmaksi havaitsin avoimen ja aksiaalikoodauksen vaiheiden toteuttamisen haastattelu kerrallaan ensin ja vasta sen jälkeen siirryin selektiiviseen koodaukseen. Toteutin avoimen koodauksen korostuskynällä ja loput koodausvaiheet lyijykynällä, jotta muutosten toteuttaminen olisi vaivatonta. Koodaaminen oli työlästä, mutta työn edetessä opin koodaamaan aineistoa puolet tehokkaammin kuin analyysin alkuvaiheessa. Alustavat tutkimuskysymykset rajasivat koodaamista ja auttoivat analyysin aikana huomattavasti, minkä ansiosta aksiaalivaiheen ja avoimen koodauksen tulokset oli suhteellisen helppoa jaotella elementteihin, episodeihin ja teemoihin. Selektiivisen koodauksen vaiheessa ydinkategoriat alkoivat hiljalleen muotoutua ja muodostaa koherentin kehyksen.

### 5.5.2 Jatkuvan vertailun menetelmä ja teoreettinen sensitiivisyys

Koodaamisen lisäksi ankkuroidulle teorialle keskeistä on *jatkuvan vertailun menetelmä*. (engl. Constant Comparison Method, lyh. CCM) Siinä aineistolle esitetään analyysivaiheiden edetessä jatkuvasti kysymyksiä, jotka ohjaavat edellä esitettyä konditionaalista matriisia. Jatkuva koodien vertailu ohjaa tutkijaa uusien koodien antamisessa ja on samalla keskeinen osa teorian muodostusta. CCM:n tarkoitus on tarjota tutkijalle mahdollisuus teorianmuodostukseen ilman tutkimusta ohjaavia ennakkokäsityksiä, joskin tutkijalta edellytetään runsaasti *teoreettista sensitiivisyyttä* ja kykyä itsereflektioon. Teoreettisella sensitiivisyydellä viitataan GT:ssä kykyyn erotella oleellisia kategorioita ja kategorioiden luovaa, mutta systemaattista tyypittelyä. (Charmaz 2006, 135; 178–180.)

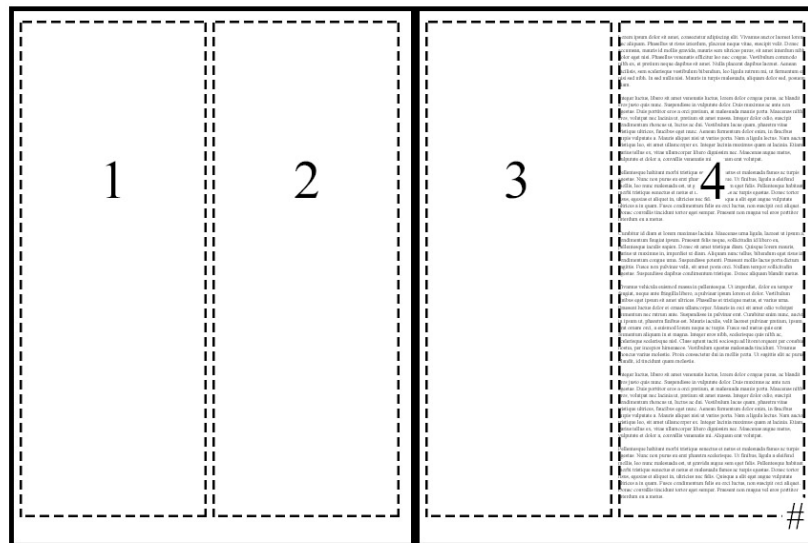
Ankkuroidulle teorialle on ominaista edellämainittujen menetelmien ohella nk. memot l. muistiot. Ne ovat irrallisia huomioita, assosiaatioita ja teorioita, joita tutkija tekee aineiston käsittelyn jokaisessa vaiheessa. Memojen kirjoittaminen ja niiden käyttäminen osana jatkuvan vertailun metodia on GT:n ydinprosesseja (Charmaz 2006, 72–95). Memot ovat myös nk. *sulkeistamisen*<sup>19</sup> työkalu (Tufford & Newman 2012, 86).

Kirjoitin yhteensä 40 memoa, joista osa oli huomioita toistuvista käsitteistä kuten memo #9: *Enkelit* ja memo #36: *Ayahuascan roolit / opettaja*. Osa muistioista oli luettelomaisia koontimuistioita kuten Memo #8: *Luettelo In Vivo -ilmauksista*. Memojen kirjoittaminen ja niiden jatkuva reflektointi tuntui tutkimusvaiheessa ylimääräiseltä työltä muutenkin työlään metodin soveltamisessa, mutta analyysin loppuvaiheessa ne osoittautuivat kuitenkin vaivan arvoisiksi ja auttoivat ydinkategorian (ks. luku 6.3) paikallistamisessa.

---

<sup>19</sup> Itsereflektion työkaluna olen käyttänyt memojen lisäksi sulkeistamista (engl. *bracketing*). Se on metodi, jolla pyritään identifioimaan omia, mahdollisesti tiedostamattomia ennakkokäsityksiä ja -odotuksia ja tulemaan tietoisiksi niistä. Yksi mahdollinen sulkeistamisen työkalu itsereflektion lisäksi on kysyä myös jonkun kollegan näkemyksiä tutkijan esioletuksista (Tufford ja Newman, 2012). Käytin sulkeistamiseen sekä kenttämuistiinpanojani Haagin seremoniasta että kollegani mielipiteitä. Olen liittänyt kollegani kirjalliset kommentit tutkielman liitteeksi, samoin kuin mainitut kenttämuistiinpanot.





**Kuva 1. Havaintokuva aineiston asettelusta sovellettuna edellä kuvatun *konditionaalisen matriisin* koodausparadigman mukaan. Tulostin analysoitavan aineiston ja sidoin sen kirjaksi niin, että yhdellä aukeamalla sektio 4 sisältää analysoitavaa dataa ja sektiot 1–3 ovat tyhjiä. Käytin sektioita 3–4 avoimen koodauksen alueina, sektiota 2 aksiaalikoodauksen alueena ja sektiota 1 selektiiviseen koodaukseen. (Vrt. Charmaz 2006, 52; 58.)**

### 5.6. Kriittisiä huomioita ankkuroidusta teoriasta

GT sisältää metodina potentiaalisia tutkimuksellisia sudenkuoppia, joista kenties ilmeisin on, että ankkuroitu teoria on työläs ja aikaavievä projekti pienelläkin aineistolla: pelkästään litterointi ja koodaaminen teettivät tutkielmassa yhteensä noin 20-kertaisesti työtä suhteessa haastatteluaineiston yhteenlaskettuun tuntimäärään. GT sekoitetaan myös helposti sisällönanalyysiin ja sitä käytetään myös tekosyynä olla perehtymättä tutkimuskirjallisuuteen ja korvata se sen sijaan perustelemattomalla spekulatiolla<sup>20</sup> ja prosessoimattoman datan esittelyllä (Suddaby 2006, 634–640, kursiivi lisätty).

Olen pyrkinyt välttämään Suddabyn erittelemiä ongelmakohtia perehtymällä sekä tutkimuskirjallisuuteen että metodologiaan tarkasti, mikä käy ilmi mm. ayahuascan tutkimusta kontekstualisoivasta luvusta 4 ja tästä metodia esittelevästä luvusta.

<sup>20</sup> Ks. myös Charmaz (2006), 121.

Analyysiosiossa esittelen runsaasti *prosessoitua* dataa ja perustelen datan runsasta esittelyä sillä, että se on välttämätöntä metodin edellyttämän teorian muodostuksen yksityiskohtaisen kuvailun kannalta. Suoria aineistositaatteja olen vastaavasti käyttänyt säästeliäästi.

Suddaby kritisoi myös tässä tutkielmassa käyttämäni frekvenssianalyysia ja sanojen määrällistä tarkastelua ankkuroidun teorian metodina. Syddabyn mukaan ankkuroitu teoria redusoidaan metodina usein kokonaisuudessaan laskennallisiin metodeihin ja korrelaatioiden tarkkailuun. (Suddaby 2006, 633.) Suddabyn kritisoimat operationalisointimenetelmät ovat kuitenkin mielestäni elintärkeitä GT:n systemaattisuuden varmistamiseksi, ja sen vuoksi olen hyödyntänyt Suddabyn kritisoimia metodeja.

## 5.7 Ohjelmistoavusteinen analyysi

Varsinaiseen datan analysointiin käytin ohjelmistoavusteista analyysia. Jotkut ankkuroidun teorian pioneerit suhtautuvat epäilevästi tai ylenkatseisesti tietokoneiden ja jopa äänityslaitteiden käyttöön, eivätkä edes tuoreimmat alan julkaisut esittele ohjelmistoavusteista analyysia erityisen tarkasti (Frieze 2016, 2–3).

Ohjelmistoavusteisen analyysin edut ovat joka tapauksessa huomattavat: virhemarginaali häviää lähes olemattomiin, aineiston järjestämiseen käytetty aika pienenee lähes olemattomaksi ja ohjelmistoavusteisuus tuo tutkijan käyttöön kaikki systemaattisen tutkimuksen työkalut. Ohjelmistoavusteisuus auttaa myös tekemään ankkuroidusta teoriasta metodina systemaattisempaa ja eliminoimaan ankkuroidun teorian ongelmakohtia, joita käsittelin aiemmin tässä luvussa. Kuvailen tässä luvussa myös kehittäämäni ohjelmistoavusteisuutta hyödyntävän yksinkertaisen metodin, jolla ankkuroidun teorian edellä käsitellyt ongelma-kohtia suitsitaan ohjelmistoavusteisen frekvenssianalyysin avulla.

Tutustuin ohjelmistoavusteista analyysia varten sitä varten kehitettyihin ohjelmistoihin kuten Atlas.ti ja InVivo, jotka molemmat osoittautuivat käytännössä aivan liian kankeiksi ja monimutkaisiksi suhteessa tutkielman kokoon ja analyysin

perusvaatimukseen nähden<sup>21</sup>. Käytin aineiston analysoimiseen edellämainittujen ohjelmistojen sijasta Ross Ihakan ja Robert Gentlemanin kehittämää<sup>22</sup>, avoimeen lähdekoodiin perustuvaa R-ohjelmointikieltä. R on kehitetty erityisesti datan analysoimiseen sekä tilastojen luomiseen ja käsittelyyn (Hornik 2016, 7).

Analyysiä varten kirjoitin R-kielellä aineiston analysoimiseksi komentoja, jotka olen varustanut selittävin kommentein ja liittänyt tutkielman liitteeksi. Keskeiset toiminnot kirjoittamissani komennoissa ovat seuraavat:

- YAML-merkintäkielellä digitaaliseen muotoon muutettu eli *sarjallistettu*<sup>23</sup> data tuodaan matriisimuotoiseksi R-objektiksi käyttäen `yaml`, `data.frame` ja `data.tree` -kirjastoja.
- Matriisista tehdään hakuja ja ne tallennetaan omiksi matriiseikseen.
- Hakusanan perusteella löydettyt käsitepuut muunnetaan luettavaksi käsitepuuksi, jossa koodattu sisältö on kirjoitettu käsitepuun viereen.

Loput komennoista ovat eri analyysivaiheiden komentoja. Vähemmän keskeiset komennot liittyvät datan visualisointiin puun mallisiksi kaavioiksi. Olen sisällyttänyt kaikki käyttämäni komennot tutkielman liitteeksi.

Ankkuroidussa teoriassa aineistosta kohostuvat koodit tyypitellään hierarkkisiin kategorioihin ja sidostetaan laajempiin yläkategorioihin. Teoreettisen integraation lopuksi aineisto muodostaa käsitteellisen, puun mallisen kartan. Puun malliseksi järjestetty käsitekartta mahdollistaa saman datan koodaamisen vaivattomasti useilla eri koodeilla, jolloin monimutkaisetkin korrelaatio-suhteet saadaan haluttaessa helposti esille.

Puun mallinen hierarkkinen käsitekartta on yksi datan analysoimisen perustyyppistä, jonka muuttamiseksi digitaaliseen muotoon eli *sarjallistamiseen* on olemassa useita

---

<sup>21</sup> Kuten liitteestä nro. 6 käy ilmi, parikymmentä riviä R-ohjelmointikielen alkeellisia komentoja (ei algoritmeja tai monimutkaisia funktioita) riitti aivan hyvin ohjelmistoavusteiseen analyysiin.

<sup>22</sup> Myöhemmin R-kieltä on myös kollektiivisesti kehitelty eteenpäin (Hornik 2016, 7).

<sup>23</sup> Sarjallistamisen määrittelyä ja menetelmiä käsittelee esim. Järvensivu (2007).

eri merkintäkieliä kuten YAML, JSON, XML ja CSV. Valitsin näistä YAMLin<sup>24</sup> koska se oli minulle entuudestaan tuttu ja tiesin jo valmiiksi, miten voin käyttää sitä datan sarjallistamiseen. Sarjallistetun aineiston voi järjestää lähes lukemattomilla eri tavoilla, joten selvyuden vuoksi esittelen tässä luvussa kaikki tutkielmassa käyttämäni tavat.

Valmiiksi koodattu data oli helppoa sarjallistaa YAML-formaattiin, minkä jälkeen sitä oli helppoa tarkastella halutulla tavalla. Sarjallistin datan niin, että merkitsin haastatteluaineiston avoimen koodauksen koodeja merkitsemällä ne koodilla **Kommentit**. Niihin liittyvät hierarkkiset koodit siirsin sellaisenaan käsitekarttaan. Sarjallistamisen metodi käy ilmi seuraavasta havaintokuvasta.

```
Puu:
  Oksa01:
    Alaoksa01:
      Lehti_1:
        Kommentit: x
    Alaoksa02:
      Kommentit: x
  Oksa02:
    Alaoksa01:
      Lehti_1:
        Kommentit: x
    Alaoksa02:
      Lehti_2:
        Kommentit: x
      Lehti_3:
        Kommentit: x
    Alaoksa03:
      Lehti_2:
        Kommentit: x
```

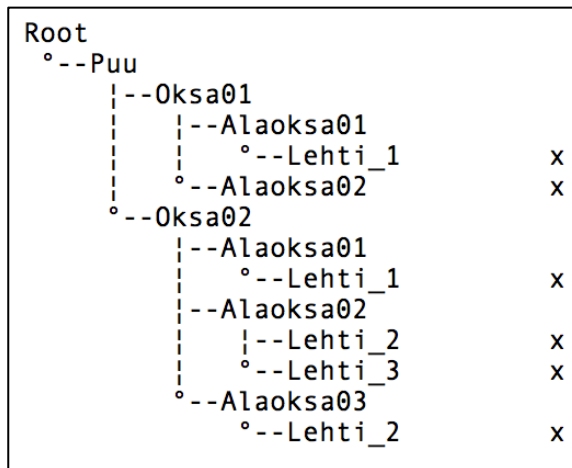
**Kuva 2. Esimerkki YAML-merkintäkielen hierarkkisesta rakenteesta ja sen soveltamisesta sarjallistamisessa. Merkintäkieli sallii identtisiä, toistuvia koodeja (ks. koodeja Lehti\_1 ja Lehti\_2). YAML-merkintäkielessä elementtien sisäistä hierarkiaa merkitään sisentämällä. "Puu" on yläkategoria, jolle "Oksa01" ja "Oksa02" ovat alisteisia, jne.**

Kun hierarkkinen koodaus on kokonaisuudessaan sarjallistettu, se muutetaan matriisimuotoiseksi R-objektiksi. (ks. Kuva 2). Matriisimuotoisesta R-objektista voidaan tehdä hakuja ja hakutulokset voidaan järjestää tutkimuksen kannalta

---

<sup>24</sup> YAML (lyh. *Yet Another Markup Language*) on geneerinen, helposti ihmisen luettava merkintäkieli, joka on erityisesti kehitetty sopimaan yhteen muiden ohjelmointikielten kanssa. YAML ei ole ohjelmointikieli sinänsä, vaan sillä on useita erilaisia välineellisiä käyttötapoja, joiden tarkoitus on helpottaa ihmisen ja tietokoneiden välistä vuorovaikutusta. Yksi keskeinen YAMLin käyttötarkoitus on datan sarjallistaminen. (Oren & al. 2009.)

halutulla tavalla. Esimerkiksi haluttaessa tarkastella koodeja, joiden nimessä esiintyy sana "Lehti", R-ohjelmointikielellä voidaan etsiä käytössä olevasta datasta käsitteitä halutuilla hakuehdoilla ja muodostaa niistä erillinen käsitepuunsa halutulla tavalla. Tutkimuksen kannalta oli oleellista säilyttää käsitteiden alkuperäinen hierarkia, joten muotoilin komennot niin, että koodien hierarkia oli mahdollisimman selkeästi näkyvissä (ks. Kuva 3).

