

Dharmapummeja, mystiikkaa ja heroinia

Hengellinen murroskausi Yhdysvaltojen beat-kirjailijayhteisössä 1950- ja 1960-luvuilla.

Rasmus Tillander
Helsingin yliopisto
Valtiotieteellinen tiedekunta
Sosiaali- ja kulttuuriantropologia
Maisterin tutkinnon tutkielma
Syyskuu 2020

HELSINGIN YLIOPISTO

Tiedekunta Valtiotieteellinen tiedekunta		Koulutusohjelma Yhteiskunnallisen muutoksen maisteriohjelma	
Tekijä Rasmus Tillander			
Työn nimi Dharmapummeja, mystiikkaa ja heroiniä. Hengellinen murroskausi Yhdysvaltojen beat-kirjailijayhteisössä 1950- ja 1960-luvuilla.			
Oppiaine / Opintosuunta Sosiaali -ja kulttuuriantropologia			
Työn laji Maisterin tutkinnon tutkielma	Aika Syyskuu 2020	Sivumäärä 62	
<p>Tiivistelmä</p> <p>Tässä tutkielmassa tarkastelen 1950 ja 1960-luvuilla kirjoitetun yhdysvaltalaisen beat-kirjallisuuden kuvaa hengellisyydestä sekä mitä tämä kuvaus kertoo hengellisestä murroskaudesta aikakauden Yhdysvalloissa. Tutkielman tavoitteena on selvittää missä määrin ja millä tavoin beatit ja näiden kirjoittama kirjallisuus edustivat muutosta yhdysvaltalaisessa hengellisyydessä.</p> <p>Tutkielma edustaa kirjallisuuden antropologian historiallista suuntausta, jossa kirjallisia tekstejä luetaan etnografisena lähdemateriaalina. Tutkielman lähteenä on laaja määrä beat-kirjailijoiden 1950- ja 1960-luvulla kirjoittamia runokokoelmia ja romaaneja. Näiden teosten sisältämiä hengellisyyden kuvauksia analysoin Mary Bucholtzin ja Kira Hallin esittämän sosiolingvistisen metodin avulla. Tutkielman tärkein teoreettinen viitekehys on Marshall Sahlinsin teoria kulttuurisesta muutoksesta kulttuuristen kategorioiden ja näiden suhteiden muutoksena.</p> <p>Tutkielmassa esitän, että huolimatta sen heterogeenisyydestä beatien hengellisyyttä yhdistää kokemuksellisuuden vahva korostus, erilaisten visioiden ja näkyjen esiintyminen, uudenlaisen amerikkalaisuuden rakentaminen, transgressiivisuus sekä marginaaliryhmiin kuuluvien ihmisten asettaminen hengellisiin rooleihin. Tämän lisäksi esitän, että beatit edustivat murrosta yhdysvaltalaisessa hengellisyydessä johtuen erityisesti siitä, että beat-teksteissä hengellisyys yhdistyy uudella tavalla normien rikkomiseen ja vapauden tavoitteluun.</p> <p>Tutkielmassa esitän kuitenkin myös, että kyseessä ei ole täydellinen irtiotto. Beatit ovat selvästi osa yhdysvaltalaista hengellistä perinnettä, nojaten aikaisemmista ajatussuunnista erityisesti transsendentalismiin.</p>			
Avainsanat Beat, kirjallisuuden antropologia, sosiolingvistiikka, kulttuurinen muutos, Yhdysvallat			

Sisällysluettelo

1. Johdanto	1
2. Tausta	2
2.1 Teoreettiset ja metodologiset lähtökohdat	2
2.1.1. Kirjallisuuden antropologia tutkimusalana	2
2.1.2. Sosiolingvistinen metodi	6
2.1.3. Tutkimusprosessi, aiheen rajaus ja lähdeaineisto	8
2.1.4. Hengellisyden muutos antropologiassa	11
2.1.4. Hengellisyys, uskonnollisuus ja henkisyys	14
2.2. Historiallinen tausta	16
2.2.1. Lähtökohta: Uskonnollisuus 1950-luvun Yhdysvalloissa	16
2.2.2. Buddhalaisuus Yhdysvalloissa	18
2.2.3 Beatien hengellinen traditio	19
2.3. Beat-kirjallisuus	23
2.3.1. Beat-liikkeen lyhyt historiikki	23
2.3.2. Beat-kirjallisuuden erityispiirteet	25
3. Uskonnollisuus beat-kirjallisuudessa	27
3.1. Kokemuksellisuus	29
3.2. Visiot ja unet	30
3.3. Vallankumous ja Uusi Amerikka	34
3.4. Transgressio	37
3.5 Marginaalit	41
3.6. Maailmanuskonnot	44
4. Hengellinen murros beat-kirjallisuudessa	47
4.1. Hengellinen murros ilmiönä	47
4.2. Kategorioiden rajojen muutokset	48
4.3. Kategorioiden suhteiden muutokset	50
4.4. Uudet kategoriat	53
5. Yhteenveto	55
Lähde- ja kirjallisuusluettelo	58
Tutkimusaineistona käytetty kirjallisuus	58
Kirjallisuus	59

