

IHMISEN
SOSIAALISUUDEN
ALKULÄHTEILLÄ

OTTO PIPATTI

IHMISEN
SOSIAALISUUDEN
ALKULÄHTEILLÄ

WESTERMARCKILAINEN
SOSIOLOGIA JA
SOSIAALIANTROPOLOGIA

VASTAPAINO
TAMPERE 2023

Kirjoittaja on saanut tutkimustyöhönsä rahoitusta Koneen Säätiöltä ja Svenska litteratursällskapet i Finlandilta (SLS).

Avoimen tiedekirjan (Open Access) julkaisemista on rahoittanut Helsingin yliopiston valtiotieteellinen tiedekunta.

DOI: 10.58181/VP9789523970182



Tämän teoksen Open Access -editio on lisensoitu CC BY-NC-ND 4.0 -käyttöluvalla.

Voit jakaa avoimen kirjan, mutta sinun on mainittava lähde asianmukaisesti.

Et voi käyttää aineistoa kaupallisiin tarkoituksiin, eikä tehdä siihen muutoksia.

Tarkastele käyttö lupaa osoitteessa:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.fi>)

© Vastapaino, Otto Pipatti 2023

ISBN 978-952-397-018-2 (painettu teos)

ISBN 978-952-397-083-0 (ePub)

ISBN 978-952-397-086-1 (avoin tiedekirja, pdf)

Kustannusosakeyhtiö Vastapaino

Yliopistonkatu 60 A

33100 Tampere

www.vastapaino.fi

Sisälllys

Johdanto 9

1. Westermarckin sosiologian tutkimusohjelma 23

Sosiologia sosiaalisten ilmiöiden syiden tieteenä 23

Alkuperät eli sosiaalisten ilmiöiden syyt 25

Westermarckin sosiologian skottilaiset juuret 29

Westermarckin evolutionismin pääpiirteet 32

Westermarckin metodologinen ajattelu 36

Vertaileva metodi 39

Westermarckin suhde sosiaaliseen ja
kulttuuriseen evolutionismiin 42

2. Ihmisen emootioiden ja sosiaalisuuden kytkös Westermarckin sosiologian ydinkysymyksenä 47

Moraalin emotionaalinen perusta 49

Moraalisten tunteiden luonne 54

Moraalisten tunteiden sosiaalipsykologinen alkuperä 56

Moraalisten tunteiden evolutiivinen alkuperä 60

Moraalisten normien emotionaalinen perusta 61

Yksilön ja yhteisön vuorovaikutus 63

Emootiot perheenmuodostuksen perustana 67

Perhetunteiden evoluutio ja ilmenemismuodot 69

Sukulaisuus, vastavuoroisuus ja yhteisönmuodostus 72

Eri avioliittomuotojen syyt ja ilmeneminen 73

Tunteet uskontoelämän perustana 78

Uskonto ja magia 80

Yliluonnolliset olennot mielen heijastumina 82

Uskonto ja yhteisö 84

Proksimaattiset ja ultimaattiset selitykset 86

**3. Taiteen emotionaalinen ja sosiaalinen alkuperä
Yrjö Hirnin estetiikassa 89**

Kulttuurikodista professoriksi 90

Estetiikan tutkimuskohde 93

Taiteen emotionaalinen alkuperä 96

Hirnin tunnepsykologia 98

Tunteiden siirtyminen 100

Tunteiden siirtyminen ja taiteellinen luomistyö 102

Todelliset ja kuvitellut tarkkailijat 103

Taiteen käytännölliset alkuperät 104

Taide ja nykyisyys 107

Hirn myöhemmässä katsannossa 108

**4. Yhteiskunta ja uskonto Rafael Karstenin
ajattelussa 111**

Pappilan pojasta uskontotieteilijäksi 112

Karstenin käsitys sosiologiasta 115

Karstenin yhteiskuntakäsitys 118

Luonnonkansojen pienyhteisöt yhteiskunnan
perusmuotona 121

Vertailevan tutkimuksen metodisäännöt 124

Karstenin uskontotiede 126

Animismi uskonnon alkeismuotona 127

Teoria uskonnon alkuperästä 129

Uskonnon muutos 133

**5. Gunnar Landtman ja yhteiskunnallisen
eriarvoisuuden sosiologia 139**

Gunnar Landtmanin elämä ja työ 140

Sosiologian tutkimuskohde ja metodi 145

Väitöskirja papiston alkuperästä 148

Luokkajaon synty klassisessa sosiologiassa 151

Landtmanin näkökulma yhteiskunnalliseen
eriarvoisuuteen 154

Alkuperäinen tasa-arvo **156**
Yhteiskunnallisen eriarvoisuuden ensisijaiset syyt **159**
Teoria kolmesta luokasta **166**
Luokkien kehityshistoriasta nykypäivään **168**

6. Yhteiskunnan ja valtion evoluutio
Rudolf Holstin sosiologiassa 171

Rudolf Holstin elämä ja työ **172**
Väitöskirja sodasta, yhteiskunnasta ja valtiosta **175**
Sodankäynnin antropologinen yleisyys **177**
Kropotkinilais-westermarckilainen teoria
yhteisönmuodostuksesta **180**
Holstin valtioteorian poliittinen merkitys **183**
Suuria kirjasuunnitelmia **185**
”Yhteiskunnallinen kehitysoppi. Eräitä
yhteiskuntapolitiikan sosiologisia periaatteita” **185**
Biologinen ja sosiaalinen evoluutio **188**
Holstin yhteiskuntakäsitys **191**
Evoluutiososiologi yhteiskuntasuunnittelijana **193**

7. Myötäsyttyisten taipumusten ja ympäristön
vuorovaikutus Ragnar Numelinin sosiologiassa 197

Sosiologian muutos synnyn ja kehityksen
tieteestä rakenteen ja funktion tieteenksi **199**
Evolutionismin ja vertailevan metodin
myöhäinen puolustus **202**
Migraation syyt **206**
Yleinen teoria migraatiosta **208**
Diplomatian synty **210**
Ihmisen sosiaalisuus, lajitietoisuus ja ryhmien
väliset suhteet **212**
Vaihdon merkitys yhteisöjen välisille suhteille **215**
Vaihtokauppa ja markkinat **217**
Kohti rauhaa **218**

8. Westermarckin marokkolainen etnografia 221

Westermarckin päätyminen Marokon-tutkijaksi 223

Marokko-tutkimukset 227

Westermarckin kenttätöymetodi 229

Keskeiset tutkimusaiheet 233

Westermarckin kenttätöön merkitys 239

9. Etnografinen kenttätö westermarckilaisessa tutkimusperinteessä 243

Gunnar Landtmanin Uuden-Guinean
tutkimusmatka 244

Landtmanin tutkimusmatkan vaiheet 246

Landtmanin kenttätöymetodi 247

Landtmanin tutkimustulokset 250

Rafael Karsten etnografina 252

Karstenin kenttätöymetodi 253

Ensimmäinen kenttätöymatka Gran Chacon
tasankoalueelle 257

Toinen kenttätöymatka Länsi-Amazoniin 259

Hilma Granqvistin "arkeologinen" etnografia 260

Granqvistin kenttätöön tausta 261

Granqvistin kenttätutkimukset 263

Granqvistin kenttätöymetodi 266

Landtmanin ja Westermarckin erimielisyys
Granqvistin kenttätöön arvosta 269

Westermarck, Malinowski ja brittiläinen
sosiaalianthropologia 274

Westermarckin ja Malinowskin kenttätöön
eroavaisuudet 284

Kysymys alkuperistä 286

Lopuksi 289

Lähteet 295

Kiitokset 317

Henkilöhakemisto 318

Johdanto

Tämä kirja on ensimmäinen kokonaisesitys westermarckilaisesta sosiologiasta ja sosiaalianthropologiasta, jotka hallitsivat suomalaisten yhteiskuntatieteiden kenttää viiden vuosikymmenen ajan aina toiseen maailmansotaan saakka. Suomalaisen sosiologian perustaja Edvard Westermarck (1862–1939) nimitettiin vuonna 1890 sosiologian dosentiksi Keisarilliseen Aleksanterin yliopistoon eli nykyiseen Helsingin yliopistoon. Kyseessä on yksi ensimmäisistä sosiologian yliopisto-opettajan tehtävistä maailmassa. Vuosina 1906–1918 Westermarck toimi Helsingissä käytännöllisen filosofian professorina, minkä jälkeen hän siirtyi Åbo Akademiin filosofian professoriksi. Vuonna 1907 Westermarck nimitettiin London School of Economics and Political Sciencen (LSE) sosiologian professuuriin, joka oli Iso-Britannian ensimmäinen.¹ Suomessa hänen ympärilleen muodostui oppilaiksi, lähipiiriksi tai koulukunnaksi kutsuttu nuorempien tutkijoiden ryhmittymä, jonka jäsenet seurasivat eri tavoin ja painotuksin opettajansa lähtökohtia ja perintöä. Monista heistä tuli kansainvälisesti tunnettuja tutkijoita, jotka julkaisivat teoksiaan johtavilla brittiläisillä kustantajilla.

Kirjallani on kaksi päätavoitetta. Ensimmäinen tavoitteeni on hahmottaa kokonaiskuva westermarckilaisen tutkimusperinteen teoreettisista ja metodologisista lähtökohdista sekä erilaisista ilmenemismuodoista. Westermarck yhdistää tuotan-

¹ Husbands 2019, xvi, 18.

nossaan darwinilaista evoluutioteoriaa, skottilaisen valistusfilosofian ihmisluontoajattelua ja vertailevaa antropologiaa. Hän oli kiinnostunut yleisinhimillisten emotioiden ilmenemisestä erilaisissa sosiaalisissa ympäristöissä sekä siitä, kuinka emotiot synnyttävät ja ylläpitävät sosiaalisia instituutioita. Samalla Westermarckin teorianmuodostus perustuu sellaisiin emotionaaliin taipumuksiin, joita esiintyy myös muilla eläimillä. Westermarckin metodologinen ajattelu korostaa kulttuurien välisten vertailujen ja etnografisen kenttätöön yhdistämistä. Tutkimuksen tavoite on selvittää, missä määrin samat lähtökohdat näkyvät Westermarckin oppilaiden tuotannossa. Näin on mahdollista hahmottaa westermarckilaisten tutkijoiden ajattelua yhdistäviä ja erottavia tekijöitä.

Kirjani toisena tavoitteena on selventää ”alkuperän” (*origin*) merkitystä westermarckilaisen tutkimusperinteen ydinkäsitteenä. Westermarck ja hänen oppilaansa tutkivat sosiaalisten ilmiöiden alkuperiä. Toisen maailmansodan jälkeisen ”modernin” sosiologian silmin Westermarck tarkoitti alkuperillä historian alkuhämärissä tapahtuneita asioita, joita hän pyrki kuvaamaan oman aikansa alkuperäiskansoja koskevien tietojen avulla. Sen sijaan ”[m]odernin sosiologian edustajia ei kiinnostanut evolutionistiselle sosiologialle keskeinen kysymys eri yhteiskunnallisten ilmiöiden alkuperästä, johon liittyi ’alkuperäisemmiksi’ käsitettyjen, teollistumattomien kulttuurien tutkimus. Teollisen yhteiskunnan ilmiöille etsittiin nyt selityksiä yhteiskunnan samanaikaisista prosesseista”².

Tosiasiassa Westermarck tarkoitti alkuperällä ennen kaikkea sitä emotionaalista perustaa, joka hänen tutkimillaan ilmiöillä on yhä tänäkin päivänä. Alkuperät ovat sosiaalisten ilmiöiden ja instituutioiden *edelleen läsnä olevia syitä*, ja Westermarckin kiin-

2 Lagerspetz & Suolinna 2004, 337. Ks. myös Suolinna & Lagerspetz 1994, 5.

nostuksen kohteena olleita ilmiöitä voidaan yhä havainnoida ja tutkia kaikissa ihmisyyhteisöissä. Emotionaalisten alkuperien jäljittäminen tuo hänen ajattelunsa nykypäivään ja moderniin yhteiskuntaan paljon suuremmin kuin aiemmin on oletettu. Monet Westermarckin oppilaista käsittivät alkuperät samalla tavoin sosiaalisia ilmiöitä synnyttävinä ja ylläpitävinä psykologisina taipumuksina. Samalla heitä yhdisti kiinnostus siihen, kuinka ihmisen myötäsyntyiset taipumukset ilmenevät vuorovaikutuksessa sosiaalisten ja kulttuuristen tekijöiden kanssa.

Tutkimuskohteenani on Westermarckin ja hänen oppilaidensa alkuperiin keskittyvä tuotanto. Tutkittavat henkilöt on valittu samalla perusteella. Kirjan keskeisiä hahmoja ovat taiteentutkija Yrjö Hirn (1870–1952), uskontotieteilijä ja antropologi Rafael Karsten (1879–1956), yhteiskuntaluokkien kehityshistorian tutkija Gunnar Landtman (1878–1940), sosiologian dosentti ja pitkäaikainen ulkoministeri Rudolf Holsti (1881–1945) sekä diplomaattiuran ohella laajan tieteellisen tuotannon julkaissut Ragnar Numelin (1890–1972). Hirn toimi Helsingin yliopistossa estetiikan ja nykykansain kirjallisuuden professorina, Karsten käytännöllisen filosofian professorina ja Landtman sosiologian professorina. Keskityn Westermarckin ja hänen oppilaidensa ajattelun yhteiskuntatieteellisiin sisältöihin. Koska he kirjoittivat pääteoksensa englanniksi, sana *origin* toistuu heidän julkaisujensa otsikoissa. Westermarck tutki avio- liiton ja moraalien alkuperää, Hirn taiteen alkuperää ja Karsten uskonnon alkuperää. Landtman tutki yhteiskunnallisen eriarvoisuuden ja papiston alkuperää, Holsti valtiomuodostelmien alkuperää ja Numelin migraation ja diplomatian alkuperää.³

3 Kirjan alkuperiin keskittyvän näkökulman vuoksi en käsittele filosofi Rolf Lagerborgia (1874–1959). Lagerborg kuului Westermarckin läheisimpiin ystäviin, mutta hänen moraaliteoriaansa edustaa Westermarckille vierasta ranskalaista durkheimilaista sosiologiaa. Lagerborg ei ollut myöskään kiinnostunut westermarckilaiselle tutkimusperinteelle keskeisestä vertailevasta metodista eikä

Tutkin myös Westermarckin ja hänen oppilaidensa etnografista kenttätöitä, jossa Hilma Granqvistin (1890–1972) kontribuutio on merkittävä. Granqvist teki uraauurtavaa kenttätöitä Palestiinassa, Karsten keskittyi Gran Chacon tasangon ja Länsi-Amazonin intiaaniyhteisöihin Etelä-Amerikassa, Landtman Kiwain kansaan Uuden-Guinean kaakkoisosassa ja Westermarck Marokkoon. Kirjassa ei ole erillistä lukua Granqvistista, koska hän ei ollut alkuperien tutkija, ja kysymys alkuperistä on muita lukuja yhdistävä teema.

Suomalaisen sosiologian historiaa on tulkittu korostamalla sitä, kuinka westermarckilainen sosiologia ei itse asiassa ollut

etnografisesta kenttätöistä. Jalava 2005, 257, 336. Lagerborgin moraalifilosofiasta ks. Jalava 2005; Jalava 2014; Manninen, Ihanus, Jalava & Niiniluoto 2021, 303–314. Kirja ei syvenny myöskään uskontotieteilijä ja sosiologian professori Uno Harvaan (1882–1949). Harva edusti rajatun suomalais-ugrilaisesta uskontotiedettä ja westermarckilaiselle sosiologialle vieraita kansallisten tieteiden päämääriä. Uno Harvasta Westermarckin oppilaana ja hänen suhteestaan westermarckilaiseen tutkimusperinteeseen ks. Anttonen 1987, 50–57, 105–107; Pipatti & Ahmajärvi 2022. Westermarckin oppilaisiin lukeutui myös Karl Robert Villehard Wikman (1886–1975), joka toimi Åbo Akademiassa sosiologian professorina. Wikman jakoi Westermarckin kiinnostuksen avioliittoon liittyviin kysymyksiin sekä kansankulttuurin maagisiin ja uskonnollisiin ulottuvuuksiin. Hänen väitöskirjansa *Die Einleitung der Ehe* (1937) käsittelee esiaviollista seurustelua ja erityisesti yöjuoksuun liittyviä tapoja pohjoismaisen ruotsinkielisen maalaisväestön keskuudessa. Wikmanin elämästä ja tuotannosta ks. Pipping 1979a; Larsson & Suolinna 2008; Pipatti & Ahmajärvi 2022. Viimeisenä westermarckilaisen koulukunnan edustajana pidetään Arne Runebergia (1912–1979), joka oli Landtmanin ja Karstenin oppilas. Runebergin väitöskirja *Witches, Demons and Fertility Magic: Analysis of their Significance and Mutual Relations in West-European Folk Religion* (1949) käsittelee eurooppalaisia noitavainoja. Runebergin elämästä ja tutkimustyöstä ks. Susiluoto 1981; Saarniemi 2003; Mansikka & Suolinna 2006. En käsittele myöskään westermarckilaisten uskonto- ja kulttuurikritiikkiä, vaikka se nivoutuukin Westermarckin näkemyskseen sosiologian käytännön tehtävästä. Monet westermarckilaisista olivat yhteiskunnallisesti ja poliittisesti aktiivisia tutkijoita, ja näitä puolia on tarkasteltu perusteellisesti aiemmassa tutkimuksessa: ks. Pietiäinen 1986; 2021; Jalava 2005; Timosaari 2017; Salomaa 2011; Ahmajärvi 2016; 2017. LSE:ssä Westermarckin oppilaita olivat muun muassa antropologi Bronislaw Malinowski, antropologi Gerald Camden Wheeler (1872–1943), Siperian-tutkija Maria Czaplicka (1884–1921), sosiologi ja yhteiskuntafilosofi Morris Ginsberg (1889–1970) sekä kiinalainen sosiologian professori Shang-Ling Fu (1902–?). Malinowskista Westermarckin oppilaana ks. luku 9 tässä teoksessa. Czaplickan ja Westermarckin yhteyksistä ks. Kubica 2020.

sosiologiaa lainkaan. *Suomalaisen sosiologian historian* (1992) toimittajien mukaan "[t]oisen maailmansodan päättymiseen saakka Suomessa opetettu sosiologia oli nykytermein sosiaaliantropologiaa tai etnologiaa. Edvard Westermarck, Rafael Karsten ja Gunnar Landtman edustivat antropologiaa".⁴ Kirjan westermarckilaista koulukuntaa käsittelevä luku on nimetty "sosiaaliantropologiaksi"⁵, ja heistä on myöhemminkin kirjoitettu nimenomaan sosiaaliantropologeina.⁶ Toisekseen tutkijoilla on ollut tapana hahmottaa suomalaisen sosiologian historia "vanhan" ja "modernin" sosiologian välisenä erontekona, jossa vanhentuneet teoriat ja metodit korvautuivat toisen maailmansodan jälkeen uudenaikaisilla lähestymistavoilla.⁷

Molemmissa lähestymistavoissa westermarckilaista tutkimustraditiota tarkastellaan leimallisesti sosiologian myöhemmän, toisen maailmansodan jälkeisen kehityksen kautta. Koska Westermarck on lokeroitu ennen kaikkea antropologiksi, suomalaiset sosiologian oppikirjat ja klassista sosiologiaa esittelevät teokset eivät käsittele hänen tuotantoaan, saati hänen oppilaitaan. Sosiologian kansainvälinen historia ei tunne häntä juuri lainkaan, ja harvoja poikkeuksia lukuun ottamatta myös antropologit ja antropologian historioitsijat viittaavat häneen ainoastaan satunnaisesti ja ohimennen.

Kirjani edustaa erilaista lähestymistapaa suomalaisten yhteiskuntatieteiden historiaan ja selvittää, mitä Westermarck ja hänen oppilaansa itse tarkoittivat sosiologialla ja sosiaaliantropologialla sekä sitä, millaista tutkimusta he tekivät. Toisin sanoen pyrin tarkastelemaan westermarckilaista tutkimusperin-

4 Allardt, Alapuro & Alestalo 1992, 21–22. Ks. myös Allardt 1997, 101.

5 Haavio-Mannila 1992.

6 Rahkonen 1995, 13–14; Lagerspetz & Suolinna 2014b, 51, 97–98 ja passim.

7 Ks. esim. Eskola 1992; Suolinna & Lagerspetz 1994; Rahkonen 1995; Allardt 1997; Lagerspetz & Suolinna 2004; Larsson & Suolinna 2009. Westermarckilaisen sosiologian ja "modernin yhteiskuntatieteen" erottelun ongelmallisuudesta ks. Manninen 1998.

nettä sen omista lähtökohdista ja sen omilla ehdoilla. Kirjani kokooa yhteen kaiken olemassa olevan tutkimuskirjallisuuden, mutta kyse on ennen kaikkea itsenäisestä, alkuperäislähteiden kautta hahmottuvasta kokonaiskuvasta. Käytän Westermarckin ja hänen oppilaidensa julkaistun tuotannon lisäksi suomalaisia ja brittiläisiä arkistolähteitä siltä osin kuin ne auttavat ymmärtämään heidän ajatteluaan.⁸

Teokseni avaa näkymän sosiologiseen ajatteluun ennen ka-
ventuvien tieteenalarajojen aikaa. Westermarckilainen sosio-
logia oli lähtökohtaisesti monitieteistä ja avoinna erityisesti
psykologian ja biologian suuntaan. Olen kiinnostunut ihmisen
käyttäytymistä koskevan evoluutiotutkimuksen historiasta ja
nykytilasta, mikä näkyy siinä tavassa, jolla arvioin westermar-
ckilaisten merkitystä. Westermarck on harvoja yhteiskunta-
tieteilijöitä ja ainoa sosiologian klassikko, johon viitataan yh-
teiskunta- ja humanististen tieteiden ulkopuolella. Nykyisin
häntä pidetään sosiobiologian ja evoluutiopsykologian edel-
läkävijänä.⁹ Sosiobiologia tarkoittaa 1960- ja 70-luvulla muo-
dostunutta ihmisten ja eläinten sosiaalisuuden evolutiivista ja
biologista tutkimusta, jonka pohjalta evoluutiopsykologian eri
suuntaukset ovat kehittyneet. Se on vaikuttanut merkittävästi
myös käyttäytymisekologiaan ja antropologiaan.¹⁰ Westermarck
ennakoi erityisesti moraalien evoluution tutkimuksen keskeisiä
lähtökohtia. Kuten maailman johtaviin kädellistutkijoihin kuu-
luva Frans de Waal korostaa, Westermarck ”ansaitsee keskeisen
aseman kaikissa moraalien alkuperää koskevissa keskusteluissa,
sillä hän oli ensimmäinen tutkija, joka edusti kokonaisvaltaista

8 Kun esitän suoria sitaatteja vaikeasti saatavilla olevista arkistolähteistä, annan alkukielisen tekstin alaviitteissä. Kaikki käännökset ovat omiani.

9 Stroup 1982c, xvi; Hiatt 2004, 45–47; De Waal 2006, 17–20; Boehm 2012, 324; Sanderson 2012, 177–181; 2017; Rotkirch 2014, 225–228; 2017, 451; Segerstråle 2017; Lyons 2018; Pipatti 2019, 13–17, 143–146; Sarmaja 1997; 2001; 2003; 2004; 2006; 2020.

10 Segerstråle 2000; Smith 2000; Laland & Brown 2011.

näkökulmaa, joka kattaa sekä ihmiset ja eläimet että kulttuurin ja evoluution”.¹¹

En kuitenkaan pyri westermarckilaisen koulukunnan systemaattiseen uudelleenarviointiin nykytutkimuksen valossa. Heidän tuotantonsa kulkee lukuisten tieteenalojen ja tutkimussuuntauksien sisällä, ja tällainen uudelleenarviointi edellyttäisi evoluutiotutkimuksen eri haarojen lisäksi muun muassa estetiikan, luokkatutkimuksen, uskontotieteen, muuttoliikkeiden ja kansainvälisten suhteiden erityisasiantuntemusta. Hahmottamalla kokonaiskuvaa Westermarckin ja hänen oppilaidensa lähtökohdista ja keskeisistä tutkimusaiheista kirjani luo perustaa westermarckilaisen perinnön historiallisen ja nykymerkityksen aiempaa perusteellisemmalle uudelleenarvioinnille.

Kirjani rakenne on seuraavanlainen. Kuvailen tämän johdannon lopuksi Westermarckin elämänkulkua ja sitä, millainen hän oli ihmisenä. Ensimmäinen luku tarkastelee Westermarckin hahmottelemaa sosiologian tutkimusohjelmaa ja sen kytköksiä hänen teoreettiseen ja metodologiseen ajatteluunsa. Näiden lähtökohtien paikantaminen luo perustan Westermarckin oppilaiden tutkimiseen ja heidän ajattelunsa yhtäläisyyksien ja erojen osoittamiseen.

Toisessa luvussa analysoin emootioiden merkitystä Westermarckin moraaliin, avioliittoon ja uskontoon keskittyvässä tuotannossa. Westermarck käsittelee moraalin alkuperää kaksiosaisessa, 1500-sivuuisessa suurteoksessa *The Origin and Development of the Moral Ideas* (1906c, 1908b). Hänen varhainen pääteoksensa *The History of Human Marriage* (1891b) keskittyy avioliittoon ja perheenmuodostukseen. Teos ilmestyi vuonna 1921 kolmiosaiseksi kasvaneena ja kauttaaltaan päivitettyinä laitoksena. *The Future of Marriage in Western Civilisation* (1936b)

11 De Waal 2006, 17.

osallistuu avioliittoa koskeviin ajankohtaisiin yhteiskunnallisiin keskusteluihin. Uskontoon Westermarck syventyy moraaliteoksensa lisäksi etnografisessa tuotannossaan ja hänen kuolinvuonnaan ilmestyneessä teoksessa *Christianity and Morals* (1939, suom. 1984 *Kristinusko ja moraali*), joka on hänen ainoa kokonaan suomennettu pääteoksensa.

Kolmannessa luvussa tarkastelen Yrjö Hirnin teoriaa taiteen emotionaalisesta ja sosiaalisesta alkuperästä, jonka hän esittää pääteoksessaan *The Origins of Art: A Psychological and Sociological Inquiry* (1900). Keskityn Hirnin estetiikan psykologisiin ja yhteiskuntatieteellisiin ulottuvuuksiin, jotka ovat hyvin lähellä Westermarckin lähtökohtia.

Neljännessä luvussa syvennyn Rafael Karstenin sosiologian ja antropologian historiaa, tutkimuskohdetta ja metodeja koskeviin käsityksiin. Tarkastelen myös Karstenin evoluutioajattelua ja uskontoteoriaa, jota hän kehittää teoksissa *The Origin of Worship: A Study in Primitive Religion* (1905) ja *The Origins of Religion* (1935b).

Viidennessä luvussa keskityn Gunnar Landtmanin näkemyksiin sosiologian tutkimuskohteesta ja metodista sekä niiden ilmenemiseen hänen pääteoksessaan *The Origin of the Inequality of the Social Classes* (1938). Lisäksi analysoin Landtmanin teoriaa luokkaerojen muodostumisesta ja arvion hänen asemaansa luokkatutkimuksen historiassa.

Kuudennessa luvussa syvennyn Rudolf Holstin sodankäyntiä ja yhteisönmuodosta käsittelevään pääteokseen *The Relation of War to the Origin of the State* (1913). Holstin julkaisemattomat kirjasuunnitelmat ja -käsikirjoitukset avaavat uusia näkökulmia hänen asemaansa suomalaisen sosiologian historiassa.

Seitsemännessä luvussa tarkastelen Ragnar Numelinin näkemyksiä westermarckilaisesta sosiologiasta ja yhteiskuntatieteiden muutoksesta 1900-luvun ensimmäisellä puoliskolla. Lisäksi analysoin Numelinin Englannissa ilmestyneiden pää-

teosten *The Wandering Spirit: A Study of Human Migration* (1937) ja *The Beginnings of Diplomacy: A Sociological Study of Intertribal and International Relations* (1950) lähtökohtia ja tutkimustuloksia.

Kahdeksannessa luvussa hahmotan kokonaiskuvan Westermarckin kenttätutkimusmenetelmistä ja Marokkoa käsittelevän pääteoksen *Ritual and Belief in Morocco I–II* (1926b, 1926c) ominaispiirteistä.

Yhdeksännessä luvussa syvennyn Landtmanin, Karstenin ja Hilma Granqvistin etnografisen tuotannon lähtökohtiin, metodologisiin ratkaisuihin, keskeisiin tutkimustuloksiin ja jälkimaailmaan. Tutkin myös Westermarckin suhdetta antropologi Bronislaw Malinowskiin (1884–1942), joka oli hänen läheisin oppilaansa ja kollegansa LSE:ssä. Kirjan loppusanoissa tarkastelen westermarckilaisen tutkimusperinteen väistymistä ”modernin” sosiologian tieltä.

Edvard Alexander Westermarck syntyi vuonna 1862 Helsingissä ruotsinkieliseen sivistysporvaristoon kuuluvaan perheeseen. Hänen isänsä toimi Helsingin yliopiston kamreerina, ja äiti oli yliopiston kirjastonhoitajan ja oppihistorian professorin tytär. Perheessä oli viisi lasta, joista Edvardille läheisin oli isosisko Helena (1857–1938), Pariisissa opiskellut taidemaalari, kirjailija ja suomalaisen naisasialiikkeen varhainen vaikuttaja. Läpi elämänsä naimattomina pysytelleet sisarukset olivat toistensa tukipilareita vanhuuteen ja kuolemaan saakka.¹²

Westermarck aloitti opintonsa nykykansain kirjallisuuden, estetiikan ja yleisen historian parissa. Perehtyminen brittiläi-

12 Dahlberg 2016; Helena Westermarckin elämäntyöstä ks. Dahlberg 2017.

sen empirismin eli kokemuspohjaisen filosofian perinteeseen vei kiinnostuksen kohteet kuitenkin nopeasti kohti filosofiaa ja psykologiaa.¹³ Westermarckin opiskeluvuodet ajoittuivat 1880-luvun aatteelliseen murroskauteen, jolloin biologiset ja yhteiskunnalliset evoluutioteoriat, empiirisiin havaintoihin perustuvat naturalistiset maailmanselitykset, uskontokriittikki ja yksilönvapauksia korostavat liberaalit aatteet levisivät opiskelijanuorison keskuudessa.¹⁴ Keskeisenä kansainvälisten virtausten välittäjänä toimi Hjalmar Neiglick (1860–1889), nuorena menehtynyt monilahjakkuus, kulttuuriradikaali ja suomalaisen empiristisen filosofian ja kokeellisen psykologian uranuurtaja.¹⁵

Westermarck kiinnostui evoluutioajattelusta erityisesti Charles Darwinin teoksen *Descent of Man* (1871) myötä.¹⁶ Darwinin pyrkimyksestä osoittaa, että henkiset ja tunteelliset erot ihmisten ja eläinten välillä ovat ainoastaan asteittaisia, eivät laadullisia, tuli Westermarckin tutkimustyön johtavia periaatteita. Darwinilta saadut virikkeet johtivat sukupuolten välisiä suhteita ja avioliiton alkuperää käsittelevän väitöskirjan valmisteluun. Westermarck työsti väitöskirjaansa Lontoossa vuosina 1887–1888 British Museumin kirjaston aineistoja hyödyntäen. Darwinin käyttämien lähteiden tarkistaminen edellytti englannin kielen opettelemisen 25 vuoden iässä. Lontoon älymystö- ja tutkijapiireihin Westermarckin opasti maineikas brittipsykologi James Sully (1842–1923), johon hän oli sattumalta tutustunut vuoristovaelluksella Norjassa. Nuori tutkija koki British Museumin lukusalissa kosmista pienuutta maailman tietovarantojen ja arvoitusten ratkaisupyrkimysten äärellä:

13 Westermarck 1929, 27–31.

14 Timosaari 2017, 29.

15 Neiglickista ks. Jalava 2005, 241–247; Aho 1993, 81–89.

16 Westermarck 1929, 67.

Olen käynyt monissa katedraaleissa eri maissa, mutta missään en ole kokenut samanlaista hartauden tunnetta kuin lukusalin jättimäisen kupolin alla, joka on suurempi kuin Pietarinkirkon kupoli Roomassa. Täällä on ajatuksen jumaluudella asuntonsa. Tänne on koottu kaikki aikojen halki säilytetty tietous, ja yhdellä kynänvedolla voi päästä osalliseksi mistä tahansa sen aarteista. Mutta täällä ei tunne itseään vain nöyräksi armonvälineen vastaanottajaksi, vaan täyttyy itsekin luomisylpeydellä, sulautuu kokonaisuuteen, kokee jotain jumaljuopuneen panteistin autuudesta.¹⁷

Westermarckin vuonna 1889 valmistunut väitöskirja koostuu pari vuotta myöhemmin Englannissa ilmestyneen *The History of Human Marriages* (1891b) alkuosasta. Teoksesta tuli kansainvälinen arvostelu- ja myyntimenestys, joka käännettiin muun muassa ranskaksi, saksaksi, espanjaksi, italiaksi, venäjäksi ja japaniksi. Esipuheen teokseen kirjoitti aikansa kuuluisimpiin brittiläisiin biologeihin ja luonnontutkijoihin kuulunut Alfred Russel Wallace (1823–1913), joka tunnetaan luonnonvalintaan perustuvan evoluutioteorian toisena kehittäjänä.

Westermarck toimi vuodesta 1890 lähtien Helsingissä Keisarillisen Aleksanterin yliopiston sosiologian dosenttina. Vuosina 1894–1897 hän hoiti viransijaisena filosofian professuuria. Seuraavana vuonna Westermarck aloitti useita vuosia kestäneet kenttätutkimuksensa Marokossa. *The Origin and Development of the Moral Ideals* (1906–08) ensimmäisen osan valmistuminen oli merkittävää Westermarckin uran kannalta, sillä se edesauttoi hänen valintaansa professuureihin Helsingissä ja Lontoossa. Kirja ilmestyi myös saksaksi ja ranskaksi. Westermarck valittiin vuonna 1906 Helsingin yliopiston vastaperustettuun käytän-

17 Westermarck 1927, 82–83; 1929, 79.

nöllisen filosofian professuuriin, jonka opetusalaan sosiologia sisällytettiin. Vuonna 1918 hän siirtyi Åbo Akademiin filosofian professoriksi, jossa hän toimi muutaman vuoden myös rehtorina.¹⁸

Westermarck luennoi vuodesta 1904 lähtien myös Englannissa LSE:ssä. Vuonna 1907 hänet nimitettiin saman yliopiston sosiologian professoriksi, ensiksi viiden vuoden määräajaksi, sen jälkeen vakinaiseksi. Westermarck opetti Suomessa useimmiten syksystä kevääseen. Lontoossa hän luennoi ja piti seminaaria kesälukukauden, joka kestää pääsiäisestä kesäkuun loppupuolelle. Tämä järjestely mahdollisti säännöllisen oleskelun Marokossa ennen opetuksen alkua Suomessa.

LSE:stä tuli Westermarckin aikana yksi maailman etnisesti monimuotoisimmista yliopistoista. Hänen oppilaansa tulivat kirjaimellisesti maailman kaikista kolkista, ja merkittävä osa heistä oli naisia.¹⁹ Westermarck eläköityi LSE:stä vuonna 1930 ja Åbo Akademista kaksi vuotta myöhemmin.

Westermarck oli ihmisenä hyvin vaatimaton ja pidetty. Erään muistelun mukaan hän puhui itsestään ainoastaan viitatessaan joihinkin omakohtaisiin havaintoihinsa.²⁰ Aikalaistodistukset maalaavat yhtäläistä kuvaa hyväsydämisestä, hieman vetäytyvästä ja humanin elämänasenteen läpitunkemasta henkilöstä, joka kykeni kanssaihmisten luontevaan kohtaamiseen halki yhteiskuntahierarkioiden ja kulttuurierojen. Westermarckin intiimeistä suhteista ei ole säilynyt tietoja.²¹ Monet ovat arvelleet hänen olleen homoseksuaali. Muistelmissaan Westermarck kirjoittaa viettäneensä elämänsä onnellisimpia vuosia ollessaan

18 Westermarckin opetustyöstä sosiologian dosenttina ja käytännöllisen filosofian professorina ks. Pipatti & Ahmajärvi 2022. Westermarckin toiminnasta Åbo Akademissa ks. Lagerspetz & Suolinna 2014a; 2014b.

19 Westermarck 1929, 201–202.

20 Montagu 1982, 64–65; May 1940.

21 Dahlberg & Timosaari 2014.

yksin sellaisiin yhteiskuntaluokkiin ja kansallisuuksiin kuuluvien ihmisten keskuudessa, joihin hän ei kuulunut itse, olivatpa he sitten ”kalastajia, talonpoikia, maantierosvoja, englantilaisia, italialaisia ja niin edelleen”. Erityisen merkityksellinen oli tietyn marokkolaisen vuoristoheimon parissa vietetty puolivuotinen – ”toivoin, että olisin voinut jäädä sinne vielä kahdeksi vuodeksi, mieluiten vailla postiyhteyksiä ulkomaailmaan”.²² Westermarck omisti elämänsä tutkimustyölle, mutta yhtä lailla se sai merkityksensä luonnossa kulkemisesta, kasvien ja eläinten havainnoinnista ja herkkyydestä esteettisille vaikutelmille.

Yhteiskunnallisesti ja poliittisesti Westermarck oli vapaa-mielinen reformisti. Hän pyrki tutkimustyön ja järjestötoiminnan kautta edistämään avioero-oikeuteen, aviopuolisoiden tassa-arvoon, naimattomien naisten ja aviottomien lasten asemaan, eläinten oikeuksiin, kuolemanrangaistukseen ja homoseksuaalisuuden dekriminointiin liittyviä lakiuudistuksia. Westermarckin yhteiskuntakritiikki nojaa brittifilosofi John Stuart Millin tunnetuksi tekemään haittaperiaatteeseen, jonka mukaan ihmisille on sallittava vapaus elää haluamallaan tavalla, mikäli he ei toiminnallaan vahingoita muita.²³ Suomessa Westermarck oli Prometheus-seuran perustajajäsen ja puheenjohtaja. Seura ajoi uskonnonvapautta ja kirkon erottamista valtiollisista instituutioista, erityisesti uskonnonopetuksen poistamista kouluista, siviilivihkimistä ja käsi Raamatulla tehtävän valapakon poistamista oikeudenkäynneistä.

Englannissa Westermarck kuului liberaaleihin älymystöpiireihin. LSE:n perustamisen taustalla olleet Fabian Societyn jäsenet olivat hänen ystäväpiiriään. Fabian-sosialistit ajoivat vähittäisten reformien ja tutkimuspohjaisen yhteiskuntasuunnittelun kautta toteutettuja sosialistisia uudistuksia. Westermarck

²² Westermarck 1927, 344.

²³ Timosaari 2017; 2021.

ei ollut sosialisti, mutta hän oli hyvin tietoinen teollistuvien yhteiskuntien sosiaaliseen rakenteeseen liittyvistä ongelmista. Hänen mukaansa yhteiskuntaluokkien väliset ristiriidat olivat kärjistyneet työläisten huonojen elinolosuhteiden ja pääomien kasautumisen seurauksena. Westermarckille oli selvää, etteivät 1900-luvun taitteen työläiset saaneet riittävää hyötyä tuottamastaan arvosta. Hän suhtautui myötämieleisesti työväenluokan pyrkimyksiin ja uskoi, että perintö- ja omistusoikeutta koskevissa laeissa tulisi tapahtumaan ajan myötä radikaaleja muutoksia.²⁴

Westermarck oli lopettelemassa vuonna 1939 kesänviettoa Helena-siskoltaan jääneellä huvilalla Lappvikissa Hankoniemellä. Hän heräsi syyskuun ensimmäinen päivä radiosta kuulemaansa uutiseen natsi-Saksan hyökkäyksestä Puolaan. Samana aamuna Hitler julisti sodan alkaneeksi. Uutisesta järkyttynyt Westermarck sai rajun astma-kohtauksen, jota tavanomaiset apukeinot eivät sillä kertaa lievittäneet. Hengitystä vaikeutti entisestään yöllä laskeutunut raskaana roikkuva sumu.²⁵ Westermarck kuoli kolmas päivä syyskuuta 76 vuoden ikäisenä. Hänet on haudattu perheen sukhautaan Helsingin Hietanien hautausmaan vanhan kappelin pohjoispuolelle.

24 Westermarck 1908b, 69–71; Ahmajärvi & Pipatti 2021, 247.

25 Lagerborg 1951, 366–367.

Westermarckin sosiologian tutkimusohjelma

Vertailevan sosiologian tehtävä ei rajoitu erilaisten kulttuuristen ilmiöiden luokitteluun niiden maantieteellisen ja historiallisen jakautumisen selvittämiseksi. Sen perimmäinen tavoite on sama kuin kaiken muunkin tieteen, nimittäin selittää sitä koskevat tosiasiat, antaa vastaus kysymykseen, miksi. – Edvard Westermarck 1921.

Westermarckilla oli sosiologiasta ja sen tutkimuskohteesta selväpiirteinen käsitys, joka pysyi pääpiirteissään samanlaisena hänen koko uransa ajan. Tarkastelen tämän luvun aluksi Westermarckin näkemyksiä sosiologiasta ja sosiaalisten ilmiöiden alkuperistä. Tämän jälkeen paikannan hänen teoreettisia lähtökohtiaan 1700-luvun skottilaiseen valistusfilosofiaan ja darwiniiniseen evoluutioajatteluun. Lopuksi käsittelen Westermarckin metodologista ajattelua, erityisesti vertailevaa metodologiaa, johon hänen moraalia ja avioliittoa käsittelevät teoksensa nojaavat. Samalla selvennän Westermarckin suhdetta sosiaali- ja kulttuuri-evolutionistiseen antropologiaan.

Sosiologia sosiaalisten ilmiöiden syiden tieteenä

Sosiologia sellaisena kuin se nykyisin tunnetaan syntyi 1800-luvun loppupuolella ja 1900-luvun taitteessa vaikuttaneiden yhteiskuntatieteilijöiden ja filosofien tutkimustyön pohjalta. Heistä erityisesti Émile Durkheim (1858–1917), Max Weber

(1864–1920), Georg Simmel (1858–1918), Ferdinand Tönnies (1855–1936) ja Karl Marx (1818–1883) nostettiin toisen maailmansodan jälkeen sosiologian perustajahahmoiksi, joita on tapana kutsua sosiologian klassikoiksi. Lähes kaikki heistä olivat Westermarckin aikalaisia. Sosiologian klassikoita yhdistää kiinnostus modernisoituihin yhteiskuntiin ja teollistumisen, kaupungistumisen ja työnjaon aiheuttamiin muutoksiin ihmisten välisissä suhteissa.

Westermarckin käsitys sosiologiasta oli huomattavasti laajempi. Sosiologia on hänen mukaansa ”tiede sosiaalisista ilmiöistä sanan laajimmassa merkityksessä”.¹ Westermarck oli ensisijaisesti kiinnostunut sellaisista ilmiöistä, joita voidaan havainnoida ja tutkia kaikissa ihmisyyhteisöissä. Hänen mukaansa ”sosiologian tehtävä on selittää sosiaalisia ilmiöitä, etsiä niiden syitä ja osoittaa, miten ja miksi ne ovat syntyneet”.² Sosiaalisten ilmiöiden syyt voivat olla sosiaalisia, psykologisia tai biologisia.³ Westermarckin teorianmuodostukselle on ominaista näiden näkökulmien ja selitystasojen yhdistäminen. Westermarckin mukaan sosiologien tulee etsiä sosiaalisten ilmiöiden syitä, ”olivat nämä syyt luonteeltaan millaisia tahansa”.⁴ Tämä monitieteisyyttä korostava lähestymistapa ajoi Westermarckin konfliktiin Émile Durkheimin ja hänen seuraajiensa kanssa, joiden mukaan sosiaalisia ilmiöitä tulee selittää ainoastaan toisilla sosiaalisilla ilmiöillä.

Westermarck teki eron sosiologian ja sosiaaliantropologian välillä. Sosiaaliantropologia oli hänelle ”ainoastaan sosiologian haara”, joka tutkii ”ulkoeurooppalaisten kansojen kulttuureita ja ennen kaikkea vailla kirjallista historiaa olevia kulttuureita”.⁵

1 Westermarck 1908a, 27.

2 Westermarck 1908a, 24–25.

3 Westermarck 1891b, 5; 1894, 1–2.

4 Westermarck 1936a, 237.

5 Westermarck 1936a, 226. Ks. myös Westermarck 1908a, 27–28.

Westermarck ei pitänyt moraalia ja avioliittoa käsitteleviä teoksiaan antropologisina tutkimuksina, vaan katsoi käyttävänsä antropologisia tietoja teorioidensa perustana.⁶ Sen sijaan hänen marokkolaista kansankulttuuria käsittelevät teoksensa sisältävät sosiaaliantropologian alaan.

Sosiaaliset ilmiöt ovat Westermarckille ihmisten välistä toimintaa. Ne ovat ”käyttäytymistapoja, jotka liittyvät yksilöiden välisiin suhteisiin – kyse on ihmisten yhteistoiminnasta tai sellaisesta toiminnasta, joka kohdistuu toiseen ihmiseen tai ihmisiin”.⁷ Toisin sanoen sosiaaliset ilmiöt liittyvät siihen, kuinka ihmiset yksin tai yhdessä reagoivat ja käyttäytyvät toinen toisiaan kohtaan. Westermarck keskittyy tuotannossaan erityisesti sosiaalisten ilmiöiden taustalla oleviin *emotionaalisiin syihin*. Hän korostaa LSE:n ja Helsingin yliopiston sosiologian johdantoluennoissaan, että sosiologia tutkii emootioiden ilmenemistä inhimillisessä toiminnassa ja sosiaalisessa kanssakäymisessä.⁸ Lisäksi Westermarckin keskeisenä tutkimuskohteena on emootioiden merkitys toimintaa säätelevien tapojen ja normien muodostumisessa.

Alkuperät eli sosiaalisten ilmiöiden syyt

Westermarck oli sosiologina nimenomaan sosiaalisten ilmiöiden alkuperien tutkija. Kun Westermarck puhuu moraalien alkuperästä, hän tarkoittaa niitä emotionaalisia taipumuksia, joihin moraaliset käsitykset perustuvat ja jotka ylläpitävät niitä kaikissa sosiaalisissa ympäristöissä. *The Origin and Development of the Moral Ideas* etsii vastauksia perustavanlaatuisiin sosiaalista

6 British Library: Westermarckin kirje George A. Macmillanille 14. helmikuuta 1906.

7 Westermarck 1906b, 192: “[...] by a social phenomenon I understand a mode of conduct which is related to an association of individuals – either joint acts of associates, or conduct towards an associate or associates”.

8 British Library of Political and Economic Science: Lake Barnett 1911a, 1. Åbo Akademin kirjasto, käsikirjoituskokoelmat: Numelin 1911–1912, 2.



Edvard Westermarck ja Åbo Akademin opiskelijoita lukuvuonna 1919–1920. Kuva: Åbo Akademin kirjaston kuvakokoelmat.

todellisuutta koskeviin kysymyksiin: ”Miksi moraaliset käsitykset eroavat toisistaan niin suuresti? Entä miksi monissa tapauksissa vallitsee suuri yksimielisyys? Miksi moraalisia käsityksiä on ylipäänsä olemassa?”⁹ Etiikka on tässä merkityksessä ”psykologinen” ja ”sosiologinen” tutkimusala.¹⁰ Westermarck kutsuu sitä toisinaan myös moraalipsykologiaksi. Westermarck käsittelee tuotannossaan myös analyyttiseen etiikkaan liittyviä kysymyksiä, kuten moraalisten käsitteiden merkitystä ja moraalisten arvostelmien totuusarvoa. Ensisijaisesti hän lähestyi moraalialia kuitenkin ”empiiristä ilmiötä havainnoivan sosiologin näkökulmasta”.¹¹

Westermarck esittää *The Origin and Development of the Moral Ideasin* alkupuolella ”yleisen teorian moraalisen tajunnan

9 Westermarck 1906c, 1.

10 Westermarck 1906b, 191–192; Westermarck 1929, 218.

11 Stroup 1981, 217.

luonteesta”. Valtaosa teoksesta koostuu erilaisten moraali- ja oikeuskäsitysten historiallisista ja kulttuurien välisistä vertailuista. Näiden vertailujen tarkoitus on osoittaa oikeaksi hänen yleinen teoriansa ihmisen moraalitunteista.¹² Lisäksi Westermarck esittää suuren joukon rajatumpia hypoteeseja tutkimistaan ilmiöistä ja ”pyrkii löytämään sen periaatteen, joka on moraalisen arvostelman perustana jokaisessa yksittäisessä tapauksessa”.¹³ Westermarckin 1910-luvun taitteen sosiologian johdantoluennot seurailevat kirjan keskeisiä aihepiirejä:

Sosiologian tehtävä ja metodi / yhteiskunnan synty ja sosiaalisen yhteenliittymisen tärkeimmät periaatteet / yhteiskunnan sääntelevä toiminta / rangaistuksen alkuperä ja luonne / yhteiskunnan moraalinen tuomitseminen / oikeussuhteiden ja oikeusinstituutioiden yleinen luonne / perheinstituution kehityshistoria / Lyhyt kuvaus eräistä perheen ulkopuolisista oikeussuhteista.¹⁴

Puhuessaan avioliiton alkuperästä Westermarck tarkoittaa niitä emotionaalisia taipumuksia, jotka synnyttävät ja ylläpitävät avioliitto- ja perheinstituutioita ihmislajin keskuudessa. Avioliitto perustuu Westermarckin mukaan perhesuhteita jäsentäville emotioille, joista keskeisimpiä ovat ihmisten välinen rakastuminen ja kiintymys, vanhempien kiintymys jälkeläisiinsä, seksuaalinen mustasukkaisuus, jälkeläisten kiintymys toisiinsa ja vanhempiinsa sekä inestiaversio eli perheenjäsenten keskinäinen seksuaalinen vastenmielisyys.¹⁵ Vastaavasti uskonnon alkuperä viittaa niihin tunteisiin, jotka synnyttävät uskonnollisia

¹² Westermarck 1929, 232.

¹³ Westermarck 1906c, 327–328.

¹⁴ Helsingin yliopiston arkisto: Selonteko Keisarillisen Aleksanterin-yliopiston opettajain toiminnasta lukuvuonna 1908–1909, 36.

¹⁵ Sarmaja 2003.

uskomuksia ja joiden takia uskonnollista ajattelua esiintyy yhteiskunnissa tänäkin päivänä. Westermarck käyttää alkuperän ja syyn käsitteitä useimmiten toistensa synonyymeinä. Alkuperät ovat toisin sanoen syitä sille, miksi tietynlaisia sosiaalisia ilmiöitä on olemassa.

Westermarckin kiinnostus tapojen ja lakien alkuperiin kytkeytyy hänen käsitykseensä sosiologian käytännöllisestä tehtävästä. Hän korostaa sosiologian yhteiskunnallista tehtävää erityisesti LSE:n virkaanastujaisesityksissään.¹⁶ Kuten historioitsija Niina Timosaari kirjoittaa:

Westermarck kritisoi tuotannossaan erityisesti sellaisia lakeja, joiden alkuperän hän jäljitti tietämättömyyteen, ajattelemattomuuteen, itsekkyyteen, uskontoon, ennakkoluuloihin tai inhon tunteisiin. Suurin osa hänen puolustamistaan uudistuksista koski sellaisia lakeja, joiden hän katsoi syntyneen kristinuskon vaikutuksesta. Westermarckin sukupuoli- ja seksuaalipolitiikka on läheisesti kytköksissä vannoutuneen agnostikon uskontokritiikkiin. Hänen esittämänsä uudistusvaatimukset perustuivat pitkälti edellä mainittuun utilitaristiseen vahinkoprinssiipiin. Vastaavasti hänen mukaansa perusteltu moraalinen paheksunta syntyy sympaattisena reaktiona toisten kokemaan kärsimykseen. Lainsäädäntöä tulisi kehittää tällä tavoin heräävien moraalitunteiden mukaisiksi. Tutkimustiedon avulla ihmisiä oli mahdollista valistaa lakien alkuperistä, jolloin he saattoivat tehdä niistä omat johtopäätelmänsä tämän tiedon valossa.¹⁷

16 Westermarck 1908a; ks. myös Westermarck 1906c, 2–3; 1908b, 744–745. Westermarckin tutkimustyön käytännöllisistä kytkennöistä, erityisesti tasa-arvon ja uskonnonvapauden edistämisyhteyksistä, ks. Timosaari 2017.

17 Timosaari 2021, 139–140.

Westermarckin sosiologian skottilaiset juuret

Westermarck korostaa läpi tuotantonsa velkaansa ”emotio-naalisen koulukunnan moraalitutkijoille”.¹⁸ Tällä Westermarck tarkoittaa 1700-luvun brittiläisen ja skottilaisen valistusfilosofian ”ihmisluontotiedettä”, erityisesti David Humen (1711–1776) ja Adam Smithin (1723–1790) moraalifilosofiaa, jonka pohjalta hän muodosti oman teoriasa moraalin alkuperästä. Kuten aatehistorioitsijat Knud Haakonssen ja Donald Winch ovat todenneet, Westermarckia voi perustellusti kutsua merkittävimmäksi Adam Smithin perinnön jatkajaksi moraalitutkimuksen alalla 1900-luvulla.¹⁹

Westermarck jatkoi David Humen ja Adam Smithin työtä monin tavoin. *Ensinnäkin* Westermarck piti heitä nimenomaan empiirisen moraalitutkimuksen edelläkävijöinä. Westermarckin mukaan etiikan tehtävänä ei ole muodostaa yleispäteviä sääntöjä inhimilliselle toiminnalle vaan tutkia, miten ja miksi ihmiset esittävät moraalisia arvostelmia ja millaisia säännönmukaisuuksia niihin liittyy.²⁰ Westermarck kutsuu Humea ja Smithiä moraalipsykologeiksi. Tällä hän tarkoittaa sitä, että he edustivat etiikkaa deskriptiivisenä, kuvailevana tutkimusalana ja pyrkivät ”selittämään ja ymmärtämään ilmiöitä sellaisena kuin ne muodostuvat ihmisen psyykkisen luonnon seurauksena”.²¹ Humen ja Smithin empirismi eli kokemuseräisyys tarkoittaa Westermarckille kaikkia ihmisiä yhdistävien psykologisesti tunnistettavien piirteiden tutkimusta. Westermarckin mukaan saksalainen idealismi kadotti ihmismielen metafyyssiin abstraktioihin, mutta brittiläisten empiristien ja heidän seuraajiensa teoksista

18 Westermarck 1932c, 117–118.

19 Haakonssen & Winch 2006, 382. Tarkemmin Westermarckin suhteesta Humeen ja Smithiin ks. Pipatti 2019; 2023b.

20 Westermarck 1979; 2003.

21 Åbo Akademin kirjasto, käsikirjoituskokoelmat: Westermarck 1913, 74. ”Också inom etiken vill han icke uppställa några abstrakta lagar utan söker förklara och förstå företeelserna sådana de gestalta sig på grund av människans psykiska natur.”

saattoi tunnistaa itsensä, sillä he pyrkivät ”kuvaamaan sielun-elämää sellaisena kuin se tosiasiallisesti oli”.²² Westermarckin sosiologia perustuu nimenomaan sellaisiin emotioihin, joita jokainen voi havainnoida itsessään ja muissa ihmisissä.

Toiseksi Westermarck tutki Humen ja Smithin tavoin moraalisten arvostelmien emotionaalista perustaa sekä niiden emotioiden ominaispiirteitä, joista nämä arvostelmat juontavat juurensa. Hume ja Smith kutsuvat niitä ”moraalisiksi tuntemuksiksi” (*moral sentiments*) ja Westermarck ”moraalisiksi tunteiksi” (*moral emotions*). He olivat kaikki sympatiateoreetikkoita, jotka korostivat toisten ihmisten tunnetilojen jakamisen merkitystä moraalisen hyväksynnän ja paheksunnan synnyssä. Westermarck yhdistää sympatiateoriassaan Humen ja Smithin näkökulmia. Westermarck tunnistaa myös inhon ja vastenmielisyyden tunteiden vaikutuksen moraalikäsitteisiin, mikä avaa huomattavasti laajemman ja selitysvoimaisemman näköalan moraaliin liittyviin ilmiöihin.

Kolmanneksi Westermarck oli hyvin kiinnostunut moraalisesta vastuunalaisuudesta, jolle hän omistaa useita lukua moraalista käsittelevässä pääteoksessaan. Westermarckin yksityiskohtainen analyysi ”käytöksestä ja luonteesta” (*conduct and character*) – siitä, mihin inhimillisen toiminnan rakennetekijöihin ihmiset kiinnittävät huomionsa esittäessään moraalisia arvostelmia – hyödyntää keskeisiltä osiltaan Humen ja Smithin ideoita. Westermarckin kuvaus luonteesta moraalisten arvostelmien kohteena juontaa juurensa Humeen, mutta hän menee Humea pidemmälle analysoidessaan ”synnynnäisen” ja ”hankitun” luonteen eroavaisuuksia. Westermarckin mukaan Smith tarjoaa ratkaisun moraalipsykologian keskeiseen ongelmaan, siihen, *miksi* moraaliset arvostelmat kohdistuvat ihmisten tahtoon ja

22 Westermarck 1923; Lagerborg 1951, 426.

toiminnan tarkoituksellisuuteen. Smithin analyysi moraalitunteiden luonteesta ”valaisee moraalitajunnan syvimpiä kuiluja, ja juuri tästä syystä arvostan Smithin työtä niin korkealle”.²³

Neljänneksi Hume, Smithin ja Westermarckin moraalipsykologia perustuu nimenomaan sellaisille emootioille, jotka ihminen jakaa muiden eläinten kanssa. Siinä missä Adam Smith piti näitä tunteita ennalta viisaan luojaan eläviin olentoihin ”itisesäilytystä ja lajin lisääntymistä” varten istuttamina²⁴, Westermarck vertailee ihmisten ja eläinten käyttäytymispiirteitä darwinilaisen evoluutioteorian näkökulmasta ja pyrki osoittamaan, kuinka luonnonvalinta on voinut suosia tällaisia taipumuksia. Westermarckin mukaan Smith vei moraalipsykologiaa merkittävästi eteenpäin korostaessaan rankaisevan suuttumuksen ja kiihtoisuuden merkitystä moraalin perustana, sillä ”vihamielisyys väärintekijää kohtaan ja ystävällisyys hyväntekijää kohtaan ovat psyykkisiä tosiasioita, jotka voidaan helposti selittää luonnonvalinnan tuotoksiksi”.²⁵

Viidenneksi Westermarck seuraa Humea filosofisissa johtopäätelmissään, erityisesti moraalisen objektivismin kritiikissä.²⁶ Moraalisella objektivismilla Westermarck tarkoittaa sellaisia kantilaisuuden tai utilitarismin kaltaisia etiikan teorioita, jotka olettavat, että maailmassa on olemassa ihmisten tunteista riippumattomia yleispäteviä moraalisia totuuksia, joita on mahdollista tunnistaa järjen tai jonkun muun kyvyn avulla. Keskeinen osa Westermarckin moraalifilosofiaa on pyrkimys osoittaa objektivististen etiikan teorioiden tosiasiallisesti emotionaalinen perusta.

23 Åbo Akademin kirjasto, käsikirjoituskokoelmat: Westermarck 1914a, 19. ”Den vedergällande beskaffenheten av det moraliska känslorna kastar sålunda, enligt min åsikt, ljus över de allra djupaste schackten i det moraliska medvetandet, och det är främst därför som jag ställer Adam Smiths arbete så högt.”

24 Smith 1982, 77–78.

25 Westermarck 1900, 185.

26 von Wright 1982, 48.

Westermarckin evolutionismin pääpiirteet

Alkuperien tutkimus on erottamattomassa yhteydessä Westermarckin evolutionismiin, jota leimaa kolme pääpiirrettä. *Ensimmäkin* Westermarck oli nimenomaan darwinilainen evolutionisti. Tämä tarkoittaa sitä, että hänen käsityksensä lajinkehityksestä ja ihmismielen muovautumisesta perustuu Darwinin *Lajien synnyssä* (1859) esittämään teoriaan luonnonvalinnasta biologisen evoluution mekanismina. Darwinin erityinen ansio on Westermarckin mukaan siinä, että ”hän antoi selityksen elollisen luonnon tarkoituksenmukaisuudelle vetoamalla oletukseen kaitselmuksesta, joka olisi luonut maailman tietyn ihmismäisen mallin mukaisen suunnitelman mukaan”.²⁷ Westermarck oli erityisen kiinnostunut darwinilaisen evoluutioteorian soveltamisesta ihmisen emotioiden ja sosiaalisuuden tutkimukseen. Hänen tuotantoaan leimaa pyrkimys ”ymmärtää ihmisluontoa ja sen heijastumista erilaisiin sosiaalisiin käytäntöihin, erityisesti avioliitto- ja perhemalleihin sekä moraaliseen tietoisuuteen”.²⁸

Puhuessaan ihmisluonnosta Westermarck viittaa ennen kaikkea kaikille ihmisille yhteisiin emotioihin, joita voidaan kutsua myös lajityypillisiksi ominaisuuksiksi. Westermarckin darwinismi erottaa hänet 1800-luvun sosiaali- ja kulttuurievoluutionistisista antropologeista, joista tunnetuimpia ovat Lewis Henry Morgan (1818–1881), John Lubbock (1834–1913), John McLennan (1827–1881), Edward B. Tylor (1832–1917) ja James Frazer (1854–1941). Varhaiset evoluutioantropologit sovelsivat Darwinin oppia kaikkien lajien polveutumisesta samasta kanta-muodosta (*common descent*) sosiaalisten ja kulttuuristen ilmiöiden kehityksen tarkasteluun. Evoluutioantropologian juuret ovat myös brittiläisen ja ranskalaisen valistusfilosofian ihmiskunnan kehitysvaiheopeissa. He eivät kuitenkaan omaksuneet

27 Westermarck 1927, 82; 1929, 79.

28 Sanderson 2007, 94.

Darwinin teoriaa luonnonvalinnasta, saati käyttäneet sitä ihmisen psykologian ja sosiaalisen käyttäytymisen tutkimukseen.²⁹

Toiseksi Westermarckin biologinen ajattelu perustuu ”uusdarwinilaiseen” versioon Darwinin evoluutioteoriasta. Darwin antaa tuotannossaan jonkin verran tilaa lamarckistiselle, hankittujen ominaisuuksien perinnöllisyyteen perustuvalle mekanismille fyysisten ja psyykkisten ominaisuuksien kehityksessä. Saksalainen evoluutiobiologi August Weismann (1834–1914) osoitti 1880-luvulla kokeellisesti lamarckismin virheellisyyden ja loi perustaa maailmansotien välillä toteutuneelle populaatiogenetiikan ja Darwinin luonnonvalintateorian synteisille. Weismannia seuraten Westermarck piti nimenomaan *perinnöllisten* ominaisuuksien muunteluun kohdistuvaa luonnonvalintaa evoluutioprosessin mekanismina.³⁰ ”Uusdarwinismilla” tarkoitetaan biologian historiassa Weismannin jälkeistä, lamarckismista riisuttua teoriaa luonnonvalinnasta.

”Darwinismi” tarkoitti Westermarckille nimenomaan Darwinin teoriaa luonnonvalinnasta, sillä ajatus kaikkien lajien polveutumisesta samasta kantamuodosta tunnettiin jo aikaisemmin.³¹ Westermarck piti darwinilaista evoluutioteoriaa pääpiirteissään hyvin yksinkertaisena: (1) samaan lajiin kuuluvien yksilöiden välillä on satunnaista muuntelua kaikissa ominaisuuksissa; (2) kaikkien organismien lisääntymispotentiaali on paljon suurempi kuin syntyvien, kehittyvien ja edelleen lisääntyvien yksilöiden määrä; (3) organismit ovat syntymästään saakka vuorovaikutuksessa elollisen ja elottoman ympäristönsä kanssa. Yksilöiden välinen muuntelu erilaisissa ominaisuuksissa vaikuttaa niiden mahdollisuuksiin selviytyä ja lisääntyä;

29 Burrow 1966; Stocking 1987; Bowler 1988; Kuper 1997. Tarkemmin Westermarckin suhteesta 1800-luvun loppupuolen antropologiaan ks. Ihanus 1990.

30 Westermarck 1891a, 220–224, 236–240; Westermarck 1929, 78.

31 Westermarck 1891a, 219–220.

(4) suotuisimmin varustettujen yksilöiden ominaisuudet periytyvät ainakin osalle jälkeläisistä. Tätä kautta selviytymistä ja lisääntymistä edesauttavat fyysiset ja psyykkiset ominaisuudet valikoituvat ja yleistyvät populaatioissa monien sukupolvien aikana.³² Westermarck kiteyttää näkemyksensä psykologian luennoissaan:

On olemassa yleinen lainalaisuus, jonka mukaan olemassaolon taistelussa hyödylliset ominaisuudet organismeissa säilyvät suvun perimässä, koska tällaisilla ominaisuuksilla varustetuilla yksilöillä on suurempi todennäköisyys selviytyä ja lisääntyä verrattuna yksilöihin, joilla ei ole tällaisia hyödyllisiä ominaisuuksia. Jälkeläiset perivät monet ominaisuuksistaan vanhemmiltaan, ja näin tietyt hyödylliset ominaisuudet tulevat vähitellen lajin pysyviksi ominaisuuksiksi. Tämä koskee sekä fyysisiä että psyykkisiä ominaisuuksia.³³

Westermarckin ihmiskuva ja näkökulma ihmisen käyttäytymiseen perustuu näille lähtökohdille, vaikka evoluutioteorian painoarvo vaihtelee merkittävästi eri yhteyksissä. Westermarckia on oikeutetusti kutsuttu ensimmäiseksi yhteiskuntatieteilijäksi, joka sovelsi modernia evoluutioteoriaa omiin tutkimusaiheisiinsa.³⁴

Kysymys lamarckismista erottaa Westermarckin Herbert Spenceristä (1820–1903), monen muun seikan ohella. Spencer

32 Westermarck 1891a, 220–223; Westermarck 1897a, 116–117.

33 Åbo Akademin kirjasto, käsikirjoituskokoelmat: Westermarck 1914b, 182. ”Det råder den allmänna lag att de egenskaper hos en organism som äro fördelaktiga för densamma i kampen för tillvaron bevaras åt släktet därigenom att individer som äro utrustade med sådana egenskaper ha större chanser att bli vid liv och lemna efter sig avkomma än de individer som icke äro utrustade med sådana nyttiga egenskaper. Avkomman ärver åtminstone många av föräldrarnas egenskaper och på detta sätt bli ifrågavarande nyttiga egenskaper fixerade inom släktet. Derra är fallet både med kroppsliga och andliga egenskaper.”

34 Kuper 1988, 108.

oli aikansa tunnetuimpia filosofeja ja sosiologeja. Hänen psykologiansa ja biologiansa perustuvat oletukselle, että erityisesti sellaiset ominaisuudet, jotka erottavat ihmisen eläinkunnasta, voidaan selittää lamarckistisesti ihmisten toiminnallisella sopeutumisella muuttuvaan elinympäristöön.³⁵ Spencerin mukaan elolliset organismit kehittyvät ympäristöolosuhteiden muutoksen myötä monimutkaisemmiksi. Samalla niiden eri toimintoihin erikoistuneet rakenneosat integroituvat enenevässä määrin toisiinsa. Tämä mahdollistaa yhä täydellisemmän sopeutumisen ympäristöön. Kehitys tai evoluutio tarkoitti Spencerille fyysisten ja psyykkisten rakenteiden jatkuvaa mukautumista muuttuviin ulkoisiin olosuhteisiin.³⁶

Westermarck piti arvossa Spencerin pyrkimystä ulottaa evoluution idea koskemaan biologisten ilmiöiden lisäksi psykologisia ja yhteiskunnallisia ilmiöitä.³⁷ Hän ei kuitenkaan hyväksynyt Spencerin yritystä etsiä kaikkea evoluutiota ohjaavia yleisiä lainalaisuuksia. Lisäksi Westermarck ymmärsi jo 1880-luvun lopulla, että oletus hankittujen ominaisuuksien perinnöllisyydestä – ja näin ollen Spencerin evoluutioteorian koko perusta – oli todennäköisesti virheellinen. Westermarckin oppilaista Rafael Karsten ja Rudolf Holsti käyttivät Spencerin evoluutioteoriaa omassa tutkimustyössään, mutta he eivät kuitenkaan olleet lamarckisteja.

Kolmas Westermarckin evolutionismin keskeinen piirre on se, ettei hän analysoinut yhteiskuntaa tai sen historiallista kehitystä biologisten organismianalogioiden avulla. Hänen mukaansa ”biologis-sosiologinen” käsitys yhteiskunnasta organismina on merkittävästi haitannut sosiologisen teorian kehitystä.³⁸ Tämä erottaa hänet Auguste Comten (1798–1857),

35 Richards 2017.

36 Taylor 2007.

37 Westermarck 1904a.

38 Westermarck 1897a, 127.

Spencerin ja Durkheimin kaltaisista sosiologian klassikoista, kuten myös myöhemmistä funktionalistista antropologeista ja sosiologeista.³⁹ Westermarckin mukaan sosiologien tulisi keskittyä ”biologisten analogioiden” sijaan ”psykologisten ja sosiaalisten ilmiöiden taustalla oleviin biologisiin tosiasioihin”.⁴⁰ Karsten ja Holsti pitivät organismianalogiaa kuitenkin käyttökelpoisena analyttisenä apuvälineenä.

Westermarckin metodologinen ajattelu

Westermarckin mukaan sosiaalisten ilmiöiden selittäminen edellyttää suuren lähdeaineistomassan läpikäyntiä, sillä ”ainoastaan vertailemalla suuria määriä tosiseikkoja voimme yrittää löytää syyn tai syyt, joista jokin sosiaalinen ilmiö johtuu”.⁴¹ Westermarckin avioliittoon ja moraaliin keskittyvät pääteokset edustavat sosiologian erityisalaa, jota hän kutsui ”sosiaalisten instituutioiden vertailevaksi tutkimukseksi”.⁴² Sosiaaliset instituutiot ovat ”sosiaalisia suhteita, joita yhteiskunta säätelee”. Ihmisten välisiin suhteisiin ja kanssakäymisen muotoihin liittyy sosiaalisia sanktioita, erityisesti rankaisevia moraalitunteita, joita tietynlaisista toimintatavoista poikkeaminen herättää yhteiskunnassa. Sosiaaliset sanktiot ovat ihmisten moraalisia tunteita sekä niihin perustuvia tapoja ja lakeja.⁴³ Westermarck jakaa vertailevaa tutkimusta edustavan tuotantonsa (1) perheen ja avioliiton sisäisiin suhteisiin, (2) saman yhteiskunnan jäsenten keskinäisiin suhteisiin ja (3) yhteiskuntien välisiin suhteisiin.⁴⁴ *The History of Human Marriage* keskittyy ensin mainit-

39 Biologisista analogioista sosiologian ja antropologian historiassa ks. Levine 1994; Haines 2011.

40 Westermarck 1921a, 22.

41 Westermarck 1891b, 4.

42 Westermarck 1908a, 27–28.

43 British Library of Political and Economic Science: Lake Barnett 1911a, 2; Lake Barnett 1911b, 1–3; Mitrany 1916b, 3.

44 Åbo Akademin kirjasto, käsikirjoituskokoelmat: Westermarck (ei päiväystä)

tuihin, kun taas *The Origin and Development of the Moral Ideas* käsittelee sosiaalisia suhteita laajemmissa yhteyksissä.

Westermarckin metodologinen ajattelu on eniten velkaa Darwinille.⁴⁵ Ensinnäkin hän arvosti Darwinin kykyä tehdä yleistyksiä ja johtopäätelmiä suuresta joukosta yksittäisiä havaintoja ja tosiseikkoja. Darwinilla oli tapana muodostaa alustavia hypoteeseja ja testata niitä empiirisiä havaintoja vasten. Tutkimustyön edetessä hän hylkäsi epätydyttäviä hypoteeseja ja muodosti uusia. Erityisen hyödyllisenä Westermarck piti Darwinin pyrkimystä etsiä omille hypoteeseilleen *vastakkaista* todistusaineistoa. Tästä syystä Darwin kohtasi vain harvoin sellaista kritiikkiä, jota hän ei ollut tullut ajatelleeksi etukäteen.⁴⁶ Darwin opetti Westermarckille taidon kiinnittää ”erityistä huomiota sellaisiin tosiasioihin, jotka ovat ristiriidassa tutkimustulostesi kanssa.”⁴⁷

Toiseksi Westermarck piti arvossa Darwinin näkemystä, jonka mukaan suurin vaara tieteen edistymiselle ei ole niinkään virheellisissä teorioissa vaan uskossa tosiasioihin, jotka eivät pidä paikkaansa.⁴⁸ Darwinin mukaan virheelliset tiedot

ovat usein pitkäikäisiä, kun taas virheellisistä johtopäätelmistä ei ole juurikaan haittaa, sillä jokainen saa nautintoa päästessään osoittamaan niiden virheellisyyden; ja kun tämä on tehty, yksi

Course of forty lectures on sociology, social institutions, and relationships (Economic and political institutions excepted), 1–3; British Library of Political and Economic Science: Lake Barnett 1911a, 3.

45 Westermarck 1929, 77; Westermarck 1921a, 24.

46 Åbo Akademin kirjasto, käsikirjoituskokoelmat: Westermarck (ei päiväystä) Lamarck, Darwin, 17–18; Westermarck (ei päiväystä) Oordnade sidor om Darwins selektionsteori, 19. Westermarck referoi luennoissaan Darwinin omaelämäkertaa ja kirjeenvaihtoa, jotka on julkaistu teoksessa *Life and Letters of Charles Darwin* (1887). Westermarck piti sitä erinomaisena metodologisena oppaana tutkimuksen tekoon.

47 Westermarck 1929, 77.

48 Westermarck 1929, 77.

mahdollisuus virheiden tekoon sulkeutuu ja mahdollisuus to-
tuuden löytämiseen avautuu.⁴⁹

Darwinin tapa korostaa vastakkaisten havaintojen etsimisen ja teorioiden kumoamisen merkitystä tulee lähelle Karl Popperin tieteenfilosofisia periaatteita.⁵⁰ Westermarck viehättyi samasta syystä 1700-luvun brittiläisten empiristien ”selkeydestä ja todellisuudentajusta”. Nämä piirteet mahdollistivat sen, että vaikka heidän esittämänsä ”hypoteesit eivät aina pitäisikään paikkansa, tuntui joka tapauksessa mahdolliselta korjata niitä entistä perusteellisemmalla kokemuksen tosiasioiden tarkastelulla”.⁵¹

Kolmanneksi Westermarck omaksui Darwinilta induktiivista ja deduktiivista päättelyä yhdistävän teorianmuodostuksen.⁵² Darwinin tavoin Westermarck muodosti alustavia hypoteeseja saatavilla olevien tietojen ja havaintojen pohjalta. Tieteellinen tutkimus tarkoitti Westermarckille ”hypoteesien vahvistamista tai kumoamista”. Mikäli uudet havainnot ja löydökset eivät ole yhdenmukaisia alkuperäisen hypoteesin kanssa, tutkija ”hylkää sen ja muodostaa uuden hypoteesin, josta tulee hänen tutkimustyötään ohjaava johtolanka”. Tutkimusprosessi jatkuu tätä periaatetta noudattaen, kunnes tutkija onnistuu muodostamaan teorian, joka selittää kaikki tunnetut tosiasiat. Koska hypoteesit ja teorat perustuvat ainoastaan tutkijan saatavilla olevaan tietoon, tieteellisessä tutkimuksessa on kyse eräänlaisesta ”arvauksiin perustuvasta päättelystä” tai ”epätäydellisestä induktiivisesta päättelystä”.⁵³ Westermarck korosti hypoteesien merkitystä johtolankoina, jotka ohjaavat aineiston

49 Darwin 1981, 385.

50 Ghiselin 1969, 30; Ayala 2009, 10038–10039.

51 Westermarck 1929, 30.

52 Åbo Akademin kirjasto, käsikirjoituskokoelmat: Westermarck (ei päiväystä)
Oordnade sidor om Darwins selektionsteori, 19

53 Åbo Akademin kirjasto, käsikirjoituskokoelmat: Westermarck 1915, 170–171.

keruuta ja tulkintaa. Hypoteeseja tarkennetaan tutkimusprosessin kuluessa ja tarvittaessa ne hylätään. Tällainen menetelytapa muistuttaa läheisesti pragmatistifilosofi Charles Peircen (1839–1914) abduktioksi kutsumaa tieteellistä päättelyä, jota kutsutaan joskus myös parhaaseen selitykseen johtavaksi päätelyksi.

Vertaileva metodi

Westermarckin vertailevan tutkimusotteen lähtökohtana ovat havainnot eri puolilla maailmaa esiintyvien tapojen ja uskomusten samankaltaisista piirteistä.⁵⁴ Toisaalta yhteiskuntien välillä voidaan havaita myös suuria eroavaisuuksia ja variaatioita. Westermarckin mukaan sosiologian tehtävä on kuvata ja selittää sosiaalisissa ilmiöissä ja instituutioissa havaittavat samankaltaisuudet ja eroavaisuudet. Tämä tarkoittaa pyrkimystä paljastaa universaalien piirteiden ja variaatioiden taustalla olevat syyt.

Westermarck luokittelee teoksissaan tapoja ja instituutiota eri kategorioihin niiden yhteisiltä vaikuttavien piirteiden perusteella. Westermarck työskenteli ottamalla kirjallisuuslähteistä tarvittavia otteita talteen paperilapuille, jotka hän järjesti samaa aihepiiriä käsitteleviin kategorioihin. Tällä tavoin kutakin ilmiötä koskevat tiedot olivat saatavilla tarkempaa analyysia varten helposti hahmotettavassa muodossa.⁵⁵ Westermarck työsti omia kenttätöyömuistiinpanojaan saman logiikan mukaisesti (ks. luku 8 tässä teoksessa).

Esimerkiksi avioliittokäytäntöjä voidaan luokitella erilaisiin suostumuksen muotoihin, ryöstöavioliittoon, yksiavioisuu-teen, monivaimoisuuteen ja harvinaiseen monimiehisyyteen ja ryhmäavioliittoon perustuviksi. Avioliittoon liittyy erilaisia endogamisia ja eksogamisia sääntöjä, ja inestitabussa esiintyy

⁵⁴ Westermarck 1921a, 1–2; Westermarck 1936a, 226.

⁵⁵ Westermarck 1929, 101.

universaaleja piirteitä ja kulttuurisia variaatioita. Samalla tavoin hänen moraaliteoksensa aiheita voidaan luokitella yleisten piirteiden perusteella. Ensinnäkin monet moraalisesti latautuneet käyttäytymismuodot liittyvät toisten ihmisten kohteluun. Westermarck käsittelee fyysistä vahingoittamista, eri yhteyksissä tapahtuvaa tappamista, altruismia, vieraanvaraisuutta, naisten kohtelua, lasten ja vanhusten asemaa, orjuutta, omistusoikeutta, varkautta, valehtelua, petosta, kunniakäsityksiä, kohteliaisuutta, patriotismia ja kosmopoliittisuutta. Toiseksi toimintatavat voivat liittyä ensisijaisesti toimijan itsensä hyvinvointiin, jonka laiminlyöntiin sosiaalinen ympäristö reagoi. Nämä aihepiirit kattavat itsemurhan, itsehillinnän, työteliäisyyden, levon, kehollisen puhtauden ja likaisuuden sekä asketismin. Kolmanneksi Westermarck analysoi ravintoon liittyviä kysymyksiä, sallittuja ja kiellettyjä seksuaalikäyttäytymisen muotoja, suhtautumista kuolleisiin sekä ihmisyyhteisöjen ja yliluonnollisten olentojen välisiä suhteita. Uskonnollisia uskomuksia ja käytäntöjä voidaan puolestaan luokitella animistisiksi, totemistisiksi, esivanhempien palvontaan perustuviksi, polyteistisiksi tai monoteistisiksi.

Kuten sosiologi Ronald Fletcher korostaa, ”Westermarck ei tehnyt vertailevaa tutkimusta ainoastaan esittääkseen empiirisiä yleistyksiä”. Tämän lisäksi Westermarck pyrki selittämään havaitsemiaan säännönmukaisuuksia ”päätelmillä ja hypoteeseilla, jotka perustuvat hänen tietoihinsa ihmisen psykologiasta ja viime kädessä biologisesta evoluutiosta”.⁵⁶ Moraalikäsityksiin liittyviä eroavaisuuksia ei voi kuitenkaan selittää evolutiivisilla syillä. Ne liittyvät Westermarckin mukaan yhteiskunnan tapojen vaikutukseen, ympäristöolosuhteisiin, kognitiivisiin eli tiedollisiin tekijöihin sekä sympatian kehän laajuuteen, joka on pitkälti sosiaalisesti ja kulttuurisesti määräytynyt ilmiö.⁵⁷ Wes-

56 Fletcher 1971, 102.

57 Westermarckin moraalikäsitysten eroavaisuuksia koskevista selityksistä ks.

termarck käsittelee laajasti myös erilaisia demografisia, taloudellisia, psykologisia ja yhteiskunnallisia tekijöitä, jotka suosivat erilaisia avioliittomuotoja.

Westermarckin vertailevaa metodia on usein kritisoitu tapojen ja uskomusten irrottamisesta niistä yhteiskunnallisista ja kulttuurisista puitteista, joiden osana ne esiintyvät.⁵⁸ Hän oli itsekin hyvin tietoinen metodin heikkouksista. Vaarana on ennen kaikkea ”orgaanisesta kokonaisuudestaan” irrotettujen tapojen ja uskomusten tulkitseminen virheellisellä tavalla.⁵⁹ Westermarck ei kuitenkaan uskonut ”kulttuurin ja sosiaalisen rakenteen” omalakisuuuteen ja erillisyyteen ”ihmlajin psyykkisistä ominaisuuksista”. Hänen mukaansa ”lukemattomat esimerkit osoittavat, että tavat ja uskomukset eivät ole kietoutuneet niin erottamattomasti osaksi sosiaalista rakennetta, etteikö niitä voisi asianmukaista varovaisuutta noudattaen irrottaa vertailevaa tarkastelua varten”.⁶⁰

Westermarck saattoi vedota myös siihen, että Darwin ja muut biologit olivat käyttäneet vertailevaa metodia menestyksekkäästi eri eläinlajien vertailuun.⁶¹ Ihmisten ja eläinten käyttäytymispiirteiden vertailu oli Westermarckille keskeinen apuväline moraaliin, perheeseen ja uskontoon liittyvien emotionaalisten taipumusten tutkimuksessa. Hänen mukaansa vertailevan metodin kriitikot eivät olleet riittävällä tavalla sisäistäneet sitä tosiasiaa, että ”kaikki eri etniset ryhmät kuuluvat samaan eläinlajiin ja näin ollen niiden samankaltaisilla piirteillä on syvempi perusta kuin kaikilla sosiaalisen ympäristön aikaansaamilla eroavaisuuksilla”. Westermarck piti vertailevaa metodia ainoana

Pipatti 2019, 51–52, 69–71, 81–82.

58 Durkheim 1895; 1979; Lowie 1937, 97–98; Mills 1948; Pipping 1982; Allardt 2000; Lagerspetz 2017.

59 Westermarck 1921a, 14. Ks. myös Westermarck 1929, 298.

60 Westermarck 1921a, 14–15, 17–18.

61 Westermarck 1921a, 24.

tapana selvittää, mikä ihmisille on yhteistä ja mikä taas paikallista ja erityistä. Lisäksi mitä harvinaisimmat ja erikoisimmat tavat esiintyvät aina ”yleisinhimillisiin tekijöihin sekoittuneena”.⁶²

Westermarckin suhde sosiaaliseen ja kulttuuriseen evolutionismiin

Vertaileva metodi hallitsi antropologiaa, sosiologiaa ja ihmistieteitä yleisemmin 1900-luvun alkuun saakka. Nykyään metodia pidetään vanhentuneena. Tämä johtuu ensinnäkin siitä, millaisiin lähteisiin nojautuen sitä käytettiin. Se perustui tutkimusmatkailijoiden, lähetystyöntekijöiden, siirtomaavirkailijoiden ja uudisasukkaiden kokoamiin kirjastolähteisiin, joista tutkijat poimivat yksittäisiä tapoja, uskomuksia ja instituutioita koskevia tietoja ja tarkastelivat niitä kontekstistaan irrallisessa muodossa.

Vertailevan metodin huono jälkimaine johtuu myös siitä, mihin tarkoitukseen sitä käytettiin. Useimmat 1800-luvun evoluutioantropologit ja -sosiologit käyttivät vertailevaa metodia keinona korostaa oletettuja kehityseroja ”primitiivisten” yhteiskuntien ja länsimaisen sivilisaation välillä. Heitä yhdisti kiinnostus sosiaalisten ilmiöiden ja instituutioiden *alkuperiin*, historiallisiin varhaisvaiheisiin, joista uskottiin olevan mahdollista saada tietoa olemassa olevia alkuperäiskansoja tutkimalla. Lisäksi he yrittivät jäljittää sosiaalisten ilmiöiden *kehitystä* niiden alkukantaisista ja alkuperäisistä olomuodoista erilaisten välivaiheiden kautta kohti länsimaista sivilisaatiota. Tutkimuskohteena oli tyypillisesti jokin ihmiskunnan oletettuja varhaisvaiheita heijasteleva yhteiskunta tai lakien, moraalien, avioliiton ja uskonnon kaltaisten ilmiöiden alkuperä ja kehitys.⁶³ Kehitys ymmärrettiin usein unilineaariseksi ja teleologiseksi, mikä tarkoittaa sitä, että

62 Westermarck 1921a, 17–18, 24.

63 Connell 1997, 1516–1517.

ilmiöiden ja instituutioiden uskottiin kehittyvän yhden ja saman kehityslinjan mukaisesti tiettyä päämäärää kohti.

Westermarck oli vertailevan evoluutioantropologian jatkaja ja uudistaja. Hän peräänkuulutti 1900-luvun taitteesta lähtien koulutettujen antropologien toteuttaman kenttätöön merkitystä vertailevan tutkimuksen lähdeaineistojen laadun parantamiseksi. Lähteiden luotettavuuden arvioinnissa Westermarck korosti samaa ihmisyyhteisöä koskevien keskenään riippumattomien havaintojen merkitystä.⁶⁴

Tutkiessaan sosiaalisten ilmiöiden alkuperää ja kehitystä Westermarck luokittelee aineistonsa sen perusteella, edustavatko ne yhteiskunnat, joita havainnot koskevat, ”villeyden” (*savagery*), ”barbarismin” ja ”sivilisaation” kehitystasoja, joista kunkin sisällä on edelleen ylemmät ja alemmat portaikkonsa.⁶⁵ Nämä kulttuurievolutionistiset termit liittyvät yhteiskuntien elinkeinotaloudellisen perustaan. Tällaista käsitteistöä käyttivät niin evolutionistiset, funktionalistiset kuin boasilaiset antropologit, ja se alkoi hävitä yhteiskuntatieteellisen kielenkäytön konventioista vasta 1900-luvun jälkipuolella jälkikolonialistisen kritiikin myötä. ”Villeillä” Westermarck tarkoittaa metsästäjä-keräilijöitä, ”barbaareilla” paimentolaisyhteisöjä ja ”sivilisaatiolla” maatalouden synnyn ja leviämisen jälkeen muodostuneita paikalleen asettautuneita korkeakulttuureita.

Moraalin ”kehityksellä” (*development*) Westermarck tarkoittaa ”yksinkertaisesti sitä muutosta, joka ihmiskunnan moraalikäsitelyksissä on tapahtunut matkalla alkukantaisesta tilasta kohti sivilisaatiota”. Westermarckin mukaan hänen kehityskäsityksensä ei sisällä moraalisia lisämerkityksiä. Hän korostaa käyttävänsä termiä ”ilman vihjauksia jostain yleisestä

64 Westermarck 1921a, 14; Åbo Akademin kirjasto, käsikirjoituskokoelmat: Westermarck (ei päiväystä) Lectures at the University College, 6–7.

65 Ginsberg 1961, 211.

evoluutiokaavasta, kuten esimerkiksi sellaisesta, joka on perustana Herbert Spencerin kuvaukselle moraalin kehityksestä.”⁶⁶ Vastaavasti puhuessaan avioliiton ”historiasta” Westermarck viittaa niihin variaatioihin ja muutoksiin, joita avioliittomuodoissa on tapahtunut osana ihmisyhteiskuntien sosiaalista ja kulttuurista evoluutiota.

Westermarckin alkuperäkäsité eroaa hänen edeltäjistään, jotka olivat kiinnostuneita ajallisesti ensimmäisistä alkuperistä. Ihmiskunnan oletetut varhaisvaiheet ovat aina läsnä Westermarckin tutkimustyössä, sillä hän käsittelee alkuperiä myös historiallisessa merkityksessä. Westermarck oli kuitenkin harvoja vuosisadan taitteen antropologeja tai sosiologeja, jotka käsittivät alkuperät ennen kaikkea sosiaalisten ilmiöiden *syinä*, joita voidaan havainnoida ja tutkia kaikissa ihmisyhteisöissä. Westermarckille ”[a]lkuperä ei ole alkanut minään tiettyä aikana eikä missään tiettyssä paikassa, ja kuitenkin se aina on jo olemassa, ikään kuin aina läsnä olevana ’syynä’”.⁶⁷ Tämä on omaperäinen näkökulma alkuperien ongelmaan, ja se on auttanut pitämään Westermarckin ajattelun kiinnostavana ja ajankohtaisena.