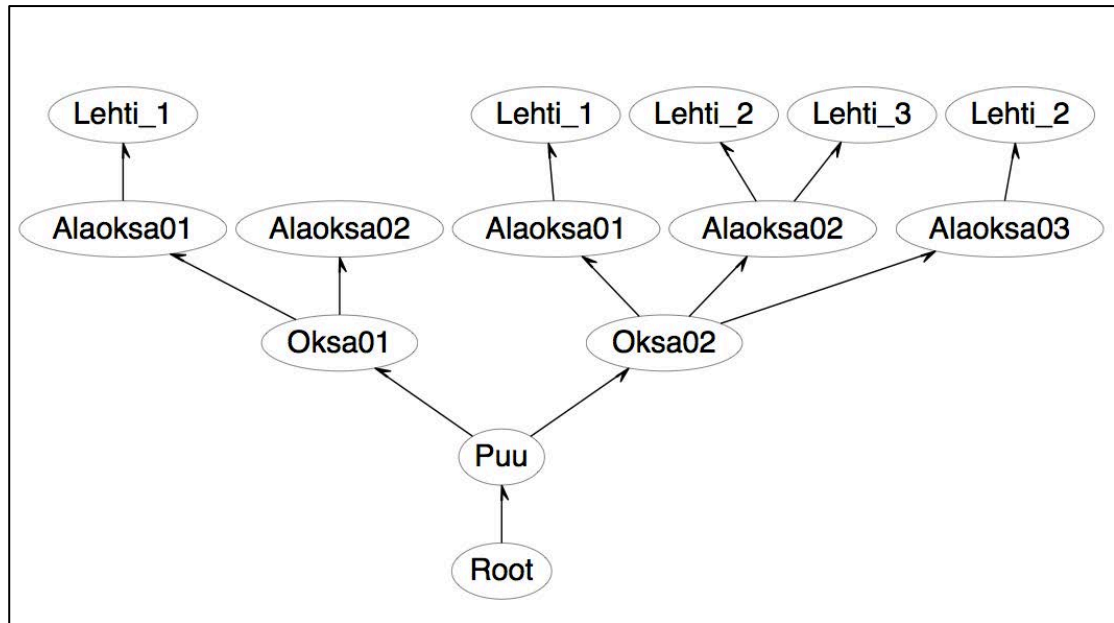


**Kuva 3. Esimerkki YAML-merkintäkielellä sarjallistetusta datasta, joka on muutettu tutkimuksen kannalta hyödylliseen puun malliseen muotoon. Kuvassa 1 esitetyn koodin "Kommentit" arvo on ohjelmoitu tutkimuksen helpottamiseksi tulostumaan puun oikeaan laitaan sitä kuvailevaa koodia vastaavalle riville. Kommentti voi olla aineistossa useiden virkkeidenkin mittainen, mutta havainnollisista syistä olen merkinnyt sille esimerkissä vain arvon "x".**

	levelName	Kommentit	Path
	°--Lehti_1	x	Root/Puu/Oksa01/Alaoksa01/Lehti_1
	°--Lehti_1	x	Root/Puu/Oksa02/Alaoksa01/Lehti_1
	!--Lehti_2	x	Root/Puu/Oksa02/Alaoksa02/Lehti_2
	°--Lehti_3	x	Root/Puu/Oksa02/Alaoksa02/Lehti_3
	°--Lehti_2	x	Root/Puu/Oksa02/Alaoksa03/Lehti_2

**Kuva 4. Esimerkki hakutuloksesta, jossa esimerkkiaineistoa on tutkittu hakusanalla "Lehti". Data on tässä järjestetty luettelomuotoon niin, että sen matriisimuotoisuus käy helposti ilmi.**

R-kielessä on myös mahdollisuus visualisoida dataa halutulla tavalla. Visualisointi esimerkiksi värikoodauksen avulla voi olla hyödyllinen analyysimetodi monimutkaisia ja hyvin laajoja aineistoja käsitellessä. (Vrt. esim. Kuva 12.)



**Kuva 5.** Esimerkki R-kielen sisäänrakennetusta datan visualisointityökalusta. Visualisointia on mahdollista hyödyntää itsessään analyttisenä työkaluna, sillä algoritmeja hyödyntäen on mahdollista ohjelmoida esim. automaattisia vuokaavioita monimutkaisen aineiston pohjalta.

## 6 Ayahuascalla tuotetun kokemuksen fenomenologiaa

### 6.1 Episodit, teemat ja elementit

Kuten mainitsin luvussa 5, käyttämälleni metodille on tunnusomaista analyysin jatkuva tarkentuminen tutkimuksen eri vaiheissa. Aineiston koodaaminen on siis metodissa myös keskeinen osa analyysiä sekä teorian muodostamista. Tutkielmassa esittämäni puumalliset kaaviot eivät siis ole vain havainnollisia, vaan kuvaavat käyttämäni metodin muodostamaa teoriaa ayahuascalla tuotetun kokemuksen fenomenologiasta.

Analysoin aineiston luvussa 5 kuvatun *konditionaalisen matriisin* mukaisesti. Tutkimuskysymysten mukaisesti kiinnitin aineiston keruun ja koodaamisen yhteydessä erityistä huomiota informanttien kokemuksen jaottelua teemoihin, episodeihin ja elementteihin, mikä ohjasi koodaamisen vaiheita ja seuraavien työvaiheiden suuntaa.

Ohjelmistoavusteisessa analyysissä tarkastelin aineistossa esiintyviä koodeja ja niiden hierarkkisia alakategorioita. Jaottelin tulokset kolmeen ryhmään: (A) emic-

koodit, (B) molempiin kategorioihin sopivat ambivalentit koodit ja (C) etic-koodit. Emic -koodeiksi erottelin selkeästi informanttien itse sanallistamia elementtejä, ambivalenteiksi sellaisia koodeja, joita kuvaillaan aineistossa suorasanaisesti, mutta joita voi myös erotella aineistosta implisiittisesti.

Hyvä esimerkki tällaisesta ambivalentista koodista on aineistossa runsaasti esiintyvä **Tunne**. Informantit kuvaavat tunteitaan ja vaikutelmiaan toisaalta suorasanaisesti esimerkiksi aloittamalla jonkin kokemuksen kuvailun sanoilla "mulla oli sellanen tunne että ...". Usein tunnetiloja kuvaillaan myös pelkästään adjektiiveilla tai implisiittisillä kommentteilla kuten "Se tuli itseasias vähän yllätyksenä et noi uskonnolliset elementit oli siin mukana." (Haastatteluaineisto, AYA01, 12). Saman koodin alle olen luokitellut myös monenlaiset tuntemukset kuten kauneuden, oivaltamisen, fyysisen kivun ja fyysien helpotuksen, minkä vuoksi olen tulkinut koodin ambivalentiksi. Ambivalentin kategorian olisi voinut häivyttää kokonaan yksinkertaisesti koodaamalla aineisto huolellisemmin, mutta ambivalenssi tuli ilmi vasta analyysivaiheessa, jolloin koodaamisen muutenkin yksityiskohtaiseen tasoon ei ollut enää mielekästä puuttua. Ambivalentin kategorian erillinen pisteyttäminen ei myöskään oleellisesti muuttaisi tutkimustuloksia (ks. Taulukko 4), joten pidän sen käyttämistä selkeyden vuoksi perusteltuna.

Aineiston ohjelmistoavusteisen analyysin toteutin luvussa 5 kuvailemallani tavalla. Ohjelmistoavusteisen analyysin tarkoituksena oli helpottaa koodien välisten suhteiden tarkastelua sekä vähentää tutkijan ennako-oletusten ohjaavaa vaikutusta.

Ensimmäiseksi tutkin **Episodi**, **Teema** ja **Elementti** -koodien alta löytyviä hierarkkisia alakäsitteitä. Etenin tutkimuksessa seuraavalla tavalla: Tutkin ensin aineistossa useiten esiintyviä koodeja (frekvenssianalyysi). Edellä luettelemieni koodien yleisyys ei välttämättä kerro paljoakaan käytettyjen termien keskeisyydestä, mutta toimii indikaattorina siitä, mitä teemoja haastatteluista kohostuu.

Seuraavaksi kirjoitin ankkuroidun teorian jatkuvan vertailun periaatteen edellyttämien muistioiden l. memojen perusteella listan keskeisistä koodeista. Pisteytin koodit niiden yleisyyden (frekvenssi) ja niitä kuvailevien koodien määrän (iteraatio) sekä informanttien painottaman tärkeyden perusteella. Etusijalla olivat informanttien itsensä nimeämät emic -koodit, joskin tutkimuksen kannalta oli

oleellista huomioida myös joitakin kiinnostavia etic -koodeja kuten **Transgressio** ja **Kontaminaatio**. Prosessin tarkoituksena on suodattaa pois tutkimuksen kannalta epäoleellinen informaatio ja osoittaa metodin edellyttämät ydinkategoriat, niiden alle järjestyvät hierarkkiset kategoriat ja niiden väliset suhteet.

## 6.2 Frekvenssianalyysi

Datan sarjallistamisen jälkeen tein ensimmäiseksi frekvenssianalyysin, eli tarkistin miten usein yksittäiset sanat toistuvat koodauksen eri tasoissa. Seuraavassa taulukossa esittelen avoimessa koodauksessa ja aksiaalikoodauksessa esiintyvät 80 yleisintä koodia.

Kuten alla esitetystä taulukosta käy ilmi, valtaosa käsitellystä aineistosta keskittyy varsinaiseen ayahuascan tuottamaan kokemukseen ja sen kuvailuun. Kolmasosa kokemuksessa kuvailluista episodeista on ns. uniikkeja episodeja (**U\_episodi**) eli monitulkintaisia näkyjä, joiden tulkituin olleen informantille erityisen merkityksellisiä seremonian aikana. Koodit ovat osa hierarkkista rakennetta, eli yleisemmät käsitteet sulkevat sisäänsä erityisiä alakategorioita, mikä selittää mm. **Seremonia** -koodia käsittelevän valtavan rivimäärän suhteessa esiintyvyyteen.

Tarkasteltaessa frekvenssianalyysin tuloksia ja niiden suhdetta koodien kokonaismäärään sarjallistetussa aineistossa, A, B ja C -tyypin käsitteitä voidaan lukea eräänlaisena narratiivina: Aineiston sisällöstä huomattava osa keskittyy silmät suljettuina nähtyjen **näkyjen** kuvailemiseen (**CEV = Closed Eye Visuals**, suom. Silmät suljettuina nähty näyt), ja ayahuascan vaikutusten yleiseen kuvailuun, mikä on yhdenmukaista Shanonin fenomenologisen mallin kanssa (esim. Shanon 2002a, 86).

Yleisimmin mainituiksi koodeiksi kohostuvat **Tunteet** ja niihin liittyvät **Strategiat**. Keskeisimpiä tarkempia koodeja ovat **Itse**, **Äiti**, **Keho** ja kehoon oleellisesti liittyvät koodit **Asento**, **Pahoinvointi** ja **Oksentaminen**. Muita usein esiintyviä koodeja ovat **Musiikki**, **Itku** ja **Elämä**. **Muut osallistujat**, **Kommunikaatio** ja **Naisuus**. **Shamaani** mainitaan myös haastattelussa tiuhaan.



Koodi	Tyyppi	Frekvenssi	Iteraatio
Näyt	A	15	445
Äiti	A	16	216
Musiikki	A	24	196
Itku	A	22	196
Keho	A	55	166
Muut_osallistujat	A	21	129
Shamaani	A	30	108
Naiseus	A	12	89
Intentio	A	12	80
Ohje	A	11	68
Laulu	A	12	65
LSD	A	7	58
Kosketus	A	9	55
Lapsuus	A	10	46
Turvallisuus	A	11	42
Ystävät	A	8	34
Perhe	A	10	31
Kuolema	A	7	27
Kokemus	A	7	26
Kauneus	A	11	21
Piiri	A	10	21
Prosessointi	A	9	19
Yhteys	A	13	18
Ajatukset	A	9	18
Luottamus	A	8	16
Planeetta	A	7	16
Suru	A	10	13
Ihmissuhteet	A	7	13
Kiitollisuus	A	12	12
Isä	A	3	12
Jumalatar	A	7	11
Avustajat	A	7	8
Istuminen	A	15	7
Lempeys	A	13	7
Luonto	A	8	5
Empatia	A	7	5
Rakkaus	A	8	4

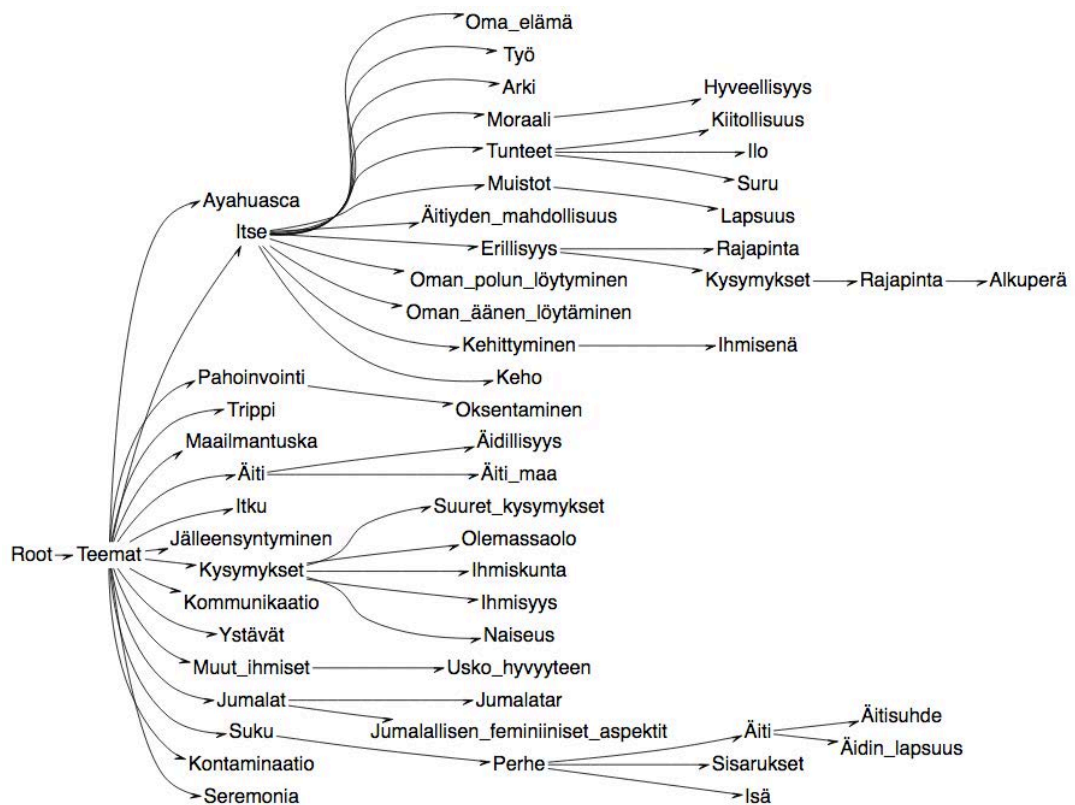
Koodi	Tyyppi	Frekvenssi	Iteraatio
Seremonia	B	25	2725
Teemat	B	10	366
Tunne	B	104	349
Ayahuasca	B	24	281
Vaikutukset	B	15	243
Itse	B	48	186
Elämä	B	23	182
Tila	B	17	180
Kommunikaatio	B	15	135
Trippi	B	18	128
Järjestäjät	B	14	125
Pahoinvointi	B	13	105
Asento	B	27	80
Muutos	B	14	78
Oksentaminen	B	17	66
Mieli	B	18	55
Ongelmat	B	10	55
Arki	B	9	26
Kysymykset	B	9	24
Kesto	B	9	17
Ohjaava_elementti	B	7	16
Hyväksyminen	B	18	2

Koodi	Tyyppi	Frekvenssi	Iteraatio
Episodi	C	26	1540
U-episodi	C	25	1003
Tulkinnat	C	147	673
Strategia	C	68	586
Johtopäätökset	C	37	489
CEV	C	9	412
Reflektio	C	24	302
Transgressio	C	8	286
Strategiat	C	57	236
Alku	C	9	219
Vertailu	C	13	187
Loppu	C	13	179
Motiivit	C	15	176
Post	C	9	101
Pre	C	9	93
Ominaisuudet	C	13	66
Topologia	C	22	61
Frekvenssi	C	8	48
Kuvailu	C	8	38
Suunta	C	8	7

**Taulukko 2. Frekvenssianalyysin tuloksia. Frekvenssi kertoo, kuinka monta kertaa mainittu koodi toistuu aineistossa ja iteraatio kertoo, kuinka monta eri koodia aineistossa tarkentaa ja kuvailee koodia.**

### 6.3 Temaattinen analyysi ja ydinkategorian rajaaminen aineistosta

Frekvenssianalyysin jälkeen tarkastelin koodia **Teema** ja listasin sen alta löytyvät koodit sellaisenaan, ottamatta enää huomioon niiden tarkempaa yläkategoriaa, joka paikantuu frekvenssianalyysin perusteella lähes yksinomaan ayahuascalla tuotettujen näkyjen ja tunteiden kuvailuun. Määrittelin aksiaalikoodauksen aikana "teemaksi" elementit, joita informantti itse selvästi nimitti teemoiksi tai jotka muuten yksiselitteisesti erottuivat informanttien narratiivissa teemoina. En erotellut informantin ja itseni teemaksi määrittelemiä elementtejä toisistaan, mikä olisi ollut analyysin kannalta jälkeensä ajatellen hyödyllistä. Havainnollistamisen vuoksi olen koodannut irtonaiset teemat uudelleen hierarkkisiksi kategorioiksi.



Kuva 7. Puumallinen havaintokuva informanttien teemoista.

Ayahuascan tuottamassa kokemuksessa kohostui seuraavia yhteisiä teemoja:

- Itseen ja omaan elämään ja kehitykseen liittyvät kysymykset ja ongelmat.
- Ongelmien terapeutin prosessointi
- Vastauksien etsiminen itseä askarruttaviin kysymyksiin
- Ns. suuret kysymykset elämän tarkoituksesta, omasta olemassaolosta jne.

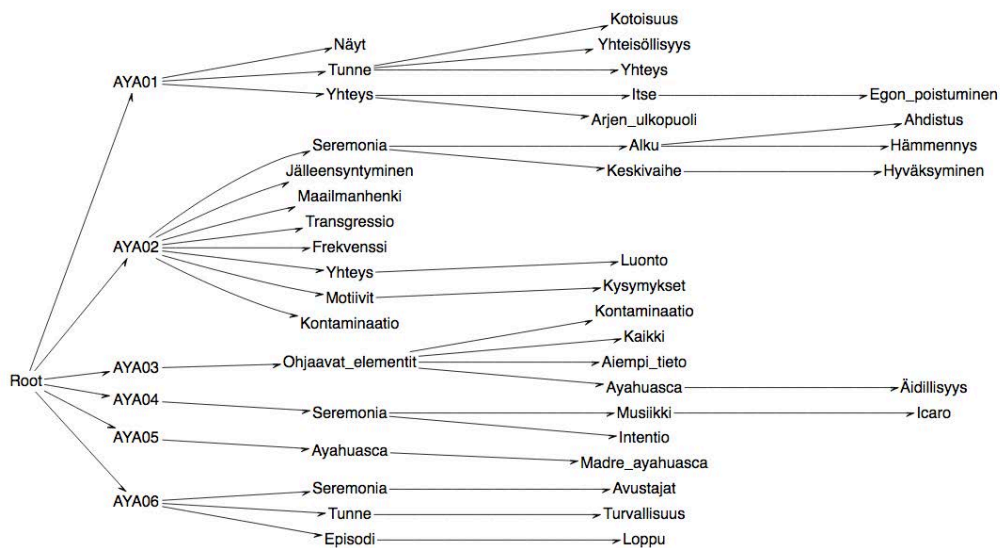
- Suku ja perhe, erityisesti oma äitisuhde
- Äitiyden eri aspektit ja reflektio, äidillisyyys sekä oman äitiyden mahdollisuus.