1. Johdanto

Jack Kerouacin mukaan sana ”beat” on lyhennelmä sanasta *beatific* (autuas). Tämä kuten, monet kertomukset beateista, on legenda. Oikeasti sana on lainattu afroamerikkalaisen slangin väsynyttä tai alas lyötyä tarkoittaneesta sanasta. Kuitenkin jo tämä keksitty etymologia kertoo, kuinka syvän hengellisenä beat-kirjailijat usein näkivät oman työnsä.

Beat oli taiteellinen ja kulttuurinen 1950-luvulta alkanut liike Yhdysvalloissa. Tässä tutkielmassa keskityn niin sanotun laajan kulttuurisen beat-liikkeen sijaan beat-sukupolveksi (*Beat Generation*) kutsuttuihin kirjailijoihin. Tällä tarkoitetaan yleensä kolmen taiteilijayhteisön New Yorkin beatien, San Franciscon renessanssin ja hieman etäisemmän Black Mountain –runoilijayhteisön jäseniä. Tässä tutkielmassa keskityn kahteen ensimmäiseen. Beat-sukupolvea yhdistää vastakulttuurisuus, spontaaniuden korostaminen, seksuaalinen vapautuminen sekä kiinnostus huumausaineisiin ja aasialaisiin uskontoihin. Kuuluisimmat beat-aikakauden teokset kuten Jack Kerouacin *On the Road* (1957), William S. Burroughsin *Naked Lunch* (1959) ja Allen Ginsbergin runo ”Howl” (1956) ovat jääneet elämään kulttiklassikoina. Beat-sukupolvi oli kuitenkin paljon muutakin. Beatit muodostivat löyhähkön taiteilijayhteisön, jonka merkitys Yhdysvaltain kulttuurihistoriassa on merkittävä. Vuosia 1955–1960 voidaankin kutsua beatnikkien¹ aikakaudeksi (*Beatnik era*), jolloin nuoriso pukeutui mustaan, soitti bongorumpuja ja vietti yönsä lukemalla runoutta kahviloissa.² Tässä tutkielmassa en kuitenkaan halua keskittyä beat-sukupolven taitelijoina tai vastakulttuurin edustajina vaan uudenlaisen hengellisyyden sanansaattajina. Listatessaan beat-sukupolven saavutuksia Allen Ginsberg nostaa esiin sen, että beatit toivat huomiota ”toiselle uskonnollisuudelle joka on kehittymässä kehittyneissä yhteiskunnissa”.³ Juuri tämä uskonnollinen murros, josta Ginsberg kirjoittaa, on tämän tutkielman aihe.

Tarkalleen tutkimuskysymys on ”Millaista hengellistä murrosta beat-kirjoilijoiden vuosina 1950–1965 kirjoittamat teokset kuvaavat?” Beatien hengellisyyttä on tutkittu huomattava määrä, mutta itse toivon voivani tuoda tutkimukseen jotain uutta lähestymällä asiaa kirjallisuuden antropologian näkökulmasta. Tutkimuksen tarkoitus on kuvata beat-

¹Beatnik on toimittaja Herb Caenin vuonna 1958 kehittämä haukkumanimitys uuden nuorisoliikkeen jäsenille. (Varner 2012, 20–21.)

²Varner 2012, 21. Varner huomauttaa, että tämä näkemys nuorisosta oli pitkälti median rakentama. Lisäksi hän huomauttaa, että vaikka Beat-sukupolven edustajat innoittivat beatnikkeja, he eivät itse samaistuneet nuorisoliikkeeseen.

³Ginsberg 2017, 4

kirjailijoita löyhänä uskonnollisena yhteisönä yhdysvaltalaisen henkisyuden murroskauden aikana, lähestyen asiaa yhteisön itseymmärryksestä niin kuin se ilmenee beatien teksteissä.