Westermarck itse näki alkuperäajattelussaan jatkuvuuksia edeltäjiinsä. Hän kritisoi Royal Anthropological Instituten kunnialuennossaan antropologi Alfred Radcliffe-Brownia (1881–1955), jonka mukaan ”uusi” funktionalistinen sosiaa-

66 Åbo Akademin kirjasto, käsikirjoituskokoelmat: Westermarck 1907, 1–2. ”Jag använder uttrycket ’moralisk utveckling’ i en mycket enkel betydelse, utan varje hänsyftning på någon allmän utvecklingsformel, sådan som den hvilken t.ex. ligger till grund för Herbert Spencers framställning af moralens utveckling. Med ’moraliska utveckling’ förstår jag blott och bart den förändring som de moraliska föreställningarna inom människosläktet undergått på vägen från det vilda tillståndet till civilisationen. Jag menar icke att människorna skulle hafva blifvit mera moraliska till vida att de småningom i allt högre och högre skulle ha format sitt lif i öfverensstämmelse med sina föreställningar om hvad de böra göra. Vore detta det väsentliga kännetecknet på den moraliska utvecklingen, skulle vi troligen finna att människosläktet alls icke undergått någon sådan utveckling.” Tarkemmin Westermarckin kehityskäsitteestä ks. Stroup 1980, 41–45.

67 Ihanus 1990, 78.

liantropologia torjuu ”hypoteettiset rekonstruktiot tuntemattomasta menneisyydestä” ja ”välttää siksi kaikki keskustelut historiallisia alkuperiä koskevista hypoteeseista”. Alkuperä tarjoi Radcliffe-Brownille sitä ”historiallista prosessia, jonka kautta [jokin sosiaalinen instituutio] syntyi”.⁶⁸ Westermarckin mukaan ”sosiaaliantropologit eivät ole kuitenkaan käyttäneet termiä ’alkuperä’ tässä merkityksessä sosiaalisten instituutioiden suhteen: he yrittivät selvittää niiden syitä, olivatpa nämä syyt mitä tahansa”.⁶⁹ Tämä pätee ainakin niihin sosiologeihin ja antropologeihin, jotka jatkoivat Westermarckin tutkimustyötä 1900-luvun alun Suomessa.

Samalla Westermarck varoitti tekemästä spekulatiivisia päätelmiä ihmislajin esihistoriallisesta menneisyydestä. Hänelle keskeisen metodologisen periaatteen mukaan jonkin tavan tai instituution esiintymistä nykyisten alkuperäiskansojen keskuudessa ei voi pitää osoituksena siitä, että tämä ilmiö olisi ollut olemassa ihmisen varhaishistoriassa. Tällaisia yleistäyksiä ei voi tehdä, ellemmme voi olettaa, että *kyseisen sosiaalisen ilmiön taustalla olevat syyt* ovat olleet olemassa. ”Meidän on ensiksi yritettävä etsiä sosiaalisten ilmiöiden syyt”, Westermarck kirjoittaa, ja ”vasta tämän jälkeen voimme näiden syiden esiintyvyyden perusteella tehdä johtopäätelmiä itse ilmiöiden esiintyvyydestä, mikäli voimme olettaa, että ilmiöiden taustalla olevat syyt ovat voineet ilmetä ilman muiden syiden rajoittavaa vaikutusta”.⁷⁰ Kuten seuraavassa luvussa näemme, Westermarck soveltaa tällaista päättelyä perheenmuodostuksen ja avioliiton historiaa koskevassa teoriassaan.

Toinen keskeinen ero Westermarckin ja klassisen evoluutioantropologian välillä on siinä, että hän torjui uransa alusta lähtien oletuksen yhteiskuntien ja sosiaalisten instituutioiden

68 Radcliffe-Brown [1931] 1958, 63–64.

69 Westermarck 1936a, 237.

70 Westermarck 1891b, 2–4; Westermarck 1921a, 20; Westermarck 1936a, 236–237.

kehityksen unilinearisuudesta.⁷¹ *The History of Human Marriage* (1891b) oli vaikutusvaltainen avioliiton kehitystä koskevien vaiheteorioiden kritiikki. Westermarck vastusti koko uransa ajan teorioita yhteiskuntien ”institutionaalisten kehitysvaiheiden unilinearisesta järjestyksestä, jotka tulivat sittemmin Boasin ja muiden antropologien kyseenalaistamiksi”.⁷²

Vaikka Westermarck oli myös kehityksen tutkija, hänen päähuomionsa kohdistui ”ihmlajin psyykkisistä ominaisuuksista” juontuviin samankaltaisuuksiin ja yhteisiin alkuperiin.⁷³ Vertaileva metodi oli hänelle ensisijaisesti keino paljastaa sosiaalisten ilmiöiden ja instituutioiden taustalla olevia psykologisia, erityisesti emotionaalisia taipumuksia.⁷⁴ Samalla hän pyrki osoittamaan, että sellaisia tapoja ja instituutiota, joita hänen aikalaisensa havaitsivat oman aikansa eurooppalaisissa valtioissa, esiintyi yhtä lailla alkukantaisina tai primitiivisinä pidetyissä yhteiskunnissa, eivätkä näiden väliset erot olleet lainkaan niin suuria kuin yleisesti oletettiin.

Westermarckin empiiriset yleistykset ovat kestäneet pääpiirteissään hyvin aikaansa. Hänen teorioitaan läheisesti muistuttavat lähestymistavat ovat nykyisin keskeinen osa evoluutiobiologista, -psykologista ja -antropologista tutkimusta. Kuten Frans de Waal kirjoittaa, ”on todella hämmästyttävää nähdä, kuinka monet nykytutkijoiden esiin nostamat kysymykset ovat hieman eri tavoin muotoiltuna esillä tämän sata vuotta sitten eläneen suomenruotsalaisen kirjoituksissa”.⁷⁵ Pyrin seuraavassa luvussa osoittamaan, että Westermarckin sosiologisen perinnön pysyvä arvo on moraaliin ja perheenmuodostukseen liittyvien ilmiöiden emotionaalisia alkuperiä koskevissa johtopäätelmissä.

71 Stroup 1984, 586; Ihanus 1990, 240.

72 Westermarck 1936a, 236.

73 Westermarck 1921a, 17–18.

74 Ginsberg 1962, 184.

75 De Waal 2006, 20.

Ihmisen emootioiden ja sosiaalisuuden kytkös Westermarckin sosiologian ydinkysymyksenä

Ihmisten psyykkinen rakenne on kaikista rodullisista ja yksilöllisistä eroavaisuuksista huolimatta olennaisesti samanlainen kaikkialla. He ovat kaikki saman ihmislajin jäseniä, mikä näkyy heidän ulkoisessa käyttäytymisessään. On totta, että mitä enemmän ihmiset eroavat meistä itsestämme ja mitä vähemmän heitä tunnemme, sitä vaikeampaa meidän on tuntea heidän toimintansa motiiveita; niiden ymmärtäminen kaikissa yksityiskohdissaan on kykyjemme ulkopuolella. Mutta ihmisryhmien tapojen taustalla olevat psyykkiset tosiasiat eivät ole kovinkaan vaikeasti määriteltäviä. Ne ovat yleisluontoisia vaistoja, tunteuksia, emootioita tai erityisiä käsityksiä, ja mikäli ne ovat edelleen esiintyviä, ne ovat perusteellisen tutkimuksen kautta saavutettavia.

– Edvard Westermarck 1921.

Westermarck on todennäköisesti yksi eniten emootioita tutkineista sosiologeista ja antropologeista kautta aikain. Emootiot läpäisevät hänen kolme tärkeintä tutkimusaihettaan: moraalinen, perheenmuodostuksen ja avioliiton sekä uskonnon. Voimme puhua myös inhimillisen sosiaalisuuden emotionaalisesta perustasta, koska Westermarckin näkökulma kattaa sosiaalisen

käyttäytymisen ja yhteisönmuodostuksen keskeiset rakenneosat ja ilmenemismuodot.¹

Esitän tässä luvussa kokoavan tulkinnan emootioiden merkityksestä Westermarckin tuotannossa. Aloitan tarkastelemalla Westermarckin moraali- ja yhteiskuntateoriaa, jossa hän paikan-
taa moraalin alkuperän sellaisiin emotionaalisiin taipumuksiin, jotka ihminen jakaa monien muiden eläinlajien kanssa. Samalla Westermarck analysoi ihmiselle ainutlaatuisia *moraalisia tunteita* sekä niitä tilanteita, jossa näitä tunteita tyypillisesti esiin-
tyy. Käytän paikoin yleiskielisempää ilmaisuja ja puhun emootioiden sijaan tunteista. On kuitenkin syytä pitää mielessä, että Westermarck kutsui moraaliin liittyviä tunteita nimenomaan emootioiksi. Westermarck tutki moraalisten tunteiden syn-
tyä ja ilmenemismuotoja suhteessa (1) ihmisen kykyyn tuntea sympatiaa muiden tunnetiloihin, (2) tunteiden tarttumiseen, (3) vastenmielisyyden tai inhon ja mieltymyksen tunteisiin sekä (4) yhteiskunnan tapoihin. Lopuksi tarkastelen yhteiskunnan merkitystä Westermarckin moraali-teoriassa. Samalla osoitan, millä tavoin Westermarck on väärinymmärretty suomalaisessa sosiologiassa näihin päiviin saakka.

Luvun toinen osio keskittyy emotionaalisten sidosten merkitykseen Westermarckin perhettä ja avioliittoa käsittelevässä tuotannossa. Aloitan tarkastelemalla Westermarckin asemaa avioliittotutkimuksen historiassa ja hänen inestiteoriansa lähtökohtia ja nykymerkitystä. Tämän jälkeen käsittelem Westermarckin näkemyksiä perheenmuodostusta jäsentävien emoo-

1 Tämän luvun moraaliin ja avioliittoon keskittyvät osiot perustuvat aiemman teokseni *Morality Made Visible: Edward Westermarck's Moral and Social Theory* (2019) kolmanteen ja neljanteen lukuun. Westermarckin moraali-teorian yhteiskuntatieteellisesti suuntautuneista kommentaareista ks. Fletcher 1971; 1982; Pipping 1982. Westermarckin moraali-teoriaa ovat tutkineet etupäässä filosofit, jotka ovat keskittyneet hänen ajattelunsa moraali-filosofisiin ulottuvuuksiin, kuten moraaliseen subjektivismiin ja relativismiin. Ks. Stroup 1981, 1982a, 1982b; Cook 1999; Kronqvist 2014; 2017a; 2017b.

tioiden evoluutiosta ja ilmenemismuodoista. Lopuksi arvioin hänen avioliittoteoriaansa kohdistettua kritiikkiä.

Kolmas osio syventyy Westermarckin teoriaan uskonnon alkuperästä. Hänen mukaansa uskonnolliset uskomukset syntyvät ja säilyvät yhteiskunnissa viime kädessä tunneperustaisista syistä johtuen. Samalla uskonnollisia uskomuksia ja rituaaleja ylläpitävät myös muut kuin suoraan uskontoon liittyvät emotionaaliset syyt. Westermarck oli kiinnostunut antropomorfismista, jolla tarkoitetaan ihmisten taipumusta liittää ylikuonnollisiin olentoihin ja jumaliin inhimillisiä psykologisia ominaisuuksia. Tällä on hänen mukaansa suora yhteys siihen, millaiseksi ihmisyyhteisöjen ja jumalolentojen suhde muodostuu. Käsitteen lopuksi Westermarckin käsitystä uskonnon merkityksestä inhimillisessä yhteisönmuodostuksessa.

Vertaan kussakin osiossa Westermarckin ajattelua sosiologian merkittävimpiin klassikoihin lukeutuvaan Émile Durkheimiin. Durkheimin vaikutus sosiologian ja sosiaaliantropologian kehitykseen on ollut valtaisa, kun taas Westermarckin näkökulma emotioihin sekä emotioiden ja sosiaalisten instituutioiden väliseen suhteeseen on ollut yhteiskuntatieteissä unohduksissa näihin päiviin saakka. Nämä vertailut ja rinnastukset auttavat ymmärtämään Westermarckin sosiologian ominaispiirteitä.

Moraalin emotionaalinen perusta

Westermarckin moraaliteorian ydinajatuksen mukaan moraaliperustuu tunteisiin. Moraalilla Westermarck tarkoittaa ihmisten käsityksiä hyvästä ja pahasta, oikeasta ja väärästä. Ilmaisemme tällaisia käsityksiä moraalisisissa arvostelmissa, joita teemme toinen toisistamme ja elinympäristömme tapahtumista. Moraaliset käsitykset ja arvostelmat perustuvat Westermarckin mukaan erityisille *moraalisen hyväksynnän (moral approval)* ja



*Edvard Westermarck Prästkullassa Tammisaaren lähellä vuonna 1897.
Kuva: Åbo Akademin kirjaston kuvakokoelmat.*

moraalisen paheksunnan (moral disapproval, moral indignation) tunteille. Moraalinen hyväksyntä on sukua kiitollisuudelle (gratitude), ja molempiin sisältyy ”halu tuottaa mielihyvää korvaukseksi koetusta mielihyvästä”. Moraalinen paheksunta on sukua suuttumukselle (anger) ja kostonhalulle (revenge). Ne ovat rankaisemista motivoivia tunteita, ja niihin liittyy ”halu tuottaa mielihapaa tai tuskaa kostoksi tällaisen tunteen aiheuttamisesta”.²

2 Westermarck 1906c, 21–22, 93–94.

Kaikki edellä mainitut tunteet ovat Westermarckin mukaan ”retributiivisia” tunteita (*retributive emotions*). Tämä tarkoittaa sitä, että niihin sisältyy halu palkita tai rangaista niiden kohteena olevaa henkilöä. Retributiivisia tunteita voidaan kutsua myös vastavuoroisiksi tunteiksi, koska ne jäsentävät ja ylläpitävät inhimillisen sosiaalisuuden ytimessä olevaa vastavuoroisuutta.³ Westermarckin tunnepsykologialla on monia yhtymäkohtia David Humen ja Adam Smithin lisäksi tanskalaisen filosofi-psykologi Harald Høffdingin (1843–1931) ja yhdysvaltalaisen William Jamesin (1842–1910) emootioiden biologista ja fysiologista perustaa korostaviin tunneteorioihin.⁴ Samalla Westermarck korosti kognitioiden – aistihavaintojen ja ajatus-ten – merkitystä retributiivisten tunteiden synnyssä ja ilmene- misessä. Näihin tunteisiin sisältyy myös itsessään kognitiivisia eli tiedollisia rakenneosia.

Westermarck erottaa moraali- ja yhteiskuntateoriansa ytimessä olevat kiittävät ja rankaisevat emootiot yksinkertaisem- mista mielihyvän ja mielihänen tunteista (*feelings of pleasure and pain*). Tällä hän tarkoittaa sitä, että emootioihin sisältyy tun- teellisten ja kognitiivisten rakenneosien lisäksi tahtotoimintoi- hin, viime kädessä vaistomaisiin reaktiotaipumuksiin kytkey- tyvä toimintaa motivoiva ulottuvuus.⁵

Westermarckin mukaan retributiiviset tunteet ovat univer- saaleja, vaikka niiden ilmaisutavoissa ja kohteissa voi olla his- toriallista, kulttuurista ja yksilöiden välistä variaatiota. Nämä tunteet ovat valikoituneet ja yleistyneet osana ihmislajin bio- logista evoluutiota, koska niillä on ”taipumus edistää niitä tun-

3 Retributiivisia emootioita on kutsuttu suomenkielisessä kommentaarikirjallisuudessa ”korvauksen tunteiksi” tai ”ansioperiaatteen mukaisiksi tunteiksi”. Koska retributiivisuuden käsitteelle ei ole hyvää suomenkielistä vastinetta, jätän termin kääntämättä.

4 Ihanus 1990.

5 Tarkemmin Westermarckin tunnepsykologiasta ks. Pipatti 2019, 37–40, 53–54.

tevien yksilöiden etuja”.⁶ Rankaisevat tunteet ovat hyödyllisiä, koska ne suojaavat yksilöitä ”vaaroilta ja uhilta”. Westermarckin mukaan erityisesti negatiivisia retributiivisia tunteita esiintyy laajasti myös muilla eläimillä. Rankaisevat tunteet ovat kehittyneet vaaran välttämiseen tähtäävistä refleksireaktioista, jotka ovat elävien organismien suojautumismekanismeja. Palkitsevat tunteet synnyttävät puolestaan positiivista vastavuoroisuutta ja ”turvaavat etuja ja hyötyjä”.⁷

Vaikka Westermarck puhuu monissa yhteyksissä erilaisten psykologisten taipumusten hyödyllisyydestä ”lajille” ja sen säilymiselle, hän kytkee retributiivisten tunteiden evoluution nimenomaan niitä tunteville yksilöille koituviin hyötyihin. Luonnonvalinta on hänen mukaansa suosinut yksilöitä, jotka ovat reagoineet vihamielisesti heitä loukkaaviin ja vahingoittaviin tahoihin. Samalla tavoin luonnonvalinta on suosinut heitä, jotka ovat suhtautuneet myönteisesti ja hyväntahtoisesti avulialta ja yhteistyökykyisiä yksilöitä kohtaan. Westermarckin moraaliteorian biologinen perusta on näin ollen yhteensopiva 1960-luvun jälkeisen evoluutiokäsityksen kanssa, jonka mukaan luonnonvalinta toimii ryhmän tai lajin kaltaisten suurempien kokonaisuuksien sijaan yksilöiden ja erityisesti geenien tasolla.⁸

Westermarckin näkemys retributiivisista tunteista ihmisille ja monille eläimille yhteisinä ominaisuuksina – ja ihmislajille ainutlaatuisista *moraalisista tunteista* ainoastaan tällaisten tun-

6 Westermarck 1906c, 41, 108.

7 Westermarck 1906c, 40, 95, 124; 1932c, 68–69, 88. Ajatus hyötyjen vastaanottamisesta ja haittojen välttämisestä on westermarckilaisen evolutionismin keskeinen piirre. Nämä sanamuodot toistuvat Westermarckin moraalien evoluutiopsykologiassa, Karstenin uskontoteoriassa ja Landtmanin teoriassa papiston alkuperästä.

8 Williams 1966; West, Griffin & Gardner 2007, 2008; West, El Mouden & Gardner 2011. Luonnonvalinnan tasoa koskevista kiistoista biologian historiassa ks. Borrello 2010. Tarkemmin Westermarckin evolutionismista modernin biologian geenikeskeisen evoluutioteorian valossa ks. Pipatti 2019, 16–17.

teiden monimutkaisempina muotoina – on saanut viime vuosikymmeninä paljon tukea kädellisten emotionaalisuutta ja vastavuoroisuutta koskevasta tutkimuksesta. Maailman johtaviin kädellistutkijoihin kuuluva Frans de Waal kirjoittaa:

Kun katson kädellisiä jakamassa ruokaa korvaukseksi sukimesta, lohduttamassa hyökkäyksen kohteeksi joutunutta tai odottamassa sopivaa tilaisuutta maksaa kilpailijalle takaisin samalla mitalla, näen hyvin paljon samankaltaisia emotionaalisia impulsseja, joita Westermarck analysoi.⁹

Puhuessaan moraalin emotionaalisesta perustasta Westermarck ei tarkoita, että olisimme aina jonkin tunnetilan vallassa esittäessämme moraalisia arvostelmia. Voimme esittää moraalisia arvostelmia ”tuntematta mitään emootioita”, joskin täysin tunnevapaita mielentiloja ei ole hänen mukaansa olemassa. Westermarck ei myöskään väitä, etteivätkö myös muut tunteet kuin moraalinen hyväksyntä ja paheksunta saisi ihmiset ilmaisemaan moraalisia arvostelmia.¹⁰

Westermarck analysoi moraalin alkuperää paljon laajemmassa ja yleisemmässä merkityksessä. Olennaista on se,

onko olemassa joitakin nimenomaisia emootioita, jotka ovat johtaneet hyvän ja pahan, oikean ja väärän, ja kaikkien muiden moraalisten käsitteiden muodostumiseen ja joita voidaan siitä syystä asianmukaisesti kutsua moraaliseksi emootioiksi.¹¹

Kuten Westermarck korostaa, ”vaistomainen halu vastata aiheutettuun tuskaan tai mielipahaan samalla mitalla muodos-

9 De Waal 2001, 350.

10 Westermarck 1932c, 62, 114. Ks. myös 1906c, 4.

11 Westermarck 1932c, 62.

taa moraalisen suuttumuksen tärkeimmän tunnusmerkin”. Ilman moraalisen paheksunnan tai suuttumuksen retributiivista luonnetta ”moraalista tuomitsemista ei ylipäänsä esiintyisi, eikä käsityksiä oikeasta ja väärästä olisi koskaan syntynyt”.¹² Westermarck oli kiinnostunut nimenomaan sellaisista emootioista, jotka synnyttävät ihmiselle lajityypillisen moraalisen todellisuuden. Hänen mukaansa moraalialia sellaisena kuin me sen tunnemme on mahdotonta kuvitella ilman tietynlaisia biologisessa evoluutiossa kehittyneitä emotionaalisia taipumuksia.

Moraalisten tunteiden luonne

Kuten todettua, moraalinen hyväksyntä on Westermarckin mukaan läheistä sukua kiitollisuudelle, ja moraalinen paheksunta on läheistä sukua suuttumukselle ja kostontunteelle. Samalla Westermarck analysoi sosiaalista todellisuutta tarkkanäköisesti korostaessaan, että moraalisen hyväksynnän ja paheksunnan tunteilla on omat erityiset tunnusmerkkinsä, jotka erottavat ne muista retributiivisista tunteista. Kuten Knud Haakonssen ja Donald Winch toteavat,

Westermarck esitti yksinkertaisesti empiirisen hypoteesin siitä, että ihmisillä on taipumus antaa tietynlaisille yhteisesti koetuille reaktiivisille emootioille aivan erityinen asema, ja tätä erityistä asemaa olemme alkaneet kutsua moraaliksi.¹³

Moraalisten tunteiden luonnetta ja ominaispiirteitä voidaan Westermarckin mukaan tutkia havainnoimalla, kuinka ihmiset esittävät jokapäiväisessä elämässä moraalisia arvostelmia. Moraalisen hyväksynnän ja paheksunnan tunteilla on hänen mukaansa kolme tunnusmerkkiä. Ensinnäkin moraaliset tunteet

12 Westermarck 1906C, 92, 122; 1932C, 85.

13 Haakonssen & Winch 2006, 383.

ovat luonteeltaan pyyteettömiä (*disinterestedness*). Tämä tarkoittaa sitä, että pidämme jotain tekoa oikeana tai vääränä riippumatta omista henkilökohtaisista eduistamme. Kun henkilö tuntee moraalista paheksuntaa, hän kokee, että ”hänen arvostelmansa olisi samanlainen, jos *kuka tahansa* olisi samanlaisissa olosuhteissa vääryydestä kärsivänä osapuolena”.¹⁴

Toiseksi moraalisen hyväksynnän ja paheksunnan tunteita leimaa puolueettomuus (*impartiality*). Tämä viittaa kokemukseemme siitä, että reagoisimme johonkin tekoon samalla tavalla riippumatta siitä, kuka tilanteessa on toimija ja kehen toiminta kohdistuu. Toisin sanoen moraaliset tunteet liittyvät Westermarckin mukaan ”yleisempiin arvostelmiin siitä, kuinka *ketä tahansa* tulisi kohdella”.¹⁵ Ilman pyyteettömyyttä ja puolueettomuutta halu rangaista ei ole moraalista paheksuntaa, vaan ”henkilökohtaista suuttumusta”. Vastaavasti hyväksyvää ja palkitsevaa tunnetta voidaan sanoa moraaliseksi ainoastaan silloin, jos se on pyyteetöntä ja puolueetonta. Muuten kyse on pikemminkin ”henkilökohtaisesta kiitollisuudesta”.¹⁶

Kolmas moraalisten tunteiden tunnusmerkki on tietynlainen ”yleisyyden sävy” (*flavour of generality*). Kun ihmiset arvioivat toisiaan moraalisesti, kyse on harvoin pelkästään omien henkilökohtaisten näkemysten ilmaisemisesta. Arvostelmissa viitataan usein suoraan tai epäsuoraan myös muiden ihmisten tunteisiin. Moraaliin tunteisiin sisältyy ”epämääräinen oletus” siitä, että enemmistö muista ihmisistä tai ainakin oman viiteryhämme edustajista reagoisi samalla tavoin samanlaisessa tilanteessa. Tällainen yleisyyden sävy liittyy moraalisiin tunteisiin silloinkin, kun henkilö on tietoinen siitä, etteivät muut ihmiset tosiasiasiasiassa jaa hänen käsitystään: ”Hänellä on joka tapauk-

¹⁴ Westermarck 1932c, 90, kursiviivi lisätty.

¹⁵ De Waal 2006, 20, kursiviivi lisätty.

¹⁶ Westermarck 1936a, 233–234; Westermarck 1939, 7.

sessä tunne siitä, että muut *jakaisivat* hänen näkemyksensä, mikäli he olisivat yhtä hyvin perillä teosta ja sen kaikista asianhaaroista kuin hän itse”.¹⁷ Tämä moraalisten tunteiden keskeinen ominaispiirre näkyy myös siinä, että

silloinkin kun henkilö on näkemyksensä kanssa aivan yksin, hän kokee, että hänen vakaumuksensa tulisi jaetuksi ainakin sellaisessa ideaaliyhteiskunnassa, joka koostuisi ihmisistä, jotka näkevät asian yhtä selvästi kuin hän itse.¹⁸

On olennaista ymmärtää, että moraaliset tunteet tai niiden motivoiva toiminta eivät ole Westermarckille moraalisia jossain laajemmassa, objektiivisessa merkityksessä. Moraaliset arvostelmat heijastavat usein kunkin omia henkilökohtaisia intressejä, mutta olemme kuitenkin taipuvaisia kokemaan omat tunteemme ja näkemyksemme pyyteettöminä. Moraalisten tunteiden puolueettomuuskin on usein pelkästään näennäistä. Ne ilmenevät usein tilanteen toista osapuolta suosivina, mutta emme ole tavallisesti tällaisista vääristymistä tietoisia. Kuten antropologi Arthur P. Wolf kiteyttää, moraalisen hyväksynnän ja paheksunnan tunteet ovat Westermarckille moraalisia ainoastaan siinä merkityksessä, että *ihmiset pitävät niitä moraalisina*, eli silloin kun ne vaikuttavat pyyteettömiltä, puolueettomilta ja yleisiltä.¹⁹

Moraalisten tunteiden sosiaalipsykologinen alkuperä

Westermarck käsittelee moraalisten tunteiden alkuperää kahdessa eri merkityksessä. Ensimmäisessä merkityksessä kyse on

17 Westermarck 1906c, 104–105. Westermarck ei mainitse yleisyyden sävyä myöhemmässä teoksessaan *Ethical Relativity* (1932). Tämä muutos ei kuitenkaan ole kovin merkittävä, sillä Westermarckin pysyvä käsitys moraalitunteista yhteiskunnassa tai sosiaalisessa ryhmässä yleisesti esiintyvinä tunteina (*public emotions*) tarkoittaa pitkälti samaa kuin hänen aiempi käsityksensä yleisyydestä.

18 Westermarck 1906c, 123.

19 Wolf 2008, 193.

niistä sosiaalisista tilanteista, joissa näitä tunteita tyypillisesti esiintyy. Tällaisia tilanteita on Westermarckin mukaan neljänläisiä.

Sympatia

Koemme moraalista hyväksyntää ja paheksuntaa silloin, kun tunnemme sympatiamme toisten ihmisten tunteisiin. Westermarck tarkoittaa sympatialla tai sympaattisilla tunteilla sellaisia tunteita, joita koemme reaktioina muiden tunteisiin. Sympatia voi johtua siitä ”läheisestä yhteydestä, joka vallitsee *tunteiden ja niiden ulkoisten ilmaisujen välillä*”. Iloisten kasvojen havaitseminen tuottaa tarkkailijassa mielihyvää, kun taas kärsimyksen kehollisten ilmaisujen havaitseminen tuottaa tuskaa. Voimme tuntea sympatiamme myös *tekojen tai tilanteiden havainnoinnin seurauksena*. Tällöin kyse on ”syyn ja seurauksen välisestä yhteydestä”, siitä, että tietty teko tai tilanne herättää ihmisissä tavallisesti tiettyjä tunteita. Ennakoimme niitä automaattisesti, ja tästä syystä ”isku voi aiheuttaa tarkkailijassa tuskaa ennen kuin hän näkee sen vaikutuksen uhriin”. Usein nämä molemmat syyt vaikuttavat sympatiaan samanaikaisesti.²⁰

Nämä miellelyhtymät eivät kuitenkaan riitä moraalisten tunteiden syntyyn. Meidän on oltava lisäksi hyväntahtoisella tavalla kiinnostuneita toisen hyvinvoinnista, minkä vuoksi Westermarck liittää sympatiaan altruistisia sävyjä:

Kun tällöin jossain määrin samaistamme omat tunteemme kanssaihmisemme kanssa, pidämme luonnostaan jokaista henkilöä, joka aiheuttaa hänelle mielihyvää tai tuskaa, oman sympaattisen mielihyvämme tai tuskamme aiheuttajana. Siten olemme taipuvaisia tuntemaan häntä kohtaan samanlaista retri-

20 Westermarck 1906c, 109; 1932c, 96, kursiviti lisätty.

butiivista tunnetta, joskaan ei välttämättä yhtä voimakasta, kuin ollessamme itse hyvän teon tai loukkauksen kohteena.²¹

Tunteiden siirtyminen ja tarttuminen

Moraaliset tunteet voivat myös syntyä, kun havaitsemme retributiivisia tunteita muissa ihmisissä, vaikkemme ole tietoisia niiden syystä. Westermarck erottaa tällaisen tunteiden siirtymisen ja tarttumisen sympatiasta. Samalla tavoin kuin ”ryhmä simpansseja joutuu voimakkaan raivon valtaan yhden jäsenen vihaisten huutojen seurauksena”, yksilöön voi tarttua väkijoukossa muiden vihausuus, vaikkei hän tiedä, mikä sen on aiheuttanut.²² Tällaiset ihmisistä toiseen siirtyvät ja ryhmässä leviävät retributiiviset tunteet ovat ”erittäin merkittäviä moraalikäsitysten alullepanijoita ja välittäjiä”.²³ Tästä syystä jotkut teot tai inhimilliset ominaisuudet voivat herättää yhteiskunnassa moraalista suuttumusta, vaikkei kukaan tiedä paheksunnan alkuperäistä syytä. Westermarck mainitsee erikseen voimakkaasti latautuneen kielenkäytön merkityksen moraalisten tunteiden siirtymisessä ihmisistä toisiin. Vastaa- vasti hyväntahtoisia ja palkitsevia retributiivisia tunteita voi herättä, kun havaitsemme niitä muissa ihmisissä.

Vastenmielisyyden, inhon ja mieltymyksen tunteet

Moraaliset tunteet voivat ilmetä vastenmielisyyden tai inhon (*antipathy, sentimental aversion, disgust*) välityksellä. Tällä Westermarck tarkoittaa sitä, että tunnemme usein vihamielisiä ja tuomitsevia tunteita sellaisia henkilöitä kohtaan, jotka eivät aiheuta vahinkoa kenellekään:

21 Westermarck 1906c, 111.

22 Westermarck 1932c, 106.

23 Westermarck 1906c, 114; 1932c, 106.

Kun jokin itsessään harmiton teko [...] täyttää meidät inholla ja vastenmielisyydellä, saatamme tuntea tekijää kohtaan samanlaista rankaisunhalua kuin jos hän olisi loukannut vakavalla tavalla toista ihmistä, omaisuutta tai mainetta.²⁴

Vastenmielisyyttä ja inhoa herättävät makuun, tapoihin ja mielipiteisiin liittyvät erimielisyydet ja ylipäänsä ”kaikki mikä on epätavallista, uutta tai vierasta”.²⁵ Tämä puolestaan johtaa käsitykseen, että kyseiset asiat ovat väärä.

Ihmisillä on myös mieltymyksen tunteita (*sentimental likings, disinterested likings*), jotka saavat heidät reagoimaan myötämielisesti erilaisiin asioihin. Rohkeus saattaa herättää ihailua ja arvostusta riippumatta siitä, mitä ajattelempa toiminnan tavoitteesta. Monissa tapauksissa mieltymyksiin perustuva moraalinen hyväksyntä kohdistuu tekoihin, jotka liittyvät ainoastaan toimijan omiin etuihin.²⁶ Westermarck korostaa tässäkin yhteydessä sosiaalisen ympäristön merkitystä, sillä vastenmielisyydellä, inholla ja mieltymyksillä on taipumus voimistua, kun havaitsemme samoja tunteita muissa ihmisissä.

Tavoista poikkeaminen

Ihmiset ovat ylipäänsä taipuvaisia tuntemaan moraalista paheksuntaa sellaisia tekoja kohtaan, jotka poikkeavat yhteiskunnassa tai sosiaalisessa ryhmässä vallitsevista tavoista (*custom*). Tavat ovat Westermarckille tietyn ihmisryhmän piirissä vallitsevia totumuksia (*public habits*) eli toistuvia käyttäytymispiirteitä. Tavoista voidaan puhua etnisen ryhmän, kansakunnan, yhteiskuntaluokan tai arvoaseman yhteydessä.²⁷ Tavoista poikkeaminen

24 Westermarck 1906c, 116; 1932c, 107–108.

25 Westermarck 1932c, 107.

26 Westermarck 1906c, 117; Westermarck 1908b, 266–267; 1932c, 108.

27 Westermarck 1906c, 118; 1932c, 109. Tarkemmin Westermarckin tavan käsitteestä ks. Pipatti 2019, 51–53.

liittyy läheisesti kaikkiin edellä käsiteltyihin moraalitunteiden syntymekanismeihin, koska sympaattista paheksuntaa tai vastenmielisyyttä herättävät teot poikkeavat tavallisesti myös yhteiskunnan tavoista. Ihmisillä on Westermarckin mukaan voimakas taipumus kokea omat hyväksynnän ja paheksunnan tunteensa pyyteettömiksi, puolueettomiksi ja yleisiksi kun ne ovat yhdenmukaisia yhteisön tapojen kanssa. Sympatian, tunteiden tarttumisen ja tapojen keskeinen merkitys osoittaa, että Westermarck analysoi moraalitunteita erottamattomasti osana niiden sosiaalisia puitteita: ”Yhteiskunta on koulu, jossa opimme erotamaan toisistaan oikean ja väärän. Opettaja on tapa, ja opetukset ovat samoja yhteisön kaikille jäsenille.”²⁸

Moraalisten tunteiden evolutiivinen alkuperä

Westermarck puhuu moraalisten tunteiden alkuperästä myös toisessa merkityksessä. Tällöin kyse on siitä, miksi moraalin hyväksynnän ja paheksunnan tunteet ovat valikoituneet ja yleistyneet osana ihmisen biologista evoluutiota. Toisin sanoen kysymys on siitä, ”miksi pyyteettömyys, näennäinen puolueettomuus ja yleisyyden sävy ovat tulleet niiksi tunnusmerkeiksi, jotka erottavat niin sanotut moraaliset tunteet muista retributiivisista emootioista”. Westermarckin mukaan tämä selittyy sillä, että ”yhteiskunta on moraalisen tajunnan syntypaikka”.²⁹

Yhteiskunta on Westermarckille ”keskenään jonkinlaisessa yhteistyössä olevien samaan lajiin kuuluvien yksilöiden yhteenliittymä”.³⁰ Puhuessaan yhteiskunnasta moraalitunteiden syntypaikkana Westermarck viittaa siihen *evoluutioympäristöön, jossa nämä emootiot ovat kehittyneet ja valikoituneet osaksi ihmisen bio-*

28 Westermarck 1906c, 9; 1932c, 50.

29 Westermarck 1906c, 117.

30 British Library of Political and Economic Science: Lake Barnett 1911a, 4; Mitrany 1916b, 6. ”Society is an association of individuals of the same species characterised by some kind of cooperation.”

logiaa. Taipumus tuntea pyyteettömiä, puolueettomia ja yhteisesti koettuja moraalisia tunteita on kehittynyt luonnonvalinnan kautta varhaisten ihmisten sosiaalisissa yhteisöissä, joissa heitä yhdisti ”etujen ja hyötyjen yhdenmukaisuus”. Tällaisissa olosuhteissa ”teot, jotka ovat hyödyllisiä toimijalle itselleen, ovat samalla hyödyllisiä hänen kanssaihmisilleen, ja ero *egon* ja *alterin* välillä menettää paljon merkitystään”³¹

Luonnonvalinta on Westermarckin mukaan suosinut yksilöitä, jotka tunsivat hyväksyviä tunteita sellaisia tekoja kohtaan, jotka hyödyttivät samanaikaisesti heitä itseään ja yhteisön muita jäseniä, ja varsinkin sellaisia yksilöitä, jotka tunsivat rankaisevaa suuttumusta heidän itsensä ja muiden kannalta haitallisia tekoja kohtaan. Westermarck korostaa, että ”ensimmäiset moraaliset arvostelmat eivät ilmaisseet yksittäisten yksilöiden henkilökohtaisia tunteita, vaan yhteiskunnassa yhteisesti koettuja tunteita”³² Yhteiskunta tarkoittaa Westermarckille yksinkertaisesti muiden ihmisten alituista läsnäoloa toiminnan ja sosiaalisen kanssakäymisen tarkkailijoina.

Moraalisten normien emotionaalinen perusta

Westermarckin keskeisiin tutkimuskohteisiin kuuluu tapojen tai normien emotionaalinen alkuperä. Westermarckin mukaan tavat eivät ole ainoastaan ihmisryhmien tottumuksia, vaan ne ovat myös käyttäytymissääntöjä. Usein erilaisten tekojen moraalinen paheksunta ja tuomitseminen välittyy myös lainsäädännön tasolle. Tässä keskeisessä asemassa on ihmisen kyky *sympatiaan*:

Sympatia on ensisijainen perusta monille tavoille ja laeille, jotka säätelevät saman yhteiskunnan jäsenten keskinäisiä suhteita. Tapa vaatii kunnioittamaan toisten elämää ja se kieltää tappami-

31 Westermarck 1908b, 197.

32 Westermarck 1906c, 117–118; Westermarck 1932c, 109.

sen. Tapa vaatii kunnioittamaan toisten omaisuutta kieltämällä varastamisen. Miksi? Pääasiassa siksi, että *yhteiskunnan muut jäsenet tuntevat sympatiaa kärsivää kohtaan, paheksuvat vääryyttä ja haluavat rangaista väärintekijää*. Tällainen yhteiskunnassa yleisesti koettu paheksunta on alkuperäinen ja tyypillinen muoto siitä, mitä kutsumme moraaliseksi paheksunnaksi tai suuttumukseksi.³³

Westermarck analysoi *The Origin and Development of the Moral Ideas*ssa yksityiskohtaisesti sympatiaan perustuvia tapoja tai normeja, joiden hän katsoi esiintyvän tunnistettavissa muodoissa kaikissa tunnetuissa ihmisyyhteisöissä. Ne koskevat fyysistä vahingoittamista ja tappamista, varkautta, kunnian ja maineen loukkaamista, epäkohteliaisuutta, valehtelua ja petosta, vastavuoroisuutta, jälkeläishoivaan liittyvien velvollisuuksien laiminlyöntiä sekä itsensä laiminlyöntiä ja vahingoittamista. Lisäksi sympatia myötävaikuttaa kuolleiden kohtelua ja jumalten loukkaamista koskevien moraalिसääntöjen syntyyn ja säilymiseen.³⁴

Vastenmielisyyden ja inhon merkitys näkyy puolestaan siinä, että ”yleisesti tunnettu aversio (vastenmielisyyys) johtaa helposti moraaliseen paheksuntaan ja kieltäviin tapoihin tai lakeihin.”³⁵ Nämä emotionaaliset taipumukset ovat Westermarckin mukaan muokanneet seksuaalikäyttäytymistä, inestin välttämistä ja homoseksuaalisuutta koskevia moraalikäsityksiä. Ne ovat vaikuttaneet myös ruokatabuja, hygieniää ja puhtautta, eläimiin sekaantumista ja kannibalismia koskevien moraalिसääntöjen muodostumiseen.³⁶

Tavat tai normit ovat kuitenkin suurelta osin sattumanvaraisia ja muuttuvia, sillä ”tottumukset voivat kehittyä tavoiksi

33 Westermarck 1912, 61–62. Kursiivi lisätty.

34 Tarkemmin sympatiasta moraalisten normien perustana ks. Pipatti 2019, 72–82.

35 Westermarck 1921b, 198; 1932c, 249.

36 Pipatti 2019, 52, n13.

yksinkertaisesti siksi, että ihmiset ovat taipuvaisia paheksu-
maan kaikkea epätavallista.”³⁷ Kun jostain sattumanvaraisesta
ja mielivaltaisesta tottumuksesta tulee yhteisön tapa, se muo-
dostaa moraalisäännön, josta poikkeaminen herättää yleistä
moraalista paheksuntaa.³⁸ Tästä syystä tapakulttuuri ylläpitää
usein sellaisten tekojen tai inhimillisten ominaisuuksien
tuomitsemista, jotka eivät ilman tavan vaikutusta herättäisi
moraalista paheksuntaa.

Yksilön ja yhteisön vuorovaikutus

Westermarckin teoria moraalista rakentuu moraalitunteiden yksi-
löllisten ja yhteisöllisten rakenneosien vuorovaikutukselle. Kuten
filosofi Timothy Stroup kirjoittaa, Westermarckin mukaan

[m]oraaliset tunteet ovat selvästi kaksinaisia: ne ovat yksilöllisiä
siinä merkityksessä, että ainoastaan yksittäiset ihmiset voivat
tuntea tällaisia tunteita (ryhmätunteita ei tarkassa mielessä ole
olemassa), kuitenkin ne ovat myös sosiaalisia, koska ilman sosi-
aalisia puitteita nämä tunteet eivät voisi kehittyä. Tämä yksilön
ja yhteiskunnan vuorovaikutus antaa selityksen sille, kuinka yk-
sityisistä tunteista tulee yleistä moraalialia, kuinka ne objektivoi-
daan koko yhteisön moraalikäsitteiksi ja kuinka yhteisönormit
puolestaan määräävät yksilöiden tunteita.³⁹

Lisäksi moraalisia tunteita on Westermarckin mukaan ylipäänsä
olemassa, koska ne ovat osa ihmisen sosiaalista luontoa ja ne
edesauttoivat edeltäjiämme selviytymään ihmisen evoluutio-
historian keskinäisriippuvuuteen perustuvissa sosiaalisissa yh-
teisöissä.

37 Westermarck 1921a, 69–70.

38 Westermarck 1906c, 159; 1932c, 109–111.

39 Stroup 1982a, 173.

Moraalin yksilöllisten ja yhteisöllisten rakenneosien vuorovaikutus ja jännite tulevat näkyviin tilanteissa, joissa tapoihin ja lakeihin kohdistuu muutospaineita. Tavat ja lait voivat muuttua, kun ”yksilöt” tai ”kapinalliset” alkavat kritisoida ”yhteiskunnassa vallitsevia moraalikäsitteitä omien henkilökohtaisten tunteidensa perusteella”. Yleistä mielipidettä vastaan nousevien yksilöiden moraaliset tunteet saavat voimansa ja koetun oikeutuksensa siitä, että niissä ilmenee sama *pyyteettömyyden, puolueettomuuden ja yleisyyden sävy* kuin yhteiskunnassa yleisesti esiintyvillä moraalisen hyväksynnän ja paheksunnan tunteilla.⁴⁰ Koska tapojen, yleisen mielipiteen ja lakien kaltaisilla sosiaalisilla ilmiöillä ja instituutioilla on Westermarckin mukaan emotionaalinen perusta, ne myös muuttuvat suhteessa yhteiskunnassa vallitseviin moraalitunteisiin.

Durkheimilainen sosiologia tarjoaa hyvin erilaisen tavan analysoida moraalialia. Se perustuu ajatukselle sosiaalisten ilmiöiden erityisluonteesta, jolla on edelleen laajaa kaukupohjaa sosiologien ja antropologien tavassa hahmottaa yhteiskunnallista todellisuutta. Sosiaaliset ilmiöt tai ”faktat” ovat Durkheimille sellaisia tapoja ajatella, tuntea ja toimia, joilla on yksilöihin nähden ulkoista pakottavaa voimaa.⁴¹ Ne muodostavat omalakisien todellisuutensa, jota ei voi ymmärtää tai selittää psykologisilla tai biologisilla syillä. Sosiaalisia ilmiöitä voi selittää ainoastaan toisilla sosiaalisilla ilmiöillä.⁴² Psykologisilla selityksillä Durkheim tarkoitti ennen kaikkea sellaisia ihmisluontoon liitettyjä taipumuksia ja ominaisuuksia, joita jokainen voi tunnistaa itsessään introspektion eli itsehavainnoinnin

40 Westermarck 1906c, 20, 122. Moraalikapinallisten merkityksestä Westermarckin ajattelussa ks. Timosaari 2021.

41 Durkheim 1982, 52. Westermarckin ja Durkheimin kiistoista ks. myös Lagerborg 1953; Roos 2008; Lagerspetz & Suolinna 2017; Tuomivaara 2019.

42 Durkheim 1982.

kautta.⁴³ Westermarckilainen sosiologia perustuu nimenomaan tällaisiin emootioihin.

Durkheim arvioi *The Origin and Development of the Moral Ideas* heti sen ensimmäisen osan ilmestyttyä. Hänen kritiikkinsä kohdistui Westermarckin näkemykseen, jonka mukaan moraali perustuu ”hyvin yksinkertaisiin” ja ”yleisluontoisiin tunteisiin, joita jokainen havainnoida itsessään introspektion kautta”. Westermarckille ”ei ole olemassa laadullisesti erilaisia moraalin muotoja, jotka olisivat sopusoinnussa erilaisten sosiaalisten ympäristöjen kanssa”. Westermarckille ”on olemassa yksi ja sama moraali, joka on kaiverrettu myötäsyttyiseen ihmisluontoon”.⁴⁴ Durkheimiin läheisimpiin oppilaisiin ja työtovereihin lukeutunut Paul Fauconnet (1874–1938) kiteyttää näkemyserot osuvasti. Hänen mukaansa moraali ei voi perustua Westermarckin tunnistamiin emootioihin, koska historia osoittaa ”ihmisluonnon olevan suurelta osin tuntematon, mikä johtuu siitä, että ihmisluonnolla on enimmäkseen sosiaalinen alkuperä ja sitä voidaan ymmärtää ainoastaan, kun näemme sen jonakin sosiaalisena”.⁴⁵

Durkheim ja Westermarck olivat perustavanlaatuisesti erimielisiä paitsi psykologian ja sosiologian suhteesta myös moraaliiin liittyvien ilmiöiden tarkoituksenmukaisuudesta. Durkheim korostaa kirjoituksessaan ”La détermination du fait moral” (Moraalisen tosiasian määräytyminen) moraalisten ilmiöiden olevan yhteiskunnallisesti määräytyneitä siinä mielessä, että ”jokaisella yhteiskunnalla on pääsääntöisesti juuri sellainen moraali kuin sille soveltuu”. Durkheimin mukaan ”eri kansojen noudattamat moraalijärjestelmät ovat seurausta näiden kansojen sosiaalisesta organisaatiosta, sidottuja sosiaaliin rakentettiin ja muutoksessa niiden mukana”.⁴⁶ Sen sijaan Westermarck

43 Schmaus 2010, 99.

44 Durkheim 1979, 43, 50.

45 Fauconnet 1910, 276.

46 Durkheim 1953, 43, 56.

näki ihmisyyhteisöjen moraalikäsitteissä ja tavoissa paljon enemmän sattumanvaraisuutta ja mielivaltaisuutta.

Suomalaisessa sosiologiassa on tavallisesti ajateltu, että Westermarck yritti selittää sosiaalisia ilmiöitä psykologisesti ottamatta huomioon erilaisten sosiaalisten tekijöiden ja vaikutteiden merkitystä. Erik Allardtin mukaan Westermarckin ”teoreettiset selitykset perustuvat darwinilaiseen yksilöpsykologiaan”⁴⁷ ja ”Westermarck tulkitsi kaikkien ajattelu- ja toimintatapojen juontavan juurensa yksilötajunnasta”.⁴⁸ Allardtin mukaan Westermarckin sosiologia muistuttaa sellaista taloustieteellistä ajattelua, joka huomioi yhteiskuntatutkimuksessa ainoastaan erilaisia valintoja tekevien yksilöiden merkityksen.⁴⁹ *Suomalaisen sosiologian historia* korostaa samassa hengessä, että ”Westermarck tutki moraalin syntyyn vaikuttavia biologisia reaktioita ja tunteita eikä ottanut paljoakaan huomioon yhteisön käyttämiä pakotteita”.⁵⁰ Tosiasiassa tietynlaisella emotionaalisilla taipumuksilla varustettujen yksilöiden vuorovaikutuksessa ilmenevät palkinnot ja rangaistukset ovat Westermarckin moraal- ja yhteiskuntateorian ydinkysymyksiä.

Kuten olemme tässä luvussa nähneet, Westermarck ei tarkastellut ihmisen psykologiaa ilman yhteiskuntaa. Hänen ajattelusaan yhteisön tavat, toisten ihmisten tunteet ja niihin perustuvat sanktiot muodostavat sosiaalisen ympäristön, jonka ihminen kohtaa olemassa olevana ja jossa hänen on elettävä ja toimittava. Westermarckin moraal- ja yhteiskuntateoria keskittyy suurelta osin siihen, kuinka merkittäväällä tavalla erilaiset sosiaaliset tekijät vaikuttavat ihmisten tunteisiin, ajatteluun ja toimintaan.

Westermarckia on kritisoitu suomalaisessa sosiologiassa myös siitä, ettei hänen psykologinen tutkimusotteensa kykene vastaa-

47 Allardt 2004, 232.

48 Allardt 2000, 304.

49 Allardt 1997, 29.

50 Haavio-Mannila 1973, 61.

maan kysymykseen, ”miten erilaiset ympäristöt ja sosiaaliset olot aikaansaavat vaihtelua ja eroavaisuuksia ihmisen toiminnassa”⁵¹ Tosiasiassa näiden eroavaisuuksien ja variaatioiden kuvaaminen ja selittäminen kuuluu Westermarckin sosiologian ydintehtäviin.

Sekä Westermarck että Durkheim korostivat moraalin yhteisöllisesti sitovaa ja velvoittavaa luonnetta. Westermarckin naturalistinen moraalipsykologia tekee hänen tutkimusohjelmastaan kuitenkin huomattavasti kiinnostavamman ja tarkkanäköisemmän. Westermarckin moraaliteorian ytimessä on pyrkimys paljastaa *moraalin yhteisöllisen tason takana olevia evoluutiossa kehittyneitä emotionaalisia taipumuksia*. Lisäksi hän jäljitti näitä emotionaalisia alkuperiä eläinten käyttäytymiseen ja edelleen mahdollisimman laajasti eläviä organismeja yhdistäviin reaktiotaipumuksiin asti. Kuten seuraavaksi näemme, Westermarck ja Durkheim olivat perustavanlaatuisesti eri mieltä myös perheeseen ja avioliittoon liittyvistä kysymyksistä.

Emootiot perheenmuodostuksen perustana

Emootiot ja sympatia ovat keskeisessä asemassa myös Westermarckin avioliittoa ja perhettä käsittelevässä tuotannossa. *The History of Human Marriage* (1891b) vaikutti merkittävällä tavalla antropologian kehitykseen esittämällä laajan todistusaineiston niin kutsuttua promiskuiteettihypoteesia vastaan, mikä hallitsi 1800-luvun loppupuolen antropologista ajattelua. Antropologit ja evoluutiotutkijat olettivat varhaisten ihmisyyhteisöjen ja joidenkin edelleen olemassa olevien ”primitiivisten” kansojen eläneen vapaan ja säätelemättömän seksuaalisen kanssakäymisen tilassa. Monogamiaa pidettiin pitkän kulttuurihistoriallisen kehityksen huipentumana ja verrattain uutena ilmiönä ihmiskunnan historiassa.

51 Allardt 1992, 205. Ks. myös Allardt 2000, 304.

Westermarck kävi läpi promiskuiteettihypoteesin puolesta esitetyn antropologisen, historiallisen ja eläintieteellisen todistusaineiston. Hän päätyi näkemykseen, että parisuhteenomaista yhteiselämää jäsentävät emootiot ovat kehittyneet osana ihmislajin biologista evoluutiota, jossa kummankin vanhemman hoiva on ollut välttämätöntä jälkeläisten selviytymisen kannalta.⁵² Myöhemmin promiskuiteettihypoteesia puoltavia näkemyksiä on esitetty lähinnä marxilaisen yhteiskuntateorian ja joidenkin postmodernististen teoriasuuntausten piirissä.

Nykyään Westermarck tunnetaan parhaiten inestinin välttämistä koskevasta teoriasta, jota kutsutaan Westermarck-efektiksi. Westermarck esitti inestiteoriansa alun perin varhaisessa avioliittotutkimuksessaan ja tarkensi sitä myöhemmissä teoksissaan. Westermarck-efekti ennustaa, että sellaiset ihmiset, jotka ovat eläneet yhdessä perheenomaisissa olosuhteissa *jommankumman tai molempien* varhaislapsuudessa, eivät ole seksuaalisesti kiinnostuneita toinen toisistaan. Seksuaalisen välinpitämättömyyden lisäksi tällaiset henkilöt kokevat inhoa tai vastenmielisyyttä, mikäli he syystä tai toisesta ajattelevat keskinäistä seksuaalista kanssakäymistä.⁵³ Inestiaversion aktivoituminen kahden yksilön välillä ei edellytä biologista sukulaisuutta, ainoastaan osapuolten yhteiselämää perheenomaisissa olosuhteissa jommankumman varhaislapsuuden aikana.

Westermarck analysoi inestiaversiota biologisten, psykologisten ja sosiaalisten tekijöiden yhteisvaikutuksen tuotoksena. Koska inestinin välttämiseen liittyvien emotionaalisten taipumusten valikoituminen ja yleistyminen kytkeytyy Westermarckin mukaan sisäsiitoksen biologisesti (tai geneettisesti) haitallisiin vaikutuksiin, Westermarck-efekti tunnetaan yhtenä

52 Erinomainen katsaus Westermarckin promiskuiteettihypoteesin kritiikkiin on Lyons & Lyons 2004, 99–114, 123–124. Westermarckin avioliitto- ja perhetutkimuksista laajemmin ks. Sarmaja 2020.

53 Westermarck 1921b, 192–194.

ensimmäisistä ihmisen käyttäytymistä koskevista sosiobiologisista tai evoluutiopsykologisista hypoteeseista. Nykyinen inestinvälttämisen antropologinen, psykologinen ja biologinen tutkimus perustuu Westermarckin esittämälle teorialle.⁵⁴

Perhetunteiden evoluutio ja ilmenemismuodot

Westermarck kytkee sympatian evoluutiohistoriallisesti vanhimmat ilmenemismuodot naaraan ja jälkeläisen väliseen hoivaan. Sympatian ja empatian evoluutiota tutkineen Frans de Waalin mukaan valintapaine reagoida emotionaalisesti toisen tunnetiloihin on todennäköisesti syntynyt vanhempainhoivan yhteydessä kauan ennen ihmislajin kehittymistä.⁵⁵ Westermarck piti äidillistä kiintymystä (*maternal affection*) sellaisena ”altruistisen tunteen muotona, jonka ihminen jakaa kaikkien nisäkkäiden ja monien muiden eläinten kanssa”.⁵⁶ Äidillinen kiintymys saa nisäkäснаaraan reagoimaan jälkeläistä uhkaavaan vaaraan samalla tavalla kuin itseensä kohdistuvaan vaaraan.⁵⁷ Sympatia ilmenee joillain lajeilla, kuten ihmisellä ja useimmilla linnuilla, myös isällisenä kiintymyksenä (*paternal affection*), joka saa uroksen osallistumaan jälkeläishoivaan. Lisäksi luonnonvalinta on suosinut joillain lajeilla ”eri sukupuolta olevien yksilöiden keskinäistä kiintymystä, joka saa uroksen ja naaraan pyysymään toistensa seurassa lisääntymisaktista jälkeläisen syntymän jälkeiseen aikaan saakka”.⁵⁸ Tätä Westermarck kutsuu avioliitoksi ”sanan luonnonhistoriallisessa merkityksessä”.⁵⁹ Tässä biologisessa merkityksessä avioliittoja esiintyy ihmisen lisäksi monilla eläinlajeilla.

54 Wolf 1995; 2014; Wolf & Durham 2004; Lieberman & Antfolk 2015; Cartwright 2016.

55 De Waal 2008, 282.

56 Westermarck 1908b, 186.

57 Westermarck 1906c, 112.

58 Westermarck 1908b, 189–191.

59 Westermarck 1891a, 6, 19–20; Westermarck 1908b, 191, 364.

Westermarck esittää teorian perheenmuodostuksen taustalla olevien emotioiden evoluutiosta. Koska ihmislajilla jälkeläisten lukumäärä on suhteellisen pieni ja ihmislapsen hoivan tarve kestää kauan, isällinen kiintymys ja vanhempien keskinäinen kiintymys jälkeläisen eloonjäännin edellyttämäksi ajaksi ovat evolutiivisesti hyödyllisiä taipumuksia, jotka ovat valikoituneet ja yleistyneet evoluutiossa luonnonvalinnan kautta.⁶⁰ Näiden tunnevalmiuksien ultimaattinen, evolutiivinen tarkoitus on edistää omien jälkeläisten selviytymistä ja lisääntymistä. Parisuhdetta ylläpitävät emotionaaliset siteet ovat Westermarckin mukaan kelpoisuutta eli suhteellista lisääntymismenestystä edesauttavia mekanismeja, koska molempien vanhempien hoiva on ollut ihmisen evoluutiohistoriassa käänteisesti yhteydessä lapsikuolleisuuteen.⁶¹ Westermarck antaa evoluutio-selityksen myös *seksuaaliselle mustasukkaisuudelle*, mutta hän ei osannut liittää sitä isyyden epävarmuuteen, jonka merkitystä biologit ja evoluutiopsykologit nykyisin korostavat.⁶²

Vanhemmuuteen liittyvien emotionaalisten taipumusten lisäksi sympatiaa esiintyy myös laajemmissa yhteyksissä. Westermarck pitää *isovanhempien kiintymystä lapsenlapsiin* keskeisenä osana ihmisen perheenmuodostusta. Hänen mukaansa ”samat ärsykkeet, jotka herättävät hyväntahtoisia emotioita ihmisen omia lapsia kohtaan, synnyttävät samanlaisia emotioita hänen lapsenlapsiaan ja lapsenlapsen lapsiaan kohtaan”.⁶³ Sympatia ilmenee myös *lasten kiintymyksessä vanhempiaan kohtaan*. Lisäksi

60 Westermarck 1891a, 20–21; Westermarck 1908b, 190–191; Westermarck 1921a, 35–37, 53–54.

61 van den Berghe, 1979, 30–31.

62 Westermarck 1921a, 334; Westermarck 1891b, 115–117.

63 Westermarck 1908b, 193. Evoluutioantropologi Sarah Hrdy laajentaa teoksessaan *Mothers and Others. The Evolutionary Origins of Mutual Understanding* (2009) vanhempainhoivaan keskittyvää näkökulmaa korostamalla laajemman sukulaisyhteisön jälkeläishoivan merkitystä sympatian evoluutiossa. Biologisia ja yhteiskuntatieteellisiä näkökulmia yhdistävästä isovanhemmuuustutkimuksesta ks. Tanskanen & Danielsbacka 2019.

”kaikkien kansojen keskuudessa esiintyy *sisarusten välistä altruismia*, joka sitoo yhteen samojen vanhempien jälkeläisiä, kuin myös *kaukaisempia sukulaisia yhdistävää altruismia*”.⁶⁴

Westermarck piti vanhemmista, lapsista ja usein myös lastenlapsista koostuvaa perhettä ”universaalina instituutiona, esiintyy se sitten monogaamisen, polygynisen tai polyandrisen avioliiton yhteydessä”.⁶⁵ Perhesiteiden erityinen psykologinen luonne näkyy hänen mukaansa siinä, että lähisukulaiset ovat useimmiten keskenään tiiviimmissä ja altruistisemmissä suhteissa kuin muiden ihmisten kanssa.⁶⁶

Westermarckin perhe- ja sukulaisuusteoria perustuu biologisten, psykologisten ja sosiaalisten tekijöiden vuorovaikutukselle. Lähisukulaisten väliset emotionaaliset siteet kehittyvät tiiviin yhteiselon ja sosiaalisen kanssakäymisen kautta, ja ilman fyysisistä läheisyyttä sukulaisuus ”menettää suuren osan sosiaalisesta voimastaan”.⁶⁷ Hänen mukaansa voidaan jopa sanoa, että biologisen sukulaisuuden ihmisiä lähentävä voima juontaa suurelta osin juurensa lähisukulaisten tavasta elää yhdessä.⁶⁸ Tällä Westermarck tarkoittaa sitä, että pitkäkestoinen fyysinen läheisyys ja sosiaalinen kanssakäyminen synnyttävät yhteenkuuluvuuden tunteita riippumatta biologisesta sukulaisuudesta. Samasta syystä modernin maailman olosuhteet vaikuttavat sukulaisuussuhteiden ilmenemismuotoihin: ”Mikäli sukulaisuus saa modernissa yhteiskunnassa paljon vähäisemmän painoarvon kuin siviisaation varhaisemmillä kehitystasoilla, tämä johtuu suurelta osin siitä, että sukulaiset – kaikkein läheisimpiä lukuun ottamatta – ovat vähäisessä määrin tekemisissä toistensa kanssa”.⁶⁹

64 Westermarck 1908b, 194–195.

65 Westermarck 1908b, 190.

66 Westermarck 1891b, 41–42, 50.

67 Westermarck 1908b, 202.

68 Westermarck 1921a, 255.

69 Westermarck 1908b, 204.

Sukulaisuus, vastavuoroisuus ja yhteisönmuodostus

Westermarck kulkee perhettä koskevista havainnoista kohti yleistä teoriaa yhteisönmuodostuksen alkuperästä. Hänen mukaansa ihmisiä yhteen liittävät sympaattiset tunteet ovat levinneet lähisukulaisten keskuudesta suurempiin yhteisöihin toisaalta biologisen sukulaisuuden asteittaisen leviämisen, toisaalta vastavuoroisuuden ja yhteistyön kautta. Ensin mainittu viittaa prosessiin, jossa ”jälkeläiset ovat vanhemmistaan erkaantumisen sijaan pysytelleet heidän parissaan ja kasvattaneet ryhmää muodostamalla uusia perheitä”.⁷⁰

Westermarckin moraaliteoriassaan käsittelemä vastavuoroisuus puolestaan synnyttää yhteisöelämää, koska yksilöt reagoivat toinen toisiinsa palkitsevasti tai rankaisevasti sen perusteella, kuinka vuorovaikutustilanteen toinen osapuoli toimii. Kun molemmat osapuolet vastaavat hyvään hyvällä, muodostuu keskinäistä solidaarisuutta ja kummallekin hyödyllisiä yhteistyösuhteita. Lisäksi Westermarck korostaa, että ”tunteiden vastavuoroisuus ei ainoastaan lisää sosiaalista kiintymystä, vaan sosiaalista kiintymystä ei olisi ylipäättään koskaan syntynyt ilman tällaista vastavuoroisuutta”.⁷¹ Näiden evolutiivisten mekanismien seurauksena ”yhteisön jäseniä yhdistää toinen toisiinsa yhteiset edut ja yhteisesti koetut tunteet”.⁷²

Westermarckin teoria sosiaalisuuden evoluutiosta on merkittävä myös evolutiivisen nykytutkimuksen valossa, koska altruismin eli uhrautuvan käyttäytymisen biologiset selitykset nojaavat keskeisiltä osin geneettiseen sukulaisuuteen ja vastavuoroisuuden eri muotoihin perustuviin teorioihin.⁷³ Näiden

70 Westermarck 1908b, 194–196.

71 Westermarck 1908b, 198.

72 Westermarck 1906c, 113.

73 Hamilton 1996; Trivers 1971, 2006; Alexander 1987; West, El Mouden & Gardner 2011; West, Griffin & Gardner 2007. Altruismitutkimuksesta 1960-luvun jälkeisessä biologiassa ks. Pietikäinen & Pipatti 2020, 220–224.

perustana on evoluutiobiologi William D. Hamiltonin 1960-luvulla esittämä teoria sukulaisvalinnasta, joka selittää, miksi altruismia esiintyy lähisukulaisten keskuudessa. Evoluutiobiologi Robert Triversin 1970-luvun alussa muotoilema teoria vastavuoroisesta altruismista on puolestaan auttanut tutkijoita ymmärtämään, kuinka altruismia on voinut kehittyä muiden kuin geneettisten lähisukulaisten välillä.

Eri avioliittomuotojen syyt ja ilmeneminen

Durkheim arvioi *The History of Human Marriages* välittömästi teoksen ranskankielisen käännöksen ilmestyessä vuonna 1895. Durkheimin keskeisen vastaväitteen mukaan avioliitto- ja perheinstituutioissa ilmenee niin suurta historiallista ja kulttuurista variaatiota, ettei niillä voi olla sellaista myötäsytystä emotionaalista perustaa kuin Westermarck oletti. Toiseksi Durkheim uskoi, että parinmuodostukseen johtavan kiintymyksen, isällisen kiintymyksen ja seksuaalisen mustasukkaisuuden tunteita esiintyy ainoastaan joissakin yhteiskunnissa, eivätkä ne näin ollen ole universaaleja. Kolmanneksi Durkheim piti Westermarckin teoreettisia lähtökohtia virheellisinä, koska Durkheimin mukaan Darwinin evoluutioteoria on hypoteesi, jota ei ole todistettu tieteellisesti: ”Sosiologian perustaminen darwinismille tarkoittaa sen rakentamista hypoteesin varaan, mikä on vastoin kaikkia hyviä menettelytapoja.” Avioliitto ja sukulaisuus ovat Durkheimin mukaan sosiaalisia ja oikeudellisia instituutioita, jotka perustuvat säännöille ja sanktioille, ja joita voidaan selittää ainoastaan toisilla sosiaalisilla ilmiöillä.⁷⁴

Westermarck ei ottanut Durkheimin kritiikkiä vakavasti ja vastasi hänelle lyhyesti *Revue internationale de sociologie* -lehdessä julkaisemassaan artikkelissa. ”Durkheim kritisoi minua

74 Durkheim 1895, 608–615, 621–622.

siitä, että nojaan tutkimuksessani todistamattomaan hypoteesiin”, Westermarck kirjoittaa ja jatkaa: ”Tämän vastaväitteen täytyy kuulostaa oudolta kenestä tahansa, joka on edes vähäisissä määrin tietoinen siitä valtavasta kehityksestä, joka biologiassa on tapahtunut darwinismin myötä.”⁷⁵

Lukuisat myöhemmät yhteiskuntatieteilijät ja historioitsijat ovat kritisoineet Westermarckia monogaamisen avioliiton puolustamisesta, universalisoinnista ja ylihistoriallisoinnista.⁷⁶ Suomessa tätä näkemystä on edustanut muun muassa sukupuolentutkija Tuija Pulkkinen. Hänen mukaansa Westermarckin avioliittoteorian ytimessä on ”1800-luvun pohjoiseurooppalainen ideaali ydinperheeseen perustuvasta avioliitosta yhteiskunnan perustana”. Pulkkinen mielestä ”olennaisinta hänen tuotannossaan” on tällaisen ”avioliiton luonnollistaminen ja ikuistaminen”.⁷⁷

Todellisuudessa Westermarckin avioliittoa ja perhettä koskevat käsitykset ovat paljon moninaisempia kuin hänen kriittikkonsa ovat olettaneet. Esimerkiksi suomalaisen agraariyhdistyksen suurperheet tai laajennetut perheet ovat täysin yhdenmukaisia Westermarckin johtopäätelmien kanssa. Westermarckin teoria perheen alkuperästä huomioi lähtökohtaisesti erilaisten laajennettujen perhemuodostelmien rakentumisen ja ilmenemisen.

Westermarck tarkastelee avioliittoa paitsi ”luonnonhistoriallisesti” myös ”sosiaalisena instituutiona”. Tässä jälkimmäisessä merkityksessä avioliitto on ”yhden tai useamman miehen ja yhden tai useamman naisen välinen suhde, jonka tavat tai

75 Westermarck 1897b, 452.

76 Ks. esim. Jones 1980, 125; Coward 1983, 57, 70; Hawkins 1997, 269–270; Lamanna 2002, 41; Leck 2018, 74–79.

77 Pulkkinen 2011, 187, 189. Olen kritisoinut toisessa yhteydessä Pulkkinen samassa artikkelissa esittämiä näkemyksiä Westermarckin moraaliteorian ydinkäsitteistä. Ks. Pipatti 2021, 113–114.

lait tunnistavat ja johon liittyy määrättyjä oikeuksia ja velvollisuuksia sekä osapuolille että heidän jälkeläisilleen”.⁷⁸ Avioliittoon liittyy toisin sanoen *yhteisöllistä sääätelyä*, jota Westermarck analysoi moraalitunteiden teoriansa keinoin. Westermarck tarkastelee laajasti erilaisia demografisia, taloudellisia, yhteiskunnallisia ja psykologisia tekijöitä, jotka vaikuttavat eri avioliittomuotojen ilmenemiseen. Usein toistetut näkemykset siitä, että Westermarck näkisi kaikkialla pelkästään monogaamisen ydinperheen ilmentymiä, perustuvat hänen tuotantonsa pintapuoliseen tuntemukseen.

Westermarckin mukaan historialliset ja kulttuurien väliset vertailut osoittavat, että yleisimmät avioliittomuodot ovat monogamia ja polygynia, joka tarkoittaa yhden miehen ja useamman naisen välistä avioliittoa. Monogamia eli yksiavioisuus on Westermarckin mukaan ainoa avioliittomuoto, joka esiintyy kaikissa tunnetuissa yhteiskunnissa ja joka ilmenee samanaikaisesti muiden avioliittojen kanssa. Polygynian sallimissa yhteiskunnissa sitä harjoittaa tavallisesti ainoastaan osa väestöstä. Polyandria eli yhden naisen ja useamman miehen välinen avioliitto on hyvin harvinainen. Monimiehisyys liittyy Westermarckin mukaan poikkeuksellisiin demografisiin ja taloudellisiin olosuhteisiin, ja sitä ehkäisee erityisesti miesten seksuaalinen mustasukkaisuus.

Westermarckin näkemykset monogamian levinneisyydestä eivät ole antropologisesti kiistanalaisia. Antropologi Bernard Chapaisin yhteenvedon mukaan 80 prosenttia ihmisyhteiskunnista ovat polygynian ja monogamian sekajärjestelmiä, kun taas virallisesti tiukan monogaamisia on 17 prosenttia yhteiskunnista. Monogamia on kuitenkin maailmanlaajuisesti yleisin avioliittomuoto, koska monivaimoisuuden sallivissa yhteiskun-

78 Westermarck 1921a, 26. Ks. myös Westermarck 1908b, 364.

nissa ainoastaan pienellä osalla miehistä on useampi kuin yksi vaimo.⁷⁹ Käytännössä monogaaminen avioliittojärjestelmä merkitsee suurelle osalle ihmisiä tosiasiallista monikumppanisutta tai nykyisin yleistä sarjamonogaamisuutta.

Koska nomadisets metsästäjä-keräilijäyhteisöt ovat Westermarckin mukaan tavallisesti monogaamisia, hän päätteli, että jälkeläishoivan ympärille rakentunut monogaaminen parisuhde on myös ihmislajin historiallisesti varhaisin avioliittomuoto. Molemmat näistä näkemyksistä ovat nykykatsannossa kiistanalaisia. *The History of Human Marriage* (1891b) korostaa monogamian yleisyyttä jonkin verran enemmän kuin kolmekymmentä vuotta myöhemmin ilmestynyt laajennettu ja tarkistettu laitos. Westermarckin monogamian ja polygynian taustasyiden analyysi on kuitenkin samanlainen molemmissa teoksissa. Tämä analyysi antaa hyvän kuvan hänen monitieteellisestä päättelystään.

Keskeisinä monogamiaa edistävinä tekijöinä Westermarck piti tasapainoista sukupuolijakaumaa, taloudellista ja sosiaalista yhdenvertaisuutta, puutteellisia resursseja saada useampia vaimoja ja naisten seksuaalista mustasukkaisuutta. Monogamiaa ylläpitää myös se, että erityisesti metsästäjä-keräilijöillä ”naimisissa olevan naisen asema on usein arvostettu ja vaikutusvaltaisen, ja miehen ja vaimon väliset suhteet voivat olla luonteeltaan hyvin lempeitä”.⁸⁰ Westermarck ei myöskään pitänyt yhteenhenkilöön rakastumista länsimaisena kulttuurituotteena vaan ihmiselle lajityypillisenä ominaisuutena, jolla on syvä biologinen perusta. ”Kun rakkaus pitää sisällään psyykkisistä ominaisuuksista nousevaa sympatiaa ja kiintymystä”, se ”johtaa monogamiaan, joka on pitkäkestoista”.⁸¹

79 Chapais 2011, 36–37; Chapais 2013, 54.

80 Westermarck 1921c, 84–86, 89, 97–101.

81 Westermarck 1921c, 101–104.

Toiseen yleiseen avioliittomuotoon eli monivaimoisuuteen vaikuttaa epäsuhtainen sukupuolijakauma, jossa naisia on yhteiskunnassa miehiä enemmän, sekä vaurauden kertyminen ja epätasainen jakautuminen. Sodankäynti on osaltaan lisännyt polygyniaa miesten kuolleisuuden seurauksena. Westermarck piti kaikkia näitä ilmiöitä suurelta osin maanviljelyn synnyn ja yleistymisen seurauksina. Kun nämä rakenteelliset olosuhteet ovat olemassa, monivaimoisuutta synnyttävät ja ylläpitävät myös psykologiset tekijät. Laajasti levinneet uskonnolliset uskomukset ja tavat ovat kannustaneet pidättäytymään seksuaalisesta kanssakäymisestä kuukautisten, raskauden ja synnytyksen jälkeisenä aikana. Toinen syy on miesten viehättyminen naisellisesta nuoruudesta ja kauneudesta sekä seksuaalisen kiinnostuksen väheneminen pitkäaikaisissa parisuhteissa.⁸²

Seksuaalisten motiivien lisäksi monivaimoisuus kytkeytyy taloudellisiin ja sosiaalisiin vaikuttimiin. Monissa yhteiskunnissa vaimot ja lapset toimivat perheen työvoimana, ja suuri perhe lisää miehen statusta.⁸³ Siinä missä edellä mainitut yhteiskunnalliset, taloudelliset ja psykologiset tekijät edistävät monivaimoisuutta, Westermarck arvioi, että sivilisaatiokehitys ja modernisaatio suosivat monogamian leviämistä. Tämä johtuu siitä, että uskonnolliset syyt pidättäytyä sukupuoliyhteydestä tiettyinä ajankohtina ovat hävinneet, suuri perhe on menettänyt taloudellista ja sosiaalista merkitystään, ja naisten kannustimet ja pakotteet suostua monivaimoisuuteen ovat vähentyneet.⁸⁴

Vaikkei Westermarck tätä yhteyttä kovin yksityiskohtaisesti tarkastelekaan, hänen avioliittoa ja perhettä käsittelevä tuotantonsa nivoutuu hänen teoriaansa moraalista. Tämä johtuu siitä, että avioliittokäytäntöjä ja perheenjäsenten välisiä suhteita sää-

82 Westermarck 1921c, 52, 64–67, 70, 74.

83 Westermarck 1921c, 74–76, 80, 82.

84 Westermarck 1921c, 104–105.

televät tavat ja normit ovat moraalisesti rakentuneita. Toisin sanoen niistä poikkeaminen herättää sellaista yhteiskunnassa tai sosiaalisessa ryhmässä yhteisesti koettua moraalista paheksuntaa, jota Westermarck moraaliteoriassaan analysoi.⁸⁵ Samalla tavoin uskonnolliset uskomukset ja käytännöt voivat institutionalisoitua yhteiskuntaan emotionaalisesti latautuneiksi moraaliseksi ilmiöiksi.

Tunteet uskontoelämän perustana

Westermarck oli nuoruudestaan lähtien kiinnostunut uskonnosta psykologisena ilmiönä. Pohtiessaan toisen kirjansa aiheetta 1890-luvun alussa hän puntaroi uskontotieteen ja moraalitutkimuksen välillä. Hänen kenttätönsä Marokossa keskittyy suurelta osin moraliin ja uskonnollisten uskomusten väliseen suhteeseen.⁸⁶ Uskontotieteen tulisi Westermarckin mukaan keskittyä ”ihmisten tunteisiin, uskomuksiin ja tahtotoimintoihin sellaisena kuin ne ilmenevät heidän toiminnassaan”. Hänen mukaansa ”uskonnollisilla tunteilla ja uskomuksilla on voimakas taipumus tulla ilmaistuksi toiminnassa, uskonnollisessa kultissa”.⁸⁷ Westermarck keskittyi tuotannossaan erityisesti marokkolaiseen kansanuskoon ja kristinuskoon. Hänen viimeinen pääteoksensa *Kristinusko ja morali* (1939, suomennettu 1984) pyrkii osoittamaan, kuinka kristinuskon keskeisiä morali- ja pelastusoppeja voidaan analysoida hänen moraalitunteiden teorian valossa. Westermarck käsittelee erityisesti moraalitunteiden retributiivisen luonteen, sympatian ja inhontuntei-

85 Enemmän tästä aiheesta ks. Pipatti 2019, 77–78.

86 Westermarck 1929, 298; Westermarck 1906c, v.

87 Åbo Akademin kirjasto, käsikirjoituskokoelmat: Westermarck (ei päiväystä) Religionsvetenskap, 2–3. ”Religionsvetenskapen har till undersökningsobjekt icke gudar utan människor med deras känslor, föreställningar och viljeverksamhet uttryckt i deras handlingar.” ”...de religiösa känslorna och föreställningar ha en stark benägenhet att söka sig uttryck i handlingar, i den religiösa kulten.”

den merkitystä kristinuskon opinkappaleissa. Lisäksi teos pyrkii selvittämään, ”miten kristinuskko on konkreettisissa tapauksissa vaikuttanut ihmisten uskomuksiin ja käyttäytymiseen moraalien eri aloilla.”⁸⁸

Uskonnolla Westermarck tarkoitti ”uskoa ja kunnioitettavaa suhtautumista yliluonnolliseen olentoon, josta ihminen kokee olevansa riippuvainen ja jonka tahtoon hän pyrkii palvonnan kautta vetoamaan”. Uskonnollinen palvonta tarkoittaa puolestaan mitä tahansa toiminnan tai pidättäytymisen kautta tapahtuvaa vaikuttamispyrkimystä. Uskonnosta voidaan puhua myös konkreettisemmassa merkityksessä ”uskomusten ja käyttäytymissääntöjen järjestelmänä, joka liittyy yhteen tai useampaan yliluonnolliseen olentoon tai jota pidetään niiden säätämänä”. Kun tällaiset olennot ovat jonkun ihmisryhmän säännöllisen palvonnan kohteena ja heidän kanssaan ”vakiintuneissa ja pysyvissä suhteissa”, niitä voidaan kutsua jumaliksi.⁸⁹

Westermarckin uskontoteorian ydinajatuksen mukaan ”usko yliluonnollisiin olentoihin perustuu outouden tai sala-peräisyyden tunteeseen” (*feeling of uncanniness or mystery*).⁹⁰ Taipumus muodostaa ja omaksua tällaisia uskomuksia juontaa juurensa mielentaipumuksista, joita voidaan havaita myös eläimillä:

Ihmiset erottavat ilmiöt, jotka ovat heille tuttuja ja joiden katso-
taan johtuvan ”luonnollisista” syistä, sellaisista ilmiöistä, jotka
näyttäytyvät outoina, salaperäisinä ja joita pidetään ”yliluonnol-
lisina” tai ”yliluonnollisista” syistä johtuvina.⁹¹

88 Westermarck 1939, 214. Westermarckin kristinuskkoa käsittelevästä tuotannosta ks. Luoma 1967; Salmela 1998.

89 Westermarck 1908b, 584, 602; Westermarck 1926b, 32, 34; Westermarck 1939, 1, 6.

90 Westermarck 1939, 1.

91 Westermarck 1926b, 21–22; Westermarck 1939, 1. Westermarck esitti näkemyksensä uskonnon emotionaalisesta perustasta ensimmäistä kertaa artikkelissaan ”Religion och magi” (1905c).

Vaikka luonnollisilta ja yliluonnollisilta vaikuttavat syyt voivat sekoittua toisiinsa eikä niitä voi aina erottaa toisistaan, Westermarck korostaa, että ihmiset kaikkialla ”erottavat jokapäiväiset tapahtumat tai tavanomaiset luonnonkohteet sellaisista tapahtumista tai kohteista, jotka herättävät heissä ihmetyksen tunnetta tai salaperäiseen kohdistuvaa kunnioituksen tunnetta” (*feeling of wonder or mysterious awe*). Samanlaisia tunteita esiintyy monilla eläimillä, jotka joutuvat hermostuneisuuden ja pelon valtaan havaittuaan yllättäviä tapahtumia tai oudosti liikkuvia kohteita, mutta rauhoittuvat päästyään selvytyteen niiden luonteesta ja aiheuttajasta.⁹² Westermarckin uskontoteorian lähtökohdat saavat tukea kognitiivisesta uskontotieteestä, jonka piirissä on korostettu ”luonnollisten” ja ”yliluonnollisten” syiden erottelun universaalisuutta. Ihmisillä on kaikkialla intuitiivisia odotuksia ja oletuksia tapahtumien tavanomaisesta kulusta, kuten myös käsityksiä siitä, että jokin kohde tai ilmiö on ristiriidassa näiden intuitiivisten oletusten kanssa ja joista ”yliluonnollista” koskevat uskomukset nousevat.⁹³

Uskonto ja magia

Ihmiset ovat Westermarckin mukaan taipuvaisia erottamaan toisistaan kahdenlaisia ”yliluonnollisia” syitä. Tässä erottelussa on kyse maagisten ja uskonnollisten uskomusten eroista. Ensinnäkin maailmassa on olemassa salaperäisiä ”mekaanisia” voimia, joiden ilmeneminen ei edellytä yliluonnollisten olentojen myötävaikutusta. Maagiset uskomukset liittyvät tällaisiin voimiin. Ne voivat esiintyä esimerkiksi tabuiksi muuttuneissa esineissä, joihin koskeminen levittää haitallista ja vaarallista energiaa. Samalla tavoin kiroukset, joita ihmiset langettavat toisilleen, kan-

92 Westermarck 1926b, 22–23; Westermarck 1939, 1–2.

93 Pyysiäinen 2009, 11–12.

tavat mukanaan vaarallista yliluonnollista voimaa, joka vahingoittaa tai tuhoaa sen kohdetta.⁹⁴

Uskonnollisten uskomusten ominaispiirre on puolestaan se, että niissä erilaisia tapahtumia liitetään *yliluonnollisten olentojen tahtoon*. Westermarck määrittelee uskonnolliset uskomukset uskoksi yliluonnollisiin olentoihin, joihin ihmiset pyrkivät palvonnan keinoin vaikuttamaan. Kun ihmiset käyttävät magiaa, he yrittävät vaikuttaa toisiin ihmisiin, tapahtumiin tai henkiolentoihin mekaanisesti ilmeneviä yliluonnollisia voimia hyödyntäen.⁹⁵

Uskonnon ja magian ero näkyy myös psykologisessa asennoitumisessa. Uskonnollinen asennoituminen on Westermarckin mukaan kunnioittavaa ja nöyrää. Siihen liittyy yliluonnolliseen olentoon vetoaminen ja kokemus riippuvuussuhteesta olemisesta. Sen sijaan ”maaginen asennoituminen on dominoivaa ja itsetietoista”, eikä siinä pyritä vetoamaan yliluonnollisen olennon tahtoon.⁹⁶ Uskontoa ja magiaa ei voi kuitenkaan erottaa jyrkästi toisistaan, koska molemmat perustuvat Westermarckin mukaan samoihin tunteisiin ja kokemukseen yliluonnollisesta elämänpiiristä.

Westermarckin uskontoteorian mukaan ”uskonnollisen palvonnan kohteet, kuten myös maagiset voimat, ovat aina pohjimiltaan enemmän tai vähemmän salaperäisiä, kunnioitusta herättäviä ja yliluonnollisina pidettyjä”. Hän kritisoi Durkheimin näkemystä siitä, että käsitys joidenkin asioiden tai ilmiöiden yliluonnollisuudesta ja salaperäisyydestä esiintyisi ainoastaan harvoissa korkeakulttuurisissa uskonnoissa, eikä sitä voisi näin ollen pitää uskonnollisten ilmiöiden ominaispiirteenä.⁹⁷ Kuten todettua, Westermarckin mukaan ”yliluonnollisten” syiden

94 Westermarck 1908b, 583–584.

95 Westermarck 1908b, 583–584; Westermarck 1926b, 32.

96 Westermarck 1926b, 18–19.

97 Westermarck 1926b, 22; Durkheim 1995, 22–26.

herättämää ihmetystä ja pelkoa esiintyy myös muilla eläimillä, mukaan lukien niillä kädellislajeilla, joista ihminen on kehittynyt.

Yliluonnolliset olennot mielen heijastumina

Westermarck oli hyvin kiinnostunut niistä piirteistä ja ominaisuuksista, joita ihmiset liittivät yliluonnollisiin olentoihin ja jumaliin. Yliluonnollisten olentojen keskeisin ominaisuus on salaperäisyys. Esimerkiksi Marokossa ja yleisemmin arabialaisessa kulttuuripiirissä esiintyvät jinnihenget ovat Westermarckin mukaan ihmismielen pyrkimyksiä ”selittää sitä, mikä jää tavanomaisten luonnonilmiöiden ulkopuolelle, sitä, mikä on ihmeellistä ja yllättävää”. Uskonnollinen palvonta kohdistuu usein eläimiin, mikä juontaa juurensa eläinkunnan outoihin ja hämmäntäviin ilmenemismuotoihin. Uskonnollinen palvonta kohdistuu usein kuolleisiin, joiden sielut ilmestyvät ihmisille unissa ja harhakuvissa. Lääke- ja huumaaviin kasveihin suhtaudutaan usein syvällä kunnioituksella. Luonnonilmiöistä erityisesti ukkonen herättää ihmetyksen ja salaperäiseen kohdistuvan kunnioituksen tunteita.⁹⁸

Ihmismielen taipumuksessa uskoa yliluonnollisiin toimijoihin on Westermarckin mukaan kyse ”pyrkimyksestä selittää outoja ja salaperäisiä ilmiöitä”. Ihmisille on psykologisesti luontevaa ajatella, että outojen tapahtumien taustalla on oltava jokin tarkoituksenmukainen syy. Tyypillisesti tällaisten tapahtumien ja ilmiöiden katsotaan heijastavan jonkin ”yliluonnollisen olennon tahtoa”. Tahtotoimintojen lisäksi tällaisilla olennoilla on ”emootioita, haluja ja älykkyyttä”, sillä ihmisten on mahdollonta kuvitella tahtovaa olentoa ilman muitakin psyykkisiä ominaisuuksia.⁹⁹

98 Westermarck 1908b, 586, 589–592.

99 Westermarck 1908b, 594–595.

Ihmiset eivät ainoastaan usko yliluonnollisiin olentoihin, vaan elävät niiden kanssa sosiaalisissa suhteissa. Westermarckin keskeisen tutkimustuloksen mukaan ihmisten tulee käyttäytyä jumalia kohtaan monelta osin samalla tavoin kuin kanssaihmi-
siä kohtaan. Tällaiset yleisesti esiintyvät käyttäytymissäännöt perustuvat viime kädessä ihmismielen taipumukseen liittää jumalolentoihin inhimillisiä ominaisuuksia.¹⁰⁰

Ensinnäkään jumalia ei saa vahingoittaa. Toisekseen niiden hyvinvointia on pyrittävä edistämään. Uhrauskäytännöt ovat Westermarckin mukaan syntyneet pyrkimyksistä vastata yliluonnollisten olentojen tarpeisiin ja haluihin. Uhrausta motivoi ennen kaikkea pyrkimys välttää vaaroja ja uhkia, mitä Westermarck piti kaiken uskonnollisen palvonnan psykologisena alkulähteenä. Kaikissa uskonnoissa esiintyy uskomuksia siitä, että jumaliin on mahdollista vaikuttaa kunnioittavalla suhtautumistavalla.¹⁰¹ Kolmanneksi yliluonnollisilla olennoilla on materiaalisia tarpeita ja omaisuutta, joita tulee kunnioittaa. Neljänneksi jumalilla on omanarvon- ja kunniantunteita, ”he ovat herkkiä loukkauksille ja epäkunnioittavalle käytökselle ja vaativat nöyryyttä ja kunnioitusta”. Tästä syystä ihmiset tyypillisesti kunnioittavat jumaliaan ylistämällä niitä ja alentamalla itseään.¹⁰²

Nämä lähes kaikkialla maailmassa esiintyvät velvollisuudet jumalia kohtaan juontavat Westermarckin mukaan juurensa varovaisuusperiaatteesta. Yliluonnollisten olentojen ärsyttämistä tulee välttää, koska ne ”tuntevat ihmisten tavoin rankaisevaa suuttumusta, mutta ovat yliluonnollisten kykyjensä takia paljon vaarallisempia”. Lisäksi yliluonnolliset hyödyt ja rangais-
tukset koskevat usein koko yhteisöä. Tämän vuoksi ihmisillä on velvollisuus kanssaihmissään kohtaan pysyä hyvissä väleissä

100 Westermarck 1908b, 602.

101 Westermarck 1908b, 602–614.

102 Westermarck 1908b, 626, 639, 651.

jumalten kanssa. Jumalan tai uskonnon loukkaamisen kieltävät moraaliset säännöt perustuvat myös jumalassa heräävään moraalisen suuttumuksen tunteeseen, johon uskonyhteisön jäsenet eläytyvät. Koska ”uskovaiset suhtautuvat jumaliinsa syvällä kunnioituksella, rikkomukset uskontoa kohtaan herättävät ihmisissä luonnollisesti sympaattista suuttumusta”.¹⁰³

Uskonto ja yhteisö

Westermarckin uskontoteoriaa on tulkittu korostamalla sen yksilöpsykologisia lähtökohtia.¹⁰⁴ On totta, että Westermarck analysoi tunteiden merkitystä uskonnon synnyssä sekä sitä, kuinka taipumus uskonnolliseen ajatteluun nousee ihmismielen tavoista hahmottaa todellisuutta. Westermarck itse katsoi huomioineensa myös uskonnon ”yhteisöllisen luonteen”, kuten hän asian ilmaisee, sillä puhuessamme ”tietyn kansan tai yhteisön uskonnosta” tarkoitamme aina jollekin ihmisryhmälle yhteisiä uskomuksia ja rituaaleja. Westermarck kritisoi Durkheimin ja hänen seuraajiensa tapaa tarkastella uskontoa ennen kaikkea sosiaalisena ilmiönä. Westermarckin mukaan durkheimilainen sosiologia ja sosiaaliantropologia rajoitti uskonnon määrittelyn sanan ”konkreettiseen merkitykseen uskonnollisena instituutiona, toisin sanoen vakiintuneena uskomisen ja palvonnan järjestelmänä”. Tällaista rajausta Westermarck piti harhaanjohtavana ja arkikokemukselle vieraana. Tästä näkökulmasta esimerkiksi Jeesuksella ei ollut uskontoa ennen kuin hänellä oli seuraajayhteisö ympärillään.¹⁰⁵

On hyödyllistä erottaa toisistaan Westermarckin näkökulma uskonnon *syntyyn* ja uskonnollisten ilmiöiden *säilymiseen*. Uskonnon emotionaalinen alkuperä auttaa ymmärtämään myös jälkim-

103 Westermarck 1908b, 660–661.

104 Lagerspetz & Suolinna 2017, 41.

105 Westermarck 1932b, 16.

mäistä eli sitä, miksi uskonnolliset uskomukset ja rituaalit säilyvät ihmisyyhteisöille tunnusomaisena piirteenä. Westermarck ei kuitenkaan pitänyt uskontoa pelkästään uskonnollisille tunteille perustuvana ilmiönä, koska uskonnolliset käytännöt ovat myös yhteisössä vallitsevia tapoja, joista poikkeaminen herättää ihmisissä moraalista paheksuntaa. Näin uskonnolliset uskomukset ja rituaalit säilyvät myös tapoina ja traditioina, joita ylläpitävät eri psykologiset ja sosiaaliset mekanismit kuin uskontoa itsessään.