Seuraavaksi tarkastelin analyysin eri vaiheessa kirjoittamiani muistioita ja listasin niiden perusteella 51 keskeistä koodia. Memojen vertailukelpoisuuden vuoksi olen erotellut koodit allaolevaan taulukkoon niiden frekvenssin ja iteraation kanssa.

Koodi	Ryhmä	Frekvenssi	Iteraatio	Koodi	Ryhmä	Frekvenssi	Iteraatio	Koodi	Ryhmä	Frekvenssi	Iteraatio
Näyt	A	15	445	Teemat	B	15	361	Episodit	C	26	1559
Äiti	A	16	216	Tunne	B	104	349	U-episodit	C	25	1028
Musiikki	A	24	196	Ayahuasca	B	24	281	Tulkinnat	C	147	673
Itku	A	22	196	Itse	B	48	186	Strategiat	C	68	586
Keho	A	55	166	Elämä	B	23	182	Johdopäätökset	C	37	489
Naiseus	A	12	89	Motiivit	B	15	176	Transgressio	C	8	286
Intentio	A	12	80	Elementit	B	4	116	Vertailu	C	13	187
Konnektoituminen	A	6	36	Oksentaminen	B	17	66	Topologia	C	22	61
Kuolema	A	11	23	Ongelmat	B	10	55	Frekvenssi	C	9	47
Isä	A	3	12	Arki	B	9	26	Vaikeudet	C	33	34
Jumalatar	A	7	11	Kysymykset	B	9	24	Kontaminaatio	C	4	33
Lempeys	A	13	7	Ohjaavat elementit	B	7	22	Regalia	C	5	15
Feminiinisyyys	A	5	7	Keskeinen/Tärkeä	B	15	16				
Energia	A	4	7	Aika	B	4	3				
Luonto	A	8	5								
Enkelit	A	4	0								

**Taulukko 3. Memoista poimitut koodit ja niiden frekvenssi ja iteraatio aineistossa. Frekvenssi kertoo, kuinka monta kertaa mainittu koodi toistuu aineistossa ja iteraatio kertoo, kuinka monta eri koodia aineistossa tarkoittaa ja kuvailee koodia.**

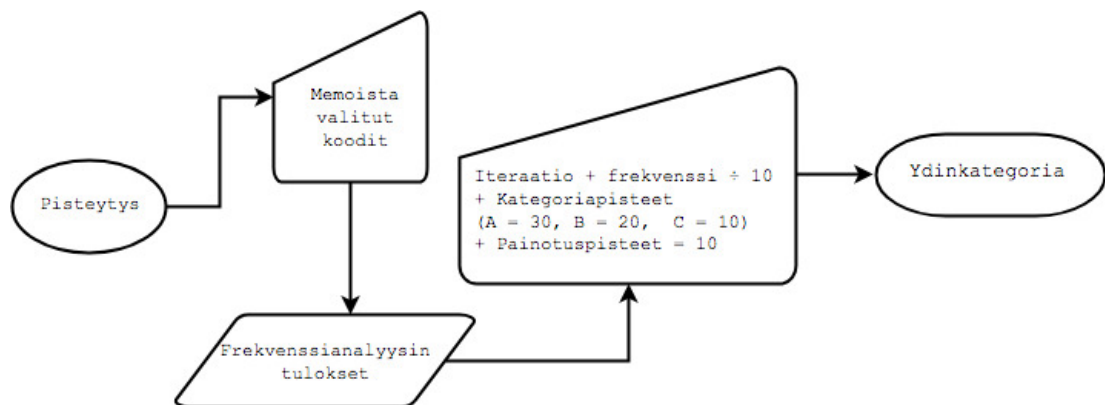
Seuraavaksi tarkastelin koodia **Elementit**. Elementeiksi nimitettiin yleensä keskeisiä, koossapitäviä teemoja ja sanan yhteydessä käytettiin yleensä kuvailusanoja **Tärkeä** tai **Keskeinen**. Elementeiksi koettiin mm. **Näyt**, **Piiri**, **Intentio**, **Turvallisuus** ja **Avustajat** sekä **Ayahuasca** sinänsä. Etsin aineistosta elementtejä, jotka kuvailtiin tärkeiksi, ja käytin niitä apuna oleellisten teemojen erottelemiseksi aineistosta.



**Kuva 8. Informanttien seremoniasta erottelemia elementtejä.**

Pisteytystä<sup>25</sup> varten jaoin koodin iteraation kymmenellä, laskin sen yhteen koodin frekvenssin kanssa ja pyörustin tuloksen ylöspäin (esim. koodi **Elämä** esiintyy aineistossa 23 kertaa ja sitä käsittelee 182 koodia = 205 koodia = 21 pistettä). Koska halusin tutkia ensisijaisesti etic-kategoriaan kuuluvia koodeja, emic-kategorian koodeille (A) annettiin 30 pistettä, ambivalenteille (B) 20 pistettä ja etic-kategorialle (C) 10 pistettä. Painotuspisteitä (10) annoin, kun informantti mainitsi jonkin tietyn asian olevan tärkeä, oleellinen tai keskeinen. Esimerkiksi kaksi informanttia korosti erityisesti äitiä ja äitiyttä, joten se sai pisteytysvaiheessa 20 painotuspistettä. Olen esittänyt pisteytysmenetelmän vuokaaviona kuvassa 9.

Pisteyttämisen tarkoituksena oli eritellä keskeiset koodit mahdollisimman objektiivisesti, jotta omat ennakko-odotukseni eivät ohjaisi keskeisten koodien valintaa. Menetelmää voisi tarkentaa tutkimalla tarkemmin olemassaolevia pisteyttämisen kriteerejä, mutta alkeellinenkin pisteytysmenetelmä tarjoaa objektiivisuutta oleellisten koodien kohostamiseen.



Kuva 9. Pisteytysmenetelmää havainnollistava vuokaavio.

<sup>25</sup> Stanley Krippner ja Joseph Sullaa ovat kehittäneet suuntaviivoja hengellisen sisällön tunnistamiseksi ayahuascakokemuksessa. Omissa tutkimuksissaan Krippner ja Sullaa päätyivät käyttämään K.L. Caston pisteytysjärjestelmää ja ehdottavat vaihtoehtoiseksi menetelmäksi Ralph Hoodin mystiikan pisteytysjärjestelmää (Krippner & Sullaa, 2000). Krippnerin ja Sullan aineisto ja fokus on huomattavasti laajempi kuin omani, joten en käytä em. pisteytysjärjestelmiä tässä tutkimuksessa, vaan tyydyn itse kehittämään alkeelliseen pisteytysjärjestelmään. Laajemmasta ja eri tavalla fokusoidusta Caston tai Hoodin pisteytysjärjestelmistä on varmasti hyötyä.

Koodi	Tyyppi	Kategoriapisteet	Painotus	(Frekvenssi + iteraatio) + 10	Yhteispisteet
Näyt	A	30	10	46	86
Äiti	A	30	20	23	73
Musiikki	A	30	10	22	62
Itku	A	30		22	52
Keho	A	30		22	52
Naiseus	A	30		10	40
Intentio	A	30		9	39
Konnektoituminen	A	30		4	34
Kuolema	A	30		3	33
Isä	A	30		2	32
Jumalatar	A	30		2	32
Lempeys	A	30		2	32
Feminiinisyyys	A	30		1	31
Energia	A	30		1	31
Luonto	A	30		1	31
Enkelit	A	30		0	30

Koodi	Tyyppi	Kategoriapisteet	Painotus	(Frekvenssi + iteraatio) + 10	Yhteispisteet
Teemat	B	20	10	38	68
Tunne	B	20		45	65
Oksentaminen	B	20		31	51
Ayahuasca	B	20		23	43
Itse	B	20		21	41
Elämä	B	20		19	39
Motiivit	B	20		12	32
Keho	B	20		8	28
Elementit	B	20		7	27
Ongelmat	B	20		4	24
Arki	B	20		3	23
Kysymykset	B	20		3	23
Ohjaavat elementit	B	20		3	23
Keskeinen/Tärkeä	B	20		1	31
Aika	B	20		8	28

Koodi	Tyyppi	Kategoriapisteet	Painotus	(Frekvenssi + iteraatio) + 10	Yhteispisteet
Episodit	C	10		159	169
U-episodit	C	10		105	115
Tulkinnat	C	10		82	92
Strategiat	C	10		65	75
Johtopäätökset	C	10		53	63
Transgressio	C	10		29	39
Vertailu	C	10		20	20
Topologia	C	10		8	8
Frekvenssi	C	10		6	6
Vaikeudet	C	10		7	7
Kontaminaatio	C	10		4	4
Regalia	C	10		2	2

Taulukko 4. Pisteytyksen tulokset.

## 6.4 Näyt

Ydinkategoriaksi kohostui pisteytyksen jälkeen koodi **Näyt**. Näkyjen kuvailu, niiden merkitysten tulkinta ja suhteuttaminen aiempaan tietoon muodostaa keskeisen osan haastatteluaineistosta, samoin kuin niihin liittyvät, reaktiiviset **Strategiat**, joilla näkyjä ja niiden tulkintoja jäsennetään. Ydinkategorian oleellisuutta vastaa hyvin

myös Benny Shanonin luoman ayahuascakokemuksen fenomenologian<sup>26</sup> painotus kokemuksen visuaaliseen aspektiin.

Ayahuascan tuottamat hallusinatiiviset näyt voivat aineiston perusteella olla puhtaasti visuaalisia, tai ne voivat olla myös mielikuvia. Pääasiassa näkyjä nähtiin suljetuin silmin. Näkyihin liittyy oleellisesti kokemus yhteydestä henkimaailmaan, johonkin suurempaan tai todelliseen minuuteen. Kuva 9 havainnollistaa informanttien näkyjen sisältöä ja teemoja.

Omassa aineistossani erityisen merkitykselliset näyt olen koodannut nimellä **U-episodit** (uniikit episodit), joille olen keksinyt niitä kuvaavia uniikkeja nimityksiä joilla ne erottuvat aineistosta (esim. **Cacodaimon, Ruusu, Inkahelvetti**). Shanonin fenomenologiassa koodia vastaavat "täysimittaiset näyt" (*full-fledged scenes; grand scenes*. Shanon 2002a, 141). Näkyjen teemat ovat Shanonin mallin mukaan temaattisesti monimuotoisia. Ayahuascalla tuotetun kokemuksen teemat, episodit ja elementit koostuvat siis suurimmaksi osaksi sarjasta hallusinatiivisia näkyjä, kehollisten tunteiden (asento, pahoinvointi) ja musiikin ohella.

## 6.5 Tulkinnat ja strategiat

Koska kaikilla informanteilla oli entuudestaan kokemusta psykedeleeistä (ks. taulukko 1), heillä oli myös esioletuksia ayahuascalla tuotetun kokemuksen sisällöstä ja luonnollisesti myös tulkintoja varsinaisen seremonian tuottamista kokemuksista, johon he sovelsivat erilaisia strategioita. **Strategiat** -koodia tarkastellessa käy ilmi, että informantit sovelsivat kokemuksen eri vaiheissa samankaltaista mallia, jolla kokemuksen eri vaiheita prosessoitiin. Keskeinen strategia oli kokemukseksi antautuminen ja kokemuksen tuottamiin, vaikeisiin ja pelottaviinkin näkyihin ja mielikuviin, sovellettiin huomattavan usein antautumisen ja hyväksymisen strategioita. Antautumisen strategialla kokemus muuttui useimmiten miellyttävämmäksi ja johti usein johonkin uniikkiin episodiin (**U-episodi**).

Omaakohtaisen kokemukseni perusteella arvioin, että antautumisen strategia juontuu informanttien aiemmasta kokemuspohjasta muuntuneiden tajunnantilojen suhteen.

---

<sup>26</sup> Ks. luku 2.

Antautumisen strategiaa ei kuitenkaan ole aina mahdollista soveltaa, jos kokemus on liian pelottava. Psykedeelien suhteen hyvin kokenut (ks. taulukko 1) AYA-04 kuvailee **Cacodaimoniksi** nimeämäni uniikkia episodina, jossa hän yrittää soveltaa eri strategioita ylivoimaisen pelottavaan näkyyn:

"[...] ja tuli myös kehoon jotenki vähän enemmän sellanen epämiellyttävä olo mitä joskus voi psykedeelien tulla ja tota no, mä istuin siinä ja sit välil mä menin makaamaan [...] Mä näin sellaset punaset hehkuvat portaat ja sit mä laskeuduin niit ja mä ajattelin et no tänne täytyy varmaan sit laskeutuu ja, ja sit mä näin siel portaitten alapääs sellasen iha... hillittömän pimeen ja tota... niinku tosi syvästi pahan demonin. Ja sit tota se oli jotenki niin pelottavaa et mä aina siin vaihees olin jotenki et mä en, mä en ees halua ajatella tota enempää koska [...] ajattelin et tää on joku mun lapsuuden pelko koska lapsena mä [...] pelkäsin saatanaa aivan saatanasti vaik kuin kauan [...] se oli niin pelottava et mä en jotenki päässy siit eteenpäin [...] et aina ku se tuli niin mä nousin ylös ja [vetää henkeä] keskityin vaan hengitykseen ja sit tuli taas jotenki paha olla ja sit mä menin makaamaan ja sit mä jäin vaan jotenki niinku luoppaamaan tota tosi, tosi, tosi pitkäks aikaa. [...] välil se merkitys jotenki pieneni tai niinku se demoni muuttu semmoseks pienemmäks ja enemmän oookoks. Mut sis se jollain taval aina välillä tuntu vahvistuvan ja tulevan pelottavamaks ja... se oli aina sama näky, joo. [...]mulla oli vuorotellen sellanen olo et joo tää oli vaan joku ajatus ja ei niin kovin voimakas ja tätä mitä tapahtuu...ja sitte toinen tota miten se ratkes ni oli se et no jos se nyt onki joku henki ni ei se mua kuitenkaan mitenkään uhkaa silleen tai mitään koska kaikki semmonen valo ja kaikki on niin paljon voimakkaampaa [...] sit se jotenki hiipu siihen et se musiikki alko olla taas sellasta et siihen jotenki alko keskittyä enemmän [...]" (Haastatteluaineisto, AYA-04, 8–9.)

AYA-04:n kuvauksessa hän aloittaa antautumisen strategialla ("no tänne täytyy varmaan sit laskeutuu"), mutta torjuu tietoisesti kokemuksen, joka on liian pelottava ja jää "luoppaamaan" eli sama kokemus toistuu vaihtelevalla intensiteetillä<sup>27</sup>. Hän kuitenkin soveltaa kehollisia strategioita kuten asennon vaihtelemista ja hengittämistä. On huomattavaa, miten AYA-04 tulkitsee ayahuascalla tuotettua kokemusta matkana, jossa liikutaan lineaarisesti eteenpäin kohti kokemuksen loppua, ja miten hän tulkitsee näkyä mahdollisesti lapsuuden pelosta kumpuavaksi "esteeksi", josta hän ei pysty pääsemään ohi matkaa jatkaakseen ja jää ikäänkuin jumiin kokemukseen, joka kestää huomattavan osan koko seremoniasta. Erityisen kiinnostavan kuvauksesta tekee myös se, että kuvauksen perusteella sen voi tulkita tallenteelta soitettujen *ikarojen* aiheuttamaksi, ja kokemus hälvenee, kun *ikarot* loppuvat ja järjestäjät alkavat soittaa itse:

Siin oli siin välis ollu mun mielest jotain vähän kummallisempaa musiikkii, mut mä en tiedä oliko se musiikki kummallisempaa vai oliko mun olo vaan kummallisempi. Ne oli jossain vaiheessa ehkä sen kolmannen maden [shotin?] jälkeen ni luultavasti

<sup>27</sup> Uusshamanismin merkkihenkilön Michael Harnerin (Harner 2016) kuvaus omasta ayahuascakokemuksestaan on erityisen hyvä esimerkki harvinaisen pelottavasta näystä ja harvinaisen voimakkaasta tahdonvoimasta vastustaa näkyä. Harner vastustaa näyn sisältöä useita tunteja kestävästä kokemuksen ajan, ja kokemus on oletettavasti motivoinut Harnerin päihitteetöntä, rummuttamiseen perustuvaa shamanistista tekniikkaa.

lopettanu sen laulamisen ja laittanu joltain soittimelta jotain ikarokseksi kutsuttuja biisejä [...] jotenki niitte kokeminen oli tosi erilaista miten sen normaalisti kokee [...]. (Haastatteluaineisto, AYA05, 9–10.)

AYA-02 soveltaa antautumisen strategiaa onnistuneesti yhdessä näyssään, jota informantti kutsuu nimellä inkahelvetti, ja jonka olen koodannut samalla nimellä uniikiksi episodiksi:

Sit se alko mennä sellaseks inkahelvetiks, et mulle tuli niit visuaalei. [...] ...semmonen olo et mitä vittuu mä oon tehny, et niinku mä oon laittanu kehooni jotain tosi huonoo ainetta, et miks mä tein näin [...] tää on ihan paskaa et ei tää oo mitään niinkuun et [epäselvää] et tää on tämmöst vitsin hihhulointii. [...] se ei ollut todellakaan mukavaa se kokemus. Ja sit ku se alko mennä sillee tosi inhottavaks ni sit mä olin sillee et okei okei okei mä uskon mä uskon mä uskon, ihan sama, lopeta pliiis [...] sit ku mä tavallaa olin siinä sillee avoimemmin mielin ni sit mulla alko tulla enemmän semmonen euforinen olo. Ja semmonen tosi syvä rakkauden tunne [...] mä rupesin vaa itkee siis siin kohtaa sitä et vitsit ku kaikki on niin hyvin et kaikki paha mun elämässä on niinku kadonnu ja mä oon saavuttanu hyvän olon ja mä oon saanu hyvii ystävii ja mulla on ihana koti mis mä saan asuu ja et mä oon niin kiittollinen siitä [...] Sit mä olin sillee et vitsit, mä oon saapunu kotii mun omassa elämäs ja sit mä oon saapunu kotiin täl tripillä. Et mä oon päässy sellaseen tosi hyvään paikkaan mun mielessäni tai silleen et sen tuntu siltä et mä olisin ollu taivaassa. [...] Ja sit siin tuliki se et must alko tuntuu tosi vahvasti semmonen niinku et se kasvin henki puhu mulle. (Haastatteluaineisto, AYA-02a, 10–11.)