Tutkielmassa on rakenteellisesti viisi osaa. Johdannon jälkeisessä luvussa kuvaan tutkimuksen teoreettisia ja metodologisia lähtökohtia eli kirjallisuuden antropologiaa, sosiolingvististä metodia sekä Marshall Sahlinsin ja Joel Robbinsin strukturalistista näkemystä kulttuurisesta ja hengellisestä muutoksesta. Lisäksi käyn läpi tutkimuksen lähdeaineiston, esittelen lyhyesti 1950-luvun uskonnollista tilannetta Yhdysvalloissa, käyn lävitse beat-sukupolven syntyä ja kehitystä sekä beat-kirjallisuuden erityispiirteitä. Luvussa kolme tarkastelen temaattisesti uskonnollista sisältöä lähdeaineistossa. Luvussa kolme pyrin vastaamaan kysymykseen siitä, millaisena beatien hengellisyys näyttäytyy heidän kirjoittamissaan teoksissa. Luvussa neljä vastaan varsinaiseen tutkimuskysymykseeni ”Millaista hengellisyyttä murrosta beat-kirjoilijoiden vuosina 1950–1965 kirjoittamat teokset kuvaavat?”

2. Tausta

2.1 Teoreettiset ja metodologiset lähtökohdat

Tässä luvussa käyn läpi tutkimukseni teoreettiset ja metodologiset lähtökohdat. Ensin esittelen kirjallisuuden antropologian (*literary anthropology*) yleispiirteet. Tämän jälkeen käyn läpi sosiolingvistisen metodin sekä lähdeaineiston, johon tätä metodia sovelletaan. Lopuksi esittelen tutkimuksen teoreettisia lähtökohtia koskien kulttuurista ja hengellistä murrosta.

2.1.1. Kirjallisuuden antropologia tutkimusalana

Ellen Wilesin mukaan kirjallisuuden antropologia voidaan jakaa karkeasti kolmeen tutkimustraditioon. Ensimmäisessä, historiallisen antropologian kanssa vahvasti limittyvässä, traditiossa kirjallisia tekstejä luetaan etnografisina lähdemateriaaleina. Toisessa traditiossa pyritään hyödyntämään kirjallisia keinoja etnografian kirjoittamisessa. Kolmannessa taas tutkitaan kirjallista kulttuuria ja kirjoituskäytäntöjä.⁴ Tämä tutkimus asettuu selvästi ensimmäisen tradition piiriin, mutta kahta muuta tutkimustapaa tullaan myös sivuamaan.

⁴Wiles 2018, 2.

Wiles on kuitenkin kaiken kriittisin nimenomaan tätä historiallista lähestymistapaa kohtaan. Hän kritisoi ensimmäisen tutkimustradition uusinta kärkeä edustavaa *Novel Approaches to Anthropology* –antologiaa (2014) siitä, että se ei pysty vastaamaan kahteen kysymykseen etnografian ja fiktion välillä: 1) Jos kaikki etnografia on fiktiota, miten antropologia eroaa kirjallisuuskriitistä? ja 2) Ovatko kaikki kaunokirjalliset teokset ja oikeastaan kaikki etnografiatkin yhtä päteviä lähteitä kirjallisella antropologialle?⁵ Vastatakseni näihin tärkeisiin kysymyksiin pieni ekskursio antropologian yleiseen oppihistoriaan lienee paikallaan.

1900-luvun jälkipuoliskolla antropologian kentällä voidaan nähdä käänös kohti tekstikeskeisempää tutkimusta. Kuuluisassa esseekirjassaan *The Interpretation of Cultures* (1973) Clifford Geertz vertaa etnografian tekemistä kirjallisuuskriitikon tulkitsevaan työhön ja ”käsikirjoituksen lukemiseen”.⁶ Geertzin mukaan antropologit tekevät etnografioita kirjoittaessaan edelleen tulkintoja. Sen takia etnografiat ovat hänen mukaansa enemmän fiktiota kuin puhdasta kuvausta kulttuurista.⁷ Samanlaista argumentointia on kehittänyt James Clifford, jonka mukaan ”valta ja historia toimivat aina niissä [etnografioissa] tavoilla, joita kirjoittajat eivät voi täysin hallita.”⁸ Tämä haaste voi kuitenkin Cliffordin mukaan johtaa parempaan antropologiseen kuvaamiseen. Kirjallisen tyylin soveltaminen voi hänen mukaansa auttaa selittämään kulttuureja pelkän dokumentoinnin sijaan. Clifford näkee, että kirjallinen kuvaus mahdollistaa aikaisemmin sivuun jääneiden ilmiöiden kuten havainnoijan omien kokemusten sekä havainnoijan ja havainnoitavan suhteen tarkastelun.⁹