Westermarck käsittelee moraaliteoksessaan uskonnon merkitystä yhteisönmuodostuksessa ja sosiaalisessa yhteenkuuluvuudessa. Keskeisimmät ihmisiä yhteen sitovat voimat ovat Westermarckin mukaan perheenmuodostus, sukulaisuussiteet, vastavuoraisuus, yhteistyö ja alueellinen läheisyys. Vasta näitä tarkasteltuaan hän huomauttaa, että myös ”yhteinen palvonta voi sitoa ihmiset sosiaaliseen yhteyteen”. Uskonnon vaikutusta on kuitenkin hyvin vaikeaa erottaa muista integraatiotekijöistä, koska ”uskonnollinen yhteisö on tavallisesti päällekkäinen muunlaisen yhteisön kanssa”. Kyse on toisin sanoen monenlaisien tekijöiden yhteisvaikutuksesta. Westermarck katsoikin antropologien ja sosiologien liioitelleen uskonnon ja erityisesti totemististen uskomusten merkitystä yhteisönmuodostuksessa.¹⁰⁶

Yksi Westermarckin kritisoiduista uskonnotutkijoista oli Durkheim, joka esitti *Uskontoelämän alkeismuodoissa* (1912) kuuluisan teoriansa uskonnon alkuperästä. Durkheimin mukaan totemististen uskomusten ympärille rakentuvat rituaalit ja yhteenkokoontumisen yhteydessä syntyvät tunteet ovat yhteisönmuodostuksen ja sosiaalisuuden keskeisin ainesosa. Durkheim piti yhteisiin symboleihin ja yhteenkokoontumisiin liittyviä kollektiivisia tunteita myös moderneja yhteiskuntia koossapitävänä voimana. Kirsti Suolinnan osuvan kiteytyksen mukaan Wester-

106 Westermarck 1908b, 209–210.

marckin ja Durkheimin uskontoteorioita erottaa toisistaan se, minkä painoarvon he antavat *sosiaalisille suhteille* ja *ihmisen ja luonnonympäristön* väliselle suhteelle.¹⁰⁷ Durkheimin mukaan uskontoa ei voi olla olemassa ilman yhteisöelämää ja päinvastoin. Westermarck puolestaan katsoi uskonnon alkuperän heijastavan ensisijaisesti ihmisten suhdetta luonnonympäristöön ja ihmismielen taipumuksia tulkita todellisuuden tapahtumia.

Proksimaattiset ja ultimaattiset selitykset

Westermarck yhdistää tuotannossaan niin kutsuttuja proksimaattisia ja ultimaattisia selityksiä, joiden erottelu on keskeisessä asemassa evoluutiobiologisessa, käyttäytymisekologisessa ja evoluutiopsykologisessa tutkimuksessa.¹⁰⁸ Proksimaattisilla ”kuinka”-selityksillä tarkoitetaan erilaisia ympäristö- ja tilanetekijöitä, jotka aikaansaavat tietynlaista käyttäytymistä, sekä niitä psykologisia tai fysiologisia mekanismeja, jotka tekevät käyttäytymisen mahdolliseksi. Ultimaattiset eli evoluutioteoreettiset ”miksi”-selitykset pyrkivät puolestaan vastaamaan kysymykseen, miksi jotkut ominaisuudet tai käyttäytymispiirteet ovat ylipäänsä olemassa. Tällöin kyse on siitä, miksi ne ovat saattaneet olla hyödyllisiä yksilöiden selviytymisen ja lisääntymisen kannalta ja näin ollen luonnonvalinnan suosimia. Yhteiskuntatieteilijät ja psykologit ovat tavallisesti kiinnostuneita proksimaattisista syistä, kun taas biologit ja muut evoluutiotutkijat keskittyvät useimmiten ultimaattisiin syihin.

Westermarckin sosiologia perustuu johdonmukaisesti näiden selitystasojen yhdistämiseen. Kun Westermarck kuvaa moraalii ja perheenmuodostukseen liittyvien emotioiden ilmenemistä erilaisissa olosuhteissa, hän tutkii niiden proksi-

107 Suolinna 1999, 269–270.

108 Rosengren & Takala, julkaisematon käsikirjoitus; Scott-Phillips, Dickings & West 2011; Bateson & Lapland 2013.

maattisia syitä. Tarkastellessaan miksi tällaisia emotioita on ylipäänsä olemassa, hän tutkii niiden ultimaattisia syitä. Samanlainen erottelu ilmenee Westermarckin analyysissa sympatian merkityksestä ihmisen sosiaalisuuden evoluutiossa ja ilmene-mismuodoissa. Hän tulkitsee samoista lähtökohdista myös inhoa ja vastenmielisyyttä, mutta hän käsittelee niiden evolutiivista ja biologista tasoa ainoastaan inestin välttämisen yhteydessä. Westermarck ei syvenny uskonnon perustana olevien tunteiden evolutiiviseen taustaan, mutta hän piti niitäkin universaaleina, kaikille ihmisille yhteisinä ja joiden kantamuotoja esiintyy myös muilla eläimillä. Samalla Westermarck ymmärsi sen tosiasian, että emotioiden evolutiivisesta alkuperästä huolimatta ne ilmenevät nykyhetkessä myös muissa kuin biologista kelpoisuutta edesauttavissa yhteyksissä. Westermarckin ymmärrys proksimaattisten ja ultimaattisten selitystasojen tärkeydestä ja toisiaan täydentävästä luonteesta on pitänyt hänen sosiologisen ajattelunsa kiinnostavana ja ajankohtaisena.

Westermarck ylittää tuotannossaan sellaisia tieteenalojen välisiä raja-aitoja, joita monet yhteiskuntatieteilijät ovat olleet halukkaita ylläpitämään. Sosiologia on Westermarckille tiede sosiaalisten ilmiöiden syistä. Hän analysoi moraaliin, perheentuodostukseen ja uskontoon liittyviä ilmiöitä psykologisten, sosiaalisten ja biologisten tekijöiden yhteisvaikutuksen tuotoksina. Westermarckin tuotantoa on hedelmällistä lähestyä esimerkkinä sellaisesta sosiologisesta teorianmuodostuksesta, joka ei rakennu luonnon ja kulttuurin tai eläinten ja ihmisen välisten dikotomioiden varaan. Harvoja poikkeuksia lukuun ottamatta westermarckilaisen sosiologian näkökulmaa sosiaali- seen todellisuuteen ei olla juurikaan hyödynnetty sen enempää teoreettisessa kuin empiirisessä yhteiskuntatieteellisessä tutkimuksessakaan.

Taiteen emotionaalinen ja sosiaalinen alkuperä Yrjö Hirnin estetiikassa

Jos taiteen käsitettä lähestytään sen yleisimmässä merkityksessä, jokainen tavallinen ihminen on elämänsä jossain vaiheessa taiteilija – ellei taidoiltaan, niin ainakin pyrkimyksiltään. – Yrjö Hirn 1900.

Westermarckin läheisimpiin ystäviin lukeutui Yrjö Hirn, joka oli suomalaisen taide- ja kulttuurielämän keskeisiä vaikuttajia viime vuosisadan alkupuoliskolla. Hirn oli myös aikansa kansainvälisesti tunnetuimpia suomalaistutkijoita. Hirn tunnetaan parhaiten taiteen syntyyn ja luonteeseen keskittyvästä teoriasta, jonka hän esitti teoksessa *The Origins of Art: A Psychological and Sociological Inquiry* (1900). Tämän luvun tavoitteena on hahmottaa Hirnin taiteenteorian lähtökohtia ja rakenneosia hänen pääteoksensa kautta. Käytän apunani myös hänen myöhempiä tekstejään ja luentokäsikirjoituksiaan. Hirniä ovat viime vuosikymmeninä tarkastelleet pääasiassa estetiikan tutkijat.¹ Keskityn puolestani Hirnin taiteenteorian psykologisiin ja yhteiskuntatieteellisiin ulottuvuuksiin, jotka valottavat hänen tutkimustyönsä moninaisia kytköksiä westermarckilaiseen sosiologiaan. Lopuksi arvioin Hirnin teoriaa suhteessa siitä esitettyihin tulkintoihin.

1 Varpio 1990; Haapala 2002; Kuisma 2006.

Kulttuurikodista professoriksi

Vuonna 1870 syntynyt Hirn oli Westermarckin oppilaista vanhin. Kahdeksan vuoden ikäero oli tarpeeksi pieni mahdollistaakseen läheisen ystävyysyden. Hirn kasvoi Porvoossa kulttuurisesti ja taiteellisesti virikkeellisessä perheessä. Hänen isänsä oli filosofian tohtori ja lyseon lehtori. Hirnin koulutovereihin ja elinikäisiin ystäviin lukeutuivat Akateemisen kirjakaupan perustaja ja Otavan toimitusjohtaja Alvar Renqvist (1868–1947) sekä suomalaisen symbolismin merkittävimpiin edustajiin kuuluva taidemaalari Magnus Enckell (1870–1925). Perhetausta ja kasvuympäristö johdattivat Hirnin humanistisiin opintoihin Helsingissä Keisarillisessa Aleksanterin yliopistossa.²

Hirn opiskeli vuosina 1888–1892 estetiikkaa ja kirjallisuutta, filosofiaa, psykologiaa sekä ranskan kieltä ja historiaa. Hän toimi vuodesta 1890 lähtien yliopiston kirjaston amanuenssina. Väitöskirjan työstämisen alkuvaiheessa Hirn seurasi Westermarckia Lontooseen British Museumin kirjaston lähdeaineistojen äärelle. Tutkimustyön etenemistä edesauttoi tutustuminen itävaltalaiseen musiikin psykologian ja antropologian tutkija Richard Wallaschekiin (1860–1917), joka työskenteli British Museumin lukusalissa musiikin syntyä käsittelevien teostensa parissa. Hirn väitteli filosofian tohtoriksi teoksella *Förstudier till en konstfilosofi på psykologisk grundval* (1896), joka on nimensä mukaisesti ensiraapaisu suureen taiteen syntyä ja luonnetta käsittelevään tutkimukseen. Ainoat Hirnin väitöskirjassa kiittämät henkilöt ovat Westermarck ja Wallaschek. *The Origins of Art* ilmestyi Englannissa vuonna 1900, pian se käännettiin myös venäjäksi, saksaksi ja ruotsiksi. Hirn jatkoi kirjastossa työskentelyä, kunnes hänet nimitettiin 1910 estetiikan ja nykykansain kirjallisuuden professoriksi. Professuuria

2 Rantavaara 1977.

Hirn hoiti lähes 30 vuotta jatkaen tutkimustyötä kuolemaansa saakka vuonna 1952.

Hirnin toinen pääteos on Englannissa ja myöhemmin Yhdysvalloissa ilmestynyt *The Sacred Shrine: A Study of the Poetry and Art of the Catholic Church* (1912). Teoksen tavoitteena on osoittaa, kuinka katolisen kirkon vaikutuspiirissä syntynyt taide heijastaa jumalan ihmeiden kautta ilmenevää läsnäoloa maallisessa elämässä. Hirnin mukaan oppi mystisistä yhteyksistä näkyvän ja näkymättömän maailman välillä antaa katoliselle taiteelle sen omalaatuisen luonteen. Samasta syystä katolinen taide on esteettisempää kuin ihmeistä riisuttu protestanttinen taide. Hirnin psykologiset kiinnostuksen kohteet näkyvät pyrkimyksessä tarkastella uskonnollisen ja esteettisen mielentilan välisiä yhteyksiä.³

Erityisen kiinnostunut Hirn oli brittiläisistä ja ranskalaisista valistusajan kirjailijoista. Kirjallisuushistoriallisten teosten lisäksi Hirn julkaisi merkittävän esseetuotannon, jossa laaja lukeneisuus, kulttuurinen ymmärrys ja ironiantaju yhdistyvät mitä erilaisimpien ilmiöiden tarkasteluun. Hän pystyi hallitsemaan samanaikaisesti suuria tietomääriä, lukemattomia yksityiskoh- tia sekä ”näkemään laajoja yhteyksiä ja liittämään näennäisesti kaukaisiakin tosiasioita toisiinsa”.⁴ Hirnin tutkijanotetta leimaa kiinnostus arkipäiväisiin ”pieniin asioihin”, kuten hän asian ilmaisi, koska niistä avautuu kurkistusaukko menneiden sukupolvien maailmaan.⁵ Yksi näistä aihepiireistä olivat lasten leikit ja leikkikalut, joita käsittelevä teos ilmestyi kotimaisten kielten lisäksi italiaksi ja ranskaksi. Hän kiinnitti huomiota marginaalisina pidettyihin kulttuurisiin ilmiöihin ja niiden kirjallisiin kuvauksiin, kuten taskuvarkaisiin, maankiertäjiin, erakoihin ja

3 Wikman 1953, 5–6.

4 Haapala 2002, 54.

5 Wikman 1953, 7.



Yrjö Hirnin 60-vuotiskuva vuonna 1930. Kuva: Museovirasto.

muihin aikalaiskäsityksen mukaan ”asosiaalisiin ja omituisiin tyypeihin”.⁶ Hirnin tutkimusaiheita yhdistää kiinnostus ”ihmiseen sosiaalisessa ympäristössään”.⁷

6 Riikonen 2003. Yksityiskohtaisemmin Hirnin tuotannosta ks. Varpio 1990, 144–152; Rantavaara 1977, 1979. Hirnin leikkitutkimuksesta ks. Sintonen 2020.

7 Wikman 1953, 8.

Estetiikan tutkimuskohde

Erilaisia filosofisia ja tieteellisiä perinteitä edustavat tutkijat ovat Hirnin mukaan yksimielisiä siitä, että taiteeseen liittyy erottamattomalla tavalla ”autotelinen” eli itsetarkoituksellinen suhtautuminen. Tällä Hirn tarkoittaa sitä, ettei taiteella ole päämäärää itsensä ulkopuolella. Taiteellista luomistyötä ja taiteesta nauttimista leimaa arkitodellisuudesta etäännytetty suhtautumistapa, pyrkimys tarkastella taiteellisia tuotoksia niiden itsensä vuoksi vailla käytännön tavoitteita. Taiteenfilosofiassa tähän on perinteisesti viitattu puhumalla taiteen pyyteettömästä luonteesta.

Hirn piti ajatusta itsetarkoituksellisesta ja pyyteettömästä taiteesta pelkkänä teoreettisena abstraktionä, koska taide ei esiinny milloinkaan irrallaan ihmiselämän muista ulottuvuuksista. Taiteellinen luomistyö heijastaa aina myös ”henkilökohtaisia, poliittisia, eettisiä tai uskonnollisia pyyteitä ja tavoitteita”. Vertaileva taiteentutkimus on osoittanut mahdottomaksi määrittää, ”milloin ei-esteettiset motiivit päättyvät ja esteettiset motiivit alkavat”.⁸ Samalla Hirn korostaa, että filosofien, taiteilijoiden ja taiteen vastaanottajien suhtautumistavat osoittavat, että taiteen *itsetarkoituksellisuuden ja pyyteettömyyden vaikutelmalla* on laajaa psykologista kantovoimaa. Hirn korostaa Lontoon yliopistossa vuonna 1936 pitämässään esitelmässä, että

[i]hmiset, jotka eivät ole koskaan opiskelleet sen enempää Kantia kuin Schilleriä, ovat kuitenkin yhtä mieltä ensin mainitun opista kauneudesta jonakin, joka miellyttää ”ilman käsitettä ja henkilökohtaisia pyyteitä tai tavoitteita” (*ohne Begriff und ohne Interesse*). He voivat myös yhtyä jälkimmäisen käsitykseen taiteellisesta toiminnasta ja esteettisestä nautinnosta eräänlaisena

8 Hirn 1900, 9, 14.

leikin muotona, jota harjoitetaan vailla ajatusta minkäänlaisista hyötypäämääristä.⁹

Hirnin väitöskirjassa esittämän käsityksen mukaan ”erityinen esteettinen tapa nähdä (tai kuulla ja tuntea)” on suhteellisen myöhäisen kulttuurihistoriallisen kehityksen tulos.¹⁰ Myöhemmin hän vältti rakentamasta dikotomiaa esteettisen ja ei-esteettisen välillä. Tämä näkyy selkeimmin hänen Lontoon luennoissaan. Taiteen alkuperä ei ole Hirnille välttämättä sellainen ”muuttumisihme”, selitystä pakeneva ilmiökokonaisuus, kuin Hirnin elämäkerturi Irma Rantavaara on kuvannut.¹¹ Hirnin mukaan taide on syntynyt palvelemaan ihmisyyhteisöjen jokapäiväisiä käytännöllisiä tarpeita, ja etääntyneempi esteettinen tarkastelutapa on kehittynyt vuorovaikutuksessa näihin tekijöihin. Samalla taide liittyy vaikeasti kuvattavalla tavalla ihmisenä olemiseen ylipäänsä:

Suhtautumisemme elämään ja maailmaan muuttui sinä hetkenä, kun olimme katsomaan asioita, kuten me katsomme taide-teosta. Kauniin koristeen tai runon herättämä mielihyvä ei ole keneltäkään pois eikä sitä tarvitse puolustaa miltään uhalta. *Ihmislajin historiassa ei ole ollut ratkaisevampaa hetkeä kuin se, kun alkukantaisen ihmisen aistit elävöityivät ensimmäistä kertaa esteettisille vaikutelmille – toisin sanoen, kun taideteos tuli ensimmäistä kertaa osaksi hänen elämäänsä. On tuskin tarpeellista lisätä, ettei tällaista suurta tapahtumaa voi paikantaa ajallisesti millään tavalla. Tiedämme ainoastaan, että taideteos voi olla*

9 Kansalliskirjasto, käsikirjoituskokoelmat: Hirn 1936a, 4. "People who have never studied either Kant or Schiller, have yet subscribed to the former's doctrine of beauty as something that pleases 'without concept and without interest' (ohne Begriff und ohne Interesse) and the latter's idea of artistic activity and aesthetic enjoyment as forms of play carried on without a thought of any useful result."

10 Hirn 1896, 6.

11 Rantavaara 1977, 125.

yhä vanha kuin ihminen. *Tai miksei voisi sanoa, että kyky tuottaa taideteoksia ja saada niistä pyyteetöntä nautintoa teki ihmisestä ihmisen.* Haluan kuitenkin pidättäytyä kaikista lajimme esihistoriaa koskevista epämääräisistä spekulatioista.¹²

Itsetarkoituksellisuuden ja pyyteettömyyden vaikutelma oli Hirnille empiirisesti perusteltu lähtökohta estetiikan tutkimukselle. Hirn ja Westermarck jakoivat samanlaisen lähestymistavan tutkimuskohteisiinsa. Westermarckin mukaan psykologisen ja sosiologisen etiikan tehtävänä ei ole selvittää, mikä *on* oikein, vaan mitä ihmiset *pitävät* oikeana ja mitä he tarkoittavat sillä.¹³ Samalla tavoin Hirn korostaa, että estetiikan tulee lähestyä taidetta ”esteettistä elämää koskevien psykologisten ja sosiologisten havaintojen pohjalta.”¹⁴ Kuten todettua, Westermarckin mukaan sosiologian tehtävä on selittää sosiaalisia ilmiöitä ja selvittää, miten ja miksi ne ovat syntyneet. Tämä kuvaus havainnollistaa Hirnin tavoitetta tutkia niitä syitä, jotka synnyttävät ja ylläpitävät taidetta sosiaalisena ilmiönä.

Hirnin keskeinen tutkimuskysymys on selvittää, miksi ihmiset ovat olleet valmiita uhraamaan huomattavia määriä aikaa ja resursseja sellaiseen toimintaan, johon ei liity käytännön

12 Kansalliskirjasto, käsikirjoituskokoelmat: Hirn 1936a, 20–21, kurssiivi lisätty. ”Our attitude towards life and the world has undergone a change from the moment we have learnt to look at things as we look at a work of art. The pleasure that a beautiful ornament or a beautiful poem give is not stolen from anyone else and need not be defended against anybody. In the history of the human species there can therefore have been no more decisive moment than the moment when savage man, for the first time, got his senses quickened to aesthetic impressions, or, in another phrase, when the work of art made its first appearance in his life. It need hardly be said that it will never be possible to give a date for this great event. For all we know the work of art may be as old as man, and I do not know why it could not be said that it was the power to produce works of art and take a disinterested pleasure in them that made man a human being – but I will abstain from all vague speculations about the pre-history of the species.”

13 Westermarck 1979, 433–434; 2003, 46.

14 Hirn 1900, 5.

hyötyjen saavuttamista. Toisin sanoen, miksi ihmiset kaikkialla maailmassa luovat taiteellisia tuotoksia ja nauttivat niiden tarkastelusta? Taiteen itsetarkoituksellista luonnetta on Hirnin mukaan mahdollista valottaa tarkastelemalla taiteen tekijöiden ja vastaanottajien psykologisia ominaisuuksia. Ensin mainittua Hirn kutsuu taiteelliseksi impulssiksi (*art-impulse*) ja jälkimmäistä taiteellisen vastaanoton tajuksi (*art-sense*). Hirnin pääteos keskittyy taiteellista luomistyötä motivoiviin tekijöihin, mutta samoilla psykologisilla syillä voidaan hänen mukaansa selittää myös taiteesta nauttiminen.

Hirnin estetiikan keskeisen lähtökohdan mukaan taiteellisen luomishalun tutkimusta ei tule rajoittaa ainoastaan joihinkin harvoihin ja erityisiin taiteilijoina pidettäviin yksilöihin. Hirnin mukaan ”taiteellisen luomishalun universaalisuutta” kuvastaa yhtä lailla korkeakulttuuriset tuotokset ja suuret mestariteokset kuin kansantaiteen ja harrastelijoiden tuotokset. Hirn lähestyy taidetta käsitteen ”yleisimmässä merkityksessä”. Tästä näkökulmasta ”jokainen tavallinen ihminen on elämänsä jossain vaiheessa taiteilija – ellei taidoiltaan, niin ainakin pyrkimyksiltään”.¹⁵

Koska taide on Hirnille aina sosiaalista toimintaa ja ihmiselämän yhteisöllisissä puitteissa ilmenevää, psykologinen tulkinta on kytkettävä taiteen syntyyn ja kehitykseen vaikuttaviin sosiologisiin tekijöihin. Näihin Hirn syvennyy teoksensa loppuosassa.

Taiteen emotionaalinen alkuperä

Hirnin taiteenteoria perustuu suoraan darwinilaiselle evoluutioteorialle. Hän korostaa väitöstilaisuudessaan pitämässään esitelmässä darwinismin merkitystä ihmistieteille. Evoluutio-

15 Hirn 1900, 21–22.

teoria on lisännyt merkittäväällä tavalla ymmärrystä siitä, että nykyajan ”sivistyneet eurooppalaiset” ovat samanlaisten tunteiden ja ajatusten ohjaamia kuin ”alkuperäisemmät kansat” ja jopa monet eläimet. Hirn kritisoi kristinuskoa ja kartesiolaista filosofiaa siitä, että ”eurooppalaista ihmistä” on pitkään tarkasteltu muusta ihmiskunnasta ja eläinmaailmasta erillisenä ”luomatuotteena”. ”Darwinismi onkin enemmän kuin mikään muu maailmankatsontatapa laajentanut sympatiaamme”, Hirn kirjoittaa, ”sillä se ei ainoastaan opeta yhteyttä ihmisten ja eläinten välillä, vaan myöskin [...] koko ihmiskunnan yhteyttä”.¹⁶

Ihmisen lajityyppillinen psykologia mahdollistaa Hirnin mukaan taiteen ilmenemismuotojen tutkimisen eri kulttuureissa. Tätä kautta voidaan valottaa niitä psykologisia ja sosiaalisia säännönmukaisuuksia, jotka auttavat ymmärtämään myös modernia taide-elämää. Hirn korostaa, että samat syyt, jotka ovat synnyttäneet ”alkuperäisimmät taideilmaukset”, vaikuttavat ihmisten käyttäytymiseen yhä tänäkin päivänä.¹⁷ Taiteentutkijan on tiedostettava, että ”tunteita ja tunteenilmauksia” on mahdollista ymmärtää ainoastaan siinä määrin kuin niitä on itse kokenut. Näin ollen ”sivistynyt ihminen” voi ymmärtää ”primitiivistä ihmistä” ainoastaan tarkkailemalla itseään. Vertailevan taiteentutkimuksen metodi perustuu viime kädessä itsehavainnointiin, introspektioon. Hirn johtaa darwinilaisesta evoluutio-teoriasta tärkeimmän tutkimustyötä ohjaavan metodologisen periaatteensa: ”Että emme selitä ilmausta korkeamman kyvyn tuloksena, jos sitä voi johtaa sellaisista kyvyistä, jotka sijaitsevat alhaisempana psyyllisellä asteikolla.”¹⁸ Tällä Hirn tarkoitti sitä, että taiteen alkuperää on etsittävä ihmisille ja eläimille yhteisistä psykologisista kyvyistä ja taipumuksista.

16 Hirn 1897, 446–447, 454.

17 Hirn 1897, 453.

18 Hirn 1897, 453–455.

Kuten Westermarckin oppilaisiin kuulunut sosiologi Karl Robert Villehard Wikman korostaa, taiteen alkuperä ei tarkoittanut Hirnille sen historiallisesti ensimmäisiä ilmentymiä, vaan taiteen *emotionaalista perustaa*. Hirnin estetiikka tulee tässäkin mielessä hyvin lähelle Westermarckin sosiologiaa. Westermarck ja Hirn työskentelivät aiheidensa parissa läpi 1890-luvun. Kumpaakin inspiroivat skottilainen valistusfilosofia ja sen teorit sympatiasta, darwinilainen evoluutioteoria ja uudempi brittiläinen psykologia.¹⁹ Westermarck sovelsi näitä lähtökoh tia psykologiseen ja sosiologiseen moraalitutkimukseen, Hirn puolestaan psykologiseen ja sosiologiseen estetiikkaan. Westermarck tutki David Humea ja Adam Smithiä seuraten sympatian eli tunteiden jakamisen merkitystä moraalisten tunteiden synnyssä ja ilmenemismuodoissa. Hirn puolestaan sovelsi sympatiateoriaa estetiikkaan ja korosti, että taiteessa on viime kädessä kyse tunteiden ilmaisusta ja siirtymisestä ihmisistä toisiin.

Hirnin tunnepsykologia

Hirn perustaa taiteenteoriansa ihmisen emotionaaliin taipumuksiin, jotka jaamme monien muiden eläinten kanssa. Näihin kuuluvat mielihyvän tai mieltymyksen ja mielipahan tai tuskan tunteet, jotka ovat elämää ylläpitäviä ja selviytymistä edesauttavia ominaisuuksia. Pyrkimys tavoitella mielihyvää ja vapautua mielipahasta ovat laajasti biologisia organismeja yhdistäviä taipumuksia. Mielihyvä on yhteydessä biologisesti tarkoituksenmukaisten kehollisten toimintojen ylläpitämiseen. Tuskan tai mielipahan tunteet ovat puolestaan merkkejä kehollisten toimintojen vaarantumisesta. Hirn ei pitänyt tarpeellisena syventyä mielihyvän ja mielipahan tunteiden (*feeling*) ja emotioiden (*emotion*) välisen suhteen tarkasteluun. Olennaista on, että

19 Wikman 1953, 3–5.

mielihyvän tai mielihäpän rakenneosat liittyvät Hirnin mukaan kaikkiin inhimillisiin emootioihin.²⁰

Ihmistieteissä käytiin 1900-luvun taitteessa vilkasta keskustelua tunteiden tai emootioiden luonteesta. Länsimaista filosofiaa hallitsi pitkään ajatusmalli, jonka mukaan erilaisia kohteita ja ilmiöitä koskevat havainnot herättävät ihmisissä tunteita, jotka puolestaan aiheuttavat kehollisia, fysiologisia muutoksia. Filosofi-psykologi William James ja psykologi Carl Lange esittivät 1880-luvulla tunneteorian, jonka mullistava idea oli kääntää syy-seuraussuhde toisin päin. Heidän mukaansa keholliset reaktiot eivät olekaan tunteiden ilmauksia, vaan fysiologiset muutokset synnyttävät tunteet ja ovat niiden ensisijainen rakenneosa. Kun havaitsemme jonkin kohteen tai tapahtuman, kehomme reagoi refleksinomaisesti ja vaistomaisesti tietyllä tavalla, ja koemme nämä elimistön muutokset tunnetiloina. Kognitiot eivät näin ollen aiheuta tunteita, vaan tunteet ovat havaintoja kehollisista, selviytymisen kannalta tarkoituksenmukaisista reaktioista.²¹

Westermarck ja Hirn pohtivat pohtivat James-Lange-tunneteorialla 1890-luvun puolivälissä. Westermarck luennoi Helsingissä tunteiden ilmaisusta ja julkaisi aiheesta artikkelin. Hirn käsitteli aihetta väitöskirjassaan ja pääteoksessaan. Westermarck uskoi tunteiden ja emootioiden olevan erottamattomasti yhteydessä aistimuksiin kehollisista muutoksista, mutta olemassa oleva tutkimustieto ei voinut toistaiseksi todentaa kausaalisen syy-seuraussuhteen olemassaoloa: ”Emme tiedä, määrittävätkö elimelliset muutokset, toisin sanoen aistimukset kehon sisäisistä tiloista, yksinomaan tunteiden luonteen. Tiedämme ainostaan, että niillä on keskeinen merkitys tässä asiassa.”²²

20 Hirn 1900, 43.

21 Dixon 2003, 203–207; Richards 1987, 437.

22 Westermarck 1896, 347–348, 353. Nykypsykologiassa James-Lange-tunneteorialla puoltaa esimerkiksi Damasio 1994; 2004.

Hirn piti teoriaa pääpiirteissään oikeana. Hänen mukaansa tunteet ja emootiot liittyvät aistimuksiin hengityksessä, verenkiertojärjestelmässä ja lihastoiminnoissa tapahtuvista muutoksista. Westermarckin tavoin Hirn katsoi, että tunteisiin ja emootioihin sisältyy aina myös kognitiivisia ja tahtotoimintoihin liittyviä rakenneosia.²³ Kun Hirn puhuu tunteiden ja taiteellisen luomistyön välisistä yhteyksistä, kyse on moniulotteisemmista psykologisista ilmiöistä kuin suoraviivaisista tunneilmauksista. Taiteesta voidaan Hirnin mukaan puhua ainoastaan ”yhdistelmänä älyllisiä, emotionaalisia ja tahtoon liittyviä tekijöitä”.²⁴

Tunteiden siirtyminen

Hirn korostaa tunteiden merkitystä ihmisten välisessä kanssakäymisessä. Yksilöpsykologisen näkökulman sijaan taidetta tulee tarkastella sosiaalisena ilmiönä, sillä ”taide on perimmäiseltä luonteeltaan sosiaalista toimintaa”.²⁵ Hirn oli kiinnostunut 1700-luvun skottilaisen valistusfilosofian ja oman aikansa käyttäytymis- ja yhteiskuntatieteiden imitaatioteorioista. Hän viittaa esimerkiksi Gabriel Tardeen ja James Baldwiniin. Hirnin kiinnostus kohdistui erityisesti siihen, kuinka helposti tunteet siirtyvät ihmisestä toiseen niiden ulkoisten ilmaisujen spontaanin jäljittelyn kautta. Moderni psykologia on Hirnin mukaan osoittanut oikeaksi Adam Smithin teorian ”universaalista sympatiasta”.²⁶

Westermarck esitteli Smithin sympatiateoriaa Helsingissä pitämässään brittiläisen valistusfilosofian luennoissa. Ihmisillä on Smithin mukaan myötäsyttyinen taipumus jäljitellä muiden

23 Hirn 1900, 44–45.

24 Kansalliskirjasto, käsikirjoituskokoelmat: Hirn 1936b, 17. “And it should be pointed out that it is only after this combination of intellectual, emotional, and volitional factors has been established, that it is possible to speak of art at all.”

25 Hirn 1900, 74.

26 Hirn 1900, 74.

ilmeitä ja eleitä. Tämä näkyy esimerkiksi siinä, kuinka iloa tai surua ilmaisevat kasvonilmeet synnyttävät samanlaisia ilmeitä katsojassa. Vastaavasti havainnoidessamme köydellä tasapainottelevaa akrobaattia alamme huomaamattamme liikuttaa kehoamme samalla tavoin. Kasvonilmeiden ja kehon liikkeiden jäljittelyn lisäksi meillä on Smithin ja Westermarckin mukaan taipumus kokea samanlaisia tunteita kuin ihmiset, joita me havainnoimme.²⁷

Hirn kytkee taiteenteoriansa ihmisen ”universaaliin jäljittelytaipumukseen”. Hän huomioi lasten jäljittelevän vanhempiensa kasvonilmeitä varhaislapsuudesta lähtien, ja jokapäiväisessä elämässä ulkoisesti havaittavat myönteiset ja kielteiset tunteet siirtyvät ihmisestä toiseen ilman, että toinen henkilö on tietoinen alkuperäisen tunteen syystä.²⁸ Hirn esittää sosiologisesti mielenkiintoisia havaintoja siitä, kuinka tietomme toisista ihmisistä ylipäänsä perustuu suurelta osin kehon liikkeiden ja eleiden jäljittelyyn:

Kun jäljittelemme tiedostamatta ja huomaamatta omassa kehossamme toisen ihmisen ulkoista käyttäytymistä, opimme ymmärtämään häntä hyväntahtoisen tai pahantahtoisen sympatian keinoin. Useimmat lukijoistani myöntävät, että *syy sille, miksi he tuntevat ystävänsä ja vihamiehensä paremmin kuin ketään muita, on se, että he kantavat muistoa heistä paitsi silmissään myös koko kehossaan*. Kun joutilaina hetkinä muisto poissaolevasta ystävästä nousevan mieleemme ilman varsinaista syytä, saatamme hämmästykseksemme huomata, että omaksumme tiedostamattamme jonkin hänelle luonteenomaisen suhtautumistavan tai imitoimme hänelle ominaisia liikkeitä ja eleitä.²⁹

27 Åbo Akademin kirjasto, käsikirjoituskokoelmat: Westermarck 1914a, 13.

28 Hirn 1900, 75, 80–81.

29 Hirn 1900, 77, kurssiivi lisätty.

Sympatiaan liittyy läheisesti toinen Hirnille keskeinen psykologinen piirre, *ihmisen taipumus pyrkiä omalla toiminnallaan kohottaa myönteisiä tunteita ja vapautua tuskallisista tunteista*. Erityisesti voimakkaisiin tunnetiloihin sisältyy halu ”sosiaaliin resonanssiin” tai myötävärähtelyyn.³⁰ Taipumus hakeutua toisten seuraan tunnetiloja stimuloidakseen esiintyy Hirnin mukaan laajasti sosiaalisilla eläimillä. Ihmisillä tarve kokea yhteisiä tunteita ilmenee juhla- ja surutilaisuuksissa, joita esiintyy kaikkialla maailmassa. Kyse on yksinkertaisesti siitä, että

[o]nnellinen ihminen haluaa nähdä iloisia kasvoja ympärillään saadakseen niistä lisäravintoa ja kasvualustaa omalle tunteelleen. Sen tähden voimakkaat ja puhtaat ilontunteet yhdistyvät tavallisesti hyväntahtoiseen mielentilaan. Samasta syystä taipumus ilmaista iloa lahjoin tai vieraanvaraisuudella esiintyy laajalle levinneenä. Masentuneissa mielentiloissa haluamme samalla tavoin tunteellemme vastakaikua ympäristöltämme.³¹

Tunteiden siirtyminen ja taiteellinen luomistyö

Tunteiden siirtyminen liittyy taiteelliseen toimintaan ja vastaanottoon, koska ihmiselle on sosiaalisena olentona luonteenomasta *pyrkiä kohottamaan omia myönteisiä tunteita ja lievittää tuskallisia tunteita jakamalla niitä toisten kanssa*. Myönteisten tunteiden siirtyminen toisiin ihmisiin voimistaa niitä alkupe raisessä kokijassa, kun taas tuskaisten tunteiden jakaminen lievittää niitä. Tunteemme ikään kuin jatkuvat toisissa ihmisissä voimistaen ja heikentäen niitä. Nämä lainalaisuudet liittyvät taiteen alkuperään, koska kokemukset tunteiden jakamisen ”kohottavista ja vapauttavista vaikutuksista” herättävät halun

30 Hirn 1900, 83.

31 Hirn 1900, 83.

tunnetilan välittymisestä laajemmin sosiaaliseen ympäristöön.³² Hirnin mukaan

[j]okainen ihminen pyrkii luontaisesti voimistamaan mielihyvää ja lievittämään mielipahaa. Taiteilija on henkilö, joka huomaa voivansa kohottaa tai lievittää tunteitaan paitsi ilmaisemalla niitä suoraan toiminnan kautta, myös herättämällä samanlaisia tunnetiloja toisissa ihmisissä. Näin hänessä herää halu välittää mielia-lojaan ulkoiselle yleisölle. Tätä voidaan pitää taiteellisen luomistyön yksinkertaisimpana ja alkuperäisimpänä aikaansaajana.³³

Sama tarve ilmaista ja jakaa tunnetiloja toisten kanssa selittää pyrkimyksen luoda erillinen taiteellinen tuotos ja antaa sille sellainen ”muoto, joka auttaa elvyttämään alkuperäisen tunnetilan yhä laajemman sympatiaa tuntevan ihmisjoukon keskuudessa”.³⁴ Tämä tulee mahdolliseksi kun tunnetila kiteytetään ja ikuistetaan erilliseen objektiin, taideteokseen, jonka välityksellä tunne voi edelleen siirtyä toisiin ihmisiin ja ajassa eteenpäin.³⁵ Ihmisen emotionaalisuus ja tarve jakaa tunteita toisten kanssa antaa Hirnin mukaan selityksen myös sille, miksi ihmiset kaikkialla hakeutuvat taiteen äärelle ja arvostavat taiteellista ilmaisuja. Hirn korostaa, että taidemuotojen välisistä eroista ja yhteiskunnallisista olosuhteista riippumatta taiteen tekijöiden ja yleisön perusmotiivit ovat viime kädessä samanlaiset.

Todelliset ja kuvitellut tarkkailijat

Taiteellinen toiminta suuntautuu Hirnin mukaan aina ”todelliseen tai kuvitteelliseen tarkkailijaan”.³⁶ Tästä syystä taiteilija voi

32 Hirn 1913, 75–76; 1914, 79–80.

33 Hirn 1900, 302.

34 Hirn 1900, 302–303.

35 Hirn 1913, 76; 1914, 80.

36 Kansalliskirjasto, käsikirjoituskokoelmat: Hirn 1936b, 4.

saavuttaa riippumattomuuden teoksen välittömien vastaanottajien tai yleisön tunnereaktioista. Hän voi asettaa itsensä ”sympaattiseen suhteeseen kuvitellun yleisön kanssa” ja ilmaista itseään eräänlaiselle ”ihanteelliselle tarkkailijalle”, joka edustaa esimerkiksi jälkipolvia tai häntä itseään. Tällöin taiteilijan on mahdollista suhtautua välinpitämättömästi siihen, kuinka ”hänen välitön sosiaalinen ympäristönsä” teokseen suhtautuu. ”Taiteilijalla on ikään kuin kaksoisrooli, ja yksinäisyydessä tapahtuva luomistyö on aina selitettävissä sillä, että tekijä esiintyy aina myös omana tarkkailijanaan”. Tällaisia todellisia tai kuvitteellisia tarkkailijoita Hirn kutsuu taiteen sosiologisiksi ulottuvuuksiksi.³⁷

Hirn tuo kiinnostavalla tavalla estetiikkaan Adam Smithin moraalifilosofian keskeisen ajatuksen omatunnosta ”puolueettomana tarkkailijana”, kunkin ihmisen mielessä olevasta kuvitteellisesta henkilöstä, joka havainnoi toimintaamme ulkopuolisen näkökulmasta. Kuvitteellisella puolueettomalla tarkkailijalla on usein todellisia ihmisiä yksityiskohtaisemmat tiedot toimintamme motiiveista ja tarkoituksista. Tästä syystä moraaliset arvostelmat, joita teemme itse itsestämme, voivat olla jossain määrin riippumattomia sosiaalisen ympäristömme arvostelmista.

Taiteen käytännölliset alkuperät

Hirnin mukaan taiteellisen luomistyön ja taiteesta nauttimisen taustalla on viime kädessä pyrkimys tunnetilojen sosiaaliseen heijastumiseen. Myönteisten tunteiden kohottaminen ja tuskallisten tunteiden lievittäminen taiteen välityksellä muodostaa Hirnin mukaan sosiaalipsykologisen lainalaisuuden, joka ilmenee kaikissa ihmisyyhteisöissä. Tällä toiminnan motivaatioperus-

37 Hirn 1900, 100–101.

talla voidaan selittää esteettisen elämänpiirin itsetarkoituksellinen luonne ja laajalle levinnyt käsitys taiteen itseisarvosta.

Samalla taiteen alkuperää ja ilmenemismuotoja tulee tarkastella suhteessa ”elämän tärkeimpiin biologisiin ja sosiologisiin tarkoituspieriin”. Näitä taiteessa vaikuttavia ja ilmeneviä ei-esteettisiä tekijöitä Hirn kutsuu taiteen ”konkreettisiksi alkuperiksi”.³⁸ Taide on alun perin kytkeytynyt arkipäiväisiin ja käytännöllisiin päämääriin, joita Hirn tarkastelee teoksensa loppupuolella historiallisiin ja antropologisiin tietoihin nojautuen. Nämä päämäärät liittyvät (1) tiedonvälitykseen ja opetukseen, (2) eroottiseen viehättämiseen, (3) työntekoon ja (4) maagisiin vaikutuksiin.

Ensinnäkin taiteen keinoin on välitetty tietoa tärkeistä tapahtumista ja kokemuksista. Erilaisia tilanteita ja tapahtumia jäljittelevät esitykset, koristeet, runot, tarinat ja pinnoille tallitoidut kuvaukset ovat kautta ihmiskunnan historian palvelleet opetuksen ja tiedonvälityksen tarkoituspieriä.³⁹ Voimme tänäkin päivänä tunnistaa itsessämme ”jonkinlaisen sisäisen ylläkkeen, joka houkuttelee meitä eleiden avulla ilmaisemaan elävästi kokemiamme aistimuksia kehonliikkeistä ja toiminnasta”.⁴⁰

Toiseksi taide liittyy monilla tavoin eroottiseen viehättämiseen ja seksuaalikäyttäytymiseen. Tällaisten pyrkimysten laajuus riippuu Hirnin mukaan yhteiskunnallisista olosuhteista. Erityisesti sellaisissa yhteiskunnissa, joissa sukupuolielämä on vapautuneempaa rajoittavista perinnäistavoista, syntyy laulu-, tanssi- ja koristetaidetta, ”jonka pääasiallinen tarkoitus on miellyttää, liehitellä ja hurmata”.⁴¹ Samalla Hirn omistaa pääteoksessaan useita lukuja Darwinin seksuaalivalintaa ja taiteen alkuperää koskevalla teorialle. Seksuaalivalinnalla Darwin tarkoitti

38 Hirn 1900, 147–148.

39 Hirn 1900, 149–163.

40 Hirn 1913, 52; 1914, 57–58.

41 Hirn 1913, 56; 1914, 61–62.

ominaisuuksien valikoitumista ja yleistymistä sitä kautta, että ne viehättävät vastakkaista sukupuolta ja johtavat suhteelliseen lisääntymismenestykseen. Seksuaalivalintaan perustuvat esteetiikan teoriat olettavat, että musiikki, tanssi, koristeet ja epäsuorasti myös maalaustaide ja runous voidaan johtaa miesten pyrkimyksestä saavuttaa naisten suosiota.⁴² Hirnin teoria taiteen evoluutiosta toimii esimerkkinä moniulotteisemmasta evoluutioestetiikasta, joka ei perustu pelkästään seksuaalivalinnalle.

Kolmanneksi taidetta on hyödynnetty yhteisön kannalta tärkeisiin töihin opastamisessa ja kannustamisessa. Hirn korostaa erityisesti rytmisen hahmotuskyvyn merkitystä ”emotionaalisen yhteisön muodostumisessa yksilöiden välille”. Kyky mukautua rytmiin on edesauttanut ”kollektiiviseen toimintaan” ja yhteistyöhön järjestäytymistä, joka on Hirnin mukaan edesauttanut selviytymistä ja lisääntymistä. Yhtenä esimerkkinä taiteen ”sosiologisesta merkityksestä” Hirn tarkastelee musiikin, tanssin ja koristeiden myötävaikutusta ihmisryhmien ”toiminnan ja tunteiden yhtenäistämässä” ja sodankäyntiin kannustamisessa.⁴³ Nykymuotonsa tämänkaltaiset kannustimet saavat sotilasmarsseissa ja taistelulauluissa.

Neljänneksi taiteen synty ja ilmenemismuodot ovat kytköksissä maagisiin uskomuksiin taiteellisten tuotosten taikavoimaisesta vaikutuksesta. Tällaisten uskomusten taustalla on ihmismielen taipumus muodostaa miellejhtymiä asioiden välisestä samanlaisuudesta. Tämä mielentaipumus saa aikaan uskomuksia ja tulkintoja, joiden mukaan erilaisia kohteita, tapahtumia ja luonnonilmiöitä jäljittelevien esitysten ja kuvien avulla voidaan vaikuttaa ja hallita niitä.⁴⁴ Hirn antaa draamalliseen, kuvalliseen ja poeettiseen taiteeseen liittyville maagisille uskomuksille psy-

42 Hirn 1913, 55; 1914, 61.

43 Hirn 1900, 257–261.

44 Hirn 1900, 282–284.

kologisen selityksen, joka kuvaa ihmisten suhtautumista taiteeseen yleisemminkin:

Taideteos synnyttää aina katsojassa, ja epäilemättä myös tekijässä, illuusion todellisuudesta. Koska alkukantainen ihminen on kykenemätön erottamaan subjektiivista todellisuutta objektiivisesta, taideteoksen synnyttämä vaikutelma todellisuudesta saa maagisten voimien hyödyntäjän uskomaan, että hänellä on kyky vaikuttaa niihin kohteisiin, joita taideteos kuvaa.⁴⁵

Taide ja nykyisyys

Taiteen synty ihmislajin historiassa voidaan Hirnin mukaan selittää edellä mainituilla psykologisilla ja käytännöllisillä tekijöillä. Vähitellen taiteellinen ilmaisu ja vastaanotto ovat etään-tyneet käytännöllisistä tarkoituseristä erilliseksi, itsetarkoitukselliseksi esteettiseksi asennoitumistavaksi. Samalla Hirn korostaa, että ”samat edellytykset ja pyrkimykset vaikuttavat sivistyneenkin ihmisen esteettiseen elämään”. Edellä käsitellyt emotionaaliset ja käytännölliset alkuperät ovat etään-tyneemässä muodossa läsnä taiteessa edelleenkin. Tästä syystä taide on säilyttänyt ja säilyttää perustavanlaatuisen asemansa inhimillisessä elämässä.⁴⁶

Vaikkei taide toimi moderneissa yhteiskunnissa ensisijaisesti tiedonlähteenä, ”arvostamme edelleen sitä, kuinka taide kykenee syventämään ja laajentamaan elämännäkemystämme”. Tanssi, musiikki, kirjallisuus, kuvat ja koristeet ovat edelleen keskeisessä asemassa eroottisessa elämässä. Vaikkei taidetta enää käytetä kannustimena työhön tai taisteluun, taide lisää

⁴⁵ Hirn 1900, 288.

⁴⁶ Hirn 1913, 63–64; 1914, 68.

rohkeuttamme kohdata todellisuutta ja elämän haasteita.⁴⁷ Emme enää usko, että voisimme jäljittelyn keinoin maagisesti vaikuttaa todellisuuteen, mutta edelleen on jotain ”taianomaista siinä hetkellisessä tyydytyksessä, jonka taiteen synnyttämä vaikutelma todellisuudesta täyttymättömille kaipauksillemme tarjoaa”. Kuten Hirn korostaa, ”[t]aide ei koskaan lakkaa välittämästä tietoa, miellyttämästä, stimuloimasta, eikä se koskaan menetä vaikutelmaa taianomaisesta tehostaan”.⁴⁸

Hirn myöhemmässä katsannossa

The Origins of Art arvioitiin myönteisesti johtavissa englanninkielisissä filosofisissa, sosiologisissa ja antropologisissa lehdissä. Teos huomioitiin myös Ranskassa. Hirnin vastaväittäjänä toiminut Westermarck moitiskeli väitöskirjaa käsitteellisistä epätarkkuuksista, mutta lopullinen tuotos teki vanhempaan tutkijatoveriin vaikutuksen. Westermarck piti Hirnin teosta psykologisesti tarkkanäköisenä ja uskoi sen jättävän pysyvän jäljen tutkimuskenttään.⁴⁹ Hirnin kansainvälistä merkitystä kuvaa parhaiten se, että estetiikan historian yleisesitykset huomioivat hänen teoriansa vielä 1950- ja 60-luvuilla.⁵⁰ Sittemmin estetiikan näkökulmat ovat muuttuneet, ja Hirnin taiteenteoriaa on pidetty monesta syystä vanhentuneena.

Yksi keskeisistä kritiikeistä koskee emotioiden ja taiteellisen toiminnan suhdetta. Estetiikan tutkija Arto Haapala kysyy Hirniin teoriaan liittyen,

onko todella niin, että taiteilijat ovat jossakin tiettyssä tunnetilassa teosta luodessaan ja siirtävät tämän tunteen teoksiinsa?

47 Kansalliskirjasto, käsikirjoituskokoelmat: Hirn 1936a, 11–12.

48 Hirn 1900, 288–289, 301.

49 Helsingin yliopiston arkisto: Westermarck 1896; Kansalliskirjasto, käsikirjoituskokoelmat: Westermarckin kirje Hirnille 14. tammikuuta 1901.

50 Haapala 2002, 54.

Ilmaisevatko kaikki taideteokset jotakin tunnetta? Mistä me tiedämme minkä tunteen taiteilija on todella kokenut ja millä kriteereillä vertaamme taiteilijan ja kokijan tunteita toisiinsa?⁵¹

Kuten Haapala toteaa, emotiot ovat eittämättä erottamaton osa monia taiteellisia tuotoksia. Samalla Haapala tulkitsee Hirnin olettaen, että

teoksen ilmaisevista ominaisuuksista voidaan suoraan päätellä jotakin taiteilijan todellisesta mielentilasta luomisprosessin aikana tai että ilmaisevat ominaisuudet on palautettava taiteilijan kokemuksiin tunteisiin. Tämä on virheellinen lähtökohta: surumielinen taiteilija voi luoda koomisen ja iloa ilmaisevan teoksen.⁵²

Riippumatta siitä, mitä Hirn asiasta tarkalleen ottaen kirjoittaa, hänen teoriaansa voidaan tulkita myös vähemmän emotivistisella tavalla. Toisin sanoen meidän ei tarvitse olettaa, että taiteilijan tulisi olla jonkin tunnetilan vallassa esteettisessä luomisprosessissa. Hän voi vähintäänkin pyrkiä ilmaisemaan johonkin asiaan tai ilmiöön liittyviä tunteita yleisemmällä ja etääntyneemmällä tasolla. Tällaista tulkintaa puoltaa se, että Hirnin mukaan tunteisiin sisältyy aina kognitiivisia, havaintoihin ja tietosisältöön liittyviä rakennneosia. Westermarckin käsitys inhimillisestä toiminnasta on emotionaalinen siinä nykypsykologian hyväksymässä merkityksessä, että toimintaan liittyy aina emotionaalisia vaikuttimia, eivätkä valinnat ja päätöksenteko ole mahdollisia ilman tunteiden myötävaikutusta. Hirn ajatteli samalla tavoin, että kaikkeen toimintaan ja siten myös esteettiseen luomistyöhön sisältyy aina jonkinlainen emotionaalinen ulottuvuus, mutta sen ei tarvitse olla niin selväpiirteinen kuin Haapala tulkitsee.

⁵¹ Haapala 2002, 53.

⁵² Haapala 2002, 53.

Hirnin estetiikkaa on tältäkin osin hyödyllistä rinnastaa Westermarckin moraalipsykologiaan. Puhuessaan moraalisten arvostelmien emotionaalisesta alkuperästä Westermarck ei tarkoita, että ihmiset esittäisivät niitä ainoastaan jonkin tunnetilan vallassa. Näin tietysti usein tapahtuu, mutta moraalisia arvostelmia voidaan esittää yhtä lailla tuntematta mitään tunnetta.⁵³ Westermarckin moraaliteoriassa on kyse siitä, voidaanko ihmisessä tunnistaa tiettyjä psykologisia taipumuksia, joita ilman moraalialue on mahdotonta kuvitella sellaisena kuin me sen tunnetemme. Samalla tavoin Hirn pyrki paljastamaan sellaisia emotionaalisia taipumuksia, jotka tekevät taiteellisen luomistyön ja vastaanoton ylipäänsä mahdolliseksi. Hirnin ajattelu avautuu, kun keskitymme hänen käsityksiinsä siitä, miksi ihmiset ovat ylipäänsä alkaneet luoda taidetta ja miksi taide on erottamaton osa inhimillistä kokemusmaailmaa. Hirnin taiteenteorian paikkaansa pitävyyttä olisi hyödyllistä arvioida tällaisen huomattavasti yleisemmän kysymyksenasettelun tasolla.

53 Westermarck 1932c, 114. Ks. myös Westermarck 1906c, 4.

Yhteiskunta ja uskonto Rafael Karstenin ajattelussa

Kaikki mikä ylittää alkukantaisen ihmisen ymmärryksen ja laittaa mielikuituksen liikkeelle – syvä ja tiheä metsä, jossa kulkija eksyy, korkea vuori ja sen erikoisesti muodostuneet kivet ja pimeät kuilut, synkkä luola, ikivanha ontto puu, harvinaiset ja vaaralliset eläimet, ukkosen, salaman ja tulivuorenpurkausten kaltaiset oudot luonnon- ilmiöt – kaikki tämä herättää hänessä tunnetta yliluonnollisesta ja jumalallisesta. – Rafael Karsten 1928.

Uskontotieteilijä ja Etelä-Amerikan intiaanikulttuurien tutkija Rafael Karstenilla on keskeinen asema suomalaisten yhteiskuntatieteiden ja filosofian historiassa. Karsten oli Helsingin yliopiston pitkäaikainen käytännöllisen filosofian professori. *Suomalaisen sosiologian historiassa* Karstenin elämäntyötä kuvataan muutamalla sivulla ”vanhaan koulukuntaan” ja ”sosiologian uudistumiseen” keskittyvissä luvuissa.¹ Teoksessa ei käsitellä hänen uskonto- ja yhteiskuntatieteellisen ajattelunsa sisältöjä. Perusteellisemmin Karstenia on tutkittu suomalaisen uskontotieteen piirissä elämänkulkuun ja kenttätyömatkoihin keskittyen.² Hänen perintöään on uudelleenarvioitu myös ruotsalaisten uskontotieteilijöiden ja antropologien toimesta.³ Usein Kars-

1 Haavio-Mannila 1992; Eskola 1992.

2 Salomaa 2002a; 2011; Gothóni & Gothóni 2018.

3 Ks. *Acta Americana* -lehden erikoisnumero 1993 1:2. Ks. myös Lindberg 1995; Susiluoto 1976; 1978; Carlson & Allardt 1989.

ten muistetaan lähinnä hänen 1950-luvun polemiikistaan uutta amerikkalaista sosiologiaa kohtaan.⁴

Kuvaan tämän luvun aluksi Karstenin elämänuraa ja käsitystä sosiologiasta. Tämän jälkeen syvennyn Karstenin käsityksiin yhteiskunnasta sekä sosiologian ja uskontotieteen metodeista. Lopuksi analysoin Karstenin uskontotieteen lähtökohdista ja teoriaa uskonnon alkuperästä. Kokonaisuudessaan luku valottaa Westermarckin, Edward B. Tylorin, Charles Darwinin ja Herbert Spencerin merkitystä Karstenin yhteiskuntaa ja uskontoa koskeville käsityksille. Nykyään Karsten tunnetaan parhaiten etnografisesta kenttätuttyöstään, jota käsittelen tämän kirjan yhdeksännessä luvussa.

Pappilan pojasta uskontotieteilijäksi

Rafael Karsten syntyi vuonna 1879 Pohjanmaalla lähellä Vaasaa kirkkoherran ja pappissuvusta tulevan äidin perheeseen. Lapsia kasvatettiin Jumalan nöyriksi palvelijoiksi Raamatun jokapäiväisen tutkiskelun rytmittämässä ilmapiirissä. Karsten aloitti vuonna 1899 yliopisto-opinnot Helsingissä ja keskittyi erityisesti filosofiaan ja kreikkalaiseen kirjallisuuteen.⁵ Westermarckin henkilökohtaiseen vaikutuspiiriin Karsten päätyi vasta perustutkintonsa suorittamisen jälkeen, sillä Westermarck työskenteli hänen opintojensa alusta loppuun ulkomailla. Valmistuttuaan maisteriksi Karsten jatkoi opintoja eksegetiikan, kirkkohistorian ja uskonnonfilosofian parissa. Suomeen vuonna 1902 palanneesta Westermarckista tuli Karstenille tieteellinen esikuva, ”älyn, kriittisyyden, humaaniuden, avomielisyyden ja perinpohjaisuuden symboli”. Karstenin opinnot saivat uuden suunnan kohti uskonnon alkuperää naturalistisesti tarkastele-

4 Eskola 1992; Rahkonen 1995; Suolinna & Lagerspetz 2004; Larsson & Magdalenic 2015.

5 Salomaa 2011, 10–24.

vaa uskontotiedettä. Tästä eteenpäin kaikki oli hänen omien sanojensa mukaan ”tiedettä, ei uskoa”.⁶

Karsten työsti väitöskirjaansa vuosina 1903–1904 Lontoossa British Museumin kirjastossa. Väitöskirja *The Origin of Worship: A Study in Primitive Religion* (1905) kuului Westmarckin dosentuurin varassa olevan sosiologian oppialaan, mutta kyse on ennen kaikkea vertailevan uskontotieteen tutkielmasta.⁷ Karsten nimitettiin vuonna 1907 vertailevan uskontotieteen dosentiksi. Hänen uskontotieteelliseen tuotantoonsa lukeutuvat *Hedendom och Kristendom. Studier i jämförande religionsvetenskap* (1910, suom. 1911 *Pakanuus ja kristinoppi: Tutkielma vertailevan uskontotieteen alalta*), *Naturfolkens religion* (1923b, suom. 1931 *Luonnonkansojen uskonto*), *Inledning till religionsvetenskapen* (1928a, suom. 1931 *Uskontotieteen perusteet*) ja Englannissa ilmestynyt *The Origins of Religion* (1935b).

Karsten luennoi 1910-luvun taitteessa uskontotieteen teorioista, metodeista ja uskonnonhistoriasta. Hänen sosiologian luentonsa keskittyivät yhteiskunnan syntyyn, eri avioliittomuotoihin sekä yhteiskuntaluokkien ja lakien kehityshistoriaan. Karstenin ensimmäinen tutkimusmatka toteutui vuosina 1911–1913, jonka jälkeen hän luennoi Etelä-Amerikan intiaaniuskonnoista ja buddhalaisuudesta.⁸ Karsten aloitti vuosina 1916–1919 toteutuneen toisen tutkimusmatkansa jälkeen säännölliset uskontotieteen johdantoluennot, jotka muokkautuivat myös oppikirjoiksi. Vuosina 1922–1946 Karsten toimi Westmarckin seuraajana käytännöllisen filosofian professorina. Professorina Karsten luennoi uskontotieteestä, etiikasta, filosofian historiasta, tunteiden ja tahdon psykologiasta sekä 1930-luvun alusta lähtien sosiaalipsykologiasta.⁹

6 Salomaa 2011, 24–25.

7 Salomaa 2011, 41–42.

8 Helsingin yliopiston arkisto: Selonteot Keisarillisen Aleksanterin-yliopiston opettajain toiminnasta 1910–1915.

9 Helsingin yliopiston arkisto: Helsingin yliopiston ohjelmat lukuvuosille 1919–



Rafael Karsten Ucayali-joella Amazonin sademetsässä vuonna 1951.

Kuva: Museovirasto.

Karstenin elämää vaikeuttivat poleeminen ja ailahteleva persoonallisuus sekä taipumus käsitellä asioita yksioikoisen kirjaimellisesti ja henkilökohtaisesti.¹⁰ Hän ajautui pitkäkestoi-siin riitoihin monien kollegoidensa kanssa, mikä lopulta margi-nalisoi hänet suomalaisessa ja kansainvälisessä tiedeyhteisössä. Karsten riitautui 1920-luvulla myös Westermarckin kanssa. Westermarckin mukaan Karsten kritisoi hänen alkuperäiskan-sojen koristautumista koskevaa teoriaansa harhaanjohtavasti, eikä Karsten huomionnut teorian tarkentumista ja muuttumista vuosien varrella.¹¹ Karsten jatkoi uskontotieteen ja Etelä-Ame-rikan intiaanikulttuurien parissa työskentelyä kuolemaansa saakka vuonna 1956.

1946. Karstenin käytännöllisen filosofian tutkintovaatimuksista ks. Pipatti & Ahmajärvi 2022. Karsten työsti etiikan luentojaan myös oppikirjaksi *Filosofisk etik. 1. Etikens principlära* (1941a, suom. 1941b *Filosofinen etiikka 1: Etiikan periaateoppi*).

¹⁰ Hultkrantz 1994, 103; Salomaa 2011, 63.

¹¹ Ks. Westermarck 1926a; Karsten 1926, xiii–xiv, xxiv–xxv. Karstenin ja Westermarckin kirjeenvaihdosta ks. Suolinna 2002.

Karstenin käsitys sosiologiasta

Sosiologia oli Karstenille Ranskan 1700-luvun mullistusten ja 1800-luvun teollisen vallankumouksen tuote. Erityisesti Iso-Britanniassa sosiologia kehittyi Karstenin mukaan erottamattomassa yhteydessä siirtomaapolitiikkaan ja kolonialistisen maailmanvallan tarpeisiin. Tutkimusmatkailijoiden, lähetyssaarnaajien ja hallintovirkamiesten keräämiä tietoja alettiin 1800-luvun jälkipuoliskolla hyödyntää ”inhimillisen yhteiskuntaelämän tutkimuksessa koskien alempia kulttuurikehityksen vaiheita tai niin kutsuttuja luonnonkansoja”.¹²

Suomessa ilmestyi 1920-luvun alussa moniosainen, yhteiskuntatieteellistä tietoa ensimmäistä kertaa suomenkielisessä muodossa yhteen kokoava *Valtiotieteiden käsikirja*. Kirjasarjan sosiologiaa käsittelevän artikkelin kirjoitti Karsten. Hänen mukaansa sosiologian ”tehtävänä on analyttisesti ja synteettisesti tutkia yhteiskunnan ja yhteiskunnallisten laitosten eri muotoja, niiden syntyä ja kehitystä, niiden funktioita ja tyypillisiä ilmiöitä yleensä”.¹³ Sosiologian tehtävä on *kuvailla* sosiaalisten ilmiöiden syntyprosesseja ja *selittää* niitä lainalaisuuksia, jotka vaikuttavat niiden kehitykseen. Karsten vastusti voimakkaasti sosiologian tutkimuskohteen rajaamista ainoastaan ”yhteiskuntaelämän kehittyneempiin muotoihin” ja korosti, että sosiologian tehtävänä on tutkia kaikelle yhteiskuntaelämälle tunnusomaisia ilmiöitä.¹⁴

Karstenille ”evolutionistisen sosiologian” perusteos on Darwinin *The Descent of Man* (1871), joka tarkastelee ihmisen fyysisiä ja psykologisia ominaisuuksia biologisen evoluutioteorian valossa. Erityisen merkityksellisenä Karsten piti Darwinin johtoajatusta, jonka mukaan inhimilliset moraali-

12 Karsten 1945a, 9, 163–164; Karsten 1945b, 9, 160–161.

13 Karsten 1923c, 464.

14 Karsten 1928b, 7–9; 1930, 11–12.

set ja uskonnolliset taipumukset ovat evoluution tuotoksia, joiden alkeismuotoja esiintyy myös muilla eläimillä. Merkittävien sosiologian syntyyn vaikuttanut evolutionisti oli kuitenkin Herbert Spencer.¹⁵ Spencer hahmotteli omaa evoluutioteoriaansa 1850-luvulla eläinten alkionkehitystä koskevien havaintojen pohjalta. Spencer julkaisi teoriansa pääpiirteet ennen Darwinin *Lajien synnyn* (1859) ilmestymistä, ja hän esitti laajemman kuvauksen evoluution yleisistä lainalaisuuksista teoksessa *The First Principles* (1862). Teos pohjustaa Spencerin monumentaalista ”synteettisen filosofian” tutkimusohjelmaa, jonka tarkoitus oli osoittaa, että biologisten, psykologisten ja yhteiskunnallisten ilmiöiden kehitys noudattaa samoja luonnonlakeja.

Karsten eroaa Westermarckin evolutionismista korostamalla Spencerin ”kehityskäsitteen” merkitystä sosiologialle. Karstenin mukaan Spencer onnistui muotoilemaan ”täydellisen” kuvauksen evoluutioprosessista. Kehitys tai evoluutio tarkoitti Spencerille rakenteellista erilaistumista (*differentiation*), muutosta yksinkertaisesta ja homogeenisestä kohti monimutkaista ja heterogeenistä. Toisekseen kehitys tarkoittaa keskittymistä ja yhtenäistymistä (*concentration*). Kolmanneksi kehitys on ilmiöiden muutosta ”epämääräisestä ja järjestymättömästä määrätymään ja järjestäytyneempään tilaan” (*determination*).¹⁶ Sosiologian kannalta tämä tarkoittaa sitä, että

yhteiskunnallisessa kehityksessä yksinkertainen, harvojen yksilöiden muodostama enemmän tai vähemmän järjestäytymätön alkuyhteiskunta on kasvanut tiettyjen, kaikkea kehitystä koskevia lakeja noudattaen sellaiseksi monimutkaiseksi ja kiinteän organisoiduksi sosiaaliseksi kokonaisuudeksi, joka moderni kult-

15 Karsten 1945a, 117–118; Karsten 1945b, 126–127.

16 Karsten 1945a, 118–119; Karsten 1945b, 128.

tuuriyhteiskunta on yksityiskohtaisine työnjakoineen, lukuisine säätyineen, luokkineen, ammatteineen ja instituutioineen.¹⁷

Spencerin evoluutioteoria vaikutti myös Karstenin uskontotieteeseen, erityisesti uskonnollisten uskomusten historiallista muutosta koskeviin käsityksiin. Karsten ei kuitenkaan uskonut lamarckistiseen perinnöllisyysteoriaan, vaan katsoi ihmisen psykologisten ominaisuuksien kehittyneen darwinilaisen evoluutioteorian mukaisesti luonnonvalinnan kautta tapahtuneen valikoitumisen ja leviämisen kautta.

Karstenille toinen keskeinen evoluutioajattelua yhteiskuntatieteisiin tuonut tutkija oli antropologi Edward B. Tylor. Antropologit alkoivat 1800-luvun loppupuolella kiinnittää huomiota siihen, kuinka samanlaisina myytit, rituaalit ja materiaaliset kulttuurituotokset esiintyivät toisistaan maantieteellisesti erillään elävien kansojen keskuudessa. Näiden samankaltaisten piirteiden selittäminen kasvoi kiistaksi antropologian varhaisen koulukuntien välillä. William H. R. Riversin (1864–1922), Friedrich Ratzelin (1844–1904) ja heidän seuraajiensa mukaan tavoissa ja uskomuksissa havaittavat samankaltaisuudet ovat seurausta ihmisryhmien välisistä kontakteista ja kulttuuristen piirteiden diffuusiosta eli siirtymisestä historian aikana. Vaihdoehtoista teoriaa puolustivat Adolf Bastian (1826–1905) ja Tylor, joiden mukaan kulttuurien väliset samankaltaisuudet heijastavat ihmismielen universaaleja taipumuksia. Bastian kutsui näitä taipumuksia ”elementaari- tai alkeisajatuksiksi” (*Elementargedanden*), ja Tylor kirjoitti ”ihmiskunnan psyykkisestä yhtenäisyydestä”. Väittely ei koskaan ratkennut, sillä antropologit käänsivät 1900-luvun alkupuolella selkänsä tämänkaltaisille tutkimusongelmille. Tutkijat alkoivat keskittyä yksittäisten ihmis-

17 Karsten 1928b, 4–5; Karsten 1930, 8.

yhteisöjen rakenteeseen sekä tapojen ja uskomusten ilmenemis-
muotoihin ja funktioihin kunkin yhteisön tai kulttuurin sisällä.¹⁸

Karsten nojaa uskontotieteellisessä tuotannossaan Tylorin uskontoteoriaan, joka kytkee uskonnon alkuperän kaikille ihmisille yhteisiin mielentaipumuksiin tai ”elementaariajatuksiin”. Samalla Karsten korostaa eri yhteyksissä, että psykologisiin alkuperiin ja diffuusioon keskittyvä tutkimus eivät ole ristiriidassa, vaan toisiaan täydentäviä.

Karstenin mukaan ”kehitysopista” vaikutteita saanut sosiologia muodostaa ”varman perustan myös kehittyneempiä yhteiskuntamuotoja koskevalle tutkimukselle”.¹⁹ Ilman antropologisten vertailujen tarjoamaa empiiristä perustaa ”kehittyneemissä” yhteiskunnissa esiintyviä sosiaalisia ilmiöitä ja instituutioita voidaan erehtyä pitämään ainoastaan niille ominaisina, vaikka samankaltaisia ilmiöitä ja instituutioita esiintyy yhtä lailla ”primitiivisissä” yhteiskunnissa. Ne saattavat näin ollen juontaa juurensa yleisistä, ihmisille sisäsyntyisistä syistä. Karsten myös uskoi, että sosiaalisen evoluution myötä monimutkaisemmiksi kehittyneitä ilmiöitä voidaan ymmärtää tutkimalla niiden varhaisempia muotoja. Karstenin mukaan sosiologia on läheisessä suhteessa uskontotieteeseen, sillä ”uskonto on ollut historiallisesti perustavanlaatuinen yhteisönmuodostukseen vaikuttava tekijä”.²⁰ Kuten myöhemmin näemme, Karsten tutki yhtä lailla yhteiskunnallisen ja kulttuurisen muutoksen vaikutusta uskonnon ilmenismuotoihin.

Karstenin yhteiskuntakäsitys

Karsten määrittelee yhteiskunnan samaan lajiin kuuluvien elävien olentojen järjestäytyneeksi suhteeksi. Erityisesti muura-

18 Steiner 1995, 202–203. Bastianin antropologiasta ks. Köpping 1983.

19 Karsten 1928b, 10; 1930, 12.

20 Karsten 1928b, 16; 1930, 18.

haisten ja mehiläisten kaltaiset sosiaaliset hyönteiset tarjosivat Karstenille ”kiinnostavia esimerkkejä yhteiskunnista, jotka ovat monessa suhteessa järjestäytyneet samankaltaisella tavalla kuin inhimilliset yhteiskunnat”. Yhteiskunnalla voidaan tarkoittaa myös perheen, heimon, klaanin, kansan, kansakunnan ja valtion kaltaisia ”sosiaalisia yksiköitä”.²¹

Sosiologian toinen peruskäsite on instituutio. Instituutiot ovat Karstenin mukaan sosiaalisissa ryhmissä vallitsevia toimintatapoja, jotka ovat kehittyneet tottumuksista. Sosiaaliset instituutiot ovat tapoja, joita ”koko ryhmä pitää voimassa suuremman määrin kuin yksinkertaisia tottumuksia, antaen niille auktoriteettinsa ja valvoen niiden ylläpitoa”. Tavat ovat ”toiminnan normeja”, joista poikkeaminen herättää yleistä paheksuntaa. Monet instituutiot ovat kehittyneet spontaanisti osana sosiaalista elämää, ja yhteiskuntakokonaisuuden kannalta tärkeinä ja hyödyllisinä pidetyt tavat ovat vähitellen saavuttaneet moraali-käskyjen ja lakien luonteen.²²

Karsten korostaa yhteiskuntakäsityksensä eroavaisuutta yhteiskuntasopimusteorioista. Ihminen on Karstenille ”luonnostaan sosiaalinen olento”, jonka käyttäytyminen noudattaa sosiaalisilta eläimiltä perittyjä ”biologisia ja sosiaalipsykologisia lakeja”. Nämä yhteiskuntaelämää synnyttävät ja ylläpitävät taipumukset ovat ”sosiaalisia viettejä tai vaistoja”. Karstenin mukaan ”sosiaaliset ryhmät, joissa yksilöt elävät molemminpuoliseen psyykkiseen vaikutukseen perustuva yhteiselämää, ovat saaneet alkunsa siitä välttämättömästä keskinäisestä riippuvuudesta, jossa keskenään samanlaisten organismien elämänprosessit ovat toisiinsa”.²³

Karsten tarkoittaa vietillä tai vaistolla ”perinnöllisiä, mekaanisia kehollis-psykologisia taipumuksia, jotka ohjaavat yksilöi-

21 Karsten 1928b, 7–8; 1930, 10–11.

22 Karsten 1928b, 24, 147; 1930, 25, 141.

23 Karsten 1928b, 17–18; 1930, 19–20.

den sosiaalista käyttäytymistä järjestä ja tietoisesta harkinnasta riippumatta”.²⁴ Yhteisönmuodostusta ohjaavat sukupuolivietti ja kiintymys jälkeläisiin. Perhettä suurempia yhteisöjä synnyttävät ravintovietti, puolustusvietti ja seuravietti, joka on kehittynyt jälkeläisiin kohdistuvan sympatian pohjalta. Darwinin tavoin Karsten määrittelee seuravietin myötäsyntysisenä taipumuksena elää ja kokea mielihyvää samankaltaisten olentojen seurassa. Seuravietti ilmenee sympatian ja sosiaalisen kiintymyksen välityksellä, joita esiintyy kaikilla yhteiskunnissa elävillä eläimillä.²⁵

Karstenin myöhemmät yhteiskunnan käsitteen tarkastelut heijastavat ruotsalaiselta sosiologi Gustaf Steffeniltä (1864–1929) saatuja virikkeitä. Yhteiskunta on Steffenin mukaan ”sosiaalista todellisuutta”, joka koostuu ihmisten psyykkisestä vaikutuksesta toinen toisiinsa. Tällä Steffen tarkoittaa sitä, että suhtautumisemme samaan lajiin kuuluviin olentoihin on erilaista kuin suhtautumisemme luonnonilmiöihin, eläimiin tai elottomiin kohteisiin. Toisiin ihmisiin kohdistuvat havainnot, ajatukset, tunteet ja teot ovat sosiaalisia siinä mielessä, että ihmiset ovat niiden kautta yhteydessä toinen toisiinsa. Yhteiskunta on Steffenin ja Karstenin mukaan yhteistä psykologista todellisuutta ja tietoisuutta siitä, että olemme toisten tajuntojen vaikutuksen alaisia tai heidän kanssaan vuorovaikutuksessa.²⁶ Toisaalta Karsten erottaa ryhmässä elämisen ja *yhteiskuntaelämän* toisistaan: ”Emme sano puiden muodostamaa metsää, bakteerikoloniaa ja alkueläinryhmää yhteiskunnaksi juuri siksi, ettei tällaisissa ryhmissä, sikäli kuin tiedämme, esiinny tietoisia suhteita yksilöiden välillä”. Karstenin mukaan voimme puhua yhteiskunnasta ai-

24 Karsten 1928b, 23; 1930, 24.

25 Karsten 1928b, 17–23; 1930, 19–24.

26 Karsten 1947, 7–8; Karsten 1945a, 181–182; Karsten 1945b, 177–179. Steffenistä ruotsalaisen sosiologian perustajahahmona ks. Larsson & Wisselgren 2006; Larsson & Magdalenic 2015, luku 2. Steffen nojaa yhteiskunnan käsitteen tarkastelussaan muun muassa Georg Simmeliin ja Gabriel Tardeen.

noastaan silloin, kun yksilöt ovat jonkinlaisessa tietoisessa suhteessa toinen toisiinsa ja yksilöiden välillä on solidaarisuutta.²⁷

Luonnonkansojen pienyhteisöt yhteiskunnan perusmuotona

Karsten keskittyy tutkimustyössään niin sanottuihin ”primitiivisiin” yhteiskuntiin. Puhuessaan yhteiskuntien ”alemmista” ja ”korkeammista” kehitystasoista hän tarkoittaa kulttuuriympäristön muutoksen ja lisääntyvän työnjaon myötä tapahtuvaa sosiaalista erilaistumista.²⁸ Alkukantaisuus tarkoitti Karstenille ”kulttuuria, joka eli yksinkertaisessa muodossa luonnon läheisyydessä, ikään kuin luonnon varassa tai sen kannattelemana”. Karstenin terminologiassa primitiivisyys, alkukantaisuus tai villeys ”ei ollut synonyymi alhaiselle älykkyydelle tai raakalaismaisuukselle”.²⁹ Luonnonkansat olivat Karstenille ”voimakkailla sosiaalisilla tunteilla varustettuja olentoja” ja siten myös ”moraalisia olentoja” siinä missä muutkin ihmiset.³⁰

Karsten tutki erityisesti luonnonkansojen pieniä yhteisöjä, joiden toiminta edellytti evoluutiossa kehittyneitä taipumuksia ja valmiuksia. Hän havainnoi tällaisia metsästäjä-keräilijöitä Gran Chacon arotasankoalueella ja Länsi-Amazonin sademetsissä. Karstenin mukaan vaikeat luonnonolosuhteet ovat luoneet voimakkaan valintapaineen sympatian ja yhteenkuuluvuuden tunteiden evoluutiolle.³¹ Erityisesti Karsten korostaa kykyä toimia yhteistyössä:

27 Karsten 1928b, 7; 1930, 10. Karstenin yhteiskuntäkäsitys on velkaa myös amerikkalais sosiologi Charles Ellwoodille, jonka teos *The Psychology of Human Society* (1925) kuului Karstenin aikana käytännöllisen filosofian tutkintovaatimuksiin.

28 Karsten 1945a, 11–12; Karsten 1945b, 11–12.

29 Salomaa 2011, 81.

30 Karsten 1941a, 41; 1941b, 42.

31 Karsten 1923d, 29; 1932, 93. Westermarckin tavoin Karsten piti Adam Smithiä yhtenä syvällisimmin sympatiaa analysoineena ajattelijana filosofian ja psykologian historiassa. Karsten 1941a, 52; 1941b, 53.

Tällaisten kansojen keskuudessa heimoon kuuluvien yksilöiden yhteistyö on ilmiselvästi hyödyllistä ja välttämätöntä. Samalla tavoin ”alkuuhmiset” ovat epäilemättä käsittäneet, että joukko yhteistyössä toimivia ihmisiä kykenee monessa tapauksessa helpommin hankkimaan elintarpeita varastoon kuin eristäytyneet yksilöt. Näin ollen luonnonvalinta on suosinut sellaisia ryhmiä, joiden yksilöt ovat kyenneet tässä suhteessa parhaiten järjestäytymään.³²

Toinen tärkeä yhteistyön muoto on ”yhteisen puolustautumisen ja keskinäisen avunannon välttämättömyys vaaran hetkellä”. Karstenin mukaan ”esihistorialliset ihmiset ovat kyenneet ai-noastaan yhdistämällä voimansa selviytymään taistelussa jääkauden luonnonvoimia vastaan”. Sama pätee muihinkin elin-ympäristöihin, sillä ”mitä paremmin ryhmä on organisoitunut keskinäistä ja vastavuoroista avunantoa varten, sitä suuremmat mahdollisuudet sillä on selviytyä olemassaolon taistelussa”.³³

Yhteiskuntien sisäisiä suhteita säätelevät tappamisen, pettämisen ja varkauden kieltävät tavat ovat Karstenin mukaan muodostuneet ratkaisuin elinolosuhteiden välttämättömyyk-siin: ”Jotkut tavat voivat olla niin välttämättömiä, että koko yhteiskunnan olemassaolon katsotaan riippuvan niiden noudat-tamisesta. Koska yhteiskunnan kaikilla jäsenillä on tästä erään-lainen vaistomainen ymmärrys, tällaisten tapojen rikkominen herättää heissä ehdotonta moraalista paheksuntaa.” Moraalis-ten normien ”suhteellinen yhdenmukaisuus kaikkien kansojen keskuudessa” osoittaa sen, että ”sosiaalisen elämän edellytykset ovat kaikkialla olennaisesti samat”.³⁴ Ihmisen evoluutiossa ke-hittyneet psykologiset taipumukset ilmenevät Karstenin mu-

32 Karsten 1928b, 19–20; 1930, 21.

33 Karsten 1928b, 21–22; 1930, 23.

34 Karsten 1941a, 40–41, 48; 1941b, 41–42, 49.

kaan yhtä lailla moderneissa yhteiskunnissa elävien ihmisten sosiaalisessa elämässä.

Karstenin yhteiskuntateoria perustuu ihmisille ja sosiaalisille eläimille yhteisiin vaistoihin ja tunteisiin. Samalla hän korostaa, että ihmisyyhteiskunnat ovat kohonneet älyllisten ja emotionaalisten kykyjen, materiaalisen kulttuurin, moraalisten ja uskonnollisten instituutioiden, hallintojärjestelyjen ja taiteen kaltaisten rakenneosien myötä puhtaasti ”biologisten edellytysten yläpuolelle”. Useimmat ”luonnonkansojen yhteiskunnat”, kuten Karstenin tutkimat Etelä-Amerikan intiaaniyhteisöt, ovat tässä merkityksessä ”kulttuuriyhteiskuntia”.³⁵

Samaan aikaan Karstenin kanssa uskontoa tutkinut Émile Durkheim hahmotti yhteiskunnan ja uskonnon suhteen hyvin eri tavalla. Durkheim korostaa *Uskontoelämän alkeismuodoissa* (1912), ettei yhteiskunta ole mahdollinen ilman uskonnollisten uskomusten ja rituaalien merkitystä ihmisiä yhteen liittävänä sosiaalisena liimana. Karsten puolestaan analysoi yhteiskunnan alkuperää darwinilaiseen evoluutioteoriaan nojautuen. Uskonolla ei ole Karstenin ajattelussa *ensisijaista asemaa* yhteiskuntaelämän perustana, vaan uskonto sosiaalista yhteenkuuluvuutta synnyttävänä voimana rakentuu edellä mainittujen psykologisten ja sosiaalisten taipumusten päälle:

Jumalien ja esi-isien henkien edustama moraali ei ole lopulta muuta kuin niiden moraalista vaatimusten heijastusta, joita yhteiskunta itse asettaa velvollisuudenmukaiselle toiminnalle. Se seikka, että uskonto vahvistaa moraalikäskyjä ja jumalien uskotaan palkitsevan hyviä tekoja ja rankaisevan pahoja tekoja, on epäilemättä ollut omiaan antamaan moraalille voimakasta tukea.³⁶

35 Karsten 1928b, 23; 1930, 24.

36 Karsten 1941a, 43; 1941b, 44.

Vertailevan tutkimuksen metodisäännöt

Sosiologia ja uskontotiede ovat Karstenille nimenomaan vertailevaa metodologiaa hyödyntäviä tieteenaloja. Karsten korostaa muiden westermarckilaisten tavoin ihmisten psykologista samanlaisuutta, joka mahdollistaa eri kansojen ja yhteiskuntien tapojen ja uskomusten vertailun. Kasveja tai eläimiä tutkivien biologisten tavoin sosiologit ja uskontotieteilijät luokittelevat ilmiöitä eri kategorioihin tavoitteenaan kuvata niiden yhtäläisyydet ja eroavaisuudet. Sosiologia pyrkii viime kädessä ”sosiaalipsykologiseen” ja ”psykologiseen” selittämiseen, mikä tulee lähelle Westermarckin käsitystä alkuperistä sosiaalisten ilmiöiden taustalla olevina psykologisina, erityisesti emotionaalisina taipumuksina.³⁷

Sosiologisten ja uskontotieteellisten teorioiden tulee Karstenin mukaan perustua mahdollisimman laajaan induktioon, empiiristen havaintojen pohjalta tehtyihin yleistyksiin. Toisaalta ”deduktiivisen metodin merkitys on siinä, että se antaa meille hypoteeseja selittääksemme niitä tosiasioita, joita induktiivinen menetelmä on tuonut esille”. Deduktiivista päättelyä tulee kuitenkin käyttää varoen, sillä yksi sosiologian helmasysteistä on pitää kiinni teorioista, joilla ei ole empiiristä tukea.³⁸ Westermarck ja Karsten kritisoivat voimakkaasti Durkheimin uskontoteorian metodologista lähtökohtaa, jonka mukaan kaikkia uskontoja yhdistävät piirteet voidaan selvittää tutkimalla yksittäisen australialaisen alkuperäiskulttuurin totemistista uskontoa.³⁹

Karstenia on kuvattu ”vertailevan metodin itsepintaisimmaksi puolustajaksi” aikana, jolloin antropologia oli me-

37 Karsten 1928b, 10–11; 1930, 13.

38 Karsten 1928b, 9; 1930, 12.

39 Karsten 1945a, 173–174; Karsten 1945b, 169–170; Westermarck 1921a, 21; 1936a, 239–240.

nossa Bronislaw Malinowskin johdolla uuteen suuntaan.⁴⁰ Tämä tulkinta ei osu maaliin siinä mielessä, että Karsten teki osallistuvaan havainnointiin perustuvaa kenttätöitä samaan aikaan ja vähintäänkin yhtä intensiivisellä otteella kuin Malinowski.⁴¹ Toisaalta Karsten käytti vertailevaa metodia Westermarckia kriittisemmällä tavalla. Karstenin mukaan vertailevan metodin hyödyntämistä vaikeuttaa paitsi olemassa olevien lähteiden epäluotettavuus, myös se, että yksittäisen tutkijan on mahdotonta hankkia perusteellista asiantuntemusta monesta eri kulttuuripiiristä. Ratkaisuksi Karsten suositteli menettelytapaa, jossa vertailevaa metodia sovelletaan ainoastaan yhden maanosan, kulttuuripiirin tai alueen sisällä. Tällöin tutkijan on mahdollista erikoistua tiettyyn kulttuurimaantieteelliseen alueeseen ja arvioida lähdeaineistoa seikkaperäisemmän lähdekritiikin keinoin. Lisäksi vertailevaa metodia käyttävällä tutkijalla tulisi olla kenttätökokemusta tutkimaltaan alueelta. Laajempia maailmanlaajuisia vertailuja ja synteesejä eri aihepiireistä tulisi tehdä vasta siinä vaiheessa, kun ammattimaisesti toteutettua etnografisia tutkimuksia olisi riittävästi olemassa.⁴²

Yksi Karstenin pääteoksista, *The Civilization of the South American Indians: With Special Reference to Magic and Religion* (1926), toimii esimerkkinä näiden metodisäntöjen toteuttamisesta käytännössä. Karsten yhdistää teoksessa viiden vuoden kenttätökokemustaan maantieteellisesti rajattuihin vertailuihin. Karsten työsti elämänsä loppuvaiheessa samalla periaatteella toteutettua teosta *Studies in the Religion of the South-American Indians East of Andes* (1964), joka julkaistiin postuumisti. Westermarckin ja hänen oppilaidensa tutkimusotteessa näkyy yleisemminkin pyrkimys viedä evolutionistista ja vertailevaa

40 Suolinna & Lagerspetz 1994, 5.

41 Lindberg 2008, 164; Lindberg 1995; Salomaa 2002b.

42 Karsten 1926, xxvi–xxvii.

tutkimusperinnettä kohti vertailevan metodin ja alueellisesti rajatun etnografisen kenttätöön yhdistämistä.