Haastattelun alussa AYA-02 kertoi pitäneensä seremoniallisia valmisteluja ja seremonian uskonnollisia aspekteja korneina ja suhtautuneensa niihin hyvin skeptisesti, mutta kuten em. lainauksesta käy ilmi, AYA-02 soveltaa antautumisen strategiaa onnistuneesti, jolloin kokemus muuttuu miellyttäväksi ja hyvin merkitykselliseksi. On huomattavaa, miten yhdenmukaisesti molemmat informantit kuvailevat kokemusta matkustamisen ja liikkeen käsittein. AYA-02 kuvailee myös erästä toista keskeistä strategiaa eli itkua.

Itkulla on aineiston perusteella monimuotoinen sija kokemuksessa. Kaikki informantit, lukuunottamatta AYA-05:tä, mainitsevat itkun, joka on kokemuksen aikana sekä affektiivinen reaktio näkyjen ja mielikuvien tuottamiin ilon ja surun tunteisiin, mutta myös strategia, jolla kompensoidaan kyvyttömyyttä oksentaa. Oksentamista kuvaillaan puhdistavana ja tavoittelemisen arvoisena asiana kokemuksessa, ja kolme informanttia kuvaili itkemistä ikäänkuin vaihtoehtoisena tapana puhdistautua. Psykedeelien suhteen hyvin kokenut AYA-06 kuvailee itkua ja oksentamista strategiana ja antautumisen strategiana seuraavasti:

Mä en oikeen osannu siinä vaiheessa niinku määritellä että mist tää johtuu vaan annoin sen vaan tulla. Mä vaan niinku itkin kyljellään ja ihan niinku ronskisti vääntelehin tuskasta tavallaan. Ihan niinku mua ois sattunu niinku konkreettisesti. Ja



sitten... sit alko pulpahdella niit ajatuksia siit et miks mä itken. Ja mä koin niinku et mä olin niinku pieni lapsi ja kukaan ei lohduta mua. Ja mä jotenkin niinku elin... elin jotain lapsuutta uudelleen. Ja tavallaan sieltä nousi ehkä semmosia asioita mitkä mä oon tiedostanu mutta jotka mä oon työntäny tietosesti niinkun vähän pois... Miks itellä on ollu sellasia ahdistuksia ja miks mä oon ehkä ollu tässä huonossa ihmissuhteessa ja tavallaan semmosta ihmisriip...ripustautumista ja semmosta niinku et ei oo luottoo maailmaan eikä itteensä. Ja tota sit mä tajusin siin vaiheessa et ku mul on lapsuudesta vähän semmosia kokemuksia että tota mua ei niinku lohduteta. Mun tunteista ei niinku välitetä [...] ja mä tajusin siinä sen [...] et miks mä oon käyttäytyny tietyllä lailla. [...] Sit mä näin et ihmisii alko mun ympärillä oksennella eli se rapé auttaa niinku puhdistamaan... mulle tuli [epäselvää] sit se itku loppu niin eka ajatus oli et mä haluan tän kaiken ulos ja... mulle tuli sellanen paniikki et entä jos tää kaikki jää mun sisälle et nyt tää pitää saada niinku pois. [...] Se [rapé] oli sitte taas oma lukunsa.. ääh se oli.. mä en oo ikinä kokenut semmosta pahoinvointia.. se milt se tuntu oli se et joka ikinen solu.. niin sielt vaan lähti niinku kaikki pois siis ihan varpaanpäistä asti nousi ja sit se vaan tuli.. sitä kesti aika kauan [naurahtaa] sitä oksentelua ja sitä pahoinvointia ja sen mä koin ihan älyttömän tärkeeks siinä koska se piti saada pois. (Haastatteluaineisto, AYA-06, 7–8; 10)

Antautumisen strategiaa sovellettiin myös silloin, kun ayahuasca ei vaikuttanut odotetulla tavalla. AYA-05 kuvailee skeptistä asennettaan ja lievää pettymystään kokemuksen lieväksi jääneestä vaikutuksesta:

..ehkä tiedenaisenaki ryhty siihen tai heräs semmonen niin luonnollinen skepsis siin vaihees ku naiset heiluu valkosis kaavuis ja heilutellaan sulkia ja puhalletaan suitsukkeita [naurahtaa] mut sit tavallaa ku antautu sille kokemukselle niinku ja tajus et ei ei ku se et se on nimenomaan tosi iso osa et ei sill oo välii et tuleeks se tavallaan täst ympäröiväst yhteisöst, niist ihmisist joiden kans mä istun täs risti-istunnas pimees tai niin kyntilöil valaistus huonees. [...] Et sillon siihen antaudutaan ja sillon siin ollaan sataprosenttisesti siin mukana, vaik miettiiki et miten osa nimenomaan tästä kokemuksesta on sitä et me istutaan täs ringissä ja hoilataan tämmösi laului ni.. mä käytän tällaisii vähättelevii sanoi koska nää oli ajatuksia mitä niinku tieteilijän mielessä niinku kävi ennenku sit oli jo vaan sillee et nyt nää ajatukset niinku romukoppaan ja heittäydyt [...] et kyl mä aika nopeesti sain heitettyy olan yli sen ajatuksen ja sit vaan et nyt niinku antaudut. [...] Mä oon aika yllättynykki et se oli, se ei ollu välttämät mitenkään toismaailmallinen kun olisin voinu ajatella et jos, tai monet on kuvailu sitä just et ne näkee Shivan ja näkee niit suurempii voimii et kyl mul muiden psykedeelien kans on ollut niinku huomattavastiki voimakkaampii kokemuksii siitä et mä oon niinku ollut jonku suuremman voiman kanssa samassa tilassa tai jotain [...] mut ei mitään ihan niinku järjestyttäviä kokemuksia tai ajatuksia tai semmosiis niinku mulle yllättäviä ajatuksii välttämät tullu. Nii mä jäin ehkä miettimään et onks mus jotain vikaa ku mä en niinku, et oonks mä jotenki valmistautunu huonosti tai et onks mus joku niinku henkinen lukko niinku täl hetkel niinku niin vahvana et mä en pääse tän kokemuksen kans semmoseen niinku siihen toismaailmallisen tietoisuuden läsnäoloon [...] mut sit ehkä kans tos rupes ajattelemaan et ei hitsi et, ei niit sisäsi demonei sit niinku vältt... et jos ne ei nyt täst tuu ni ehkei niit oo. Nii. (Haastatteluaineisto, AYA-05, 4–5.)

Benny Shanon on kommentoinut laajassa teoksessaan myös tätä kokemuksen aspektia ja toteaa, että ayahuascalla tuotettu kokemus kulminoituu usein tilanteisiin, jossa kokijan käsitys omasta yksilöllisestä identiteetistään on vaarassa kadota. Kokija saattaa yrittää ohittaa kokemuksen pelkkänä hallusinaationa, jolloin kokemus muuttuu pelottavammaksi. Shanon toteaa:

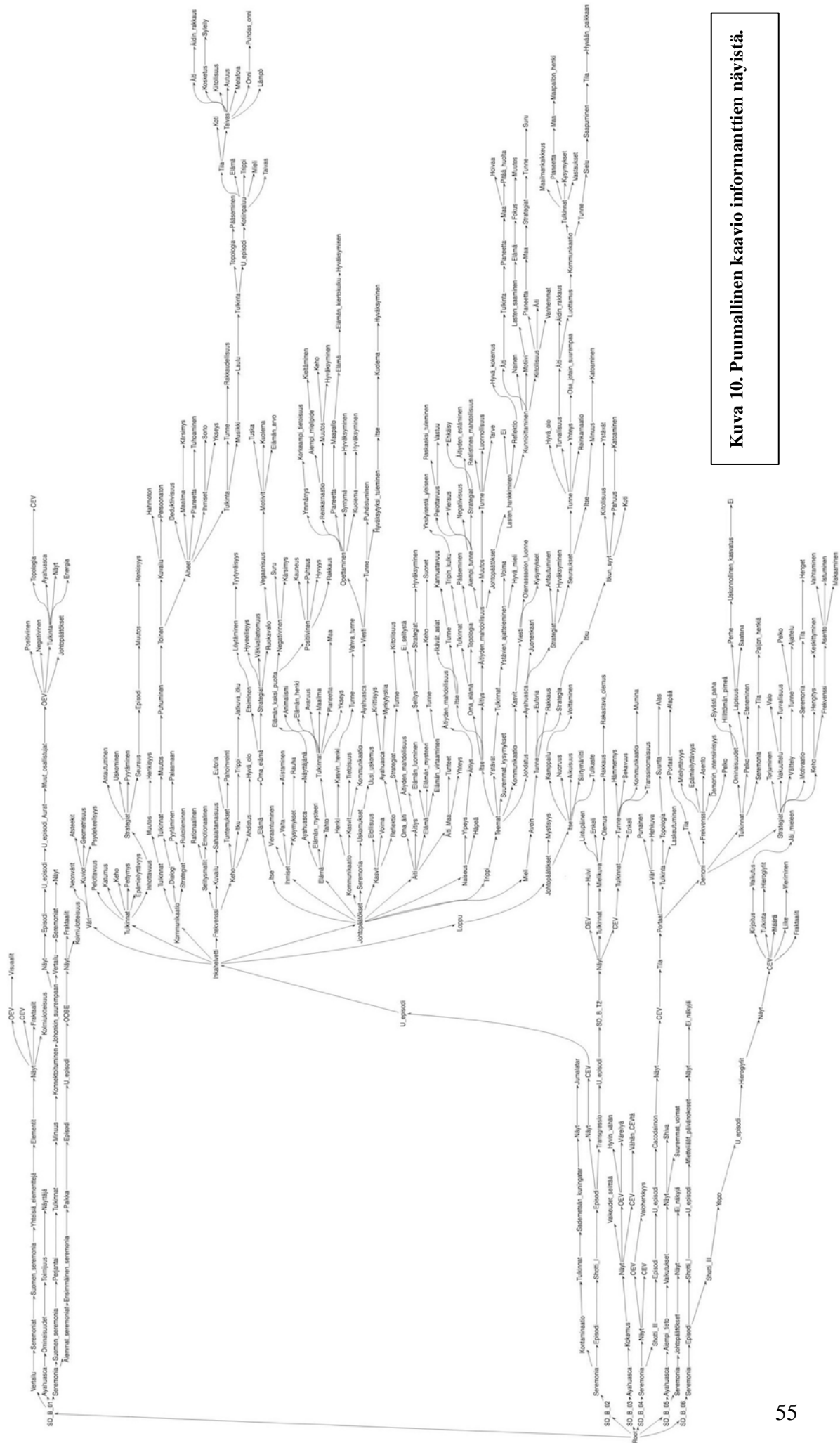
Ainoa kelvollinen vaihtoehto on antaa periksi – hylkää harkinta ja mene sisälle. Vain siten on todennäköistä kokea mielekäs kokemus.

(Shanon 2002a, 349. Suomennos kirjoittajan.)

Strategioita sovellettiin näkyjen ja seremoniallisten elementtien kanssa vuorovaikuttamisen lisäksi myös arkielämään. Kuten käy ilmi AYA-06:n itkun myötä saavutetuissa oivalluksissa, informantit tekivät näyistä usein laajempia johtopäätöksiä omasta käytöksestään, elämästään ja ihmissuhteistaan ja pohtivat vaihtoehtoisia strategioita sosiaalisten suhteiden ja käytöksen muuttamisesta positiivisemmaksi ja mielekkäämmäksi.

Aineiston perusteella olisi mahdollista ja kiinnostavaa eritellä ja analysoida muitakin pisteytyksessä kärkisijoille päässeitä koodeja. **Keho** ja siihen liittyvät koodit **Itku**, **Asennot**, **Pahoinvointi** ja **Oksentaminen**, samoin kuin seremonian kulkuun oleellisesti vaikuttanut, osallistujien välistä dynamiikkaa kuvaileva koodi **Muut osallistujat** ja erityisesti **Musiikki** ansaitsisivat yksityiskohtaista tarkastelua.

Tutkielman rajatuissa puitteissa keskityn kuitenkin seuraavaksi tarkastelemaan kaikille informanteille yhteistä koodia **Äiti**, jonka erityinen merkitys ja roolit kohostuvat aineistossa kiinnostavalla ja omintakeisella tavalla. Huomattavan usein informanttien näyt ja niihin liittyvät arkisemmat elämänmuutoksen strategiset pohdinnat liittyivät informanttien äitisuhteeseen ja omaan identiteettiin naisena ja mahdollisena äitinä.



Kuva 10. Puumallinen kaavio informanttien näyistä.

## 6.6 Transgressio

Huolimatta ohjeistuksesta, ainakin kolme perjantaina seremoniaan osallistunutta (AYA-03; AYA-T1; AYA-T2) rikkoi annettuja ohjeita eli käyttäytyi transgressiivisesti seremonian aikana. Informantit eivät kuitenkaan kokeneet transgressiota erityisen häiritsevänä seremonian kannalta, eikä se vaikuttanut oleellisesti seremonian kulkuun, mutta se havainnollistaa konkreettisella tavalla edellä käsittelemäni antautumisen strategian käsitettä, joten kuvailen tässä erilaisia transgression muotoja seremoniassa.

AYA-T1, ammatiltaan lääkäri, koki muiden informanttien mukaan ayahuascan tuottaman kokemuksen erittäin pelottavana ja ahdistavana ja käyttäytyi seremoniassa hyvin äänekkäästi. Muiden informanttien kuvausten perusteella AYA-T1 valitteli kovaan ääneen, määräili muita osallistujia ja järjestäjiä ja suhtautui torjuvasti ja aggressiivisesti avustajien ja shamaanin yrityksiin rauhoitella häntä. Transgressio koettiin osittain häiritsevänä ja ilmeisesti osa paikalla olleista jopa ehdotti seremonian keskeyttämistä AYA-T1:n häiritsevän ja huolestuttavan käyttäytymisen vuoksi. Järjestäjät kuitenkin jatkoivat seremoniaa ja seuraavana päivänä AYA-T1 kuvaili kokemusta pelottavaksi, mutta hyödylliseksi. Seremonian jälkeisenä päivänä AYA-T1:n käytöstä kuvailtiin hyväntuuliseksi. AYA-02 kuvailee transgressiota:

Mutta se [AYA-T1] siis piti tosi kovaa ääntä ja puhu ääneen ja niinku määräili vähän jotain tyypei siellä ja jotain [nauraa]. Ja siin jossain vaiheessa ne oli silleen et voitasko me lopettaa tää seremonia et toi flippaa tuolla niin sit ne oli sillee et ei kun ei kun mennään tää juttu, et tää ei... loppuu vielä.

(Haastatteluaineisto, AYA02a, 19.)

AYA-T2 otti aktiivisesti kontaktia AYA-02:n ohjeistuksesta huolimatta. Osallistujat olivat entuudestaan toisilleen tuttuja, ja AYA-T2 saapui lohduttamaan vuolaasti itkevää AYA-02:ta, joka oli vetäytynyt pois piiristä jottei häiritsisi muita osallistujia. Transgressioon ei puututtu mitenkään, eikä AYA02 kokenut transgressiivista käytöstä häiritsevänä tai haitallisena. AYA-02 kuvailee tilannetta:

[...] olin itkeny siell aika kauan yksin ja sit [AYA-T2] sanoki mulle seuraavan päivän et niinku et hän, vaik oli [...] sanottu ettei ehkä kantsi mennä ottaa kehenkää yhteyttä siin sinä aikana tai sillee, niin sit hän kuitenkin päätti tulla sinne mun luokse koska mä vaikutin niin yksinäiseltä. (Haastatteluaineisto, AYA-02b, 13.)

[...] olin vähän sit loppujen lopuks hämmentynyt et se oli tää kyseinen henkilö koska mä olin silleen et jee, nyt enkeli tuli mun luo [...] Niin mä en tajunnu ehkä et kuka se on. Mä mietin yht toista ihmistä ja sit mä luulin et se oli lintupäinen enkeli ja sit se

olikin [AYA-T2] ja sit mä olin tosi hämmentyny ku se oli siin [nauraa].  
(Haastatteluaineisto, AYA-02a, 17.)

AYA-03 poistui seremoniallisesta tilasta ennen seremonian loppua, ensin ulos ja sen jälkeen rakennuksen yläkertaan, joihin oli ohjeissa erityisesti kielletty menemästä ennen seremonian loppua. Seremoniassa soitetun musiikin uskonnollinen sisältö ja vaikutus häiritsi häntä ja ohjasi kokemusta eri suuntaan kuin hän olisi itse halunnut, minkä vuoksi hän vetäytyi seremoniallisesta tilasta. AYA-03:n transgressio huolestutti toisia osallistujia.

[...] ni kyl mä ymmärsin sen siin kohtaa et minkä takia ne säännöt siin on, et kyl se tavallaan oli paljon mukavampi tila niinku kokee niit asioit sillonku se on niinku rauhalline ja sit semmonen meditatiivinen tai semmone. [...] Sit ku sielt lähti ennen seremonian päättymist toinen henkilö ni sit se johti taas semmoseen huoleen siit toisest ihmisest, et onks sil kaikki hyvin. (Haastatteluaineisto, AYA-02a, 17.)

AYA-03 kuvaa omaa transgressiotaan ja sen syitä seuraavasti:

Olisin mä halunnu osallistuu. Mua vähän harmitti et mä en osallistunu mut mä en vaan pystyny [...] Mun oli vaan pakko saada olla yksin. Se oli viel, niin pahasti mua ahdisti mennä sinne takasin, vaiks siin ei ollukkaa sinänsä mitään pahaa, eikä niis ihmisissä mut se oli vaan sellanen, ehkä vähän tuntu itsekkäältä teolt siin kohtaa mut myös sellaselt niinku väistämättömältä, mun oli vaan pakko tehdä niin ja vetäytyä siitä. Se oli vähän ikävää mutta[...]siin sanottiin alussakin että tullaan laulamaan jostain jumalista ja Jeesuksestakin oli jotain [...] se ehkä kuitenkin vähän häiritsi mua, se alko olee, tuntuu vähän liikaa silt et se menee jotenki niinku pään sisään et ois hyvä niinku, en halunnu sellasta [...] en halunnu olla kenenkään kanssa, ku oli viel niin kesken just semmonen aika niinku hyvän tuntunen prosessointi.  
(Haastatteluaineisto, AYA-03, 7–8; 12.)