Mainitussa ja kritisoidussa antologiassa Marilyn Cohen argumentoi samankaltaisesti. Hänen mukaansa etnografialla (ja historialla) on sama tavoite kuin fiktiolla: kuvata sanallisesti ”todellisuutta”.¹⁰ Cohen kirjoittaaakin:

Romaanit, kuten yhteiskuntatieteet ja historia, pyrkivät kuvaamaan, selittämään ja tulkitsemaan sosiaalista elämää ja käytöstä käyttäen todellisia ja keksittyjä tapahtumia, henkilöitä ja kommentaaria, jotka voivat valaista moninaisia yhteiskunnallisia teorioita, teemoja ja kysymyksiä.¹¹

⁵Wiles 2018, 4.

⁶Geertz 1973, 9–10.

⁷Geertz 1973, 15.

⁸Clifford 1986, 7.

⁹Clifford 1986, 14. vrt. Geertzin vertailu tiheän (*thick*) ja kapean (*thin*) kuvauksen välillä (Geertz 1973, 16).

¹⁰Cohen 2014, 11.

¹¹Cohen 2014, 6. “Novels, like social science and history, seek to describe explain and interpret social life and behavior through actual and imaginary events, characters and commentary that illuminate myriad social theories, themes and issues”

Cohen on Cliffordin kanssa yhtä mieltä siitä, että kirjallisuus voi kuitenkin tuoda myös jotakin lisää. Hän kirjoittaa liki runollisesti:

Totuuden muistuttaminen vapautti kirjoittajat tiukasta tottelevaisuudesta faktoille ja vapautti heidät esittämään kokemusta pohjautuen mielikuvitukseen, käyttämään historian totuuksia noustakseen niiden yli.¹²

Antropologi Peter Kloos on kirjoittanut etnografian ja kirjallisuuden suhteesta samoin ylistävin tavoin. Hänen mukaansa kirjallisuudessa on usein etnografiasta puuttuvaa herkkyyttä virtauksille ja arvoille. Kloosin mukaan ”taiteellinen kuvaus nojaa usein sille, mitä ei ole ollenkaan sanottu!”¹³

Wilesin esittämään kysymykseen kirjallisuuskritiikin ja antropologian erosta voidaan vastata ainakin, että antropologian tutkimusperinteessä on olemassa kirjallisuuskritiikin tapaa lähentelevä tutkimustyyli. Uskallan myös olla samaa mieltä Cohenin ja Kloosin kanssa siitä, että fiktio voi tarjota näkökulmia, joita deskriptiivinen etnografia ei yksinkertaisesti pysty tavoittamaan. Tämän mahdollisuuden tunnustaminen ei mielestäni tarkoita sitä, että kaikki kirjallisuus olisi jotenkin antropologisen ymmärryksen kannalta erityisen antoisaa. Wiles huomauttaakin, että edellä mainitussa Cohenin toimittamassa antologiassa kirjoittajat keskittyvät sosiaalirealismin piiriin kuuluviin romaaneihin jollaisia Daniel Defoen ja Mark Twainin kaltaiset kirjailijat kirjoittivat.¹⁴ Wiles esittää tässä yhteydessä tärkeitä kysymyksiä: Miten vähemmän realistiset genret kuten tieteiskirjallisuus ja fantasia asettuvat kirjallisen antropologian kentällä? Miten muutos sosiaalirealismin kaikkitietävästä kertojasta subjektiiviseen näkemykseen vaikuttaa kirjallisuuden etnografiseen arvoon?¹⁵

Molemmat kysymykset ovat relevantteja beat-kirjallisuuden tutkimuksen kannalta. Teokset ovat usein autobiografisia ja vaikka niitä on kehattu tarkkoina yhteiskunnallisina kuvauksina, on teoksissa kuitenkin otettu erilaisia taiteellisia vapauksia verrattuna sosiaalirealismiin. Nämä ovat seikkoja, jotka on otettava huomioon, kun näitä kaunokirjallisia tekstejä käytetään etnografian kaltaisesti. Tämän tutkielman lähtökohta kirjallisuuden antropologinen näkökulma voidaan tiivistää tähän lainaukseen Aaron C. Mitchellin väitöskirjasta *Liminality and Communitas in the Beat Generation* (2017):

¹²Cohen 2014, 6. “A resemblance to truth freed novelist from strict adherence to facts and liberated them to portray experience based on the imagination, to use the truths of history to transcend it “

¹³Kloos 1990.