Karstenin uskontotiede

Uskontotiede on Karstenille uskonnon luonteen ja uskonnollisten ilmiöiden empiiristä tutkimusta. Uskonnollisten uskomusten ja rituaalien kuvailun lisäksi uskontotieteen tehtävänä on niiden psykologisten syiden etsiminen, joista nämä ilmiöt ovat saaneet alkunsa.⁴³ Tämä vastaa Westermarckin käsitystä sosiologiasta uskontoon sovellettuna.

Karstenin keskeisestä tutkimuskohteesta, ”primitiivisestä uskonnosta”, voidaan hänen mukaansa puhua kahdessa merkityksessä. *Kronologisessa* merkityksessä se tarkoittaa uskonnon historiallisesti ensimmäisiä ilmenemismuotoja. Primitiivinen uskonto voi tarkoittaa myös *rakenteeltaan* alkukantaisempaa ja yksinkertaisempaa, jolloin se viittaa uskontoelämän varhaisimpiin tunnettuihin ilmenemismuotoihin, joita antropologit saattoivat havainnoida edelleen olemassa olevien alkuperäiskansojen parissa. Karsten korostaa käyttävänsä primitiivisen käsitettä tässä jälkimmäisessä merkityksessä, joskin käytännössä käsitteen molemmat ulottuvuudet sekoittuvat hänen teksteissään toisiinsa.⁴⁴

Karsten suhtautui kriittisesti evoluutioantropologian oletukseen siitä, että edelleen olemassa olevat luonnonkansat muodostivat vastineen ihmislajin historiallisten varhaisvaiheiden olosuhteille. Koska ihminen on yhden ja saman biologisen evoluutioprosessin tuote, kaikkein ”primitiivisimmillakin” heimoyhteisöillä on Karstenin mukaan takanaan ajallisesti yhtä pitkä kulttuurihistoria kuin muillakin kansoilla. Samalla Karsten uskoi, että etnologiset ja arkeologiset tiedot mahdollistivat

43 Karsten 1904, 246–247.

44 Karsten 1931b, 23; 1935b, 11.

epäsuorien ja yleisluontoisten päätelmien tekemisen myös esihistoriallisten ja jopa varhaisimpien ihmisten uskonnosta.⁴⁵

Karstenin väitöskirja käsittelee kysymystä uskonnon ja erityisesti uskonnollisen palvonnan synnystä. *Uskonnolla* hän tarkoittaa uskoa henkiolentoihin tai muihin yliluonnollisiin voimiin, joilla on vaikutusvaltaa ihmiselämään ja joihin ihmiset pyrkivät vaikuttamaan. *Uskonnollinen palvonta* tarkoittaa toiminnan, sanojen tai ajatusten kautta tapahtuvia vaikuttamispyrkimyksiä, joiden tavoitteena on välttää vaaroja ja vastaanottaa hyötyjä. Karsten halusi tutkia, kuinka ”uskonnolliset vaistot tai taipumukset” ovat syntyneet. Siinä missä Westermarck tutki avioliittoa sanan ”luonnonhistoriallisessa merkityksessä”, Karsten lähestyi uskontoa ”luonnonhistoriallisesta näkökulmasta”.⁴⁶

Animismi uskonnon alkeismuotona

Uskonnon alkuperää on Karstenin mukaan tarkasteltava suhteessa metsästäjä-keräilijöille tyypilliseen animistiseen maailmankuvaan, jonka mukaan kaikilla olioilla ja luonnonilmiöillä on fyysisestä olomuodosta riippumaton sielu. Uskontotieteellinen ja antropologinen teoria animismista (lat. *anima*, sielu, henki) uskonnon alkeismuotona juontaa juurensa Tylorin teokseen *Primitive Culture* (1871). Tylorin mukaan animistiseen maailmankatsomukseen sisältyy kaksi rakenneosaa. Ensinnäkin siihen sisältyy uskomus elävillä olennoilla olevaan sieluun, joka jatkaa elämää kuoleman jälkeen. Toiseksi animismi sisältää uskomuksen henkien hierarkkisesta vaikutusvallasta ihmiselämän ja luonnonympäristön tapahtumiin. Nämä animistisen uskomusjärjestelmän kaksi peruspiirrettä johtavat uskonnolliselle käyttäytymiselle ominaiseen kunnioittavaan ja lepyttelevään

45 Karsten 1931b, 28–30; 1935b, 13–16.

46 Karsten 1905, 1–5.

suhtautumistapaan.⁴⁷ Samalla tavoin kuin ihmisellä on fyysistä ruumista elävöittävä sielu, Karsten kirjoittaa,

samoin on jokaisella luonnonesineellä, jokaisella puulla ja pensaalla, jokaisella tukilla ja kivellä, oma sielunsa eli psyykensä. Sieluja on aaltoilevassa meressä, kuohuvassa koskessa, pulppuvassa lähteessä sekä luonnonilmiöissä kuten sateessa, rakeissa, ukkosessa ja salamassa. Koko maailma on täynnä näkymättömiä henkiolentoja, jotka kontrolloivat ja sääntelevät luonnonilmiöitä ja siten korvaavat alemmilla kulttuuriasteilla tuntemattomia luonnonlakeja.⁴⁸

Animismi on Tylorin mukaan syntynyt ihmisen tarpeesta ratkaista kaksi perustavaa ”biologista ongelmaa”. Ensimmäinen koskee kysymystä siitä, mikä erottaa elävän kehon kuolleesta. Toiseksi ihmisiä on kautta aikain hämmentänyt kysymys niiden ihmisenkaltaisten hahmojen ja olentojen luonteesta, joita voimme havaita unissa ja harhanäyissä.⁴⁹ Karsten piti ensimmäistä kysymystä uskonnon synnyn kannalta olennaisempana:

Niin kauan kuin ihminen on ollut olemassa ajattelevana olentona, on kuolema varmastikin muodostanut olemassaolon suurimman arvoituksen. Myös korkeammat eläimet pysähtyvät ihmetyksen ja pelon valtaamina kaatuneen toverinsa eteen, ja ihmisen korkeampi äly on väistämättä saanut jo ensimmäiset esi-isämme muodostamaan itselleen jonkinlaisen teorian tästä tärkeästä asiasta.⁵⁰

Karstenin mukaan kuoleman aiheuttama ”pelottava ja salaperäinen muutos” fyysisessä ruumiissa synnyttää yleisesti esiintyvän

47 Tylor 1920, 425–427.

48 Karsten 1931b, 34; 1935b, 27.

49 Tylor 1920, 428.

50 Karsten 1931b, 65; 1935b, 57. Ks. myös Karsten 1926, 503–504.

uskomuksen, jonka mukaan elävässä ruumiissa on jokin olento, sielu tai henki, joka jättää kehon kuoleman hetkellä ja jatkaa elämää muussa muodossa.⁵¹

Tylorilaista uskontoteoriaa on usein kuvattu intellektualistiseksi, koska se kytkee uskonnon synnyn ihmisen pyrkimykseen selittää elinympäristön tapahtumia rationaalisesti. Karsten kritisoi eri yhteyksissä Tylorin uskonnon määritelmää, jonka mukaan uskonnona on kyse nimenomaan henkiolentoihin *uskomisesta*. Karstenin mukaan Tylor ylikorostaa uskonnon intellektuaalista tai kognitiivista puolta.⁵² Westermarck kytki uskonnon alkuperän ihmetyksen ja outouden tunteisiin, joita hämmäntävät ja salaperäiset kohteet ja ilmiöt herättävät ihmisissä (ks. luku 2 ja 8 tässä teoksessa). Opettajaansa seuraten Karsten asettaa uskontoteoriassaan *emotionaaliset ulottuvuudet* etualalle. Westermarck ei kuitenkaan liitä uskonnon syntyä animismiin, vaan hän tarkastelee ”yliluonnollisiin” syihin liittyviä tulkintataipumuksia ja tunteita yleisemmällä tasolla. Karstenia on toisinaan luonnehdittu Tylorin uskontoteorian yksioikoiseksi seuraajaksi. Tämä tulkinta kuitenkin sivuuttaa hänen pyrkimyksensä viedä tylorilaista perinnettä selvästi emotionaalisempaan ja darwinilaisempaan suuntaan.

Teoria uskonnon alkuperästä

Karsten lähtee väitöskirjassaan westermarckilaiseen tapaan liikkeelle kysymyksestä, ”voidaanko eläimiltä löytää alkeismuotoja tunteesta, jota voi kutsua uskonnolliseksi”. Karsten korostaa tutkimuksensa olevan jatkumoa Darwinin *Descent of Man*in pyrkimykselle osoittaa, ettei ihmisten ja eläinten psykologisissa ja moraalisisissa kyvyissä ole perustavanlaatuisia eroja. Karstenin mukaan darwinilainen jatkumoajattelu tulee ulottaa myös us-

⁵¹ Karsten 1931b, 66; 1935b, 57.

⁵² Karsten 1931b, 37; 1935b, 27.

kontoon, sillä eläimillä esiintyy taipumuksia ja käyttäytymispiirteitä, jotka ovat animististen uskomusten alkeismuotoja.⁵³ Karstenin näkökulma eroaa tässä suhteessa Tylorista, joka ei vertaile ihmisten ja eläinten käyttäytymistä eikä sovelle Darwinin teoriaa luonnonvalinnasta ihmismielen tarkasteluun.⁵⁴

Karstenin mukaan eläinten suhtautumista niille tuttuihin asioihin leimaa kiinnostuksen, välinpitämättömyyden ja pelon tunteet. Samalla eläimille on olemassa ”tuntematon maailma”, joka ilmenee yllättävien ja tuntemattomien asioiden ja luonnonilmiöiden synnyttämässä ihmetyksen, kunnioituksen ja pelon tunteissa. Eläimillä on voimakas taipumus tulkita ilman havaittavaa syytä liikkuvat elottomat kohteet potentiaalisesti uhkaaviksi ja vaarallisiksi eläviksi olennoiksi. Selittämätön liike näyttäytyy osoituksena ”oudon elävän toimijan” läsnäolosta, ja samanlaista ”tuntemattoman ja selittämättömän tunnetta” liittyy ukkosen, maanjäristyksen ja outojen varjojen herättämään hämmennykseen ja pelkoon.⁵⁵

Uskonto perustuu Karstenin mukaan samankaltaisiin tunteisiin jostain tuntemattomasta ja selittämättömästä. Siinä missä Westermarck korostaa moraalin, avioliiton ja uskonnon emotionaalista alkuperää, Karsten korostaa tunteiden merkitystä uskonnon synnyssä ja ilmenemismuodoissa. Ihmisille ja eläimille yhteiset tunteet ja taipumus elävöittää luonnonkohteita ilmenevät Karstenin mukaan primitiivisissä yhteiskunnissa ”todellisenä maailmankatsomuksena”.⁵⁶

53 Karsten 1905, 6–7. Karstenin väitöskirjasta Westermarckin näkökulmasta ks. Westermarck 1905b.

54 Tylorin ”ei-darwinilaisesta” evolutionismista ks. Burrow 1966; Stocking 1982.

55 Karsten 1905, 7–9, 12. Ks. myös Karsten 1931b, 37; 1935b, 27–28. Ihmisten ja eläinten reaktiomallien vertailu on viime vuosikymmeninä palannut uskonnontutkimukseen kognitiivisen uskontotieteen kautta. Guthrie 2002.

56 Karsten 1905, 12.

Antropomorfismi

Modernin kognitiivisen uskontotieteen keskeisen lähtökohdan mukaan uskonnollisiin kokemuksiin liittyy antropomorfistinen suhtautuminen todellisuuteen. Antropomorfismi tarkoittaa taipumusta liittää inhimillisiä ominaisuuksia ei-inhimillisiin asioihin ja ilmiöihin, kuten erilaisiin luonnonkohteisiin ja tapahtumiin. Antropologi ja kognitiivisen uskontotieteen uranuurtaja Stewart Guthrien mukaan ihmisenkaltaista toimijuutta ympäristöön liittävät havainnot ja tulkinnat ovat seurausta ihmismielen evolutiivisesta herkkyydestä elinympäristön tapahtumille. Ihmiset ovat taipuvaisia tulkitsemaan epäselviä asioita ja tapahtumia heille merkityksellisellä tavalla:

Yleensä merkityksellisintä on se, mikä on elävää ja erityisesti se, mikä on inhimillistä. Näemme ja kuulemme ympäristöämme helposti elävänä ja ihmisenkaltaisena, koska silloin kun se todella on sitä, hyödyimme tällaisesta tulkinnasta, ja silloin kun se ei ole, häviämme vain vähän.⁵⁷

Karsten korostaa antropomorfismin merkitystä uskonnon synnylle ja ilmenemismuodoille. Antropomorfismilla Karsten tarkoittaa taipumusta liittää ihmisenkaltaisia ominaisuuksia nimenomaan *tietynlaisia tunteita* herättäviin kohteisiin ja tapahtumiin. Kyse on ”taipumuksesta heijastaa omia tajunnantiloja ympäröivän maailman kohteisiin ja ilmiöihin”.⁵⁸ Ihmisillä on ”voimakas ja pysyvä taipumus *personoida* uskonnollisen pelon ja kunnioituksen kohteita”.⁵⁹ Outojen ja selittämättömien asioiden herättämät ihmetyksen, pelon ja kunnioituksen tunteet ovat keskeinen osa alkukantaista uskontoelämää, sillä ihmiset

⁵⁷ Guthrie 2001, 94.

⁵⁸ Karsten 1905, 12.

⁵⁹ Karsten 1935b, 47; Karsten 1931b, 56.

ovat taipuvaisia tulkitsemaan niitä näkymättömien henkien aikaansaannoksiksi. Eläinten uskonnollisen palvonnan taustalla on samat psykologiset syyt, sillä palvonnan kohteena olevilla eläimillä on outoja ja poikkeuksellisia ominaisuuksia, jotka ylittävät ihmisen ymmärryskyvyn.⁶⁰

Itsesäilytysvaisto ja pelko

Karstenin darwinistis-evolutionistiset lähtökohdat näkyvät hänen käsityksessään siitä, millaiset kohteet ja ilmiöt tulevat uskonnollisen palvonnan kohteeksi. Ihmiset palvovat erityisesti sellaisia olentoja, luonnonilmiöitä ja niiden henkiä, joita he pitävät vaarallisina ja kykenevinä vaikuttamaan heidän hyvinvointiinsa. Itsesäilytysvaisto saa ihmismielen muodostamaan teorioita ja selityksiä kuoleman ja sairauden kaltaisten yllättävien tapahtumien syistä, jotta niistä kyetään selviytymään ja jatkossa välttymään. Uskonnollisen palvonnan kohteena ovat tyypillisesti eläimet, jotka ovat kussakin elinympäristössään ihmisten ”vaarallisimpia vihollisia olemassaolon taistelussa”. Samalla tavoin esimerkiksi tietyllä puulla tai merialueella voi olla oma henkensä. Mutta ainoastaan silloin, jos ne aiheuttavat onnettomuuden, henki osoittautuu vaaralliseksi ja tulee lepyttelyn ja palvonnan kohteeksi. Uskonnollisen palvonnan alkuperä on siis itsesäilytysvaistossa ja pelossa, joita ihmiset tuntevat näkymättömiä henkiä kohtaan.⁶¹ Vaikkei Karsten tarkastellut perusteellisemmin näiden tunteiden ja käyttäytymispiirteiden evolutiivista taustaa, hän selvästi uskoi luonnonvalinnan suosineen piirteitä niiden selviytymistä edesauttavien vaikutusten takia.

Varsinaista animistista maailmankatsomusta Karsten piti vähittäisen kehityksen tuloksena. Animistiset uskomukset ovat liittyneet alun perin ihmiselämään välittömästi vaikutta-

60 Karsten 1905, 12–15, 18–23.

61 Karsten 1905, 23–24, 32–34.

viin olentoihin ja luonnonilmiöihin. Vähitellen sama periaate on laajentunut kattamaan ympäröivän luonnon ja maailman kokonaisuudessaan.⁶² Karsten toistaa teoriansa uskonnon alkuperästä myöhemmässä uskontotieteellisessä tuotannossaan. Näissä teoksissa Karsten tarkastelee animistista uskontoteoriaa suhteessa kilpaileviin näkemyksiin ja hahmottaa kokonaisuutta sielukäsityksistä, maagisten käytäntöjen synnystä, eläinten ja kasvien palvonnasta sekä totemismista, polyteismistä, monoteismistä ja panteismistä. Teokset käsittelevät myös uskonnollisia rituaaleja, kuten jumalanpalvontaa, loitsutoimituksia, uhrilaitosta, rukoilua ja sielukulttia.

Uskonnon muutos

Karstenia on kritisoitu paitsi alkuperiin keskittymisestä, myös uskomusjärjestelmien muutokseen koskevien kysymysten sivuuttamisesta.⁶³ Tosiasiassa Karsten esittää ruotsiksi ja suomeksi ilmestyneessä uskontotieteen johdantoteoksessaan teorian uskonnon muutoksesta antropologisen ja sosiologisen kysymyksenasettelun valossa. Puhuessaan uskonnon ”kehityksestä” Karsten tarkoittaa ”korkeampien muotojen spontaania ja luonnollista syntyä alemmista muodoista” osana elinpiirin ja kulttuuriympäristön muutosta.⁶⁴ Karstein uskontoteoriassa on tältä osin selvän ekologinen sävy.

Uskonnon kehitys tai muutos kytkeytyy Karstenin mukaan ensinnäkin maatalouden syntyyn. Kun elinpiiri alkaa kiinnittyä maatalouden myötä selvemmin tiettyyn asuinpaikkaan, ihmiset muodostavat pysyvämpiä suhteita ympäristön henkiin. Siinä missä metsästäjä-keräilijäyhteisöt kiinnittävät huomionsa etupäässä *maanpäälliseen* luontoon ja sen henkiin, ”lämpöä ja elä-

62 Karsten 1905, 32.

63 Hultkrantz 1994, 50.

64 Karsten 1928a, 155–156, 167; 1931b, 168–160, 181.

mää synnyttävällä auringolla” ja maaperää hedelmöittävällä ukosen ja sateen kaltaisilla *taivaan voimilla* on keskeinen asema maataloutta harjoittavien kansojen uskontoelämässä.⁶⁵

Karstenin mukaan animistisissa uskonnoissa henkiolennot ovat sulautuneet välittömästi havaittavissa oleviin luonnonkoh-teisiin. Etäämmällä olevat taivaan voimat nousevat puolestaan keskeiseen asemaan polyteistisissä eli monijumalaisissa uskomusjärjestelmissä. Koska kauempana olevat taivaan voimat antavat mielikuvitukselle enemmän liikkumatilaa, niiden henkiin on helpompaa liittää inhimillisiä ominaisuuksia. Karsten piti yliluonnollisten henkien personifikaatiota, niiden käsittämistä *ihmisenkaltaisina persoonallisina olentoina*, yhtenä uskontoelämän historian merkittävimpänä muutoksena.⁶⁶

Sosiaalisen ja kulttuurisen evoluution myöhemmissä vaiheissa muunlaiset tekijät alkavat vaikuttaa uskomuksiin: ”Kun pienemmät heimot ja maakunnat yhdistyvät historiallisten olosuhteiden vaikutuksesta suuremmiksi kansoiksi ja valtakunniksi, tästä seuraa myös heimojen ja maakuntien paikallisjumalien yhdistyminen.” Tällainen kehityskulku on Karstenin mukaan nähtävissä monissa korkeakulttuurisissa valtakunnissa, kuten muinaisessa Egyptissä ja Babyloniassa.⁶⁷ Yhteiskunnallinen muutos vaikuttaa polyteismin syntyyn myös sitä kautta, että

kasvava sosiaalinen differentiaatio, eri säätyjen, ammattien ja yhteiskuntaluokkien muodostuminen, kaupankäynti, taiteen ja tieteen kehitys, oikeus ja moraali – kulttuurikehitys kokonaisuudessaan – synnyttää lakkaamatta uusia aloja inhimilliselle toiminnalle, ja samalla lisääntyy myös polyteististen jumalien lukumäärä.⁶⁸

65 Karsten 1928a, 155–158; 1931b, 168–171.

66 Karsten 1928a, 154, 157–158; 1931b, 167, 170–171.

67 Karsten 1928a, 158–159; 1931b, 171–172.

68 Karsten 1928a, 160; 1931b, 173.

Karstenin mukaan elämänalojen ja toimintaympäristöjen mukaan eriytyneitä jumalolentoja esiintyy roomalaisten ja kreikkalaisten uskonnoissa, kuten myös muissa korkeakulttuurisissa uskonnoissa. Samalla polyteistiset uskonnot esiintyvät pääsääntöisesti tietyn kansan tai muun sosiaalisen yhteisön piirissä. Polyteistiset uskonnot kytkeytyvät tiiviisti yhteiskunnan tapoihin ja traditioihin, ja polyteistiset uskonnot ovat taipuvaisia erottamaan kansoja ja ihmisryhmiä toisistaan.⁶⁹

Monoteistisissä eli yhden jumalan uskonnoissa kansallisuuksien rajat tulevat sen sijaan ylitettäviksi, ja jumalan vaikutusvalta laajenee kattamaan koko ihmiskunnan. Monoteistiset uskonnot eivät ole Karstenin mukaan syntyneet samassa mielessä ”luonnollisen ja omaehtoisen” kehitysprosessin tuotoksina kuin sitä edeltävät uskontoelämän muodot. Monoteismi edellyttää elämänpiirin aineellisten puitteiden vapautumista luonnonympäristön välittömistä elinehdoista. Tällöin inhimillinen tahto- ja tunne-elämä ”pääsee enenevissä määrin vaikuttamaan luonnolliseen kehitykseen, ohjaamaan ja muokkaamaan olosuhteita yksilöllisten ihanteiden mukaan”.⁷⁰ Tällä Karsten viittaa siihen, että monoteistiset uskonnot ovat syntyneet uskonnollisten profeettojen ja opettajien toiminnan seurauksena.

Keskeisimpänä monoteismin synnyn edellytyksenä Karsten piti ihmisiä yhteen liittävän sympatian laajenemista heimon ja kansankunnan kaltaisten sisäryhmien ulkopuolelle. Moraalisen yhteisön laajeneminen on myös Westermarckin moraali- ja yhteiskuntateorian keskeisiä kysymyksiä. Karstenin mukaan sympatian laajenemisen myötä ajattelumuodot ovat taipuvaisia kehittymään kohti ”ihmisen” ja ”ihmiskunnan” kaltaisia yleisiä ja universaaleja käsitteitä. Lisäksi ”monoteistisissä uskonnoissa

69 Karsten 1928a, 160–161, 165–166; 1931b, 173–174, 179.

70 Karsten 1928a, 167, 172; 1931b, 181, 187.

esiintyy pyrkimys muuttua yleisuskonnoksi, levittää oman jumalan palvontaa kaikkii maihin ja kaikkien kansojen keskuuteen.”⁷¹

Karstenin uskonnon *alkuperää* koskevat käsitykset pysyvät Tylorin uskontoteorian, darwinilaisen evoluutioteorian ja Westermarckin sosiologian kehityksessä. Karstenin kuvaus uskonnon *kehityksestä* tai muutoksesta heijastaa puolestaan Spencerin evoluutiofilosofiaa. Karstenin teoriaan uskontoelämän muutoksesta liittyy metafysisiä teleologisia ulottuvuuksia siinä mielessä, että uskonto ilmiönä on taipuvainen kehittymään tiettyä päämäärää tai lopputulosta kohti.

Uskonnot muuttuvat Karstenin mukaan osana kulttuurista ja sosiaalista evoluutiota. Mikäli ulkoiset puitteet eivät muuta ihmisten elinolosuhteita, myöskään uskomusjärjestelmissä ei tapahdu merkittäviä muutoksia. Tästä syystä Karstenin Amazonin länsiosien syrjäisissä ja eristäytyneissä oloissa havainnoimien metsästäjä-keräilijöiden uskonnot olivat animistisia. Spencerin evolutionismin lähtökohdat tulevat esiin Karstenin näkemyksessä, että ”ihmisen koko henkisellem kulttuurikehitykselle on ominaista pyrkimys yhtenäisyyteen, kokonaisuuteen ja yksinkertaistamiseen, jolloin olemassaolon alun perin järjestyttömästä kaaoksesta muodostuu vähitellen järjestynyt kokonaisuus, kosmos”.⁷² Karsten jatkaa:

Sama yleinen pyrkimys yhtenäisyyteen ja ykseyteen, käytännölliseen ja teoreettiseen keskittymiseen, jonka voimme havaita uskonnon alemmilla kehitysasteilla, näkyy myös sen korkeammilla kehitysasteilla, ja tämä johtaa lopulta siihen, että polyteistisen jumalmailman kirjavasta moninaisuudesta kohoaa yksi ainoa jumala, ihmiselämän kaikkivaltias herra.⁷³

71 Karsten 1928a, 172; 1931b, 186–187.

72 Karsten 1928a, 155; 1931b, 168.

73 Karsten 1928a, 171–172; 1931b, 186.

Näin kristinuskosta opiskeluvuosinaan irtautunut Karsten uskoi evoluution luonnonlakien kuljettavan ihmiskuntaa kohti sellaista maailmanjärjestystä, joka ympäröi hänen lapsuutensa kotipappilan aavaa maisemaa.

Gunnar Landtman ja yhteiskunnallisen eriarvoisuuden sosiologia

Siitä lähtien kun ihmiset ovat alkaneet pohtia niitä yhteiskunnallisia olosuhteita, joissa he elävät, kysymys tasa-arvosta on ollut keskeisessä asemassa heidän ajattelussaan. – Gunnar Landtman 1938.

Gunnar Landtman oli sosiologina ennen kaikkea yhteiskunnallisen eriarvoisuuden ja yhteiskuntaluokkien kehityshistorian tutkija. Landtmanin asemointia luokkatutkimuksen eri perinteisiin on kuitenkin pidetty vaikeana, sillä hän ei viittaa teoksissaan esimerkiksi Karl Marxiin tai Max Weberiin.¹ Tämän taustalla on se, että Marx ja Weber nousivat sosiologisen luokkatutkimuksen keskeisiksi klassikoiksi ja tutkimusperinteiden alullepanijoiksi vasta Landtmanin kuoleman jälkeen. Kun Landtman suhteuttaa luokkateoriaansa olemassa olevaan tutkimuskeskusteluun, hän käsittelee omiana aikanaan tunnettuja mutta sittemmin unohdettuja brittiläisiä ja yhdysvaltalaisia yhteiskuntatieteilijöitä.²

Landtmanin luokkatutkimuksen ominaislaatu ja tavoitteet tulevat parhaiten ymmärrettäväksi, kun tarkastelemme niitä Marxista ja Weberistä lähtevien traditioiden sijaan osana wes-

1 Carlson & Allardt 1989, 366.

2 Ahmajärvi 2017, 131–136.

termarckilaista tutkimusperinnettä.³ Landtmanin lähtökohtia kuvaa hyvin Bronislaw Malinowskin kirja-arvio, jonka mukaan ”Landtman ei kirjoita sen enempää Rousseau’n, Marxin, Durkheimin tai Hegelin opinkappaleiden seuraajana, vaan puolueettomana tiedemiehenä, yhtenä maailman merkittävimpänä kenttätutkijana, tukenaan Westermarckilta omaksuttu ja hyvin perusteltu teoreettinen suuntautuminen”.⁴ Landtmanin luokkateoriaa on kuitenkin hyödyllistä suhteuttaa myös niihin lähtökohtiin, joista nykyinen yhteiskuntaluokkatutkimus juontaa juurensa. Näiden yhtymäkohtien ja erojen paikantaminen auttaa hahmottamaan Landtmanin paikkaa luokkatutkimuksen historiassa.

Aloitan tarkastelemalla Landtmanin elämänvaiheita ja käsitystä sosiologiasta, jota hän esittelee kirjoittamassaan ensimmäisessä suomalaisessa sosiologian oppikirjassa *Kulturens ursprungsformer* (1918, suom. 1920 *Varhaisin kulttuuri*). Seuraavaksi tarkastelen Landtmanin väitöskirjaa papiston alkuperästä. Tämän jälkeen lähestyn Landtmanin luokkatutkimusta Marxin ja Friedrich Engelsin (1820–1895), Weberin ja Thorstein Veblenin (1857–1929) luokkaerojen syntyä koskevien käsitysten kautta. Kolmannessa osiossa analysoin Landtmanin luokkatutkimuksen lähtökohtia ja keskeisiä tutkimustuloksia. Lopuksi arvioin hänen asemaansa luokkatutkimuksen historiassa.

Gunnar Landtmanin elämä ja työ

Gunnar Landtman syntyi vuonna 1878 Helsingissä virkamiesporvarilliseen kotiin. Hänen isänsä toimi Suomen pankin ylikassanhoitajana, ja äiti kuului Steniuksen kuuluisaan sivistyssukuun. Landtman valmistui vuonna 1895 ylioppilaaksi vapaa-mielisyydestä ja sivistyshenkisyydestä tunnetusta ruotsinkieli-

3 Ahmajärvi 2017; 2021.

4 Malinowski 1938, 688.

sestä lyseosta. Hän aloitti samana vuonna oikeustieteen opinnot, jotka vaihtuivat pian filosofiaan, sosiologiaan ja historiaan. Myöhemmässä tutkimustyössä hyödyksi ollut venäjän kielen taito karttui Tulassa Moskovan eteläpuolella vietetyn kesän aikana. Filosofian kandidaatiksi Landtman valmistui vuonna 1899.⁵

Landtman jatkoi opintojaan Westermarckin innoittamana ja opastamana. Landtman vietti vuoden 1903–1904 stipendiaattina Lontoossa, jossa hän kokosi British Museumin kirjastossa lähdeaineistoa papiston syntyä käsittelevään väitöskirjaansa. Aiheenvalintaan vaikutti epäilemättä sekin, että Landtmanin isoisät olivat toimineet pappeina Ahvenanmaalla kolmessa polvessa.⁶ Landtman aloitti yhteiskuntaluokkien syntyyn keskittyvän tutkimuksensa suunnittelun jo ennen Lontoon matkaansa.⁷ Samalla matka oli Landtmanin omin sanoin ”maastakarkoituksen aikaa”, jonka avulla välttyä tsaarin armeijan asevelvollisuus-kutsunnoista.⁸ Westermarck auttoi matkustusasiakirjojen saamisessa ja Lontooseen pakenemisessa myös Landtmanin opiskelutoveri Rafael Karstenia, jonka asevelvollisuusvastarinta verhottiin yhtä lailla opillisten tavoitteiden kaapuun.⁹ Myöhemmin Landtman palasi British Museumin aineistojen äärelle useita kertoja.

Landtmanin väitöskirja *The Origin of Priesthood* valmistui vuonna 1905, ja viisi vuotta myöhemmin hänet nimitettiin Keisarillisen Aleksanterin yliopiston sosiologian dosentiksi. Dosentti Landtman luennoi luonnonkansojen yhteiskuntajärjestyksestä ja sosiaalisesta elämästä.¹⁰ Vuosina 1916–1922

5 Lagerborg 1942; Numelin 1965.

6 Lagerborg 1942.

7 Landtman 1940, 441–442.

8 Ahmajärvi 2017, 126.

9 Salomaa 2011, 26–28.

10 Helsingin yliopiston arkisto: Keisarillisen Suomen Aleksanterin-yliopiston ohjelmat lukuvuosille 1914–1916; Selonteot Keisarillisen Aleksanterin-yliopiston opettajain toiminnasta lukuvuosina 1914–1916.



Gunnar Landtman kiwai-papualaisen asuinrakennuksen portailla (1910–1912). Kuva: Museovirasto.

Landtman hoiti viransijaisena Westermarckin käytännöllisen filosofian professuuria, jonka hän kuitenkin menetti hävittyään virantäyttökilvan Karstenille.¹¹ Professorikaudellaan hänen opetuksensa keskittyi uuden ajan filosofiaan, etiikkaan sekä sosiologian tehtävään, metodiin ja tutkimuskohteisiin, erityisesti

¹¹ Karstenin ja Landtmanin monisyisen professuurikilpailun vaiheista ks. Salomaa 2011, 224–235; Ahmajärvi 2017, 67–71.

moraaliin ja yhteiskuntaluokkien syntyyn. Etiikan luennoissaan Landtman käsitteli moraalifilosofian oppisuuntia ja Westermarckille keskeisiä kysymyksiä moraalin emotionaalisesta alkuperästä ja omatunnon, tahdon vapauden ja rankaisemisen psykologiasta.¹²

Landtman nimitettiin vuonna 1927 sosiologian henkilököhtaiseksi ylimääräiseksi professoriksi Helsingin yliopistoon. Hän toimi virassa kuolemaansa saakka vuonna 1940. Sosiologiasta tuli 1930-luvun loppuun mennessä opiskelijamääriltään yksi Historiallis-kielitieteellisen osaston suosituimmista oppiaineista, jonka yli puolet korkeakoulututkinnon suorittaneista opiskelijoista sisällytti opintoihinsa. Sosiologian tutkintovaihtimukset olivat siinä määrin päällekkäisiä käytännöllisen filosofian kanssa, ettei niitä saanut sisällyttää samaan tutkintoon.¹³ Sosiologian professorina Landtman luennoi aiheista ”yleiskatsaus sosiologiaan” ja ”sosiaalinen etiikka”. 1930-luvun alussa Landtman luennoi myös sosiologian historiasta, mutta pian koko vuosikymmenen kestoaiheiksi vakiintuivat ”kulttuurin alkuhistoria” ja ”nykyajan sosiologian oppisuunnat”.¹⁴

Landtmanin yhteiskuntaluokkia ja eriarvoisuutta käsittelevä tutkimustyö eteni väitöskirjan rajatusta kysymyksenasettelusta kohti yleisempiä kysymyksiä. Landtman päteviöity sosiologian dosentiksi teoksella *The Primary Causes of Social Inequality* (1909), jonka jälkeen hän julkaisi teoksen *Samhällsklassernas uppkomst* (1916). Tutkimustyö kasvoi lopulta Landtmanin

12 Helsingin yliopiston arkisto: Keisarillisen Suomen Aleksanterin-yliopiston ohjelmat lukuvuosille 1914–1919; Selonteot Keisarillisen Aleksanterin-yliopiston opettajain toiminnasta lukuvuosina 1914–1917; Selonteot Helsingin yliopiston opettajain toiminnasta lukuvuosina 1917–1920; Helsingin yliopiston ohjelmat lukuvuosille 1919–1922. Landtman työsti filosofian historian ja etiikan luentojaan filosofian oppikirjaksi *Inledning till det filosofiska tänkandet* (1920a, suom. 1921 *Johdatus filosofiseen ajatteluun*).

13 Ahmajärvi 2012, 140.

14 Helsingin yliopiston arkisto: Helsingin yliopiston ohjelmat lukuvuosille 1927–1940.

sosiologiseksi pääteokseksi *The Origin of the Inequality of the Social Classes* (1938), joka ilmestyi arvovaltaisilla kustantajilla Englannissa ja Yhdysvalloissa.

Landtmanin päätyminen yhteiskunnallisen eriarvoisuuden tutkijaksi ei ollut sattumaa. Hänen toimintansa piirtää kuvaa varhain alkaneesta ja loppuun asti kestäneestä kiinnostuksesta aihepiiriin. Landtmania julkisena intellektuellina väitöskirjassaan tutkinut Jouni Ahmajärvi kuvaa, kuinka Landtman oli 1900-luvun alussa mukana ruotsinkielisten ylioppilaiden ja kulttuuriradikaalien työväenliikettä lähellä olevassa haarassa, jossa tsaarinvestaisuus yhdistyi yhteiskunnallisten erojen tasausspyrkimykseen. Hän osallistui myös ensimmäisen ruotsinkielisen sosiaalidemokraattisen sanomalehden *Arbetaren* toimittamiseen. Landtman irtisanoutui työväenliikkeestä sen omaksuttua vuonna 1903 sosialistisen ohjelman, eikä hän kannattanut sosialismia myöhemminkään. Landtman edusti vasemmistoliberalismia ja porvarillisuuden radikaalia siipeä, ja hän julkaisi kantaaottavia kirjoituksiaan vapaamielisissä ja vasemmistolaisissa lehdissä. 1920-luvulla Landtman toimi Ruotsalaisen kansanpuolueen keskushallituksen jäsenenä ja kansanedustajana. 1930-luvulla Landtmanin yhteiskunnallinen toiminta keskittyi demokratian puolustamiseen äärioikeiston ja kommunistien uhalta sekä ponnisteluihin kuolemanrangaistuksen poistamisen puolesta. Landtman on yksi vuosina 1935–1952 toimineen Ihmisoikeuksien liiton perustajista. Lisäksi hän osallistui kansainväliseen rauhantyöhön ja esitti sosiologiseen tutkimustietoon perustuvia visioita kansallisvaltioiden yhdistymisestä Euroopan Yhdysvalloiksi.¹⁵

15 Ahmajärvi 2017. Landtmanin kosmopoliittisuusajattelusta ks. Ahmajärvi 2016; Ahmajärvi & Pipatti 2021.

Sosiologian tutkimuskohde ja metodi

Sosiologia oli Landtmanille tiede ”yhteiskunnallisista instituutioista, niiden synnystä ja kehityksestä”. Sosiologia tutkii ”sosiaalisen elämän muotoja, niitä laitoksia ja instituutioita, joita ihmiset ovat luoneet eläessään yhteiskunnissa”.¹⁶ Sosiologian tutkimuskohteisiin kuuluu

ihmisten välisten suhteiden organisoituminen, mukaan lukien perheen, ryhmän ja heimon muodostuminen – ihmisten sisäiset asiat ja ulospäin suuntautuvat suhteet sellaisena kuin ne ilmenevät vuorovaikutuksessa muiden kanssa. Siihen kuuluu ympäröivän luonnon vaikutus ihmiselämään, erilaiset toimeentulon ja elannon hankinnan muodot, materiaallinen ja henkinen kulttuuri sekä ihmisten suhde yliluonnolliseen. Kaikki ulkoiset kulttuuriluomukset ja ihmisten sisäisen ajatusmaailman muodot, mikäli ne liittyvät *yhteiskuntaan*, sisältyvät sosiologian tutkimusalaan.¹⁷

”Kehitysoppiin” eli evoluutioteoriaan nojaavana tieteenalana sosiologia keskittyy erityisesti ”yhteiskuntaelämän alkuun”. Tällaisen tutkimuksen tarkoituksena on luoda ”perustaa” yhteiskuntatieteelliselle tiedolle.¹⁸ Kuten Westermarck, Landtman tarkoitti alkuperillä syitä sille, miksi tarkastelun kohteena olevat ilmiöt ovat syntyneet. Landtman kirjoittaakin yhteiskunnallisen eriarvoisuuden ”alkuperästä” (*origin*) ja ”ensisijaisista syistä” (*primary causes*) toistensa synonyymeinä. Sosiologien tulisi Landtmanin mukaan edetä deskriptiivisellä, tosiasioihin keskittyvällä tavalla ja pyrkiä valottamaan ”evoluution kulkusuuntia ja edellytyksiä”.¹⁹

16 Landtman 1918, 3.

17 Landtman 1918, 3.

18 Landtman 1918, 4.

19 Landtman 1938, 3.

Landtman keskittyi selväpiirteisemmin niin sanottujen ”luonnonkansojen” tutkimukseen. Luonnonkansoilla Landtman tarkoitti metsästäjä-keräilijöitä ja vaihtelevassa määrin omaan käyttöön tulevaa kasvinviljelyä harjoittavia ihmisryhmiä.²⁰ Luonnonkansat olivat Landtmanille ”elävä museo”, joita sosiologi saattoi tarkastella samaan tapaan kuin biologi vertailee eläinlajeja niiden evoluutiota tutkiessaan. Luonnonkansat eivät edustaneet Landtmanille todellista tai suoraa pääsyä yhteiskuntaelämän ja kulttuuriin alkuvaiheisiin, sillä tällaisilla ihmisryhmillä on takanaan yhtä pitkä kulttuurinen kehityshistoria kuin nykyaikaisilla eurooppalaisillakin. Tällaisia yhteiskuntia voidaan kuitenkin käyttää apuvälineinä alkuperien tutkimuksessa, koska ne ovat joka tapauksessa ”paljon lähempänä kehityksen alkua” kuin suuret ja monimutkaisemmat yhteiskunnat.²¹

Landtman korostaa, että ”luonnonkansat ovat monessa suhteessa paljon lähempänä meitä kuin usein luulemme”. Monet ”kehittyneempiin” yhteiskuntiin liitetyt ilmiöt ja instituutiot esiintyvät alkukantaisissa yhteiskunnissa ikään kuin paljaamassa ja pelkistetyimmässä muodossaan. Tästä syystä tällaisten yhteiskuntien olosuhteet valottavat niiden sosiaalisten instituutioiden, joiden keskellä me edelleen elämme, syntyyn ja kehitykseen vaikuttaneita syitä.²² Tällaiset kysymykset liittyvät Landtmanin mukaan esimerkiksi perheeseen, yhteiskuntaluokkiin, hallintoinstituutioihin, elinkeinoihin, ammatteihin, uskontoon, moraaliin ja taiteeseen.

Westermarckin tavoin Landtman kritisoi unilineaarista evoluutioantropologiaa (ks. luku 1 tässä teoksessa). Sosiaaliset ja kulttuuriset ilmiöt eivät Landtmanin mukaan kehity yhden ja saman kehityslinjan mukaisesti. Yhteiskunnallisessa todelli-

20 Landtman 1918, 130–131.

21 Landtman 1918, 4–5.

22 Landtman 1918, 4–5.

suudessa on olemassa ”joukko risteäviä kehitysketjuja, joista tunnemme ainoastaan muutamia yksittäisiä osasia”. Landtman kritisoi myös sellaisia evolutionistisia oletuksia, joiden mukaan yhteiskunnat kehittyvät aina samoja vaiheita noudattaen metsästäjä-keräilijätasolta paimentolaisuuden kautta maatalouteen. Landtman kuitenkin uskoi, että vertailevan metodin avulla on mahdollista hahmotella sosiaalisten ilmiöiden ja instituutioiden alkuperän ja kehityksen yleisiä syitä ja suuntaviivoja.²³

Muiden westermarckilaisten tavoin Landtmanin ajattelu nojaa oletukseen ihmisluonnosta tai yhteisestä ihmisyydestä. Landtman korostaa, että kaikista rodullisista, yhteiskunnallisista ja ympäristökijöihin liittyvistä eroista huolimatta ihmiset ovat kaikkialla psykologisilta ominaisuuksiltaan ja taipumuksiltaan samanlaisia.²⁴ Tämä näkyy siinä, että

[t]avat ajatella, tuntea ja tahtoa, psyykkiset assosiaatiot, sisäiset ajattelutavat, pyrkimykset ja tunteet, kaikki nämä ovat peruspiirteiltään samanlaisia. Kaikki tutkimusmatkailijat ovat tehneet samansuuntaisia havaintoja niistä luonnonkansoista, joiden parissa he ovat oleskelleet. Monista todistuksista käy ilmi, että kehittymättömät villit saattavat tuntua tulokkaasta aluksi täysin käsittämättömiltä, mutta sitä mukaa kun hän oppii tuntemaan heitä paremmin, *yleisinheimilliset piirteet* tulevat yhä selvemmin näkyviin.²⁵

Ihmisiä yhdistävät universaalit piirteet luovat perustan vertailevalle metodille, jota Landtman sosiologian alaan kuuluvissa tutkimuksissaan käyttää. Vertailevan metodin keskeisen lähtökohdan mukaan ”ihmisluonnon suhde tiettyyn sosiaaliseen ilmiöön tai kohteeseen jäsentyy yhdenmukaisella tavalla, vaikka

23 Landtman 1918, 6–7, 131–132.

24 Landtman 1918, 7. Laajemmin Landtmanin ihmisluontoajattelusta ks. Ahmajärvi 2017.

25 Landtman 1918, 7, kurssiivi lisätty.

yksityiskohdissa voikin ilmetä valtavaa moninaisuutta”. Tästä osoituksena ovat monet samankaltaiset tavat ja uskomukset, jotka ilmenevät toisistaan täysin erillään eläneiden kansojen parissa. Kyse on siitä, että samankaltaiset ”syysuhteet” tai alkuperät saavat samankaltaisten ulkoisten edellytysten vallitessa samantapaisia ilmiä. ²⁶

Ihmisen käyttäytymisessä ja yhteisöelämän ratkaisuissa näkyy Landtmanin sanoin eräänlaisen ”tarkoituksenmukaisuuden tajun” (*blicken för det ändamålsenliga*) vaikutus, joka saa keksimään ja toteuttamaan samankaltaisia ideoita eri ympäristöissä. ²⁷ Yksi esimerkki tästä on Landtmanin Uudessa-Guineassa havainnoima päätöksentekoinstituutio, joka nivoo yhteen yhteisössä vallitsevia mielipiteitä ja sitouttaa yhteisön jäsenet sen päätöksiin. Kyse voi olla yhtä lailla materiaalsen kuin henkisen kulttuurin piirteistä, olivat nämä sitten itsenäisiä keksintöjä tai ulkopuolelta tulleita lainoja. Landtman ei kiistänyt kulttuuripiirteiden diffuusion merkitystä yhteiskunnallisten ja kulttuuristen ilmiöiden kehityksessä. Hän kuitenkin korosti, ettei kulttuuripiirteiden siirtymistä ja mukautumista toisiin olosuhteisiin voi tapahtua ilman ”ihmisten universaalia samanlaisuutta”. ²⁸

Väitöskirja papiston alkuperästä

Landtmanin väitöskirja *The Origin of Priesthood* (1905) pohjustaa hänen yhteiskuntaluokkiin keskittyvää tutkimustyötään. Eräs Landtmanin luokkateorian keskeisistä piirteistä on työnjako: samaan luokkaan kuuluvat ihmiset tekevät tavallisesti samanlaisia töitä. Tältä osin papisto täyttää yhteiskuntaluokan keskeisen tunnusmerkin. ²⁹

²⁶ Landtman 1918, 7–8.

²⁷ Landtman 1918, 8–9.

²⁸ Landtman 1918, 7–9.

²⁹ Landtman 1905, 15–18; 1938, 114.

Landtman käyttää papiston käsitettä hyvin laajassa merkityksessä tarkoittaen henkilöitä, joiden tehtävänä on ylläpitää yhteyksiä yliluonnolliseen ja suorittaa maagisia ja uskonnollisia rituaaleja. Tällaiset tehtävät syntyivät ”hyvin varhaisessa vaiheessa ihmisen evoluutiota”, ja niitä suorittavia henkilöitä on tapana kutsua esimerkiksi shamaaneiksi, tietäjiksi tai maagikoiksi. Uskonto on Landtmanin mukaan ”ihmiskunnalle universaali ilmiö”. Uskonnon hän määrittelee Tyloria, Frazeria ja Westermarckia seuraillen uskoksi yliluonnollisiin olentoihin, jotka kykenevät vaikuttamaan elämään ja elinympäristön tapahtumiin. Uskontoon liittyy aina myös toimintaa, pyrkimystä vaikuttaa henkiolentoihin erilaisten rituaalien kautta.³⁰

Landtman etsii väitöskirjassan alkuperiä eli ”syitä papiston synnylle”.³¹ Ensimmäinen syy on ”psykologinen”, joka tarkoittaa ”ihmisen universaalial tarvetta tukeutua yli-inhimilliseen apuun elämän vaikeuksissa”. Landtmanin mukaan kaikissa yhteiskunnissa esiintyy uskomuksia siitä, että yhteydet yliluonnolliseen maailmaan mahdollistavat hyötyjen vastaanottamisen ja haitoilta välttymisen. Yleisesti uskotaan myös siihen, että tietyt henkilöt ovat muita etevämpiä toimimaan yhdyssiteenä yhteisön ja yliluonnollisen maailman välillä. ”Tarve saada ohjausta näissä asioissa on synnyttänyt luonnonkansojen keskuudessa monenkirjavan maagisten ja uskonnollisten tehtävien harjoittajien ryhmän, jota voidaan pitää järjestäytyneen pappiuden esimuotona.” Landtman korostaa, että papiston auktoriteetin taustalla on nyky-yhteiskunnissakin samanlaiset, edelleen läsnä olevat tarpeet.³² Tämä näkyy siinä, että

30 Landtman 1905, 7–8, 13. Ks. myös 1938, 112–113.

31 Helsingin yliopiston arkisto: Westermarck 1909.

32 Landtman 1905, 22, 41; 1938, 115, 124.

[p]appien auktoriteetti perustuu kaikkialla samanlaisiin kansanuskomuksiin hengellisestä etevyydestä ja heidän avullaan saatavista eduista. Heidän välittämänsä yliluonnollinen apu elämän vastoinikäymisiin ja murheisiin on kaikkialla tarpeen. Papiston ammatillinen suhde yhteisön muihin jäseniin on kaikkien kansojen keskuudessa suurelta osin samanlainen.³³

Papiston synnyn taustalla on muitakin syitä. Landtman uskoi, että uskonnollisia rituaaleja suorittivat alun perin sellaiset henkilöt, joiden katsottiin joutuvan henkien vaikutuksesta ekstaatitiseen mielentilaan. Toiseksi papiston muodostuminen liittyy erilaisiin pyhiin paikkoihin, joita ihmiset ovat kunnioittaneet ja joita vartioivia henkilöitä alettiin pitää henkien ja yhteisön välisten yhteyksien ylläpitäjinä. Kolmanneksi papit ovat olleet ”pyhiä miehiä”, joiden eksentriset käyttäytymispiirteet ovat herättäneet kanssaihmisissä uskonnollista kunnioitusta. Pysyvät papin asemat ovat Landtmanin mukaan kehittyneet uskonnollisten rituaalien monimutkaistumisen myötä, jolloin niiden suorittamiseen alkoi valikoitua osaavimpina pidettyjä henkilöitä. Papiston eriytymistä omaksi yhteiskuntaluokakseen edesauttoi yhä yksityiskohtaisempia tietoja ja taitoja edellyttävän aseman muuttuminen perinnölliseksi, tietyn perheen sisällä eteenpäin siirtyväksi tehtäväksi.³⁴

Landtmanin väitöskirja käsittelee myös erilaisia edellytyksiä ja ominaisuuksia, joita papeilta on vaadittu, käyttäytymissääntöjä, joita heidän on pitänyt noudattaa sekä papiston ilmenebismuotoja eri kansojen keskuudessa.

Vastaväittäjänä toiminut Westermarck antoi väitöskirjalle tunnustusta aihepiirin toistaiseksi seikkaperäisimpänä tutkimuksena. Erityisansiona hän piti sitä, että Landtmanin saattoi

33 Landtman 1905, 20; 1938, 113–114.

34 Landtman 1905, 70–77, 86, 155; 1938, 139, 141–143, 149.

kielitaitonsa turvin hyödyntää venäjänkielisiä kansatieteellisiä lähteitä, jotka olivat olleet siihen asti ”länsieurooppalaisilta sosiologeilta pimennossa”.³⁵ Westermarck piti arvossa myös Landtmanin seuraavaa tutkimusaihetta eli yhteiskunnallisen eriarvoisuuden taustasyiden paljastamista.³⁶

Luokkajaon synty klassisessa sosiologiassa

Yhteiskuntaluokkien tutkimus jakautuu pääpiirteissään weberiläisiin ja marxilaisiin perinteisiin sekä sellaisiin lähestymistapoihin, jotka yhdistävät ja kehittävät näitä molempia eteenpäin.³⁷ Marxilaista näkemystä luokkaerojen synnystä voidaan hahmottaa Engelsin teoksesta *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats* (1884, Perheen, yksityisomaisuuden ja valtion alkuperä), jonka hän laati Marxin muistiinpanojen pohjalta. Kyseessä on yksi marxismin vaikutusvaltaisista alkuteksteistä, johon on usein vedottu haettaessa antropologista tukea marxilaiselle yhteiskuntateorialle.³⁸ Teoksella on suora kytkös Westermarckiin, sillä Engels kritisoi sen vuonna 1891 ilmestyneessä viimeisessä laitoksessa Westermarckin ”porvarillista” avioliittoteoriaa. Monien aikalaistensa tavoin Engels uskoi oletukseen alkuperäisestä promiskuiteetista, jonka Westermarck pyrki avioliittotutkimuksessaan kumoamaan (ks. luku 2 tässä teoksessa).

Luokkajakoon johtavat kehityskulut saavat Engelsin mukaan alkunsa, kun yhteisomistuksen oloissa elävien metsästäjä-keräilijöiden elämäntapa mullistuu teknologisten keksintöjen ja maatalouden myötä. Aineellisten resurssien kasvu johtaa väestön lisääntymiseen ja alueelliseen keskittymiseen. Samalla ”tuotannon kasvu kaikilla aloilla – karjanhoidossa, maataloudessa,

35 Westermarck 1905a.

36 Helsingin yliopiston arkisto: Westermarck 1909.

37 Wright 2005.

38 Pietikäinen 2007, 78.

kotiteollisuudessa – saa ihmistyövoiman tuottamaan enemmän kuin sen oma ylläpito edellyttää”. Tuotannon kasvu lisää myös työvoiman tarvetta. Sodat lisääntyvät, kun sotavankeja aletaan hankkia orjiksi. Nämä tapahtumasarjat johtavat ”yhteiskunnan ensimmäiseen suureen jakautumiseen kahdeksi luokaksi: herroiksi ja orjiksi, riistäjiksi ja riistettäviksi”.³⁹

Luokkakehityksen toisessa vaiheessa työprosessi pilkotaan, kun raaka-aineiden tuottaminen ja jatkokäsittely erotetaan toisistaan. Samalla hyödykkeitä ryhdytään valmistamaan pelkäättään vaihtoa ja kauppaa varten. Engels kuvaa, kuinka ”tätä uutta työnjakoa seuraa yhteiskunnan uusi luokkajako rikkaiden ja köyhien välillä”.⁴⁰ Marxismin perusopin mukaan koko sivilisaatiohistoria perustuu omistavan luokan ja työtä tekevän luokan väliselle riistosuhteelle. Näin teollisen ajan työvoiman myymiselle perustuva ”palkkaorjuus” on jatkumoa historiallisesti aikaisemmille taloudellisen riiston muodoille. Marxilaisessa ajattelussa kapitalismin oloissa kärjistyvä luokkajako perustuu ainoastaan omistussuhteisiin, siihen, että toiset omistavat tuotantovälineet ja toiset ainoastaan työvoimansa.

Weberiläisessä luokkatutkimuksessa luokat jäsentyvät suhteessa ”elämän mahdollisuuksiin”, joilla Weber tarkoitti mahdollisuuksia hankkia hyödykkeitä ja vaikuttaa omiin elinolosuhteisiin. Luokat ovat Weberille vasta modernin markkinatalouden oloissa syntyvä ilmiö. Luokat koostuvat väestöryhmistä, joilla on samanlaiset elämän mahdollisuudet.⁴¹ Luokkajako ei perustu ainoastaan omistussuhteisiin, vaan myös kykyihin, pätevyyteen, tuloihin ja varallisuuteen. Elämän mahdollisuudet ovat

39 Engels 1902, 195, kurssiivi lisätty.

40 Engels 1902, 198, kurssiivi lisätty. Perinteisessä marxilaisessa ajattelussa monogamiaan perustuva perheyhteisö syntyy vasta tässä yhteiskunnallisen ja kulttuurisen evoluution vaiheessa, jolloin vähitellen edennyt yksityisomistus lujittuu pysyväksi olotilaksi.

41 Weber 1978, 302, 927.

resursseja, jotka määrittävät ihmisten mahdollisuuksia päätyä erilaisiin luokka-asemiin esimerkiksi työmarkkinoiden kautta.⁴² Moderneissa kapitalistisissa yhteiskunnissa voidaan Weberin mukaan tunnistaa neljä yhteiskuntaluokkaa. Omistavia luokkia on kaksi, *hallitseva yrittäjä- ja omistajaväestö* ja *pikkuporvaristo*. Omistamaton luokka jakautuu *työtätekevään keskiluokkaan*, jonka asema perustuu muodolliseen pätevyYTEEN ja kykyihin, sekä suorittavaa työtä tekevään *työväenluokkaan*.⁴³

Luokka on läheisessä yhteydessä Weberin toiseen sosiaalista kerrostuneisuutta kuvaavaan käsitteeseen eli *säätyyn* tai statusryhmään. Siinä missä luokka-asema perustuu taloudellisiin edellytyksiin, tietyn statusryhmän jäsenet ovat samassa asemassa sosiaalisen arvostuksen ja kunnioituksen hierarkiassa. Taloudellisten resurssien perusteella eri luokkia edustavat ihmiset voivat kuulua yhtenevän taustan ja elämäntyylin perusteella samaan säätyyn.⁴⁴ Tyypillisiä esimerkkejä säädyistä ovat ammattiryhmät ja esiteollisen sääty-yhteiskunnan väestöryhmät, joilla oli asemaan liittyviä etuoikeuksia. Weberin mukaan kapitalismia edeltävässä sosiaalisessa kerrostuneisuudessa ei ole kyse luokista, vaan säädyistä. Samalla perinteisen säätyjaon piirteet heijastuvat nyky-yhteiskuntaan esimerkiksi eri ammattiryhmien arvostuksen ja etuoikeuksien merkityksessä.⁴⁵

Kolmas sosiologian ja taloustieteen klassikko Thorstein Veblen yhdistää teoksessaan *The Theory of the Leisure Class: An Economic Study of Institutions* (1899) antropologiaa oman aikansa yhdysvaltalaisen yhteiskunnan kritiikkiin. Veblen paikantaa luokkien ja luokkaerojen muodostumisen kulttuuri-evoluution ”barbaariseen” vaiheeseen, jota leimaa teknologinen kehitys, ravinnonhankinnan helpottuminen ja alkeellisen työn-

42 Breen 2005, 32.

43 Breen 2005, 32; Weber 1978, 302–305, 927–928.

44 Weber 1978, 305–306, 932.

45 Weber 1978, 306, 937–938.

jaon muodostuminen. Tällöin osa yhteisöjen jäsenistä kykenee irtautumaan yksitoikkaisista, rutiininomaisista töistä ja keskittymään metsästyksen ja sodankäynnin kaltaisiin näyttäviin ja arvostettuihin tehtäviin. Heihin kohdistuu suurempaa arvostusta ja kunnioitusta, vaikka heidän työpanoksensa on yhteisön kokonaisedun kannalta vähäisempi kuin monien muiden. Veblen korostaa, että ”henkilöihin tai käytökseen liitetyt käsitteet arvokkuudesta, arvosta tai kunniasta ovat ensiarvoisen tärkeitä luokkien ja luokkaerojen kehityksessä”.⁴⁶ Veblen kutsuu tällaisia ihmisryhmiä ”joutilaaksi luokaksi”, joka esiintyy tuotantoon osallistumattoman yläluokan muodossa halki historian. Hän näki primitiivisissä traditioissa ja orastavassa luokkahierarkiassa suoria vastaavuuksia oman aikansa yhdysvaltalaisen yläluokan elämäntapaan ja sosiaaliseen statukseen. Tyypilliset joutilaan luokan ammatit ovat edelleen pitkälti samoja kuin aiemminkin. Tällaiset työtehtävät liittyvät esimerkiksi hallintoon, armeijaan, urheiluun ja uskonnonharjoitukseen.⁴⁷

Kuten tässä luvussa näemme, Landtmanin luokkatutkimuksessa on paljon yhteisiä aineksia luokkajaon syntyä pohtineiden sosiologian klassikkojen kanssa. Suorien vaikutusyhteyksien sijaan kyse on samojen 1700-luvun poliittisessa taloustieteessä ja varhaisessa antropologiassa esitettyjen ideoiden hyödyntämisestä 1900-luvun taitteen yhteiskuntatieteiden kentällä.

Landtmanin näkökulma yhteiskunnalliseen eriarvoisuuteen

Landtman lähestyy teoksessaan *The Origin of the Inequality of the Social Classes* yhteiskuntaluokkien välistä eriarvoisuutta yksilöiden välisen variaation kautta. Landtman korostaa dar-

46 Veblen 1914, 15. Veblen oli yksi harvoista darwinismiin perustuvaa yhteiskuntatiedettä kehittäneistä sosiologian klassikoista. Veblenin evolutionismista ks. Kilpinen 2017; Waller 2017.

47 Veblen 1914, 40.

winismin lähtökohtiin nojautuen, että ihmiset eroavat toisistaan fyysisten ja psyykkisten ominaisuuksien suhteen. Tätä voidaan kutsua ”yksilöiden luonnolliseksi erilaisuudeksi”. Sosiologian varsinaisena tutkimuskohteena on kuitenkin ihmisten *yhteiskunnallista asemaan* koskevat eroavaisuudet.⁴⁸

Yksilöiden väliset erot ja yhteiskunnalliset erot ovat osittain päällekkäisiä, sillä ”jokaisessa yhteiskunnassa ihmisen sosiaalinen asema on enemmän tai vähemmän riippuvainen hänen henkilökohtaisista kyvyistään ja edellytyksistään”. Tällaiset yksilöllisiin ominaisuuksiin ja taipumuksiin perustuvat erot sosiaalisessa asemassa eivät kuitenkaan herätä yhteiskunnassa tunnetta asiointilan epäoikeudenmukaisuudesta. Yksilölliseen kyvykkyyteen, luonteenpiirteisiin tai muihin ominaisuuksiin perustuva sosiaalinen arvostus ja arvovalta koetaan kaikissa yhteiskunnissa ikään kuin ”luonnollisena ja itsestään selvänä variaationa yhteiskunnallisesta vakiotilasta”.⁴⁹ Landtman kirjoittaa Westermarckin moraaliteorian käsittein ilmaistuna siitä, että jotkut inhimilliset ominaisuudet herättävät yhteisön sisällä moraalista hyväksyntää ja arvostusta ja jotkut taas moraalista paheksuntaa ja väheksyntää.

Sosiologia tutkii Landtmanin mukaan sellaisia yksilöiden ja ihmisryhmien välisiä eroavaisuuksia, joita ”yhteiskunta vahvistaa ja ylläpitää”. Tällainen ”arbitraarinen, keinotekoinen tai konventionaalinen eriarvoisuus” juontaa juurensa ”yhteiskunnan järjestäytymistavasta”. Kyse voi olla väestöryhmiä eri asemaan asettavista lainsäädännöllisistä tekijöistä tai pelkästään tottumuksista ja tavoista, jotka ovat hyvin voimakkaita sosiaalista jakautuneisuutta ja etäisyyttä ylläpitäviä tekijöitä.⁵⁰

Landtmanin näkökulma eriarvoisuuteen liittyy suoraan kysymykseen yhteiskuntaluokista. Luokat ovat ”enemmän tai vä-

48 Landtman 1938, 1–2.

49 Landtman 1938, 1–2.

50 Landtman 1938, 3.

hemmän homogeenisiä väestökerroksia, joita oikeudet ja etuoikeudet erottavat toisistaan”. Eri luokkiin kuuluvat väestöryhmät tekevät tavallisesti eri työtehtäviä, mutta työnjako voi olla myös hyvin yleisluontoista.⁵¹ Landtman hahmottaa yhteiskunnallisen eriarvoisuuden suhteessa eri luokkiin kuuluvien ihmisten eriäviin oikeuksiin ja etuoikeuksiin, perustuivat nämä sitten tapakulttuuriin tai juridisiin tekijöihin.

Alkuperäinen tasa-arvo

Landtman uskoi, että sosiologin on mahdollista ”kulkea taaksepäin evoluution kulkusuunnassa ja kiinnittää huomionsa varhaisimpiin tunnettuihin yhteiskuntarakenteisiin”. Yksi sosiologian merkittävimmistä löydöksistä koskee Landtmanin mukaan sitä, että kaikkein ”alkukantaisimmissa” yhteiskunnissa vallitsee ”lähes täydellinen sosiaalinen tasa-arvo”.⁵² Tämä osoittaa, ettei luokkajako ole välttämätön osa ”inhimillistä yhteiskuntajärjestystä sinänsä”.⁵³ Luonnonkansojen merkitys sosiologialle nousee ensinnäkin siitä, että ne avaavat näkymän sellaisen ”yhteisön rakenteeseen”, jossa ei esiinny yhteiskuntaluokkien välistä eriarvoisuutta. Toiseksi luonnonkansat mahdollistavat epätasa-arvon ja yhteiskuntaluokkien syntymekanismien, ”perustavanlaatuisten syiden”, näkyväksi tekemisen sosiaalisen evoluution ja erilaistumiskehityksen alkupisteestä lähtien.⁵⁴

Tällaiset yhteiskunnat avaavat näkymän paitsi niihin rakenteellisiin tekijöihin, jotka ehkäisevät ihmisten välistä eriarvoisuutta, myös niihin syihin, joista eriarvoisuus kasvaa ja jotka pitävät sitä yllä. Näin menetellessään Landtman edusti westermarckilaiselle sosiologialle ominaista, sekä historiallisia että

51 Landtman 1938, 36.

52 Landtman 1938, 3.

53 Landtman 1924, 628.

54 Landtman 1938, 3–4.

edelleen läsnä olevia syitä etsivää lähestymistapaa yhteiskunta-tutkimukseen.

Landtman suhtautui uransa alussa epäilevästi tutkimusmatkailijoiden kuvauksiin tasa-arvoisista luonnonkansoista, jotka muistuttivat Jean-Jacques Rousseau'n (1712–1778) romanttisia kuvauksia ihmiskunnan menneisyyden ihanneyhteisöistä. Landtmanin kaksivuotinen tutkimusmatka Kiwain saarelle ja sen lähiympäristöön Uuden-Guinean kaakkoisosassa vakuutti hänet kuitenkin siitä, että yhteiskuntia vailla luokkahierarkioita oli todellakin olemassa (ks. luku 9 tässä teoksessa). Landtman käytti omia havaintojaan ja kokemuksiaan kiwailaisen alkupe-
räisväestön keskuudessa havaintoaineistona ”yhteiskuntara-
kenteesta” vailla luokkia ja luokkaeroja.⁵⁵ Samalla kiwailainen
yhteiskunta toimi hänelle heijastuspintana lähdekirjallisuuden
arvioinnissa ja vertailevaan tutkimukseen perustuvien johto-
päätelemien rakentamisessa.

Kiwailainen tasa-arvo ilmeni yksinkertaisimmillaan siinä, ettei yksikään yhteisön jäsenistä voinut kommentaa ketään toista tekemään jotain. Vaikka jotain yksilöä arvostettiin enemmän kuin toista, yhteisön arvostetuinkaan jäsen ei voinut kommentaa vähiten arvostettua. Toinen keskeinen piirre on työnjaon puute. Sukupuolten välistä työnjakoa lukuun ottamatta kaikki yhteisön jäsenet tekivät samoja töitä. Perheen ulkopuolinen sosiaalinen kanssakäyminen rakentui vastavuoroisuuden ja yhteistyön pe-
riaatteille, ja ihmiset ymmärsivät yhteistyön ja yhdenvertaisuuden tarkoituksenmukaisuuden kunkin osapuolen ja yhteisöko-
konaisuuden edun kannalta. Kolmas kiwailaisen yhteiskunnan piirre on taloudellinen tasavertaisuus. Sellaista omaisuutta, joka voisi synnyttää varallisuuseroja, ei yksinkertaisesti ollut ole-
massa. Landtmanin mukaan eri puolilla maailmaa esiintyvien

55 Landtman 1938, 4–5. Tarkemmin Landtmanin Rousseaut koskevista käsityksistä ks. Landtman 1927a.

metsästäjä-keräilijöiden ja omaan käyttöön tulevaa pienviljelyä harjoittavien ihmisyyhteisöjen vertailu osoittaa tasa-arvoisuuden alkukantaisten yhteiskuntien tyypilliseksi piirteeksi. Tasa-arvolla hän tarkoitti nimenomaan luokka- ja arvoasemaltaan ylempien ja alempien väestöryhmien puuttumista. Landtman oletti, että tällainen elinolosuhteista nouseva yhdenvertaisuus leimasi myös ihmiskunnan varhaisimpia yhteisömuodostelmia.⁵⁶

Käytännössä Landtman puhuu maataloutta edeltävästä pitkästä ajanjaksosta, eli ihmislajin synnyn ja noin 10 000 vuotta sitten välisestä ajasta. Antropologit ovat myöhemminkin korostaneet metsästäjä-keräilijöiden tasa-arvoa suosivia käytäntöjä, jotka kannustavat jakamiseen, rauhanomaiseen yhteistyöhön ja yhdenvertaisuuteen sekä pyrkivät rajoittamaan omaisuuden kertymistä, statushierarkioita ja autoritaarisuutta.⁵⁷

Landtmanin toisen keskeisen havainnon mukaan lähes kaikilla luonnonkansoilla esiintyy päätöksentekoinstituutio, jota hän kutsuu ”vanhempain neuvostoksi” tai ”vaikutusvaltaisten miesten neuvostoksi”. Kyse on yhteisiä asioita koskevista neuvonpitokokouksista, joissa keskustellaan ja tehdään päätöksiä. Näiden kokouksien päätöksiin sitoutuvat yhteisön kaikki jäsenet. Landtman tulkitsi yleistä mielipidettä kartoittavat neuvonpidot keskenään yhdenvertaisessa asemassa olevien ihmisten välillä spontaanisti muodostuvaksi järjestelyksi. Hän piti vertailevaan tutkimukseen perustuvaa löydöstään päätöksentekoinstituution yleisyydestä ”erittäin merkittävänä alkukantaisen yhteiskunnan rakennetta koskevana tosiasiana”. Koska kukin neuvoston jäsen edusti kokouksissa pienempää suku- tai perheryhmää, instituutiossa on Landtmanin mukaan kyse edustuksellisesta demokratiasta, jonka katsotaan tavallisesti syntyneen

⁵⁶ Landtman 1938, 5–9, 39.

⁵⁷ Woodburn 1982; Townsend 2018; Fry 2013.

vasta antiikin Kreikassa.⁵⁸ Suomalaisessa kansanperinteessä samanlainen järjestely tunnetaan käräjälaitoksena.

Alkuperäinen tasa-arvo koskee Landtmanin mukaan ainoastaan aikuisia miehiä. Naiset ovat kiwailaisessa kulttuurissa melko yhdenvertaisia miehiin nähden, mutta naiset ovat yleisesti ottaen kaikissa yhteiskunnissa sosiaalisesti ja poliittisesti miehiä heikommassa asemassa. Naiset on jätetty päätösten tekoinstituutioiden ulkopuolelle, joskin tästä on Landtmanin mukaan poikkeuksia ja naiset kykenevät usein muuta kautta vaikuttamaan yhteisön asioihin. Vaikka naiset ovat epätasa-arvoisia suhteessa miehiin, naiset eivät kuitenkaan missään yhteiskunnassa muodosta erillistä yhteiskuntaluokkaa. Vakiintuneen luokkayhteiskunnan oloissa naiset voivat kuulua kaikkiin yhteiskuntaluokkiin.⁵⁹

Yhteiskunnallisen eriarvoisuuden ensisijaiset syyt

Luokat ovat Landtmanille ”evoluution tuote”. Selväpiirteisten luokkien muodostuminen edellyttää pitkää yhteiskunnallista erilaistumisprosessia. Luokat järjestyvät keskinäisen arvohierarkian mukaisesti, ja pitkälle kehittyneissä luokkayhteiskunnissa luokka-asetat ovat periytyviä. Perinnöllisyys on hyvin keskeinen osa Landtmanin luokkateoriaa, sillä ”ilman perinnöllisyyttä tai taipumusta muuttua perinnölliseksi kunkin ihmisen yhteiskunnallinen asema vaihtelee suhteessa niihin henkilökohtaisiin edellytyksiin ja ominaisuuksiin, joihin asema perustuu”.⁶⁰

Landtman lähestyy luokkien välistä eriarvoisuutta yhteiskuntien sosiaaliseen erilaistumiseen (*differentiation*) vaikeuttaneiden tekijöiden kautta. Hän tarkasteli näitä tekijöitä ensimmäistä kertaa teoksessaan *The Primary Causes of Social*

58 Landtman 1938, 309–316.

59 Landtman 1938, 14–16, 35. Naisten asemasta kiwailaisessa kulttuurissa ks. Landtman 1927b, 171–174; Landtman 1932, 134–137.

60 Landtman 1938, 36.

Inequality (1909). Landtmanin teoria luokkajaon yleisistä piirteistä nousee näiden ”eriarvoisuuden ensisijaisten syiden” tarkastelusta. Hän erottelee neljä syyjoukkoa, jotka eivät ilmene erillisinä, vaan kyse on yhteisvaikutuksesta. Ne liittyvät (1) henkilökohtaisiin ominaisuuksiin ja kykyihin, (2) varallisuuteen, (3) työnjakoon ja (4) etnisten ryhmien yhteensulautumiseen.

Henkilökohtaiset ominaisuudet ja kyvyt

Yhteiskunnallisen eriarvoisuuden taustalla on ensinnäkin henkilökohtaisten ominaisuuksien ja kykyjen taipumus nostaa joi-takin yksilöitä sosiaalisessa arvostuksessa ja vaikutusvallassa toisten yläpuolelle. Landtman piti tällaista heijastusvaikutusta historiallisesti varhaisimpana eriarvoisuutta synnyttävänä tekijänä. Tämä yhteiskunnallisen eriarvoisuuden keskeinen alkuperä tai alkulähde alkaa muuttuvissa olosuhteissa edistää luokkahierarkian kehitystä.⁶¹ Kykyihin ja saavutuksiin perustuva auktoriteetti tuo usein mukaan hyötyjä ja etuoikeuksia. Ansiomerkkien ja kunnianimien kaltaiset tunnustukset toimivat symbolisina erottautumiskeinoina, joille Landtmanilla on sosiologista silmää muissakin yhteyksissä. Vastaavasti yhteisössä negatiivisina pidetyt henkilökohtaiset ominaisuudet, kuten kykenemättömyys suoriutua töistä ja velvollisuuksista, edistävät yksilön vajoamista muita alempaan asemaan.⁶²

Henkilökohtaisiin ominaisuuksiin ja kykyihin perustuva sosiaalinen asema koskee kuitenkin ainoastaan yksilöä itseään, eikä se ulotu seuraavaan sukupolveen. Tällaisella eriarvoisuudella on kuitenkin piilevä taipumus muuttua perinnölliseksi, mikä luo pohjaa luokka-asemaan perustuvan pysyvän eriarvoisuuden kehitykselle. Vanhempien ja esivanhempien ominaisuuksiin ja saavutuksiin kohdistuvan arvostuksen heijastumi-

61 Landtman 1938, 36, 38–39.

62 Landtman 1938, 56–59, 62–64.

nen jälkeläisiin muodostaa ”ensimmäisen askeleen kohti periytyvää arvoasemaa”. Perheen ja suvun maineen merkitys yksilön sosiaaliselle asemalle vaihtelee merkittävästi yhteiskuntien välillä. Olennaista on, että ”mitä pidemmälle luokkien välinen eriarvoisuus kehittyy, sitä suuremman merkityksen saa tuntemus syntyperästä”.⁶³

Varallisuuden kertyminen

Landtman korostaa alkuperäisen tasa-arvon yhteyttä omaisuuden tasaiseen jakautumiseen. Varallisuuden kertymisen mahdollistavat kulttuuriset ja taloudelliset muutokset luovat välittömästi maaperää omaisuuden epätasaiselle jakautumiselle ja luokkayhteiskunnan synnylle. Vaikka omaisuuden kertyminen olisikin alun perin kytkeytynyt henkilökohtaisiin ominaisuuksiin ja kykyihin, varallisuus muodostaa omaleimaisen sosiaalisen erilaistumisen lähteen. Varallisuudella on kaikkialla erityinen statusta ja vaikutusvaltaa kohottava vaikutus.⁶⁴

Varallisuuden arvostus ja mukanaan tuoma vaikutusvalta kytkeytyvät Landtmanin mukaan ennen kaikkea vaurauden mahdollistamiin käyttäytymistapoihin, kuten anteliaisuuteen ja vieraanvaraisuuteen, jotka ovat monissa kulttuureissa hyvin arvostettuja piirteitä. Landtman kiinnittää huomiota myös korkeatasoisten asusteiden, varusteiden ja koristeiden kaltaisiin symboleihin sosiaalisen erottautumisen välineinä. Lisäksi ”vauraus mahdollistaa monenlaisten etujen hankkimisen, johon köyhällä ei ole mahdollisuutta, ja muodostaa näin jatkuvasti uusien erottautumistapojen lähteen”.⁶⁵ Landtman piti varallisuutta

63 Landtman 1938, 64–65, 67.

64 Landtman 1938, 68, 288.

65 Landtman 1938, 70–72. Landtman viittaa tässä yhteydessä esimerkiksi Westermarckin monivaimoisuutta koskeviin tutkimustuloksiin. Westermarckin mukaan yhteiskunnissa, joissa polygynia on sallittua, sitä esiintyy tavallisesti vauraampien ja korkea-arvoisempien miesten keskuudessa. Landtman kiinnittää huomiota siihen, että monivaimoisuus ja suuri lapsimäärä ovat lisänneet

hyvin merkittävänä yhteiskuntaluokkien syntyyn vaikuttaneena tekijänä, sillä sen kautta saavutettu status välittyy suoraan seuraavaan sukupolveen.⁶⁶ Landtman kirjoittaa *Valtiotieteiden käsikirjan* yhteiskuntaluokkia käsittelevässä artikkelissa, kuinka

varallisuuden tuottamat edut ovat omiaan jakamaan rikkaat ja köyhät eri luokkiin ja siten yhä lisäämään näiden eroa. Vaikka-
kaan varallisuus ei sinänsä ole muuttumaton, vaikuttavat eräät seikat jossakin määrin siihen, että se pysyy samassa luokassa. Tähän vaikuttaa ainakin se jokseenkin yleinen tapa, että rikkaat menevät naimisiin rikkaiden ja niin muodoin köyhät köyhien kanssa. Samoin kuin varallisuus kohottaa eräitä väestöryhmiä, painaa köyhyys toisia alaspäin. Kehitys luo köyhistä useimmiten sorretun, työtätekevän luokan.⁶⁷

Työnjako

Eriarvoisuuden ja luokkien synty on Landtmanin mukaan erottamattomassa yhteydessä työnjakoon. Luonnonkansojen yhteiskunnissa työnjakoa esiintyy ainoastaan sukupuolten välillä, ja perheet huolehtivat omalla työllään ja keskinäisellä yhteistyöllä jäsentensä tarpeista ja elämänedellytyksistä. Toinen yksinkertainen työnjaon muoto on ihmisryhmien erikoistuminen tiettyyn tuotantoon, mikä synnyttää yhteisöjen välistä yhteydenpitoa ja vaihtoa. Landtman piti työnjakoa ja töiden erilaisumista yhteiskuntien sisällä vähittäisen kehityksen tuloksena, jonka alkupisteenä on henkilökohtaisten taipumusten ja kykyjen kautta valikoituminen tietynlaisiin työtehtäviin.⁶⁸

perheyhteisön työvoiman määrää, varallisuuden kertymistä ja sosiaalista arvostusta. Monivaimoisuus muodostaa myös omanlaisensa sosiaalisen eriarvoisuuden ja erilaistumisen lähteen, sillä ensimmäisellä vaimolla on usein etuoikeuksia muihin vaimoihin nähden. Landtman 1938, 70–74.

66 Landtman 1938, 75.

67 Landtman 1924, 631.

68 Landtman 1938, 78–79, 81.

Lisääntyneen työnjaon myötä erilaisiin töihin alkaa kohdistua eriyvää sosiaalista arvostusta. Erityistä kyvykkyyttä ja arvostettuja ominaisuuksia edellyttävät työtehtävät ovat taipuvaisia muuttumaan ammateiksi, joissa toimivat ainoastaan tietyt henkilöt. Paradoksaalisesti monet yhteisökokonaisuuden kannalta hyödylliset ja tärkeät työt ovat usein matalasti arvostettuja, kun taas arvohierarkian yläkerros osallistuu sodankäyntiin, metsästykseen, maatalouden valvontaan tai on vailla varsinaista ammattia.⁶⁹ Kuten edellä näimme, Veblen kutsui tällaisia ammattiryhmiä joutilaaksi luokaksi. Landtman käsittelee laajasti eri ammattiryhmien arvostusta esiteollisessa maailmassa.

Westermarck tarjoaa *The Origin and Development of the Moral Ideas*issa yhden selitysmallin töiden arvostuksen paradoksille. Hänen mukaansa jatkuvaa työteliäisyyttä edellyttäviä töitä halveksutaan erityisesti sotaisissa yhteiskunnissa, paimentolaiskansojen keskuudessa sekä orjuutta harjoittavissa yhteiskunnissa. Monotonisten töiden väheksyntä selittyy Westermarckin mukaan yksinkertaisesti sillä, että elantonsa näin hankkivilta henkilöiltä katsotaan puuttuvan yhteiskunnassa muutenkin arvostettuja ominaisuuksia. Tällaiset työt assosioituvat sosiaalisesti halveksittuihin ominaisuuksiin, kuten nöyristelevään ja alistuvaan mielenlaatuun. Moderneissa yhteiskunnissa ammattien arvostus määräytyy Westermarckin mukaan suurelta osin niiden edellyttämien älyllisten valmiuksien perusteella. Tästä syystä vähiten arvostettuja ovat ruumiilliset työt, joihin vaaditaan vähän tai ei lainkaan koulutusta.⁷⁰

Etnisten ryhmien yhteenliittyminen

Edellä käsiteltyjen yhteiskunnissa *sisäisesti* vaikuttavien tekijöiden lisäksi eriarvoisuuden ja luokkaerojen kehitys juontaa

69 Landtman 1938, 81–84.

70 Westermarck 1908b, 272–273, 282–283.

juurensa *ulkoiisiin* vaikutteisiin. Landtman korostaa heimojen ja kansojen yhteenliittymisen merkitystä: ”Kun jokin heimo alistaa toisen valtaansa ja ne yhdistyvät yhdeksi kansaksi, osapuolet eivät ole tavallisesti yhdenvertaisessa asemassa, vaan voittajaheimo muodostaa yleensä yhteiskunnan yläluokan, valloitettu heimo sen alaluokan”. Lukemattomat esimerkit luokkarakenteesta eri puolilta maailmaa osoittavat Landtmanin mukaan etnisten ryhmien yhteensulautumisen merkityksen sosiaalisen erilaistumisen ja eriarvoisuuden muodostumisessa.⁷¹

Landtman suhteuttaa luokkateoriaansa 1900-luvun alkupuolella saksalaisella kielialueella ja Yhdysvalloissa vaikuttaneeseen sotaisuuden koulukunnan sosiologiaan, jota edustivat Ludwig Gumplowicz (1838–1909), Gustaf Ratzenhofer (1842–1904), Lester Ward (1841–1913) ja Franz Oppenheimer (1864–1943). He korostivat ihmisen sotaisuuden ja etnisten ryhmien välisen kamppailun ja alistamisen merkitystä luokkahierarkioiden muodostumisessa (ks. myös luku 6 tässä teoksessa).⁷² Landtman piti sodankäyntiä ja toisten etnisten ryhmien alistamista kuitenkin ainoastaan yhtenä eriarvoisuuden ja yhteiskuntaluokkien taustasyynä. Landtman pyrki näin monipuolistamaan oman aikansa sosiologian käsityksiä yhteiskuntaluokista.

Landtman kritisoi lukuisissa kirjoituksissaan maailmansotien välisen ajan sosiaalidarwinistisia näkemyksiä, jotka siirsivät luonnossa vallitsevan eloonjäämiskamppailun kansainväliseen politiikkaan ja näkivät kansojen välisen suhteiden rakentuvan luonnonvalinnan kaltaiselle prosessille. Landtman piti tällaisia ”kulttuurizologiaksi” kutsumaan teorioita virheellisinä ja rauhanomaisen kehityksen esteenä. Samalla hän korosti valtioiden keskinäisriippuvuuden ja yhteistyön etuja.⁷³

71 Landtman 1938, 102–103, 107.

72 Malešević 2010; Crook 1994, 29–35.

73 Ahmajärvi 2017, 247; Ahmajärvi & Pipatti 2021, 252–258.

Etnisten ryhmien yhteenliittyminen on Landtmanin mukaan yksi keskeisistä orjuuden alkulähteistä. Orjaluokka muodostaa aina ”ihmisyhteisöjen alimman arvoaseman, joka on enemmän tai vähemmän täydellisesti isäntiensä määräysvallan alainen”. Orjuudessa ei ole kyse niinkään omistussuhteesta, vaan isännän määräysvallasta orjaan työntekijänä.⁷⁴ Orjuuden kehitys kytkeytyy Landtmanilla erottamattomasti maatalouteen ja pysyvään asuinpaikkaan sidottuun elämäntapaan. Metsästäjä-keräilijöillä ei ole sen enempää tarvetta kuin edellytyksiä toisten alistamiselle orjuuteen, eikä myöskään paimentolaisuus synnytä sille edellytyksiä. Vasta maatalouden ympärille rakentuva tuotantotapa ja työvoimantarve tekivät orjuudesta yhteiskunnallisesti mahdollista.⁷⁵

Landtman erottelee monia orjuuden syntyyn vaikuttaneita syitä ja olosuhteita. Ensinnäkin orjuuteen voi joutua oman yhteisön sisällä. Eräs orjuuden muoto on velkaorjuus, jossa velkaansa suorittamaton yksilö joutuu väliaikaiseen palvelusvelvoitteeseen velkojalleen. Toinen yhteisön sisäisen orjuuden pääsyistä on rikoksen korvaaminen työllä. Yleisin orjuuden alkusyy on kuitenkin ulkopuolisten henkilöiden vangitseminen sodankäynnin ja valloitusten kautta. Sen taloudellisenä motiivina on pyrkimys hyödyntää sotavankien työpanosta.⁷⁶

Etnisten ryhmien yhdistyminen luo maaperää myös yläluokan tai aateliston (*nobility*) synnylle. Yläluokan ilmenemismuodot ovat moninaisia ja riippuvat suuresti ”vallitsevista taloudellisista ja kulttuurisista olosuhteista”. Yläluokan tai aateliston keskeinen tunnusmerkki on kuitenkin se, että siihen kuuluvat henkilöt ovat aina ylimmässä asemassa yhteiskunnan luokka- ja arvohierarkiassa. Yläluokan kehityshistoria on kaikkialla saman-

74 Landtman 1938, 227, 229. Westermarck omistaa moraalitutkimuksessaan kokonaisen luvun orjuuden ilmenemismuodoille eri puolilla maailmaa. Westermarck 1906c, 670–716.

75 Landtman 1938, 231.

76 Landtman 1938, 232, 241, 248, 260.

lainen, sillä ”aatelisto on kaikissa maissa saavuttanut valta-asemansa materiaalistien ja yhteiskunnallisten etujen vähittäisen haalimisen seurauksena, joka on antanut sille ominaisen luonteensa ja edesauttanut etuoikeutetun luokan muodostumista.”⁷⁷

Keskeinen näistä eduista on varallisuus, joka mahdollistaa myös symbolisen erottautumisen muusta väestöstä asuinpaikan ja vaatetuksen keinoin. Lisäksi yläluokka erottuu alemmista kerrostumista ruokakulttuurin, puhetapojen ja luokkaendogamian kaltaisten tekijöiden kautta. Yläluokan etuoikeudet juontavat usein juurensa kytköksistä hallitsijaan ja valtaan. Esiteollisessa maailmassa myös rikoslaki on kohdellut yläluokkaa lempeämmin kuin muuta väestöä.⁷⁸

Teoria kolmesta luokasta

Luokka- ja arvohierarkioiden valtavasta kirjosta ympäri maailmaa voidaan Landtmanin mukaan suodattaa esiin luokkajaolle yleisesti tunnusomaisia piirteitä. Landtman hahmottelee yleistä teoriaa luokista, jonka tarkoitus on kuvata hyvinkin erilaisissa yhteiskunnissa havaittavia lainalaisuuksia.