Esimerkiksi Santo Daime -traditiossa transgressio on tavallista, mutta sitä pyritään välttämään, koska liiallinen transgressio pilaa seremonian. Sen vuoksi yksi hymneissä toistuva keskeinen käsite on vakaus (port. *firmeza*) i. kyky noudattaa seremoniallisia ohjeita on yksi keskeisiä Santo Daimen oppeja. Sana toistuu teemana ja ohjeena Santo Daimen seremonioissa laulettavissa virsissä (port. "hinario"), joihin Santo Daimen opetukset on koodattu. (Dawson 2013, 72; 75, 120.)

## **7 Ayahuascalla tuotetun kokemuksen erityispiirteitä**

### **7.1 Merkityksellisyyttä ohjaavia elementtejä**

Esimerkkinä ayahuascalla tuotetusta kokemuksesta ja siihen vaikuttavista tekijöistä olen valinnut analyysivaiheen pisteytyksessäkin merkittävälle sijalle kohonneen koodin **Äiti**. Kaikki informantit, jopa AYA-05, johon ayahuasca ei vaikuttanut erityisen voimakkaasti eikä aiheuttanut hänessä näkyjä tai pahoivointia, mainitsevat äidin roolin seremoniassa tavalla tai toisella. Omaan äitiin liittyvissä näyissä ja ajatuksissa reflektoinnin kohteena oli suhde omaan äitiin tai äidin lapsuuden ja oman lapsuuden pohtiminen suhteessa nykytilanteeseen äidin tai itsen elämässä. Reflektoinnin lopputuloksena informantit kokivat kiitollisuutta ja empatiaa omaa äitiä kohtaan ja kunnioitusta äitejä kohtaan yleensä (ks. Kuva 12).

Useat informantit pohtivat kokemuksen aikana myös omaa potentiaalista äitiyttään ja mahdollisuutta elämän luomiseen. Potentiaalisen äitiyden pohtimiseen liittyi oleellisesti oman naiseuden reflektointi ja naiseuden ja feminiinisyyden yhteiskunnallisen roolin pohtiminen. Kokemusta pidettiin merkittävänä, joskaan se ei johtanut konkreettiseen haluun saada lapsia (ks. Kuva 12).

Äitiys liittyi oleellisesti myös luontoa ja ympäristöä käsitteleviin ajatuksiin. Useat informantit kokivat seremonian aikana voimakasta samaistumista ja yhteyttä luontoon ja viittasivat luontoon tai Maa-planeettaan sinänsä "Äiti Maana" ja "Mystisenä äitinä". Tarkentaviin kysymyksiin em. informantit vastasivat uskovansa jonkinlaiseen maailmankaikkeuden tai maapallon femininiiniseen henkeen (ks. Kuva 12). AYA-02 kuvaa erästä uniikkia episodina kokemuksena taivaasta tai paratiisista ja vertasi kokemuksen tuottamaa euforiaa äidin rakkauteen:

[...] sellane olo et oli osa jotai suurempaa ja kyllä sellane äidin rakkaus ni liitty myös siihen turvallisuuden tunteeseen et siin oli samankaltane turvallisuuden tunne ku vaiks [...] et ku muistaa lapsen et sai olla vaiks äitin kainalossa niin se oli niinku maailman paras paikka [...] ni se tuntu siltä maailmankaikkeus tai nyt vaiks tän maapallon henki tai joka olis [...] niinku tullu sillee et ai moi, et sä tulitki, et nyt sä niinku tiät mist täs kaikkes on kyse niinku et [...] niinku mun sielu tai joku tällane olis päässy johonki niinku hyvään paikkaan [...]. (Haastatteluaineisto, AYA-02b, 3.)

Koodin varsin tärkeäksi koettu merkityksellisyys aineistossa avautuu tarkemmin, kun otetaan huomioon musiikin ylivoimainen merkitys tutkimassani seremoniassa (ks.

Taulukko 4). Alkuperäisissä ayahuascatraditioissa musiikilla on ohittamaton ja keskeinen rooli, ja ayahuascan käyttökonteksteihin kuuluu yksityiskohtainen repertuaari erilaisia *ikaroiksi* kutsuttuja parannus- ja loitsulauluja, joilla ayahuascalla tuotettua kokemusta ohjaillaan haluttujen vaikutusten tuottamiseksi kuten tiettyjen sairauksien parantamiseen, suojaksi henkiä vastaan tai metsästysonnen saamiseen (Brabec de Mori 2011, 35).

Suomalaisessa seremoniassa useat esitetyt kappaleet käsittelivät informanttien mukaan Neitsyt Mariaa, Äiti Maata ja jumalallisen feminiinisiä aspekteja. Myös ikaroja soitettiin tallenteelta. Benny Shanonin mukaan musiikki voimistaa, muuttaa ja ohjaa ayahuascalla tuotettua kokemusta ja on keskeinen elementti ayahuascan seremoniallisessa käyttämisessä (Shanon 2002a, 60; 152–153; 189) ja toimii siis Shanonin käsitteistössä ns. kontekstualisoivana muuttujana. Tämän tiedon valossa äitiin, äitiyteen ja naiseuteen liittyvät, kaikille informanteille yhteiset kokemukset voidaan tulkita ainakin osittain kontekstualisoivan elementin eli musiikin tuottamina.

Musiikin lisäksi seremonian järjestänyt shamaani oli informanttien mukaan puhunut ayahuascasta *Madre Ayahuascan* (suom. Äiti Ayahuasca), minkä eri informantit mainitsivat haastattelussa ja pitivät nimitystä vaikuttavana. AYA-05 kuvailee ajatuksiaan nimityksestä:

No ne käytti siellä seremoniassa sitä, kaverit on puhunu ayahuascast mut se kolahti niin isosti jotenki ku ne puhu siit et Madre Ayahuasca ja se koko tilanne oli niin semmonen, se oli niin lempee ja semmonen niinku maanläheinen ja tosi rakastava [...] ehkä sen sanan myötä tai sit niiku ilmanki sitä ni se oli sellanen äidillinen tunne siin, opettaa ja ottaa niinku, pitää huolta ja antaa valtavasti se. (Haastatteluaineisto, AYA05, 3.)

Koodin merkityksellisyyttä valottaa entuudestaan se, että psykedeelisen kokemuksen ja siis myös ayahuascalla tuotetun kokemuksen keskeisiä käsitteitä ovat tila ja lähtökohdat (engl. *Set and setting*<sup>28</sup>). "Tila" viittaa osallistujan senhetkiseen ympäristöön ja "lähtökohdat" osallistujan senhetkisen mielentilaan ja elämäntilanteeseen<sup>29</sup>. Seremonia ja siinä käytetyt esineet, eleet ja termit muodostavat

---

<sup>28</sup> esim. Strassman (2008), 27–31.

<sup>29</sup> Shanonin termistössä em. käsitteitä kutsutaan kontekstualisoiviksi tekijöiksi ja kontekstualisoiviksi muuttujiksi (Shanon 2002a, 307–317).

siis kokemuksen "tilan". Informanttien kuvauksista päätellen seremoniassa painotettiin musiikin, nimitysten ja ikonografian avulla ayahuascan äidillisyyttä ja feminiinisyyttä, mikä todennäköisesti vaikutti ohjaavasti osallistujien kokemukseen.

Osalla informanteista oli lisäksi jo valmiiksi ns. jumalatarliikkeeseen<sup>30</sup> liittyvää tietoa ja ajatuksia, jotka voimistuivat kokemuksen kestäessä. AYA-04 kuvailee omia vaikutelmiaan:

Sen kokemuksen aikana ei ehkä ihan hirveesti [...] tai no joo jollain tavalla äidillinen energia, mull oli sellanen olo et ihan ku joku semmonen mystinen äiti pitäis täs huolta. Ja sit se mystinen äiti tuntu olevan kaikki se luonnon ympäristö ja kaikki siinä [...] ei mitää Durgast ja Kalist ei mitää älyttömii visioita tullu muuta ku vaa sellane et ku niit laulo niin laulo jotenki tosi sydämestään sille jumalattarelle [...] sit mä huomasin sen seremonian jälkeen että... musta on poistunu jotain blokkeja jotka tota autto mua hyväksymään itteäni ja kaikkea mitä must itsestäni tulee, jollon mä koin [...] et mus voi olla sellasii ominaisuuksii mitä esimerkiksi Kalissa on ja se on aika hurja ja se on ihan ok et niit ominaisuuksii on, ja sit jotenki tuntu et semmone joku jumalattarellisuus, sen sellaset, emmä nyt sano et joku jumalatar tuli muhun sillä tavalla, mut jotenki tota kokemus sellasista aspekteista jotenki niinku oli mun kehossa ja et se oli ihan ookoo ja se oli tosi vapauttavaa [...]. (Haastatteluaineisto, AYA-04, 13–14.)

Marlene Dobkin deRiosin mukaan kulttuuriset mallit ohjaavat näkyjen sisältöä voimakkaasti (DeRios 2009, 63; ks. myös Shanon 2002a, 307–313). On siis odotettavaa, että ayahuascan äitiyteen, naiseuteen ja feminiinisyyteen viittaavat nimitykset ja teemat ohjasivat informanttien kokemusta. Santo Daime -vaikutteista huolimatta seremoniassa ei haastatteluaineiston perusteella viitattu lainkaan Santo Daimelle ominaiseen ja keskeiseen käsitykseen Ayahuascan maskuliinisesta aspektista, Juramidamista<sup>31</sup>.

Kun tässä esitettyjä elementtejä verrataan aiemmin esitettyihin tietoihin, voidaan hyvällä syyllä olettaa, että ayahuascalalle annetut äitiyden, naiseuden ja feminiinisyyden merkitykset suomalaisessa seremoniassa kumpuavat enimmäkseen idealisoiduista versioista niistä alkuperäiskansojen traditioista, joissa ayahuascaa nimitetään äidiksi tai kuningattareksi. Haastatteluaineistossa ayahuascaa liitetty äidillisuus ja feminiinisuus mukautuu tunnettuihin ja omaksuttuihin kulttuurisiin malleihin Äiti Maasta ja maailmankaikkeuden ja Maa-planeetan feminiinisyydestä. Seremoniassa esitetyt, eri jumalattarille omistetut laulut vahvistivat näitä ennako-

---

<sup>30</sup> Jumalatarliikkellä viitataan uushengellisiin liikkeisiin, joiden keskiössä on ajatus universaalista feminiinisestä voimasta tai personifioidusta jumalattaresta. Jumalatarliikkeille tunnusomaista ovat mm. ekologiset arvot ja voimakas feministinen yhteiskuntakritiikki. Cusack (2009) ja Von Stuckrad (2014) esittelevät modernin jumalatarliikkeen historiaa ja arvomaailmaa yksityiskohtaisesti.

<sup>31</sup> Ks. esim. Da Silva (2008), 164.



odotuksia entuudestaan ja loivat tunnelman, jota informantit kuvailivat äidilliseksi ja feminiiniseksi. Aineistosta kohostuneiden tietojen perusteella on syytä olettaa, että laulut ja informanttien esioletukset ohjasivat ayahuascan tuottamia näkyjä myös konkreettisempiin pohdintoihin osallistujien omasta naiseudesta ja potentiaalisesta äitiyden mahdollisuudesta oman äitisuhteen käsittelemiseen.

## 7.2 Äiti Ayahuascalle annetut merkitykset alkuperäisstraditioissa

*Äidillä* on käsitteenä erityinen merkitys ayahuascalla tuotetussa kokemuksessa, niin sen alkuperäisessä käyttökonektstissa<sup>32</sup> kuin tutkimassani seremoniassakin. Alkuperäisessä eteläamerikkalaisessa kontekstissaan Ayahuasca mielletään usein perinteisesti naispuoliseksi ja siitä käytetään alkuperäisstraditioissa naiseuteen ja äitiyteen viittaavia kunnianimiä. Esittelen tässä muutamia esimerkkejä, jotka havainnollistavat ayhuascan perinteisesti assosioituja merkityksiä uskonnon myyttisenä perustajana, arkkityyppinä, roolimallina ja mytologisena hahmona.

Länsimaisesta esoteriasta voimakkaasti ammentavassa Santo Daimessa sukupuolirooleilla on voimakas mytologinen ja seremoniallinen merkitys (Dawson 2013, 15–16; 37; 66; 72). Neitsyt Mariasta johdetulla Sademetsän Kuningattarella (port. *Rainha da Floresta*) on erityinen rooli ja merkitys Santo Daimen seremoniallisuudessa ja mytologiassa. Sademetsän kuningatarta pidetään myös Santo Daimen myyttisenä perustajana, jolta Santo Daimen oppi on saatu jumalallisena ilmoituksena (Dawson 2013, 11; 60).

Shipibo-Conibo -heimon ayahuascan liittyvässä mytologiassa ayahuascassa käytettävät ainesosat jaotellaan sukupuolittuneesti niin, että amazoninayahuascalialiaani mielletään maskuliiniseksi ja shamaanikahvikki feminiiniseksi. Kasvit mielletään toistensa aviopuolisoina. (Brabec de Mori 2011, 29; ks. myös Cemin 2010, 61.) Myös Santo Daime noudattelee ayahuascan ainesosien samalla tavalla sukupuolittunutta jaottelua, mikä heijastuu myös sukupuoleen perustuvaan pukeutumiskoodiin, istumajärjestykseen ja performatiivisiin rooleihin Santo Daimen seremonioissa (Dawson 2013, 46; 72).

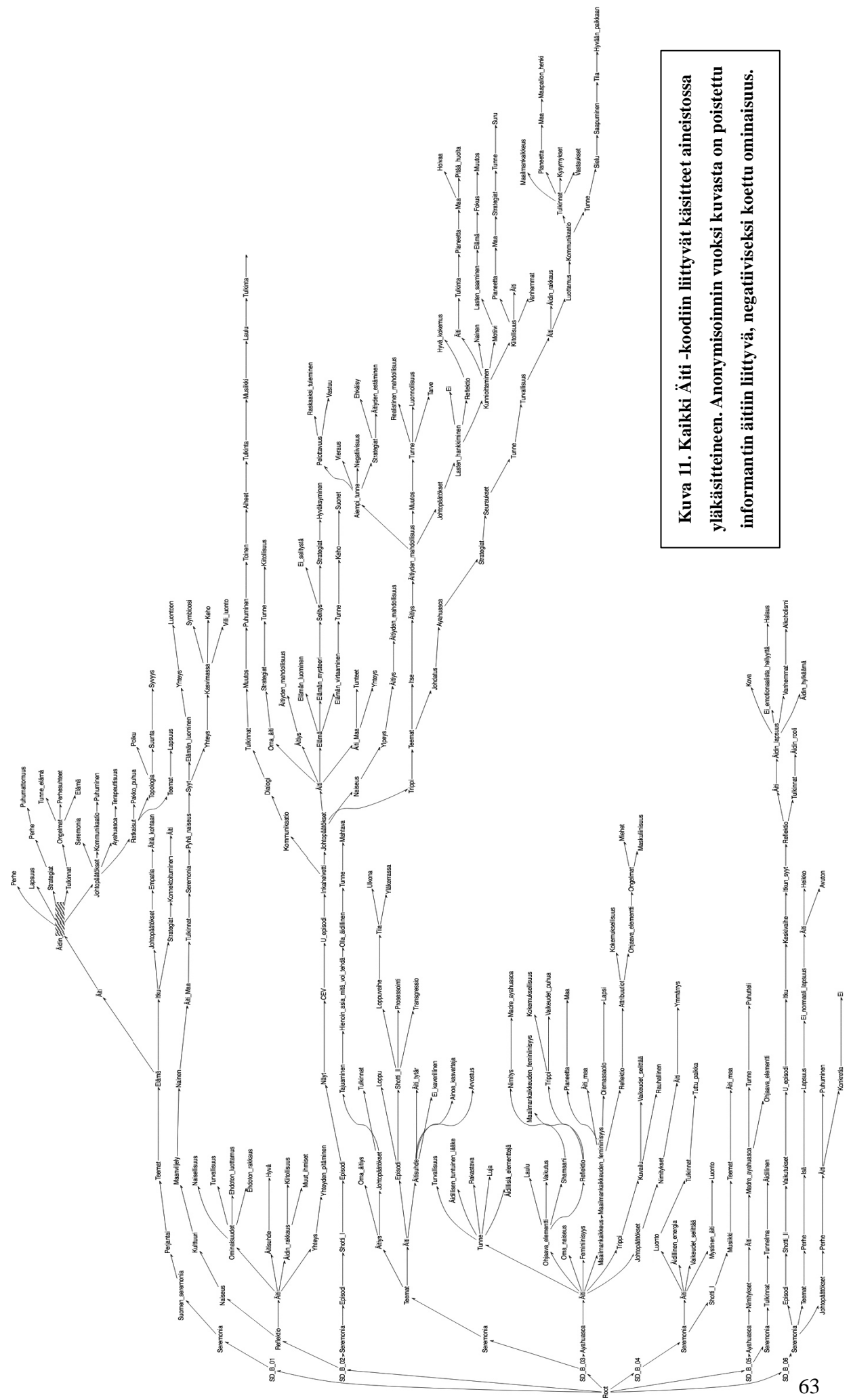
---

<sup>32</sup> Ks. esim. Campos (2011), 23; Kamppinen (1989) 107; Kamppinen (1987); Virtanen (2012), 93.

Peter Gow on tutkinut arawakia puhuvaa Piro -heimoa, joiden ayahuascan kollektiivinen (miehille rajattu) käyttö liittyy keskeisesti metsästysonnen takaamiseen. Pirojen mytologiassa ayahuascalla, samoin kuin monilla muilla merkittävillä kasveilla ja eläimillä kuten jaguaarilla, on "äiti", joka on ko. kasvin tai eläimen perimmäinen olemus. (Gow 2001, 57; 210; 318. Vrt. Narby 1998, 30.) Länsimaisessa käsitteistössä "äitiä" vastaisi tässä kohtaa käsite *egregor*<sup>33</sup>.