Kaikissa luokkiin jakautuvissa yhteiskunnissa helpoiten tunnistettavan väestökerrostuman muodostaa ruumiillista työtä tekevä alaluokka. Ylintä kerrostumaa eli yläluokkaa tai aatelistoa yhdistää tapoihin tai lakeihin perustuvat etuoikeudet. Ylä- ja alaluokka voivat jakautua useampiin alaryhmiin. Ylimpien ja alimpien kerrostumien väliin jäävää kerrostumaa Landtman kutsuu vapaaksi väestöksi (*free commonalty*) tai keskiluokaksi. Väestökerrostumat voivat myös sijaita ylä- ja keskiluokan tai keski- ja alaluokan välissä. Ne voivat koostua myös näiden pääryhmien yhdistelmästä.⁷⁹

77 Landtman 1938, 287–288.

78 Landtman 1938, 288–299, 303.

79 Landtman 1938, 107–108.

Puhuessaan kolminaisen luokkajaon universaalisuudesta Landtman ei tarkoita, että kaikki luokkayhteiskunnat jakautuisivat kolmeen kerrostumaan. Yhteiskunta voi koostua ainoastaan vapaasta väestöstä ja ylä- tai alaluokasta. Luokka-asetukset kuitenkin edellyttävät toinen toisiaan, eikä yläluokkaa tai aatelistoa voi olla olemassa ilman sille alisteista vapaata väestöä, eikä myöskään orjaluokkaa voi esiintyä ilman vapaata väestöä. Landtmanin etnografisena tutkimuskohteena olleet luokattomat yhteiskunnat koostuvat pelkästään vapaasta väestöstä, joka on olemassa erillisenä yhteiskuntaluokkana ainoastaan yhdessä ylä- tai alaluokan kanssa.⁸⁰

Landtman katsoi kolmiosaisen luokkajaon heijastavan yleistä psykologista ja sosiaalista dynamiikkaa, jonka peruslainalaisuudet ”voidaan tunnistaa luokkien välisen epätasa-arvon alkuvaiheista lähtien kautta inhimillisen yhteiskuntaelämän historian”. ”Moderneissa yhteiskunnissa” eli teollistuneissa valtioissa vastaavan kolmiosaisen yhteiskuntarakenteen muodostavat yläluokka, keskiluokka ja manuaalista työtä tekevä työväenluokka.⁸¹ Landtmanin teoriaa sitoo yhteen käsitys siitä, että modernien valtioiden keskiluokka on jatkumoa alkuperäiseen luokattomaan yhteiskuntaan. Keskiluokka edustaa Landtmanille ”eräänlaista yhteiskunnallista tasapainotilaa, sikäli kun sen asema yhteiskunnassa ei ole kohonnut evoluution kuluessa ylöspäin eikä laskenut alaspäin”. Alaluokka on syntynyt alaspäin suuntautuvan erilaistumisprosessin seurauksena, kun taas yläluokka on muodostunut keskitasolta ylöspäin tapahtuneen kohoamisen myötä.⁸²

Vaikkei Landtman syventynyt luokkien välisiin konflikteihin, hän uskoi, että ”yleisesti ottaen yhteiskunnan ylempien ja

80 Landtman 1938, 108–109.

81 Landtman 1938, 109.

82 Landtman 1938, 227, 287.

alempien luokkien suhteita leimaavat niiden vastakkaiset intressit”. Hän myös korostaa pääteoksensa alussa, kuinka ”yhteiskunnalliset erot ja luokkakonfliktit ovat leimanneet kautta historian jokaisen kansan ja yhteisön kehitystä”.⁸³ Landtman ei kuitenkaan esittänyt luokkien väliseen konfliktiin perustuvaa teoriaa sosiaalisesta evoluutiosta. Hän sanoutui jyrkästi irti marxilaisista ”katastrofiopista”, joilla hän tarkoitti ”hämäränä” ja epätieteellisenä pitämänsä historiallisen materialismin opinkappaleita yhteiskuntakehityksen kulusta ja tulevaisuudesta.⁸⁴

Luokkien kehityshistoriasta nykypäivään

Landtman korostaa tuotannossaan luokkatutkimuksen klassikoiden tavoin maatalouden synnyn, omaisuuden kertymisen, sosiaalisen työnjaon, töiden eriyvän arvostuksen, sodankäynnin ja luokkakonfliktien merkitystä ihmisten välisten suhteiden muutokselle. Landtmanin sosiaalista evoluutiota taaksepäin luotaava luokkateoria päättyy siihen, josta weberiläinen markkinoilla tapahtuvaan vaihtoon perustuva luokkateoria alkaa ja mihin marxilainen teollisuusyhteiskunnan luokka-analyysi keskittyy. Landtmanin yhteiskunnallisen eriarvoisuuden alkuperän tai syiden luokittelua on pidetty hyödyllisenä ja käyttökelpoisena myös nykytutkimukselle.⁸⁵ Landtmanin teosta voi lukea yhtä lailla länsimaaisissa yhteiskunnissa edelleen esiintyvien ilmiöiden analyysinä:

Hän tarkasteli yhteiskunnallisten ilmiöiden perustavanlaatuisia syitä ja katsoi, että eriarvoisuuden syntyyn johtaneet syyt ovat läsnä yhteiskunnissa tänäkin päivänä. Kukapa ei tunnistaisi omassa elinympäristössään Landtmanin havaintoja siitä, kuinka

83 Landtman 1938, I, 114.

84 Ahmajärvi 2017, 119–120.

85 Allardt 1997, 104.

tietyt yksilöt herättävät arvostusta ja kunnioitusta, kuinka arvostus menestyneitä yksilöitä kohtaan periytyy heidän jälkeläisilleen sekä sitä, millaisia vaikutuksia tällä on ympäröivään yhteiskuntaan. Arkikokemus vahvistaa myös Landtmanin kuvauksen ihmisten taipumuksesta siirtää omaisuutta perintönä omille jälkeläisilleen. Yksilöiden väliset erot eivät ole kadonneet, eikä taipumus ja tarve osoittaa omaa statustaan yhteisön muille jäsenille. Näiden ilmiöiden yhteiskunnallinen merkitys on ainoastaan vaihdellut ajan saatossa sääty- ja luokkayhteiskunnista meritokraattisiin hyvinvointivaltioihin.⁸⁶

Vaikka Landtman vältti esittämästä teoksissaan suoria yhteiskunnallisia kannanottoja, hän ilmaisi muissa kirjoituksissa tyytyväisyytensä luokka-aseman perinnöllisyyden orastavasta murtumisesta, lisääntyvästä säätykierrosta ja näkyvissä olevasta muutoksesta kohti meritokraattista yhteiskuntaa.⁸⁷ Landtman oli myös ihmisluonnon oletettua sotaaisuutta ja sen yhteiskunnallisia seurauksia korostavan sosiologian kriitikko. Tämä pätee yhtä lailla seuraavan luvun kohteena olevaan Rudolf Holstiin.

86 Ahmajärvi 2021, 233.

87 Ahmajärvi 2021, 234.

Yhteiskunnan ja valtion evoluutio Rudolf Holstin sosiologiassa

Mitkä valtavan voimakkaat ennakkoluulot estävätkään niin sanottuja kulttuuri-ihmisiä ja heidän valtiomiehiään levollisesti ottamasta vastaan kylmää selitystä, että myöskin inhimillisellä yhteiskuntaelämällä on omat ikuiset lakinsa noudatettavanaan, jos se mieli todellakin menestyä juuriaan myöten. He voivat paljon helpommin sallia, että Darwin selittää heidät eläimistä polveutuneiksi, kuin Spencerin mukaan vaivautua tutkimaan, miten yhteiskunnat todella syntyvät ja kehittyvät ja miksi ne rappeutuvat ja katoavat.
– Rudolf Holsti

Yksi varhaisista suomalaisista sosiologeista oli Rudolf Holsti, joka tunnetaan parhaiten maailmansotien välisen ajan pitkäaikaisena ulkoministerinä. Suomenkielinen Holsti oli harvinaisuus Westermarckin pitkälti ruotsinkielisten tohtoreiksi väitelleiden oppilaiden joukossa. Holsti on ollut paljon esillä suomalaisen poliittisen historian tutkimuksessa, mutta hänen yhteiskuntatieteellistä tutkimustyötään on tutkittu vähemmän.¹ Nykyisin Holstiin viitataan lähinnä sodan antropologian piirissä, ja hänen väitöskirjaansa on luonnehdittu ”yhdeksi kat-

1 Pietiäinen 1986; Susiluoto 1987.

tavimmista koskaan julkaistuista sodankäynnin analyyseistä”.²

Käsittelen aluksi Holstin elämänvaihteita ja tutkijanuraa, minkä jälkeen syvennyn hänen väitöskirjansa keskeisiin kysymyksiin. Lopuksi nivon yhteen Holstin suurimittaiset julkaisemattomat kirjasuunnitelmat ja -käsikirjoitukset, jotka avaavat uusia näkymiä hänen asemaansa suomalaisen sosiologian historiassa.

Rudolf Holstin elämä ja työ

Vuonna 1881 syntynyt Rudolf Holsti kasvoi Saarijärvellä Jyväskylän pohjoispuolella säätyläistaustaisten vanhempiensa maatilalla, joka lukeutui maakunnan suurimpiin. Hän joutui kuitenkin tulemaan isänsä vararikon seurauksena lukioiästä lähtien toimeen omillaan. Holsti suoritti opintojaan Jyväskylässä ja Helsingissä, jossa hän vuonna 1901 kirjautui oikeustieteen opiskelijaksi Keisarilliseen Aleksanterin yliopistoon. Opintojensa aikana Holsti elätti itsensä perustuslaillisten, Venäjän-vastaista passiivista vastarintaa puolustavien sanomalehtien toimittajana. Westermarckin oppilaaksi hän päätyi opintojensa loppupuolella. Holstin vuonna 1908 valmistuneeseen filosofian kandidaatin tutkintoon sisältyivät kansantaloustieteen sekä teoreettisen ja käytännöllisen filosofian opintokokonaisuudet.³

Holsti oli opiskeluajoistaan lähtien kiinnostunut sotaan ja rauhaan liittyvistä filosofisista ja yhteiskunnallisista kysymyksistä. Väitöskirjan aihe kirkastui Westermarckin myötävaikutuksella, ja Holsti keräsi vuosina 1909–1911 sodankäynnin antropologista yleisyyttä kartoittavan kirjallisuusaineiston Lontoossa British Museumin kirjastossa.⁴ Väitöskirjan aihe kytkeytyi kiinteästi Westermarckin ajankohtaisiin tutkimusintresseihin. Westermarck käsitteli sotaa *The Origin and Development of*

2 Vincent 1990, 90. Ks. myös Brandt 2000; 2002.

3 Pietiäinen 1986.

4 Pietiäinen 1986, 125–130.

the Moral Ideasin tappamista käsittelevissä luvuissa ja useissa 1910-luvun kirjoituksissaan.

Westermarck oli Englannissa mukana kirjailija, nobelisti Norman Angellin (1872–1967) ympärille muodostuneessa passifistisessa liikkeessä ja vapaa-ajattelijoiden Rationalist Peace Societyn piirissä. Westermarck rohkaisi opiskelijoitaan kehittämään vaihtoehtoista tutkimuslinjaa sosiaalidarwinistisille teorioille, joiden mukaan valtiot saivat kiittää saavutuksistaan sodankäyntiä, kamppailua ja heikompien alistamista. Holstin ohella Westermarckin aihepiiriä tutkiviin oppilaisiin lukeutui LSE:ssä toiminut antropologi Gerald Camden Wheeler, joka julkaisi vuonna 1910 teoksen *The Tribe, and Intertribal Relations in Australia*.⁵ Myöhemmin westermarckilaista sodan- ja rauhan-tutkimuksen linjaa jatkoi Ragnar Numelin.

Holstia veti Lontooseen Westermarckin, Hirnin, Landtmannin ja Karstenin esimerkin lisäksi poliittiset syyt, sillä ”kohti kansanvaltaa kulkeva reformipolitiikan edelläkävijämaa, parlamentarismistaan maineikas Englanti oli sellaiselle sosiaalireformistisen liberalismien edustajalle kuin Holsti sekä poliittisen että sosiaalisen vapauden kotimaa”. Lontoon vuosinaan Holsti toimi myös Helsingin Sanomien ulkomaankirjeenvaihtajana.⁶

Holstin väitöskirja *The Relation of War to the Origin of the State* ilmestyi vuonna 1913. Seuraavana vuonna hänet nimitettiin Keisarillisen Aleksanterin yliopiston suomenkieliseksi sosiologian dosentiksi. Holsti osallistui muutaman vuoden ajan sosiologian opetukseen ja edisti samalla omaa tutkimustyötään. Holstin tieteellinen ura keskeytyi toistuvasti epäonnisiin apurahahakemuksiin, ja valtiollinen murroskausi veti hänet mukaan politiikan ja diplomatian pariin.⁷

5 Brandt 2000, 16–17, 28 n14.

6 Pietiäinen 1986, 128–129.

7 Pietiäinen 1986, 173, 207.



Rudolf Holsti Tallinnassa vuonna 1923. Kuva: Brad Purinton.

Holstista tuli yksi maailmansotien välisen ajan näkyvimmistä suomalaispolitiikoista, joka toimi ulkoministerinä kuudessa hallituksessa. Tutkijataustan ohella poliitikon- ja diplomaatinuraa pohjusti ensimmäisen maailmansodan aikainen toiminta Helsingin Sanomien ulkomaanosaston toimittajana. Holsti oli itsenäisyyden ajan ensimmäisinä vuosikymmeninä

yksi harvoista kansainvälisen politiikan asiantuntijoista Suomessa. Anglosaksisesti orientoituneena sosiaaliliberaalina hän oli myös harvinaisuus suomalaisessa politiikassa. Holsti toimi uransa aikana Suomen lähettiläänä Baltian maissa, Sveitsissä ja Kansainliiton vakinaisena edustajana Genevessä. Hänet tunnetaan erityisesti Kansainliiton ja reunavaltio politiikan puolustamisesta, joka tähtäsi Puolan ja Suomen välisten Itämeren ympärysmaiden yhteistyöliiton muodostamiseen Neuvostoliiton uhkaa vastaan.⁸ Holsti joutui eroamaan ulkoministerin tehtävästä syksyllä 1938. Loppuelämänsä Holsti toimi Kaliforniassa Stanfordin yliopiston vierailevana valtio-opin professorina. Holsti kuoli Palo Altossa vuonna 1945.⁹

Väitöskirja sodasta, yhteiskunnasta ja valtiosta

Holstin väitöskirjan tavoitteena on selvittää, ”mikä teoria valtion ja erityisesti poliittisen auktoriteetin alkuperästä saa eniten tukea etnografisista tosiasioista”.¹⁰ Holstin tulkinta yhteisöjen valtiollisesta luonteesta on hyvin yleisluontoinen.¹¹ Hänen mukaansa valtioina voidaan pitää kaikkia sellaisia ihmisryhmiä, jotka toimivat jonkinlaisen yhteisistä asioista päättävän hallituksen alaisuudessa ja jotka pitävät hallussaan tiettyä maa-aluetta. Holsti piti ensin mainittua tunnusmerkkiä huomattavasti tärkeämpänä. Suurin osa väitöskirjasta keskittyy hallituksen ja päällikkyuden muodossa ilmenevän poliittisen auktoriteetin muodostumiseen.

8 Pietiäinen 1998. Holstin poliittisesta urasta, ks. Pietiäinen 2021.

9 Holsti opetti Stanfordissa nimikkeellä ”acting professor of political science”. Annual report of the president of Stanford University for the academic year ending 1945, 410–411. Holsti luennoi Stanfordissa, tuolloin pienessä liberaalissa yliopistossa, ensimmäistä kertaa 1930-luvun alussa. Vierailevaksi professoriksi hän päätyi pitkäaikaisen ystävänsä presidentti Herbert Hooverin avustuksella. Pietiäinen 2021.

10 Holsti 1913, 10.

11 Palonen 1980, 87–88.

Holsti erottaa kolme kilpailevaa sosiologista teoriaa valtion alkuperästä. Rauhanomaisen kehitysteorian keskeisimmät edustajat ovat venäläinen luonnontieteilijä ja anarkismin klassikko Pjotr Kropotkin (1842–1921) ja Westermarck. Heidän mukaansa valtiot syntyvät osana varhaista ”sosiaalista integraatiota”, ihmisten ryhmittymistä yhteiskunnaksi.¹² Westermarck itse vierasti Holstin tapaa käyttää valtion käsitettä ”luonnonkansain pienistä yhteiskunnista, silloinkin kun niillä on itsenäinen hallituksensa ja oma maa-alueensa”. Valtion sijaan Holstin olisi Westermarckin mukaan kannattanut puhua ”sosiaalisesta organisaatiosta”.¹³

Herbert Spencerin edustaman teorian mukaan varhaisten ihmisyyhteisöjen välinen jatkuva sotatila pakotti ihmiset toimimaan tiiviimmässä yhteistyössä sotapäällikön alaisuudessa, joka merkitsee poliittisen auktoriteetin varhaismuotoa. Kolmatta teoriaperinnettä edustivat itävaltalaiset ja yhdysvaltalaiset sotaisuuden sosiologit (ks. myös luku 5 tässä teoksessa). Heidän mukaansa yhteiskunnat saavuttavat valtiollisen olomuodon valloitus- ja alistamisprosessien kautta, kun sotaisat yhteiskunnat alistavat rauhanomaisempia yhteiskuntia valtaansa ja luovat herruussuhteen valloittajien ja valloitetujen välillä. Näitä kolmea eri teoriaa voidaan Holstin mukaan arvioida selvittämällä, ”onko sota luonnonkansojen yhteiskuntien tavallinen olotila”. Tätä kautta on mahdollista valottaa Holstin toista tutkimuskysymystä eli sitä, voidaanko ”primitiivisen integraation” ja ”poliittisen auktoriteetin” alkuperä jäljittää sotaisiin vaikutteisiin.¹⁴

12 Holsti 1913, 6–7.

13 Westermarck 1913c.

14 Holsti 1913, 7–10. Itävaltalais-yhdysvaltalaisen sotaisuuden koulukunnan olemassaolosta on käyty väittelyä sosiologian historian tutkimuksen piirissä. Joas 2003, 141–162; Malešević 2010. Holstin kaltaiselle aikaistodistajalle Gumpłowiczin, Ratzenhoferin, Oppenheimerin ja Wardin lähtökohdat ja teoriat näyttäytyivät yhtenäisiltä.

Sodankäynnin antropologinen yleisyys

Sodankäynnin yleisyyden ja levinneisyyden arviointi edellytti Holstin mukaan sellaista käsitteenmäärittelyä, joka erottaa sodan muista väkivallan ja konfliktien ilmenemismuodoista. Sodalla Holsti tarkoittaa ”ihmisryhmien välistä vihamielisyyden tilaa, jossa käytetään fyysistä voimaa (...) ja johon voi sisältyä tai olla sisältymättä tappamista, vangitsemista, ryöstämistä tai valloituksia”.¹⁵ Ihmisen luontaista sotaisuutta korostaneet sosiologit eivät Holstin mukaan erottaneet erilaisia yhteiskuntamuotoja riittävän huolellisesti toisistaan. Vallitseva käsitys sotien yleisyydestä perustui harhaanjohtaville esimerkeille paikalleen asettuneista ihmisryhmistä, joiden elämänmuoto mahdollisti resurssien ja omaisuuden kertymisen. Holsti piti maataloutta vaihtelevissa määrin harjoitettavia kansoja huomattavasti sotaisampina kuin liikkuvaan elämänmuotoon kytkettyjä metsästäjä-keräilijöitä.¹⁶

Holstin antropologisten vertailujen mukaan historiallisten ja edelleen olemassa olevien metsästäjä-keräilijöiden sodankäynti liittyy pikemminkin koetun vääryyden synnyttämään rankaisunhaluun ja verikostoon kuin ryöstämiseen tai valloituksiin. Oletettuun väärintekijään kohdistuvat rankaisevat moraalitynteet ovat Westermarckin moraalipsykologian keskeinen lähtökohta. Sotaan osallistuu tyypillisesti vain osa yhteiskunnan jäsenistä. Silloinkin kun koko yhteiskunta on sotatilassa, kuolleisuus on alhaista. Sodankäynti on myös erilaisten tuhoisuutta ja kuolleisuutta ehkäisevien tapojen ja sääntöjen ohjaamaa. Viestinviejiä, rauhansolmijoita ja muita taisteluun osallistumattomia pyritään tavallisesti olemaan vahingoittamatta.¹⁷

¹⁵ Holsti 1913, 14

¹⁶ Holsti 1913, 16, 20, 23, 280–281.

¹⁷ Holsti 1913, 23–46, 65–66. Antropologi Douglas Fry on soveltanut Westermarckin ideoita vastavuoroisuudesta ja rankaisunhalusta tutkimuksessaan sodankäynnin luonteesta ja yleisyydestä metsästäjä-

Tällaisia käytäntöjä voidaan Holstin mukaan kutsua ”kansainvälisen lain primitiivisiksi muodoiksi”. Hän kirjoittaa Wheeleriin viitaten, että ”mikäli muiden luonnonkansojen keskinäisiä suhteita tutkittaisiin yhtä perusteellisesti kuin Australian aboriginaalien, tulisimme todennäköisesti havaitsemaan, että samanlaisia enemmän tai vähemmän säädeltyjä yhteisöjen välisiä suhteita esiintyy myös muualla maailmassa”.¹⁸ Wheelerin kirjaan esipuheen kirjoittaneen Westermarckin mukaan luonnonkansojen keskinäisissä suhteissa voidaan nähdä Geneven sopimusta ennakoivia käytäntöjä.¹⁹

Antropologiassa sodankäynnin yleisyyden tutkimus rakentuu sata vuotta myöhemmin hyvin samankaltaisten lähtökohdienten varaan. Johtaviin sodan antropologeihin lukeutuva Douglas Fry määrittelee sodan yhteisön jäsenten ryhmänä harjoittamaksi toiminnaksi toisen yhteisön jäseniä vastaan. Tällaisen toiminnan päätarkoitus on fyysinen vahingoittaminen tai tappaminen. Sodankäynti tapahtuu yhteisökokonaisuuksien välillä, ja väkivalta kohdistuu yksittäisen henkilön tai sukuyhteisön sijaan toisen ryhmän jäseniin erottelemattomasti. Tällaisen sodan määritelmän hyödyllisyys perustuu siihen, että se jättää ulkopuolelleen yksittäiset henkirikokset ja pienempien ryhmien väliset vihanpidot ja koston kierteet.²⁰

Tutkimuskenttää monipuolisesti kartoittavan teoksen *War, Peace, and Human Nature: The Convergence of Evolutionary and Cultural Views* toimittaneen Fryn mukaan metsästäjä-keräilijät voidaan luokitella (1) liikkuviin, sisäiseltä rakenteeltaan tassa-arvoisiin nomadiyhteisöihin, (2) hevoseläimiä hyödyntäviin

keräilijäyhteisöissä. Fry 2011. Ks. myös Fry 2006.

18 Holsti 1913, 70. Wheelerin keskeiset johtopäätelmät ovat saaneet myöhemmin empiiristä tukea. Australian alkuperäiskansat eivät käyneet valloitusotia. Sodat olivat ylipäänsä erittäin harvinaisia ja vastasivat lähinnä suppeammassa kostotarkoituksessa toteutettua tappamista. Fry 2007, 118–119.

19 Westermarck 1910, vi.

20 Fry 2007, 16–17.

ryhmiin ja (3) hierarkkisiin, osittain tai kokonaan paikalleen asettuneisiin yhteisöihin. Nomadisets metsästjä-keräilijät ovat olleet ainoa elämänmuoto yli 99 prosenttia siitä noin kahden miljoonan vuoden ajanjaksosta, jolloin ihmiskuku (nykyihminen ja sen läheiset sukulaislajit) ovat olleet olemassa maapallolla. Paikalleen asettuneita yhteisöjä on ollut olemassa noin 13 000 vuoden ajan, ja useat niistä ovat syntyneet vasta viimeisen muutaman tuhannen vuoden ajanjaksolla. Hevosia hyödyntävien metsästjä-keräilijöiden historia lasketaan puolestaan sadoissa vuosissa. Fryn mukaan metsästjä-keräilijöiden soitaaisuutta ja väkivallan merkitystä ihmisen evoluutiossa korostavien tutkijöiden johtopäätelmät perustuvat antropologisista tietokannoista kerättyihin harhaanjohtaviin otoksiin, jotka eivät erottele erilaisia yhteiskuntarakenteita toisistaan. Monissa tapauksissa tutkijöiden johtopäätelmät ihmiskunnan konfliktien ja sodankäynnin täyttämästä esihistoriasta perustuvat kahta viimeksi mainittua yhteisömuotoja edustaviin esimerkkeihin, joita on kuitenkin ollut olemassa hyvin vähän aikaa.²¹ Samalla tavoin Holsti uskoi sotien yleistyneen vasta kulttuurievoluution myöhemmissä vaiheissa tapahtuneiden teknologisten ja taloudellisten muutosten sekä kiinteän asutuksen myötä.

Monet antropologit ovat korostaneet, että nomadisilla metsästjä-keräilijöillä on monia yhteisiä piirteitä riippumatta maantieteellisistä, historiallisista, kontaktien määrästä ja elinympäristöön liittyvistä eroista. Ensinnäkin he harjoittavat erilaisia konfliktien hallinnan ja ratkaisemisen keinoja ryhmien sisäisissä ja välisissä suhteissa. Tyypillinen keino reagoida konfliktitilanteisiin on välttely. Toiseksi henkrikokset juontavat useimmiten juurensa yksittäisten miesten välisiin riitoihin. Alkuperäisen uhrin lähipiiri pyrkii usein kostamaan tapon, joka

21 Fry 2013, 6–9.

tavallisesti päättää konfliktitilanteen ja palauttaa vastavuoroisuuden logiikan mukaisen tasapainotilan. Yksi tyypillisimmistä henkirikoksen motiiveista on kosto. Vaikka valtaosassa tunnetuissa nomadisissa metsästäjä-keräilijäyhteisöissä esiintyy henkirikoksia, suurin osa tällaisista ryhmistä ei käy sotia keskenään.²² Holstin sodan analyysi saa näin tukea myöhemmistä luotettavampiin aineistoihin perustuvista antropologisista vertailuista.

Kropotkinilais-westermarckilainen teoria yhteisönmuodostuksesta

Itävaltalais-yhdysvaltalainen koulukunta kytki inhimillisen yhteisönmuodostuksen evoluution sodankäyntiin liittyvään puolustautumiseen ja hyökkäämiseen. Holsti puolestaan nojaa Westermarckin moraali- ja yhteiskuntateoriaan ja korostaa, että ”inhimillisen sosiaalisen organisaation ja valtion spontaani kehitys ovat olennaisesti yhteydessä ihmisten altruistiin tuntemuksiin”. Tällä Holsti tarkoittaa sitä, että yhteiskunnallinen ja poliittinen järjestäytyminen ovat kehityshistoriallisesti samanaikaisia prosesseja. Holsti ja Westermarck pitivät pieniä perheyhteisöjä ihmislajin varhaisimpana sosiaalisena yhteenliittymänä, jotka ovat vähitellen kasvaneet suuremmiksi ryhmiksi biologisen sukulaisuuden leviämisen ja vastavuoroisuuden kautta.²³ Ihmisiä yhteen liittävien altruististen ja sympaattisten tunteiden laajenemisen ja ”primitiivisen integraation” taustalla on ”ihmislajin säilymisen ja kehityksen välttämättömyys”. Tämä ei kuitenkaan tarkoita sodankäyntiä muita ihmisyyhteisöjä vastaan. Holsti korostaa Kropotkinia ja Westermarckia seuraten, että suuremmissa ryhmissä eläminen on edesauttanut ihmisten selviytymistä vaikeissa luonnonolosuhteissa. Toisin sanoen taipumus

22 Fry 2013, 10–11.

23 Holsti 1913, 110–112, 276. Ks. myös luku 2 tässä teoksessa.

sosiaalisuuteen ja yhteisöelämään on kehittynyt evolutiivisesti ”keskinäiseen hyötyyn perustuvassa rauhanomaisessa yhteistyössä taistelussa luontoa vastaan, pikemminkin kuin taistelussa muita ihmisiä vastaan”.²⁴

Holsti ihaili Kropotkinin teosta *Mutual Aid: A Factor of Evolution* (1902), jossa Kropotkin analysoi ”rauhanomaista keskinäistä avunantoa” tärkeimpänä ihmisiä yhteen liittävänä tekijänä. Holstin mukaan ”sosiaalista integraatiota” voimistaa vastavuoroisuus, sukulaissiteet, alueellinen läheisyys sekä yhteiset tavat ja uskomukset.²⁵ Nämä ensisijaiset, yhteisön sisällä vaikuttavat rauhanomaiset integraatiotekijät ”tekevät ajoittaisen sodan edellyttämän puolustavan tai hyökkäävän yhteistyön mahdolliseksi”. Kun sotaisuuden koulukunta korosti väkivallan ja sodankäynnin merkitystä valtiomuodostelmien kehityksessä, he käänsivät ”toissijaisen seurauksen ensisijaiseksi syyksi”.²⁶

Kropotkin kritisoi Darwinin näkemyksiä samaan lajiin kuuluvien yksilöiden kamppailun merkityksestä evolutiivisena valintapaineena. Holsti yhtyi tältäkin osin Kropotkinin käsityksiin. Kropotkin oli Siperian maantieteen ja geologian tutkija. Kropotkinin havainnot eläinten käyttäytymisestä Siperian äärimmäisissä olosuhteissa vakuuttivat hänet siitä, että ominaisuuksien valikoitumisen ja leviämisen taustalla on pikemminkin yksilöiden ja ryhmien taistelu luonnonvoimia vastaan kuin taistelu samaan lajiin kuuluvia organismeja vastaan.²⁷

24 Holsti 1913, 138–139. Holsti kytkee myöhemmissä artikkelikäsitelmissään ”Teoria primitiivisestä ryhmävalinnasta” ja ”Primitive warfare and the theory of collective selection: A criticism on the theory of social Darwinism” väitöskirjansa keskeisiä kysymyksiä yksilöiden ja ryhmien tasolla tapahtuvasta luonnonvalinnasta käytyihin keskusteluihin. Kansallisarkisto: Rudolf Holstin arkisto 14.

25 Holsti 1913, 111–112, 116–117, 121–122.

26 Holsti 1913, 140.

27 Todes 1989, luku 7.

Holstin teoria valtion alkuperästä liittyy poliittisen auktoriteetin muodostumiseen, jonka hän jäljitti alkuperäiskansoilla yleisesti esiintyvän päätöksentekoneuvoston piiriin (ks. luku 5 tässä teoksessa). Päällikkyyssasema ja muita suurempi henkilökohtainen vaikutusvalta alkavat muodostua, kun joihinkin yksilöihin kohdistuu suurempaa arvostusta heidän kykyjensä ja ominaisuuksiensa perusteella. Holsti ei pitänyt tällaisia suhtautumistapoja ihmisille ainutlaatuisina, sillä monet eläimet ilmaisevat hämmästyksen, ihailun ja pelon kaltaisia tunteita epätavallisia kykyjä tai voimia omaavia yksilöitä kohtaan.²⁸ Holstin tulkinnassa eräänlaista poliittista käyttäytymistä voidaan näin ollen havaita myös muilla eläimillä.²⁹ Vaikka päällikkyyssasema voi johtua monista eri tekijöistä, Holsti uskoi löytäneensä sen keskeisen alkusyy: vaikutusvallassa muiden yläpuolelle kohonneiden henkilöiden uskottiin huolehtivan yhteisökokonaisuuden edusta muita menestyksekkäämmin. Mikäli he eivät kenneet tai halunneet toimia näin, he tavallisesti menettävät auktoriteettiasemansa.³⁰ Koska sodankäynti on metsästäjä-keurailijöillä pikemminkin poikkeus kuin sääntö, päällikkyyysinstitutio juontaa juurensa yhteisön sisällä vaikuttavista rauhanomaisista psykologisista ja sosiaalisista syistä.

Kun kulttuuriset tekijät mahdollistavat paikalleen asettumisen ja alueen hallussapidon, ”valtion synnyn taustalla olevat ensisijaiset prosessit ovat tulleet päätökseen ja valtio on tosiasiallisesti olemassa, mikäli sillä tarkoitetaan ihmisryhmää, joka on järjestäytynyt poliittisesti hallituksen alaisuuteen ja pitää hallussaan tiettyä maa-aluetta”. Holstin mukaan ”tällaisesta alkeellisesta poliittisesta organisaatiosta voidaan löytää kaikki modernin valtion tärkeimmät tunnusmerkit”. Näihin tunnus-

28 Holsti 1913, 5–6, 152–153.

29 Susiluoto 1987, 80.

30 Holsti 1913, 163–164.

merkkeihin kuuluvat (1) yhteisön jäsenten tahtoa heijastavat päätöksentekoinstituutiot tai johtajat, (2) valtion sisäisiä suhteita säätelevät tavat ja lait sekä (3) valtioiden välistä kanssakäymistä ohjaavien kansainvälisten lakien esimuodot.³¹ Tätä kautta Holsti osallistui yhteen westermarckilaisen sosiologian keskeisistä tavoitteista: osoittaa sellaisten sosiaalisten ilmiöiden ja instituutioiden yleisinhimillinen luonne, mitkä useimmat heidän aikalaisistaan liittivät ainoastaan länsimaiseen kulttuuripiiriin.

Holstin valtioteorian poliittinen merkitys

Kritisoidessaan itävaltalais-yhdysvaltalaisen sotaosan valtioteorian lähtökohtia Holsti osallistui väitöskirjansa aihepiiriä laajempiin keskusteluihin sosiaalisen ja poliittisen elämän luonteesta. Ludwig Gumplowicz propagoi ”sosiologista ideaa valtiosta” ja korosti sodankäynnin ja valloitusten johtavan työnjaon, luokkahierarkian ja hallitsevaa ryhmää suosivan oikeusjärjestyksen muodostumiseen. Moraali ja lait ovat Gumplowiczille valloittajien toimeenpanemia ja alistettujen sisäistämiä hallintakeinoja. Vaikka valta-asemat muuttuisivat historian kuluessa, valtiot säilyttävät aina ryhmäkonfliktiin ja dominaatioon perustuvan luonteensa.³²

Holsti puolestaan korosti kropotkinilais-westermarckilaisista lähtökohdista yhteisön- ja valtionmuodostuksen rauhanomaista luonnetta. Vaikka Westermarck tunnisti etuoikeuksien ja valtasuhteiden merkityksen tapojen ja lakien muodostumisessa, tavat ja lait nousevat hänen teoriassaan ensisijaisesti ihmisten välisistä suhteista yhteiskuntien sisällä, heijastavat ihmisten moraalitunteita ja muuttuvat suhteessa niihin. Holsti jakoi suurelta osin opettajansa moraalin alkuperää koskevat nä-

³¹ Holsti 1913, 272–273, 280.

³² Joas 2003, 141–162; Malešević 2010, 196–198.

kemykset, kuten hänen Valtiotieteellisessä käsikirjassa julkaisemansa artikkeli yhteiskuntamoraalista osoittaa.³³

Antropologi Erik Brandt on tulkinnut Westermarckin ja hänen oppilaidensa toimintaa eurooppalaista valtapoliittikkaa vasten. Brandtin mukaan westermarckilaisten tavoitteena oli muuttaa suurvaltojen militarismin välineeksi valjastettu so-
taisa ihmiskuva realistisemmaksi ja pasifistista politiikkaa pal-
velevaksi.³⁴ Westermarck piti sotaa tietyssä sosiaalisen ja mo-
raalisen evoluution vaiheessa yleistyneenä ilmiönä, joka tulisi
katoamaan sympatian ja moraalitunteiden kehän laajenemisen
myötä. Tällöin moraaliset oikeudet ja velvollisuudet leviävät
kattamaan entistä suurempia ihmisjoukkoja.³⁵

Kuten historioitsija Jukka-Pekka Pietiäinen on korosta-
nut, Holstin kehitysjattelussa rauhantila on vielä selkeämmin
”eräänlainen lähtökohta, johon oli mahdollisuus palata” ja jo-
hon ihmisluonnossa on potentiaali olemassa.³⁶ Holsti myös
kritisoi darwinilaisen evoluutioteorian käyttöä ”imperialistisen
politiikan puolustamisessa”.³⁷ Holstin väitöskirjan käytännön
tavoitteet tulevat ilmi hänen neuvonpyyntökirjeestään toiselle
opettajalleen, käytännöllisen filosofian dosentti Zachris Cast-
rénille. Holstin mukaan ”Suomen asema ei parane ennen kuin
kansojen asema ulkopuolella valloitusoikeuden tunnustetaan
tärkeämmäksi kuin tähän saakka on tehty”. Tieteen kansallisen
tehtävän korostaminen tekee Holstista hyvin aikaansa sidonnai-
sen tutkijan. Kuten Pietiäinen toteaa, westermarckilainen sosio-
logia ”oli kansallisista kysymyksistä hyvin vapaata, universaalia
tiedettä, vaikkei Westermarck toki henkilönä ollut kansallisesti

33 Holsti 1924c.

34 Brandt 2000, 25.

35 Westermarck 1909; 1913a; 1915; 1916.

36 Pietiäinen 1986, 131, n. 52.

37 Kansallisarkisto, Rudolf Holstin arkisto: ”Yhteiskunnallinen kehitysoppi. Eräitä yhteiskuntapolitiikan sosiologisia periaatteita”, 50.

tai poliittisesti puolueeton. Tässä tietentraditiossa Holstin asettama käytännön tavoite oli poikkeus”.³⁸ Westermarck korosti yhtä lailla sosiologian käytännöllisiä tavoitteita, mutta nimenomaan kansallisten kysymysten painotus erottaa Holstin muista westermarckilaisista. Tämä painotus tulee selkeästi esille varsinkin Holstin väitöskirjan jälkeisessä tutkimuksessa.

Suuria kirjasuunnitelmia

Sosiologian dosentti Holsti luennoi vuosina 1914–1917 luonnonkansojen yhteiskuntajärjestyksestä, valtion synnystä ja kehityksestä sekä sosiaalisesta darwinismista.³⁹ Holstin väitöskirjansa oli tarkoitus olla ensimmäinen osa kolmiosaista kirjasarjaa sodan suhteesta valtion syntyyn ja kehitykseen. Seuraavissa teoksissa hän aikoi tutkia sodankäyntiä erilaisissa yhteiskuntamuodostelmissa sekä arvioida sotaa ja ryhmävalintaa puoltavia biologisia ja sosiologisia teorioita. Vuonna 1916 Holsti tarjosi kustantajille yleistajuista versiota tästä laajemmasta tutkimushankkeesta.⁴⁰ Kirjakäsikirjoituksen nimi on ”Yhteiskunnallinen kehitysoppi. Eräitä yhteiskuntapolitiikan sosiologisia periaatteita”, josta on säilynyt kaksi johdantolukua.

”Yhteiskunnallinen kehitysoppi. Eräitä yhteiskuntapolitiikan sosiologisia periaatteita”

Kirjakäsikirjoituksen ensimmäinen luku käsittelee ”yleisen kehitysopin pääpiirteitä”. Toinen johdantoluku keskittyy yhteiskuntateoriaan ja väitteisiin ”yhteiskuntien olemassaolon taistelusta”. ”Yhteiskunnallisella kehitysopilla” Holsti tarkoittaa ”inhimillisen yhteiskuntaelämän tutkimusta sen synnyn,

38 Pietiäinen 1986, 134–135. Westermarckin tutkimustyön käytännöllisistä kytkennöistä ks. Timosaari 2017.

39 Helsingin yliopiston arkisto: Selonteot Keisarillisen Aleksanterin-Yliopiston opettajain toiminnasta lukuvuosina 1914–1917.

40 Pietiäinen 1986, 204–205.

elpymisen, rappeutumisen ja häviön kannalta”.⁴¹ Muutamaa vuotta myöhemmin Holsti kirjoitti Valtiotieteelliseen käsikirjaan kirjasuunnitelmaa seurailevan artikkelin yhteiskunnan käsitteestä.

Kirjan sisällysluettelo osoittaa, että Holsti aikoi käsitellä ”yhteiskunnallisen elinvoiman menetyksen” ulkoisia syitä, kuten sotia, sulautumista toisiin yhteiskuntiin, kulkutauteja, maahanmuuttoa ja maastamuuttoa, sekä sisäisiä syitä, kuten synnyvyyttä, rikollisuutta, alkoholismia ja sairauksia. Lisäksi teos kartoittaisi ratkaisukeinoja ”yhteiskunnallisen elinvoiman elvyttämiseksi”. Tämä liittyi kysymyksiin ”sosialisesta evolutionista ja revolutionista”, demokratiasta, omistusoikeudesta ja väestökerrostumien elinolosuhteista. Holsti aikoi käsitellä myös eugeniikkaa ja eri maissa harjoitettuja muuttoliikkeisiin ja sosiaalipatologisiin ilmiöihin liittyviä toimenpiteitä. Teoksen loppuosan oli tarkoitus keskittyä ”Kansanvallan tehtäviin Suomessa”, erityisesti maiden välistä taloudellista kilpailua, maaseutu- ja teollisuusväestön elinolosuhteita ja väestökysymystä yleisesti. Holstin tutkimustyötä ohjannut eetos näkyy kirjan loppuluvun otsikossa ”Suomen kansan säilymisen mahdollisuus olemassaolon yleisessä taistelussa”.

Holsti uskoi tutkimushankkeen vastaavan polttavaan yhteiskunnalliseen ja poliittiseen tarpeeseen. Teollistuvien maiden ongelmat ja kansainvälisten suhteiden nopea muutos vaati sosiologialta vastauksia kysymyksiin, ”mikä on inhimillinen yhteiskuntaelämä todelliselta olemukseltaan, mitkä syvälliset lait nostavat sen voimaan ja menestykseen” tai häviöön ”nopean tuhon tai hitaan rappeuttamisen kautta”. Holstin mukaan yhteiskunnat, niin luonnonkansojen ”pienet yhteiskunnat” kuin

41 Kansallisarkisto: Rudolf Holstin arkisto: ”Yhteiskunnallinen kehitysoppi. Eräitä yhteiskuntapolitiikan sosiologisia periaatteita”, 66. Viittaan käsikirjoitukseen jatkossa nimellä Yhteiskunnallinen kehitysoppi.

”mahtavimmat maailmanvallat”, syntyvät, elävät ja kuolevat biologisten organismien tavoin. Biologisen organismimetaforan käyttö etäännyttää Holstin radikaalisti Westermarckin evolutionismista (ks. luku 1 tässä teoksessa). Yhteiskunnat käyvät Holstin mukaan olemassaolon taistelua, jossa ”voitolle pääsevät ne yhteiskunnat, jotka vallitsevissa olosuhteissa osoittautuvat ’soveliaimmiksi säilymään’”. Siinä missä lääketieteen tehtävä on edistää ”yksilön terveyttä ehkäisemällä ja poistamalla tauteja”, sosiologian tehtävä on tutkia ”yhteiskunnan syntyä, kukoistusta ja häviötä”.⁴² Holstin kysymyksenasetteluun ei liittynyt rotubiologisia ulottuvuuksia. Hänen mukaansa aihepiiriin ”sosiologisen tutkimuksen” tulee ”keskittyä rotua pienempiin inhimillisiin yhteenliittymiin ja kokonaisuuksiin”.⁴³

Sosiologien ja filosofien keskuudessa vallitsi Holstin mukaan suuri erimielisyys yhteiskuntien olemassaolon taistelun luonteesta, ilmenemismuodoista ja erityisesti sodan merkityksestä sosiaaliselle evoluutiolle. ”Sosiaalisen darwinismin kannattajien” mukaan ”luonnonmukainen olemassaolon taistelu on kehityksen kannalta edullinen ihmiskunnan tulevaisuudelle”. Sotien on annettava ratkaista, mitkä yhteiskunnat ovat ”kelvollisimpia” jatkamaan kehitystään. Tällä Holsti tarkoittaa Gumpłowiczin, Franz Oppenheimerin ja Lester Wardin lisäksi esimerkiksi hollantilaissosiologi Sebald Rudolf Steinmetziä ja Friedrich Nietzscheä. Toisten sosiologien ja filosofien mukaan sodat kuuluvat puolestaan ”yhteiskuntaelämän sairaaloihin ilmiöihin”, joiden tuhoisia seurauksia on pyrittävä rauhan-työllä ehkäisemään.⁴⁴ Tätä suurta erimielisyyttä Holsti halusi kirjasarjassaan ratkoa.

42 Yhteiskunnallinen kehitysoppi, 3–4.

43 Yhteiskunnallinen kehitysoppi, 95–96.

44 Yhteiskunnallinen kehitysoppi, 4–5, 48–50. Holstista ja kansainvälisestä rauhanaatteesta ks. Holsti 1924a.

Biologinen ja sosiaalinen evoluutio

Holsti lähestyi tutkimusaihettaan ”yleisen kehitysoopin” pääpiirteiden kautta. Holsti oli perehtynyt evoluutioajattelun historiaan antiikin luonnonfilosofiassa, valistusfilosofiassa ja Darwinin evoluutioteoriaa edeltäneessä geologiassa. Hänen mukaansa ”Darwinin teoksissa heräsi täyteen todistusvoimaansa kahden vuosituhannen aikana horrostilassa ollut eräiden kreikkalaisten filosofien aavistus kaiken kehityksestä ’ikuisena tulemisena’, eliöiden polveutumisesta toinen toisistaan jossakin määrättyssä järjestyksessä”.⁴⁵

”Darwinismilla” Holsti tarkoittaa evoluutioteoriaa, jonka mukaan ”kaikki eliöt ovat erittäin pitkällisen kehitysprosessin kautta todennäköisesti polveutuneet varsin yksinkertaisesta kantamuodosta”. Tämän taustalla on ensiksikin se, että eliöillä on taipumus kehittyä hieman erilaisiksi kuin välittömät edeltäjänsä. Darwinin mukaan yksilöiden välinen variaatio voi aiheutua monesta eri tekijästä. Darwin kirjoittaa ympäristöolosuhteiden suorasta ja epäsuorasta vaikutuksesta, elinten käytöstä ja käytön puutteesta sekä olemassaolon taistelusta. Näiden vaikutuksesta organismien perinnöllisissä ominaisuuksissa tapahtuu vähittäisiä muutoksia, joiden kautta syntyy muunnoksia ja lopulta uusia lajeja. Tärkeimpänä evoluutiovoimana Darwin piti olemassaolon taistelua ja luonnonvalintaa.⁴⁶ Holsti kirjoittaa:

Kun nyt maapallo on suunnattomien ajanjaksojen kuluessa itse kehittynyt yleisten elämänehtojen puolesta toisenlaiseksi kuin se on aina edellisillä asteilla ollut, on samalla niin kasveiksi kuin eläimiksi kehittyneiden eliöiden täytynyt vastaavasti muuttua näin muuttuneisiin olosuhteisiin. Mutta kaikki lajit tai

45 Yhteiskunnallinen kehitysoppi, 8–9.

46 Yhteiskunnallinen kehitysoppi, 17–18. Tarkemmin Darwinin muuntelua koskevista käsityksistä ks. Winther 2000.

muunnokset eivät ole voineet sitä tehdä yhtä hyvin. Toiset ovat joko vähitellen kuolleet kokonaan sukupuuttoon, tai ovat jääneet kehityksessä jälkeen toisten voittaessa. Näin on äärettömän pitkien aikojen kuluessa luonto itse asteittaisesti kehittänyt jostain yksinkertaisesta alkueliön muodosta lopulta mitä suurilukuisimman määrän varsin erilaisiksi ehtineitä eliöitä, niin kasveja kuin eläimiä, suorittamalla oman ”luonnollisen valintansa” lukuisten eri tekijäin, mutta etenkin tuon herkeämättömän olemassaolon taistelun kautta ja tällöin juuri suosimalla niiden säilymistä, joille on ehtinyt muodostua tarkoitusta paremmin vastaavia ominaisuuksia.⁴⁷

Ihminenkin on Darwinin mukaan ”mittaamattoman pitkän luonnollisen kehityskulun tulos, hänkin on kypsynyt olemassaolon taistelussa, jossa luonto ja ihminen itse ovat yhdessä hävittäneet heikkoja ihmisyksilöitä, jopa heimoja ja kansoja, ja jättäneet soveliaimmat ’lisääntymään ja täyttämään maan’”.⁴⁸ Holsti itse kritisoi ”primitiiviseen ryhmävalintaan” perustuvia kehitysteorioita, joille Darwin loi omalta osaltaan maaperää teoriassaan moraalin evoluutiosta.⁴⁹

”Kehitysoopin varsinaisena filosofina” Holsti piti Spenceriä. Toisin kuin Westermarck, Holsti yhtyi Spencerin käsitykseen siitä, että yhteiskunnat ovat samojen luonnonlakien alaisia kuin ”kaikki elollinen ja eloton maapallollamme”.⁵⁰ Spencerin mukaan hajanaiset ja pienet yhteiskunnat ovat muuttuneet integraatio- ja differentiaatioprosessien myötä sisäisesti heterogeenisiksi ja monimutkaisiksi kokonaisuuksiksi. Samalla sosiaaliset suhteet muuttuneet monipuolisemmiksi ja kiinteämmiksi.

47 Yhteiskunnallinen kehitysoppi, 18.

48 Yhteiskunnallinen kehitysoppi, 19–20.

49 Darwinin ja Westermarckin moraaliteorioiden eroista ks. Pipatti 2019, 23–26, 69–71.

50 Yhteiskunnallinen kehitysoppi, 20–27.

Kaikkien heimojen ja kansojen ”keskuudessa niiden jäsenten alkuperäinen samanlaisuus, homogenisuus, on muuttunut kehityksen mukana selväksi erilaisuudeksi sekä valtiollisen vallan, yhteiskunnallisen aseman, ammatin y.m.s. puolesta”. Tällä tavoin ”pienistä yhteiskunnista on pitkien aikojen kuluessa useinkin kehittynyt asujaimiston jatkuvan keskityksen kautta suuria maailmanvaltoja”. Sama pätee kaikkiin yhteiskunnallisiin ilmiöihin, jotka muuttuvat ”epäyhtenäisestä, samanlaisesta ja epämääräisestä olotilasta yhtenäistä, erilaista ja määrättyä tilaa kohti”.⁵¹

Holsti havainnollistaa Spencerin sosiologiaa ”Suomen kansan keskuudessa tapahtuneen integraation” kautta. Merkittävimpänä integraation tai keskittymisen ilmentymänä Holsti piti valtiollista autonomiaa. Siihen sisältyviin ”rinnakkaisiin integraatioprosesseihin” kuului perheyhteisöjen yhdistyminen kyliksi, pitäjiksi ja kaupungeiksi. Paikallisyhteisöt ovat keskittyneet hallinnollisesti ja oikeudellisesti kihlakunniksi, lääneiksi ja senaatiksi, kuten myös käräjä- ja tuomiokunniksi sekä ylimmäksi oikeusasteeksi. Työväestö on järjestäytynyt, ja paikalliset puolue- ja ammattiyhdistykset ovat luoneet keskusjärjestönsä. Muutkin yhteiskuntaluokat ovat jakautuneet puolueiksi ja synnyttäneet paikallisjärjestöjä ja keskuselimä. Myös maanviljelijät ovat yhdistyneet seuroiksi, yhdistyksiksi, keskusjärjestöiksi ja osuustoiminnan muodoiksi. Poliittinen integraatio ilmenee puolestaan järjestäytymisessä äänestysalueisiin, vaalipiireihin, kansanedustajiin ja eduskuntaan, joka on ”kansalaisten ja puoluejaotuksen lopullinen, korkein integrationi”.⁵²

Holsti piti kuitenkin monia biologiseen ja sosiaaliseen evoluutioon liittyviä kysymyksiä edelleen ratkaisemattomia. Biologiassa ”neo-lamarckistien”, ”neo-darwinistien” ja hollantilaisen kasvi- ja perinnöllisyystieteilijä Hugo de Vriesin mutaatioteo-

51 Yhteiskunnallinen kehitysoppi, 31–32, 37–38, 44.

52 Yhteiskunnallinen kehitysoppi, 32–33.

rian kannattajien näkemykset olivat keskenään ristiriitaisia.⁵³ Holstin mukaan biologien erimielisyys on syytä pitää mielessä tutkittaessa ”nykyhetken yhteiskuntaelämää”, joka on ”kaikilta puolilta äärettömän paljon monimutkaisempi ja sen eri aloilla vaikuttavat todelliset kehitystekijät ovat paljon vaikeammin tulkittavissa” kuin sosiaalidarwinistiset teoreetikot olettivat.⁵⁴

Holstin yhteiskuntakäsitys

Holsti kirjoitti 1920-luvulla *Valtiotieteiden käsikirjaan* artikkelin yhteiskunnan käsitteestä. Hänen mukaansa filosofit ja sosiologit ovat yksimielisiä siitä, että ”yhteiskunta koostuu samaan lajiin kuuluvista yksilöistä, joiden välille on muodostunut yhteisten etujen synnyttämiä ja ylläpitämiä suhteita”.⁵⁵ Holstin näkökulmaa on pidetty suomalaisessa aikalaiskontekstissa omalaatuisena, sillä hän keskittyi artikkelissaan siihen, ”mikä yhteiskunnassa oli yleistä ja erityistä, eikä hän samastanut tai edes kiinnittänyt yhteiskunnan käsitettä kansallisvaltioon”.⁵⁶ Sama luonnehdinta kuvaa hyvin muidenkin westermarckilaisten tutkijoiden yhteiskuntakäsitystä.

Holsti käsittelee kirjakäsikirjoituksessaan kahta yhteiskuntateoreettista ajatteluperinnettä. Ensimmäisen perinteen edustajat pitävät yhteiskuntaa ”elimistönä eli organismina”. Toisen perinteen mukaan yhteiskunta on ”järjestö eli organisaatio”, keskinäiseen yhteyteen järjestäytynyt yksilöiden yhteenliittymä.⁵⁷ Organisaatioteoreettinen traditio juontaa Holstin mukaan juurensa Antiikin epikurolaisesta filosofiasta ja valistusajan yhteiskuntasopimusteorioista, joita alettiin evolutionismin myötä

53 Yhteiskunnallinen kehitysoppi, 54–57. 1900-luvun taitteen ja ensimmäisten vuosikymmenten biologisen evoluutioteorian suuntauksista ks. Bowler 1983.

54 Yhteiskunnallinen kehitysoppi, 65–66.

55 Holsti 1924b, 613.

56 Kettunen 2003, 201.

57 Yhteiskunnallinen kehitysoppi, 67–68, 71.

tulkita uudella tavalla. Ajatteluperinteen keskeisinä edustajina Holsti piti Kropotkinia ja Westermarckia, jotka korostivat ”keskinäistä avunantoa sinä primäärisenä tekijänä, joka luo yhteiskuntajärjestön”. Yhteiskuntien organisaatio- tai järjestöluonne tulee Holstin mukaan esiin erityisesti suuremmissa ja monimutkaisemmissa yhteiskunnissa, joiden jäsenet voivat kuulua samanaikaisesti eri yhteiskuntiin ja siirtyä yhteiskunnista toisiin.⁵⁸

Holstin oman käsityksen mukaan yhteiskunta on organisaatio, jolla on orgaanisia, elimellisiä piirteitä. Yhteiskunta on Holstille ”elimellisuusontoinen järjestö”. Ihminen ei voi olla kuulumatta yhteiskuntaan. Ihmiset kykenevät kasvamaan ”toisten järjestöjen jäseniksi, niiden tapojen noudattamiseen ja päämäärien tavoitteluun [...] ainoastaan sen järjestön jäsenenä, mitä me kutsumme yhteiskunnaksi”. Kaikissa yhteiskunnissa ilmenee ”tahto esiintyä omana eheytenä toisten samanlaisten järjestömuotojen rinnalla, sisällä tai yläpuolella”. Ilman tällaista tahtoelementtiä sen enempää luonnonkansojen pienet yhteiskunnat kuin ”nykyaikaiset valtiot” eivät voi pysyä koossa.⁵⁹

Holstin määritelmän mukaan yhteiskunta on ”pienempi tai suurempi yhtymä, jonka keskuudessa kehityksen mukaan ilmenee yhä monipuolisempia keskinäisen vuorovaikutuksen, yhteistoiminnan ja muun riippuvaisuuden suhteita”. Yhteiskunnaksi voidaan kutsua ”pieniä liikkuvia luonnonkansoja ja nykyisten sivistyskansojen alueellisesti määrättyjä kylä- pitäjä ja kaupunkiyhteiskuntia tai niitäkin laajempia kokonaisuuksia, jotka kukin yksilöineen, perheineen, järjestöineen, elimineen ja tarkoituksellisesti muodostavat oman erikoisen ’ylielimistön’”.⁶⁰

Holstin poliittinen reformismi näkyy hänen ”sosiaalisen evoluution” ja ”revoluution” tarkastelussaan. Ellei yhteiskun-

58 Yhteiskunnallinen kehitysoppi, 74–80, 88.

59 Yhteiskunnallinen kehitysoppi, 80–81, 87.

60 Holsti 1924b, 614.

nalla olisi lainkaan ”yliorganisia ulottuvuuksia”, sosialistisen työväenliikkeen peräänkuuluttama vallankumous olisi helpommin toteutettavissa. Holsti piti yhteiskunnan väkivaltaista uudelleenjärjestelyä kuitenkin äärimmäisen vaikeana toteuttaa. Ihmiset ovat tottuneet omiin tapoihinsa ja instituutioihinsa, joiden ”henki on kasvanut kiinni heidän itsensä luomiin tottumuksiin, katsantokantoihin ja ennakkoluuloihin”. Vallankumouksen vaikeutta lisää modernien yhteiskuntien ”aineellisen kokoonpanon ja rakenteen monipuolisuus kuin myös niiden eri osia yhdistävän yhteistoiminnan ja muiden sisäisten suhteiden moninaisuus”. Tästä syystä työväenliikkeen ja kansanvallan tulisi huomioida ”itse kehityslain neuvo: kehitys, ei kumous”.⁶¹

Evoluutiososiologi yhteiskuntasuunnittelijana

Yhteiskuntia voidaan Holstin mukaan verrata biologisiin organismeihin kuvaannollisesti, havainnollisuutta lisäävässä taroituksessa. Analogia auttaa ymmärtämään ”yhteiskunnan ’ruumiillista’ ja henkistä olemusta”, erityisesti sen ”sairaalloisia ja terveitä ilmiöitä ja tiloja”.⁶² Yhteiskunnissa esiintyy Holstin mukaan kehollisia ja psyykkisiä sairauksia siinä missä biologisissa organismeissa. Taloudelliset epäkohdat ovat yhteiskuntaa heikentäviä ruumiillisia sairauksia. Yhteiskuntaluokat, ”jotka riistävät itselleen liian suuret määrät taloudellista hyvinvointia” menettävät työteliäisyytensä, terveytensä ja henkisen vireytensä. Lisäksi taloudellista hyvinvointia luodaan ”riistämällä eräiltä toisilta yhteiskunnan jäseniltä toimeentulomahdollisuuksia”. Yhteiskunnat menettävät elinvoimaa pitämällä suurta osaa väestöstä kurjuudessa, ja ”yhteiskuntatieteen täytyy tuo-

61 Holsti 1924b, 617–618.

62 Holsti 1924b, 614. Holstin työn alla olevan kirjan sisältöä voidaan tältä osin hahmottaa hänen vuosina 1915–1917 pitämistään esitelmistä ”Mitä on terve yhteiskunta” ja ”Mitä on yhteiskuntaelämämme”, jotka julkaistiin nuorsuomalaisissa lehdissä. Pietiäinen 1986, 205–206.

mita tällainen yhteiskunnallinen elämä yhtä ankarasti kuin lääketiede tuomitsee toisaalta liiallista ruumiillista lihavuutta ja toisaalta sitä ruumiillista heikkoutta, joka johtuu liian vähästä ja huonosta ravinnosta.”⁶³

Psykkisiä sairauksia vastaavat puolestaan ”yhteiskunnalliset ennakkoluulot” ja erilaiset ”joukkosielun ilmaukset”. Ensin mainittuun kuuluvat ”rotuennakkoluulot” eli käsitykset siitä, että ”jotkut rodut sinänsä olisivat erikoisesti soveliaat hallitsemaan ja vallitsemaan ja siten sortamaan toista”. Rotuennakkoluulot ovat läheistä sukua käsitykselle, että ”samankin rodun keskuudessa eräät kansat olisivat paremmin kuin muut sopivat edustamaan parasta inhimillistä sivistystä” ja muiden tulisi alistua niiden valtiolliseen ja kulttuuriseen holhoukseen. Tällaisella ”kansallisella sorrolla” on Holstin mukaan tuhoisa vaikutus ihmiskunnan kehitykseen. Haitallisiin yhteiskunnallisiin ennakkoluuloihin kuuluvat myös luokkaennakkoluulot, jotka sallivat valtiolliset ja sivistykselliset oikeudet ainoastaan tiettyjen luokkien jäsenille.⁶⁴ ”Joukkosielun ilmauksilla” Holsti tarkoitti puolestaan ihmisjoukoissa voimistuvia tunteita ja ennakkoluuloja:

Parlamenteissa, komiteoissa, puolue- ja väenkokouksissa ei henkisesti kypsin kanta läheskään aina voita, vaan tehdään päätöksiä, joiden ala-arvoisuudesta usein verraten harva päätöksen teossa läsnäollut haluaa vastata. Vielä räikeämmin tämä ilmiö esiintyy tilaisuuksissa, joissa suoranainen ”hurmahenkisyys” pääsee vallalle. (...) Milloin riita on syntynyt toisten yhteiskuntien kanssa, syöksytään sotaan; milloin se taas on puhjennut saman yhteiskunnan piirissä, joudutaan kansalaissotaan, vallankumoukseen tai muihin sisäisiin melskeisiin.⁶⁵

63 Kansallisarkisto: Holsti 1915, 1–3.

64 Kansallisarkisto: Holsti 1915, 6–7.

65 Holsti 1924b, 619.

Yhteiskuntien elinvoimaa heikentävien sairauksien hoidossa Holsti kehotti kuuntelemaan sosiologeja. Koko väestölle tulisi taata riittävä aineellinen hyvinvointi, ja ”koko kansan vuotoinen tulo on jaettava niin, ettei toisaalta synny enää sukua mädättävää liiallista hyvinvointia ja toisaalta sukua turmelevaa kurjuutta”.⁶⁶ Holsti piti köyhälistön aseman parantamista eurooppalaisten valtioiden ratkaisevana kysymyksenä. Hän korosti myös eugeniikan merkitystä. Negatiivisen eugeniikan piiriin kuuluu avioliiton kieltäminen henkilöiltä, jotka ovat perinnöllisten sairauksien tai hankittujen antisosiaalisten syiden vuoksi kykenemättömiä hankkimaan terveitä lapsia. Positiivisiin eugeenisiin toimenpiteisiin kuuluu puolestaan ”lasten määrän rajoittamisen estäminen riittävän terveissä perheissä sekä yleisten olosuhteiden parantaminen, jotta lapset voivat kasvaa ja kehittyä suotuisissa olosuhteissa”. Toisin sanoen

”[s]osiologia vaatiessaan toimenpiteitä ihmissuvun parantamiseksi (...) tahtoo köyhälistön aseman parantamisen avulla pelastettavaksi entistä suuremman määrän alaluokan keskuudessa löydettävistä ruumiillisesti ja henkisesti mitä parhaista aineksista”. Varsinaista ”ihmisrodun jalostamista” Holsti piti toistaiseksi vaikeana toteuttaa perinnöllisyystieteen kehittymättömyyden takia, mutta ”se on sittenkin oleva päämäärä ja kaiken tulevan yhteiskuntapolitiikan tärkein tehtävä”.⁶⁷

Holsti seurasi väitöskirjassaan westermarckilaisen sosiologian kysymyksenasetteluja, joskin hän tutki valtion alkuperää selväpiirteisemmin sanan historiallisessa merkityksessä. Sen sijaan

66 Kansalliskirjasto: Holsti 1915, 9–10.

67 Holsti 1924b, 624. Westermarck puolestaan kannatti eugeenisiä avioliittoesteitä yksilön oikeuksien puolustamisen näkökulmasta. Mikäli henkilö lisääntyi perinnöllisistä sairauksista tai vakavasta köyhyydestä huolimatta, hän aiheutti toiminnallaan vahinkoa syntymättömälle lapselle. Ks. Timosaari 2017, 137–194.

väitöskirjan jälkeisessä tutkimuksessa Holstin yhteydet westermarckilaiseen alkuperien tutkimukseen katkesivat ja hän ajautui Westermarckille hyvin vieraan spenceriläisen sosiaalidarwinismin kannattajaksi.

Myötäsyntyyisten taipumusten ja ympäristön vuorovaikutus Ragnar Numelinin sosiologiassa

Niin kauan kuin ihmisyyhteisöt ovat eläneet rinnakkain ilman pysyvää vihamielisyyden tilaa – ja joskus silloinkin – on esiintynyt tietynlaisia diplomaattisten käytäntöjen alkeismuotoja. – Ragnar Numelin 1950.

Westermarckin nuorimpiin oppilaisiin lukeutunut Ragnar Numelin syntyi Turussa vuonna 1890. Numelinin isä toimi kaupungissa hovioikeuden neuvoksena ja myöhemmin Helsingissä Suomen senaatin oikeusosaston jäsenenä.¹ Numelin opiskeli vuosina 1908–1913 käytännöllistä filosofiaa ja maantiedettä Helsingissä. Numelinin migraatiota eli joukkovaelluksia ja muutto-
liikkeitä käsittelevä väitöskirja *Orsakerna till folkvandringarna på lägre kulturstadier: en sociologisk studie* ilmestyi vuonna 1918. Väitöskirja seuraa nimeään myöten Westermarckin käsitystä sosiologiasta sosiaalisten ilmiöiden syitä tutkivana tieteenä. Teoksen laajennettu ja päivitetty versio julkaistiin vuonna 1937 Englannissa nimellä *The Wandering Spirit: A Study of Human Migration*. Se ilmestyi kolme vuotta myöhemmin myös ranskaksi.

1 Uola 2006.

Numelin teki työuransa diplomaattina ulkoasiainhallinnon eri tehtävissä. 1920- ja 30-luvuilla hän työskenteli lähetystösihteerinä Pariisissa ja Kööpenhaminassa, 1940-luvun puolivälissä pääkonsulina Göteborgissa ja vuosina 1947–1953 lähettiläänä Brysselissä, Prahassa ja Wienissä.² Diplomatiasta tuli myös Numelinin keskeinen tutkimuskohde. Hänen toinen pääteoksensa *The Beginnings of Diplomacy: A Sociological Study of Intertribal and International Relations* ilmestyi Englannissa vuonna 1950. Teos julkaistiin myös Yhdysvalloissa ja Ranskassa. Migraation ja diplomatian ohella Numelin kirjoitti paljon sosiologian ja sosiaaliantropologian historiasta ja suuntauksista.³ Hänen teoksensa *Fältforskare och kammarlärde: drag ur socialantropologiens idéhistoria* (1947) on yksi ensimmäisistä antropologian historian kokonaisuutuksista maailmassa.⁴ Numelin tutki myös poliittista maantiedettä, jolla hän tarkoitti maantieteellisten tekijöiden vaikutusta yhteiskuntien ja valtioiden historiaan ja kehitykseen.⁵

Tarkastelen tämän luvun aluksi Numelinin sosiologiaa ja sen tutkimuskohdetta käsitteleviä kirjoituksia kuuden vuosikymmenen ajalta. Hänen tuotantoonsa on tallentunut suomalaisen sosiologian itseymmärryksen suuri muutos. Tämän jälkeen käsittelen Numelinin näkemyksiä evoluutiososiologian ja -antropologian teoreettisista ja metodologisista lähtökohdista. Lopuksi syvennyn Numelinin migraatiota ja diplomatiaa käsitteleviin pääteoksiin ja keskeisiin tutkimustuloksiin. Luku osoittaa, että Numelinin keskeisiä tutkimusaiheita yhdistää ajatus myötäsyttyisten taipumusten ja ympäristötekijöiden yhteenlivoutumisesta.

2 Pipping 1979b; Uola 2006.

3 Numelin 1918a; 1941; 1942; 1943; 1947; 1951; 1959.

4 Pipping 1979b, 4–5.

5 Numelin 1929.

Sosiologian muutos synnyn ja kehityksen tieteestä rakenteen ja funktion tieteeksi

Numelin julkaisi vuonna 1918 teoksen *Studier i Nordisk sociologi*. Siinä hän määrittelee sosiologian ”tieteeksi sosiaalisten ilmiöiden luonteesta ja kehityksestä”. Sosiologian näkökulma on maailmanlaajuinen ja kattaa ihmiskunnan koko historian.⁶ Samoja lähtökohtia ilmentävät Numelinin väitöskirjassaan osoittamat kiitokset Westermarckin ”universaalisosiologiselle opetukselle”.⁷ Sosiologialla on läheinen suhde etnologiaan, etnografiaan ja biologiaan. Samalla tavoin kuin biologiset organismit muuttuvat evoluutiossa rakenteeltaan ja toiminnoiltaan monimutkaisemmiksi ja eriytyneemmiksi, ”päällikkyyden, oikeusvallan, luokkien ja arvohierarkioiden” kaltaiset sosiaaliset ilmiöt ja instituutiot ovat ”biologisesti ehdollisen yhteiskunnallisen kehityksen tuotoksia”. Vaikka Numelin piti biologisen ja sosiaalisen evoluution rinnastuksia ilmiöiden kuvaamista ja selittämistä helpottavina metaforina, hänen mukaansa biologisia lainalaisuuksia ei voi siirtää ongelmattomasti yhteiskuntaelämän alueelle.⁸

Westermarckin tavoin Numelin korostaa ihmisen psykologisten ominaisuuksien ja taipumusten merkitystä: ”Sosiologian tehtävä selittää sosiaalisia ja sosiaalipsykologisia ilmiöitä tarkoittaa, että sen on otettava huomioon yksilölliset tekijät, yksilön suhde kokonaisuuteen, elinpiiriin, ulkoiseen ympäristöön jne.” Lisäksi sosiologian on huomioitava yhteiskuntaelämän maantieteelliset puitteet, jotka vaikuttavat monin tavoin sosiaaliisiin ilmiöihin.⁹

6 Numelin 1918a, 9–10.

7 Numelin 1918b, 3.

8 Numelin 1918a, 9–12. Numelin piti etnologiaa sosiologian ”historiallisena ja analyttisenä aputieteenä”, kun taas etnografia on sosiologian ”maantieteellinen ja deskriptiivinen aputiede”. Myöhemmin Numelin määritteli etnologian henkisen kulttuuriperinnön vertailevaksi tutkimukseksi ja etnografian yksittäisen kansan tai yhteisön kuvailevaksi tutkimukseksi. Numelin 1918b, 9–10; 1947, 14.

9 Numelin 1918a, 14. Tarkemmin sosiologian ja maantieteen suhteesta ks. Numelin 1959.



Ragnar Numelin vuonna 1942. Kuva: Museovirasto.

Numelinin keskeisen lähtökohdan mukaan ”modernia kulttuuria” tai ”nykyaikaista yhteiskuntaa” ei voi ymmärtää ilman historiallista näkökulmaa.¹⁰ Yhteiskunta on ”ilmiö ajan muodossa, ja yhteiskunnan historia juontaa juurensa sellaisiin kult-

¹⁰ Numelin 1918a, 16–17.

tuurivaiheisiin, joissa erilaiset sosiaaliset instituutiot ovat syntyneet ja joita voidaan valottaa tutkimalla primitiivisten kansojen keskuudessa vallitsevia olosuhteita”. Tällaisten vertailujen perustana ovat havainnot siitä, että ”pieniä eroavaisuuksia lukuun ottamatta ihmiset eri puolilla maailmaa ilmentävät homologisia, samankaltaisia kehityspiirteitä henkisessä ja fyysisessä mielessä, tavoissa, tottumuksissa ja sosiaalisissa pyrkimyksissä”.¹¹

1940-luvun lopulla Numelin määritteli sosiologian tutkimuskohteeksi ”sosiaaliset instituutiot ja sosiaalisen elämän muodot”. Sosiologia oli haarautunut kahteen pääsuuntaukseen. Uudempi suuntaus keskittyi ”nykyaikaiseen yhteiskuntaan”, kun taas toisen päähuomio oli ”kenttätyössä ja vailla kirjallista traditiota eurooppalaisessa merkityksessä olevien kansojen yhteisömuodoissa”. ”Yhteiskuntamuotojen ja sosiaalisten rituaalien ja instituutioiden historian” tutkimusta oli alettu Iso-Britanniassa kutsua sosiaaliantropologiaksi, kun taas Pohjoismaissa käytettiin nimitystä etnososiologia. Sosiaaliantropologiaa ja etnososiologiaa yhdistää kulttuurin tutkimus ”inhimillisen yhteenkuuluvuuden näkökulmasta”. Numelin puolusti sosiologian käsitteistä laajassa merkityksessä tieteenä, joka rakentaa synteesiä kaikista yhteiskuntatieteistä. Sosiologian tutkimuskohteena on ”sosiaalisten instituutioiden alkuperä ja kehitys”. Westermarckilaisen sosiologian piirissä harjoitetun ”primitiivisten yhteisömuotojen” ja ”yhteisöelämän alkuperän” tutkimuksen tavoitteena on rakentaa sosiologialle ”leveämpää perustaa”.¹²

Westermarckilainen sosiologia tutkii Numelinin mukaan ”kulttuurin muotoja, joita esiintyy ihmisyyhteisöissä ajasta ja paikasta riippumatta”. Kyse on ”maailmanlaajuisista ilmiöistä”, joiden tutkimuksessa ”naiivit eronteot primitiivisen kulttuurin ja ’historiallisten’ kansojen sivilisaation välillä ovat jokseenkin

11 Numelin 1947, 12.

12 Numelin 1947, 11–12, 14.

mielivaltaisia”.¹³ Numelin korostaa, ettei käytä termiä ”primitiivinen” väheksyvään tai halveksivaan sävyyn. Primitiivinen tarkoittaa yksinkertaisesti ”kulttuuria, joka on välittömässä yhteydessä luonnonympäristöönsä”.¹⁴ Samalla ”modernin” ja ”primitiivisen” kulttuurin väliset erot eivät ole ”laadullisia” vaan suhteellisia. Moderni kulttuuri koostuu ”suuremmasta ja laaja-alaisemmasta joukosta sosiaalisten muotojen yhdistelmiä” verrattuna samankaltaisiin sosiaalisiin muotoihin primitiivisissä yhteiskunnissa.¹⁵ Numelin itse kuvasi migraatiota käsittelevää teostaan psykologiseksi ja sosiologiseksi tutkimukseksi. Hänen diplomatian alkuperään keskittyvä teoksensa on puolestaan ”etnologisiin kenttätutkimuksiin perustuva sosiologinen tutkielma”.¹⁶

Evolutionismin ja vertailevan metodin myöhäinen puolustus

Numelin julkaisi 1950-luvun alussa artikkelin ”Sociologie et anthropologie sociale”, joka käsittelee valaisevalla tavalla hänen teoreettisia ja metodologisia lähtökohtiaan. Evolutionismi hallitsi Numelinin mukaan brittiläistä sosiologiaa ja antropologiaa ensimmäiseen maailmansotaan saakka. Hän erottaa toisistaan Tylorin ja Spencerin ”yleisevolutionismin” ja Westermarckin ”kriittisemmän” lähestymistavan.

Numelin nostaa esiin kolme syytä evolutionistisen tutkimusperinteen sammumiselle. Ensinnäkin taustalla oli lisääntynyt ymmärrys siitä, etteivät edelleen olemassa olevat luonnonkansat edustaneet ”kulttuurin alkuperää” siinä mielessä kuin aiemmat evoluutioantropologit uskoivat.¹⁷ Toisin sanoen tällai-

13 Numelin 1950, 16.

14 Numelin 1963, 9.

15 Numelin 1950, 15.

16 Numelin 1937, 31; Numelin 1950, numeroimaton esipuhe.

17 Numelin 1951, 186–187.

sia ihmisyyhteisöjä ei voi pitää yhteiskuntaelämän tai ihmiskunnan varhaisvaiheiden ”elävänä museona”.¹⁸

Toinen syy evolutionismin hiipumiselle oli liiallinen kiinnittyminen Tylorin jäänneteoriaan. Tylor tarkoitti jäänteillä (*survivals*) sellaisia tapoja ja uskomuksia, jotka juontavat juurensa varhaisemmilta kulttuurisilta kehitysvaiheilta ja jotka ovat menettäneet muuttuneessa ympäristössä alkuperäisen tarkoituksensa.¹⁹ Tämä lähtökohta muodosti keskeisen rakenneosan 1900-luvun taitteen yhteiskunta- ja kulttuuriteorioissa. Niissä jonkin kansan tai yhteisön piirissä esiintyviä tapoja ja instituutiota tulkittiin osoitukseksi sellaisesta kehitysvaiheesta, jonka koko ihmiskunta on läpikäynyt. Westermarck oli jäänneteorioiden kriitikko, jonka teoriat perustuvat *edelleen läsnä olevien* sosiaalipsykologisten ja psykologisten syiden jäljittämiseen.²⁰ Sama pyrkimys näkyy Numelinin tuotannossa.

Kolmantena syynä evolutionismin sammumiselle Numelin piti vertailevan metodiin kohdistunutta kritiikkiä. Numelin jakoi kriitikoiden käsityksen siitä, että vertailevan metodi synnyttää ”mosaiikkimaisen kuvan” eri puolilta maailmaa kerätyistä tiedoista. Lähdekritiikki on usein ollut puutteellista, ja ”toisinaan lähteiden määrä on korvannut niiden laadun”.²¹ Samalla Numelin korostaa vertailevan metodin avulla saatuja tuloksia. Hän muistuttaa siitä tosiasiasta, että antropologian keskeinen termistö – toteemi, tabu, eksogamia, klaani ja niin edelleen – ovat syntyneet nimenomaan vertailevan metodin pohjalta. Lisäksi metodin keinoin on ollut mahdollista hahmottaa suuntaa antavia käsityksiä erilaisten sosiaalisten ilmiöiden ja instituutioiden yleisyydestä ja levinneisyydestä. Numelinin mukaan on

18 Numelin 1950, 14.

19 Tylor 1920, 70–71, 420–421.

20 Westermarckin jäänneteorioiden kritiikistä ks. esim. Westermarck 1936a, 233–236; 2014.

21 Numelin 1951, 187.

perusteltua kysyä, olisiko sosiaaliantropologia kyennyt nousemaan ilman vertailevaa metodologia kuvailevan ja paikallisen kansatieteen yläpuolelle. Vertailevaa metodologia voidaan edelleen käyttää kulttuuristen erojen ja ”moninaisten nyanssien” takaa paljastuvien ”kiistämättömien samankaltaisuuksien” eli universalismien osoittamisessa.²²

Numelin nostaa esiin useita parannusehdotuksia vertailevan metodin käyttöön. *Ensinnäkin* tutkijoiden tulisi keskittyä ainoastaan sellaisiin ilmiöihin ja käyttäytymispiirteisiin, joita on todella mahdollista verrata toisiinsa. Esimerkiksi Numelinin tutkimia ”heimojen välisiä rauhanomaisia ja taloudellisia suhteita” on huomattavan paljon helpompaa analysoida vertailevalla metodilla kuin ”abstrakteja” uskonnollisia riittejä. *Toiseksi* tutkimusaineisto tulisi jaotella maantieteellisesti ja keskittyä yhteen rajattuun alueeseen kerrallaan.²³ *Kolmanneksi* tutkijoiden tulisi valita lähteensä tarkemmin ja esittää ne kokonaisuudessa muodossa. Vertailevaa metodologia käyttävät tutkijat viittaavat usein mahdollisimman moneen lähteeseen, mikä johtaa ”tiettyyn kulttuurisen syvyyden ja kontekstin puutteeseen”.²⁴ Tosi-asiassa Numelinin omatkin lähdeviittaukset ovat useimmiten hyvin lyhyitä ja luettelomaisia. *Neljänneksi* teorioiden tulisi pe-

22 Numelin 1951, 187–188, 190.

23 Numelin 1951, 188. Numelin jäsentää aineistonsa maantieteellisesti molemmissa pääteoksissaan. Myöhemmin hän vei tutkimustaan selväpiirteisemmin tähän suuntaan teoksissa *Intertribal Relations in Central and South Africa* (1963) ja *Native Contacts and Diplomacy: The History of Intertribal Relations in Australia and Oceania* (1967). Numelin ja hänen kustantajansa harkitsivat 1960-luvun taitteessa uuden päivitetyn laitoksen työstämistä teoksesta *The Beginnings of Diplomacy*. Numelin kuitenkin havaitsi antropologisen tutkimuskirjallisuuden kasvaneen niin merkittävästi, ettei yksittäisen tutkijan ollut enää mahdollista hallita lähdeaineistoa maailmanlaajuisessa mittakaavassa. Tästä syystä Numelin rajasi jatkotutkimuksensa alueellisesti, jolloin myös vertailevan metodin käyttäminen oli ongelmattomampaa. Numelin tunsu entisen Belgian Kongon olosuhteita omien matkojensa kautta. Vuonna 1964 hän toteutti Suomen Tiedeseuran ja Oskar Öflunds Stiftelsen rahoituksella tutkimusmatkan Australiaan ja erälle Tyynen valtameren saarille. Numelin 1963, 5–6; 1967, 5–6.

24 Numelin 1950, 17.

rustua empiirisille tutkimusaineistoille. Jotkut vertailevan antropologian klassikot ja myöhemmät edustajat etsivät lähteistä pikemminkin tukea omille ennakkokäsityksilleen, mikä edustaa vertailevan metodin huonoa käyttöä. Viidenneksi vertailevassa tutkimuksessa tulisi käyttää ammattimaisen etnografisen kenttätöyön keinoin kerättyjä lähdeaineistoja, mihin oli 1950-luvulla paremmat mahdollisuudet kuin koskaan aiemmin. Laajoihin vertailuihin perustuvia synteesejä ei ollut kuitenkaan enää tapana kirjoittaa, olihan esimerkiksi *The Origin and Development of the Moral Ideasin* kaltaisen suurteoksen ilmestymisestä kulu-
nut jo lähes puoli vuosisataa.²⁵

Vaikka evolutionismin kritiikki oli Numelinin mukaan osin oikeutettua, hän piti kiinni alkuperien eli syiden tutkimuksen tarpeellisuudesta. Tällä hän tarkoitti sosiaalisten ilmiöiden ja instituutioiden taustalla olevien psykologisten taipumusten tutkimusta biologisen evoluutioteorian valossa:

Psykykinen lajinmukaisuus on jo eläinmaailmassa johtanut yhtäläisyyteen elämäntavoissa, sekä yksityisissä tavoissa että sosiaalisessa organisaatiossa. Kuinka ei sitten olisi voinut sattua samanlaisia yhdensuuntaisia tapahtumia ihmisyyhteiskunnissa, niin alkukantaisissa kuin luonteeltaan korkeammissakin.²⁶

Samalla tavoin olisi virheellistä hylätä ”kaikki historialliset näkökulmat” yhteiskuntatutkimuksessa. Tällä Numelin viittaa kysymykseen siitä, eivätkö ”yksinkertaiset sosiaaliset ilmiöt”, joita vaikuttaa esiintyvän kaikissa ihmisyyhteiskunnissa, ole myös historiallisesti ”alkuperäisempiä” kuin ainoastaan moderneissa yhteiskunnissa esiintyvät ”monimutkaiset ilmiöt”. Tällaista päätelyä voidaan hänen mukaansa pitää ainakin ”työhypoteesina”

²⁵ Numelin 1950, 188–189.

²⁶ Numelin 1959, 166.

ilman tarvetta hyväksyä vanhentuneita oletuksia kulttuurin alkuperästä tai sosiaalisen ja kulttuurisen evoluution kehityslinjoista.²⁷

Numelin peräänkuulutti eri metodien toisiaan täydentävää luonnetta ja toivoi sosiologisen ja antropologisen tutkimuskentän kehittyvän tähän suuntaan tulevaisuudessa. Hänen mukaansa ”yhdistämällä erilaisia tutkimusmenetelmiä – diffusionistisia, psykologisia, funktionalistisia, maantieteellisiä – tulee mahdolliseksi tutkia keskeisimpiä heimojen välisten ja kansainvälisten suhteiden kysymyksiä”.²⁸ Välttäviä näkökantoja ja eri perinteiden vahvuuksia etsivä suhtautumistapa leimaa Numelinin osallistumista sosiologian paradigmuutoksia koskeviin keskusteluihin 1930- ja 50-lukujen välisenä aikana.²⁹

Migraation syyt

Numelinin väitöskirja *Orsakerna till folkvandringarna på lägre kulturstadier* (1918) ja siihen perustuva *The Wandering Spirit: A Study of Human Migration* (1937) käsittelevät joukkovaellusten ja muuttoliikkeiden taustalla olevia syitä. Numelin lähestyy migraatiota jatkuvasti käynnissä olevana ilmiönä, jonka perustana on ”voima, joka vahvan pohjavirtauksen tavoin kulkee halki ihmiskunnan ja jopa kaiken elämän historian”. Tämä voima on ”taipumus liikkeeseen”, jonka ”alkulähde on organismissa itsessään”. Kaikki elävät organismit ovat ”jatkuvassa liikkeessä”, ja ”inhimillinen elämä, kuten myös kasvien ja eläinten elämä, koostuu liikkeistä ja vastaliikkeistä”.³⁰

Migraation ”ensisijaisten syiden” tutkimuksen tulee keskittyä ”primitiivisiin” elämänmuotoihin eli ”kansoihin, jotka elävät suuressa määrin ulkoisen luonnonympäristön vaikutuksen

27 Numelin 1951, 191–192.

28 Numelin 1951, 193.

29 Pipping 1979b, 6.

30 Numelin 1937, 1–2.

alaisina". Tällaisissa olosuhteissa migraation taustalla olevat inhimilliset "taipumukset", toisin sanoen "tottumukset, vaitot ja impulssit", tulevat näkyviin paljaammassa muodossaan.³¹ Samalla nämä olosuhteet avaavat näkymän siihen ympäristöön, "jossa ihmisen taipumus vaeltaa on muovautunut nykyiseen muotoonsa".³² Migraation "yleisten syiden" lisäksi Numelin jäljittää muuttoliikkeitä synnyttäviä "toissijaisia" syitä tai välittäviä tekijöitä, jotka tuovat hänet aina moderniin siirtolaisuuteen liittyviin kysymyksiin asti.³³

Muiden westermarckilaisten tavoin Numelin kytkee tutkimuksensa eläinten migraatioon, joka tarjoaa yleisen tulkintakehikon myös ihmisten käyttäytymisen tarkasteluun. Numelin käsittelee esimerkiksi kaloja, nisäkkäitä ja lintuja. Eläimillä vaellustaipumus on evoluutiossa kehittynyt vaistomainen käyttäytymispiirre, joka juontaa juurensa ravinnontarpeeseen ja elinympäristöön liittyviin syihin (*subsistence-geographical reasons*). Monet nisäkkäät vaeltavat lisääntymistarkoituksessa ja laidunmaiden perässä. Erityisesti linnuilla "yksilöt, joiden ruumiinrakenteeseen muuttovietti ei ole periytynyt, ovat jääneet syrjään, ja päinvastoin niillä yksilöillä, jotka ovat saaneet sen mutaation kautta, on ollut suuremmat menestymismahdollisuudet".³⁴

Numelin jakaa ihmiskunnan historian yleisluonteisiin kehitystasoihin, joista varhaisimpia yhdistää liikkuva elämäntapa. Metsästäjä-keräilijöitä voidaan luokitella eri tavoin, mutta kaikkia niitä yhdistää välitön riippuvuus luonnosta saatavasta ravinnosta. Toinen liikkuva elämänmuoto on nomadismi, jolla Numelin tarkoittaa karjataloudesta tai kiertävästä maanviljelystä eläviä ihmisryhmiä. Metsästäjä-keräilijöiden tavoin nomadiyhteisöjen vaellukset perustuvat ravinnontarpeeseen ja elinympä-

31 Numelin 1937, 19.

32 Numelin 1944, 44.

33 Numelin 1937, 31.

34 Numelin 1944, 43.

ristöön liittyviin syihin. Kolmanneksi Numelin käsittelee pysyvään asutukseen perustuvia maatalouskulttuureita. Numelin ei pitänyt luokittelua selväpiirteistä historiallista jatkumoa kuvaavana esityksenä eikä kehitysvaiheina, joita yhteiskuntien olisi välttämätöntä läpikäydä ennen uusien elämäntapojen omaksumista. Tottumukset ja tavat vaikuttavat kuitenkin ihmisten käyttäytymiseen niin merkittävästi, että elämäntapojen muutokset tapahtuvat useimmiten ainoastaan ulkoisten paineiden seurauksena.³⁵

Migraation perimmäinen syy on siis ihmisiä ja eläimiä yhdistävä itsesäilytysvaisto ja ravinnon tarve. Ravinnonhankintaan ja toimeentuloon tietyssä elinympäristössä liittyvien ensisijaisten syiden lisäksi muuttoliikkeitä aiheuttavat ”toissijaiset” syyt. Ensimmäinen näistä on naapurikansojen aiheuttama paine ja sodankäynti. Toiseksi migraation taustalla ovat usein taloudelliset intressit. Numelin piti erityisesti paimentolais- ja maatalousyhteiskuntien välisiä konflikteja merkittävänä historiaa muokkaavana voimana. Kolmanneksi muuttoliikkeet voivat kytkeytyä uskonnollisiin uskomuksiin, kun yllättävät sairastumiset ja kuolemantapaukset saavat heimon hylkäämään asuin- ympäristönsä vaarallisten henkien pelossa.

Yleinen teoria migraatiosta

1900-luvun alun yhteiskuntatieteissä ja psykologiassa migraatiota selitettiin usein erillisellä ”vaellusvaistolla”. Numelin piti vaistoselityksiä kehäpäätelminä, jotka eivät auta käsillä olevan ilmiön ymmärtämisestä. Numelin hahmottelee yleistä teoriaa migraation syistä. Ihmisessä on hänen mukaansa myötäsyttyinen taipumus liikkeeseen ja ravinnonhankintaan, mutta joukkovaelluksia tapahtuu ainoastaan näiden taipumusten ja mui-

35 Numelin 1937, 63, 111–112.

den psykologisten, maantieteellisten ja ympäristöön liittyvien syiden yhteisvaikutuksesta. Koska ihmisen migraation taustalla ei ole mikään yksittäinen perinnöllinen ominaisuus tai vaisto, Numelin puhuu mieluummin ”vaellusimpulssista” (*wandering impulse*) tai ”mielenvireestä” (*wandering spirit*).

Muuttoliikkeet ovat olleet ihmiskunnan historiassa enimmäkseen koko heimoa tai kansaa koskevia joukkovaelluksia. Myöhemmissä vaiheissa ilmiössä tapahtuu ”yksilöitymistä”, jolloin muuttoliikkeet alkavat koskea pikemminkin yhteiskunnan tiettyjä ryhmiä tai väestökerroksia.³⁶ Vaikka modernin siirtolaisuuden taustalla ovat erilaiset yhteiskunnalliset ja taloudelliset syyt kuin esimerkiksi metsästäjä-keräilijöillä, molemmat aiheutuvat viime kädessä samoista ihmiselle lajityypillisistä taipumuksista.

Numelin kytkee modernien valtiorakenteiden puitteissa tapahtuvan siirtolaisuuden kasvun liikennevälineiden ja -yhteyksien nopeaan kehitykseen. Muuttoliikkeitä synnyttävät ympäristötekijät heijastavat samalla modernisoituvan maailman olosuhteita. Nämä liittyvät taloudellisiin ja yhteiskunnallisiin olosuhteisiin, poliittiseen ja uskonnolliseen sortoon, alueelliseen liikakansoitukseen, omaisuuden epätasaiseen jakautumiseen sekä maatalouden laajenemistilan ehtymiseen. Siirtolaisuutta tapahtuu erityisesti silloin, kun työntekijöinä toimivat lähtömaan vaikeat olosuhteet vaikuttavat väestöön yhtä aikaa tulomaan suotuisten vetotekijöiden kanssa.³⁷ Muuttoliikkeet ovat läheisessä yhteydessä myös kolonialismiin. Monissa tapauksissa migraation alkusyynä on eurooppalaisten siirtomaahallintojen julmuus, ja siirtolaisuutta tapahtuu erityisesti keskusvallan ja kolonisoitujen alueiden välillä.³⁸

³⁶ Numelin 1937, 242.

³⁷ Numelin 1937, 242, 246.

³⁸ Numelin 1937, 207–208, 247–248

Yhteenvetona Numelin esittää, että migraation taustalla ovat ”tottumukset” (*habits*), jotka ovat syntyneet vaistomaisten perustarpeiden pohjalta ja jotka leviävät yksilöistä toisiin ihmisen voimakkaan jäljittelytaipumuksen (*imitative impulse*) ja tunne-tilojen tarttumisen kautta (*social feeling of sympathy*). Lisäksi muuttoliikkeet tarvitsevat toteutuakseen erilaisten ympäristötekijöiden myötävaikutusta.³⁹ Kokonaisuudessaan Numelinin teos heijastaa westermarckilaiselle sosiologialle ominaista biologisia, psykologisia ja ympäristöön liittyviä tekijöitä yhteen nivovaa lähestymistapaa sosiaalisten ilmiöiden tutkimukseen.

Diplomatian synty

Numelinin toinen pääteos on *The Beginnings of Diplomacy* (1950), johon on alettu viime vuosina viittamaan diplomatian tutkimuksen klassikkona. Kansainvälisten suhteiden tutkija Iver Neumannin mukaan teos eroaa niin omana aikanaan kuin nykyäänkin vallitsevasta lähestymistavasta diplomatian historiaan, joka lähtee liikkeelle Antiikin Kreikasta ja Aasian varhaisista korkeakulttuureista. Numelin on Neumannin mukaan ainoa tutkija, joka on lähestynyt diplomatiaa evolutiivisesta näkökulmasta.⁴⁰

Numelin tutki diplomatian alkuperää kahdesta syystä. Ensinnäkin ihmisyhteisöjen väliset rauhanomaiset suhteet kuuluivat sosiologian ja sosiaaliantropologian vähiten tutkittuihin aiheisiin. Samalla tutkimuskirjallisuutta hallitsi Numelinin näkökulmasta virheellinen käsitys siitä, että ”väkivaltainen käyttäytyminen on ehdottomasti osa ihmisluontoa”.⁴¹ Toisekseen ”eri kansojen tutkimuksen suurimpia arvoja on saada perspektiiviä tai horisonttia, josta käsin nähdä oma kulttuurimme ul-

39 Numelin 1937, 316.

40 Neumann 2016.

41 Numelin 1950, 66.

koapäin”.⁴² Numelin halusi osoittaa, että modernien valtioiden välinen diplomatia on ainoastaan historiallisesti myöhäinen ilmentymä hyvin vanhoista ja yleisesti esiintyneistä ryhmien välisen kanssakäymisen muodoista.

Diplomatian alkusytä tutkittaessa on Numelinin mukaan kiinnitettävä huomiota siihen ”ympäristöön tai elämänpäiriin, jossa ne ovat syntyneet”. Ihminen on elänyt valtaosan olemassaolostaan metsästäjä-keräilijäyhteisöissä, joissa esiintyy sellaisen sosiaalisten instituutioiden alkeismuotoja, joita on pidetty ainoastaan myöhemmissä poliittisissa järjestelmissä esiintyvänä ilmiönä: ”Tämä pätee erityisesti sosiaalisiin muotoihin, joita voidaan kutsua diplomatiaksi, heimojen väliseksi suhteeksi tai kansanväliseksi suhteeksi.” Diplomaattisten käytäntöjen ei tarvitse perustua kirjallisiin sääntöihin, vaan ne voivat koostua yhtä lailla kanssakäymistä säätelevistä perinnäistavoista, jotka ovat kansainvälisen lain esimuotoja.⁴³

Numelin liittää diplomatian synty- tai kehitysympäristön tutkimuksen samoihin kysymyksiin yhteisönmuodostuksen ja sosiaalisen yhteenkuuluvuuden emotionaalisesta perustasta, jota Westermarck analysoi omassa tuotannossaan. Se liittyy myös kysymykseen sodankäynnin antropologisesta yleisyydestä. Kritisoidessaan ihmisen sotaisuutta koskevia teorioita Numelin jatkaa suoraan Westermarckin, Wheelerin ja Holstin viitoittamaa tutkimuslinjaa (ks. luku 6 tässä teoksessa).

Numelinin keskittyä nimenomaan sellaisiin ”diplomaattisiin muotoihin ja suhteisiin, joita esiintyy primitiivisten kansojen keskuudessa, kuten ulkoisista vaikutteista erillään elävillä luonnonkansoilla”.⁴⁴ Numelin käsittelee myös vaihdon, paikalleen asettumisen, maatalouden ja kaupankäynnin merkitystä sosiaa-

42 Numelin 1963, 5. Ks. myös Numelin 1950, 16.

43 Numelin 1950, 14–15.

44 Numelin 1950, 15.

listen suhteiden muutokselle. Kirjan lopussa hän luo katsauksen diplomatian kehitykseen Lähi-idässä ja Euroopassa nyky-päivään saakka.

Numelin korostaa westermarckilaisena sosiologina analysoivansa ”instituutioita, käytäntöjä ja käsityksiä”, jotka ilmenevät yhteisöelämässä ja yhteiskuntien välisissä suhteissa tänäkin päivänä. Niiden taustalla ovat ”samanlaiset taipumukset”, ihmisen lajityypilliset ominaisuudet, jotka yhdessä ympäristövaikutteiden kanssa synnyttävät ”diplomaattista kulttuuria”.⁴⁵

Ihmisen sosiaalisuus, lajitietoisuus ja ryhmien väliset suhteet

Numelinin diplomatiateoria perustuu käsitykseen ihmisestä ”sosiaalisena olentona”, joka on elänyt koko ”biologisen historiansa” ajan jonkinlaisen sosiaalisen ryhmän jäsenenä. Ihmisiä sitoo yhteen altruistiset ja sympaattiset tunteet, jotka ovat yhdessä ympäristövaikutteiden kanssa synnyttäneet ”taipumuksia yhteistyöhön ja yhteistoimintaan”. Ihminen on elänyt pitkiä aikoja sisäisesti solidaarisissa klaani- ja heimoyhteisöissä.⁴⁶

Vieraaseen kohdistuvasta luontaisesta epäluuloisuudesta huolimatta ihminen kykenee hahmottamaan tiettyjä ”etujen kokonaisuuksia”, mikä tekee ihmisryhmien välisen kanssakäymisen mahdolliseksi.⁴⁷ Numelin nojaa amerikkalaisen sosiologin Franklin H. Giddinsin (1855–1931) ”lajitietoisuudeksi” tai ”samankaltaisuuden tajuksi” (*consciousness of kind*) kutsumaan psykologiseen ominaisuuteen. Lajitietoisuudella Giddings tarkoittaa ”minkä tahansa enemmän tai vähemmän kehittyneen olennon tietoisuutta ja kykyä tunnistaa toinen olento samantyyppiseksi itsensä kanssa”.⁴⁸ Numelinin mukaan ”ihmisluontoon

45 Numelin 1950, 125, 291.

46 Numelin 1950, 18–20.

47 Numelin 1950, 18.

48 Giddings 1896, 17. Giddinsin evolutionismista ja merkityksestä varhaisessa

vaikuttaa kuuluvan sisäsyntyinen kyky havaita, että toiset ihmiset pyrkivät samanlaisiin tavoitteisiin samankaltaisin keinoin”. Sosiaalinen kanssakäyminen ei edellytä yhteistä kieltä. ”Diplomaattinen kieli” voi olla pelkkää nonverbaalista viestintää, sillä ”eleiden käyttö, joko yhdessä puheen kanssa tai sitä täydentäen tai korvaten, vaikuttaa olevan luontaista ja myötäsyntystä ihmisilajille”.⁴⁹

Giddingsin ajatus lajitietoisuudesta perustuu Adam Smithin teoksessa *The Theory of Moral Sentiments* (1790) esittämään teoriaan sympatiasta.⁵⁰ Westermarckille läheinen skottilaisen valitusfilosofian perintö välittyi siis tätäkin kautta varhaiseen suomalaiseseen sosiologiaan. Siinä missä Giddings selitti teoriallaan etnisten ja sosiaalisten ryhmien sisäisen solidaarisuuden ja enakkoluulojen rakentumista, Numelin käytti lajitietoisuuden käsitettä nimenomaan ihmisten samanlaisuutta ja ryhmärajat ylittävää yhteistyökykyä korostaen.

Heimojen välisten suhteiden muodostumista edesauttaa metsästäjä-keräilijöiden sodankäynnin luonne. Numelin esittää sotaisiin kontakteihin keskittyvän kirjallisuuskatsauksen, jonka mukaan ”sodankäynti itsessään, toisin sanoen järjestäytynyt sodankäynti, ei ole tavanomainen olotila primitiivisten kansojen keskuudessa”. Sotia käydään tavallisesti pienempien ryhmien kesken, ja ne ovat pikemminkin ryöstötarkoituksessa toteutettuja hyökkäyksiä tai metsästys- ja kalastusmaihiin liittyviä kiistoja kuin taistelua poliittisesta vallasta. Sotien syntyyn ja ilmenemiseen vaikuttavat erityisesti maantieteelliset ja taloudelliset olosuhteet. Yleisesti ottaen ”rauhanomaiset suhteet ovat vallitsevia liikkuvien primitiivisten heimojen keskuudessa, jotka hankkivat ravintonsa keräten, metsästäen ja kalastaen”. Tällaiset

yhdysvaltalaisessa sosiologiassa ks. Chriss 2006.

⁴⁹ Numelin 1950, 18, 160.

⁵⁰ Giddings 1896, x–xi.

ihmisyhteisöt ”käyttävät harvoin väkivaltaa henkilökohtaisissa suhteissaan eikä sodankäynti koske koko yhteisöä. Luonnonkansat eivät tavallisesti ole riidoissa naapureidensa kanssa”.⁵¹

Numelinin mukaan ”sosiaalinen säde” on vähitellen ”laajentunut koskemaan henkilöitä, joiden kanssa ollaan sosiaalisessa kanssakäymisessä, kuten kauppakumppaneita, viestinviejiä ja lähettejä”. ”Lajitietoisuus” ja toistuvat kontaktit ovat auttaneet ihmisiä ymmärtämään, että ”yhteisöä ja sen etuja palvelee paremmin muukalaisten suojelu kuin tappaminen, sillä vieraiden heimojen kanssa voi olla hyödyllistä muodostaa suhteita, vaihtaa hyödykkeitä ja rakentaa yhteistyöliittoumia”.⁵²

Rauhanomaisten suhteiden muodostumista edesauttaa myös vieraanvaraisuuden instituutio, joka esiintyy ”kaikkien primitiivisten kansojen keskuudessa, joita niin kutsuttu korkeampi sivilisaatio ei ole turmellut”. Numelin kirjoittaa Westermarckin osoittaneen ”muukalaisuuden sosiologiassaan”, että vieraanvaraisuuden taustalla on tarve vastaanottaa uutisia ja tietoja olosuhteissa, joissa viestintäyhteydet ovat hitaat ja epäsäännölliset. Vieraanvaraisuuteen liittyy uskonnollisia uskomuksia vieraasta niin hyvien seurausten kuin potentiaalisen vaaran aiheuttajana. Vieraanvaraisuutta koskevat tavat koskevat myös suurempien ryhmien vierailuja ja tapaamisia, joissa käsitellään keskinäisiä suhteita, muodostetaan liittoumia ja suoritetaan uskonnollisia rituaaleja. Tällaisilla tapaamisilla on ollut Numelinin mukaan merkittävä ”kulttuurinen vaikutus”, ja ne ovat synnyttäneet oikeudellisia instituutioita ja käytäntöjä.⁵³

Historiallisesti varhaisimpana diplomaattisen yhteydenpidon muotona Numelin pitää satunnaisten viestinviejien hyödyntämistä. Viestinviejien, sanansaattajien ja lähettien lisäksi

51 Numelin 1950, 67, 83, 104.

52 Numelin 1950, 20, 111–113.

53 Numelin 1950, 114–115, 118. Westermarckin vieraanvaraisuuden sosiologiasta ks. Westermarck 1906c, 570–596.

luonnonkansojen keskuudessa esiintyy kuriireita ja tulkkeja. Viestinviejät ja lähetit voivat olla myös naisia, eikä 1900-luvun naisdiplomaatteja voi pitää uutena ilmiönä.⁵⁴

”Primitiivisen diplomatian” tärkein tavoite on suojautua ulkoisilta uhilta. Yhteydenpitoa ohjaavat perinnäistavat tuovat eri ryhmien edustajia yhteen myös metsästys- ja kalastusalueista sopimista varten. Numelin käsittelee erikseen rauhanneuvottelijoiden ja sotalähettiläiden tehtäviä. Sotalähettiläät välittävät tiedon sodankäynnin aloittamisesta viholliselle ja varoittavat lähiympäristössä asuvia ja potentiaalisia liittolaisia odotettavissa olevasta vaarasta.⁵⁵ ”Primitiivisillä diplomaateilla” on modernien vastineidensa tavoin erilaisia etuoikeuksia. Nämä henkilöt ovat loukkaamattomia, ja tämän periaatteen loukkaaminen on ankarasti rangaistavaa.⁵⁶

Vaihdon merkitys yhteisöjen välisille suhteille

Numelin kiinnittää runsaasti huomiota erilaisten vaihdon muotojen merkitykseen heimojen välisten suhteiden muotoutumisessa. Samalla hän osallistuu taloutta koskeviin keskusteluihin taloudellisen hyötyajattelun antropologisista rajoista. Numelinin mukaan arkeologiset löydökset, antropologiset lähteet ja taloudellisen vaihdon säännönmukaisuudet kaikkialla maailmassa osoittavat, että erilaiset vaihdon muodot ovat ”äärimmäisen vanhoja”. Tämä antaa syytä olettaa, että ”*antamisen ja ottamisen periaate on syvällä ihmisluonnossa*”.⁵⁷

Vaihdon luonne riippuu yhteiskuntien taloudellisesta perustasta. Metsästäjä-keräilijöillä vaihdon merkitys on vähäinen, sillä ainoa mahdollinen vaihdon väline on ravinto. Ihmiset tuottavat itse kaiken omaisuutensa ja samoilla maantieteelli-

54 Numelin 1950, 127, 135, 145.

55 Numelin 1950, 137, 168, 171, 178.

56 Numelin 1950, 130, 147, 170.

57 Numelin 1950, 252, 254, kurssiivi lisätty.

sillä alueilla elävät yhteisöt tuottavat samanlaisia käyttöesineitä, joilla ei ole vaihtoarvoa.⁵⁸

Paikalleen asettuneissa yhteiskunnissa olosuhteet ovat erilaiset. Varhaisimpia vaihtoa synnyttäviä tekijöitä ovat nautinnonhaluun, koristautumiseen ja ravinnon monipuolistamiseen liittyvät tarpeet. ”Primitiivisestä kaupankäynnistä” puuttuu kuitenkin modernille taloudelle tyypillinen ”kaupallisen voiton tavoittelu”. Vaihdon tarkoituksena on hyödykkeiden saaminen omaan tai yhteisön käyttöön, ja vaihto tapahtuu osana sosiaalisen elämän laajempia puitteita. Numelin siteeraa Bronislaw Malinowskia, jonka mukaan vaihto on osa ”keskinäisten velvoitteiden järjestelmää, jossa velvollisuudentunto ja ymmärrys yhteistyön tarpeesta esiintyvät rinnakkain oman edun, etuoikeuksien ja hyötyjen toteutumisen kanssa”.⁵⁹

Vaihtoa varten on ollut välttämätöntä muodostaa institutionaalisia järjestelyjä. Keskeisessä asemassa on Numelinin mukaan lahjan instituutio. Lahjojen vaihto tukee rauhanomaista kanssakäymistä ja ”voimistaa sosiaalisia siteitä”. Lahjalla onkin pikemminkin ”sosiaalinen kuin taloudellinen merkitys”.⁶⁰ Westermarckin moraaliteorian tuntemus auttoi Numelinia tunnistamaan erilaisia lahjan muotoja. Samalla tavoin kuin ihmiset voivat vaihtaa palveluksia kiitollisuuden ja moraalisen hyväksynnän motivoimina, lahjojen antaminen ja saaminen voivat olla toisiinsa henkilöihin kohdistuvan ”kiitollisuuden ja sympatian vastavuoroisen periaatteen ilmaisuja”. Toiseksi lahjat ovat hyvin usein ”merkkejä ja symboleita tietyistä toiveista”. Lahjoja annetaan valtaosassa tapauksissa siinä ymmärryksessä tai ainakin odotuksessa, että vastaanottaja vastaa siihen joko antamalla tai tekemällä jotain, tai pidättäytymällä tekemästä jotain”. Olen-

58 Numelin 1950, 252.

59 Numelin 1950, 253–254; Malinowski 1926, 20.

60 Numelin 1950, 254–255.

naista on Numelinin mukaan se, että lahjojen vaihto tapahtuu osana laajempia ryhmäsuhteita ja edustaa ”kokonaista kohte-liaisuuksien, riittien ja juhlien järjestelmää”, jota ranskalainen antropologi Marcel Mauss kutsui ”totaalisiksi suoritteiksi”.⁶¹

Vaihtokauppa ja markkinat

”Taloudelliset vaikuttimet” tulevat mukaan yhteisöjen välisiin suhteisiin, kun ne alkavat tuottaa jotakin hyödykettä yli oman tarpeen. Näissä vaikuttimissa on kyse toisen osapuolen tarpeiden ymmärtämisestä ja huomioimisesta osana vaihtoa. Numelin kiinnittää huomiota maantieteellisten tekijöiden merkitykseen vaihtokaupan synnyssä. Vaihto riippuu tyypillisesti eri ryhmien asuttamien alueiden olosuhteista, siitä, mitä on mahdollista tuottaa sisämaassa, rannikolla, vuoristossa tai alangolla. Vaihtokauppaa syntyy helpoiten tasaisen maan ympäristöissä. Numelin käsittelee laajasti myös ”hiljaisen kaupan” institutiota, jossa osapuolet vaihtavat hyödykkeitä tapaamatta toisiaan. Näin vaihtokauppa on kehittynyt eräänlaiseksi ”ulkoisemmaksi muodoksi sille, mikä oli alun perin lahjojen vaihtoa”.⁶²

Epäluulon vähenemisen myötä ryhmien edustajat ovat alkaneet tavata toisiaan säännöllisesti markkinapaikoilla. Numelin määrittelee ”markkinoilla tapahtuvan kaupankäynnin” laajassa antropologisessa merkityksessä ”ihmisten ajoittaiseksi kokoontumiseksi määrättyyn paikkaan tarkoituksenaan käydä kauppaa joko vaihtaen tai ostaen ja myyden, mikä tapahtuu erityisten tapojen tai lakien asettamien sääntelyn muotojen alaisuudessa”.⁶³ Markkinat ovat turvapaikkoja, joihin keskinäiset konfliktit eivät ulotu. Markkinarauha juontaa Numelinin mukaan juurensa vaihdon neutraalissa ympäristössä mahdollistavan järjestelyn

61 Numelin 1950, 254–255, 257; Mauss 1990.

62 Numelin 1950, 258.

63 Numelin 1950, 272.

hyödyllisyydestä kaikille osapuolille. Markkinoiden perinnäistavat ovat puolestaan vähitellen kehittyneet laeiksi.⁶⁴

Numelin tutki ihmisen psykologisiin taipumuksiin perustuvan ”vastavuoroisen antamisen ja saamisen järjestelmän” merkitystä rauhanomaisten sosiaalisten muotojen kehitykselle. Siitä, mikä oli alun perin lahjojen vaihtoa epäluuloisten heimojen välillä, kehittyi vähitellen käytäntöjä, jotka merkitsivät suurta muutosta ihmisten välisissä suhteissa eri puolilla maailmaa: ”Kun kauppayhteydet alkoivat muodostua ja osapuolet ymmärsivät voivansa hyötyä rauhanomaisista taloudellisista suhteista enemmän kuin epäluulosta ja taistelusta, sosiaaliset ja taloudelliset rajat laajentuivat.”⁶⁵ Numelin korostaa voimakkaasti vaihdon ja kaupankäynnin merkitystä sosiaaliselle ja kulttuuriselle muutokselle:

Kaupankäynti tuo ihmiset tekemisiin toistensa kanssa, ja yhteiset edut synnyttävät suvaitsevaisuutta, yhteistyötä, rauhanomaisia ryhmien välisiä suhteita ja liittoutumia. Näin ollen kaupankäynti, kuin maaginen voima, joka ylläpitää rauhaa ja yhdistää eripuraisia osapuolia, on tärkeä sivilisaation mahdollistaja.⁶⁶

Kohti rauhaa

The Beginnings of Diplomacy arvioitiin suurimmissa sosiologian lehdissä Yhdysvalloissa, ja esimerkiksi *American Journal of Sociology* julkaisi teoksesta kaksi arvostelua. Vastaanotto jakautui tasaisesti myönteisten ja kriittisten välillä. Numelin sai kritiikkiä siitä, että vertailevan synteessin sijaan olisi kiinnostavampaa lukea etnografisia kuvauksia diplomaattisista käytännöistä.

64 Numelin 1950, 280–281.

65 Numelin 1950, 288, 290. Kursiivi lisätty.

66 Numelin 1950, 290.

Numelin puolustautui toteamalla, että antropologit olivat laiminlyöneet aiheen tutkimuksen viimeisen 40 vuoden ajan. Toiseksi Numelin korosti sitä, että vertailevan metodin keinoin oli mahdollista osoittaa kansainvälisten suhteiden yleisiä piirteitä. Tämä näkyi sellaisten instituutioiden kuin konfliktien ratkaisun rauhanomaisin keinoin, sotia edeltävien ja päättävien neuvotteluiden, viestintäviejien, lähettiläiden, turvapaikkojen sekä sopimusten ja liittoutumien esiintymisessä kaikkialla maailmassa. Näin ollen

diplomatian juuria voidaan etsiä paitsi itämaisten ja Välimeren alueen kansojen keskuudesta, myös Australian laajojen tasankojen, Tyynen valtameren saarien, Aasian eri osien, Afrikan viidakoiden sekä Pohjois- ja Etelä-Amerikan luonnonkansojen parista.⁶⁷

Kaksi maailmansotaa omakohtaisesti todistanut Numelin pysyi luottavaisena diplomatian jatkuvuuteen tulevaisuudessakin. Näin tulisi tapahtumaan myös sillä ”raskaan ja synkän iltahämärän ajanjaksolla”, joka toisen maailmansodan raunioilla ”muksertaa ihmiskuntaa”. Numelin piti Yhdistyneiden kansakuntien avaamia mahdollisuuksia merkittävinä ja korosti sosiologian osoittaneen, että välillä puhkeavista sodista huolimatta ihmiset ovat kykeneviä rauhanomaiseen kanssakäymiseen keskenään. Sodat ovat aina poikkeustila yhteiskuntien ja valtioiden välisissä suhteissa, ja niitä on mahdollista ehkäistä sosiaalisten ja taloudellisten siteiden, keskinäisriippuvuuden ja diplomatian keinoin.⁶⁸

67 Numelin 1950, 314.

68 Numelin 1950, 313–315.

Westermarckin marokkolainen etnografia

Sosiologin tulee pyrkiä irtautumaan niin pitkälle kuin mahdollista rodustaan, kotimaastaan ja kansallisuudestaan. Hänen on irrottava niistä mielenkiinnon kohteista, mieltymyksistä, ennakkoluuloista ja uskomuksista, mitkä hän on omaksunut elässään tiettyssä yhteiskunnassa tiettynä ajankohtana. Hänen tulee tarkastella muutoksia, joita sosiaalisille ilmiöille on tapahtunut tai on tapahtumassa ottamatta huomioon kansalaisuuttaan, uskontoaan tai henkilökohtaista etuaan. – Edvard Westermarck 1908.

Keskeinen osa westermarckilaista tutkimusperinnettä on etnografinen kenttätö, johon Westermarck kannusti oppilaitaan 1900-luvun alusta lähtien. Kenttätöön tarve nousi hänen mukaansa niiden lähdeaineistojen epäluotettavuudesta ja puutteellisuudesta, mitä hänen aikanaan oli käytettävissä. Koulutettujen antropologien toteuttaman kenttätöön keinoin olisi mahdollista tuottaa luotettavampaa lähdeaineistoa sosiaalisia ilmiöitä ja instituutioita koskevia vertailevia synteesejä varten.¹ Toiseksi kenttätutkimuksen tarve kytkeytyi velvollisuuteen taltioida jälkipolville muuttumassa ja katoamassa olevien alkuperäiskansojen tapoja ja uskomuksia, jotka todistivat ainutlaatuisella tavalla ihmiskunnan kulttuurisesta kirjosta.²

1 Westermarck 1929, 300.

2 Helsingin yliopiston arkisto: Westermarck 1908.

Kenttätöitä kutsuttiin 1900-luvun alussa vaihtelevasti etnologiaksi tai etnografiaksi. Westermarckin ja hänen oppilaidensa kielenkäytössä etnografia tarkoittaa yksittäisen kansan tai yhteisön materiaalisen kulttuurin tutkimusta, kun taas etnologia keskittyy aineettomaan kulttuuriperintöön. Westermarck itse kutsui Marokko-tutkimuksiaan ”kenttäetnologiaksi”.³ Etnografia vakiintui osallistuvaan havainnointiin perustuvan kenttätöiden yleisnimitykseksi vasta 1930-luvulta eteenpäin. Käytän tässä ja seuraavassa luvussa termiä etnografia viittaamaan henkiseen kulttuuriperintöön ja sosiaaliseen elämään keskittyvään kenttätööhön.

Westermarckin metodologista ajattelua leimaa käsitys kulttuurien välisten vertailujen ja alueellisesti rajatun tutkimuksen toisiaan täydentävästä luonteesta.⁴ Siinä missä yksittäiseen kulttuuripiiriin tai yhteiskuntaan keskittyvä etnografia tarjoaa yksityiskohtaista tietoa vertailevien synteesien tekijöille, vertaileva tutkimus ”auttaa erityisasiantuntijaa selittämään tosiasioita, joita hän tuskin kykenisi kunnolla ymmärtämään, mikäli hänen tietonsa rajoittuisivat ainoastaan yhteen rajattuun alueeseen”.⁵

Westermarckin tapaa korostaa etnografisen kenttätöiden tarpeellisuutta on pidetty myönnytyksenä siihen kritiikkiin, jota funktionalistiset antropologit esittivät vertailevaa metodologiaa vastaan 1920-luvulta lähtien.⁶ Tosiasiassa Westermarck peräänkuulutti yksittäiseen kansaan tai yhteisöön keskittyvän etnografian merkitystä kauan ennen kuin funktionalistinen antropologia syntyi ja vertaileva metodi tuli enenevässä määrin kyseenalaistetuksi. Vertailevan metodin heikkouksien käsittely kuului myös Westermarckin sosiologian opetukseen Lontoossa ja Helsingissä.

3 Westermarck 1914, 8; 1926b, 10.

4 Westermarck 1921a, 14–18; Westermarck 1936a, 238–239; Westermarck 1929, 298–300.

5 Westermarck 1921a, 17.

6 Lagerspetz & Suolinna 2014a, 46–47.

Westermarck korosti jo vuonna 1910, että sosiologia kaipaa kiireellisesti kenttätööhön perustuvia ”monografioita sosiaalisista ilmiöistä tai instituutioista sellaisena kuin ne esiintyvät yksittäisten toisiinsa kytköksissä olevien heimoyhteisöjen keskuudessa”. Sosiaaliset instituutiot eivät ole ”erillisiä ilmiöitä”, vaan niihin ”vaikuttavat suuressa määrin paikalliset olosuhteet, fyysinen ympäristö, ne tilanteet ja puitteet, joissa ihmiset elävät, sekä heidän tottumuksensa ja henkiset ominaisuutensa”. Westermarck piti itsestään selvänä, että ”tällaiset tekijät voidaan ottaa paremmin huomioon, kun tutkimus rajautuu yksittäiseen kansaan tai etniseen yhteisöön”⁷ Westermarck itse osallistui tällaisen tiedon tuottamiseen pitkäaikaisen Marokkoon keskittyvän kenttätönsä kautta.

Tämän luvun tavoitteena on hahmottaa kokonaiskuva Westermarckin kenttätömenetelmistä ja Marokkoa käsittelevän pääteoksen *Ritual and Belief in Morocco* (1926) ominaispiirteistä. Westermarckin metodologisen ajattelun avaaminen on erityisen kiinnostavaa siksi, että hänen aloittaessa Marokon-tutkimustaan etnografisia kenttätömetodeja ei ollut varsinaisesti olemassa. Näemme myös, kuinka Westermarckin teoria moraalitunteista auttaa ymmärtämään hänen marokkolaista etnografiaansa.

Westermarckin päätyminen Marokon-tutkijaksi

Westermarck alkoi suunnitella ensimmäistä tutkimusmatkaansa jo 1890-luvun taitteessa. Hän halusi tutkia elävässä elämässä niitä moraalien alkuperään liittyviä teoreettisia ongelmia, joihin hän oli alkanut syventyä kirjallisten lähdeaineistojen avulla. Alun perin Westermarckin suunnitelmana oli matkustaa ensiksi Etelä-Amerikkaan Amazonin sisäosiin, jatkaa sitten Tulimaahan

7 Westermarck 1910, v–vi. Ks. myös Westermarck 1906c, 2; Westermarck 1908a, 27; Westermarck 1921a, 15; Westermarck 1929, 298–299; Westermarck 1936a, 238.



Westermarckin leiri Amizmizin berberikylässä Atlasvuorilla Marra-keshistä etelään (1898). Kuva: Åbo Akademin kirjaston kuvakokoelmat.

mantereen eteläiseen kärkeen, Polynesiaan, Australiaan ja palata lopulta Malaijien saariston ja Intian kautta Eurooppaan. Hän ymmärsi, ettei kykenisi ajan puutteen vuoksi tutkimaan eri kansojen moraalikäsitteitä omakohtaisen havainnoinnin kautta. Aineistonkeruussa Westermarck suunnitteli hyödyntävänsä paikallisväestön parissa pitkään eläneiden ja kieltä taitavien henkilöiden tietoja. Tukea suunnitelmalleen Westermarck sai itsekin tutkimusmatkailijana mainetta niittäneeltä luonnontutkija Alfred Russell Wallacelta. Westermarck kirjoittaa koke-neensa näistä ajoista lähtien voimakasta tarvetta ”päästä ulos maailmaan ja kasvattaa tietämystäni vieraista kansoista omien havaintojen ja kyselyjen kautta”. Tällainen tutkimusote auttaisi myös välttämään ”kamariteoretisoinnin” vaaroja.⁸

8 Åbo Akademin kirjasto, käsikirjoituskokoelmat: Westermarck 1897, 16–8. ”Sedan dess har jag också alltjemt under arbetets fortgång erfarit ett lifligt behof af att komma ut i verlden och genom egna iakttagelser och förfrågningar öka mitt vetande om främmande folk, för att härigenom så vidt möjligt undvika faran för

Keväällä 1897 Westermarck haki ja sai tutkimusmatkalleen kolmivuotisen rahoituksen kamarineuvos Herman Rosenbergin rahastosta. Rosenbergin ottopoika, vauras taiteenkeräilijä Herman Antell oli testamentannut rahaston yliopistolle kuusi vuotta aikaisemmin. Rahaston myöntämät stipendit edesauttoivat myöhemmin myös Landtmanin ja Karstenin kenttätömatkojen toteuttamista. Rahoitushakemuksessa Westermarck korosti tutkimusmatkan merkitystä työn alla olevan moraaliteoksen valmiiksi saattamiselle.

Marokko-tutkijaksi Westermarck päätyi enemmän tai vähemmän sattumalta. Hän aloitti tutkimusmatkansa keväällä 1898 Marokosta tuttavansa suosituksesta ja suunnitteli jatkavansa itään kohti Polynesiää. Marokossa oleskelu osoittautui ratkaisevan tärkeäksi Westermarckin tutkimusympäristön vallinnan ja metodologisen ajattelun kehityksen kannalta. Syksyyn mennessä hän hylkäsi suunnitelmansa suuresta tutkimusmatkasta ja päätti palata Marokkoon pitkäaikaisen työskentelyn mahdollistavien resurssien kanssa.⁹ Westermarck kirjoittaa ensimmäisestä matkastaan seuraavasti:

Tuntui kuin olisin kulkenut tuhat vuotta ajassa taaksepäin, ja kuvittelin usein itseni vaeltamassa Euroopassa aikana, jolloin teitä ja siltoja ei ollut olemassakaan ja kulkijan tuli selviytyä parhaansa mukaan omillaan. Sain aavistuksen itämaisesta elämänmuodosta, ja olin päivittäin tekemisissä ihmisten kanssa, jotka olivat säilyttäneet muinaisen uskon maagisiin voimiin ja salaperäisiin henkilöolentoihin, jotka asuttivat jokaista vuoreнкуilua, lähettä ja jokea, olentoihin, jotka hämärän laskeutuessa tulivat esiin piilopaikoistaan ja täyttivät ihmismielet pelolla ja levottomuudella.¹⁰

kammarteoretisenrande [...]”

9 Westermarck 1929, 129, 145–146.

10 Westermarck 1927, 180; Westermarck 1929, 145.

Westermarck ymmärsi, että ”kasvitieteilijät, eläintutkijat ja geologit saattoivat saavuttaa huomattavia tuloksia muutaman-kin kuukauden tutkimusmatkan aikana, mutta tilanne on erilainen heille, jotka ottavat tavoitteekseen tutkia jotakin vierasta kansaa”. Pelkästään yksittäisen maan yhteen väestönosaan tutustuminen osoittautui hyvin työteliääksi hankkeeksi. Tutkijan on ensinnäkin opeteltava paikallista kieltä. Westermarck aloitti varhaisessa vaiheessa intensiiviset arabian ja berberin opinnot, oppien kommunikoimaan niillä sujuvasti. Toiseksi kenttätutkijan on elettävä pitkiä aikoja tutkimuskohteena olevien ihmisten parissa. Westermarck ymmärsi, että Marokon fyysinen läheisyys Eurooppaan mahdollistaisi pitkäaikaisen ja toistuvan oleskelun maassa.¹¹

Vuosina 1898–1913 Westermarck vietti Marokossa yhteensä kuusi vuotta. Vuosisadan alussa hän oli maassa yhtäjaksoisesti yli kahden vuoden ajan. Westermarckin intensiiviset kenttätöjaksot osuivat aikaan, jolloin maan sisäosissa liikkuminen oli teiden puuttumisen vuoksi hyvin vaikeaa. Lisäksi monien paimentolais- ja vuoristoheimojen asuttamat alueet olivat sulttaanivallan ulkopuolella. Westermarckin keskeinen tutkimusaineisto on kerätty ennen kuin Ranska ja Espanja jakoivat Marokon protektoraateikseen vuonna 1912.

Kirjeenvaihdon ja elämäkerrallisten tekstien perusteella Westermarck nautti vaikeissa ja vaativissa kenttätöolosuhteissa työskentelystä. Hänen tasainen mielenlaatusa edesauttoi paikoin hengenvaarallisissa tilanteissa selviytymistä.¹² Ensimmäinen maailmansota katkaisi Westermarckin vuosittaiset vierailut Marokkoon, jonne hän saattoi palata seuraavan kerran vasta vuonna 1923. Westermarck vuokrasi merenrantakallion päällä sijaitsevan Villa Tusculum -nimisen huvilan Tangierin pohjoiselta

11 Westermarck 1927, 180–181; Westermarck 1929, 145–146.

12 Suolinna 2000a, 20.

laitakaupungilta. Hän osti tämän vehreän puutarhan ympäröivän talon muutama vuosi myöhemmin itselleen ja vietti Marokossa lähes vuosittain osan ajastaan elämänsä loppuun saakka.

Marokko-tutkimukset

Westermarckin etnografinen tuotanto keskittyy marokkolaisten kansanuskomusten keskeisiin piirteisiin. Hän oli erityisen kiinnostunut berberikielen eri murteita puhuvasta väestöstä, mutta hän keräsi aineistoa myös arabiankielisten väestöryhmien keskuudessa. Maan arabiankielinen väestö asutti 1900-luvun taitteessa ja alkupuolella kaupunkeja, tasankoalueita ja osaa pohjoisista vuoristoseuduista. Arabia oli hallinnon, korkeakulttuurin ja järjestäytyneen uskontoelämän valtakiel. Berberiä puhuttiin maan laajoilla vuoristoalueilla. Suuri enemmistö Marokon arabiankielisestä väestöstä oli etniseltä taustaltaan berbereitä. Puhuessaan arabeista ja berbereistä Westermarck viittaa ainoastaan kielellisesti eriäviin ryhmiin.¹³

Westermarck julkaisi Marokkoa käsitteleviä tutkimuksia 1900-luvun alusta lähtien ja sisällytti julkaisut lopulta osaksi etnografisia pääteoksiaan. *Marriage Ceremonies in Morocco* (1914) keskittyy avioliiton solmimisrituaalien maagisiin ja uskonnollisiin ulottuvuuksiin. Teos tarkastelee hääseremonioita ”käytäntöinä, joiden uskotaan vaikuttavan merkittävällä tavalla yksilöiden, perheiden ja koko yhteisön hyvinvointiin”. Hääseremoniat auttavat valottamaan uskomuksia, jotka ovat ”sosiaaliseen elämään merkittävästi vaikuttavia voimia”.¹⁴ Westermarck ei keskity yksittäisten häiden tilanneanalyysiin, vaan kokoa avioliiton solmimisen osatekijät ja vaiheet osin itse näkemästään ja osin informanteiltaan saaduista tiedoista.¹⁵

¹³ Westermarck 1926b, 4–6.

¹⁴ Westermarck 1914, 10–11.

¹⁵ Metsola 1976, 77.

Seuraavaksi ilmestynyt kaksiosainen suurteos *Ritual and Belief in Morocco* (1926) hahmottaa kokonaiskuvaa uskonnollisten ja maagisten uskomusten merkityksestä marokkolaisessa kansankulttuurissa.¹⁶ Marokkotrilogian päättää sananlaskuihin ja kielenkäyttöön keskittyvä *Wit and Wisdom in Morocco: A Study of Native Proverbs* (1930). Westermarck kiinnostui sananlaskuista kenttätöyhavaintojensa myötä. Hän keräsi teosta varten noin 2 000 sananlaskua Tangerin seudulta ja maan koilliselta vuoristoalueelta. Westermarck lähestyi sananlaskuja ”sociologisesta ja psykologisesta” näkökulmasta pyrkien löytämään niiden ”sisäisen merkityksen”. Tällä hän tarkoittaa sitä, että sananlaskujen tarkastelussa on olennaista huomioida konkreettiset käyttötilanteet. Sananlaskuja voidaan hyödyntää etnisten ryhmien ”luonteenpiirteiden, temperamentin, mielipiteiden, tunteiden sekä tapojen ja tottumusten” tutkimuksessa. Vaikka sananlaskut olisivat ulkopuolelta omaksuttuja kulttuurisia lainoja, ne mukautuvat aina paikallisiin olosuhteisiin mukaan eivätkä ihmisryhmät omaksu sananlaskuja, jotka ovat niiden asennoitumistavoille ja elämänmuodolle vieraita. Sananlaskujen tunnusmerkkeinä Westermarck piti yleistä levinneisyyttä ja käytön hyväksyttävyyttä. Ne ilmaisevat tyypillisesti ”havaintoja, mielipiteitä ja tunteita”, ja niillä pyritään usein vaikuttamaan toisten ihmisten toimintaan. Sananlaskut ovat useimmiten luonteeltaan neuvovia ja opastavia arvoarvostelmia.¹⁷

Westermarck pysyttelee etnografisessa tuotannossaan tiukasti marokkolaisen ja eräiltä osin yleisemmin arabialaisen kulttuuripiirin sisällä, eikä hän yleistä tulkintojaan aineistonsa ulkopuolelle. Toisaalta hän hyödyntää omia kenttätöyhavaintojaan vertailevissa tutkimuksissaan. Westermarck ei tarkas-

16 Westermarckin LSE:n luentoihin perustuva *Pagan Survivals in Mohammedan Civilisation* (1933) vetää yhteen teoksen keskeisiä tutkimustuloksia tiiviimmässä ja helpommin hahmotettavassa muodossa.

17 Westermarck 1930, 1–3, 42–43, 47–49.

tele marokkolaista yhteiskuntaa tai kulttuuria toiminnallisena kokonaisuutena, eikä hän pyri hahmottamaan kokonaiskuvaa marokkolaisen yhteiskunnan rakenteesta. Hän ei myöskään pureutuu ihmisten välisiin suhteisiin minkään yksittäisen yhteisön sisällä. Westermarckin kiinnostus kohdistui kulttuuripiirteisiin, joita hän analysoi yleisemmällä ja etäämmältä hahmotuvalla tasolla. Samalla hän piirtää kokonaiskuvaa tutkimistaan ilmiöistä ja kytkee ne osaksi uskontoteoriaansa.¹⁸

Westermarckin kenttätöyömetodi

Westermarck luokitteli Marokon berberiväestön maantieteellisten ja murteellisten tekijöiden perusteella viiteen eri heimoon. Hän oleskeli neljään näistä heimoista kuuluvien ihmisryhmien keskuudessa. Yhteen heimoon kuuluvien ryhmien luona ei ollut mahdollista turvallisuussyistä vierailla, ja tästä heimosta Westermarck käytti tiedonlähteenä siihen kuuluvia henkilöitä. Westermarck keräsi aineistoa myös tasankoalueita, pohjoisia vuoristoseutuja ja kaupunkiväestöä edustavan arabiankielisen väestön keskuudessa. Hän vietti aikaa kunkin berberiheimon ja arabiryhmän keskuudessa muutamasta kuukaudesta puoleen vuoteen. Monilla alueilla oli mahdollista liikkua ainoastaan paikalliseksi naamioituneena, mikä teki pidempiaikaisen oleskelun mahdottomaksi.¹⁹

Informanteina Westermarck käytti sekä miehiä että naisia. Koska marokkolaisen yhteiskunnan elämämpiirit olivat tiukasti sukupuolen mukaan eroteltuja, on oletettavaa, että suurin osa hänen informanteistaan oli miehiä. Hän pyrki kuitenkin mahdollisuuksien mukaan hyödyntämään yhtä lailla

18 Westermarckin uskontoteoriasta ks. luku 2 tässä teoksessa. Westermarckin etnografiset teokset sisältävät ainoastaan satunnaisia kuvauksia hänen omista kokemuksistaan ja tapaamistaan ihmisistä. Tältä osin parempia lähteitä ovat hänen elämäkertansa ja matkakertomus *Sex år i Marocko* (1918).

19 Westermarck 1914, 2–6; 1926b, v–vi, 1–4, 7–8.

naisilta saatuja tietoja.²⁰ Ymmärrys naisten merkityksestä tiedonlähteinä välittyi Westermarckin oppilaille, joista Rafael Karsten ja Hilma Granqvist korostivat naisilta saatujen tietojen merkitystä.

Westermarckin liikkumista ja kenttätöitä helpotti ratkaisevalla tavalla kaikilla matkoilla mukana ollut opas Abdessalam El-Baqqali (1876–1942), johon hän tutustui ensimmäisellä matkallaan. El-Baqqalilla oli marokkolaisen pyhän suvun jälkeläisenä shereefin eli pyhän miehen status. Westermarckin tunnistukset El-Baqqalin merkityksestä omalle tutkimustyölleen ovat ainutlaatuisia antropologian historiassa.²¹ Hän kiittää El-Baqqalia ensimmäisenä Marokkoa käsittelevissä teoksissaan, El-Baqqali mainitaan avustajana *Wit and Wisdom in Morocco* -teoksen kansilehdellä, ja hänelle myönnettiin Westermarckin toimeliaisuuden seurauksena vuonna 1923 Suomen valtion Valkeisen Ruusun kunniamerkki. El-Baqqali asui ja työskenteli Westermarckin Tangerin kodissa elämänsä loppuun saakka.

Westermarckin keskeisenä tavoitteena on esittää ”systemaattinen kuvaus” marokkolaisen kansankulttuurin uskonnollisista ja maagisista ulottuvuuksista. Tutkimustyössään hän nojautui neljään metodologiseen periaatteeseen. Ensinnäkin Westermarck hyödynsi ainoastaan omia havaintojaan ja paikallisväestöltä saatuja tietoja. Toiseksi hän käytti kutakin heimoa koskevinä tietolähteinä ainoastaan siihen kuuluvia henkilöitä. Toisin sanoen ulkopuolisten käsityksiä jonkin heimon tavoista ja uskomuksista ei voinut pitää luotettavana informaationa. Kolmanneksi Westermarck kehitti rutiininomaisen tavan tarkistaa saamia tietoja toistamalla ne kokonaisuudessaan informanteille ja esittämällä toisinaan tahallisia virhetulkintoja, joita he hänen

20 Suolinna 2000a, 8.

21 Lyons 2018; Shankland 2018, 70. El-Baqqalista Westermarckin oppaana ks. Westermarck 1918, 61–74; Suolinna 1994.

mukaansa poikkeuksetta korjasivat. Neljänneksi kenttätutkijan ei tule pelkästään ”havainnoida ja kuvailla”, vaan hänen tulee pyrkiä selvittämään havainnoimiensa tapojen ja uskomusten merkitys.²²

Merkityksellä Westermarck tarkoittaa *toimijoiden omia käsityksiä ja perusteluja sille, miksi he toimivat tietyllä tavalla*. Eri-tyisen hyödylliseksi osoittautui tiedonkeruu osana käynnissä olevaa toimintaa. Westermarck korostaa esitelmässään antropologian metodeista, että ”vakuuttavinta tietoa ei useinkaan saada selvittämällä mitä ihmiset kertovat rituaaleistaan, vaan keskittymällä siihen, mitä ihmiset sanovat sillä hetkellä, kun he suorittavat niitä”. Toiseksi Westermarck tarkoittaa merkityksellä *tutkijan omiin tietovarantoihin perustuvia ”arvauksia” (conjectures) tapojen taustalla olevista käsityksistä ja suhtautumistavoista*. Tällaisten tulkintojen tekeminen on oikeutettua, mutta nämä kaksi merkityksen muotoa on erotettava tekstissä tarkasti toisistaan.²³

Westermarckin mukaan kenttätutkijalla tulee olla perusteelliset tiedot antropologisista ilmiöistä ja ”sosiologisista teorioista”. Kenttätutkijan ei kuitenkaan tule hyväksyä teorioita havaintojensa tulkintakehyksiksi, elleivät ne saa vahvistusta hänen omista kokemuksistaan. ”Älä avoiudu minkään teorian kanssa on ohjesääntö, joka jokaisen etnografin tulisi pitää mielessään”, Westermarck korostaa.²⁴ Westermarckin etnografisissa teoksissa – kuten myös vertailevaan metodiin perustuvissa teoksissa – hänen omat tulkintansa ja selityksensä on helppo erottaa tapoja ja uskomuksia kuvailevan tekstin seasta. Myöhemmät Marokon-tutkijat ovat antaneet tunnustusta Westermarckin menettelytavalle, jossa käytetyn aineiston kuvaileva

22 Westermarck 1926b, 8–10.

23 Westermarck 1926b, 10; 1936a, 241.

24 Westermarck 1936a, 241, 246–247.

esittely mahdollistaa hänen omien tulkintojensa testaamisen ja uudelleenarvioinnin.²⁵

Tutkimusaineistonsa tulkinnessa Westermarck oli erityisen kiinnostunut siitä, kuinka tavat ja rituaalit ilmentävät ihmismielen taipumuksia ja toimintaa. Tätä hän kutsuu tapojen ja rituaalien ”psykologisiksi alkuperiksi”. Westermarck korostaa, että monissa tapauksissa on mahdotonta sanoa, ovatko tavat ja rituaalit muodostuneet tietyn kansan tai yhteisön piirissä sisäsyntyisesti vai kulttuuripiirteiden siirtymisen ja omaksumisen seurauksena. Tällaista päättelyä vaikeuttaa se, että tavat voivat syntyä spontaanisti myös samaan kulttuuripiiriin kuuluvien tai muuten keskenään tiiviisti yhteydessä olevien yhteisöjen sisällä. Westermarck tulkitsee marokkolaisen kansankulttuurin muodostuneen monien Välimeren alueen ja afrikkalaisten kulttuurikerrostumien vaikutteiden seurauksena.²⁶ Huomioiudessaan psykologisten ja kulttuuristen tekijöiden merkityksen Westermarck toteutti käytännössä käsitystään eri metodien toisiaan täydentävästä luonteesta. Hän katsoi kenttätyönsä osallistuvan yhtä lailla ”kulttuuristen ilmiöiden psykologisen ja sosiologisen alkupe-
rän” kuin niiden diffuusion eli siirtymisen tutkimukseen.²⁷

Käytännössä Westermarck jäseni ympäri Marokkoa keräämäänsä aineiston samalla tavoin kuin hän analysoi kirjallisia lähteitä vertailevan metodin keinoin (ks. luku 1 tässä teoksessa). On todennäköistä, että hän kokosi muistiinpanonsa korttihakemistoille eri kategorioiden mukaan luokiteltuna (esimerkiksi *baraka* eli pyhä: *baraka* eläimissä, *baraka* kasveissa, *baraka* ravinnonlähteissä ja niin edelleen) ja yhdisti lopuksi havaintonsa kirjalliseen muotoon.²⁸

25 Brown 1982, 224.

26 Westermarck 1914, 9–10; Westermarck 1926b, 10–12.

27 Westermarck 1929, 299, 301.

28 Shankland 2022, 126.

Keskeiset tutkimusaiheet

Westermarck keskittyi kenttätöössään erityisesti pyhään ja pyhyteen, henkiolentoihin, pahaan silmään ja ehdolliseen kirouksen instituutioon.²⁹ Westermarck analysoi myös muunlaisia kirouksia, valanantoa, ennakäsityksiä, noituutta, eläinten kohTELUA, vuoden kiertoon ja maatalouteen liittyviä uskomuksia ja rituaaleja, kuten myös syntymää, lapsuutta ja kuolemaa.

Pyhä marokkolaisessa kulttuurissa

Marokkolaisen kansanuskon keskeisimpiin piirteisiin kuuluu käsitys pyhydestä tai siunauksellisuudesta. Siihen viitataan arabiankielisellä käsitteellä *baraka*, joka tarkoittaa ”salaperäistä ihmettä tekevää voimaa”. Westermarck piti *barakaa* islaminuskoa huomattavan paljon vanhemmille heimouskomuksille annettuna ”uskonnollisena tulkintana”.³⁰ Tämä voima esiintyy monissa eri olomuodoissa ja sitä voidaan käyttää hyödyllisiin tarkoituksiin. Toisaalta se on potentiaalisesti vaarallista. *Barakan* uskotaan periytyvän Profeetta Muhammedin ensimmäisen tyttären miespuolisille jälkeläisille. Näitä jälkeläisiä kutsutaan Marokossa shereefeiksi, pyhiksi miehiksi. Heitä esiintyy erityisesti arabiankielisten kaupunkilaisten ja vuoristoheimojen keskuudessa, mutta myös berberit voivat olla pyhiä miehiä. Vanhin marokkolainen shereef-suku koostuu maan ensimmäisen keisarin jälkeläisistä. Toiseksi vanhin pyhä suku on maata hallitseva Alaouite-dynastia. Eniten *barakaa* on hallitsevalla sulttaanilla, ja hänen pyhyytensä voimakkuudesta riippuu koko maan hyvinvointi. *Barakaa* on myös monien muiden sukujen jäsenillä, jotka eivät ole shereefejä.

29 Westermarckin pyhää ja pyhyyttä koskevista kirjoituksista ks. Lagerspetz & Suolinna 2017. Westermarckin pyhimysten ja henkiolentojen analyysistä marokkolaisen nykytodellisuuden kannalta ks. Chtatou 1996. Westermarckin pahaa silmää koskevia havaintoja ovat hyödyntäneet Herzfeld 1981 ja Dundes 1992. Westermarckin ehdollisen kirouksen analyysin uudelleenarviointi on Brown 1982.

30 Westermarck 1926b, 35, 146.

Henkilöitä, joilla on erityisen paljon *barakaa*, pidetään Marokossa pyhimyksen kaltaisina hahmoina. *Baraka* voi siirtyä pyhimyksistä toisiin ihmisiin monin eri tavoin. Henkilö voi myös muuttua pyhimykseksi poikkeuksellisen uskonnollisen omistautuneisuuden tai ihmeitä tekevän kyvykkyyden seurauksena. Pyhyyttä on morsiamessa ja sulhasessa hääseremonioiden aikana, kuten myös mieleltään järkkyneissä ja jälkeenjääneissä. Myös henkiolennot voivat olla pyhimyksiä. Westermarckin kuvauksessa marokkolainen kulttuuriympäristö on täynnä erilaisia pyhiä paikkoja, luonnonkohteita, kasveja ja eläimiä.

Barakaa koskevat havainnot auttoivat Westermarckia muodostamaan teorian pyhän luonteesta. Pyhää koskevien kokemusten perustana on yleisinhimillinen ihmetyksen tunne (*feeling of wonder*) (ks. luku 2 tässä teoksessa). Salaperäiseen ja outoon liittyvien tunteiden voimakkuus vaihtelee tilanteen ja kohteen mukaan, ja emotionaaliset suhtautumistavat voivat myös eri syistä vaimeta tai sammua kokonaan. Tällöin myös ihmisten käyttäytyminen pyhinä pidettyjä kohteita ja ilmiöitä kohtaan muuttuu.³¹ Asiat voivat näin ollen muuttua saman yhteiskunnan sisällä pyhästä arkipäiväiseksi ja tavanomaiseksi.

Barakan olennaisen tärkeänä piirteenä Westermarck piti sitä, että se on ”äärimmäisen herkkä ulkoisille vaikutteille”.³² Monet asiat voivat saastuttaa ja vahingoittaa pyhiä henkilöitä, kohteita ja paikkoja. *Barakaa* uhkaavat esimerkiksi naiset kuukautisten aikana ja synnytyksen jälkeen, seksuaalinen norminvastaisuus, keholliset epäpuhtaudet ja toisten pyhien kohteiden läheisyys. Westermarckin mukaan sama herkkyys ja haavoittuvuus koskee pyhäksi koettuja kohteita ja ilmiöitä yleismaailmal-

31 Westermarck 1926b, 146.

32 Westermarck 1926b, 229.

lisesti, millä on ollut ”suunnaton vaikutus uskonnon, moraalin ja sosiaalisten suhteiden historiaan”³³

Westermarckin keskeisen havainnon mukaan ”barakaa ja profaania”, pyhää ja arkipäiväistä tai tavanomaista, on monissa tapauksissa mahdotonta erottaa toisistaan. Hän piti tätä havaintoa merkittävänä sosiologisen teorian kannalta, sillä se näytti horjuttavan Durkheimin uskontoteorian lähtökohtaa. Durkheimin mukaan ”inhimillisen ajattelun historiassa ei ole toista esimerkkiä kahdesta yhtä perustavanlaatuisesti erilaisesta ja vastakkaisesta asioiden luokasta kuin pyhä (*le sacré*) ja profaani”.³⁴ Westermarck jatkoi pyhän luonteen pohdintaa elämänsä loppuun asti, ja hän suunnitteli vielä kuolinvuotenaan teoksen *The Essence of Holy* kirjoittamista.³⁵

Jinn-henkiolennot

Toinen marokkolaisen kansankulttuurin keskeinen piirre ovat jinn-henkiolentoihin liittyvät uskomukset. Jinnit ovat ennen ihmistä luotuja olentoja, jotka muistuttavat tarpeiltaan ja yhteisöelämän rakenteeltaan ihmisiä. Ne asuvat maan alla ja vierailevat ihmisten parissa eläviin ihmisiin asettautuneina tai eläinten muodossa.³⁶ Jinnien läsnäolo ilmenee outoina ja yllättävinä tapahtumina, kuten erikoisina luonnonilmiöinä tai terveydentilan äkillisinä muutoksina. Tietyt ihmisryhmät ovat erityisen alttiita jinnien hyökkäykselle. Näihin lukeutuvat vastasyntyneet, äskettäin synnyttäneet naiset, morsiamet ja sulhaset. Jinnit riivaavat usein puita, luolia, lähteitä, tulta ja tulipaikkoja.³⁷ Lisäksi

33 Westermarck 1933, 143.

34 Westermarck 1926b, 146–147; Durkheim 1995, 36. Tästä kysymyksestä enemmän ks. Lagerspetz & Suolinna 2017.

35 Lagerborg 1951, 363, 446.

36 Westermarck 1926b, 262–264.

37 Westermarck 1933, 5–7.

[j]okaisella rakennuksella ja paikalla on omat jinn-omistajansa. Mikäli henget ovat hyväntahtoisia, asukkaat voivat hyvin, mutta mikäli henget ovat pahantahtoisia, asukkaisiin kohdistuu epäonnea tai he kohtaavat ennenaikaisen kuoleman. Jotkut talot ovat niin riivattuja, ettei kukaan uskalla asua niissä.³⁸

Jinneihin liittyvät uskomukset juontavat Westermarckin mukaan juurensa muinaisista ajatusmalleista, jotka islam myöhemmin omaksui. Marokossa jinnien karkottamiseen ja niiden kanssa elämiseen liittyy runsas tapojen ja rituaalien kulttuuriperinne. Jinnien aikaansaannoksia on mahdotonta erottaa epäpersoonallisen pahuuden voimista, joita kutsutaan termillä *l-bas*, vaan ihmisillä on tapana samastaa ne toisiinsa. Kokonaisuudessaan marokkolainen uskonelämä voidaan kiteyttää ”pyrkimykseen hyötyä *barakasta* ja välttää *l-basista*”.³⁹

Westermarck tulkitsee jinneihin liittyviä uskomuksia oman uskontoteoriansa valossa. Hänen mukaansa usko jinneihin ilmentää ihmismielen taipumusta selittää outoja ja salaperäisiä ilmiöitä, jotka herättävät heissä ihmetyksen, pelon ja outouden tunteita. Olemme taipuvaisia tulkitsemaan tällaisia ilmiöitä ja tapahtumia osoituksena yliluonnollisten toimijoiden läsnäolosta ja tahdosta.⁴⁰ Westermarckin mukaan taipumus uskoa yliluonnollisiin toimijoihin on universaali, mutta tällaiset uskomukset saavat kulttuurivaikutteiden mukaan rakentuneen sisällön.

Paha silmä

Westermarckin kolmas keskeinen tutkimuskohde on paha silmä. Elämän vaikeuksia ja onnettomuuksia liitetään marok-

38 Westermarck 1933, 8.

39 Westermarck 1926b, 261, 382, 388.

40 Westermarck 1926b, 387–389.

kolaisessa kulttuurissa tietynlaisen katseen vaikutukseen. Kyky käyttää pahaa silmää on ainoastaan joillakin ihmisillä, ja se liittyy erityisesti tietynlaisiin kasvonpiirteisiin. Paha silmä kulkee perinnöllisenä tietyissä perheissä, ja naisten katsetta pelätään enemmän kuin miesten. Erilaiset tilannetekijät tekevät katseesta erityisen vaarallisen. Pahan silmän kautta voidaan välittää pahantahtoisia toiveita, mutta pahuus voi välittyä myös henkilön tahdosta riippumattomana haavoittavana energiana. Erityisen vaarallinen paha silmä on silloin kun se yhdistyy tietynlaiseen puheeseen. Myös eläimet ja elottomat kohteet voivat vahingoittaa ihmisiä katseen kautta.

Pahan silmän vaikutusta voi välttää monin eri tavoin. Marokkolainen kulttuuriympäristö on täynnä pyrkimyksiä suojautua pahalta silmältä. Tärkeintä on välttää henkilöitä, joilla on paha silmä, eikä heitä kutsuta tapaamisiin ja juhliin. Toinen yleinen suojautumiskeino on itsensä peittäminen, joka ilmenee esimerkiksi naisten hunnutuksena. Westermarckin mukaan hunnun käytön taustalla on miesten mustasukkaisuuden lisäksi pyrkimys suojautua pahalta silmältä. Lisäksi jokainen marokkolainen käyttää amuletteja pahaa silmää vastaan. Westermarck esitti ensi kertaa 1900-luvun alussa teorian pahan silmän valtavasta vaikutuksesta marokkolaiseen ja ylipäänsä islamilaisen maailman koristetaiteeseen ja arkkitehtuuriin.⁴¹

Uskomukset pahan silmän vaikutuksesta perustuvat ”tietynlaisen katseen ilmaisuvoimaan ja outouteen”. Tällaisia uskomuksia esiintyy lähes kaikkialla maailmassa, ja ”näin laajasti levinnyttä taikauskoista käsitystä ei voi uskottavasti pitää jonkun tietyn kansan piiristä levinneenä ilmiönä, varsinkin kun se voidaan jäljittää niinkin yleisluontoiseen psykologiseen syyhyn, joka on pahaa silmää koskevien uskomusten taustalla”.⁴² Viime-

⁴¹ Westermarck 1904b.

⁴² Westermarck 1926b, 415, 478.

aikaisten uudelleenarviointien mukaan Westermarckin teoria siitä, kuinka paha silmä heijastuu ihmiskehosta ja sosiaalisista suhteista materiaalisiin kulttuurituotteisiin ja arkkitehtuuriin, on sosiologisena tulkintana omaperäinen, yllättävä ja vakuuttava.⁴³

Ehdollinen kirous

Neljänneksi Marokossa sosiaalista kanssakäymistä jäsentää ehdollisen kirouksen tapakulttuuri. Ehdollisesta kirouksesta käytetään arabian häpeään viittaavaa termiä *‘ar* tai *‘ahd*. Sillä tarkoitetaan toimintatapoja, eleitä tai sanontoja, joilla toiseen henkilöön siirretään potentiaalinen kirous tarkoituksena saada hänet suostumaan esitettyyn pyyntöön. Mikäli henkilö kieltäytyy pyynnöstä, hänelle uskotaan koituvan haitallisia seurauksia.⁴⁴ Ehdollinen kirous ohjaa myös vieraanvaraisuutta koskevia käytäntöjä, jossa tuntematon vieras otetaan suojelukseen ja hänelle taataan ravintoa ja yösija. Westermarckin mukaan

isännän tulee olla erityisen varovainen, ettei hän loukkaa vierastaan, koska suuttunutta vierasta pidetään hyvin vaarallisena. Tämä on seurausta siitä, että hän on isäntänsä *‘ar*:n takana, ja vaaraa lisää muukalaista ympäröivä salaperäisyys. Kuten kaikki tuntematon ja kummallinen, vieras henkilö herättää taikauskoi-
sissa mielissä outouden tunnetta. Hän saattaa harjoittaa magiaa, hänellä saattaa olla paha silmä, hän saattaa olla pyhimys. Lisäksi jokaisessa vieraassa on jonkin verran *barakaa*, ja kuten olemme nähneet, *baraka* voi olla paitsi siunauksellista myös vaarallista. Vieraiden pelko ilmenee moninaisissa tabuissa, joita heihin kohdistuu.⁴⁵

43 Shankland 2014b, 25.

44 Westermarck 1926b, 518.

45 Westermarck 1926b, 539.

Ehdollisen kirouksen instituutio takasi joidenkin berberiheimojen naisille erityisiä oikeuksia. Aviomieheensä tyytymätön nainen saattoi karata toisen miehen luo, jolloin miehen oli mentävä naimisiin naisen kanssa ja maksettava korvauksia entiselle aviomiehelle.⁴⁶ Bronislaw Malinowski piti ehdollista kirousta ”merkittävänä universaalina ilmiönä, jonka Westermarck ensimmäisenä tunnisti ja nimesi ja jonka aineistot ja tulkinnat valettavat yleisemmän tabun ongelmaa”.⁴⁷

Kansanuskomukset ja avioliittoseremoniat

Edellä käsitellyt uskomukset ja tavat heijastuvat myös avioliittoseremonioihin. Westermarckin mukaan avioliiton solmimiseen liittyvät rituaalit palvelevat ennen kaikkea käytännöllisiä päämääriä. Ensinnäkin niiden tarkoitus on suojella morsianta ja sulhasta vaaroilta, kuten pahan silmän vaikutukselta, jinnien hyökkäyksiltä tai persoonattomilta pahuuden voimilta. Toisensaisten rituaalien tarkoitus on karkottaa vaaroja, joita uuteen sosiaaliseen asemaan siirtyvä nainen tahtomattaan levittää ympärilleen.⁴⁸ Kolmanneksi seremoniat tekevät avioliiton kestäväksi, onnelliseksi ja siunaavat sitä jälkeläisillä. Ne myös pohjustavat morsiamen tai sulhasen valta-asemaa toiseen nähden. Käytännössä nämä eri tavoitteet sekoittuvat toisiinsa, ja ”monissa tapauksissa suojaavia, puhdistavia ja positiivisia hyötyjä tuottavia seremonioita on mahdotonta selväpiirteisesti erottaa toisistaan”.⁴⁹

Westermarckin kenttätöön merkitys

Kun *Ritual and Belief in Morocco* näki päivänvalon vuonna 1926, brittiläisen antropologian teoreettiset ja metodologiset

46 Westermarck 1918, 299–301.

47 Malinowski 1927, 868.

48 Westermarck 1914, 321–334.

49 Westermarck 1914, 347–357

lähtökohdat olivat voimakkaassa muutoksessa. ”Uudeksi antropologiaksi” kutsutun funktionalismin perusteokset, Malinowskin *Argonauts of the Western Pacific* (1922a) ja Alfred Radcliffe-Brownin *The Andaman Islanders* (1922), olivat ilmestyneet neljä vuotta aikaisemmin. Kenttätöön ihanteeksi muodostui toteutustapa, jossa tutkija keskittyy yksittäiseen pieneen yhteisöön havainnoiden ja osallistuen parhaansa mukaan sen jokapäiväiseen elämään. Malinowskin ja Radcliffe-Brownin teoreettisista erimielisyyksistä huolimatta heidän funktionalismiaan yhdistää kiinnostus tapojen, uskomusten ja instituutioiden keskinäisiin suhteisiin yksittäisen yhteisön sisällä sekä ajatus siitä, että yhteisöjä ja yhteiskuntia tulisi tutkia toiminnallisina kokonaisuuksina (ks. luku 9 tässä teoksessa).

Uuden kenttätöihanteen näkökulmasta Westermarckin tapa kulkea Marokon eri osissa, vaihtaa leiripaikkaa muuttaman kuukauden välein ja luetella esimerkkejä tavoista ja uskomuksista sellaisina kuin ne esiintyvät kylissä ja kaupungeissa eri puolilla maata näyttäytyi vanhentuneelta. Westermarckille nämä metodologiset ratkaisut olivat tietoisia valintoja:

Tunnen todellista kauhua ajatellessani sitä vaihtoehtoa, että olisin rajannut tutkimustyöni johonkin yksittäiseen pieneen alueeseen sen sijaan että laajensin sitä moniin heimoihin, kyliin ja kaupunkeihin. Jos olisin tehnyt niin, suuri osa niistä tiedoista, joita olin onnistunut keräämään, olisi ollut minulle käsittämättöntä. On nimittäin niin, että uskomukset ja käytännöt, joita tutkija kohtaa jossakin paikassa, valaisevat usein ratkaisevalla tavalla sellaisia uskomuksia ja käytäntöjä, joita hän kohtaa jossakin toisessa paikassa. Hyvin rajatulla alueella pitäytymisellä on etunsa, mutta sillä on myös haittapuolensa.⁵⁰

50 Åbo Akademin kirjasto, käsikirjoituskokoelmat: Westermarck (ei päiväystä) Käsikirjoitus Hilma Granqvistin väitöskirjan vastaväittäjän lausunnosta, 4.

Useimmissa myöhemmissä arvioissa Westermarckin kenttätöitä on pidetty lähes hyödyttömänä modernin antropologian kannalta. Välimeren alueen tutkija John Davisin mukaan "[n]iin pitkäaikainen kenttätyö ei ole koskaan mennyt niin hukkaan".⁵¹ Suomalaisissa arvioissa Westermarckin Marokko-tutkimuksia on pidetty "vanhentuneina jo ennen ilmestymistään".⁵² Nykyään Westermarckin etnografiaa luetaan lähinnä Marokko-tutkijoiden keskuudessa. Tästä näkökulmasta *Ritual and Belief in Morocco* näyttäytyy lähes tyhjentyttömänä tiedonlähteenä ja marokkolaisen kulttuurin *magnum opuksena*.⁵³ Marokkolaisen politiikantutkija Mohamed Chtatoun mukaan Westermarckin tulkinnat pyhydestä ja henkiolennoista ovat säilyttäneet pätevyytensä marokkolaisen yhteiskunnan modernisaatiosta huolimatta.⁵⁴ Kukaan ei ole myöskään esittänyt, että Westermarckin etnografiset tulkinnat olisivat joltain osin virheellisiä.⁵⁵

Viime vuosina Westermarckin perinnön uudelleenarviointiin on osallistunut erityisesti Royal Anthropological Institution (RAI) johtaja David Shankland. Hänen mukaansa Westermarckin etnografian punaisena lankana on osoittaa, kuinka "magia ja uskonto läpäisevät lähes kaikki sosiaalisen vuorovaikutuksen osa-alueet ja kuinka jokainen yksilö on sidoksissa moninaisiin toiminnan ja vastareaktioiden kiertokulkuihin, niin positiivisiin kuin negatiivisiinkin". Kuten olemme nähneet,

"Men jag tänker med verklig förskräckelse på om jag nöjt mig med att inskränka mina forskningar till ett enda litet område, i stället för att utsträcka det till många stammar och städer. Hade jag gjort så hade mycket som jag där inhämtat bliva för mig obegripligt, emedan föreställningar och bruk som man anträffar på en plats ofta kasta ett välbehövt ljus över sådana som man lär känna på en annan plats. Att hålla sig till ett mycket begränsat område har sina fördelar, men saknar inte heller sina nackdelar."

⁵¹ Davis 1977, 2.

⁵² Siikala 1998, 8. Ks. myös Siikala 1991.

⁵³ Brown 1982, 220; Chtatou 1996, 80.

⁵⁴ Chtatou 1996.

⁵⁵ Shankland 2019, 56.

nämä hyödyt ja haitat voivat tulla monista eri lähteistä – muista ihmisistä, henkiolennoista, pyhästä ja pyhimyksistä, pahasta silmästä, kirouksista, luonnosta, materiaalsen kulttuurin tuotoksista ja niin edelleen. Westermarckin Marokko-tutkimukset tulevat ymmärrettäväksi, mikäli lukija tuntee hänen moraaliteoksensa, mitä hänen myöhemmät kriitikkinsa eivät ole Shanklandin mukaan tehneet.⁵⁶

Westermarck analysoi moraaliteoksessaan ihmisten palkitsevia ja rankaisevia moraalitunteita ja niiden pohjalta syntyviä sosiaalisen kontrollin ja moraalisen järjestyksen muotoja. Kuten Shankland esittää, *Ritual and Belief in Morocco* on puolestaan tutkimus yksilöiden vuorovaikutuksesta tietyn kulttuurin sisällä, ja ”Westermarckin tulkinnassa kulttuuri ja uskomukset muodostavat rajoittavan kehikon, josta on äärimmäisen vaikea päästä eroon, mikäli on osa tuota yhteiskuntaa ja haluaa toimia sen sisällä”. Shankland ennustaa, että etnografisten metodien moninaistumisen myötä Westermarckin kenttätöitä osataan nykyään katsoa uusin silmin, ja *Ritual and Belief in Morocco* tulee kokemaan maineenpalautuksen yhtenä etnografian merkittävistä klassikoista.⁵⁷

⁵⁶ Shankland 2019, 56.

⁵⁷ Shankland 2022, 127, 133, 144–145.

Etnografinen kenttätö westermarckilaisessa tutkimusperinteessä

Etnologisen tutkimuksen kehitys on edennyt samankesken ympyrän piiriin uloimmilta kehiltä kohti pienempiä. Eri maita koskevista tiedoista on rakennettu yleisiä teorioita tutkimuskohteena ja päämääränä koko ihmiskunta. Sen jälkeen jotkut tutkijat ovat keskittyneet mielummin yhteen maahan ja sen eri kylistä ja alueilta kerättyyn tietoon. Lopulta on saavutettu sisimmäisin ja pienin kehä, jossa yksittäinen kylä tai paikka on kokonaisuus ja jossa yksilöitä koskevat yksityiskohdat ja tiedot muodostavat lähdeaineiston. Tämän on oltava jälleen siirtymävaihe, josta siirrytään takaisin yleisempiin kysymyksiin. – Hilma Granqvist 1931.

Westermarckin kenttätööhön kannustava opetus kantoi nopeasti hedelmää. Gunnar Landtman ja Rafael Karsten väittelivät vuonna 1905 tohtoreiksi ja alkoivat suunnitella yhteistä tutkimusmatkaa Etelä-Amerikkaan Amazonin sisäosiin. Westermarck piti kenttätöitä tärkeänä myös yhteiskuntatieteellisiin opetustehtäviin pätevyitymisen kannalta ja kaavaili Helsingin yliopistoon erityistä ”yleisen etnografian” opetusvirkaa.¹ Myöhemmin merkittävä kenttätökokemus huomioitiinkin Kars-

1 Helsingin yliopiston arkisto: Westermarck 1908.

tenin käytännöllisen filosofian ja Landtmanin sosiologian professuureja täytettäessä.²

Käsittelen tässä luvussa Landtmanin, Karstenin ja Hilma Granqvistin etnografisen tuotannon lähtökohtia, metodologisia ratkaisuja, keskeisiä tutkimustuloksia ja jälkimainetta. Lopuksi tarkastelen Westermarckin suhdetta Bronislaw Malinowskiin, joka korosti suurta velkaansa Westermarckin teoreettisille ja metodologisille vaikutteille.

Gunnar Landtmanin Uuden-Guinean tutkimusmatka

Gunnar Landtman kirjoittaa ymmärtäneensä ”sosiologisten opintojensa kuluessa, kuinka välttämätöntä on hankkia omakohtaista kokemusta jonkin primitiivisen kansan ajatusmaailmasta ja sosiaalisesta elämästä”. Landtman korostaa kenttätöön merkitystä vertailevalle tutkimukselle, sillä alkuperäiskansat muodostavat keskeisen lähdeaineiston ”modernin sosiologian tiedolle inhimillisen yhteiskunnan ja instituutioiden esihistoriasta”.³

Westermarckin kansainvälinen maine ja verkostot avasivat Landtmanille ovia brittiläisessä yliopistomaailmassa. Keskeisessä asemassa oli Cambridgen yliopiston vuosina 1898–1899 toteutuneen Torresinsalmen antropologisen retkikunnan johtaja Alfred Cort Haddon (1855–1940). Haddon kirjoitti ensiksi suosituksen Landtmanin ja Karstenin yhteishanketta varten. Nuorilla tohtoreilla ja Westermarckin oppilailla oli Haddonin mukaan erinomaiset lähtökohdat lähteä toteuttamaan antropologian kipeästi kaipaamaa ”rajattujen alueiden intensiivistä tutkimusta”.⁴ Yhteiselle hakemukselle ei kuitenkaan myönnetty rahoitusta, ja opiskelutovereiden tiet erkanivat.

2 Ahmajärvi 2017, 62, 72; Pipatti & Ahmajärvi 2022, 281–282.

3 Landtman 1919, 1. Landtmanin kenttätöystä ks. myös Vuorela 2009, 84–86; Lawrence 2010.

4 Helsingin yliopiston arkisto: Haddon 1909, 15–17.

Landtman onnistui Cambridgen vierailuillaan solmimaan henkilökohtaisen tuttavuussuhteen Haddonin kanssa. Haddon kiinnostui antropologiasta tehdessään vuonna 1888 eläintieteellistä kenttätöitä Torresinsalmella Australian ja Uuden-Guinean välissä. Kymmenen vuotta myöhemmin matkaan lähteneeseen Cambridgen retkikuntaan kuului lähinnä luonnontieteilijätaustaisia tutkijoita, jotka keskittyivät fysiologisiin mittauksiin, psykologisiin testeihin, lingvistiikkaan ja yhteiskunnallisiin olosuhteisiin. Aineistonkeruu toteutettiin suhteellisen lyhyessä ajassa, eivätkä tutkijat osanneet paikallisia kieliä. Tutkimusryhmän raporteissa hyödynnettiin myös Haddonin ensimmäisen matkan aineistoa, josta suurin osa oli toisen käden materiaalia.⁵

Landtman pyysi Haddonia valitsemaan itselleen kenttätökohteen, ja kuuluisan brittitutkijan suositukset auttoivat häntä matka-apurahan saamisessa.⁶ Ennen tutkimusmatkaa Landtman osallistui suomenruotsalaisen kansanperinteen keräämiseen, mutta täysin vieraassa kulttuuriympäristössä toimiminen edellytti hyvin toisenlaisia käytännöllisten ongelmien ratkaisukykyä. Cambridgen retkikunnan jäsenten kokemukset muokkasivat etnografisten metodien kehitystä 1900-luvun alussa.⁷ Tutkimusryhmän jäsenistä William H. R. Rivers julkaisi Etelä-Intian Nilgirivuorten Toda-kansaa käsittelevän etnografiansa vuonna 1906. Charles Seligman (1873–1940) oli Westermarckin kollega LSE:ssä, ja hänen Sri Lankan veddoja käsittelevä teoksensa ilmestyi 1911. Näin myös Landtman saattoi Haddonin ja Westermarckin neuvoja hyödyntäen lähteä toteuttamaan kenttätöitä uudenlaisista lähtökohdista. Landtman sai henkilökohtaista opastusta myös James Frazerilta ja Seligmanilta.⁸

5 Stocking 1983, 75–77. Laajemmin Torresinsalmen retkikunnan merkityksestä brittiläisessä antropologiassa ks. Herle & Rouse 1998.

6 Ahmajärvi 2017, 62–66.

7 Kuklick 1996, 623–624.

8 Landtman 1927, vii.

Landtmanin kenttätö on suoraa jatkumoa Cambridgen retkikunnan tutkimusmatkalle. Haddon lähetti hänet täydentämään kerättyä aineistoa Torresinsalmen pohjoisrannikon alueille, joissa osa tutkimusryhmän jäsenistä oli vieraillut ainoastaan pikaisesti.⁹ Cambridgen retkikunnan yhteiskunnallinen tilaus ja rahoitusväylät kytkeytyivät kolonialistisen maailmanvalan tiedontarpeeseen alusmaiden olosuhteista. Brittiläinen aluehallinto osallistui myös Landtmanin tutkimusraportin painokuluihin. Landtman itse pidättäytyi julkituomasta näkemyksiään tutkimusympäristön valtapoliitikasta. Hänen kirjeensä tuovat esiin kriittisen suhtautumisen lähetystyöhön, jonka tulisi hänen mukaansa keskittyä perinnäistapojen muuttamiseen sijaan alueen kylien siisteyden ja hygieniatason parantamiseen.¹⁰

Landtmanin tutkimusmatkan vaiheet

Landtman saapui Torresinsalmelle huhtikuussa 1910. Aluksi hän tutustui alueeseen kulkemalla plantaaseja ylläpitävän kauppayhtiön laivan mukana Uuden-Guinean rannikon kylissä ja saaren kaakkoisosan Fly-joen suistoalueella. Jokisuistoalueen rannikko ja saaret ovat trooppista suomaata, jossa toimeentulo perustui kalastukseen, metsästykseseen ja puutarhavigilyyn. Landtman ymmärsi pian, että hänen tulisi rajoittaa oleskelunsa huomattavasti pienemmälle alueelle. 60 kilometriä pitkä ja neljä kilometriä leveä Kiwain saari sijaitsee Fly-joen suulla. Kiwain saaren valintaa tutkimuskohteeksi puolsivat tiedot saarella säilyneestä perinteisestä tapakulttuurista ja kiwain kielen keskeisestä asemasta jokisuistoalueella ja Uuden-Guinean rannikolla. Landtman oli myös tietoinen saaren rannikkokylistä löytyvistä pidgin-englantia puhuvista henkilöistä. Pidgin tarkoittaa yksinkertaista ja vakiintunutta kieltä, joka syntyy eri ryhmien kielten

9 Haddon 1927.

10 Lawrence 2010, 11, 37.

pohjalta helpottamaan kanssakäymistä. Lisäksi saarella asui samoalainen lähetyssaarnaaja, joka kykenisi auttamaan häntä kiwain kielen opinnoissa.¹¹

Varsinaisen kenttätöön Landtman aloitti vuoden 1910 kesä-heinäkuun taitteessa. Kiwain saaren väkimäärä laskettiin muutamissa tuhansissa, ja Landtman asettui 700 asukkaan Ipi-sian kylään. Landtman työskenteli saarella vajaa puoli vuotta joulukuun puoliväliin, jolloin hän matkusti Torresinsalmen saarille täydentämään ravintovarastoaan, lähettämään esineistöä Cambridgeen ja työstämään muistiinpanoja. Landtman vaihtoi tutkimusalueuttaan vuoden 1911 helmikuun alussa. Hän asettui 60 kilometriä Kiwain saarelta lounaaseen sijaitsevaan Mawatan kiwailaiskylään. Landtman työskenteli Mawatassa noin yhdeksän kuukauden ajan marraskuun alkuun saakka. Seuraavat neljä kuukautta hän kulki Fly-joen suistoalueella ja Kiwain saarella. Tämän ajan Landtman käytti aineistonsa täydentämiseen ja kiwailaisheimojen yhtäläisyyksien ja erojen selvittämiseen. Lopuksi hän palasi Mawataan kahdeksi kuukaudeksi. Kotimatalle Landtman lähti huhtikuun lopulla 1912. Hän matkusti ensiksi Yhdysvaltoihin ja saapui heinäkuussa Lontooseen.¹² Landtmanin intensiiviset kenttätöjaksot kestivät yhteensä noin 21 kuukautta. Tästä ajasta hän vietti vajaa puoli vuotta Kiwain saaren Ipi-siassa, 11 kuukautta Mawatassa ja neljä kuukautta eri puolilla Fly-joen suistoaluetta.

Landtmanin kenttätömetodi

Kun Landtmanin etnografinen pääteos *Kiwai Papuans of British New Guinea: A Nature-Born Instance of Rousseau's Ideal Community* ilmestyi vuonna 1927, kenttätöön vaiheiden ja metodien esittely ei ollut vielä vakiintunut välttämättömäksi osaksi etno-

11 Landtman 1919, 28–51.

12 Landtman 1919, 120–137, 158–170.

grafian kirjoittamisen mallia. Landtman selostaa tutkimusmatkansa näitä puolia ainoastaan matkakertomuksessa *Nya Guinea färden* (1919). Landtmanin lähtökohtana oli hyödyntää ainoastaan paikallisväestöltä saatuja tietoja. Saavuttuaan Kiwain saarelle Landtman omistautui kielen opiskeluun. Hän oppi oman arvionsa mukaan käyttämään kiwaita auttavasti keskusteluissa ja haastatteluissa sellaisten henkilöiden kanssa, jotka eivät puhuneet pidgin-englantia. Osa rannikkokylämiestistä oli oppinut pidginiä kausityöläisinä Torresinsalmen helmenkalastuslaivoilla ja Papuan itäisillä plantaaseilla. Koska työntekijöiden kielet ja murteet erosivat toisistaan suuresti, he oppivat pidginiä toisiltaan ja käyttivät sitä keskinäisessä kommunikaatiossa.¹³

Tiedonkeruussa Landtman hyödynsi haastatteluja ja osallistuvaa havainnointia. Hän pyrki aluksi haarukoimaan suosituksia informanteja havainnoimalla ja puhuttelemalla kyläläisiä arkiaskareissaan. Hänellä oli kuitenkin suuria vaikeuksia saada haastattelutilanteita toimimaan. Landtman yritti soveltaa Riversin sukulaisuusjärjestelmiä auki purkavaa genealogista metodologia, jonka hän kuitenkin hylkäsi nopeasti aikaa vievänä ja tuloksiltaan suppeana.¹⁴

Kyläläisten suhtautuminen muuttui huomattavasti vastaanottavaisemmaksi, kun Landtman onnistui löytämään saaren toisesta kylästä hyvin avuliaan informantin, joka suostui tulemaan Ipsiaan haastateltavaksi. Tämän jälkeen muutkin uskaltautuivat tapaamisiin hänen kanssaan. Landtmanille oli myös luontevaa antautua pilailemaan ja leikkimään lasten kanssa, mikä vähensi erityisesti naisten epäluuloa vierasta kohtaan. Haastattelut Landtman toteutti lähinnä omassa majapaikassaan, jonne hän pyrki luomaan tunnelmaltaan ja tarjoiluiltaan miellyttävät puitteet. Haastateltavat istuivat missä halusivat, ja Landtman

13 Landtman 1927, v–vi; 1919, 127–128.

14 Landtman 1917, 2.

maksoi haastatteluista palkkion. Tapaamisiin osallistui yksi henkilö kerrallaan, koska toisten läsnäolo lopetti keskustelun useimmiten kokonaan.¹⁵ Haastatteluissa Landtman käytti aluksi apunaan Frazerin hänelle henkilökohtaisesti lahjoittamaa opaskirjaa *Questions on the Customs, Beliefs, and Languages of Savages* (1907), mutta myöhemmin hän siirtyi vapaamuotoiseen haastattelutekniikkaan.¹⁶ Vähitellen Landtman kehitti keinon päästä käsiksi arkaluontoisempiin ja kiellettyihin aiheisiin. Suorien kysymysten sijaan hän johdatteli haastateltavia kertomaan itselleen mieluisia tarinoita, joissa esiinnousseet tapahtumat toimivat askelmerkkeinä muihin aiheisiin.¹⁷

Lopulta Landtman saattoi osallistua kyläläisten arkipäiväisiin askareisiin sekä metsästys- ja kalastusmatkoille. He alkoivat kysellä Landtmanin mielipiteitä erinäisistä asioista ja pyytää sairaanhoidollista apua, jota hän pyrki parhaansa mukaan tarjoamaan.¹⁸ Toisessa majapaikassa Mawatan kylässä haastattelut sujuivat alusta asti helpommin. Landtman oli hionut työskentelymetodiaan ja kausityöntarjoajiin, lähetyssaarnaajiin, kauppiasiin ja siirtomaavirkailijoihin tottuneiden kyläläisten oli helpompi ymmärtää hänen roolinsa tutkijana. Landtman myös noudatti päivittäisissä toimissaan säännöllisiä ja ennakoitavia rutiineja, mikä vähensi epäluuloa vierasta kohtaan.¹⁹

Informanteina Landtman käytti ainoastaan miehiä, koska naiset eivät suostuneet haastateltaviksi eivätkä he osanneet pidgin-englantia. Vaikka Landtmanilla oli kymmeniä haastateltavia, hän keräsi suurimman osan tiedoistaan neljältä informantilta. Landtmanin tekstistä ei ilmene, missä kuvatuissa tapahtumissa ja rituaaleissa hän on ollut omakohtaisesti läsnä. Landt-

15 Landtman 1919, 123–135.

16 Helsingin yliopiston arkisto: Landtman 1910; Landtman 1927, vii.

17 Landtman 1917, 1–2.

18 Landtman 1919, 131–135.

19 Lawrence 2010, 42–43.

man pohti informanttiensa luotettavuutta ja päätyi siihen, että hänen eniten käyttämänsä tietolähteet, joita hän saattoi pitää ystävinään, eivät ainakaan tietoisesti valehdelleet hänelle.²⁰

Landtmanin tutkimustulokset

Landtmanin etnografisen pääteoksen valmistuminen viivästyi ensimmäisen maailmansodan ja hänen yhteiskunnallisen toimeliaisuutensa vuoksi. *Kiwai Papuans of British New Guinea* ilmestyi Englannissa vuonna 1927, viisitoista vuotta tutkimusmatkan päättymisen jälkeen. Teoksesta julkaistiin myös lyhennetty versio ruotsiksi ja suomeksi.²¹ *Kiwai Papuans of British New Guinea* on 1900-luvun alkupuolen antropologisia konventioita heijastava yksityiskohtainen kokonaisesitys kiwailaisen yhteiskunnan fyysisestä ympäristöstä, materiaalisesta kulttuurista, sosiaalisesta rakenteesta, taloudesta, oikeuskäytännöistä, elämänskaaren eri vaiheista sekä magiasta ja uskonnosta.