---

<sup>33</sup> Egregor on okkulttinen termi, jolla viitataan ryhmätietoisuuteen ja sen personifikaatioon hahmona tai henkilönä. Käsite esiintyy okkulttisissa teksteissä, mutta niiden ulkopuolella se tunnetaan huonosti. (Bernstein 1998.) Käsitteeseen viitataan muutamaaan otteeseen mm. Wouter J. Hanegraaffin teoksessa *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism* (Hanegraaff 2006, 381, 1041), mutta se ei sisälly teokseen hakusanana.



**Kuva 11. Kaikki Äiti -koodiin liittyvät käsitteet aineistossa yläkäsitteineen. Anonymisoinnin vuoksi kuvasta on poistettu informantin äitiin liittyvä, negatiiviseksi koettu ominaisuus.**

## 8 Ayahuasca kulttuurisena entiteettinä

### 8.1 Ympäristömorfologinen muokkaantuminen

Ayahuascan kiihtyvä kysyntä asettaa ekologisia paineita Amazonin alueen ayahuascatuotannolle. Niinkutsuttu ayahuascaturismi eli Etelä-Amerikkaan kohdistuva ulkomaalaisten kiinnostus ayahuascaseremoniaan osallistumisesta autenttisessa ympäristössä on tuonut mukanaan paitsi vaurautta ja kulttuurivaikutteita myös vaikeuksia vastata kasvavaan kysyntään ekologisesti kestäväällä tavalla. (Luna 2016, 127–128; Brabec de Mori 2011, 44.)

Eri puolilla maailmaa ayahuascan saatavuuteen liittyviin ekologisiin ja lakitekniisiin ongelmiin on vastattu kehittämällä vastaava juoma samoja vaikuttavia ainesosia sisältävistä kasveista. Luvussa 4 mainitsin Australiassa paikallisista kasveista valmistettavan *aussiehuascan*. Suomessa *fennohuasca*a voidaan valmistaa ruokohelpistä (*Phalaris arundinacea*) ja syyrianängelmästä (*Peganum harmala*)<sup>34</sup> (Torsti K., 1996).

Alankomaiden Santo Daime -yhteisö pitää kunnia-asianaan kustannuksista huolimatta tuottaa seremoniassa käytettävä juoma Brasiliassa sijaitsevasta yhteisön keskuksesta eli noin tuhannen asukkaan kokoisesta Mapiian kylästä, jossa juoma valmistetaan asianmukaisin seremoniallisin menoin. Juoman noutaminen Mapiasta vertautuu pyhiinvaellukseen ja on johtanut uusiin menetelmiin säilöä ja valmistaa ayahuasca: on tavallista, että juomaa keitetään aiempaa huomattavasti väkevämmäksi tiivisteksi jotta sitä voidaan tuoda kerralla enemmän ja josta se voidaan sitten laimentaa sopiviksi annoksiksi. (Labate & Assis 2017, 68–72.)

Edellä esitetyn perusteella voidaan ennakoida, että ayahuascatraditioiden ympäristömorfologinen muokkaantuminen tapahtuu erilaisten analogien kuten luvussa 4 käsitellyn *aussiehuascan* ja tässä luvussa mainitun *fennohuascan* seremoniallisena käyttämisenä traditioiden yleistyessä ja vakiintuessa. Ayahuascaan

---

<sup>34</sup> Benny Shanon esittää, että Lähi-Idän esihistoriassa useilla alueella kasvavilla DMT-pitoisilla akaasialajikkeilla ja alueella yleisesti kasvavalla syyrianängelmällä on ollut keskeinen rooli enteogeenina varhaisissa juutalaisissa traditioissa (Shanon 2008; ks. myös Shanon 2002b).

liitetty mytologiset elementit saattavat tradition lokalisoitua myös muuttua paikallisemmiksi tai sekoittua keskenään. Honko tosin huomauttaa, että varsinkin myyttisillä alkuperätarinoilla on taipumus säilyttää eksoottinen ympäristönsä paremmin kuin muunlaisella kertomusperinteellä (Honko 1981, 173). Ottaen huomioon ayahuascan voimakkaan hallusinogeenisen ominaisuuden, tradition ympäristömorfologinen muutos saattaa tapahtua tavallista nopeammin, etenkin yhdistettynä pluralistiseen käyttökontekstiin. Luvussa 4 käsittelemäni esimerkki Australian ayahuascatraditioista on hyvä esimerkki nopeasta ympäristömorfologisesta muokkaantumisesta.

## 8.2 Traditiomorfologinen muokkaantuminen

Kuten edellisessä luvussa todettiin, ayahuascatraditiot näyttävät sopeutuvan nopeasti ympäristöönsä. Muotokieleltään jo valmiiksi tuttuja elementtejä sisältävä ja pluralistinen traditio sitoutuu erityisen herkästi länsimaisen uushenkisyyden kulttuurimaisemaan, jossa jumalatarliike, syväekologiset<sup>35</sup> teemat ja pluralistinen eetos ovat jo vakiintuneita elementtejä.

Esimerkkinä traditiomorfologisesta muokkaantumisesta voidaan pitää akateemisten asiantuntijoiden mielipidevaikuttamista. Sen tavoitteena on edistää ayahuascan tieteellistä tutkimusta ja purkaa juoman kriminalisointi maissa, joissa ayahuascan tutkimus ja enteogeeninen käyttö on kriminalisoitu. Laillistamista odotellessa laittomia seremonioita järjestetään kenttätöiden aikana saamiene tietojen mukaan myös Suomessa tiuhaan tahtiin. Seremonioiden järjestäminen taas lisää tietoisuutta seremonioista ja niiden hengellisestä potentiaalista ja on osa tradition *ekotypifikaatiota* eli lopullista sopeutumista uuteen ympäristöönsä.

Traditiomorfologisena muokkaantumisena voidaan myös nähdä ayahuascan länsimaisessa kontekstissään korostettu asema sakramenttina ja sen käyttämiseen liittyvä seremoniallisuus käytössääntöineen ja esimerkiksi aiemmin mainitun Santo Daimen tapauksessa myös seremonialliseen tilaan, pukeutumiseen ja istumajärjestykseen liittyvine ohjeineen. Ayahuascan käyttökontekstista halutaan

---

<sup>35</sup> Syväekologialla viitataan uushengellisiin liikkeisiin, joissa luonnolla on keskeinen merkitys. Syväekologiaa esittelee ilmiönä esim. Stuckrad (2014), 87–89; 92 ja erityisiä ilmentymismuotoja Taylor (1995)

luoda länsimaisittain uskottava kuva "oikeana uskontona"<sup>36</sup>, jolloin se on myös pakotettu karsimaan pois osan alkuperäistraditiolle ominaisia piirteitä. Tradition morfologisessa muokkaantumisessa on siis myös tärkeää huomioida ne elementit, jotka *eivät* ole siirtyneet länsimaiseen kontekstiin. Informanteista yksikään ei esimerkiksi kuvaillut tupakan savun tai mehun käyttöä seremoniassa, vaikka sillä on keskeinen rooli alkuperäisessä käyttökontekstissa<sup>37</sup>. Tupakalla ei ollut myöskään mitään roolia Haagin seremoniassa johon osallistuin. Tämä johtunee luultavasti länsimaiseen käsitykseen tupakan terveydelle haitallisista vaikutuksista.

Ayahuascaan yhdistettiin aineistossani lähes yksinomaan positiivisia ominaisuuksia, ja alkuperäiselle käyttökontekstille tunnusomainen "noituuden" l. muihin kohdistuvan vahingon tai sairauden aiheuttaminen ayahuascaan avulla ei tullut esille haastatteluaineistossa. Tämä on yhdenmukaista Alex K. Gearinin huomioiden kanssa, joita käsittelin luvussa 4.

Edellä esitetyn perusteella voidaan ennakoida, että ayahuascaan perustuvat traditiot tulevat etsimään jonkin muodollisesti organisoidun uskonnollisen ayahuascaliiikkeen kuten Santo Daimen tai Unidão do Vegetalen johdolla paikkaansa länsimaisessa traditiossa ja tulevat hakemaan virallisen uskonnon asemaa lähitulevaisuudessa myös Suomessa. Useissa Euroopan maissa ayahuascaan asemaa laillisena sakramenttina on jo tarkastettu lainsäädännön puitteissa<sup>38</sup>, ja Suomessa sama ilmiö nähdään luultavasti lähivuosina.

### 8.3 Funktionaalinen muokkaantuminen

Funktionaalisenä muokkaantumisena voidaan aineiston perusteella pitää ayahuascaan perustuvan enteogeenisen seremoniallisuuden tuloa siihen liittyvine sääntöineen ja toimintamalleineen uushengellisyyden vaihtoehdoksi Suomessa. Enteogeenien seremoniallinen käyttö sakramenttina tarjoaa avaimen omakohtaiseen kokemukseen, josta on runsaasti kirjallista näyttöä, mutta jonka saavuttamisen keinot kuten vuosien

---

<sup>36</sup> Ks. luku 3.2.

<sup>37</sup> Ks. luku 4.3. On tosin mahdollista, että seremoniassa tarjotussa nuuskassa saattoi olla jotakin tupakkavalmistetta, mutta informantit eivät osanneet eritellä tarjotun nuuskan ainesosia.

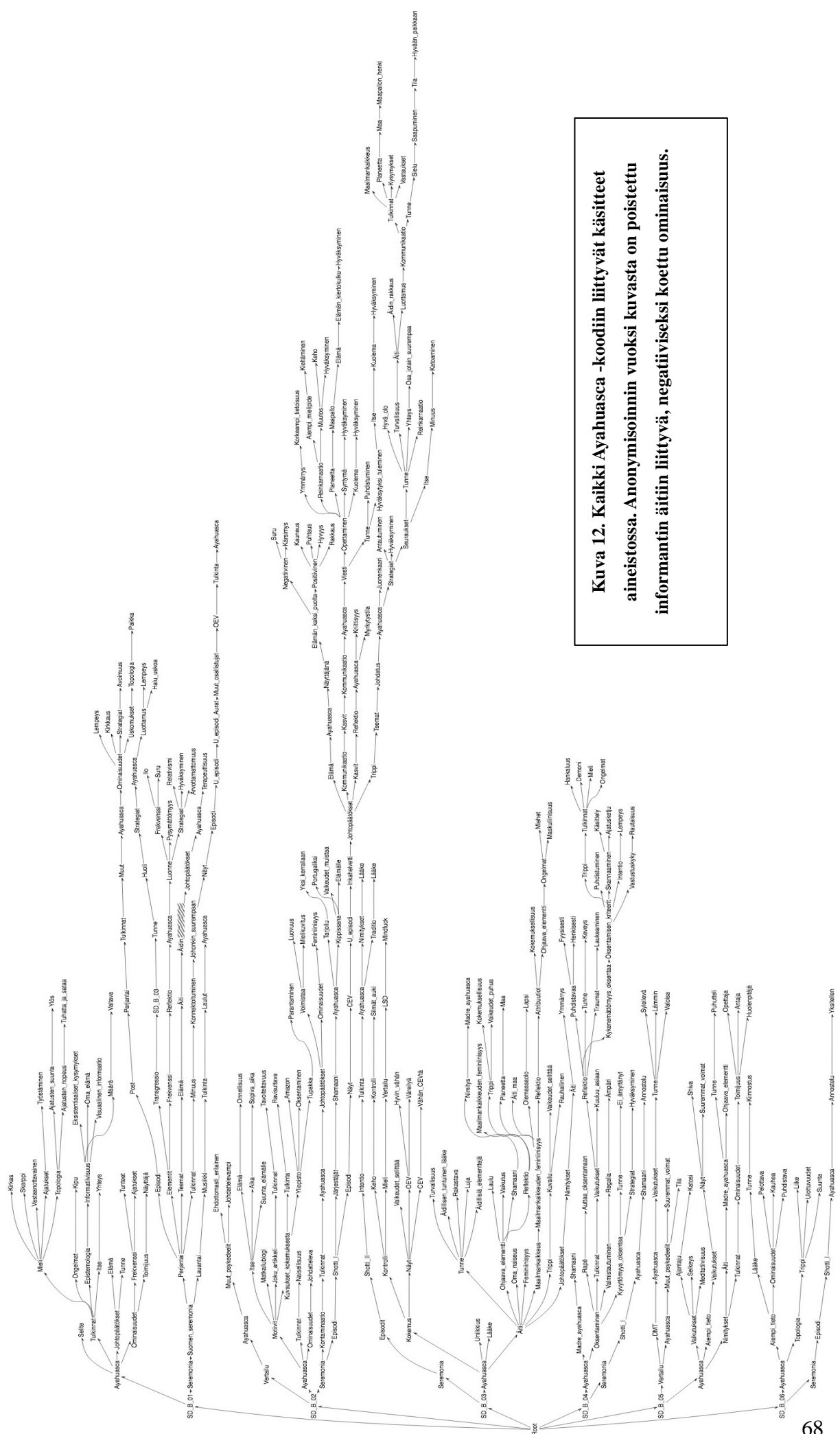
<sup>38</sup> Ayahuascaan nykyistä laillista asemaa ja oikeushistoriaa käsittelee yksityiskohtaisesti Labate & Jungaberle (toim.) (2011), 263–437. Teoksesta käy ilmi, että ayahuasca sakramenttina käyttävät uskonnolliset liikkeet etsivät aktiivisesti mahdollisuuksia laillistaa toimintaansa maissa, joissa ayahuascaan käyttäminen on lailla kiellettyä.

omistautuminen meditaatiolle tai rukoukselle, ovat maallikolle liian vaativia ja paaston ja itsekidutuksen tapauksessa saattavat olla joidenkin kokemusta tavoittelevien ulottumattomissa olevia ruumiillisia transsitekniikoita. Kokemuksen tuottamisen helppous verrattuna muihin transsitekniikoihin ja kokemuksen terapeuttisuus<sup>39</sup> tekevät siitä houkuttelevan vaihtoehdon uushenkisyydestä ja mystiikasta kiinnostuneelle.

Aineiston ja edellä esitetyn perusteella voidaan ennakoida, että sopivassa määrin länsimaistunut ja mahdollisesti lokalisoituneempi versio ayahuascaan tai sen helpommin saataviin, paikallisemmin tuotettuihin analogeihin perustuvasta hengellisyydestä tulee leviämään ja sopeutumaan hyvin uushengellisyyden kenttään myös Suomessa.

---

<sup>39</sup> Ks. esim. Winkelman (2014).



**Kuva 12. Kaikki Ayahuasca -koodiin liittyvät käsitteet aineistossa. Anonymisoinnin vuoksi kuvasta on poistettu informantin äitiin liittyvä, negatiiviseksi koettu ominaisuus.**



## 9 Lopuksi

Tutkielmassani käsittelin ayahuascalla tuotetun kokemuksen fenomenologiaa käyttäen hyväksi etnografista haastatteluaineistoa Suomessa järjestetyistä, kahdesta peräkkäisinä päivinä pidetyistä seremonioista. Seremonioissa oli havaittavissa vaikutteita Santo Daime -uskonnosta, mutta ne eivät edustaneet minkään tietyn uskonnon traditiota sinänsä. Vertailin tuloksia Benny Shanonin luomaan fenomenologiseen malliin ayahuascalla tuotetusta kokemuksesta.

Tutkimuksessa selvisi, että ayahuascalla tuotetun kokemuksen keskiössä ovat muuntuneen tajunnantilan tuottamat hallusinatiiviset, useimmiten suljetuin silmin nähdyt voimakkaat ja monimuotoiset näyt. Näkyihin yhdistyy intellektuaalista ja affektiivista sisältöä, jota sävyttää tunne kommunikaatiosta ja ykseyden tunteesta. Näyt voivat käsitellä melkein mitä hyvänsä omaelämäkerrallisista teemoista filosofis-uskonnollisiin. Seremoniaan osallistujan ennakko-oletukset ja kulttuuriset mallit ohjaavat kokemusta voimakkaasti. Myös seremoniallisilla elementeillä, erityisesti musiikilla, on voimakkaasti kokemusta ohjaava vaikutus.

Ayahuascaa seremoniaalisesti käytäville liikkeille on länsimaissa ominaista pluralistisuus ja eklektisyys, sekä sitoutuminen nk., jumalatarliikkeeseen ja syväekologiaan pohjautuviin ideoihin. Alkuperäistraditioita ihailaan, mutta niistä vain valikoidut elementit kuten ayahuascan nimittäminen "Äiti Ayahuascaksi" siirtyvät länsimaihin. Pluralistisuus kasvattaa liikkeen mahdollisuuksia vedota samoihin ideoihin nojaaviin uushenkisiin liikkeisiin.

Lauri Hongon perinteen ekologian teorian perusteella voidaan ennakoida, että ayahuascan pohjautuva hengellisyys tulee mahdollisuuksien mukaan muuttumaan traditioiltaan lokalisoidummaksi ja saamaan kasvavassa määrin jalansijaa myös Suomessa, jossa se todennäköisesti tulee etsimään mahdollisuuksia saada virallisen uskonnon asema ja harjoittaa ayahuascan perustuvia seremonioita laillisesti.

Tutkielmassani esittelin myös yksinkertaisen metodin R-ohjelmointikielen soveltamisesta etnografisen tutkimuksen systematisoinnissa ja esittelin sen käyttöä yksityiskohtaisesti ankkuroidun teorian analyysivaiheen kuvauksessa. Ohjelmistoavusteisuus ei ollut erityisen perusteltua suhteessa käyttämäni aineistoon,

jossa otanta oli hyvin pieni (N= 6) ja aineiston käsittelyyn olisi voinut käyttää helposti jotakin vähemmän työlästä metodia. Tutkielmani yksi tarkoitus oli kuitenkin esitellä ohjelmistoavusteisuuden käyttömahdollisuuksia ja joustavuutta suomeksi, ja suomalaisittain eksoottinen tutkimusaiheeni havainnollistaa mielestäni ohjelmistoavusteisuuden potentiaalia entuudestaan. Tulevaisuudessa aion perehtyä ohjelmistoavusteisuuteen vielä tarkemmin ja kehitellä esittelemääni analyysimetodia eteenpäin ja soveltaa sen käyttöä laajempaan aineistoon.