Landtmanin tutkimustyölle on leimallista empiristinen ja kuvaileva, välittömästi kerätyn aineiston tasolla pysyttelevä näkökulma. Hän ei esittänyt materiaalinsa pohjalta teoreettisia yleistyksiä. Nämä valinnat heijastavat Landtmanin käsitystä yhteiskuntatieteiden työnjaosta. Siinä teoreettisiin yhteenvetoihin pyrkivä sosiologia nojaa eri kansoja ja yhteiskuntia koskevien antropologisten tietojen vertailuihin (ks. luku 5 tässä teoksessa). Westermarckin tavoin Landtman osallistui molempien tutkimussuuntausten toteuttamiseen. Lisäksi hän hyödyntää sosiologisessa pääteoksessaan *The Origin of the Inequality of the Social Classes* (1938) kiwilaista yhteiskuntaa koskevia tietojaan. Ajankohdan antropologisten konventioiden mukaisesti Landtman asetti kiwilaisten osaksi ”koskematonta ja muuttumatonta kulttuuriympäristöä”. Todellisuudessa he elivät muutoksessa

20 Landtman 1919, 161–163.

21 Landtman 1931; 1932.

olevassa yhteiskunnassa ja olivat ”säännöllisessä ja vilkkaassa vuorovaikutuksessa lähetystyöntekijöiden, kauppiaiden ja halhintovirkailijoiden kanssa”.²²

Toinen Melanesian-tutkija, Bronislaw Malinowski, kritisoi Landtmania pidgin-englannin käytöstä ja ”dynaamisen” analyysiotteen puutteesta. Samalla hän kutsui tutkimusta ”yhdeksi parhaista kuvailevan antropologian teoksista” ja Landtmania itseään ”yhdeksi modernin sosiologisen kenttätymetodin mestareista”.²³

Westermarck piti Landtmanin uskontoelämän ja magian kuvauksia hyödyllisinä erityisesti vertailevan tutkimuksen kannalta. Landtman kontribuoi myös yleiseen yhteiskuntateoreettiseen keskusteluun. ”Ihmisten yhteiselämällä on suunnaton vaikutus heidän ajattelu- ja toimintatapoihinsa”, Westermarck kirjoittaa, ja erityisesti ”luonnonkansojen pienissä yhteiskunnissa ajattelun ja toiminnan homogeenisyys on epäilemättä erittäin suurta”. Landtman onnistui kuitenkin osoittamaan, ettei tällainen yhdenmukaisuus ole absoluuttista. Westermarck korostaa, että tutkijoiden tulisi tästä syystä olla varovaisia käyttäessään ”ranskalaisen sosiologian suosikkitermiä ’kollektiiviset representaatiot’ tai käsitykset”. Landtmanin mukaan ”jopa kiwai-papualaisen kivikautisen kansan keskuudessa vallitsee suuressa määrin yksilöllisyyttä, ja monissa tapauksissa on mahdollonta selvittää, mikä on yleistä ja mikä on yksilöllistä”. Tämä pätee Westermarckin mukaan myös ”uskontoon, jota Durkheim piti perinpohjaisesti sosiaalisena ilmiönä”. Westermarck korostaa, että sosiologien ja antropologien tulisi kiinnittää enemmän huomiota tapojen ja uskomusten kollektiivisuuden ja yksilöllisyyden välisen suhteen erotteluun.²⁴

22 Lawrence 2010, 176.

23 Malinowski 1929, 109–112.

24 Westermarck 1932a, 166–167. Ks. myös Westermarck 1921a, 18–19.

Landtman loi kenttätyöllään perustaa Uuden-Guinean eteläisen rannikon ja jokisuistoalueen etnografiselle ja maantieteelliselle tutkimukselle. Myöhempien arvioiden mukaan Landtmanin etnografian pysyvä arvo on nimenomaan siinä yksityiskohtaisessa ja kuvailevassa näkökulmassa, jota Malinowski arviossaan kritisoi.²⁵

Rafael Karsten etnografina

Karsten keskittyi uskonnon alkuperää käsittelevän väitöskirjansa valmistumisen jälkeen pyrkimykseen päästä testaamaan teoreettisia käsityksiään käytännössä. Kenttätyökohteeksi valikoitui Etelä-Amerikka, jota koskevat varhaisimmat virikkeet Karsten sai nuoruudessaan runsain mitoin lukemistaan intiaaneista kertovista kirjoista ja löytöretkeilijä Alexander von Humboldtin teoksista.²⁶ Karsten ennusti kristillisen sivilisaation turmelevan ja hävittävän mantereen alkuperäiskulttuurit lähivuosisikymmenten kuluksa. Hänen tutkimusmatkojensa päättävöitteena oli osallistua katoavien kulttuurien ja elämänmuotojen tallentamiseen.²⁷ Etelä-Amerikkaan keskittyvää etnologista tutkimusta ei ollut 1900-luvun alussa juurikaan olemassa. Karstenin kenttätyömatkat saavuttivat kansainvälistä huomiota, ja hänet tunnettiin ennen toista maailmansotaa johtavana mantereen intiaaniuskontojen tutkijana.²⁸

Etelä-Amerikan intiaaniyhteisöt voidaan Karstenin mukaan jakaa kolmeen kulttuuripiiriin. Nämä ovat (1) chacokulttuuri mantereen keskiosan aromaisella tasankoalueella, mukaan lukien maanosan eteläkärjen kadonneet kulttuurit; (2) trooppinen sademetsäkulttuuri Amazonin varrella ja sivuhaaroilla sekä (3) vuoristokulttuuri, josta tunnetuimpana esimerkkinä ovat

25 Lawrence 2010, 174–175.

26 Karsten-Sveander 1993.

27 Salomaa 2011, 75.

28 Hultkranz 1993, 44–45.

muinaiset inkat.²⁹ Karsten tutki kaikkia näitä kulttuuripiirejä edustavia intiaaniyhteisöjä myös omakohtaisesti.

Karsten teki ensimmäisen tutkimusmatkansa vuosina 1911–1913 Gran Chacon tasankoalueelle Bolivian ja Argentiinan raja-seuduilla. Karstenin toinen, vuosina 1916–1919 toteutunut tutkimusmatka suuntautui Länsi-Amazoniin Ecuadorin alueelle Andien itärinteille. Tästä matkasta tuli hänen uransa merkittävin. Karsten keskittyi erityisesti jibarointiaaneihin, jotka ovat etniseltä alkuperältään shuareita. Kolmannella tutkimusmatkallaan vuosina 1928–1929 Karsten täydensi jibaroaineistoaan ja laajensi tutkimusaluettaan etelään muinaisten inkujen asuttamille Perun vuoristoseuduille.³⁰ Karsten palasi Ecuadoriin ja Peruun vielä vuosina 1946–1947 ja 1951–1952. Hän vietti Etelä-Amerikassa elämänsä aikana yhteensä yhdeksän vuotta.³¹

Karstenin kenttätömetodi

Karstenin kenttätömenetelmiä koskevat näkemykset ovat peräisin Westermarckilta ja saksalaisilta Etelä-Amerikan tutkijoilta.³² Ensinnäkin tutkijan on Karstenin mukaan vietettävä pitkiä aikoja, parhaassa tapauksessa vuosia, tutkimiansa ihmisten keskuudessa. Toiseksi tutkijan on kyettävä kommunikoimaan ihmisten kanssa heidän omalla kielellään. Kielellisesti lahjakas Karsten opiskeli kahden chacoheimon kieltä ja jibaroa tutkimusmatkojensa kuluessa. Karstenin chorotikielen hallinnan tasosta on esitetty erilaisia arvioita, mutta jibaroon hän syven-

29 Karsten 1920, 13; 1935a, 23.

30 Salomaa 2011, 241. Karstenin kolmas tutkimusmatka johti inkavaltion vaiheita, rakennetta, tapoja ja uskontoa käsittelevän teokseen *A Totalitarian State of the Past: The Civilization of the Inca Empire in Ancient Peru* (1949), jossa hän hyödyntää vanhoja espanjalaisia kronikkalähteitä. Teos ilmestyi myös saksaksi, ranskaksi ja lyhyemmässä muodossa ruotsiksi ja suomeksi. Karsten 1936; 1938. Karstenin inkatutkimuksesta ks. Siirriäinen 1999; Susiluoto 1976.

31 Karsten 1953.

32 Karsten 1926, xiii; 1953, 72; Salomaa 2002a, 70–71, 251.



Rafael Karsten Shipibo-alkuperäiskansaan kuuluvien ihmisten parissa Ucayali-joella Amazonin sademetsässä (1951). Kuva: Museovirasto.

tyi määrätietoisesti alusta lähtien ja saavutti oman arvionsa mukaan lyhyessä ajassa tavanomaisten keskustelujen edellyttämät taidot. Hän myös julkaisi kahden chacokielen ja jibaron perussanastot osana pääteoksiaan. Kolmanneksi tutkijan on pyrittävä varmistamaan saamiaan tietoja toisistaan riippumattomista lähteistä. Karsten piti naisia merkittävinä informantteina, sillä monista tavoista ja rituaaleista on mahdollista saada tietoa ainoastaan naisilta.³³

Siinä missä Karstenin ajan antropologit korostivat naisten alisteista asemaa ihmisyyhteisöjen universaalina piirteenä, Karsten kiinnitti huomiota naisten arvovaltaiseen asemaan jibaro-kulttuurissa.³⁴ Hänen mukaansa ”naimisissa oleva jibaronainen

33 Karsten 1932, 17; Karsten 1935a, 17; Karsten 1964, 14.

34 Perruchon 1993, 86–87.

ei ole ainoastaan täysin itsenäinen omalla toiminta-alueellaan, vaan hänellä on myös huomattavaa sosiaalista vaikutusvaltaa ja auktoriteettia sellaisiin asioihin, jotka koskevat pääasiassa hänen miestänsä”. Karsten piti puolisoitten välisiä suhteita hyvin tasavertaisina, ja ”ainoastaan hyvin harvoissa sivilisoituneissa yhteiskunnissa mies kysyy yhtä poikkeuksetta vaimonsa neuvoa erilaisiin asioihin kuin näiden luonnonkansojen keskuudessa”.³⁵

Karsten halusi kuvata nimenomaan yhteisön jäsenten omia selityksiä sille, miksi erilaisia tapoja ja rituaaleja harjoitetaan. Näitä hän kutsui tapojen ja rituaalien *motiiveiksi*. Kun kyse on tutkijan omista tulkinnoista tai arvailuista, se on tuotava selvästi esille.³⁶ Tätä tutkittavan yhteisön jäsenten omaan näkökulmaan keskittyvää lähestymistapaa on pidetty erityisen hyödyllisenä myöhemmän jibarokulttuurin tutkimuksen kannalta.³⁷ Karstenin teksteistä ei kuitenkaan selviä, keneltä hänen tietonsa ovat peräisin – milloin kyse on jibaromieheltä, jibaronaiselta tai hänen jibarotaustaisilta oppailtaan saaduista tiedoista ja milloin kyse on hänen omiin havaintoihinsa perustuvista kuvauksista. Koska Karsten saattoi viettää kahta poikkeusta lukuun ottamatta yksittäisissä jibaro-yhteisössä korkeintaan viikon, hänen aineistonsa koostuu todennäköisesti enemmän haastatteluista kuin osallistuvasta havainnoinnista.³⁸

Karsten piti tärkeänä tapahtumien *kuvauksen* erottamista tutkijan niille antamista *selityksistä*. Monissa tapauksissa tutkijat ovat samaa mieltä tosiasioista – siitä, mitä tiettyssä rituaalissa ulkoisesti tapahtuu – mutta tapahtumasta esitetty tulkinnot ovat väistämättä subjektiivisia. Mikäli tutkijan teoreettiset lähtökohdat sekoittuvat tapahtuman kuvaukseen, toisten tutkijoiden on

35 Karsten 1935a, 253.

36 Karsten 1935a, 18.

37 Perruchon 1993, 83; Carlson 2005, 47.

38 Perruchon 1993, 88–89.

vaikea arvioida tutkimuksen deskriptiivisen tason merkitystä.³⁹ Karstenin keskeisen metodologisen periaatteen mukaan

monografioiden, jotka tarjoavat ensi käden tietoa primitiivisistä heimoista, tulisi olla täysin deskriptiivisiä ja vapaita teoreettisista spekuloinneista. Omien teoreettisten näkemysten soveltaminen tällaisiin aineistoihin on tieteellinen synti, jota koulutetun etnologin tulee varoa, vaikka tällaisia rikkeitä usein tehdäänkin. Silloin kun esitetään hypoteeseja sellaisten tapojen ja rituaalien merkityksestä, joita alkuperäisväestö ei kykene itse selittämään, tutkijan on korostettava, että hänen selityksensä ovat hypoteeseja, vaikka ne voivat olla hyvinkin perusteltuja.⁴⁰

Käytännössä Karsten ei kyennyt itsekään vapautumaan omista ennakko-oletuksistaan, vaan piti uppiniskaisesti kiinni käsityksestään animismista uskontojen alkuperäisimpänä muotona (ks. luku 4 tässä teoksessa). Karstenin mukaan chacointiaanien keskuudessa ei voinut esiintyä kaikkivaltiaaseen jumalolentoon liittyviä uskomuksia, koska tällaiset uskomukset syntyvät vasta kulttuurievoluution myöhemmissä vaiheissa. Paradoksaalisesti Karsten kuitenkin raportoi teksteissään chacokulttuuriin kuuluvien matabo-intiaanien uskoa kaikkivaltiaaseen jumalolentoon, mutta edes hänen omat havaintonsa eivät muuttaneet hänen teoreettisia käsityksiään.⁴¹ Karstenin huomio kohdistui chacoheimojen elinympäristöissä eläviin henkiolentoihin, jotka herättivät pelkoa ja joihin liittyvät uskomukset tukivat hänen teoriaansa uskonnon alkuperästä.⁴²

Kirjoittaessaan kenttätyön metodologisista periaatteista Karsten kuvaa työskentelyolosuhteiden ideaalityyppiä, jota lä-

39 Karsten 1926, xxix.

40 Karsten 1954, 12. Ks. myös Karsten 1935a, 18.

41 Alvarsson 1993, 73–75.

42 Hultkrantz 1993, 45.

himmäs hän onnistui itse pääsemään jibarotutkimuksessaan. Karsten todennäköisesti liioitteli oman yhtenäisen kenttätöjaksonsa kestoja Gran Chacon tasankoalueella, ja hänen myöhemmät Amazon-kuvauksensa esittävät hänen tutkimusmatkansa todellisuutta yhtenäisempinä, idealisoidun kenttätöön ulkoiset puitteet täyttävinä kokemuksina.⁴³ Oman kuvauksensa mukaan Karsten pyrki kenttätöössään toteuttamaan brittiläisen sosiaaliantropologian tunnuslauseeksi muodostunutta ”rajattujen alueiden intensiivistä tutkimusta”.⁴⁴

Ensimmäinen kenttätömatka Gran Chacon tasankoalueelle

Karstenin ensimmäisen tutkimusmatkan taustavaikuttajana ja neuvonantajana toimi ruotsalainen arkeologi ja etnologi Erland Nordenskiöld (1877–1932). Nordenskiöld oli 1900-luvun taitteen merkittävin pohjoismainen Etelä-Amerikan intiaanikulttuurien tutkija. Karstenin matkan tarkoituksena oli täydentää Nordenskiöldin chacointiaanien aineelliseen kulttuuriin keskittyvää tutkimusta sosiaaliseen ja uskonnolliseen elämään syvennyvällä aineistolla.⁴⁵ Karstenin kenttätöön aikana ”Gran Chacon alkuperäiskulttuurit olivat joko sulautumassa katolilaiseen valtakulttuuriin tai häviämässä muista syistä kokonaan”.⁴⁶ Erityisesti hänen kuvauksiaan Bolivian toba-intiaaneista on pidetty ratkaisevan tärkeänä kadonneen kulttuurin historian ymmärtämiselle.⁴⁷

Karsten matkusti Etelä-Amerikkaan syksyllä 1911 Helsingin yliopiston vaatimattoman dosenttikorvauksen turvin. Hän ai-

43 Alvarsson 1993, 63–65; Carlson & Allardt 1989, 369.

44 Karsten 1935a, 17; Karsten 1953, 69–71.

45 Karstenin suhteesta Nordenskiöldiin ks. Alvarsson 1993; Karsten 1993; Salomaa 2011.

46 Salomaa 2011, 75.

47 Alvarsson 1993, 59.

koi rahoittaa tutkimusmatkansa kirjoittamalla raportteja suomalaisiin ja ruotsalaisiin sanomalehtiin. Karsten saapui Gran Chacon alueelle Buenos Airesin ja Esperanzan sokeriplantaasikaupungin kautta. Joulukuussa hän perusti tukikohdan Yacuiban kylään Bolivian etelärajalle. Varsinaisen kenttätöön Karsten aloitti Pilcomayo-joella, jonka varrella asuvien chorotien parissa hän vietti neljä kuukautta. Keväällä hänelle myönnettiin yliopiston Aleksanterin stipendi, joka helpotti tutkimusmatkan edistymistä. Vuoden 1912 touko-kesäkuussa Karsten oleskeli Kaakkois-Boliviassa Villa Montesissa, josta käsin hän vieraili lähiympäristössä elävien toba-intiaanien luona. Toba muodostivat Gran Chacon alueen suurimman intiaaniryhmittymän. Tämän jälkeen Karsten palasi Esperanzaan, jossa hän havainnoi ja haastatteli sokeritehtailla työskenteleviä toba-intiaaneja neljän kuukauden ajan. Lokakuussa Karsten vietti kuukauden matabo-intiaanien asuinmailla. Joulukuusta maaliskuuhun 1913 hän piti tukikohtaa Villa Montesissa jatkaen tobien parissa työskentelyä.⁴⁸

Karstenin Gran Chacoa käsittelevä pääteos *Indian Tribes of the Argentine and Bolivian Chaco* (1932) keskittyy chorotien ja tobien sosiaaliseen organisaatioon, avioliittokäytäntöihin, elämänkulkuun, moraalikäsitteisiin, yhteisöjen välisiin suhteisiin ja uskontoon. Ruotsalaisen antropologin Jan-Åke Alvarssonin mukaan tutkimuksen merkittävin kontribuutio koskee uskontoa, jolle Karsten omisti valtaosan teoksesta. Aiemmista Etelä-Amerikan tutkijoista poiketen Karsten paitsi havainnoi myös haastatteli ihmisiä heidän toimintansa motiiveista. Vaikka Karstenin kulttuurievolutionistiset ennakkokäsitykset johtivat häntä välillä harhaan, hän käytti modernilla tavalla tutkittavien ihmisryhmien omia kategorioita uskonnollisten

48 Salomaa 2011, 67–99.

ilmiöiden tutkimuksen lähtökohtana. Karstenin chacokulttuureja koskevia etnografisia havaintoja on pidetty tarkkanäköisinä ja luotettavina, etenkin kun huomioidaan kenttättyön suhteellisen lyhyt kesto ja puutteelliseen kielitaitoon liittyvät ongelmat.⁴⁹

Toinen kenttättyömatka Länsi-Amazoniin

Karsten toteutti toisen tutkimusmatkansa vuosina 1916–1919 Herman Rosenbergin rahaston apurahalla. Karsten työskenteli Ecuadorin ja Perun rajaseuduilla hyvin vaikeasti saavutettavissa ympäristöissä elävien jibarojen parissa. Jibarot muodostivat mantereen väkirikkaimman intiaaniyhteisön, joka oli Andien vuoriston, valtavien aarniometsien ja Amazonin sivujokien suojissa säilyttänyt perinteisen elämänmuotonsa. Karsten lähti ensimmäiselle tutkimusmatkalleen Itä-Ecuadorin sademetsiin syyskuussa 1916 ja palasi uudeksi vuodeksi Andien yli takaisin Ecuadorin pääkaupunki Quitoon. Pastaza-joen ympäristössä elävien jibarojen pariin Karsten pääsi lokakuun alussa vuonna 1917. Quitoon hän palasi seuraavan vuoden maaliskuun lopussa. Marraskuun ja helmikuun 1919 välillä Karsten teki vielä kaksi tutkimusmatkaa Itä-Ecuadorin sademetsiin. Suomeen hän palasi loppuvuodesta 1919 kolmen ja puolen vuoden poissaolon jälkeen.⁵⁰

Karstenin merkittävin etnografinen teos on *The Head-Hunters of Western Amazonas: The Life and Culture of the Jibaro Indians of Eastern Ecuador and Peru* (1935a). Kyseessä on holistisella tutkimusotteella toteutettu alueen intiaanikulttuurien tutkimuksen perusteos, joka kattaa sosiaalista ja poliittista rakennetta, metsästystä, maataloutta, vaihtoa ja sodankäyntiä koskevat kysymykset sekä niiden nivoutumisen uskontoelämään. Lisäksi Karsten esittää ensimmäisenä antropologina omakoh-

49 Alvarsson 1993, 70–76; Hultkrantz 1993, 44–46.

50 Salomaa 2011, 122–123, 137–223.

taisiin havaintoihin perustuvan kuvauksen jibarojen kuuluisasta voitonjuhlasta, tsantsa-seremoniasta, jossa vihollisen päänahka kutistetaan. Myöhemmät jibarotutkijat ovat pitäneet Karstenia luotettavana havainnoitsijana.⁵¹ Karsten kuvaa kokemuksiaan ja Amazonin kasvillisuutta ja eläimistöä myös ruotsiksi ja suomeksi ilmestyneessä matkakertomuksessa.⁵² Karsten oli ensimmäisiä Etelä-Amerikan intiaanien hallusinogeenisten kasvien käyttöön perehtyneitä antropologeja, ja hän toi laajan etnobotanistisen kokoelman mukanaan Eurooppaan.⁵³

Hilma Granqvistin ”arkeologinen” etnografia

Nuorin Westermarckin vaikutuspiiriin kuuluneista kenttätutkijoista oli Hilma Granqvist. Vuonna 1890 syntynyt ja helsinkiläisessä yrittäjäperheessä kasvanut Granqvist kouluttautui Tammisaarella kansakoulunopettajaksi. Tammisaarella Granqvist tutustui häntä kolmisenkymmentä vuotta vanhempaan taidemaalari ja kirjailija Helena Westermarckiin, Edvardin siskoon, josta tuli hänen läheinen ystävänsä, mentorinsa ja yhteyshenkilönsä Edvardin suuntaan. Granqvist opiskeli vuodesta 1917 lähtien käytännöllistä filosofiaa, pedagogiaa ja psykologiaa Helsingin yliopistossa. Tällöin käytännöllisen filosofian professuuria hoiti Gunnar Landtman. Granqvist valmistui vuonna 1921 filosofian kandidaatiksi ja jatkoi tohtoriopintoja Landtmanin ohjauksessa. Granqvist oli opinnoissaan suuntaunut uskonnon-filosofiaan ja -psykologiaan. Landtmanin ehdotuksesta hän alkoi valmistella väitöskirjaa Vanhan testamentin naisista.⁵⁴

51 Brown 2007, 133; Perruchon 1993, 89; Carlson 2005, 11, 45–47, 81. Karsten julkaisi jibaroista myös Bureau of American Ethnology:n kustantaman teoksen *Blood Revenge, War, and Victory Feasts among the Jibaro Indians of Eastern Ecuador* (1923a).

52 Karsten 1920.

53 Salomaa 2002a, 89, 292–293; Nockert 1995.

54 Häggman 2016.

Granqvistin kenttättyön tausta

Granqvist työskenteli vuosina 1922–1923 Berliinissä Humboldtin yliopiston kirjaston lähdeaineistojen parissa. Samalla hän suoritti arkeologian opintoja ja alkoi Palestiinaa tutkivien arkeologien ja teologien ympäröimänä haaveilla vierailusta alueella. Granqvist kiinnostui etnografiasta Raamatun tutkimuksen myötä, koska kirjalliset lähteet eivät antaneet riittävästi tартtumapintaa hänen tutkimusaiheelleen.⁵⁵ Granqvist halusi tutkia eurooppalaisten vaikutteiden myötä katoavassa olevia perinnäistapoja, joiden tuntemus auttaisi ymmärtämään myös raamatun aikaisten seemiläisten heimojen elämänmuotoja.⁵⁶ Westermarckin sisarukset rohkaisivat Granqvistia suunnitelman toteuttamisessa. Edvard kannusti Granqvistia viettämään Palestiinassa vähintään vuoden ja keräämään aineistoa väitöskirjaansa varten. Edvard tunnisti Granqvistin henkilöksi, joka kykenisi koulutuksensa, kykyjensä ja sukupuolensa takia tutkimaan arabikulttuurin elämänpiirejä, joihin miespuolisilla tutkijoilla ei ollut pääsyä.⁵⁷

Granqvistille tarjoutui vuonna 1925 mahdollisuus osallistua saksalaisten raamatuntutkijoiden järjestämälle arkeologian kursseille Jerusalemissa. Matkan rahoitus järjestyi Helsingin yliopiston ruotsinkielisen osakunnan stipendillä, joka oli ensimmäinen Granqvistin kolmesta elämänsä aikana saamasta apurahasta.⁵⁸

Kurssilaisten matkustaessa ympäri maata Granqvist kiinnostui yhä enemmän agraariyhteisöjen arabinaisista. Granqvist ymmärsi, että naisten tutkiminen edellytti, että "[m]inun täytyisi elää heidän keskuudessaan, kuulla heidän puhuvan itsestään ja tehdä muistiinpanoja, kun he kertovat elämästään, tavoistaan ja

55 Häggman 2016.

56 Svenska Litteratursällskapet i Finland, Hilma Granqvistin arkisto: Granqvistin kirje Helena Westermarckille 25. marraskuuta 1922.

57 Häggman 2016, 35–37.

58 Häggman 2016.



*Hilma Granqvist Artasin kylässä Palestiinan Länsirannalla.
Kuva: Palestine Exploration Fund.*

näkökulmistaan asioihin”.⁵⁹ Granqvistiin vaikutti erityisesti vierailu Artasin kylässä, joka sijaitsee muutaman kilometrin päässä Betlehemistä lounaaseen. Siellä hän tutustui 63-vuotiaaseen elsassilaisen lähetyssaarnaajan tyttäreeseen Louise Baldenspergeriin, kylän ainoaan eurooppalaistaustaiseen asukkaaseen, joka oli asunut Artasissa yli 30 vuotta ja puhui sujuvaa arabiaa.

Granqvistin matkustaessa Palestiinaan alueen agraarista arabiväestöä oli tutkittu hyvin vähän. Historioitsijat, arkeologit ja tutkimusmatkailijat olivat keskittyneet alueen raamatulliseen menneisyyteen ja suhtautuivat maanviljelysväestöön lähinnä raamatunaikaisia traditioita nykyhetkessä säilyttävinä elävinä jäänteinä.⁶⁰ Granqvist ymmärsi, että tällaista raamatullisen tulokinnan vaaraa tulisi nimenomaan välttää. Matkanaikaiset kokemukset saivat Granqvistin hylkäämään väitöskirjansa aiheen, siirtämään näkökulman raamatullisesta taustasta nykypäivään ja rajaamaan huomion yksittäiseen kyläyhteisöön, jota hän halusi tutkia niin kokonaisvaltaisesti kuin mahdollista.

Granqvistin kenttätutkimukset

Kun Granqvistin arkeologinen kurssi päättyi syksyllä 1925, hän jäi Palestiinaan. Artas tarjosi poikkeuksellisen suotuisat puitteet kenttätööhön. Kylä oli sopivan lähellä Jerusalemia, jossa Granqvist kävi viikoittain arabiantunneilla, mutta kuitenkin turisti- ja pyhiinvaelluskeskusten ulkopuolella ja siten suhteellisen erillään eurooppalaista vaikutteista. Merkittävintä oli ystävystyminen Louise Baldenspergerin kanssa. Granqvist saattoi asua Baldenspergerin luona, ja naiset alkoivat tallentaa yhdessä kyläläisten elämää ja tapoja.⁶¹ Granqvist korosti Baldenspergerin merkitystä tutkimustyönsä onnistumiselle:

59 Granqvist 1931, 2.

60 Weir 1981.

61 Weir 1975, 6–7.

Hänen kauttaan silmäni avautuivat kaikelle sille, mikä kyläyhteisön elämälle oli tyypillistä, ja hänen avullaan saavutin lähes välittömästi asukkaiden luottamuksen ja myötätunnon. He antoivat minun osallistua kaikkeen mitä he tekivät ja jakoivat kansani kaiken tiedon, jota saatoin toivoa.⁶²

Granqvistin alkuperäinen suunnitelma oli aloittaa kenttätö Artasista ja siirtyä myöhemmin maan muihin osiin ja kyliin keräämään aineistoa. Tällaisten ”vertailevien tutkimusten” kautta olisi mahdollista hahmottaa kokonaiskuva palestiinalaisten agraariyhteisöjen elämänculusta. Suunnitelma alkoi kuitenkin Artasissa vietetyn ajan myötä vaikuttaa – arkeologisin metaforin ilmaistuna – maaperän pintakerroksen ”kuorinnalta”. Granqvist halusi ”kaivautua” syvemmälle yhdessä kylässä vallitseviin olosuhteisiin, traditioihin ja ajattelutapoihin. Tällöin olisi mahdollista nähdä, ”kuinka kaikki heijastuu sellaiseen mikrokosmokseen, jossa tutkija voi havainnoida kaikkia pieniä yksityiskohtia”.⁶³

Granqvistin ensimmäinen kenttätöjakso toteutui vuosina 1925–1927, jolloin hän oleskeli Artasin kylässä yhteensä 20 kuukauden ajan. Keväällä 1930 Granqvist palasi Artasiin 15 kuukaudeksi American Association of University Women -yhdistyksen apurahalla. Granqvistin teokset perustuvat lähinnä vuosien 1925–1931 välillä toteutuneen kolmivuotisen kenttätöön aikana kerättyyn materiaaliin. Granqvist onnistui matkustamaan Artasiin kolmannen ja viimeisen kerran vuonna 1959 ruotsalaisen Elin Wägnernin säätiön stipendillä. Granqvist työsti tällöin viimeistä kirjaansa, ja hän vietti kylässä neljä kuukautta keskittyen aineistonsa yksityiskohtien tarkistamiseen.

62 Granqvist 1931, 19.

63 Granqvist 1931, 4.

Granqvistin elämäntyö koostuu kirjasarjasta, joka keskittyy ”kolmeen suureen tapahtumaan ihmiselämässä”.⁶⁴ Nämä tapahtumasarjat ovat syntymä ja lapsuus, avioliiton solmiminen ja avioelämä sekä kuolema ja hautajaiset. Granqvistin väitöskirja ja sen jatko-osa *Marriage Conditions in a Palestinian Village I–II* (1931–1935) jatkavat Westermarckille keskeistä avioliittotutkimuksen traditiota. Granqvist keräsi tutkimustaan varten yksityiskohtaiset tiedot jokaisesta Artasissa solmitusta avioliitosta sadan vuoden eli noin 4–5 sukupolven ajalta. Aineiston avulla hän muodosti genealogisen kartaston kylän koko väestöstä. Granqvist kuvaa avioliiton vaiheet lähtien liikkeelle avioliiton solmimisestä, morsiamen ja sulhasen valinnasta, vaihdosta ja morsiusmaksusta. Tämän jälkeen hän käsittelee kihlausseremonioita, avioliittosopimusta, häihin valmistautumista, morsiamen koristautumista, morsiamen saapumista sulhasen kotiin ja hääviikon kulkua. Lisäksi teos kuvaa vaimon asemaa miehen kodissa, vaimon isän kodin tarjoamaa suojaa, monivaimoisuuskäytäntöjä, avioeroa ja leskeyttä.

Seuraavia teoksiaan Granqvist kutsui sosiologiseksi tutkimukseksi arabilapsesta. *Birth and Childhood Among the Arabs* (1947) keskittyy lapsen syntymää edeltäviin tapahtumiin, varhaislapsuuteen, leikkeihin, kasvatukseen ja ympärileikkauskäytäntöihin. *Child Problems Among the Arabs* (1950) kuvaa lastensaamiseen, terveyteen ja hyvinvointiin liittyviä kysymyksiä sekä lasten merkitystä arabikulttuurissa. Kirjasarjan päättää *Muslim Death and Burial* (1965), joka kietoutuu terveyteen ja kuolleisuuteen liittyviin ilmiöiden, kuoleman, hautajaisrituaalien ja epätavallisten kuolemantapausten ympärille.

64 Granqvist 1965, 9.

Granqvistin kenttätömetodi

Granqvistin väitöskirja poikkeaa muiden westermarckilaisten kenttätutkimuksista siinä suhteessa, että hän esittelee teoksen johdannossa yksityiskohtaisesti käyttämiään metodeja. Tämä ilmentää todennäköisesti Malinowskilta saatuja virikkeitä.⁶⁵ Granqvist osallistui henkilökohtaisesti Malinowskin seminaariin kuitenkin vasta vuonna 1938.⁶⁶ Granqvistin mukaan antropologian tutkimuskohde oli siirtynyt 1930-luvun taitteeseen mennessä laajoista ihmiskuntaa kokonaisuudessaan käsittelevistä vertailuista kohti pienempiä yksiköitä. Kenttätutkimuksen alkuvaiheissa tutkijat keskittyivät yhteen alueelliseen kokonaisuuteen ja keräsivät aineistonsa yksittäisen maan eri osista ja kylistä. Westermarckin Marokko-tutkimukset edustavat tällaista etnografian toteutustapaa. Granqvist katsoi edustavansa kenttätutkimuksen toista vaihetta, jossa tutkijat ovat saavuttaneet ”sisimmän ja pienimmän kehän, jossa yksittäinen kylä tai paikka nähdään kokonaisuutena ja jonka yksilöitä koskevat tiedot muodostavat havaintoaineiston”. Samalla Granqvist korosti tutkimustulosten tilastollisen raportoinnin merkitystä, jonka myötä antropologia tai etnologia voisi kehittyä luonnontieteiden kaltaiseksi eksaktiksi tieteeneksi. Teorianmuodostuksen tulisi tapahtua mahdollisimman ”konkreettiselta perustalta”, jolla hän tarkoitti alueellisesti rajattujen yhteisöjen etnografista ja tilastollista tutkimusta. Toisaalta Granqvist näki edustamansa tutkimussuuntauksen ”siirtymävaiheena”, jonka jälkeen voidaan jälleen palata yleisempiin kysymyksenasetteluihin.⁶⁷

Yhteen kylään keskittymisen lisäksi Granqvist suhteuttaa havaintojaan Palestiinaa ja laajemmin arabialaista kulttuuripiiriä käsittelevään tutkimukseen. Granqvist vakuuttui kirjallisuus-

65 Pipping & Stolte-Heiskanen 1986, 167–168.

66 Granqvist 1947, 14–15.

67 Granqvist 1931, 6–8.

vertailujen kautta siitä, että hänen Artasissa havainnoimansa tavat, uskomukset ja traditiot heijastavat arabikulttuurille yleisesti luonteenomaisia piirteitä.⁶⁸

Aineistonkeruussaan Granqvist noudatti systemaattista mallia. Hän onnistui Louise Baldenspergerin avustuksella solmimaan läheisen suhteen kahteen vanhempaan naiseen, jotka osoittautuivat erinomaisiksi informanteiksi. Naiset tulivat päivittäin heidän luokseen haastateltaviksi. Vähitellen Granqvist huomasi vakituisten informanttien käytön parhaaksi tiedonkeruumenetelmäksi. Hän myös varmisti muiden kertomia yksittäisiä kyläläisiä koskevia tietoja asianomaisilta itseltään. Kenttättyön alkuvaiheessa Granqvist käytti Baldenspergeriä tulkinaan. Kielitaidon karttumisen myötä Granqvist työsti vanhoja muistiinpanojaan järjestelmällisesti uusiksi, ja hän käyttää julkaisuissaan ainoastaan suoraan kyläläisiltä ilman tulkkausta saatuja tietoja. Suurin osa Granqvistin tiedoista on peräisin kahdelta informantilta.⁶⁹ Hän kuvaa työskentelyrutiinejaan seuraavasti:

Päivittäinen työohjelmamme oli hyvin säännöllinen ja toistuva. Aloitimme kahdeksalta aamulla ja jatkoimme keskipäivään asti, mikä oli päivän ensimmäinen ja tärkein työskentelyjakso. Tämän jälkeen kuljeskelimme kylässä pysyäksemme ajan tasalla päivittäisistä tapahtumista ja vierailimme ihmisten kodeissa. Palattuamme talolle jatkoimme työskentelyä iltayhdeksään saakka. Tiedonkeruu onnistui parhaiten aamuisin, kun naiset olivat levänneitä ja virkeitä. Kävimme tavallisesti iltapäivisin läpi, mitä he olivat kertoneet aamupäivällä ja teimme käännöksiä. Samalla saatoimme kysyä naisilta tarkennuksia epäselvistä asioista, lauseista tai sanoista.⁷⁰

68 Granqvist 1947, 12.

69 Granqvist 1931, 18–21.

70 Granqvist 1931, 20.

Granqvist osallistui kyläläisten arkeen ja juhlaan ja pyrki omakohtaisten havaintojen kautta varmistamaan, mitä hänelle oli kerrottu. Kuvatessaan osallistuvaa havainnointia Granqvist korostaa, ettei tapojen ja tottumusten ulkoinen havainnointi paljasta ”niiden taustalla olevaa ajatusta eli syytä sille, miksi ihmiset toimivat tietyllä tavalla”. Hän jatkaa:

Kun kyse on jonkin tavan tai totumuksen selityksestä ja syystä, meidän on virheitä välttääksemme kerättävä tietoja ihmisiltä itseltään. Tästä syystä pyysin haastateltaviani kertomaan omin sanoin sellaisista tavoista tai seremonioista, joita olin todistanut myös omakohtaisesti. Halusin oppia tuntemaan heidän ajattelutapansa, jotta en tulkitsisi kylän tapahtumia eurooppalaisin silmin tai liittäisi niihin käsityksiä ja motiiveja, jotka ovat kylän asukkaille itselleen vieraita.⁷¹

Kuten Kirsti Suolinna on huomauttanut, Granqvist onnistuu viemään lukijan tapahtumien keskipisteeseen aivan eri tavoin kuin Westermarck. Granqvist tulee tässä mielessä lähelle Malinowskin kenttätöidealia, jossa tutkija raportoi konkreettisesti omista havainnoistaan. Granqvist oli läsnä arjessa, synnytyksissä, häissä, ympärileikkausjuhlissa ja hautajaisissa. Hän kuvasi tapahtumia yhtä lailla omien havaintojensa kuin kyläläisten itsensä näkökulmastakin. Suolinnan mukaan Granqvist kehitti kenttätöyömenetelmiä eteenpäin korostamalla omakohtaisten havaintojen raportoinnin merkitystä sekä keräämällä yksityiskohtaista tilastotietoa yksittäisestä kyläyhteisöstä.⁷²

On selvää, että Westermarck, Landtman ja Karsten hyödynsivät yhtä lailla omakohtaisia havaintojaan, mutta heidän teksteissään havainnot esitetään epäsuorasti ja etäännytetyn

⁷¹ Granqvist 1931, 19–20.

⁷² Suolinna 1999, 272, 276.

tutkijaroolin kautta suodatettuna. Erityisesti Westermarck kirjoittaa huomattavasti yleisemmällä abstraktiotasolla kuin hänen jälkeensä tuli tavanomaiseksi.⁷³ Toisin kuin edellä mainitut tutkijat, Granqvist esittelee keskeiset informanttinsa ja heidän taustansa. Granqvist myös kertoo, keneltä eri yhteyksissä käsitellyt tiedot ovat peräisin. Hänen teksteissään tutkittavan ihmisryhmän edustajat tulevat esiin yksilöinä. Granqvist korosti nimenomaan ”yksilöiden ja heidän elämäntilanteidensa” merkitystä. Ihmisyksilöiden elämää koskevat tiedot olivat hänelle eräänlaisia ”pienoismonografioita”, joista yhteisökokonaisuutta käsittelevä etnografinen tutkimus koostuu.⁷⁴

Landtmanin ja Westermarckin erimielisyys Granqvistin kenttätöön arvosta

Granqvist ajautui väitöskirjan työstämisen aikana ylitsepääsemättömiin vaikeuksiin ohjaajansa Landtmanin kanssa. Taapahtumasarjasta on esitetty kahdensuuntaisia tulkintoja. Ensimmäisen tulkinnan mukaan Landtman kyseenalaisti Granqvistin kenttätöön arvon, koska Landtman piti uppiniskaisesti kiinni vertailevasta metodista. Yhden kylän perusteellinen tutkimus oli Landtmanin mukaan ristiriidassa vertailevan metodin periaatteiden kanssa.⁷⁵ Tämän tulkinnan ongelmana on se, että Landtman julkaisi samoihin aikoihin oman rajattuun alueeseen keskittyvän etnografiansa, ja hänen oma haastatteluaineistonsa on peräisin kahdesta kylästä. Molemmat heistä käyttivät muutamaa keskeistä informanttia. Lisäksi Landtman yritti kenttätönsä alkuvaiheessa käyttää Granqvistille tärkeää genealogista metodologiaa. Landtmanin kenttätöön ulkoiset puitteet eivät välttämättä eronneet kovin radikaalisti Granqvistin

73 Shankland 2022, 129, 137–138, 144.

74 Granqvist 1931, 8, 17.

75 Suolinna 2000b, 319, 322.

menettelytavoista, vaikka lopulliset tutkimusraportit ovatkin hyvin erilaisia.

Granqvistin elämäkerturi Sofia Häggmanin mukaan Landtmania huoletti pikemminkin oppilaansa tutkimuksen kuvaileva ja empiristinen luonne.⁷⁶ Vaikka tämä luonnehdinta kuvaa erittäin hyvin Landtmanin omaa kenttätöytä, hän varoitti Granqvistia hyvissä ajoin, että ”sosiologisen väitöskirjan ei yleisesti ottaen odoteta olevan pelkästään deskriptiivinen”.⁷⁷ Landtman korosti väitöskirjan luonnetta opinnäytteenä, jossa tutkimusaiheen käsittelyn tulisi nivoutua teoreettisiin keskusteluihin ja olemassa olevaan Palestiinaa käsittelevään tutkimuskirjallisuuteen.⁷⁸

Välikirje tapahtui keväällä 1929 Landtmanin antaessa Granqvistille palautetta käsikirjoituksesta. Landtmanin mukaan väitöskirjaa ei voinut jättää esitarkastukseen, koska teksti oli ”täysin deskriptiivistä” ja matkakertomuksenomaista. Landtman ei myöskään osannut antaa arvoa Granqvistin keräämälle aineistolle. Hän ilmoitti velvollisuudekseen kertoa, ettei yliopiston konsistori tulisi hyväksymään väitöskirjaa sen nykyisessä muodossa.⁷⁹

Landtmanin asennoitumiseen saattoi vaikuttaa myös sosiologian institutionalisoitumiseen liittyvät seikat. Landtman oli nimitetty vuonna 1927 Helsingin yliopiston sosiologian henkilökohtaiseksi ylimääräiseksi professoriksi. Hänellä oli selkeä käsitys sosiologian ja etnografisen kenttätöön välisestä työnjaosta (ks. luku 5 tässä teoksessa). On oletettavaa, että Landtmanin näkökulmasta sosiologian asemaa yliopistollisena oppiaineena vahvistaisi konventioiltaan perinteisempi väitöskirja. Samalla

76 Häggman 2016, 70–71, 109–110.

77 Svenska Litteratursällskapet i Finland: Landtmanin päiväamäton kirje Granqvistille helmikuussa 1926.

78 Svenska Litteratursällskapet i Finland: Landtmanin kirje Granqvistille 30. lokakuuta 1926.

79 Svenska Litteratursällskapet i Finland: Granqvistin kirje Valter Granqvistille 8. maaliskuuta 1929.

on huomionarvoista, että Landtman kannusti Granqvistia väitöstutkimuksen alkuvaiheessa kenttätöön aloittamiseen, vaikka se veisikin oppilasta kohti ”kenttäantropologiaa”. Erityisen innoittavana Landtman piti sitä, että ”suomalainen nainen osallistuisi kenttäetnologiassa olevan aukon täyttämiseen tutkimalla naisia jonkin enemmän tai vähemmän alkuperäisen kansan parissa”.⁸⁰ Pitkän tutkimusprosessin lopputulos ei kuitenkaan miellyttänyt Landtmania.

Granqvist kääntyi käänteestä suivaantuneena Westermarckin puoleen ja oli valmis hylkäämään tavoitteensa väitellä Helsingin yliopistossa. Westermarck kutsui Granqvistin Lontooseen keskustellakseen asiasta ja tutustuakseen käsikirjoitukseen tarkemmin. Granqvist voisi myös osallistua hänen seminaariinsa ja tavata muita opiskelijoita. Granqvist vietti vuoden 1929 loppukevään ja alkukesän Lontoossa. Kesällä Westermarck arvioi käsikirjoituksen olevan valmis ja arveli Granqvistin saavan lopulta väittelyluvan Helsingissä. Rafael Karsten pyrki ainoana Historiallis-kielitieteellisen osaston professorina edistämään Granqvistin väitöskirjan hyväksymistä, mutta muiden professorien vastustus oli liian voimakasta.⁸¹ Monien vaiheiden jälkeen Granqvist väitteli vuoden 1932 alussa filosofian tohtoriksi Åbo Akademiassa. Vastaväittäjänä toiminut Westermarck antoi väitöskirjalle laudaturin, korkeimman mahdollisen arvosanan.

Westermarck korostaa vastaväittäjän lausunnossaan, että kenttätöön metodologisten ratkaisujen tulee riippua tutkimusaiheesta. Granqvist soveltaa väitöskirjassaan Riversin genealo-

80 Svenska Litteratursällskapet i Finland: Landtmanin kirje Granqvistille 18. heinäkuuta 1923. ”Men å andra sidan är det ingenting jag med större övertygelse kunde uppmåna Fröken att försöka sätta i verket än en sådan färd, som skulle förflytta Er i ’fältantropologernas’ kategori. [...] Särskilt tycker jag det vara en upplyftande tanke att en finländsk kvinna skulle bidra till att utfylla denna lucka inom fältetnologien: utforskandet av kvinnor hos ett mer eller mindre ursprungligt folk.”

81 Häggman 2016, 112–116, 205–211.

gista metodia, joka soveltuu Westermarckin mukaan tutkimus-aiheeseen hyvin. Metodin avulla on mahdollista hahmottaa yhteisön sukupuu ja pureutua siihen, kuinka sukulaisuus jäsentää sosiaalisia suhteita.⁸² Westermarckin mukaan Granqvist kuitenkin liioitteli metodin merkitystä argumentoidessaan, että "[t]ilastotaulukoiden ja sukuselvitysten laatiminen tuo etnologiatieteeseen tarkkuutta ja vakautta. [...] Meidän ei enää tarvitse tehdä uskaliaita päätelmiä, vaan voimme tehdä johtopäätelmiä ja muodostaa teorioita konkreettiselta perustalta."⁸³ Tieteellisesti perusteltua kenttätöitä voi Westermarckin mukaan tehdä myös muista lähtökohdista:

Olen itse halunnut tutkia erityisesti magiaa ja kansanuskoa [yksittäisessä arabikulttuuriin kuuluvassa maassa], enkä kykene näkemään, että genealogisesta metodista olisi ollut minkäänlaista hyötyä tutkimustehtävässäni. Se olisi itse asiassa tehnyt työni mahdottomaksi. Minun olisi pitänyt rajata tutkimukseni johonkin vähäpätöiseen alueeseen, sillä kuten kirjoittaja korostaa, genealogista metodia ei voi soveltaa suurempiin ihmisten yhteenliittymiin. [...] Hyvin rajatulla alueella pitäytymisellä on etunsa, mutta sillä on myös haittapuolensa. Jälkimmäisiin lukeutuu vaara tehdä liian pitkälle meneviä johtopäätelmiä, rakentaa liian yleisiä teorioita riittämättömän aineiston pohjalta.⁸⁴

82 Åbo Akademin kirjasto, käsikirjoituskokoelmat: Westermarck (ei päiväystä) Käsikirjoitus Hilma Granqvistin väitöskirjan vastaväittäjän lausunnosta, 1–3.

83 Granqvist 1931, 6–7.

84 Åbo Akademin kirjasto, käsikirjoituskokoelmat: Westermarck (ei päiväystä) Käsikirjoitus Hilma Granqvistin väitöskirjan vastaväittäjän lausunnosta, 3–4. "Jag har särskilt velat utforska dess magi och folkreligion, och jag kan inte inse att den genealogiska metoden hade varit till den ringaste nytta vid lösandet av min uppgift. Den hade i själva verket gjort mitt arbete omöjligt. Jag hade fått lova att inskränka mina forskningar till något obetydligt område, ty, såsom fort. framhåller, den genealogiska metoden kan inte tillämpas på en större samling av människor. (...) Att hålla sig till ett mycket begränsat område har sina fördelar, men saknar inte heller sina nackdelar. Och här föreligger också faran att draga alltför vittgående slutsatser, bygga alltför höga teorier på ett otillräckligt material."

Westermarck katsoi Granqvistin pysyttelevän ansiokkaasti aineistonsa tasolla, ja työn arvoa nostavat alaviitteiden rinnastukset vastaaviin ilmiöihin arabialaisen kulttuuripiirin muilta alueilta.⁸⁵ On mahdollista, että Granqvist lisäsi käsikirjoitukseen vertailevia lähdeviitteitä viimeistellessään tekstiä Lontoossa Westermarckin ohjauksessa. Westermarck arvioi Granqvistin avioliittotutkimuksen molemmat osat vuonna 1937 *Naturessa*. Arvio on näkyvä tuenosoitus kotiyliopistonsa kanssa jälleen vaikeuksissa olevalle lahjakkaalle tutkijalle. Tällä kertaa kyse oli Granqvistin dosentuurihakemuksesta, jonka yliopisto hylkysi edellisen vuoden syksyllä. Westermarck piti teosta merkittävänä aiheen ja metodien kannalta. Tutkimuksen kiinnostavuutta lisäsi Westermarckin mukaan se, että tekijänä on nainen ja kohteena ovat naiset:

Yhteiskunnassa, joissa sukupuolet ovat niin eristäytyneinä toisistaan kuin muhamettilaisessa maailmassa, naisia voi asianmukaisesti tutkia ainoastaan samaan sukupuoleen kuuluvat henkilöt. Toisaalta avioliitto on instituutio, joka koskettaa molempia sukupuolia, ja siihen liittyy puolia, joiden tutkiminen on mahdollista ainoastaan miehille.⁸⁶

Granqvistin avioliittotutkimus herätti laajaa kansainvälistä huomiota, ja myöhemmätkin teokset saivat hyvän vastaanoton. Arvioita hänen teoksistaan kirjoittivat muun muassa kuuluisat antropologit Edward Evans-Pritchard (1902–1973) ja Margaret Mead (1901–1978). Granqvist oli ensimmäinen antropologi, joka kohdisti huomionsa yhden kyläyhteisön intensiiviseen ja pitkäkestoiseen tutkimukseen. Granqvistin tuotannon arvoa on

85 Åbo Akademin kirjasto, käsikirjoituskokoelmat: Westermarck (ei päiväystä)
Käsikirjoitus Hilma Granqvistin väitöskirjan vastaväittäjän lausunnosta, 4–5.

86 Westermarck 1937.

lisännyt se, että hän onnistui keräämään aineistonsa juuri ennen alueen valtavia poliittisia ja yhteiskunnallisia mullistuksia, eritoten Israelin syntyyn liittynyttä arabiväestön massapakolaisuutta ja -karkotuksia.⁸⁷ Granqvistin teokset ovat nykyään keskeinen osa Palestiina-tutkimusta, ja hänen perintöönsä on kohdistunut viime vuosina paljon kansainvälistä huomiota.

Westermarck, Malinowski ja brittiläinen sosiaalianthropologia

Modernin kenttätutkimuksen syntyy liitetään tavallisesti Bronislaw Malinowskiin, joka työskenteli vuosien 1915–1918 välillä yhteensä kahden vuoden ajan Trobriandsaarilla Uuden-Guinean itäpuolella. Malinowski osallistui 1910-luvun alussa Westermarckin luentosarjoille ”Social institutions” ja ”Social rights and duties”. Kuten Malinowskin elämää tutkinut Michael Young kirjoittaa, Westermarck käsitteli luennoillaan ja seminaarissaan perhettä ja avioliittoa, psykologisten ja biologisten tekijöiden vaikutusta yhteiskuntaan, tapoja ja lakeja toimintaa säätelevinä normeina, magiaa ja uskontoa – kaikki nämä ovat aiheita, joita Malinowski myöhemmin tutki omassa tuotannossaan.⁸⁸ Westermarck vaikutti myös Malinowskin seksuaalisuutta ja sukulaisuutta käsittelevään tutkimukseen.⁸⁹ Westermarck suhtautui kriittisesti ”jäänneteorioihin” (*survivals*), mistä tuli keskeinen osa Malinowskin funktionalismia. Kaiken kaikkiaan ”Westermarckin analyysit sosiaalisista instituutioista tai käyttäytymisen sosiaalisen ja biologisen perustan suhteesta tulivat myöhemmin ratkaisevan tärkeiksi Malinowskin näkemyksille”.⁹⁰ Myöhemmin Malinowski ilmaisi olevansa

87 Weir 1975; 1981.

88 Young 2004, 172. Malinowskin ensimmäinen englanninkielinen artikkeli ilmestyi Westermarckin 50-vuotisjuhlakirjassa. Malinowski 1912b. Tarkemmin Westermarckin ja Malinowskin yhteyksistä ks. Pipatti 2023a.

89 Fortes 1957, 158; Ihanus 2017, 22.

90 Shankland 2018, 70.

syvästi kiitollinen kaikesta siitä, mitä olet aiemmin tehnyt, avustasi silloin, kun olin yksin ja vailla ystäviä Lontoossa, neuvoista ja avusta kirjani julkaisussa [*The Family among the Australian Aborigines*] ja ennen kaikkea ystävydestä, jolla olet minua kunnioittanut.⁹¹

Westermarck pyrki parhaansa mukaan edistämään Malinowskin uraa LSE:ssä.⁹² Malinowski toimi yliopistossa 1920-luvun alusta lähtien luennoitsijana ja vuodesta 1927 lähtien antropologian professorina. Malinowskilla ja Westermarckilla oli tapana järjestää aikataulunsa niin, että he saattoivat osallistua toistensa seminaareihin. Opiskelijat osallistuivat niistä molempiin.⁹³ Kun Malinowski työskenteli Yhdysvalloissa vuosina 1926–1927, Westermarck pyysi häntä ”palaamaan jälleen Lontoon, sillä emme pärjää täällä ilman sinua. Kaipasin sinua kovasti kesälukukaudella.”⁹⁴

Malinowski oli monitahoinen ja ristiriitainen persoona, joka ajautui aika ajoin riitoihin kollegoiden ja oppilaiden kanssa. Hänen suhteensa Westermarckiin pysyi kuitenkin läheisenä ja kunnioittavana loppuun saakka.⁹⁵ Malinowski ko-

91 Åbo Akademin kirjasto, käsikirjoituskokoelmat: Malinowskin kirje Westermarckille 18. heinäkuuta 1921. ”You know how deeply grateful I feel for all you have done in the past; for your initial help, when I was quite alone & unbefriended in London; for your advice and assistance in bringing out my book & most of all, for your personal friendship with which you have honoured me.”

92 Åbo Akademin kirjasto, käsikirjoituskokoelmat: Malinowskin kirje Westermarckille 28. marraskuuta 1921; Shankland 2019, 63.

93 Montagu 1982, 64–65; Shankland 2018, 70.

94 Yalen yliopiston kirjasto: Westermarckin kirje Malinowskille 26. elokuuta 1926. ”But please come back again to London, we cannot do without you. I missed you terribly during the summer term.”

95 Osoituksena tästä on esimerkiksi se, että Westermarck pyysi Malinowskia keväällä 1936 kommentoimaan Royal Anthropological Institutens juhlaesitelmäänsä ”Methods in social anthropology” (Westermarck 1936a). He tapasivat tämän vuoksi Lontoossa. Yalen yliopiston kirjasto: Westermarckin kirje Malinowskille 2. huhtikuuta 1936; Åbo Akademin kirjasto, käsikirjoituskokoelmat: Malinowskin kirje Westermarckille 19. kesäkuuta 1936.



*Bronislaw Malinowski Chicagossa vuonna 1939.
Kuva: Polish Press Agency.*

rosti olevansa Westermarckin ”henkilökohtaiselle opetukselle ja tutkimustyölle enemmän velkaa kuin millekään muille tiedellisille vaikutteille”.⁹⁶ Nämä vaikutteet näkyvät monissa yhteyksissä.

Perhe ja avioliitto

Malinowskin ensimmäinen teos *The Family Among the Australian Aborigines* (1913) rakentuu suoraan Westermarckin perhe- ja avioliittoteorialle. Malinowski soveltaa teoksessa Westermarckin avioliiton biologisia ja sosiologisia määritelmiä ja korostaa ”perhesuhteiden emotionaalista puolta” ja ”vanhempien emotionaalista suhtautumista” jälkeläisiinsä.⁹⁷ Myöhemmin Malinowski arvioi Westermarckin avioliittotutkimuksen *Naturessa* ja puolusti hänen avioliittoteoriaansa marxilaista kritiikkiä vastaan.⁹⁸

Malinowski jakoi Westermarckin käsityksen ”ihmisperheen alkuperästä”. Perhe juontaa juurensa ”enemmän tai vähemmän pysyviin siteisiin” kumppanien välillä, ”seksuaalisesta kiintymyksestä juontuvaan henkilökohtaiseen hellyyteen”, taloudellisiin olosuhteisiin, keskinäisiin palveluksiin ja ennen kaikkea yhteisiin jälkeläisiin. Parinmuodostus kehittyy ajan myötä ”perheen ja avioliiton instituutioksi”, koska totumuksilla on taipumus muuttua käyttäytymissäännöiksi. Näin ollen ”avioliitto perustuu pikemminkin perheeseen kuin perhe avioliittoon”.⁹⁹ Malinowskin mukaan

96 Malinowski 1937, xvi.

97 Malinowski 1913, v–viii, 35–36 ja passim. Ks. myös Westermarck 1913b.

98 Malinowski 1922b; Montagu 1956. Westermarck valitteli samoihin aikoihin Malinowskille kirjansa kohtaloa: ”En ole tällä hetkellä persona grata antropologisissa piireissä. Kirjaani *History of Hum. Mar.* ei ole edes mainittu lehdessä ’Man.’” ”I am not a persona grata in anthropological circles at present. My *History of Hum. Mar.* has not even been mentioned in ’Man.’” British Library of Political and Economic Science: Westermarckin kirje Malinowskille 4. syyskuuta 1923.

99 Malinowski 1922b, 504.

[k]irja on ja tulee säilymään ehtymättömänä tiedonlähteenä, kuin myös arvoltaan pysyvänä kontribuutiona ihmisen evoluution eräiden hämärimpien näkökohtien selvittämiseen, ja se merkitsee aikakautta sosiologisen metodin ja päättelyn kehityksessä.¹⁰⁰

Malinowski korostaa omassa tuotannossaan perheen ja avioliiton merkitystä sosiaaliselle järjestykselle ja kulttuurin säilymiselle. Westermarckille tällaiset painotukset ovat vieraita. Westermarckia myös hämmästytti Malinowskin kiinnostus freudilaisuutta kohtaan. Hän kirjoittaa eräässä yhteydessä helpottuneena, että Malinowski ”ei enää usko lapsuusajan inestiseen haluun; hänen freudilaisuutensa oli lyhytkestoista flirttailua”.¹⁰¹

Magia ja uskonto

Malinowski tutki uransa alkuvaiheessa myös magian ja uskonnon alkuperää. Malinowski julkaisi ennen kenttätömatkojaan puolankielisen teoksen, jossa hän esitti ihmisen emotioihin perustuvan ”yleisluontoisen hahmotelman uskonnon alkuperää koskevasta teoriasta”.¹⁰² Malinowski osallistui tänä aikana Westermarckin uskontoon keskittyvään seminaariin. Hänen varhaisia näkemyksiään on kuvattu ”Westermarckin moraali-käsitysten evoluution uusdarwinilaisen tulkinnan laajentamisena ’maagis-uskonnolliseen’ elämänpiiriin”.¹⁰³ Westermarck käsitteli seminaarissaan ”uskonnon psykologista luonnetta” sekä alkuperää ja ominaispiirteitä koskevia teorioita. Samalla hän

100 Malinowski 1922b, 504.

101 Westermarckin kirje Rolf Lagerborgille 10. toukokuuta 1934, siteerattu teoksessa Lagerborg 1951, 241. ”[...] han tror icke längre på det infantila incestbegäret; hans Freudianism var en kortvarig flirt.” Westermarckin psykoanalyysikritiikistä ks. Westermarck 1934.

102 Malinowski 1915, käännös Symmons-Symonolewicz 1960, 40.

103 Stocking 1995, 250.

korosti uskonnon kytköksiä sosiaalisiin puitteisiin, sanktioihin ja traditioihin.¹⁰⁴ Malinowskin omat kenttättyöhavainnot auttoivat häntä muotoilemaan kuuluisan teoriansa magiasta, jossa on runsaasti yhteyksiä hänen varhaisiin näkemyksiinsä.¹⁰⁵ Westermarckin ja Malinowskin kritiikki Durkheimin uskontoteoriaa kohtaan on myös hyvin samankaltaista.¹⁰⁶

Kenttättyö

Westermarckin kenttättyökokemukset auttoivat Malinowskia orientoitumaan omiin tutkimusmatkoihinsa. Ennen lähtöään Malinowski tutustui Westermarckin teokseen marokkolaisista hääseremonioista.¹⁰⁷ Hän piti sitä ”erittäin tärkeänä ennen kaikkea etnologisen metodin kannalta”.¹⁰⁸ Malinowski oli yhteyksissä muihinkin etnografisten menetelmien muotoutumiseen vaikuttaneisiin brittiantropologeihin, kuten Haddoniin, Riversiin, Seligmaniin ja Radcliffe-Browniin. Kuten Raymond Firth (1901–2002) on todennut, Westermarckilla oli kuitenkin heistä pitkäaikaisinta kenttättyökokemusta ja hän oli ainoa, joka puhui paikallisia kieliä. Firthin mukaan

Westermarck oli Malinowskille esimerkki tutkijasta, jota hän kunnioitti ja joka oli sekä teoreettinen sosiologi että paikallisia kieliä käyttävä kenttätutkija. Toisin sanoen Malinowskin uppoutuessa kenttättyöhön hänen voi sanoa seuranneen yhtä olemassa olevaa orientalistisen tutkimusperinteen haaraa [...]¹⁰⁹

104 Yalen yliopiston kirjasto: Malinowski (ei päiväystä), 1, 6.

105 Symmons-Symonolewicz 1960.

106 Malinowski 1912a; Westermarck 1921a, 21; 1926b, 146–147; 1936a, 237–240; Lagerborg 1951, 23, 428–429.

107 Åbo Akademin kirjasto, käsikirjoituskokoelmat: Malinowskin kirje Westermarckille 23. joulukuuta 1913 ja 20. huhtikuuta 1914.

108 Malinowski 1993, 261.

109 Firth 1981, 123.

Westermarck kommentoi Malinowskin kuuluisimman teoksen *Argonauts of the Western Pacific* käsikirjoitusta ensimmäisten joukossa, ja kirjan piti alun perin ilmestyä Åbo Akademin julkaisusarjassa.¹¹⁰ Malinowski kirjoittaa saatteessaan, että ”[o]n tiettyjä yleisiä kysymyksiä luvuista, otsikoista ja eräistä esiin tulevista kohdista, joihin liittyen vetoan ehtymättömään ystävällisyyteesi ja jätän asiat sinun päätettäväksesi!”¹¹¹ Myöhemmin Malinowski ylisti Westermarckin kenttätöitä *Nature*-lehdessä julkaisemassaan kirja-arviossa:

Parempaa kenttätöitä ei ole olemassa kuin se, jonka Westermarck toteutti Marokossa. Siihen on käytetty enemmän vaivaa ja aikaa kuin yhteenkään muuhun antropologian erityisalan tutkimukseen. Se osoittaa Westermarckin laajan oppineisuuden ja erityislaatuisten sosiologisen arvostelukyvyn, kuin myös poikkeuksellisen kielellisen lahjakkuuden ja kyvyn tulla toimeen eri kansoja ja kulttuureita edustavien ihmisten kanssa.¹¹²

110 Åbo Akademin kirjasto, käsikirjoituskokoelmat: Malinowskin kirje Westermarckille 5. syyskuuta 1920.

111 Åbo Akademin kirjasto, käsikirjoituskokoelmat: Malinowskin kirje Westermarckille 5. syyskuuta 1920. “There is (sic) certain general questions, about chaptering & headings & certain points which crop up, I would appeal to your inexhaustible fund of kindness & leave things for you to decide!”

112 Malinowski 1927a, 867. Westermarck kirjoitti Malinowskille kiitoskirjeen: ”Kiitän sinua kovasti arviostasi ‘Naturessa’ [...] Voin vakuuttaa, että se että ilahdutti minua valtavasti, ja olen iloinen, jos kirjani ansaitsevat edes puolet niistä kehuista, joita olet niille antanut. Emme mahda mitään sille, että tunteemme vaikuttavat enemmän tai vähemmän arvioihimme. Joten haluan kiittää sinua paitsi siitä, mitä olet sanonut, myös siitä, mitä tunnet.” ”I thank you for ever so much for your review in ‘Nature’ [...] I can assure you that it gave me immense joy, and I shall be glad if my books deserve even half the praise you bestow on them. We cannot help that our judgments are more or less influenced by our emotions. So I have to thank you both for what have said and for what you feel.” Yalen yliopiston kirjasto: Westermarckin kirje Malinowskille 15. helmikuuta 1928.

Argonauts of the Western Pacific

Westermarck vaikutti Malinowskin etnografiseen pääteokseen myös sisällöllisesti. Kirja on tutkimus kulasta, koriste-esineiden vaihdon järjestelmästä Trobriandsaarten ympäristössä. Kula-vaihdon rinnalla saarten sekä rannikon ja sisämaan välillä käydään tavallista vaihtokauppaa, jolloin hyödykkeitä, joita on mahdollista tuottaa ainoastaan tietyllä alueella, kulkeutuu sinne, jossa ne ovat välttämättömiä.

Malinowski analysoi kula-vaihtoa ”keskinäisten velvollisuuksien ja etuoikeuksien” järjestelmänä, joka sitoo osapuolet erilaisiin ”vastavuoroiisiin velvoitteisiin”.¹¹³ Westermarck jäsentää Malinowskin seuraamilla luennoilla ”Social rights and duties” *The Origin and Development of the Moral Ideas*issa käsittelemänsä aiheet näiden termien ympärille. Oikeudet ovat asioita, joita henkilö saa tehdä muiden estämättä ja jotka eivät herätä yhteisössä moraalista paheksuntaa. Velvollisuudet ovat puolestaan toimintatapoja, joiden tekemättä jättäminen herättää moraalista paheksuntaa ja asettaa henkilön sosiaalisten sanktioiden kohteeksi.¹¹⁴ Malinowski analysoi Trobriandsaarten sosiaalista elämää nimenomaan oikeuksien ja velvollisuuksien kautta.

Teosta läpäisee kiinnostus ”psykkisiin asenteisiin”, ”emotionaalisiin suhtautumistapoihin”, ihmisten toiminnan taustalla oleviin ”käsityksiin, tunteisiin ja impulsseihin” sekä siihen, kuinka etnografinen todellisuus heijastaa viime kädessä ihmisen ”vaisto- ja tunne-elämää”.¹¹⁵ Nämä painotukset juontavat selvästi juurensa Westermarckin opetukseen ja tutkimukseen. Yhteys on erityisen selvä Malinowskin esineiden arvoa koskevassa teoriassa, joka perustuu ”ihmisen emotionaaliseen luontoon” ja

113 Malinowski 1922a, 85, 510.

114 British Library of Political and Economic Science: Lake Barnett 1911b, 2.

115 Malinowski 1922a, 19, 22, 83, 90, 95–96, 106–107, 179, 188, 298, 302, 345, 421, 509–511, 513–514, 517.

yhdistää yksilöiden motivaation ja sosiaalisen ympäristön suhtautumistapojen tarkastelua samalla tavoin kuin Westermarckin moraaliteos.¹¹⁶

Vastavuoroisuus ja oikeusantropologia

Malinowskin muissakin kenttätöihin perustuvissa teoksissa ja teoreettisissa teksteissä näkyy Westermarckin ihmisluontoajatelman vaikutus. Perheen, avioliiton ja uskonnon lisäksi nämä kysymykset nousevat esiin Malinowskin vastavuoroisuuteen, oikeuteen ja lakiin keskittyvässä tuotannossa.

Malinowski tutki vastavuoroisuutta ”antamisen ja ottamisen periaatteena”, jonka kautta yksilöt ja yhteisöt tulevat sidotuksi osaksi ”keskinäisten palvelusten ja velvollisuuksien järjestelmää”.¹¹⁷ Westermarck puolestaan analysoi vastavuoroisuuden emotionaalista perustaa ja merkitystä moraalille järjestykselle. Molemmat heistä pitivät vastavuoroisuutta sosiaalisen elämän universaalina piirteenä. Westermarckin mukaan ”vastapalveluksen tarjoamista jostakin hyödyistä, tai kiitollisuuden osoittamista sen tarjoajalle, pidetään todennäköisesti kaikkialla ainakin tietyissä olosuhteissa velvollisuutena”.¹¹⁸ Malinowskin sanoin ilmaistuna Westermarck oli kiinnostunut vastavuoroisuuden ”psykologisesta perustasta”, kun taas Malinowskin keskittyi vastavuoroisuuden ”sosiaaliseen funktioon”.¹¹⁹ Malinowski on yksi oikeusantropologian klassikoista, mutta Westermarckilla olisi tarjota häneen verrattuna paljon käyttökelpoisempia työkaluja moraalisten ja oikeudellisten ilmiöiden analysointiin. Kaiken kaikkiaan Westermarckin emotioiden analyysi on säilyttänyt ajankohtaisuutensa huomattavan paljon paremmin kuin Malinowskin biologisia tarpeita ja niiden

116 Malinowski 1922a, 172–173.

117 Malinowski 1926, 22, 47.

118 Westermarck 1908b, 155. Ks. Pipatti 2019, 37–42, 66–69, 77.

119 Malinowski 1926, 24.

kulttuurisia vastineita luetteleva teoretisointi, johon hän uransa loppuvaiheessa syventyi.

Instituution eri puolten keskinäissuhteet

Malinowski korostaa *Argonauts of the Western Pacificin* viimeisessä luvussa kula-vaihdon erityistä ”teoreettista merkitystä”. Kyse on siitä, että ”instituutiossa on useita toisiinsa kietoutuneita ja toisiinsa vaikuttavia puolia”, erityisesti taloudellisia ja maagis-uskonnollisia, jotka ovat ”toiminnallisesti (*functionally*) riippuvaisia toisistaan”. Malinowski piti havaintoa merkittävänä ja ”uuteen teorialuokkaan” johtavana. Tällaiset teoriat keskittyisivät siihen, kuinka instituution eri puolet vaikuttavat toisiinsa.¹²⁰

Westermarck oli hyvin kiinnostunut siitä, kuinka erilaiset tekijät – biologiset, psykologiset, sosiaaliset, taloudelliset, maagiset ja uskonnolliset – vaikuttavat ja muokkaavat niitä sosiaalisia instituutioita, joihin hän erityisesti moraali- ja uskonnollisista keskitetty. Yksi kirjan läpäisevistä teemoista on magian vaikutus oikeuskäsityksiin ja sosiaalisiin suhteisiin.¹²¹ Hänen ensimmäinen etnografinen tutkimuksensa, *Marriage Ceremonies in Morocco*, analysoi nimenomaan maagisten ja uskonnollisten uskomusten ja avioliittoinstituution välisiä yhteyksiä. Magian, uskonnon ja instituutioiden keskinäissuhteet olivat myös tärkeä osa Westermarckin opetusta LSE:ssä. Hänen luentosarjansa ”Early beliefs” vuosilta 1914–1920 keskittyy ”uskonnollisten ja maagisten uskomusten vaikutukseen sosiaalisiin suhteisiin”.¹²²

120 Malinowski 1922a, 515–516.

121 Westermarck 1905d; 1906a.

122 British Library of Political and Economic Science: Mitrany 1916a, 9.

Westermarckin ja Malinowskin kenttätöön eroavaisuudet

Westermarck ei kuitenkaan jäljittänyt tällaisia vuorovaikutussuhteita teoksessaan *Ritual and Belief in Morocco*. David Shankland on selventänyt tätä ja muita tärkeitä eroja Westermarckin ja Malinowskin välillä:

[Westermarck] ei kytke yhtä kulttuurista ilmiötä toiseen, mistä tuli nopeasti yksi brittiläisen funktionalistisen liikkeen tunnusmerkeistä. Toisin sanoen siinä missä Malinowski lähtee liikkeelle magiasta jäljittäen sen vuorovaikutusta teknologiaan, kaupankäyntiin, purjehdukseen, myytteihin ja sukulaisuuteen, mitä jokaista selostetaan hyvin paikallisesti rajatuissa puitteissa, Westermarck pysyy päättäväisesti kussakin käsiteltävässä aiheessa, oli kyseessä sitten pyhimykset, baraka, kiroukset, magia, paha silmä ja niin edelleen.¹²³

Toisena keskeisenä erona Shankland nostaa esiin sen, että Malinowski vaikutti merkittävästi siihen, että antropologiasta tuli voimakkaasti yhteisökeskeiseen kenttätööhön perustuva tieteenala. Antropologit alkoivat kiinnittää huomionsa pieniin yhteisöihin, joita tarkasteltiin rajattuina kokonaisuuksina. Westermarck ei nimenomaan halunnut rajata tutkimuksiaan pieniin paikallisyhteisöihin, vaan keräsi aineistoa ympäri Marokkoa. Kolmanneksi Westermarck kirjoitti paljon korkeammalla abstraktiotasolla kuin Malinowski. Neljänneksi heitä erottaa se, ettei Westermarck romantisoinut kenttätöitä yksittäisen tutkijan sankarillisena saavutuksena. Samalla hänen tekstistään puuttuvat kaikki ne kirjalliset tehokeinot ja jännityselementit, joita Malinowski taitavasti hyödyntää. Kaikki nämä seikat tekivät Westermarckin kenttätöistä lähes käsittämätöntä Malinowskin jälkeisille sukupolville.¹²⁴

¹²³ Shankland 2022, 126.

¹²⁴ Shankland 2022, 126, 136–138.

Toisaalta Malinowski oli taipuvainen universalisoimaan Trobriandsaaria koskevia havaintojaan, mikä ärsytti esimerkiksi Karstenia suuresti. Westermarck ja hänen suomalaiset oppilaansa olivat tarkkoja siitä, ettei yksittäiseen yhteisöön tai ihmisryhmään keskittyvän kenttättyön tuloksia voi yleistää ilman perusteellista vertailevaa analyysiä. Malinowski oli periaatteessa samaa mieltä itsekin. Hän kehotti antropologeja muistamaan, ettei sosiaalisia ilmiöitä koskevia yleistyksiä ja teoreettisia johtopäätelmiä ole mahdollista tehdä ilman vertailevaa metodia.¹²⁵

Antropologian historian tutkimuksen uranuurtaja George W. Stocking on pohtinut kysymystä, miksi juuri Malinowski valikoitui etnografisen kenttättyön myyttiseksi perustajahahmoksi. Toiseksi vaihtoehtoiksi hän nostaa Landtmanin ja Karstenin. ”Ottaen huomioon tarkoituksien yleisen samanlaisuuden ja kirjoitustyylin ainakin pintapuolisen samankaltaisuuden, voimme perustellusti kysyä”, Stocking kirjoittaa, ”miksi modernin kenttättyön ’keksiminen’ tulisi liittää Malinowskiin eikä näihin kahteen suomalaiseen”.¹²⁶ Onhan totta, että Landtman aloitti kenttättyönsä viisi vuotta ennen Malinowskia, ja Karstenin toinen kenttättyömatka osuu ajallisesti päällekkäin Malinowskin kanssa. Erityisesti Karstenin kenttättyö perustuu hyvin samankaltaisiin lähtökohtiin kuin Malinowskin.¹²⁷ Stocking sivuuttaa Westermarckin lyhyellä maininnalla, ja vasta viime vuosina yksittäiset tutkijat ovat alkaneet purkaa Westermarckin unohdettua asemaa etnografisen kenttättyön historiassa.¹²⁸

Stockingin mukaan ensimmäinen syy Malinowskin myyttiseen asemaan liittyy henkilöhistoriallisiin ja institutionaalsiin seikkoihin. Siinä missä Landtman ja Karsten toimivat syrjäi-

125 Malinowski 1944, 18.

126 Stocking 1979, 11.

127 Salomaa 2002b, 62–69; Lindberg 1995.

128 Suolinna 2000a; Lindberg 2008; Shankland 2014a; 2014b; 2019; 2022; Lagerspetz & Suolinna 2017.

sessä Suomessa, Malinowski loi näkyvän uran Englannissa ja Yhdysvalloissa. Toinen syy on julkaisujen viivästyminen, sillä Landtmanin ja Karstenin pääteokset ilmestyivät useita vuosia Malinowskin *Argonauts of the Western Pacific* jälkeen.¹²⁹ Lisäksi Karsten julkaisi englanninkieliset teoksensa pienilevikkisissä suomalaisissa tieteellisissä sarjoissa. Stockingin mukaan olen- naisinta on kuitenkin se, etteivät Landtman ja Karsten onnis- tuneet tai halunneet rakentaa itsestään kuvaa ”itsetietoisina et- nografian uudistajina”.¹³⁰ Sen enempää Westermarck kuin hänen suomalaiset oppilaansa eivät kuvanneet kenttätöytäilannetta ja sen metodologisia lähtökohtia yhtä kokonaisvaltaisesti ja kir- jallisesti taitavasti kuin Malinowski teoksensa johdantoluvussa tekee. Malinowski oli kuitenkin ainoastaan yksi monista kent- tätöyömenetelmien kehittäjistä, ja kokonaiskuvan muodostami- nen edellyttää erityisesti Westermarckin Marokko-tutkimusten aikaisempaa kattavampaa huomioimista brittiläisen sosiaali- antropologian historiassa.

Kysymys alkuperistä

Lopuksi on syytä palata kysymykseen alkuperistä. Antropolo- git ja antropologian historioitsijat korostavat usein, että Mali- nowski toteutti näkökulman muutoksen tapojen ja uskomus- ten alkuperistä tai historiallisista juurista niiden tehtävään ja merkitykseen *nykyhetkessä*. Malinowski korostaakin eri yhte- yksissä, ettei hänen teoksensa käsittele tapojen ja instituutioi- den ”alkuperää”, ”kehitystä” tai ”historiaa”.¹³¹ Tällä Malinowski tekee pesäeroa häntä edeltäneeseen evoluutioantropologiaan. Myöhemmissä artikkelissaan ”Concepts and methods of anthro- pology” Malinowski kuitenkin puolustaa alkuperän käsitteen

129 Stocking 1979, 11; Stocking 1983, 84.

130 Stocking 1983, 84.

131 Esim. Malinowski 1913, 1; Malinowski 1922a, 100, 169; Malinowski 1932, xxii–xxiii.

tiettyä tulkintaa. Hän ennustaa, että kun termi määritellään aikaisempaa täsmällisemmin, *"tulemme lopulta hyväksymään näkemyksen, jonka mukaan 'alkuperät' eivät ole muuta kuin institution olennainen luonne"*. Malinowski käsitti alkuperät ihmiselämän ilmiöiden ytimenä tai "yksinkertaisimpina ilmenemis-
muotoina", joiden jäljittäminen on "oikeutettua ja välttämätöntä kulttuurin kokonaisvaltaisen ymmärtämisen kannalta". Westermarckin teokset avioliitosta ja moraalista edustivat Malinowskille nimenomaan tällaista tutkimusta.¹³² Malinowskin mukaan hänen oma tutkimuksensa kula-vaihdosta auttaa valaisemaan kysymystä "arvon alkuperistä".¹³³

Vaikka Malinowski itse vältti historiallisia tarkasteluja, hän uskoi, että myös *historiallisia alkuperiä* on mahdollista selvittää keskittymällä tapojen ja instituutioiden taustalla oleviin "tekijöihin" (*factors*). Malinowskin mukaan tällaisia psykologisia ja biologisia tekijöitä voidaan tutkia "korrelaatioiden" tai vertailujen avulla. Malinowskille "alkuperien käsite" ei enää viittaa ajalliseen ensisijaisuuteen, vaan "tiettyjen aktiivisten tekijöiden universaaliin läsnäoloon kaikissa kehityksen vaiheissa, siis myös alussa".¹³⁴ Tämä käsitys muistuttaa läheisesti Westermarckin näkemyksiä sosiaalisten ilmiöiden syistä sekä siitä, että huolellisia päättelyketjuja noudattamalla on mahdollista tehdä oletuksia tiettyjen psykologisten ja biologisten tekijöiden olemassaolosta myös sellaisissa historiallisissa olosuhteissa, joista ei ole saatavilla suoraa tietoa. Malinowskin pyrkimys etsiä niitä "sosiaalisia ja psykologisia mekanismeja, joihin instituutio perustuu", tulee hyvin lähelle sitä, mitä Westermarck tarkoitti "alkuperällä".¹³⁵

132 Malinowski 1944, 16, 18, kurssiivi lisätty.

133 Malinowski 1922a, 515.

134 Malinowski 1927b, 181.

135 Malinowski 1922a, 516.

Lopuksi

Westermarckilainen tutkimusperinne sammui Suomessa toisen maailmansodan jälkeen. Alkoi ”modernin” sosiologian aika, jota on usein kuvattu tieteellisen paradigman vaihdokseksi. Käsitys sosiologiasta ja sen tutkimuskohteesta muuttui kokonaan. Westermarckilaisten edustama ”historiallisten ja evolutiivisten universalismien” sosiologia korvautui suomalaisen kansallisvaltion sisäisten prosessien tutkimuksella.¹ Muodonmuutoksen nopeutta ja perinpohjaisuutta kuvaa se, etteivät 1960-luvun taitteen opiskelijat enää välttämättä tienneet, mitä Westermarck oli tutkinut.²

Uuden amerikkalaisen sosiologian virtaukset huuhtoivat suomalaisen yhteiskuntatieteen maaperän Talcott Parsonsin (1902–1979) rakennefunkcionalismin, George Homansin (1910–1989) behaviorismin, tilastollisen kyselytutkimusmetodologian ja kokeellisen pienryhmätutkimuksen muodossa. 1900-luvun jälkipuoliskon merkittävimmäksi suomalaiseksi sosiologiksi nousi Erik Allardt (1925–2020). Allardille tärkein ja läheisin sosiologian klassikko oli Westermarckin kilpailija Émile Durkheim.³ ”Viimeiseksi westermarckilaiseksi” kutsuttu Arne Runeberg on muistellut sodan jälkeistä tilannetta lakonisesti: ”Saksasta ei kuulunut mitään. Se oli maan tasalla. Sitten eräänä aamuna saapui rahtilaiva Amerikasta. Se toi sosiologian kirjaston Franzeniaan.”⁴

1 Stolte-Heiskanen & Heiskanen 1985, 168.

2 Valkonen 2012, 13.

3 Alapuro 1994; Allardt 1995. Allardtin vaikutuksesta suomalaiseen sosiologiaan ks. Sinnemäki 2003.

4 Susiluoto 1994, 212. Franzenia on Helsingin Kalliossa sijaitseva rakennus, jossa

Nuoremman sukupolven näkökulmasta sosiologian muodonmuutos tapahtui ikään kuin itsestään. Westermarckilainen sosiologia oli jäänyt ”polkemaan paikallaan”, siihen liittyi ”vanhoillisia piirteitä ja asenteita” eikä “[m]arokkolaisia häämenoja, Etelä-Amerikan intiaanien pääkallonmetsästystä tai mordvalaisten muinaisuskontoa koskeva tieto [...] vastaa niihin kysymyksiin, jotka nopeasti teollistuneen yhteiskunnan kansalaisia ja vallankäyttäjiä eniten askarruttavat”.⁵ Nämä eksoottiset esimerkit kuvaavat lähinnä kirjoittajan omaa mielikuvaa westermarckilaisesta sosiologiasta. Samalla on totta, että irtisanoutuminen westermarckilaisesta traditiosta merkitsi ”selän kääntämistä oman yhteiskuntamme – tai ainakin länsimaisen yhteiskunnan – ulkopuolella oleville kulttuureille”.⁶ Kenttätöön perinne vieraiden kulttuurien parissa katkesi useaksi vuosikymmeneksi.⁷ Vertaileva tutkimus alkoi tarkoittaa pyrkimystä ymmärtää suomalaista yhteiskuntaa vertaamalla sitä muihin teollistuneisiin kansallisvaltioihin. Westermarckin tutkiminen herätti ihmetystä erään suomalaisen yliopiston sosiologian opetushenkilökunnassa vielä 2010-luvun taitteessa. ”Hyvin haudatun” Westermarckin ”luiden kolistelu” koettiin turhaksi, ihmisten ja eläinten vertailut huvittivat, eikä Westermarckia pidetty sosiologina vaan antropologina.

Westermarckilaisen sosiologian syrjään jäämisen taustalla on paitsi yhteiskunnalliseen muutokseen myös sosiologian ja antropologian sisäiseen kehitykseen liittyviä syitä:

Sodanjälkeinen suomalaisen yhteiskunnan jälleenrakentaminen asetti uudet vaatimukset sosiologialle. Tarvittiin tietoa yhteiskunnan nopean teollistumisen, kaupungistumisen ja valtiollis-

toimivat pitkään Helsingin yliopiston sosiaalitieteiden laitokset.

5 Eskola 1992, 242–243, 259.

6 Pipping & Stolte-Heiskanen 1986, 171.

7 Vuorela 2009, 102.

tumisen moninaisista vaikutuksista sekä laajojen rakenteellisen muutosten aiheuttamien ongelmien ratkaisumalleja. Uusi yhteiskunnallinen tilanne asetti sosiologisen tutkimuksen kohteeksi suomalaisen yhteiskunnan ”tässä ja nyt”, mihin vanhat westermarckilaiset laajat historialliset synteetit ja vertailut eivät tarjonneet sovelluskelpoista paradigmaa.⁸

Kansainvälisesti erilaiset evolutionismin muodot menettivät asemansa yhteiskuntatieteissä maailmansotien välisenä aikana. Brittiläisessä sosiaaliantropologiassa esiin nousi funktionalistinen suuntaus. Siinä missä Bronislaw Malinowski oli monin tavoin kytköksissä westermarckilaiseen perinteeseen, Alfred Radcliffe-Brown omaksui durkheimilaisen sosiologian lähtökohdat ja torjui psykologisten ja biologisten selitysten käytön yhteiskuntatieteissä. Radcliffe-Brownin mukaan tapoja ja instituutioita tulee selittää niiden yhteiskunnan säilymistä edistävillä vaikutuksilla. Durkheim ja Radcliffe-Brown olivat keskeisiä innoittajia parsonsilaiselle rakennefunktionalistiselle sosiologialle, joka levisi toisen maailmansodan jälkeen Eurooppaan ja Suomeen.

Darwinilaisen evolutionismin katoamiseen yhteiskuntatieteistä vaikutti myös Franz Boasin (1858–1942) kulttuuriantropologian nousu Yhdysvalloissa ja behaviorismin valtakausi psykologiassa ja biologiassa 1920- ja 60-lukujen välisenä aikana. Boasilaisen antropologian piirissä eri kulttuurien tapoja ja käytäntöjä tutkittiin vailla kiinnostusta niiden alkuperiin tai siihen, voivatko samankaltaiset piirteet kulttuurien välillä heijastaa yleisinhimillisiä psykologisia taipumuksia.⁹ Boasin tunnetuimpien oppilaiden Ruth Benedictin (1887–1948) ja Margaret Meadin teoksia luettiin laajasti myös 1960- ja 70-lukujen Suo-

8 Pipping & Stolte-Heiskanen 1986, 171–172.

9 Degler 1991.

messä. Behaviorismin myötä ajatus evoluutiossa valikoituneista käyttäytymistäipumuksista korvautui puolestaan sosiaalisella oppimisella, ehdollistumisella ja ympäristön odotusten sisäistämisellä.¹⁰

Westermarckilaisella sosiologialla ei ollut kansainvälisiä jatkajia, ja Westermarckista tuli toisen maailmansodan jälkeen ”yksi niistä 1800-luvun evolutionisteista, jotka eivät kiinnostaneet enää ketään”.¹¹ Sosiaalitieteilijöiden käyttämät psykologiset teoriat olivat 1900-luvun lopulle saakka pitkälti behavioristisia tai psykoanalyttisia. Darwinilaiseen evoluutioteoriaan perustuvat käsitykset ihmisen mielestä ja sosiaalisuudesta ovat kokeneet viime vuosikymmeninä laajamittaisen tieteellisen renessanssin evoluutiotutkimuksen eri suuntausten myötä. Tästä näkökulmasta on paradoksaalista, että suomalaisessa sosiologiassa erityisesti Westermarckin psykologista ajattelua on pidetty vanhentuneena.¹²

Allardtin mukaan perussyy westermarckilaisen sosiologian sammumiselle ”oli se, ettei Westermarckin tutkimustyyli antanut yhteisöille, kulttuurikokonaisuuksille, yhteiskunnan rakenteelle eikä maailmansodan jälkeisille muutoksille minkäänlaista sijaa”. Myöhempien sosiologipolvien silmin Westermarckin teokset näyttäytyivät ”ikävinä kaukaisten ja läheisten kulttuurien yksittäisinä esimerkkiluetteloina”.¹³ Kyse voi olla kuitenkin myös siitä, että yhteiskuntatieteet tulivat kilpailevien virtausten – durkheimilaisen sosiologian, funktionalistisen ja boasilaisen antropologian, behavioristisen ja freudilaisen psykologian ja 1970-luvun taitteen marxilaisen käänteen – myötä monella tavalla sokeiksi Westermarckin evoluutioajattelulle.

¹⁰ Boakes 2008.

¹¹ Pipping 1984, 317.

¹² Allardt 1997, 96.

¹³ Allardt 1998, 116–117.