## 10 Lähdeluettelo

---

### Tutkimusaineisto

- AYA01.** Digitaalinen äänitalenne ja sen litteraatio. Kesto: 49 min 59 sek. Äänitetty 20.10. 2016. 19 sivua. Kerääjä: Aatu Poutanen.
- AYA02a.** Digitaalinen äänitalenne ja sen litteraatio. Kesto: 53 min 40 sek. Äänitetty 16.10. 2016. 18 sivua. Kerääjä: Aatu Poutanen.
- AYA02b.** Digitaalinen äänitalenne ja sen litteraatio. Kesto: 56 min 40 sek. Äänitetty 28.10. 2016. 14 sivua. Kerääjä: Aatu Poutanen.
- AYA03.** Digitaalinen äänitalenne ja sen litteraatio. Kesto: 43 min 42 sek. Äänitetty 28.10. 2016. 2016. 14 sivua. Kerääjä: Aatu Poutanen.
- AYA04.** Digitaalinen äänitalenne ja sen litteraatio. Kesto: 46 min 4 sek. Äänitetty 25.10. 2016. 16 sivua. Kerääjä: Aatu Poutanen.
- AYA05.** Digitaalinen äänitalenne ja sen litteraatio. Kesto: 36 min 56 sek. Äänitetty 6.11. 17 sivua. Kerääjä: Aatu Poutanen.
- AYA06.** Digitaalinen äänitalenne ja sen litteraatio. Kesto: 45 min 00 sek. Äänitetty 11.11. 2016. 19 sivua. Kerääjä: Aatu Poutanen.

### Painetut lähteet

---

#### **Blom, Jan Dirk**

2010 *A Dictionary of Hallucinations*. New York: Springer.

#### **Bochinger, Christopher**

1994 *New Age und Modern Religion. Religionswissenschaftliche Analysen*. Gütersloch: Chr. Kaiser Verlagshaus.

#### **Brabec de Mori, Bernd**

2011 Tracing Hallucinations: Contributing to a Critical Ethnohistory of Ayahuasca Usage in the Peruvian Amazon. Teoksessa: Labate, Beatriz Caiuby & Jungaberle, Henrik. (2011). *The Internationalization of Ayahuasca*, 23–48 Münster: LIT Verlag.

#### **Callaway, Jace**

2006 Phytochemistry and Neuropharmacology. Teoksessa: Metzner, Ralph (Toim.) *Sacred Vine of Spirits: Ayahuasca*. Rochester: Park Street Press. 94–117.

#### **Campos, José**

2011 *The Shaman & Ayahuasca*. Studio City: Divine Arts.

#### **Cannon, Walter**

1942 Voodoo Death. *American Anthropologist* 44, 169–181.

#### **Campbell, Colin**

2007 *The Easternization of the West: A Thematic Account of Cultural Change in the Modern Era*. Lontoo: Paradigm Publishers.

#### **Cemin, Arneide de**

2010 The Rituals of Santo Daime: Systems of Symbolic Constructions. Teoksessa: Labate, Beatriz Caiuby & McRae, Edward (Toim.): *Ayahuasca, Ritual and Religion in Brazil*, 39–65. London: Equinox.

**Chantre y Herrera, José**

2016 First Known Printed Reference to Ayahuasca. Teoksessa: Luna, Luis Eduardo & Steven F. White (Toim.): *Ayahuasca Reader*, 142–145. Santa Fe: Synergetic Press.

**Charmaz, Kathy**

2006 *Constructing Grounded Theory*. London: Sage Publications.

**Cusack, Carole M.**

2009 The Return of The Goddess. Mythology, Witchcraft and Feminist Spirituality. Teoksessa: Lewis, James R. & Pizza, Murphy. *Handbook of Contemporary Paganism*, 335–363. Leiden: Brill.

**Da Silva, Domingos B. G.**

2010 The Consciousness of Expansion. Teoksessa: Labate, Beatriz Caiuby & McRae, Edward (Toim.) (2010): *Ayahuasca, Ritual and Religion in Brazil*. 161–191. London: Equinox.

**Dawson, Andrew**

2013 *Santo Daime: A New World Religion*. London: Bloomsbury.

**Deltgen, Florian**

1978 Culture, Drug and Personality. A Preliminary Report about the Results of a Field Research among the Yebamasa Indians of Rio Piraparana in the Colombien Comisario del Vaupes. *Ethnomedizin* 5, 57–82.

1993 *Gelenkte Ekstase*. Stuttgart: Franz Steiner.

**Frecsca, Ede**

2013 A possibly sigma-1 receptor mediated role of dimethyltryptamine in tissue protection, regeneration, and immunity. *Journal of Neural Transmission* 120 (9), 1295-1303.

**Gearin, Alex K.**

2017 Good Mother Nature: ayahuasca neoshamanism as cultural critique in Australia. Teoksessa: Labate, Beatriz Caiuby, Cavnar, Clancy & Gearin, Alex. K. (Toim.) (2017): *The World Ayahuasca Diaspora: Reinventions and Controversies*, 123–142. New York: Routledge.

**Gow, Peter**

2001 *An Amazonian Myth and Its History*. Oxford: Oxford University Press.

**Grob, Charles**

2006 Psychology of Ayahuasca. Teoksessa: Metzner, Ralph (Toim.)(2006): *Sacred Vine of Spirits*. Vermont: Park Street Press.

**Harner, Michael**

2016 Discovering The Way. Teoksessa: Luna, Luis Eduardo & Steven F. White

(Toim.): *Ayahuasca Reader*, 152–159. Santa Fe: Synergetic Press.

**Herraiz T. & C. Chaparro**

2005 Human monoamine oxidase is inhibited by tobacco smoke: beta-carboline alkaloids act as potent and reversible inhibitors. *Biochemical and Biophysical Research Communications*. 326 (2), 378-86.

**Hanegraaff, Wouter**

2014 Entheogenic Esotericism. Teoksessa: Asprem, Egil, and Kennet Granholm (2014). *Contemporary Esotericism*, 392–409. New York: Routledge.

2011 Ayahuasca Groups and Networks in the Netherlands: A Challenge to the Study of Contemporary Religion. Teoksessa: Labate, Beatriz Caiuby & Jungaberle, Henrik (Toim.)(2011): *The Internationalization of Ayahuasca*, 85–105. Münster: LIT Verlag.

2006 *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*. Leiden: Brill.

**Honko, Lauri**

1995 Traditions in the construction of cultural identity and strategies of ethnic survival. *European Review* 3(2), 131–146.

1986 Studies on Tradition and Cultural Identity: An Introduction. *Scandinavian Yearbook of Folklore* 40, 7–26.

1981 Four forms of adaptation of tradition. Teoksessa: Hakamies, Pekka ja Anneli Honko (toim.) (2013): *Theoretical Milestones. Selected Writings of Lauri Honko*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.

**Isaacson, Walter**

2011 *Steve Jobs*. New York: Simon & Schuster.

**James, William**

2002 (1902) *Varieties of Religious Experience*. Centenary edition. London: Routledge

**Kamppinen, Matti**

1989 *Cognitive Systems and Cultural Models of Illness*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.

1988 Espiritus Incorporados: The roles of Plants and Animals in the Amazonian Folklore. *Journal of Ethnobiology* 2, 141–148.

**Kamppinen, Matti & Pekka Hakamies**

2013 *The Theory of Culture of Folklorist Lauri Honko, 1932–2002*. New York: Edwin Mellen Press.

**Krippner, Stanley & Joseph Sulla.**

2000 *Identifying spiritual content in reports from ayahuasca sessions*. *International Journal of Transpersonal Studies* 19, 59–76.

**Labate, Beatriz Caiuby & Glauber Loures de Assis**

2017 The Religion of The Forest: Reflections on the International Expansion of a Brazilian Ayahuasca Religion. Teoksessa: Labate, Beatriz Caiuby, Cavnar, Clancy & Gearin, Alex. K. (Toim.) (2017): *The World Ayahuasca Diaspora: Reinventions and Controversies*, 57–79. New York: Routledge

**Labate, Beatriz Caiuby & Jungaberle, Henrik (toim.)**

2011 *The Internationalization of Ayahuasca*. Münster: LIT Verlag.

**Labate, Beatriz Caiuby, Edward McRae & Sandra Goulart.**

2010 *Brazilian Ayahuasca Religions in Perspective*. Teoksessa: Labate, Beatriz Caiuby & McRae, Edward (Toim.) (2010): *Ayahuasca, Ritual and Religion in Brazil*, 1–21. London: Equinox.

**Labate, Beatriz Caiuby, Isabel Santana de Rose & Rafael Guimarães dos Santos**

2008 *Ayahuasca Religions. A Comprehensive Bibliography & Critical Essays*. Santa Cruz: Multidisciplinary Association For Psychedelic Studies.

**Labate, Beatriz Caiuby, Cavnar, Clancy & Gearin, Alex. K. (Toim.)**

2017. *The World Ayahuasca Diaspora: Reinventions and Controversies*. New York: Routledge.

**Lavonius, Jaakko**

2011 *Ayahuasca-kokemuksien elämäntutkimuksellisia vaikutuksia*. Pro-gradu -tutkielma. Helsinki: Helsingin yliopisto.

**Luna, Luis Eduardo**

2016 Some Observations on the Phenomenology of the Ayahuasca Experience. Teoksessa Luna, Luis Eduardo & Steven F. White (Toim.): *Ayahuasca Reader*, 251–280. Santa Fe: Synergetic Press.

2013 Esitelmä Suomenlinnassa 18.5. 2013.

2011 Some Reflections on the Global Expansion of Ayahuasca. Teoksessa Labate, Beatriz Caiuby & Henrik Jungaberle (Toim.): *The Internationalization of Ayahuasca*, 123–131. Münster: LIT Verlag.

**Luna, Luis & Pablo Amaringo**

1991 *Ayahuasca visions: The religious iconography of a Peruvian shaman*. Berkeley: North Atlantic Books.

**Malinowski, Bronislaw**

1961 *The Dynamics of Culture Change. An Inquiry into Race Relations in Africa*. New Haven and London: Yale University Press.

**Mantere, Ville**

2013 *Westerners in search of the legendary potion Ayahuasca travel in the borderland between tourism and pilgrimage*. Pro-gradu -tutkielma. Turku: Åbo Akademi.

**McKenna, Terence**

1991 *The Archaic Revival. Speculations on Psychedelic Mushrooms, the Amazon, Virtual Reality, UFOs, Evolution, Shamanism, the Rebirth of the Goddess, and the End of History*. New York: HarperSanFrancisco.

**McCarthy-Jones, Simon**

2012 *Hearing Voices. The Histories, Causes and Meanings of Auditory Verbal*

*Hallucinations*. Cambridge: Cambridge University Press.

**McNamara, Patrick**

2009 *The Neuroscience of Religious Experience*. New York: Cambridge University Press

**Melton, J. Gordon**

1991 *The New Age Encyclopedia: A Guide to the Beliefs, Concepts, Terms, People, and Organizations That Make Up the New Global Movement Toward Spiritual Development, Health and Healing, Higher Consciousness, and Related Subjects*. Detroit: Gale Research.

**Metzner, Ralph.**

2006 Introduction: Amazonian Vine of Visions. Teoksessa: Metzner, Ralph (Toim.): *Sacred Vine of Spirits: Ayahuasca*, 1–40. Rochester: Park Street Press.

1999 *Green psychology: Transforming our relationship to the earth*. Rochester: Inner Traditions/Bear & Co.

**McKenna, Dennis**

2006 *Ayahuasca: An Ethnopharmacologic History*. Teoksessa: Metzner, Ralph (Toim.) *Sacred Vine of Spirits: Ayahuasca*, 40–62. Rochester: Park Street Press.

**Móro , Levente**

2010 Hallucinatory altered states of consciousness. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, vol. 6, 241–252.

**Narby, Jeremy**

1998 *The Cosmic Serpent*. London: Phoenix.

**Opas, Minna**

2008 *Different but the Same: Negotiation of Personhoods and Christianities in Western Amazon*. Väitöskirja. Turku: Turun yliopisto.

**Ott, Jonathan**

2001 *Shamanic Snuffs or Entheogenic Errhines*. Solothurn: Entheobotanica.

**Pantoja, Mariana C. & Osmildo da Silva Conceição**

2010 The Use of Ayahuasca among Rubber Tappers of the Alto Juruá. Teoksessa: Labate, Beatriz Caiuby & Edward McRae (Toim.): *Ayahuasca, Ritual and Religion in Brazil*, 21–39. London: Equinox.

**Partridge, Christopher**

2006 *The Re-enchantment of the West*. London: T&T Clark.

**Reichel–Dolmatov, Gerard**

1978 *Beyond the Milky Way. Hallucinatory Imagery of the Tukano Indians*. Los Angeles: UCLA Latin America Center.

1975 *The Shaman and the Jaguar: A Study of Narcotic Drugs among the Indians in Colombia*. Philadelphia: Temple University Press

**Revonsuo, Antti ; Kallio, Sakari & Sikka, Pilleriin**

2009 What is an altered state of consciousness? *Philosophical Psychology* 22 (2), 187–204.

**Richards, William**

2016 *Sacred Knowledge*. New York: Columbia University Press.

**Ridley, Matt**

2006 *Francis Crick: Discoverer of the Genetic Code*. New York: HarperCollins.

**Rios, Marlene Dobkin de**

2009 *The Psychedelic Journey of Marlene Dobkin de Rios*. Rochester: Park Street Press.

2005 Psychedelic Drugs. Teoksessa: Jones, Lindsay: *The Encyclopedia of Religion*, 7467–7473. Detroit: Macmillan Reference.

**Rätsch, Cristian**

1998 *Enzyklopädie der Psychoactiven Pflanzen. Botanik, Ethnopharmakologie und Anwendungen*. Aarau: AT Verlag.

**Suomen laki**

Rikoslaki 19.12.1889/39.

Valtioneuvoston asetus huumausaineina pidettävistä kasveista 2008/543

**Salomaa, Ilona**

2002 *Rafael Karsten (1879-1956) as a Finnish scholar of religion. The life and career of a man of science*. Academic Dissertation. University of Helsinki.

**Schultes, Richard Evans, and Robert F. Raffauf.**

1990 *The Healing Forest: Medicinal and Toxic Plants of the Northwest Amazonia*. Portland: Dioscorides Press.

**Shanon, Benny**

2008 Biblical Entheogens: a Speculative Hypothesis. *Time and Mind* 1 (1), 51–74.

2002a *Antipodes of the Mind. Charting the Phenomenology of the Ayahuasca Experience*. Oxford: Oxford University Press.

2002b Entheogens, reflections on psychoactive sacramentals. *Journal of Consciousness Studies*, 9 (4), 85–94.

**Shepard, Glenn H. Jr.**

2017 *Foreword*. Teoksessa, Labate, Beatriz Caiuby, Cavnar, Clancy & Gearin, Alex. K. (Toim.) (2017): *The World Ayahuasca Diaspora: Reinventions and Controversies*. New York: Routledge. xv–xix.



**Silvonen, Jussi & Pirjo Keso**

1999 Grounded theory aineistolähtöisen alyysin mallina. *Psykologia* 33, 88–96.

**Simmons, Ronald C. & Charles Hughes**

1986 *The Culture-Bound Syndromes: Folk Illnesses of Psychiatric and Anthropological Interest*. Boston: D. Reidel Publishing Company.

**St. John, Graham**

2017 Aussiewaska: A Cultural History of Changa & Ayahuasca Analogues in Australia. Teoksessa, Labate, Beatriz Caiuby, Clancy Cavnar & Alex K. Gearin (Toim.) (2017): *The World Ayahuasca Diaspora: Reinventions and Controversies*, 143–165. New York: Routledge.

**Stuckrad, Kocku von**

2014 *Scientification of Religion*. Berlin:Walter de Gruyter.

**Tufford, Lea & Peter Newman**

2012 Bracketing in Qualitative Research. *Qualitative social work*. 11(1), 80–96.

**Simons, Ronald C. & Charles Hughes**

1986 *The Culture-Bound Syndromes: Folk Illnesses of Psychiatric and Anthropological Interest*. Boston: D. Reidel Publishing Company.

**Strassman, Rick**

2008 DMT: The Brain´s own Psychedelic. Teoksessa: Strassman, Rick, Slawek Wojtowicz, Luis E. Luna & Ede Frecsca (toim.): *Inner Paths to Outer Space*, 33–51. Rochester: Park Street Press.

**Suddaby, Roy**

2006 What Grounded Theory is not. *Academy of Management Journal*. 49, no 4, 633-642.

**Tart, Charles:**

1975 *States of Consciousness*. New York: E.P. Dutton.

**Taylor, Bron**

1995 Resacralizing Earth: Pagan Environmentalism and the Restoration of Turtle Island. Teoksessa: Chidester, David & Edward Tabor Linenthal (toim.): *American Sacred Space*, 97–151. Bloomington: Indiana University Press.

**Tolley, Clive**

2009 *Shamanism in Nordic Myth and Magic*. Vol. I. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.

**Virtanen, Pirjo Kristiina**

2015 I turn into a Pink Dolphin. Teoksessa: Feldman-Barrett, Christine (toim.): *Lost Histories of Youth Culture*, 105–121. New York: Peter Lang.

2012 *Indigenous Youth in Brazilian Amazonia. Changing Lived Worlds*. New York: Palgrave MacMillan.

**Wilbert, Johannes**

1993 *Tobacco and shamanism in South America*. New Haven: Yale University

Press.

**Wasson, R. Gordon, Albert Hofmann & Carl A. P. Ruck**

2008 *The road to Eleusis: Unveiling the secret of the mysteries*. Berkeley: North Atlantic Books, 2008.

**Winkelman, Michael**

2014 *Therapeutic Applications of Ayahuasca and Other Sacred Medicines*. Teoksessa: Labate, Beatriz Caiuby & Cavnar, Clancy (Toim.): *The Therapeutic Use of Ayahuasca*, 1–22. London: Springer.