Arne Runeberg toimi 1970-luvulla sosiaalianthropologian apulaisprofessorina Helsingin yliopistossa, jossa hänen ympärilleen kerääntyi westermarckilaisesta koulukunnasta kiinnostuneita opiskelijoita. Runeberg ja hänen oppilaansa perustivat vuosikymmenen puolivälissä Suomen Antropologisen Seuran, jonka tarkoitus oli elvyttää ja jatkaa vanhanaikaisena kuopattua tutkimusperinnettä.¹⁴ Westermarckin oppilaiden vuonna 1940 perustama Westermarck-seura (*The Westermarck Society*) muuttui sotien jälkeisinä murrosvuosina suomalaisten sosiologien yleisyhdistykseksi. Runebergin kuoleman jälkeen vuonna 1979 westermarckilainen koulukunta ei ole herättänyt paljoakaan kiinnostusta myöskään suomalaisessa antropologiassa.

Westermarck oli tutkijana oppilaitaan huomattavasti laaja-alaisempi ja merkittävämpi. Hänen teoksistaan löytää lähes loputtomasti psykologisesti tarkkanäköisiä havaintoja ja hypoteeseja sosiaalisista ja moraalisisista ilmiöistä, joita jokainen voi havainnoida ja tunnistaa ympärillään tänäkin päivänä. Westermarckin oppilaat jättivät jälkeensä mittavan tieteellisen tuotannon, jonka tuntemus on välttämätöntä suomalaisten yhteiskuntatieteiden historian ymmärtämiseksi. Mitä lähemmäs he tulivat alkuperien käsittämistä sosiaalisten ilmiöiden edelleen läsnä olevina syinä, sitä kiinnostavampana heidän teoksensa ovat nykylukijalle säilyneet. Tällä kriteerillä arvioituna jotkut heistä menestyvät selvästi paremmin kuin toiset. Samalla heidän tuotantonsa tarjoaa aavistuksia siitä, millaiseksi sosiologia olisi saattanut kehittyä, mikäli omana aikanaan maailmankuulusta Westermarckista olisi tullut yksi sosiologian klassikoista ja nykypäivään saakka jatkuneen tutkimusperinteen alullepanijoista.

Westermarck piti nuorten kritiikkiä vanhempia sukupolvia kohtaan ”kehityksen edellytyksenä”. Samalla hän uskoi, että

14 Runeberg 1976a; 1976b; Susiluoto 1978; Carlson 1979.

”kehitys kulkee spiraalina, toisinaan lähes kiertokulkuna. Näkemykset, jotka oman aikansa nuoret hylkäävät, otetaan usein hyväksyvästi vastaan jälleen heitä nuorempien tai vielä synty-mättömien keskuudessa. Vanhat ovat usein edellä aikaansa.”¹⁵

¹⁵ Westermarck 1927, 343.

Lähteet

Arkistolähteet

British Library, käsikirjoitus- ja arkistokokoelmat

Westermarck, Edward (1906) Kirje George A. Macmillanille 14. helmikuuta 1906.

Helsingin yliopiston arkisto

Haddon, Alfred (1909) Dr. A.C. Haddons intyg angående d:na Landtmans och Karstens ansökan. Historiallis-kielitetieteellisen osaston pöytäkirjat 22. elokuuta 1909.

Helsingin yliopiston ohjelmat lukuvuosille 1919–1946.

Keisarillisen Suomen Aleksanterin-yliopisto. Ohjelmat lukuvuosille 1914–1919.

Landtman, Gunnar (1910) Matkakertomus 24. lokakuuta 1910. Historiallis-kielitetieteellisen osaston pöytäkirjat.

Selonteot Helsingin yliopiston opettajain toiminnasta lukuvuosina 1917–1920.

Selonteot Keisarillisen Aleksanterin-yliopiston opettajain toiminnasta lukuvuosina 1908–1917.

Westermarck, Edvard (1896) Lausunto Yrjö Hirnin väitöskirjasta 3. lokakuuta 1896. Historiallis-kielitetieteellisen osaston pöytäkirjat.

Westermarck, Edvard (1908) Prof. Edv. Westermarcks yttrande angående d:na Landtmans och Karstens ansökan. Historiallis-kielitetieteellisen osaston pöytäkirjat 4. marraskuuta 1908.

Westermarck, Edvard (1909) Lausunto Gunnar Landtmanin dosentuurista. Historiallis-kielitetieteellisen osaston pöytäkirjat 24. huhtikuuta 1909.

Kansallisarkisto

Holsti, Rudolf (ei päiväystä) Primitive warfare and the theory of collective selection:

A criticism on the theory of social darwinism. Rudolf Holstin arkisto 14:

Opiskeluun ja opetustyöhön liittyvää.

Holsti, Rudolf (ei päiväystä) Yhteiskunnallinen kehitysoppi. Eräitä

yhteis-kuntapolitiikan sosiologisia periaatteita. Rudolf Holstin arkisto 14:

Opiskeluun ja opetustyöhön liittyvää.

Holsti, Rudolf (ei päiväystä) Teoria primitiivisestä ryhmävalinnasta. Rudolf Holstin arkisto 14: Opiskeluun ja opetustyöhön liittyvää.

Holsti, Rudolf (1915) Mitä on yhteiskuntaelämämmme. Rudolf Holstin arkisto 14:

Opiskeluun ja opetustyöhön liittyvää.

Kansalliskirjasto, käsikirjoituskokoelmat

Hirn, Yrjö (1936a) Konsten och den estetiska betraktelsen I. Tre föreläsningar i engelsk översättning. Yrjö Hirnin arkisto, Coll. 75.21.

- Hirn, Yrjö (1936b). *Konsten och den estetiska betraktelsen II. Tre föreläsningar i engelsk översättning*. Yrjö Hirnin arkisto, Coll. 75.21.
- Westermarck, Edvard (1901) *Kirje Yrjö Hirnille 14. tammikuuta 1901*. Yrjö Hirnin arkisto, Coll. 75.118.

***London School of Economics and Political Science,
British Library of Political and Economic Science***

- Lake Barnett, Mrs H.A. (1911a) *Notebook: Social institutions – Professor Westermarck, Summer Term 1911. LSE/Small LSE deposits/135/4: Notes on LSE Lectures by Mrs H A Lake Barnett.*
- Lake Barnett, Mrs H. A. (1911b) *Social rights and duties. LSE/Small LSE deposits/9/1.*
- Mitrany, David (1916a) *Early beliefs. Summer Term, 1916. Prof. Westermarck. Mitrany/1: Lecture Notes BSc 1912-ff.*
- Mitrany, David (1916b) *Social institutions–Westermarck. Mitrany/1: Lecture Notes BSc 1912-ff.*
- Westermarck, Edward (1923) *kirje Malinowskille 4. syyskuuta 1923.*

Svenska Litteratursällskapet i Finland, Hilma Granqvistin arkisto

- Granqvist, Hilma (1922) *kirje Helena Westermarckille 25. marraskuuta 1922.*
- Granqvist, Hilma (1929) *kirje Valter Granqvistille 8. maaliskuuta 1929.*
- Landtman, Gunnar (1923) *kirje Hilma Granqvistille 18. heinäkuuta 1923.*
- Landtman, Gunnar (1926) *päiväämätön kirje Hilma Granqvistille helmikuussa 1926.*
- Landtman, Gunnar (1926) *kirje Hilma Granqvistille 30. lokakuuta 1926.*

Yalen yliopiston kirjasto, käsikirjoitus- ja arkistokokoelmat

- Malinowski, Bronislaw (ei päiväystä) *Religion, Westermarck's seminar etc. Bronislaw Malinowski papers. Box 27, Folder 245.*
- Westermarck, Edward (1926) *kirje Malinowskille 26. elokuuta 1926.*
- Westermarck, Edward (1928) *kirje Malinowskille 15. helmikuuta 1928.*
- Westermarck, Edward (1936) *kirje Malinowskille 2. huhtikuuta 1936.*

Åbo Akademien kirjasto, käsikirjoituskokoelmat

- Malinowski, Bronislaw (1913) *kirje Westermarckille 23. joulukuuta 1913.*
- Malinowski, Bronislaw (1914) *kirje Westermarckille 20. huhtikuuta 1914.*
- Malinowski, Bronislaw (1920) *kirje Westermarckille 5. syyskuuta 1920.*
- Malinowski, Bronislaw (1921) *kirje Westermarckille 18. heinäkuuta 1921.*
- Malinowski, Bronislaw (1921) *kirje Westermarckille 28. marraskuuta 1921.*
- Malinowski, Bronislaw (1936) *kirje Westermarckille 19. kesäkuuta 1936.*
- Numelin, Ragnar (1911–1912) *Prof. E. A. Westermarcks föreläsningar i sociologi. Kansio 44: Diverse. Ragnar Numelinin kokoelmat.*
- Westermarck, Edvard (ei päiväystä) *Religionsvetenskap. Kansio 81: Föreläsningar.*
- Westermarck, Edvard (1897) *Till Consistorium, Anhållan om Herman Rosenbergs stipendium. Kansio 42A, Academica, affärspapper.*
- Westermarck, Edvard (1907) *Den moraliska utvecklingen (föredrag Sthlm 5.7.07). Kansio 82: Föreläsningar.*
- Westermarck, Edvard (1913) *Hume. Kansio 78: Föreläsningar.*
- Westermarck, Edvard (1914a) *Föreläsning i filosofins historia: vårterminen 1914, Adam Smith. Kansio 78: Föreläsningar.*
- Westermarck, Edvard (1914b) *Föreläsningar i psykologi. Kansio 78: Föreläsningar.*

- Westermarck, Edvard (1915) Föreläsningar i psykologi II. Kansio 80: Föreläsningar.
- Westermarck, Edvard (ei päiväystä) Käsikirjoitus Hilma Granqvistin väitöskirjan vastaväittäjän lausunnosta. Kansio 42B: Föredrag, academica, diverse.
- Westermarck, Edvard (ei päiväystä) Lamarck, Darwin. Kansio 80: Föreläsningar.
- Westermarck, Edvard (ei päiväystä) Ordnade sidor om Darwins selektionsteori. Kansio 78: Föreläsningar.
- Westermarck, Edvard (ei päiväystä) Lectures at the University College. Kansio 43A: University of London, Diverse paper i kuvert.
- Westermarck, Edvard (ei päiväystä) Course of forty lectures on sociology, social institutions, and relationships (Economic and political institutions excepted). Kansio 43A: University of London, Diverse paper i kuvert.

Lähteet

- Ahmajärvi, Jouni (2016) Individuals and peoples are not each other's enemies: Gunnar Landtman's sociological foundations for cosmopolitanism. Teoksessa Marianne Papastephanou (toim.) *Cosmopolitanism: Educational, Philosophical and Historical Perspectives*. Cham: Springer, 47–64.
- Ahmajärvi, Jouni (2012) Evoluutiososiologiaa, politologiaa ja kriminologiaa: Helsingin yliopiston sosiologian tutkintovaatimukset 1930-luvulla. *Sociologia* 49:2, 137–145.
- Ahmajärvi, Jouni (2017) *Sociologia ja rauhanomaisen kehityksen mahdollisuudet. Gunnar Landtman maailmansotien välisen ajan sosiologina ja osallistuvana intellektuellina*. Oulu: Oulun yliopisto.
- Ahmajärvi, Jouni (2021) Gunnar Landtman som forskare i social stratifiering. Teoksessa Pipatti, Otto & Pietikäinen, Petteri (toim.) *Moral, evolution och samhälle. Edvard Westermarck och hans närmaste krets*. Helsinki & Tukholma: Svenska litteratursällskapet i Finland & Appell Förlag, 207–239.
- Ahmajärvi, Jouni & Otto Pipatti (2021) Social samhörighet och utvidgning av sympatin i den Westermarckska sociologin. Teoksessa Otto Pipatti & Petteri Pietikäinen (toim.) *Moral, evolution och samhälle: Edvard Westermarck och hans närmaste krets*. Helsinki & Tukholma: Svenska litteratursällskapet i Finland & Appell Förlag, 241–269.
- Aho, Jouko (1993) *Sieluun piirretty viiva – psykologisia perinteitä suomenmielisestä sielutieteestä kokeelliseen kasvatukseen*. Oulu: Pohjoinen.
- Alapuro, Risto (1994) Erik Allardt ja suomalaisen sosiologian suuri linja. Teoksessa Pekka Ahtiainen & Teuvo Rätty & John Strömberg & Jukka Tervonen (toim.) *Historia, sosiologia ja Suomi*. Helsinki: Hanki ja jää, 169–186.
- Alexander, Richard (1987) *The Biology of Moral Systems*. New York: Aldine De Gruyter.
- Allardt, Erik (2000) Edward Westermarck: A sociologist relating nature and culture. *Acta Sociologica* 43:4, 299–306.
- Allardt, Erik & Risto Alapuro & Matti Alestalo (1992) Suomalaisen sosiologian historiasta. Teoksessa Risto Alapuro & Matti Alestalo & Elina Haavio-Mannila (toim.) *Suomalaisen sosiologian historia*. Helsinki: WSOY, 13–25.
- Allardt, Erik (1992) Positivismi sosiologiassa ja yhteiskuntatieteissä. Teoksessa Risto Alapuro & Matti Alestalo & Elina Haavio-Mannila, (toim.) *Suomalaisen sosiologian historia*. Porvoo: WSOY, 201–240.
- Allardt, Erik (1995) *Suunnistuksia ja kulttuurishokkeja*. Helsinki: Otava.

- Allardt, Erik (1997) *The History of the Social Sciences in Finland 1828–1918*. Helsinki: Societas Scientiarum Fennica.
- Allardt, Erik (1998) Edvard Westermarck. Teoksessa Per Schybergson (toim.) *Totuuden nimessä. Kaksitoista merkittävää Suomen Tiedeseuran jäsentä*. Helsinki: Societas Scientiarum Fennica, 105–120.
- Allardt, Erik (2004) Vicissitudes in the societal influence of sociology. Teoksessa Anna-Maija Castren & Markku Lonkila & Markku Peltonen (toim.) *Between Sociology and History: Essays on Microhistory, Collective Action, and Nation-building*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 227–245.
- Alvarsson, Jan-Åke (1993) Seeing but not believing – the dangers of theoretical presuppositions: Rafael Karsten as an ethnographer of the Gran Chaco. *Acta Americana* 1:2, 58–82.
- Annual report of the president of Stanford University for the academic year ending 1945. Stanford, California: University of Stanford.
- Anttonen, Veikko (1987) *Uno Harva ja suomalainen uskontotiede*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Ayala, Francisco (2009) Darwin and the scientific method. *Proceedings of the National Academy of Sciences* 106 (Supplement 1), 10033–10039.
- Bateson, Patrick & Kevin Laland (2013) Tinbergen's four questions: an appreciation and a update. *Trends in Ecology & Evolution* 28:12, 712–718.
- Boakes, Robert (2008) *From Darwin to Behaviourism. Psychology and the Minds of Animals*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Boehm, Christopher (2012) *Moral Origins: The Evolution of Virtue, Altruism, and Shame*. New York: Basic Books.
- Borrello, Michael (2010) *Evolutionary Restraints: The Contentious History of Group Selection*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bowler, Peter (1983) *The Eclipse of Darwinism: Anti-Darwinian Evolution Theories in the Decades around 1900*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Bowler, Peter (1988) *The Non-Darwinian Revolution: Reinterpreting a Historical Myth*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Brandt, Erik (2000) Images of war and savagery: Thinking anthropologically about warfare and civilisation, 1871–1930. *History and Anthropology* 12:1, 1–36.
- Brandt, Erik (2002) *On War and Anthropology: A History of Debates concerning the New Guinea Highlands and the Balkans*. Amsterdam: Rozenberg Publishers.
- Brown, Kenneth (1982) The “curse” of Westermarck. *Ethnos* 47:3–4, 197–231. Julkaistu myös teoksessa Stroup 1982b.
- Brown, Michael (2007) (alkup. 1986) *Tsewa's Gift: Magic and Meaning in an Amazonian Society*. Tuscaloosa: University of Alabama Press.
- Burrow, John (1966) *Evolution and society. A Study in Victorian Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Carlson, Jöns & Erik Allardt (1989) Koko maailmasta yhteen kylään: sosiaaliantropologit. Teoksessa Markku Löytönen (toim.) *Matka-arkku. Suomalaisia tutkimusmatkailijoita*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 348–378.
- Carlson, Jöns (2005) *Shuariuskollisuus ja kaksiluokkajärjestelmä*. Joensuu: Joensuun yliopisto.
- Carlson, Jöns (toim.) (1979) *Suomalaisen sosiologian juuret*. Helsinki: Suomen Antropologinen Seura.
- Cartwright, John (2016) *Evolution and Human Behaviour: Darwinian Perspectives on the Human Condition*. Lontoo: Palgrave.

- Chapais, Bernard (2011) The evolutionary history of pair-bonding and parental collaboration. Teoksessa Catherine Salmon & Todd Shackelford (toim.) *The Oxford Handbook of Evolutionary Family Psychology*. Oxford: Oxford University Press, 33–50.
- Chapais, Bernard (2013). Monogamy, strongly bonded groups, and the evolution of human social structure. *Evolutionary Anthropology* 22:2, 52–65.
- Chriss, James (2006) Giddings and the social mind. *Journal of Classical Sociology* 6:1, 123–144.
- Chtatou, Mohamed (1996) Saints and spirits and their significance in Moroccan cultural beliefs and practices: An analysis of Westermarck's work. *Morocco: Journal of the Society for Moroccan Studies* 1, 62–84.
- Connell, Raewyn (1997) Why is classical theory classical? *American Journal of Sociology* 102:6, 1511–1557.
- Cook, John (1999) *Morality and Cultural Differences*. New York: Oxford University Press.
- Coward, Rosalind (1983) *Patriarchal Precedents: Sexuality and Social Relations*. Lontoo: Routledge.
- Crook, Paul (1994) *Darwinism, War, and History: The Debate over the Biology of War from the "Origin of species" to the First World War*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dahlberg, Julia (2016) Konst och vetenskap. Intellectuell gemenskap i Helena Westermarcks brev till sin bror. *niin & näin* 89, 57–66.
- Dahlberg, Julia (2017) *Konstnär, kvinna, medborgare. Helena Westermarck och den finska bildningskulturen i det moderna genombrottets tid 1880–1910*. Helsingfors: Suomen Tiedeseura.
- Dahlberg, Julia & Niina Timosaari (2014) Kaikkihan tiesivät että Edvard-setä oli homo! Seksuaalisuuden tutkiminen lähdekirittisenä ongelmana. Teoksessa Heini Hakosalo, Seija Jalagin, Marianne Junila & Heidi Kurvinen (toim.) *Historiallinen elämä: Biografia ja historian tutkimus*. Helsinki: SKS, 98–112.
- Damasio, Antonio (1994) *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*. New York: G. P. Putnam's Sons.
- Damasio, Antonio (2004) William James and the modern neurobiology of emotions. Teoksessa Dylan Evans & Pierre Cruse (toim.) *Emotion, Evolution, and Rationality*. Oxford: Oxford University Press.
- Darwin, Charles (1956) (alkup. 1887) *Life and Letters of Charles Darwin*. Lontoo: Collins.
- Darwin, Charles (1981) (alkup. 1871) *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*. Princeton: Princeton University Press.
- Darwin, Charles (2009) (alkup. 1859) *Lajien synty*. Hämeenlinna: Karisto.
- Davis, John (1977) *People of the Mediterranean: An Essay in Comparative Social Anthropology*. Lontoo: Routledge & Kegan Paul Ltd.
- De Waal, Frans (2001) *The Ape and the Sushi Master: Cultural Reflections by a Primatologist*. New York: Basic Books.
- De Waal, Frans (2006) *Primates and Philosophers. How Morality Evolved*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- De Waal, Frans (2008) Putting the altruism back into altruism: The evolution of empathy. *Annual Review of Psychology* 59, 279–300.
- Degler, Carl (1991) *In Search of Human Nature: The Decline and Revival of Darwinism in American Social Thought*. New York: Oxford University Press.
- Dixon, Thomas (2003) *From Passions to Emotions: The Creation of a Secular Psychological Category*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Dundes, Alan (1992) Wet and dry, the evil eye: An essay in indo-European and Semitic worldview. Teoksessa Alan Dundes (toim.) *The Evil Eye. A Casebook*. Madison: The University of Wisconsin Press, 257–312.
- Durkheim, Emile (1895) L'origine du mariage dans l'espèce humaine d'après Westermarck. *Revue Philosophique* 40, 606–623.
- Durkheim, Emile (1953) (alkup. 1906) The determination of moral facts. Teoksessa *Sociology and Philosophy*. New York: The Free Press, 35–62.
- Durkheim, Emile (1979) (alkup. 1907) Review “Westermarck, The Origin and Development of the Moral Ideas, vol. I, London, 1906”. Teoksessa William Pickering (toim.) *Durkheim: Essays on Morals and Education*. Lontoo: Routledge, 40–51.
- Durkheim, Emile (1982) (alkup. 1895) *The Rules of Sociological Method*. New York: Free Press.
- Durkheim, Emile (1995) (alkup. 1912) *The Elementary Forms of Religious Life*. New York: Free Press.
- Ellwood, Charles (1925) *Psychology of Human Society. An Introduction to Sociological Theory*. New York: D. Appleton and Company.
- Engels, Friedrich (1902) (alkup. 1884) *The Origin of the Family, Private Property and the State*. Chicago: Charles H. Kerr & Company.
- Eskola, Antti (1992) Sosiologian uudistuminen 1950-luvulla. Teoksessa Risto Alapuro & Matti Aletalo & Elina Haavio-Mannila (toim.) *Suomalaisen sosiologian historia*. Helsinki: WSOY, 241–285.
- Firth, Raymond (1981) Bronislaw Malinowski. Teoksessa Sydel Silverman (toim.) *Totems and Teachers. Perspectives on the History of Anthropology*. New York: Columbia University Press, 103–137.
- Fletcher, Ronald (1971) Edward Westermarck: the sociology of morals: “sanctions” at the heart of social institutions. Teoksessa *The Making of Sociology. A Study of Sociological Theory. Volume 2: Developments*. Lontoo: Michael Joseph, 84–122.
- Fletcher, Ronald (1982) On the contribution of Edward Westermarck. The process of institutionalization: a general theory. Teoksessa Timothy Stroup (toim.) *Edward Westermarck: Essays on His Life and Works*. Helsinki: Societas Philosophica Fennica, 195–217.
- Fauconnet, Paul (1910) Westermarck– The origin and development of the moral ideas. Vol II. London, Macmillan. *L'Année sociologique* 11(1906–1909), 274–276.
- Fortes, Meyer (1957) Malinowski and the study of kinship. Teoksessa Raymond Firth (toim.) *Man and Culture. An Evaluation of the Work of Bronislaw Malinowski*. Lontoo: Routledge & Paul Kegan.
- Frazer, James (1916) *Questions on the Customs, Beliefs, and Languages of Savages*. Cambridge: Cambridge university press.
- Fry, Douglas (2006) Reciprocity: The foundation stone of morality. Teoksessa Melanie Killen & Judith Smetana & Michael Pratt (toim.) *Handbook of Moral Development*. New Jersey: Psychology Press, 399–422.
- Fry, Douglas (2007) *Beyond War: The Human Potential for Peace*. New York: Oxford University Press.
- Fry, Douglas (2011) Human nature: The nomadic forager model. Teoksessa Robert Sussman & Robert Cloninger (toim.) *Origins of Altruism and Cooperation*. New York: Springer, 227–247.
- Fry, Douglas (2013) War, peace, and human nature. The challenge of achieving scientific objectivity. Teoksessa Douglas Fry (toim.) *War, Peace, and Human Nature: The Convergence of Evolutionary and Cultural Views*. New York: Oxford University Press, 1–21.

- Ghiselin, Michael (1969) *The Triumph of the Darwinian Method*. Berkeley: University of California Press
- Giddings, Franklin Henry (1896) *The Principles of Sociology: An Analysis of the Phenomena of Association and of Social Organization*. New York & London: Macmillan.
- Ginsberg, Morris (1961) Social morphology. Teoksessa *Evolution and Progress*. Lontoo: William Heinemann, 208–236.
- Ginsberg, Morris (1962) (alkup. 1932) The concept of evolution in sociology. Teoksessa *On the Diversity of Morals*. Lontoo: Mercury Books, 180–199.
- Granqvist, Hilma (1931) *Marriage Conditions in a Palestinian Village I*. Helsinki: Societas Scientiarum Fennica.
- Granqvist, Hilma (1935) *Marriage Conditions in a Palestinian Village II*. Helsinki: Societas Scientiarum Fennica.
- Granqvist, Hilma (1947) *Birth and Childhood among the Arabs: Studies in a Muhammadan Village in Palestine*. Helsinki: Söderström.
- Granqvist, Hilma (1950) *Child Problems among the Arabs: Studies in a Muhammadan Village in Palestine*. Helsinki: Söderström.
- Granqvist, Hilma (1965) *Muslim Death and Burial: Arab Customs and Traditions Studied in a Village in Jordan*. Helsinki: Societas Scientiarum Fennica.
- Guthrie, Stewart (2001) Why gods? A cognitive theory. Teoksessa Jensine Andresen (toim.) *Religion in Mind: Cognitive Perspectives on Religious Belief, Ritual, and Experience*. Cambridge: Cambridge University Press, 94–112.
- Guthrie, Stewart (2002) Animal animism: Evolutionary roots of religious cognition. Teoksessa Ilkka Pyysiäinen & Veikko Anttonen (toim.) *Current Approaches in the Cognitive Science of Religion*. Lontoo: Continuum, 38–67.
- Haakonssen, Knud & Winch, Donald (2006) The legacy of Adam Smith. Teoksessa Knud Haakonssen (toim.) *The Cambridge Companion to Adam Smith*. Cambridge: Cambridge University Press, 366–394.
- Haapala, Arto (2002) Yrjö Hirnin taidefilosofia ja estetiikka. Teoksessa Oiva Kuisma (toim.) *Suomalainen estetiikka 1900-luvulla*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 32–56.
- Haavio-Mannila, Elina (1973) Etnologia ja sosiaaliantropologia. Teoksessa Risto Alapuro & Matti Aletalo & Elina Haavio-Mannila (toim.) *Suomalaisen sosiologian juuret*. Porvoo: WSOY, 27–83.
- Haavio-Mannila, Elina (1992) Etnologia ja sosiaaliantropologia. Teoksessa Risto Alapuro & Matti Aletalo & Elina Haavio-Mannila (toim.) *Suomalaisen sosiologian historia*. Helsinki: WSOY, 25–75.
- Haddon, Alfred (1927) Introduction. Teoksessa Gunnar Landtman *The Kiwai Papuans of British New Guinea: A Nature-Born Instance of Rousseau's Ideal Community*. Lontoo: Macmillan, ix–xx.
- Haines, Valerie (2011) Evolutionary explanations. Teoksessa Stephen Turner & Mark Risjord (toim.) *Philosophy of Anthropology and Sociology*. Amsterdam: Elsevier, 249–311
- Hamilton, William (1996) *Narrow Roads of Gene Land. Collected Papers of W.D. Hamilton. Vol. 1. Evolution of Social Behaviour*. New York: W.H. Freeman & Macmillan Press Limited.
- Hawkins, Mike (1997) *Social Darwinism in European and American Thought, 1860–1945*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Herle, Anita & Sandra Rouse (toim.) (1998) *Cambridge and the Torres Strait: Centenary Essays on the 1898 Anthropological Expedition*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Herzfeld, Michael (1981) Meaning and morality: a semiotic approach to evil eye accusations in a Greek village. *American Ethnologist* 8:3, 560–574.
- Hiatt, Leslie (2004) Edward Westermarck and the origin of moral ideas. Teoksessa Alan Barnard (toim.) *Hunter-Gatherers in History, Archeology, and Anthropology*. Oxford & New York: Berg, 45–56.
- Hirn, Yrjö (1896) *Förstudier till en konstfilosofi på psykologisk grundval*. Helsingfors: Helsingfors centraltryckeri.
- Hirn, Yrjö (1897) Vertailevan taidetutkimuksen metoodeista. *Valvoja* 17:10, 446–455.
- Hirn, Yrjö (1900) *The Origins of Art: A Psychological and Sociological Inquiry*. Lontoo: Macmillan.
- Hirn, Yrjö (1912) *The Sacred Shrine: A Study of the Poetry and Art of the Catholic Church*. Lontoo: Macmillan.
- Hirn, Yrjö (1913) *Det estetiska livet*. Helsingfors: Söderström.
- Hirn, Yrjö (1914) *Esteettinen elämä*. Helsinki: Otava.
- Holsti, Rudolf (1913) *The Relation of War to the Origin of the State*. Helsinki: Finnish Academy of Science and Letters.
- Holsti, Rudolf (1924a) Rauhanaate. Teoksessa Leo Harmala (toim.) *Valtiotieteiden käsikirja. Neljäs osa*. Helsinki: Tietosanakirja-osakeyhtiö, 233–241.
- Holsti, Rudolf (1924b) Yhteiskunta. Teoksessa Leo Harmala (toim.) *Valtiotieteiden käsikirja. Neljäs osa*. Helsinki: Tietosanakirja-osakeyhtiö, 612–627.
- Holsti, Rudolf (1924c) Yhteiskuntamoraali. Teoksessa Leo Harmala (toim.) *Valtiotieteiden käsikirja. Neljäs osa*. Helsinki: Tietosanakirja-osakeyhtiö, 637–642.
- Hrdy, Sarah (2009) *Mothers and Others: The Evolutionary Origins of Mutual Understanding*. Cambridge: Harvard University Press.
- Hultkrantz, Åke (1993) Rafael Karsten as a student of religion. *Acta Americana* 1:2, 41–58.
- Hultkrantz, Åke (1994) Early profiles in the Finnish study of comparative religion: A Scandinavian point of view. *Temenos* 30, 95–112.
- Husbands, Christopher (2019) *Sociology at the London School of Economics and Political Science, 1904–2015*. Cham: Palgrave Macmillan.
- Häggman, Sofia (2017) *Hilma Granqvist: antropolog med hjärtat i Palestina*. Helsingfors: Svenska Folkskolans Vänner.
- Ihanus, Juhani (1990) *Kadonneet alkuperät: Edvard Westermarckin sosiopsykologinen ajattelu*. Helsinki: Suomen antropologinen seura.
- Ihanus, Juhani (2017) Westermarck, Malinowski and the “wild things”: At the interface between anthropology, sexology and psychoanalysis. Teoksessa Olli Lagerspetz & Jan Antfolk & Ylva Gusfaffson & Camilla Kronqvist (toim.) *Evolution, Human Behaviour and Morality: The Legacy of Westermarck*. Lontoo: Routledge, 22–39.
- Jalava, Marja (2005) *Minä ja maailmanhenki: moderni subjekti kristillis-idealisisessa kansallisajattelussa ja Rolf Lagerborgin kulttuuriradikalismissa n. 1800–1914*. Helsinki. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Jalava, Marja (2014) On the question of social coherence in the moral philosophy of Rolf Lagerborg. Teoksessa Niina Timosaari (toim.) *Aatteiden ja oppien teillä: Juha Mannisen juhla kirja*. Oulu: Pohjois-Suomen Historiallinen Yhdistys, 45–58.
- James, William (1884) What is an emotion? *Mind* 9:34, 188–205.
- Joas, Hans (2003) *War and Modernity*. Cambridge: Polity.
- Karsten, Eva (1993) Contacts and challenges for a man of science. *Acta Americana* 1:2, 20–40.

- Karsten, Rafael (1904) Den moderna religionsvetenskapen. *Finsk Tidskrift* 57:4, 246–262.
- Karsten, Rafael (1905) *The Origin of Worship: A Study in Primitive Religion*. Wasa: Unggren.
- Karsten, Rafael (1910) *Hedendom och Kristendom: Studier i jämförande religionsvetenskap*. Helsingfors: Edlund.
- Karsten, Rafael (1911) *Pakanuus ja kristinoppi: Tutkielma vertailevan uskontotieteen alalta*. Helsinki: Edlund.
- Karsten, Rafael (1920) *Intiaanien parissa Ecuadorin aarniometsissä I–II*. Helsinki: Otava.
- Karsten, Rafael (1923a) *Blood Revenge, War, and Victory Feasts among the Jibaro Indians of Eastern Ecuador*. Washington: Bureau of American Ethnology, Bulletin 79.
- Karsten, Rafael (1923b) *Naturfolkens religion*. Stockholm: Natur och Kultur.
- Karsten, Rafael (1923c) *Sosiologia*. Teoksessa Leo Harmaja et al. (toim.) *Valtiotieteidän käsikirja. Kolmas osa*. Helsinki: Tietosanakirja, 464–468.
- Karsten, Rafael (1923d) *The Toba Indians of the Bolivian Gran Chaco*. Åbo: Åbo Akademi.
- Karsten, Rafael (1926) *The Civilization of the South American Indians, with Special Reference to Magic and Religion*. New York: Alfred A. Knopf.
- Karsten, Rafael (1928a) *Inledning till religionsvetenskapen*. Stockholm: Natur och kultur.
- Karsten, Rafael (1928b) *Naturfolkens samhällsliv: En inledning till sociologin*. Helsingfors: Söderström & C:o.
- Karsten, Rafael (1930) *Luonnonkansojen yhteiskuntaelämä*. Porvoo: Werner Söderström Osakeyhtiö.
- Karsten, Rafael (1931a) *Luonnonkansojen uskonto*. Porvoo: Werner Söderström Osakeyhtiö.
- Karsten, Rafael (1931b) *Uskontotieteen perusteet*. Porvoo: Werner Söderström Osakeyhtiö.
- Karsten, Rafael (1932) *Indian Tribes of the Argentine and Bolivian Chaco: Ethnological Studies*. Helsinki: Societas Scientiarum Fennica.
- Karsten, Rafael (1935a) *The Head-Hunters of Western Amazonas: The Life and Culture of the Jibaro Indians of Eastern Ecuador and Peru*. Helsinki: Societas Scientiarum Fennica.
- Karsten, Rafael (1935b) *The Origins of Religion*. Lontoo: Paul Kegan.
- Karsten, Rafael (1938) *Inkariket och dess kultur i det forna Peru*. Helsingfors: Söderström
- Karsten, Rafael (1941a) *Filosofisk etik. Etikens principlära*. Stockholm: Natur & Kultur.
- Karsten, Rafael (1941b) *Filosofinen etiikka. 1. Etiikan periaateoppi*. Helsingfors: Söderström.
- Karsten, Rafael (1945a) *Huvuddragen av sociologiens historia*. Helsingfors: Söderström & C:o.
- Karsten, Rafael (1945b) *Sociologian historia pääpiirteissään*. Helsinki: Söderström & C:o.
- Karsten, Rafael (1936) *Inkavalto ja sen kulttuuri*. Helsinki: Tammi.
- Karsten, Rafael (1947) *Stridsfrågor inom den moderna sociologien och religionsvetenskapen*. Helsingfors: Söderström.
- Karsten, Rafael (1949) *A Totalitarian State of the Past: The Civilization of the Inca Empire in Ancient Peru*. Helsinki: Societas Scientiarum Fennica.
- Karsten, Rafael (1953) *Nio års etnologiska fältforskningar i Sydamerika*. *Nordenskiöld-samfundets tidskrift* 12, 68–89.

- Karsten, Rafael (1954) Some critical remarks on Ethnological Field-research in South America. *Societas Scientiarum Fennica: Commentationes Humanarum Litterarum* XIX:5, 1–32.
- Karsten, Rafael (1964) *Studies in the Religion of the South-American Indians East of Andes*. Helsinki: Societas Scientiarum Fennica.
- Karsten-Sveander, Maggie (1993) From the Vicarege of Kvevlax to the jungles of Amazonia: The life and work of Rafael Karsten. *Acta Americana* 1:2, 1–19.
- Kettunen, Pauli (2003) Yhteiskunta. Teoksessa Matti Hyvärinen & Jussi Kurunmäki & Kari Palonen & Tuija Pulkkinen & Henrik Stenius (toim.) *Käsitteet liikkeessä. Suomen poliittisen kulttuurin käsitehistoria*. Tampere: Vastapaino, 167–212.
- Kilpinen, Erkki (2017) The instinct of workmanship and other philosophical concepts in Thorstein Veblen's methodology. Teoksessa Sidney Plotkin (toim.) *The Anthem Companion to Thorstein Veblen*. Lontoo: Anthem Press, 21–38.
- Kronqvist, Camilla (2014) The relativity of Westermarck's relativism. Teoksessa David Shankland (toim.) *Westermarck*. Occasional Paper No. 44 of the Royal Anthropological Institute. Herefordshire: Sean Kingston Publishing, 124–144.
- Kronqvist, Camilla (2017a) Emotions and moral relativism: Prinz and Westermarck. Teoksessa Olli Lagerspetz & Jan Antfolk & Ylva Gusafsson & Camilla Kronqvist (toim.) *Evolution, Human Behaviour and Morality: The Legacy of Westermarck*. Lontoo: Routledge, 142–155.
- Kronqvist, Camilla (2017b) Westermarck and Moore on the source of morality. Teoksessa Olli Lagerspetz & Jan Antfolk & Ylva Gusafsson & Camilla Kronqvist (toim.) *Evolution, Human Behaviour and Morality: The Legacy of Westermarck*. Lontoo: Routledge, 129–141.
- Kubica, Grazyna (2020) *Maria Czaplicka: Gender, Shamanism, Race*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Kuisma, Oiva (2006) *The History of Finnish Aesthetics from the Late 18th Century to the Early 20th century*. Helsinki: Societas Scientiarum Fennica.
- Kuper, Adam (1988) *The Reinvention of Primitive Society: Transformations of a Myth*. Lontoo: Routledge.
- Kuper, Adam (1997) On human nature: Darwin and the anthropologists. Teoksessa Mikulás Teich & Roy Porter & Bo Gustafsson (toim.) *Nature and Society in Historical Context*. Cambridge: Cambridge University Press, 274–290.
- Kuklick, Henrika (1996) Islands in the Pacific: Darwinian biogeography and British anthropology. *American Ethnologist* 23:3, 611–638.
- Köpping, Klaus-Peter (1983) *Adolf Bastian and the Psychic Unity of Mankind: The Foundations of Anthropology in Nineteenth Century Germany*. Münster: LIT Verlag Münster.
- Lagerborg, Rolf (1951) *Edvard Westermarck och verken från hans verkstad 1927–1939*. Helsingfors: Holger Schildts förlag.
- Lagerborg, Rolf (1953) The essence of morals. Fifty years (1895–1945) of rivalry between French and English sociology. *Transactions of the Westermarck Society* 2, 9–25.
- Lagerspetz, Olli (2017) Westermarck, the comparative method and the question of context. Teoksessa Olli Lagerspetz & Jan Antfolk & Ylva Gusafsson & Camilla Kronqvist (toim.) *Evolution, Human Behaviour and Morality: The Legacy of Westermarck*. Lontoo: Routledge, 53–64.
- Lagerspetz, Olli & Kirsti Suolinna (2004) Westermarck-seura ja modernin sosiologian vakiintuminen Suomessa. *Sociologia* 41:4, 337–347.
- Lagerspetz, Olli & Kirsti Suolinna (2014a) Edward Westermarck at the Academy of Åbo, 1918–32. Teoksessa David Shankland (toim.) *Westermarck*. Occasional

- Paper No. 44 of the Royal Anthropological Institute. Herefordshire: Sean Kingston Publishing, 28–66.
- Lagerspetz, Olli & Kirsti Suolinna (2014b) *Edward Westermarck. Intellectual Networks, Philosophy, and Social Anthropology*. Helsinki: Finnish Society of Sciences and Letters.
- Lagerspetz, Olli & Kirsti Suolinna (2017) The sensitiveness of the holy: Westermarck and Durkheim on society and religion. Teoksessa Olli Lagerspetz & Jan Antfolk & Ylva Gusafsson & Camilla Kronqvist (toim.) *Evolution, Human Behaviour and Morality: The Legacy of Westermarck*. Lontoo: Routledge, 40–52.
- Laland, Kevin & Gillian Brown (2011) *Sense and Nonsense: Evolutionary Perspectives on Human Behaviour*. Oxford: Oxford University Press.
- Lamanna, Mary (2002) *Emile Durkheim on the Family*. Lontoo: Sage.
- Landtman, Gunnar (1905) *The Origin of Priesthood*. Ekenaes: Ekenaes Printing Company.
- Landtman, Gunnar (1909) *The Primary Causes of Social Inequality*. Helsingfors: Finska vetenskaps-societeten.
- Landtman, Gunnar (1916) *Samhällsklassernas uppkomst*. Borgå: Schildt.
- Landtman, Gunnar (1917) *The Folk-tales of the Kiwai Papuans*. Helsinki: Acta Societatis Scientiarum Fennicae.
- Landtman, Gunnar (1918) *Kulturens ursprungsformer*. Helsingfors: Holger Schildts förlag.
- Landtman, Gunnar (1919) *Nya Guinea färden*. Helsingfors: Söderström.
- Landtman, Gunnar (1920a) *Inledning till det filosofiska tänkandet*. Helsingfors: Söderström.
- Landtman, Gunnar (1920b) *Varhaisin kulttuuri*. Porvoo: WSOY.
- Landtman, Gunnar (1921) *Johdatus filosofiseen ajatteluun*. Helsinki: WSOY.
- Landtman, Gunnar (1924) Yhteiskuntaluokat. Teoksessa Leo Harmaja et. al. (toim.) *Valtiotieteellinen käsikirja. Neljäs osa*. Helsinki: Tietosankirja-osakeyhtiö, 628–635.
- Landtman, Gunnar (1927a) Rousseau yhteiskunnallinen unelma ja todellisuus. *Ajatus* 2, 114–124.
- Landtman, Gunnar (1927b) *The Kiwai Papuans of British New Guinea: A Nature-Born Instance of Rousseau's Ideal Community*. Lontoo: Macmillan.
- Landtman, Gunnar (1931) *Ett Sagoland och dess infödingar. Kiwai-papuanerna på söderhavets tropiska jätteö*. Helsingfors: Söderström.
- Landtman, Gunnar (1932) *Satunmaa ja sen asukkaat: Kiwai-papualaiset Uuden-Guinean jättiläissaarella*. Helsinki: Werner Södersröm Osakeyhtiö.
- Landtman, Gunnar (1938) *The Origin of the Inequality of the Social Classes*. Lontoo: Paul Kegan.
- Landtman, Gunnar (1940) *Studenten under Finlands kampår 1898–1909*. Helsingfors: Svenska litteratursällskapet i Finland.
- Larsson, Anna & Kirsti Suolinna (2009) K. Rob. V. Wikman: A mediator between ethnosociology and modern sociology in Finland and Sweden. *Ideas in History*, 4:1, 71–92.
- Lawrence, David (2010) *Gunnar Landtman in Papua: 1910 to 1912*. Canberra: The Australian National University Press.
- Leck, Ralph (2018) Westermarck's Morocco: The epistemic politics of cultural anthropology and sexual science. Teoksessa Veronika Fuechtner & Douglas Haynes & Ryan Jones (toim.) *A Global History of Sexual Science, 1880–1960*. Berkeley: Stanford University Press, 70–96.
- Levine, Donald (1994) The organism metaphor in sociology. *Social Research* 62:2, 239–265.

- Lieberman, Debra & Jan Antfolk (2015) Human Sexuality and Inbreeding Avoidance. Teoksessa David Buss (toim.). *The Handbook of Evolutionary Psychology*. New Jersey: John Wiley, 444–461.
- Lindberg, Christer (1995) It takes more than fieldwork to become a culture hero of anthropology. *Anthropos* 90:4/6, 525–531.
- Lindberg, Christer (2008) Anthropology on the periphery: The early schools of Nordic anthropology. Teoksessa Henrika Kuklick (toim.) *New History of Anthropology*. Hoboken, NJ: Wiley-Blackwell, 161–172.
- Lowie, Robert (1937) *The History of Ethnological Theory*. New York: Holt, Rhinehart and Winston.
- Luoma, Matti (1967) *Kristinuskon moraalkritiikki Edvard Westermarckin elämässä ja ajattelussa*. Tampere: Acta Universitatis Tamperensis.
- Lyons, Andrew & Harriet Lyons (2004) *Irregular Connections: A History of Anthropology and Sexuality*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Lyons, Andrew (2018) A revolutionary anthropologist before his time: Intellectual biography of Edward Westermarck. Teoksessa *Bérose - Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie*. <https://www.berose.fr/article1452.html?lang=fr>.
- Malešević, Siniša (2010) How pacifist were the founding fathers? War and violence in classical sociology. *European Journal of Social Theory* 13:2, 193–212.
- Malinowski, Bronislaw (1912a) Review of *Les Formes Elementaires de la Vie Religieuse*, by Emile Durkheim. *Folklore* 24:4, 525–531.
- Malinowski, Bronislaw (1912b) The Economic Aspect of the Intichiuma Ceremonies. Teoksessa *Festskrift tillegnad Edvard Westermarck i anledning av hans femtioårsdag den 20 november 1912*. Helsingfors, J. Simelii Arvingars boktryckeri, 81–108.
- Malinowski, Bronislaw (1913) *The Family Among the Australian Aborigines: A Sociological Study*. Lontoo: University of London Press.
- Malinowski, Bronislaw (1915) *Wierzenia pierwotne i formy ustroju społecznego* [Primitive Religion and Forms of Social Structure]. Cracow: Akademia Umiejetnosci.
- Malinowski, Bronislaw (1922a) *Argonauts of the Western Pacific*. Lontoo: Routledge & Kegan Paul.
- Malinowski, Bronislaw (1922b) Sexual Life and Marriage among Primitive Mankind. Review: The History of Human Marriage. By Prof. E. Westermarck. Fifth edition, rewritten. *Nature* 2738: 109 (April 22, 1922), 502–504.
- Malinowski, Bronislaw (1926) *Crime and Custom in Savage Society*. Lontoo: Routledge & Kegan Paul.
- Malinowski, Bronislaw (1927a) Anthropology of the westernmost Orient. Ritual and Belief in Morocco. By Edward Westermarck. In 2 vols. *Nature* 120:3033, 867–868.
- Malinowski, Bronislaw (1927b) *Sex and Repression in Savage Society*. Lontoo: Routledge & Kegan Paul.
- Malinowski, Bronislaw (1929) Reviewed Work(s): The Kiwai Papuans of British New Guinea: A Nature-Born Instance of Rousseau's Ideal Community by Gunnar Landtman. *Folklore* 40:1, 109–112.
- Malinowski, Bronislaw (1932) Foreword to the third edition. Teoksessa *The Sexual Life of Savages in North-western Melanesia*. Lontoo: Routledge & Paul Kegan, xix–xliv.
- Malinowski, Bronislaw (1937) Foreword. Teoksessa Ashley Montagu *Coming into Being Among the Australian Aborigines*. Lontoo: Routledge, xix–xxxv.
- Malinowski, Bronislaw (1944) *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*. Lontoo: Routledge.

- Malinowski, Bronislaw (1993) (alkup. 1913–1914) The sociology of the marriage. Teoksessa Robert Thornton & Peter Skalik (toim.) *The Early Writings of Bronislaw Malinowski*. Cambridge: Cambridge University Press, 247–267.
- Manninen, Juha & Juhani Ihanus & Marja Jalava & Ilkka Niiniluoto (2021) *A History of Philosophy and Psychology in Finland, 1809–1917*. Helsinki: Societas Scientiarum Fennica.
- Manninen, Juha (1998) Mihin aate- ja oppihistoriaa tarvitaan? *Tieteessä tapahtuu* 16:8 (ei sivunumeroita).
- Mansikka, Tomas & Kirsti Suolinna (2006) Arne Runeberg, den siste westernmarckianen. Teoksessa Susan Sundback & Kirsti Suolinna (toim.) *I Westernmarks skugga. Sociologins första decennier i miljön kring Åbo Akademi*. Åbo: Åbo Akademi, 103–123.
- Mauss, Marcel (1990) (alkup. 1954) *The Gift: The Gorm and Reason for Exchange in Archaic Societies*. Lontoo: Routledge.
- May, Geoffrey (1940) Obituary notice. Edward Westermarck (1862–1939). *American Sociological Review* 5:1, 122–125.
- Metsola, Marja (1976) *Edvard Westermarckin Marokko-tutkimukset*. Sosiologian pro gradu -tutkielma. Helsingin yliopisto.
- Mills, Charles Wright (1948) Edward Alexander Westermarck and the application of ethnographic methods to marriage and morals. Teoksessa Harry Barnes (toim.) *Introduction to the History of Sociology*. Chicago: Chicago University Press, 654–667.
- Montagu, Ashley (1982) Recollections of an old student in young age. Teoksessa Timothy Stroup (toim.) *Edward Westermarck: Essays on His Life and Works*. Helsinki: Societas Philosophica Fennica, 63–70.
- Montagu, Ashley (toim.) (1956) *Marriage: The Past and Present. A Debate Between Robert Briffault and Bronislaw Malinowski*. Boston: Procter Sargeant.
- Neumann, Iver (2016) Diplomatic cooperation: An evolutionary perspective. Teoksessa Dirk Messner & Silke Weinlich (toim.) *Global Cooperation and the Human Factor in International Relations*. Lontoo: Routledge, 225–245.
- Nockert, Jonas (1995) Rafael Karsten and the “Ethno” in Ethnobotany. *Acta Americana* 3:2, 181–198.
- Numelin, Ragnar (1918a) *Studier i nordisk sociologi*. Helsingfors: Söderström.
- Numelin, Ragnar (1918b) *Orsakerna till folkvandringarna på lägre kulturstadier: en sociologisk studie*. Helsingfors: Meddelanden av Geografiska föreningen i Finland.
- Numelin, Ragnar (1929) *Poliittinen maantiede*. Helsinki: Kustannusosakeyhtiö kirja.
- Numelin, Ragnar (1937) *The Wandering Spirit. A Study of Human Migration*. Lontoo: Macmillan.
- Numelin, Ragnar (1941) Nykyajan sosiologeja. *Valvoja-aika* 12, 435–441.
- Numelin, Ragnar (1942) *Riktningar och metoder i modern socialantropologi*. Lund: Särtryck ur Svensk geografisk årsbok.
- Numelin, Ragnar (1943) Bronislaw Malinowski, en internationell sociolog. *Finsk Tidskrift* 134, 219–228.
- Numelin, Ragnar (1944) *Ihmisen vaellusvietti*. Helsinki: Oy Suomen kirja.
- Numelin, Ragnar (1947) *Fältforskare och kammarlärde: drag ur socialantropologiens idéhistoria*. Helsingfors: Söderström.
- Numelin, Ragnar (1950) *The Beginnings of Diplomacy: A Sociological Study of Intertribal and International Relations*. Oxford: Oxford University Press.
- Numelin, Ragnar (1951) Sociologie et Anthropologie Sociale. *Ethnos* 16:3–4, 185–193.
- Numelin, Ragnar (1959) Sosiologian ja etnologian maantieteelliset juuret. *Valvoja* 79, 157–167.

- Numelin, Ragnar (1963) *Intertribal Relations in Central and South Africa*. Helsinki: Societas scientiarum Fennica.
- Numelin, Ragnar (1967) *Native Contacts and Diplomacy: The History of Intertribal Relations in Australia and Oceania*. Helsinki: Societas scientiarum Fennica.
- Palonen, Kari (1980) *Politiikan ja valtion käsitteiden kriiseistä suomalaisen valtio-opin historiassa*. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.
- Perruchon, Marie (1993) Karsten – Ethnographer of the Jivaro. *Acta Americana* 1:2, 83–92.
- Pietiäinen, Jukka-Pekka (1986) *Rudolf Holsti: lehtimies, tiedemies, poliitikko, 1881–1919*. Helsinki: Weilin+ Göös.
- Pietiäinen, Jukka-Pekka (1998) Holsti, Rudolf. *Kansallisbiografia-verkkojulkaisu*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Pietiäinen, Jukka-Pekka (2021) *Ulkoministerin kujanjuoksu. Rudolf Holsti ja skandaali Genevessä*. Helsinki: Minerva Kustannus.
- Pietikäinen, Petteri (2007) *Alchemists of Human Nature: Psychological Utopianism in Gross, Jung, Reich and Fromm*. Lontoo: Pickering & Chatto.
- Pietikäinen, Petteri & Otto Pipatti (2020) Ultimate and proximate, genetic and environmental: History of the explanations of altruism since the 1960s. Teoksessa Heini Hakosalo & Esa Ruuskanen (toim.) *In Pursuit of Healthy Environments: Historical Cases on the Environment–Health Nexus*. Lontoo: Routledge, 218–238.
- Pipatti, Otto (2019) *Morality Made Visible: Edward Westermarck's Moral and Social Theory*. Lontoo: Routledge.
- Pipatti, Otto (2021) *Moralens ursprung och natur i Westermarcks etik*. Teoksessa Otto Pipatti & Petteri Pietikäinen (toim.) *Moral, evolution och samhälle. Edvard Westermarck och hans närmaste krets*. Helsinki & Tukholma: Svenska litteratursällskapet i Finland & Appell Förlag, 97–127.
- Pipatti, Otto (2023a) *Westermarckian elements in Malinowski's anthropology [Julkaisematon käsikirjoitus]*.
- Pipatti, Otto (2023b) *Westermarckian perspective on Scottish moral sentimentalism*. Teoksessa Tamas Demeter & Erik Schliesser (toim.) *The Sociological Heritage of the Scottish Enlightenment*. Edinburgh: Edinburgh University Press (painossa).
- Pipatti, Otto & Jouni Ahmajärvi (2022) Sosiologian varhainen institutionalisoituminen Suomessa. *Sociologia* 59:4, 277–293.
- Pipping, Knud (1982) The first Finnish sociologist A reappraisal of Edward Westermarck's work. *Acta Sociologica* 25:4 347–457.
- Pipping, Knud (1984) Who reads Westermarck today? *The British Journal of Sociology* 35:3, 315–332.
- Pipping, Knut & Veronica Stolte-Heiskanen (1986) *Westermarckilainen sosiologia ja sosiaaliantropologia*. Teoksessa Tuomo Melasuo (toim.) *Wallinista Wideriin. Suomalaisen kolmannen maailman tutkimuksen perinteitä*. Tampere: Suomen rauhantutkimusyhdistys, 161–195.
- Pipping, Knut (1979a) K. Rob. V. Wikman. *Societas Scientiarum Fennica Årsbok – vuosikirja* 57, 1–5.
- Pipping, Knut (1979b) Ragnar Numelin. *Societas Scientiarum Fennica Årsbok – vuosikirja* 57 1–6.
- Pulkkinen, Tuija (2011) *Edvard Westermarckin siveellisyyden politiikka*. Teoksessa Tuija Pulkkinen & Antu Sorainen (toim.) *Siveellisyydestä seksuaalisuuteen: poliittisen käsitteen historia*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 153–191.
- Pyysiäinen, Ilkka (2009) *Supernatural Agents: Why We Believe in Souls, Gods, and Buddhas*. Oxford: Oxford University Press.

- Radcliffe-Brown, Alfred (1958) (alkup. 1931) The present position of anthropological studies. Teoksessa *Method in Social Anthropology. Selected Essays by A.R. Radcliffe-Brown*. Chicago: Chicago University Press, 42–95.
- Rahkonen, Keijo (1995) Teorian vastaanotosta suomalaisessa sosiologiassa. Teoksessa Keijo Rahkonen (toim.) *Sosiologisen teorian uusimmat virtaukset*. Helsinki: Gaudeamus, 9–29.
- Rantavaara, Irma (1977) *Yrjö Hirn I. 1879–1910*. Helsinki: Otava.
- Rantavaara, Irma (1979) *Yrjö Hirn II. 1910–1952*. Helsinki: Otava.
- Richards, Robert (1987) *Darwin and the Emergence of Evolutionary Theories of Mind and Behavior*. Chicago: University of Chicago Press.
- Richards, Robert (2017) The relation of Spencer's evolutionary theory to Darwin's. Teoksessa *Was Hitler a Darwinian? Disputed Questions in the History of Evolutionary Theory*. Chicago: Chicago University Press, 116–134.
- Riikonen, Hannu (2003) Hirn, Yrjö. *Kansallisbiografia-verkkojulkaisu*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Roos, J. P. (2008) Emile Durkheim versus Edward Westermarck: An uneven match. Teoksessa Heinz-Jürgen Niedenzu & Tamás Meleghy & Peter Meyer (toim.) *New Evolutionary Social Science: Human Nature, Social Behavior, and Social Change*. Boulder: Paradigm Publishers, 135–146.
- Rosengren, Rainer & Jukka-Pekka Takala (ei päiväystä) Edward Westermarck's Evolutionary Approach. Julkaisematon käsikirjoitus.
- Rotkirch, Anna (2014) Ihmisperhe evoluutiopsykologiassa ja -ekologiassa. Teoksessa Riitta Jallinoja & Helena Hurme & Kimmo Jokinen (toim.) *Perhetutkimuksen suuntauksia*. Helsinki: Gaudeamus.
- Rotkirch, Anna (2017) Evolutionary family sociology. Teoksessa Rosemary Hopcroft (toim.) *The Oxford Handbook of Evolution, Biology, and Society*. New York: Oxford University Press, 451–477.
- Runeberg, Arne (1947) *Witches, Demons and Fertility Magic: Analysis of Their Significance and Mutual Relations in West-European Folk Religion*. Helsinki: Societas Scientiarum Fennica.
- Runeberg, Arne (1976a) På spaning efter den tid som flytt: Edvard Westermarck och Rafael Karsten i 1970-talsperspektiv. *Suomen Antropologi* 1:2, 55–62.
- Runeberg, Arne (1976b) Sosiaaliantropologia Suomessa eilen, tänään ja huomenna. *Suomen antropologi* 1:1, 41–46.
- Saarniemi, Timo (2003) *Arne Runeberg (1912–1979) tieteen taistelukentällä*. Helsinki: Helsingin yliopiston sosiologian laitoksen tutkimuksia 242.
- Salmela, Mikko (1998) *Suomalaisen kulttuurifilosofian vuosisata*. Helsinki: Otava.
- Salomaa, Ilona (2002a) *Rafael Karsten (1879–1956) as a Finnish Scholar of Religion: The Life and Career of a Man of Science*. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Salomaa, Ilona (2002b) The fall of British evolutionary anthropology. Teoksessa Tuula Sakaranaho & Terhi Utriainen & Tom Sjöblom & Heikki Pesonen (toim.) *Styles and Positions: Ethnographic Perspectives in Comparative Religion*. Helsinki: Department of Comparative Religion, 46–80.
- Salomaa, Ilona (2011) *Valkoinen intiaani – Tutkimusmatkailija Rafael Karstenin elämä*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Sanderson, Stephen (2007) *Evolutionism and its Critics: Deconstructing and Reconstructing an Evolutionary Interpretation of Human Society*. Boulder: Paradigm Publishers.
- Sanderson, Stephen (2012) *Rethinking sociological theory: Introducing and explaining a scientific theoretical sociology*. New York: Routledge.

- Sanderson, Stephen (2017) Edward Westermarck: The first sociobiologist. Teoksessa Rosemary Hopcroft (toim.) *The Oxford Handbook of Evolution, Biology, and Society*. New York: Oxford University Press, 63–86.
- Sarmaja, Heikki (1997) Katumus ja anteeksianto. *Alkoholipolitiikka* 62:1, 29–44.
- Sarmaja, Heikki (2001) Johdatus inhon sosiologiaan. *Yhteiskuntapolitiikka* 66:1, 3–21.
- Sarmaja, Heikki (2003) Ihmislajin perheenmuodostuksen evoluutiopsykologinen perusta. *Yhteiskuntapolitiikka* 68:3, 223–243.
- Sarmaja, Heikki (2004) Moraalin logiikka ja tunteiden pelit. *Yhteiskuntapolitiikka* 69:2, 113–134.
- Sarmaja, Heikki (2006) Kärsimys ja syntien sovitus. *Yhteiskuntapolitiikka* 71:4, 341–360.
- Sarmaja, Heikki (2020) *Perheen synty: Edvard Westermarckin ja ihmislunnon jäljillä*. Helsinki: Terra Cognita.
- Schmaus, Warren (2010) Durkheim and psychology. Teoksessa Ilkka Pyysiäinen (toim.) *Religion, Economy and Cooperation*. Berlin: Walter de Gruyter, 99–126.
- Scott-Phillips, Thomas & Thomas Dickins & Stuart West (2011) Evolutionary theory and the ultimate–proximate distinction in the human behavioral sciences. *Perspectives on Psychological Science* 6:1, 38–47.
- Segerstråle, Ullica (2000) *The Defenders of the Truth: The Sociobiology Debate*. Oxford: Oxford University Press.
- Segerstråle, Ullica (2017) The Westermarck thesis as a thinking tool for sociobiology. Teoksessa Olli Lagerspetz & Jan Antfolk & Ylva Gusfafsso & Camilla Kronqvist (toim.) *Evolution, Human Behaviour and Morality: The Legacy of Westermarck*. Lontoo: Routledge, 85–105.
- Shankland, David (2014a) (toim.) *Westermarck*. Occasional Paper No. 44 of the Royal Anthropological Institute. Herefordshire: Sean Kingston Publishing.
- Shankland, David (2014b) Westermarck, anthropology, and the Royal Anthropological Institute. Teoksessa David Shankland (toim.) *Westermarck*. Occasional Paper No. 44 of the Royal Anthropological Institute. Herefordshire: Sean Kingston Publishing, 19–27.
- Shankland, David (2018) Westermarck, moral behaviour and ethical relativity. Teoksessa Nigel Rapport & Huon Wardle (toim.) *An Anthropology of the Enlightenment: Moral Social Relations Then and Today*. Lontoo: Bloomsbury Academic, 69–80.
- Shankland, David (2019) Social anthropology and its history. *Zeitschrift für Ethnologie* 144:1, 51–76.
- Shankland, David (2022) Edward Westermarck, a master ethnographer, and his monograph *Ritual and Belief in Morocco*. Teoksessa Frederico Delgado Rosa & Han Vermeulen (toim.) *Other argonauts: Ethnographers before Malinowski, 1870–1922*. New York & Oxford: Berghahn, 117–149.
- Siikala, Jukka (1991) Edvard Westermarck etnografina: vertailevan menetelmän traditio. *Suomen Antropologi* 16:2, 25–31.
- Siikala, Jukka (1998) Introduction. Teoksessa Jukka Siikala & Ulla Vuorela & Tapio Nisula (toim.) *Developing Anthropological Ideas: The Edward Westermarck Memorial Lectures*. Helsinki: Suomen Antropologinen Seura.
- Siirriäinen, Ari (1999) Inkavaltion ekspansio. Rafael Karsten ja lähdekritiikin merkitys. *Suomen antropologi* 24:2, 16–25.
- Sinnemäki, Aino (2003) *Teorian valossa. Erik Allardt suomalaisen sosiologian kentällä*. Sosiologian lisensiaattityö, Helsingin yliopisto.
- Sintonen, Sara (2020) Paperileija olemisen mietiskelynä: Yrjö Hirnin suomalaisen leikkittämisen perusteoksessa leikki ja taide suhteutuvat elämään oppimismatkana. *Aikuiskasvatus* 40:2, 147–151.

- Smith, Eric Alden (2000) Three styles in the evolutionary analysis of human behavior. Teoksessa Lee Cronk & Napoleon Chagnon & William Irons (toim.) *Adaptation and Human Behavior: An Anthropological Perspective*. New York: Aldine de Gruyter, 27–46.
- Smith, Adam (1982) (alkup. 1790) *The Theory of Moral Sentiments*. Indianapolis: Liberty Fund.
- Steiner, Christopher (1995) Travel engravings and the construction of the primitive. Teoksessa Elazar Barkan & Ronald Bush (toim.) *Prehistories of the Future: The Primitivist Project and the Culture of Modernism*. Stanford: Stanford University Press, 202–225.
- Stocking, George (1979) The intensive study of limited areas – toward an ethnographic context for the Malinowski innovation. *History of Anthropology Newsletter* 6:2, 9–12.
- Stocking, George (1982) “Cultural Darwinism” and “Philosophical Idealism” in E.B. Tylor. Teoksessa *Race, Culture, and Evolution: Essays in the History of Anthropology*. Chicago: University of Chicago Press, 91–109.
- Stocking, George (1982) Lamarckism in American social sciences: 1890–1915. Teoksessa *Race, Culture, and Evolution: Essays in the History of Anthropology*. Chicago: University of Chicago Press, 234–269.
- Stocking, George (1983) The Ethnographer’s Magic. Fieldwork in British Anthropology from Tylor to Malinowski. Teoksessa George Stocking (toim.) *Observers Observed: Essays on Ethnographic Fieldwork*. Madison: The University of Wisconsin Press, 70–120.
- Stocking, George (1987) *Victorian Anthropology*. New York: The Free Press.
- Stocking, George (1995) *After Tylor: British Social Anthropology 1888–1951*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Stolte-Heiskanen, Veronica & Ilkka Heiskanen (1985) *Intellectual styles and paradigmatic changes in Finnish sociology and political science*. Teoksessa Risto Alapuro & Matti Aaltonen & Elina Haavio-Mannila & Raimo Väyrynen (toim.) *Small States in Comparative Perspectives: Essays for Erik Allardt*. Oslo: Norwegian University Press, 165–189.
- Stroup, Timothy (1980) Westermarck’s ethical relativism. *Ajatus* 38, 31–71.
- Stroup, Timothy (1981) In defense of Westermarck. *Journal of the History of Philosophy* 19:2, 213–234.
- Stroup, Timothy (1982a) *Westermarck’s Ethics*. Åbo: Åbo Akademi.
- Stroup, Timothy (1982b) (toim.) *Edward Westermarck: Essays on his Life and Works*. Helsinki: Societas Philosophica Fennica.
- Stroup, Timothy (1982c) Introduction. Teoksessa Timothy Stroup (toim.) *Edward Westermarck: Essays on His Life and Works*. Helsinki: Societas Philosophica Fennica, ix–xvi.
- Stroup, Timothy (1984) Edward Westermarck: A reappraisal. *Man* 19:4, 575–592.
- Suolinna, K. (1999) Focusing on fieldwork: Edvard Westermarck and Hilma Granqvist – before and after Bronislaw Malinowski. *Scripta Instituti Donneriani Aboensis* 17:2, 263–278.
- Suolinna, Kirsti & Olli Lagerspetz (1994) Två kriser inom finländsk sociologi. *Sociologisk forskning* 31:1, 3–20.
- Suolinna, Kirsti (1994) The Relationship between Edward Westermarck and Abdessalam El-Baqali. *Suomen Antropologi* 19:4, 51–55.
- Suolinna, Kirsti (2000a) Edward Westermarck’s fieldwork and field expeditions in Morocco. Teoksessa Kirsti Suolinna & Catherine af Hällström & Tommy

- Lahtinen (toim.) *Portraying Morocco: Edward Westermarck's Fieldwork and Photographs* 1898–1913. Åbo: Åbo Akademi University Press, 7–26.
- Suolinna, Kirsti (2000b) Hilma Granqvist: A scholar of the Westermarck school in its decline. *Acta Sociologica* 43:4, 317–323.
- Suolinna, Kirsti (2002) Edward Westermarck in the light of correspondence exchanged with his two most important students and colleagues. Teoksessa Curt Dahlgren & Eva Hamberg & Thorleif Pettersson & Margareta Skog (toim.) *Religion och sociologi. Ett fruktbart möte*. Lund: Teologiska institutionen, 315–328.
- Susiluoto, Ilmari (1976) Suomalaisen politiikan tutkimuksen juuria: Rafael Karsten politiikan antropologina. *Politiikka* 17:1, 5–25.
- Susiluoto, Ilmari (1978) Kulttuurirelativismi maailmankatsomuksena ja tutkimusohjelmana. *Suomen antropologi* 3:4, 163–178.
- Susiluoto, Ilmari (1981) Lingvistisen antropologian poliittisia ulottuvuuksia: näkökohtia Arne Runebergin tuotannosta. Teoksessa Anita Kelles-Viitanen (toim.) *Suomalaisen antropologian uranuurtajia*. Helsinki: Suomen Antropologinen Seura, 141–158.
- Susiluoto, Ilmari (1987) The origins and development of political formations: The political science practiced by Rudolf Holsti. Teoksessa Jukka Kanerva & Kari Palonen (toim.) *Transformation of Ideas on a Periphery*. Helsinki: The Finnish Political Science Association.
- Susiluoto, Ilmari (1994) Westermarckilainen koulukunta kolmantena voimana eli miksi Suomessa ei syntynyt Kansallissosiologiaa ja Valtakunnanhistoriaa. Teoksessa Pekka Ahtiainen & Teuvo Rätty & John Strömberg & Jukka Tervonen (toim.) *Historia, sosiologia ja Suomi*. Helsinki: Hanki ja jää, 187–215.
- Symmons-Symonolewicz, Konstantin (1960) The Origin of Malinowski's Theory of Magic. *The Polish Review* 5:4, 36–44.
- Tanskanen, Antti & Mirkka Danielsbacka (2019) *Intergenerational Family Relations: An Evolutionary Social Science Approach*. Lontoo: Routledge.
- Taylor, Michael (2007) *The Philosophy of Herbert Spencer*. New York: Continuum.
- Timosaari, Niina (2017) *Edvard Westermarck: totuuden etsijä*. Helsinki: Gaudeamus.
- Timosaari, Niina (2021) Moralrebellen Edvard Westermarck. Teoksessa Otto Pipatti & Petteri Pietikäinen (toim.) *Moral, evolution och samhälle: Edvard Westermarck och hans närmaste krets*. Helsinki & Tukholma: Svenska litteratursällskapet i Finland & Appell Förlag, 129–150.
- Todes, Daniel Phillip (1989) *Darwin without Malthus. The Struggle for Existence in Russian Evolutionary Thought*. Oxford: Oxford University Press.
- Trivers, Robert (1971) The evolution of reciprocal altruism. *The Quarterly Review of Biology* 46:1, 35–57.
- Trivers, Robert (2002) *Natural Selection and Social Theory: Selected Papers of Robert Trivers*. New York: Oxford University Press.
- Trivers, Robert (2006) Reciprocal altruism: 30 years later. Teoksessa Peter Kappeler & Caren van Schaik (toim.) *Cooperation in Primates and Humans: Mechanisms and Evolution*. Berlin/Heidelberg: Springer, 67–83.
- Tuomivaara, Salla (2019) *Animals in the Sociologies of Westermarck and Durkheim*. Cham: Palgrave Macmillan.
- Tylor, Edward (1920) (alkup. 1871) *Primitive Culture. Vol I*. Lontoo: John Murray.
- Uola, Mikko (2006) Numelin, Ragnar. *Kansallisbiografia-verkkojulkaisu*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Valkonen, Tapani (2012) *Käytännöllisiä ja hyödyllisiä ongelmia. Puoli vuosisataa sosiaalitutkijana*. Helsinki: Helsingin yliopisto, Sosiaalitieteiden laitos.

- van den Berghe, Pierre (1979) *Human Family Systems: An Evolutionary View*. New York: Elsevier.
- Varpio, Yrjö (1900) *The History of Finnish Literary Criticism 1828–1918*. Helsinki: Societas Scientiarum Fennica.
- Vincent, Joan (1994) *Anthropology and Politics: Visions, Traditions, and Trends*. Tucson: University of Arizona Press.
- von Wright, Georg Henrik (1982) The origin and development of Westermarck's moral philosophy. Teoksessa Timothy Stroup (toim.) *Edward Westermarck: Essays on his Life and Works*. Helsinki: Societas Philosophica Fennica, 25–61.
- Vuorela, Ulla (2009) Kulttuureja paikantamassa – Suomalaisten antropologien kenttätömatkat. Teoksessa Markku Löytönen (toim.) *Suomalaiset tutkimusmatkat*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 82–117.
- Waller, William (2017) Reconsidering Thorstein Veblen's use of instincts. Teoksessa Sidney Plotkin (toim.) *The Anthem Companion to Thorstein Veblen*. Lontoo: Anthem Press, 39–68.
- Weir, Shelagh (1975) Hilma Granqvist and her contribution to Palestine Studies. *British Journal of Middle Eastern Studies* 2:1, 6–13.
- Weir, Shelagh (1981) Foreword. Teoksessa Karen Seger (toim.) *Portrait of a Palestinian village: The Photographs of Hilma Granqvist*. Lontoo: Third World centre for research and publishing, 9–15.
- West, Stuart & Ashleigh Griffin & Andy Gardner (2007) Social semantics: altruism, cooperation, mutualism, strong reciprocity and group selection. *Journal of Evolutionary Biology* 20:2, 415–432.
- West, Stuart & Ashleigh Griffin & Andy Gardner (2008) Social semantics: how useful has group selection been? *Journal of Evolutionary Biology* 21:1, 374–385.
- West, Stuart & Claire El Mouden & Andy Gardner (2011) Sixteen common misconceptions about the evolution of cooperation in humans. *Evolution and Human Behavior* 32:4, 231–262.
- Westermarck, Edvard (1891a) (alkup. 1889) Selektionsteorin och dess betydelse för vetenskaperna om det fysiska, psykiska och sociala livet. *Album utgifvet af Nyländingar* 10. Helsingfors: Waseniuska Bokhandeln, 218–240. Julkaistu englanniksi teoksessa Shankland (2014a).
- Westermarck, Edward (1891b) *The History of Human Marriage*. Lontoo: Macmillan.
- Westermarck, Edvard (1894) *Anteckningar i samhällslära enligt Dr. Edv. Westermarcks föreläsningar*. Helsingfors: Akademiska Bokhandeln.
- Westermarck, Edvard (1896) Sinnesrörelserna och deras kroppsliga uttryck. *Finsk tidskrift* 40:5, 338–353.
- Westermarck, Edvard (1897a) Den sociala utvecklingen enligt Benjamin Kidd. *Finsk tidskrift* 42:2, 114–134.
- Westermarck, Edward (1897b) Méthode pour la recherche des institutions préhistoriques, à propos d'un ouvrage du professeur Kohler. *Revue internationale de sociologie* 5:6, 444–457.
- Westermarck, Edward (1900) Remarks on the predicates of moral judgments. *Mind* 9:34, 184–204.
- Westermarck, Edvard (1904a) Herbert Spencer. *Finsk Tidskrift* 48:1, 37–49.
- Westermarck, Edward (1904b) The magic origin of Moorish design. *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 34, 211–222.
- Westermarck, Edvard (1905a) Gunnar Landtman: The origin of priesthood (Pappissäädyn synty). Virallisen vastaväittäjän lausunto. *Historiallinen aikakauskirja* 2:6, 228–229.

- Westermarck, Edvard (1905b) Rafael Karsten: The origin of religion (Jumalanpalveluksen alku). Virallisen vastaväittäjän lausunto. *Historiallinen aikakauskirja* 2:6, 230–231.
- Westermarck, Edvard (1905c) Religion och magi. *Euterpæ* 3/4, 21–29.
- Westermarck, Edvard (1905d) The Influence of Magic on Social Relationships. *The Sociological Review* 1, 141–170.
- Westermarck, Edvard (1906a) Magins inflytande på sederna och rättsbegreppen. *Finsk Tidskrift* 61:5, 287–301.
- Westermarck, Edward (1906b) On the relationship between sociology and ethics. Teoksessa *Sociological Papers II*. Lontoo: Macmillan, 191–192.
- Westermarck, Edward (1906c) *The Origin and Development of the Moral Ideas Vol. I*. Lontoo: Macmillan.
- Westermarck, Edward (1908a) Sociology as a university study. Teoksessa *Inauguration of the Martin White Professorships of Sociology*. Lontoo: Murray, 24–32. Saatavilla myös Juhani Ihanus & Tommy Lahtinen & Yrsa Neuman (toim.) (2011) *The Edvard Westermarck Online Collection* in Filosofia.fi.
- Westermarck, Edward (1908b) *The Origin and Development of the Moral Ideas. Vol. II*. Lontoo: Macmillan.
- Westermarck, Edward (1909) Der Krieg. Sociologische Studie. *Kultur und Fortschritt* 251. Leipzig: Felix Dietrich.
- Westermarck, Edward (1910) Prefatory note. Teoksessa Gerald Wheeler *The Tribe, and Intertribal Relations in Australia*. Lontoo: John Murray, v–vi.
- Westermarck, Edward (1912) *Ur sedernas historia*. Helsinki: Söderström & Co.
- Westermarck, Edward (1913a) Christianity and war. Teoksessa John Robertson & Edward Westermarck & Norman Angell & Hugh Shapland Swinny (1913) *Essays towards Peace. Issued by the Rationalist Peace Society*. Lontoo: Watts & Co, 177–191.
- Westermarck, Edward (1913b) Reviewed Work: The Family among the Australian Aborigines. A Sociological Study by B. Malinowski. *Folklore* 24:3, 406–408.
- Westermarck, Edvard (1913c) Rudolf Holsti: The relation of war to the origin of the state. Virallisen vastaväittäjän lausunto. *Historiallinen aikakauskirja* 11:4, 408–410.
- Westermarck, Edward (1914) *Marriage Ceremonies in Morocco*. Lontoo: Macmillan.
- Westermarck, Edward (1915) The Ethics of War. *The International Review* 1:4, 152–165.
- Westermarck, Edward (1916) Moral evolution and international relations. *New York Tribune* 2. huhtikuuta 1916, 2–3.
- Westermarck, Edvard (1918) *Sex år i Marocko*. Helsingfors: Holger Schildt.
- Westermarck, Edward (1921a) *The History of Human Marriage. Vol. 1*. Lontoo: Macmillan.
- Westermarck, Edward (1921b) *The History of Human Marriage. Vol. 2*. Lontoo: Macmillan.
- Westermarck, Edward (1921c) *The History of Human Marriage. Vol. 3*. Lontoo: Macmillan.
- Westermarck, Edvard (1923) Harald Høffding ättio år. *Åbo Underrättelser* 11. maaliskuuta 1923.
- Westermarck, Edward (1926a) Introductory note. Teoksessa Rafael Karsten (1926) *The Civilization of the South American Indians, with Special Reference to Magic and Religion*. New York: Alfred A. Knopf, v–xii.
- Westermarck, Edward (1926b) *Ritual and Belief in Morocco. Vol. I*. Lontoo: Macmillan.
- Westermarck, Edward (1926c) *Ritual and Belief in Morocco. Vol. II*. Lontoo: Macmillan.

- Westermarck, Edward (1927) *Minnen ur mitt liv*. Helsingfors: Holger Schildt.
- Westermarck, Edward (1929) *Memories of My life*. New York: Macaulay Company.
- Westermarck, Edward (1930) *Wit and Wisdom in Morocco: A Study of Native Proverbs*. Lontoo: Macmillan.
- Westermarck, Edward (1932a) Betydande forskargärning. Arvio teoksista Landtman 1927b ja Landtman 1931. *Finsk Tidskrift* 113:2, 164–173.
- Westermarck, Edward (1932b) *Early Beliefs and Their Social Influence*. Lontoo: Macmillan.
- Westermarck, Edward (1932c) *Ethical Relativity*. Lontoo: Paul Kegan.
- Westermarck, Edward (1933) *Pagan Survivals in Mohammedan Civilisation*. Lontoo: Macmillan.
- Westermarck, Edward (1934) *Three Essays on Sex and Marriage*. Lontoo: Macmillan
- Westermarck, Edward (1936a) Methods in social anthropology. *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 66, 223–248.
- Westermarck, Edward (1936b) *The Future of Marriage in Western Civilisation*. Lontoo: Macmillan.
- Westermarck, Edward (1937) Mohammedan marriage customs. Marriage Conditions in a Palestinian Village by Dr. Hilma Granqvist. Vol. 1–2. *Nature* 139: 3506, 49–50.
- Westermarck, Edward (1939) *Christianity and Morals*. Lontoo: Paul Kegan.
- Westermarck, Edward (1979) (alkup. 1896) Normatiivinen ja psykologinen etiikka. Teoksessa Simo Knuuttila & Juha Manninen & Ilkka Niiniluoto (toim.) *Aate ja maailmankuva. Suomen filosofista perintöä keskiajalta vuosisadallemme*. Helsinki: WSOY, 430–435.
- Westermarck, Edward (1984) *Kristinusko ja moraali*. Helsinki: Otava.
- Westermarck, Edward (2003) (alkup. 1896) Normative and psychological ethics. Teoksessa Leila Haaparanta & Ilkka Niiniluoto (toim.) *Analytic Philosophy in Finland*. Amsterdam: Rodopi, 43–47.
- Westermarck, Edward (2014) (alkup. 1934) *Survival in ritual. Lecture delivered to the international congress of ethnological and anthropological sciences*. Teoksessa Shankland, David (toim.) *Westermarck. Occasional Paper No. 44 of the Royal Anthropological Institute*. Herefordshire: Sean Kingston Publishing, 169–177.
- Wheeler, Gerald Camden (1910) *The Tribe, and Intertribal Relations in Australia*. Lontoo: John Murray.
- Winther, Rasmus (2000) Darwin on variation and heredity. *Journal of the History of Biology* 33:3, 425–455.
- Wikman, K. Rob. V (1937) *Die Einleitung der Ehe: Eine Vergleichend Ethno-soziologische Untersuchung über die Vorstufe der Ehe in den Sitten des schwedischen Volkstums*. Åbo: Åbo Akademi.
- Wikman, K. Rob. V. (1953) Yrjö Hirn as an anthropologist and sociologist of art and literature. *Transactions of the Westermarck Society* 2, 1–8.
- Williams, George (1966) *Adaptation and Natural Selection: A Critique of Some Current Evolutionary Thought*. New Jersey: Princeton University Press.
- Wolf, Arthur P. (1995) *Sexual Attraction and Childhood Association: A Chinese Brief for Edward Westermarck*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Wolf, Arthur P. (2008) Edward Westermarck and the meaning of “moral”. Teoksessa William Sinnott-Armstrong (toim.) *Moral Psychology Volume 1. The Evolution of Morality: Adaptations and Innateness*. Cambridge: MIT Press, 191–194.
- Wolf, Arthur P. (2014) *Incest Avoidance and the Incest Taboo. Two Aspects of Human Nature*. Stanford, California: Stanford University Press.

- Wolf, Arthur P. & William Durham (toim.) (2004) *Inbreeding, Incest, and the Incest Taboo: The State of Knowledge at the Turn of the Century*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Woodburn, James (1982) Egalitarian societies. *Man* 17:3, 431–451.
- Young, Michael (2004) *Malinowski: Odyssey of an Anthropologist, 1884–1920*. New Jersey: Yale University Press.

Kiitokset

Tämän kirjan alkulähde on Westermarckia ja hänen lähipiiriään käsittelevä tutkimushanke, jonka rahoitti Svenska litteratursällskapet i Finland (SLS). Hanketta johti Petteri Pietikäinen ja siinä väitöskirjojaan työstivät Jouni Ahmajärvi, Julia Dahlberg ja Niina Timosaari. Kaikki heistä ovat auttaneet ja tukeneet minua vuosien varrella moninaisin tavoin. Hanke on edistänyt ratkaisevalla kirjan toteutumista.

Kirja on Koneen Säätiön rahoittaman tutkimushankkeen lopputulos. Se ei olisi ollut mahdollinen ilman säätiön rahoitusta. Olen hyvin kiitollinen säätiölle myös myöhemmästä tuesta.

Viimeistelin käsikirjoituksen julkaisukuntoon Lontoossa SLS:n post doc -poolin kautta myöntämällä rahoituksella. Suuret kiitokseni Christer Kuvajalle myötämielisyydestä tekemisiäni kohtaan. Avoimen saatavuuden julkaisua on tukenut Helsingin yliopiston Valtiotieteellinen tiedekunta.

Westermarckin oppilaita käsitteleviä lukuja kommentoivat Ilona Salomaa ja Jukka-Pekka Pietiäinen. Vaikka lukemisen vaiva olisikin kohtuullisen pieni, kirjoittajalle asiaa tuntevan lukijan hyväksynnän arvo on suuri. Martin Ellfolk Åbo Akademin kirjastosta on ollut suureksi avuksi arkistolähteiden kanssa.

Parhaat kiitokseni Heikki Sarmajalle, Hilma Saloselle ja saunaryhmälle Pietari Pipatti, Mikko Kankaanpää, Matti Raatikainen, Mikael Wahlström, Ville Kettunen, Teemu Tuomisalo ja Simo Jaatinen.

Eniten kirjan valmistumista on edistänyt Liisa Maanavilja, jolle olen hyvin kiitollinen paljosta.

Lontoossa 6. helmikuuta 2023
Otto Pipatti

Henkilöhakemisto

Ahmajärvi, Jouni 144
Allardt, Erik 66, 289, 292
Angell, Norman 172
Antell, Herman 225

Baldensperger, Louise 263, 267
Baldwin, James 100
Bastian, Adolf 117
Benedict, Ruth 291
Boas, Franz 46, 291
Brandt, Erik 184

Castrén, Zachris 184
Chapais, Bernard 75
Chtatou, Mohamed 241
Comte, Auguste 35
Czaplicka, Maria 12 n3

Darwin, Charles 18, 32–33, 37–38, 37 n46, 41, 73, 105, 112, 115–116, 120, 129–130, 171, 181,
188–189
Davis, John 241
Durkheim, Émile 23, 24, 36, 49, 64–65, 67, 73, 81, 84, 85–86, 123, 124, 140, 235, 251, 279,
289, 291

El-Baqqali, Abdessalam 230
Ellwood, Charles 121 n27
Enckell, Magnus 90
Engels, Friedrich 140, 151–152
Evans-Pritchard, Edward 273

Fauconnet, Paul 65
Firth, Raymond 279
Fletcher, Ronald 40
Frazer, James 32, 149, 245, 249
Fry, Douglas 177 n17, 178–179

Giddins, Franklin 212–213
Ginsberg, Morris 12 n3
Granqvist, Hilma 12, 17, 230, 240 n50, 243, 244, 260–274
Gumplowicz, Ludwid 164, 176 n14, 183, 187
Guthrie, Stewart 131

- Haakonssen, Knud 29, 54
Haapala, Arto 108–109
Haddon, Alfred Cort 244–246
Hamilton, William D. 73
Harva, Uno 12 n3
Hirn, Yrjö 11, 16, 173
Holsti, Rudolf 11, 16, 35, 36, 169, 211
Homans, George 289
Hume, David 29–31, 51, 98
Häggman, Sofia 270
Høffding, Harald 51
- James, William 51, 99
- Kant, Immanuel 93
Karsten, Rafael 11, 12, 12 n3, 13, 16, 17, 35, 36, 52 n7, 141, 142, 173, 225, 230, 243, 244, 252–260, 268, 271, 285–286
Kropotkin, Pjotr 176, 180–181, 192
- Lagerborg, Rolf 11–12 n3
Landtman, Gunnar 11, 12, 12 n3, 13, 16, 17, 52 n7, 173, 255, 243–252, 260, 268–271, 285–286
Lange, Carl 99
Lubbock, John 32
- Malinowski, Bronislaw 12 n3, 17, 125, 140, 216, 239, 240, 244, 251, 252, 266, 268, 274–287
Marx, Karl 24, 139, 140, 151
Mauss, Marcel 217
McLennan, John 32
Mead, Margaret 273, 291–292
Mill, John Stuart 21
Morgan, Lewis Henry 32
- Neiglick, Hjalmar 18
Nietzsche, Friedrich 187
Nordenskiöld, Erland 257
Numelin, Ragnar 11, 16, 173
- Oppenheimer, Franz 164, 176 n14
- Parsons, Talcott 289
Peirce, Charles 39
Pietäinen, Jukka-Pekka 184
Popper, Karl 38
Pulkkinen, Tuija 74, 74 n77
- Radcliffe-Brown, Alfred 44–45, 240, 279, 291
Ratzel, Friedrich 117
Ratzenhofer, Gustaf 164
Renqvist, Alvar 90
Rivers, William H. R. 117, 245, 248, 271, 279

- Rosenberg, Herman 225, 259
Rousseau, Jean-Jacques 140, 157, 157 n55, 247
Runeberg, Arne 12 n3, 289, 293
- Schiller, Friedrich 93
Seligman, Charles 245, 279
Shankland, David 241–242, 284
Simmel, Georg 24
Smith, Adam 29–31, 51, 98, 100–101, 104, 121 n. 31, 213
Spencer, Herbert 34–35, 36, 44, 112, 116–117, 136, 171, 176, 189–190, 202
Steffen, Gustaf 120, 120 n26
Steinmetz, Rudolf Sebald 187
Stocking, George W. 285–286
Stroup, Timothy 63
Sully, James 18
Suolinna, Kirsti 85, 268
- Tarde, Gabriel 100, 120 n26
Timosaari, Niina 28
Trivers, Robert 73
Tylor, Edward B. 32, 112, 117, 118, 127–129, 130, 136, 149, 202, 203
Tönnies, Ferdinand 24
- Veblen, Thorstein 140, 153–154, 154 n46, 163
Vries, Hugo de 190
- Waal, Frans de 14, 46, 53, 69
Wallace, Alfred Russel 19, 224
Wallaschek, Richard 90
Ward, Lester 164, 176 n14, 187
Weber, Max 23, 139, 140, 152–153
Weismann, August 33
Westermarck, Edvard 17–22, 89, 90, 95, 98, 99, 100, 101, 108, 109, 110, 112, 113, 114, 116, 124, 125, 126, 127, 129, 130, 135, 136, 140, 141, 142, 143, 145, 146, 149, 150, 151, 155, 161 n65, 163, 165 n74, 171, 172, 173, 176, 177, 178, 180, 183, 184, 185, 187, 189, 192, 195 n67, 196, 197, 199, 202, 203, 211, 213, 214, 214 n53, 216, 243, 244, 245, 250, 251, 253, 260, 261, 265, 266, 268, 269, 271–273, 274–286, 287
Westermarck, Helena 17, 22, 260, 261
Wheeler, Gerald Camden 12 n3, 173, 178, 178 n18, 211
Wikman, Karl Robert Villehard 12 n3, 98
Winch, Donald 29, 54
Wolf, Arthur P. 56
- Young, Michael 274