---

**Sähköiset lähteet**

**Ben-Kiki, Oren, Clark Evans & Ingy döt Net**

2009 *YAML Specification Index*. Viitattu 11.3. 2017.  
<<http://www.yaml.org/spec>>

**Bernstein, L.S.**

1998 “Egregor”. Confraterinity of the Rose Cross Library.  
<<http://www.crcsite.org/rosicrucian-library/expanded-collection/egregor/>>

**Friese, Susan**

2016 Computer-assisted grounded theory analysis with ATLAS.ti. Teoksessa: Friese, Susanne & Ringmayr, Thomas (eds.): *Proceedings of the International ATLAS.ti Conference 29th–31th August, 2015 at Technische Universität Berlin*. Universitätsverlag der TU Berlin Viitattu 10.2.2017  
<<http://dx.doi.org/10.14279/depositonce-5079>>

**Hornik, Kurt**

2016 *Frequently Asked Questions on R*. Viitattu 11.3.2017.  
<<https://cran.r-project.org/doc/FAQ/R-FAQ.pdf>>

**Järvensivu, Juha**

2007 *Sarjallistaminen*. Luentodiat. Viitattu 11.3.2017.  
<<http://www.cs.tut.fi/~grakfo/2007/luennot/sarjallistaminen.pdf>>

**Lavonius, Jaakko**

2014 World Ayahuasca –konferenssi: Katsaus nykytutkimukseen, haasteisiin ja mahdollisuuksiin. *Uskonnontutkija* 2/2014. Viitattu 12.3. 2015.  
<<http://uskonnontutkija.fi/2014/12/06/world-ayahuasca-konferenssi-katsaus-nykytutkimukseen-haasteisiin-ja-mahdollisuuksiin-jaakko-lavonius/>>

**Torsti K. (Pseudonyymi)**

1996 *Fennohuasca*. Viitattu 1.2. 2017.  
<<http://www.lycaem.org/languages/finnish/acid/data/harmala.html>>

**Global Ayahuasca Project**

*Informantion for Survey Participants*. Viitattu 10.5.2017.  
<<http://www.globalayahuascaproject.org/app/download/9104265070/GAP%20information%20for%20survey%20participants.pdf>>

## LIITTEET

### Liite 1. Haastattelupyyntökirje

Hei! Olen Aatu Poutanen, uskontotieteen opiskelija Turun yliopistosta.

Tutkin gradussani uskonnollisen kokemuksen typologiaa, ja tutkimukseni keskittyy ayahuascan seremonialliseen käyttöön. Kerään parhaillaan aineistoa gradua varten, ja olisin kiinnostunut haastattelemaan mahdollisimman suurta osaa aiemmin tässä kuussa järjestettyyn seremoniaan osallistujista.

Olisin erittäin kiitollinen haastattelumahdollisuudesta! Haastattelu kestää 45 minuuttia ja se anonymisoidaan niin, ettei puhujaa voi tunnistaa.

Jos olet kiinnostunut olemaan haastateltavana, lähetä sähköpostia osoitteeseen [YHTEYSTIEDOT POISTETTU].

### Liite 2. Kasvien ja eläinten suomenkielisistä nimistä

Viittaan tutkielmassani lukuisiin, eurooppalaisittain eksoottisiin kasveihin ja eläimiin. Kasvien suomenkielisissä nimissä olen käyttänyt suomalaisen asiasanasto ja -ontologiapalvelun verkkopalvelun l. Finton kasvisanastoa l. Kassua osoitteessa <https://finto.fi/kassu/fi/>

Useilla seremoniallisesti merkittävillä kasveilla, kuten esimerkiksi kolumbianhurmalianilla (*Diplopterys cabrerana*) on useita eri nimityksiä, joilla viitataan eri kieliryhmissä eri kasveihin. Johdonmukaisuuden vuoksi käytän kasveista niiden suomenkielisiä nimityksiä.

Yhdessä tapauksessa Kassu -palvelusta ei löytynyt hyväksyttyä suomenkielistä nimeä. Olen tässä kohtaa keksinyt sellaisen itse käyttäen avuksi paikallisen nimistön ja latinankielisen nimen semanttisia merkityksiä. Australiassa kasvavan, akaasioiden sukuun kuuluvan *Acacia maidenii* -kasvin (engl. maiden's wattle) olen suomentanut *neitoakaasiaksi*.

Vastaavaa sanastoa eläimistä tai sienistä ei valitettavasti ole olemassa, joten viitatessani eläimiin olen useimmiten keksinyt suomenkielisen nimen itse käyttäen hyväksi paikallista nimistöä ja muita käännöksiä. Väärinkäsitysten välttämiseksi mainitsen kaikkien tutkielmassa mainittujen kasvien, eläinten ja sienten yhteydessä niiden tieteellisen nimen.

### Liite 3. Sulkeistaminen. Arjan Sterkenin kommentteja reflektiota varten

- You have universalizing tendencies. I mean that you rather tend to see similarities between phenomena than the differences
- Next to this you also subscribe to a Hegelian view of history: all cultures have the same end goal
- Being a psychonaut yourself, you tend to interpret the ‘religious’ experiences of others via your own frame
- When you were still living in Garmerwolde, you also had a clear delineation and demarcation of the masculine and feminine. Both categories were strictly separated for you, and had a strict set of universal characteristics as well. Perhaps this has changed due to the gender courses you have taken.

7.1. 2017 by Arjan Sterken<sup>40</sup>

### Liite 4. Luettelo kuvista

**Kuva 1.** Havaintokuva aineiston asettelusta sovellettuna edellä kuvatun konditionaalisen matriisin koodausparadigman mukaan. Tulostin analysoitavan aineiston ja sidoin sen kirjaksi niin, että yhdellä aukeamalla sektio 4 sisältää analysoitavaa dataa ja sektiot 1–3 ovat tyhjiä. Käytin sektioita 3–4 avoimen koodauksen alueina, sektiota 2 aksiaalikoodauksen alueena ja sektiota 1 selektiiviseen koodaukseen.

**Kuva 2.** Esimerkki YAML-merkintäkielen hierarkkisesta rakenteesta ja sen soveltamisesta sarjallistamisessa. Merkintäkieli sallii identtisiä, toistuvia koodeja (ks. koodeja Lehti\_1 ja Lehti\_2). YAML -merkintäkielessä elementtien sisäistä hierarkiaa merkitään sisentämällä. "Puu" on yläkategoria, jolle "Oksa01" ja "Oksa02" ovat alisteisia, jne.

**Kuva 3.** Esimerkki YAML-merkintäkielellä sarjallistetusta datasta, joka on muutettu tutkimuksen kannalta hyödylliseen puun malliseen muotoon. Kuvassa 1 esitetyn koodin "Kommentit" arvo on ohjelmoitu tutkimuksen helpottamiseksi tulostumaan puun oikeaan laitaan sitä kuvailevaa koodia vastaavalle riville. Kommentti voi olla aineistossa useiden virkkeidenkin mittainen, mutta havainnollisista syistä olen merkinnyt sille esimerkissä vain arvon "x".

**Kuva 4.** Esimerkki hakutuloksesta, jossa esimerkkiaineistoa on tutkittu hakusanalla "Lehti".

**Kuva 5.** Esimerkki R-kielen sisäänrakennetusta datan visualisointityökalusta. Visualisointia on mahdollista hyödyntää itsessään analyttisenä työkaluna, sillä algoritmeja hyödyntäen on mahdollista ohjelmoida esim. automaattisia vuokaavioita monimutkaisen aineiston pohjalta.

<sup>40</sup> Nimi julkaistu kirjoittajan luvalla.

---

**Kuva 6.** Pohjapiirros seremoniallisesta tilasta, AYA-02 piirroksen mukaan (Kenttäpäiväkirja 2016–2017, 85). Kuvassa esiintyvät elementit: 1: Shamaani ja avustajat. 2: Osallistujien piiri. 3: Alttari. 4: Lepuhuone. Seremoniallista tilaa on rajattu intiimimmäksi kankailla (piirin ympärillä).

---

**Kuva 7.** Puumallinen havaintokuva informanttien teemoista.

---

**Kuva 8.** Informanttien seremoniasta erottelemia elementtejä.

---

**Kuva 9.** Pisteytysmenetelmää havainnollistava vuokaavio.

---

**Kuva 10.** Puumallinen kaavio informanttien näyistä.

---

**Kuva 11.** Kaikki Äiti -koodiin liittyvät käsitteet aineistossa yläkäsitteineen. Anonymisoinnin vuoksi kuvasta on poistettu informantin äitiin liittyvä, negatiiviseksi koettu ominaisuus.

---

**Kuva 12.** Kaikki Ayahuasca -koodiin liittyvät käsitteet aineistossa yläkäsitteineen. Anonymisoinnin vuoksi kuvasta on poistettu informantin äitiin liittyvä, negatiiviseksi koettu ominaisuus.

---

## Liite 5. Luettelo taulukoista.

**Taulukko 1.** Perustietoja informanteista. Olen sisällyttänyt luetteloon myös informanttien mainitsemat osallistujat AYA-07, AYA-T1 ja AYA-T2.

---

**Taulukko 2.** Frekvenssianalyysin tuloksia.

---

**Taulukko 3.** Memoista poimitut koodit ja niiden esiintyvyys aineistossa.

---

**Taulukko 4.** Pisteytyksen tulokset.

---

## Liite 6. Ohjelmistoavusteisessa analyysissä käytetyt komennot

1. Tarvittavien moduulien lataaminen R -konsoliin

```
Load (yaml)
Load (data.tree)
```

---

2. Tiedostojen lataaminen R -konsoliin

Lataa YAML -kielellä aiemmin kirjoitettu tiedosto (datatree.yaml) R-Studioon listamuotoisena objektina (forest.list) ja muunna se puumalliseksi objektiksi (forest.datatree) käyttäen data.tree -kirjaston komentoa as.Node,

```
forest.list <- yaml.load_file("datatree.yaml")
forest.datatree <- as.Node(forest.list)
```

```
forest.dataframe <- as.data.frame(do.call(print, c(forest.datatree, "Kommentit",
limit = 12000)))
```

### 3. Komentoja

3.1. Muunnetaan puumallinen objekti (forest.datatree) hakukelpoiseksi matriisiksi (Forest), jossa "Kommentit" -tarkenteella merkittyjen osioiden arvo kirjoitetaan sitä käsittelevän osion oikeaan laitaan

```
Forest <- ToDataFrameTree(forest.datatree,
                          Kommentit = "Kommentit",
                          Path = function(x) x$pathString)
```

3.2. Etsi ja luo matriisi (Results) perustuen esim. hakusanaan "Musiikki"

```
Results <- Forest[grep("Musiikki", Forest$Path, Forest$Kommentit),]
```

3.3. Muunnetaan matriisi (Results) takaisin puumalliksi (result.tree) visualisointia varten

```
result.tree <- FromDataFrameTable(Results, pathName = "Path", pathDelimiter = "/",
colLevels = NULL, na.rm = TRUE, check = c("no-check"))
```

3.4. Kirjoita hakutulokset (Results) tiedostoksi (Results.txt) kommentteineen

```
write.table (as.data.frame(Results),file="Results.txt", quote=F, row.names=F,
col.names=F, na = "")
```

### 4. Visualisointi

4.1. Visualisoinnin asetukset result.tree -objektille

```
SetGraphStyle(result.tree, rankdir = "LR", ratio= "0.5,1.50")
SetNodeStyle(result.tree, fontname = "helvetica", fontsize="60",
shape="none")
SetEdgeStyle(result.tree, arrowhead = "rvee", arrowsize= "3", penwidth="3")
```

4.2. Visualisoi tulokset

```
plot(result.tree)
```

### 5. Frekvenssianalyysi

# Muunnetaan forest.datatree -objekti matriisiksi (Kategoriat), jossa on vain yksi sarake, joka sisältää aksiaalikoodauksen ja selektiivisen koodauksen koodit.

```
Kategoriat <- as.data.frame(forest.datatree,
                            Nimi = function(x) x$name)
```

#Kirjoitetaan matriisi Excel -yhteensopivaksi tiedostoksi (koodit.csv).

```
write.csv (Kategoriat$Nimi,file="koodit.csv", quote=F, na = "")
```

#Luetaan CSV-formaattiin sarjallistettu tiedosto takaisin muistiin.

```
words<-scan("koodit.csv", "character", sep=";");
```

#Muunnetaan tiedosto matriisiksi.

```
words.freq<-table(words)
```

#Lasketaan sanojen yleisyydet ja merkitään ne omaan sarakkeeseensa. Muunnetaan tulokset matriisiksi.

```
Frekvenssit <- cbind(Koodit=names(words.freq),Esiintyvyytys=as.integer(words.freq))  
#Kirjoitetaan tuloksista Excel-yhteensopiva tiedosto.  
write.csv (Frekvenssit),file="Frekvenssit.csv", quote=F, na ="
```

## **Liite 7. Kenttämuistiinpanot Santo Daime -seremoniasta 15.6. 2016**

Olen sanaton. Ja rakastunut.

Sademetsän kuningatar näyttäytyi minulle jumalattaren hahmossa. Hän on riehakas, iloinen ja huikentelevainen seikkilija, joka arvostaa vaatimattomuutta ja nöyryyttä. Hän ei ole kovin rationaalinen, ja toimii usein itseään vastaan ymmärtämättä itsekään, miksi.

Hän on hyvin emotionaalinen & empaattinen ja hänen on vaikeaa hillitä tunteenpurkauksia milloin mihinkin suuntaan.

Hän on kuolleiden köynnös ja sen kasvin henki. Matka Hänen luokseen tarkoittaa katabasista, kohoamista paratiisiin ja taas ja taas laskeutumista Tuonelaan ja kohoamista ylös, kunnes kipu ja pelko lakkaa.

Jumalattaren tärkeimmät viestit:

1. Kohtasin kuolleen siskoni näyssä.
2. Päätin (taas) tehdä sovinnon äitini kanssa, jonka kohtasin myös näyssä.
3. Pelastin jonkun hengen näyssä ohjaamalla jonkun asiantuntijan kättä, koska hän pelkäsi vastuutaan ja seurauksia liikaa.
4. Älä pelkää.
5. Kuolemaa ei ole.
6. Ayahuasca on elämä itse.
7. Mesa Branca.
8. Tervehdi ja arvosta kuolemaa, joka on portti elämään. Älä takerru. Älä pelkää.
9. Ole myötätuntoinen.

Santo Daime on todella voimakasta, mutta ei kaikkivoipaa. Se on ihanan primitiivistä ja alkuvoimaista, mutta ei tiedä (tai ei kerro) vastauksia moneenkaan asiaan. Daime on enemmän elävää tunnetta kuin tietoa. Tieto ja tunne vuorottelevat syklisesti, samoin kuin pelko ja rakkaus tai elämä ja kuolema matkan aikana. Daime ei oksettanut, mutta huimasi kyllä. Ei OEV:tä, todella runsaasti CEV:tä ja sekvenssimäisiä, syklisiä ja tendenssimäisiä visioita, jossa tunnetilat vaihtelevat polaarisesti.

Jumalatar näytti minulle paljon näkyjä, joista tärkeimmät luetteloin edellisellä sivulla. Näin myös mesa branca -näkyjä tulevaisuudesta, mutta ne olivat enimmäkseen aivan käsittämättömiä mekaanisia ja digitaalisia visioita ilman selityksiä.

Pyysin Häntä olemaan hellä minulle ja varomaan sydäntäni & niin hän myös teki. Hän opetti minulle hengitystekniikan, jolla selvitä vaikeista kokemuksista ja käski

avaamaan silmät tai vaihtamaan asentoa, jos en muuten pystynyt olemaan ajattelematta jotain, mihin en ole valmis.

Hän opetti minulle, miten tunnistaa kuoleman olevan lähellä. Hän pelkää koiria. Hän pyysi minua tulemaan uudestaan luokseen. Hän on shakti, puhdasta iloa, elämää ja rakkautta, mutta myös kärsimätön ja impulsiivinen ja joutuu sellaisena pulaan ilman maskuliinista energiaa.

## MESA BRANCA

Sademetsän kuningattaren yksi aspekti oli ohjelmallinen ja digitaalinen. Hän opettaa hitaasti ja pehmeästi, ja säästi minua erityisesti mesa brancan mysteeriltä. Hän on korkeamman maskuliinisen voiman palvelija.

Olen tavannut tuon korkeamman maskuliinisen voiman Avalokitesvarassa, ja kokemus oli todella erilainen kuin Sademetsän kuningattaren kanssa. Tuo korkeampi voima on ehkä Luoja, tai jokin hänen aspektinsa. Jotain niin kaikkivoivaa ja kaikkialla läsnä olevaa, ettei sitä voi edes kuvailla. Jumalatar johdattaa tuon korkeamman mysteerin luo, mutta hitaasti ja hellästi.

Luulen tuntevani jo Mesa Brancan mysteerin. Se on samaa kuin mitä Avalokitesvara opetti minulle.

## RAKKAUS JA KUOLEMA

Matkan alussa minut haudattiin ja minä kuolin. Päälleni heitettiin multaa, kunnes peityin siihen. Olen ollut täällä ennenkin ja hyväksyin sen. Näin, että XX voi jo olla onnellisessa parisuhteessa, että olen myöhässä hänen suhteensa, ja hyväksyin senkin. Aina, kun hyväksyin menetyksen ja kuoleman enkä pelännyt, jumalatar palkitsi minua iloitsemalla kanssani, ja niin alasin taas elämään ja sen kipuihin ja vaaroihin, kunnes menetys tai kuolema sortii minut takaisin Tuonelaan. Hän teki niin mitä ihanimmalla tavalla. Kun lakkasin pelkäämästä ja yrittämästä takertua elämään, elämä tuli luokseni erilaisina tuttuina naishahmoina, jotka kehuivat rohkeuttani ja järkähtämättömyyttäni, mutta samalla koko [epäselvää] oli kuitenkin hänen aiheuttamaansa. Ilveillen hän sanoi:

“Sinä luotit minuun ja nyt näet, että kuolema on illuusio. Älä pelkää, ja kaikki käy hyvin.”

“Älä jätä minua. Tulethan uudestaan?” Hän sanoi. En koskaan jätä Häntä. Elämäni on osa Hänen elämäänsä. Olen kukka kuolleiden köynnöksessä, ja vaikka minä kuihdun, köynnös elää ikuisesti. Elämä jatkuu.