¹⁴Wiles 2018, 4.

¹⁵Wiles 2018, 4.

Jos kulttuuria voidaan lukea tekstinä, kirjalliset tekstit voidaan nähdä kulttuurisina painaumuksina ja etnografiat voivat ilmaista kulttuuria enemmän läpikotaisin käyttäessään kirjallisia keinoja, voidaan päätellä, että beat-kirjallisuutta voidaan lukea etnografisena kuvauksena heidän sukupolvestaan. Heidän töitään voidaan lukea, ei vain kuvauksina heidän omasta marginaalisesta vastakulttuuristaan vaan myös havainnointina rakenteellisesta yhteiskunnasta, josta he erottavat itsensä. Lukija jätetään selvittämään beat-kirjoilijoiden kulttuurisen tulkinnan tarkkuutta kirjallisina etnografeina.¹⁶

Tutkimuksen perusoletus on siis, että beat-kirjoilijoiden tekstejä voidaan lukea etnografisina kuvauksina heidän sukupolvestaan. Samalla on kuitenkin tunnistettava niiden fiktiivinen luonne ja oltava valmis arvioimaan niiden tarkkuutta etnografioina. Monet tulkitsijat ovat kuitenkin jo ennen minua arvioineet ainakin tiettyjen tekstien etnografista arvoa, yleensä positiivisesti. Esimerkiksi Michael Amundsen kehuu Jack Kerouacin tapoja pitää ”kenttäpäiväkirjaa”, kirjoittaa omasta emic-näkökulmastaan ja harrastaa osallistuvaa havainnointia. Hänen mukaansa Kerouacin romaani *On the Road* onkin ”merkittävä etnografia 1900-luvun puolivälin Amerikasta”.¹⁷ Howard Campbell taas on lukenut beat-kirjallisuutta etnografisesti koskien Lännen ja Meksikon kulttuurista törmäämistä 1900-luvun puolivälissä. Campbellin mukaan huolimatta kaikesta essentialismista ja sovinismista ovat beatien kuvaukset Meksikosta arvokkaita, koska turisti-näkökulman sijaan ne sisältävät ”spontaaneja seikkailuja ja riskialttiita, vaarallisia kohtaamisia tai eroottisia sotkeutumisia tavallisten ihmisten kanssa”. Erityisesti William Burroughsin kuvaukset Mexico Cityn huumekaupasta ja alamaailmasta sekä homoseksuaalina elämisestä Meksikossa ovat Campbellin mukaan etnografisesti arvokkaita.¹⁸ Campbellin antama esimerkki tukee Mitchellin valitsemaan lähestymistapaa: huolimatta tietystä ongelmallisuudesta, joka tulee tunnistaa, voidaan beat-kirjallisuutta käyttää onnistuneesti antropologisen tutkimuksen materiaalina.

Lopuksi on tehtävä lyhyt huomio runoudesta. Sean Heustonin mukaan lähes kaikki kirjallinen antropologia on keskittynyt proosaan (mikä esimerkiksi mainitusta antologiasta voidaan helposti huomata) ja runous on jäänyt vahvasti taka-alalle.¹⁹ Runous on luonnollisesti symbolis-kielellisen luonteessa vuoksi vaikeammin tulkittava kuin proosa. Heuston itse on tutkinut esimerkiksi W.B. Yeatsin runoutta tietynlaisena autoetnografiana 1900-luvun

¹⁶Mitchell 2017, 41. ”If culture can be read as text, literary texts can be seen as cultural imprints, and ethnographies can express culture more thoroughly through literary device, one can conclude that Beat literature can be read as ethnographic documentation of their generation. Not only can their works be read as descriptive of their marginal counterculture, but also as an observation of the structure society from which they separate themselves. The reader is left to decipher the Beat authors’ precision in their interpretation of culture as literary ethnographers.

¹⁷Amundsen 2015, 43.

¹⁸Campbell 2003, 225–226.

¹⁹Heuston 2011, 11.

alkupuolen irlantilaisuudesta. Hän käyttää Yeatsin runouden etnografiasta sanaa ”identifiktio” (*indentifiction*) korostaakseen, että kyseessä on fiktiivinen kuvaus, mutta hyvin hienovaraisesti, etnografian päälle rakennettu sellainen.²⁰ Tämä on se asenne, jolla pyrin lähestymään runoutta (ja proosaa): etnografian päälle rakennettuna fiktiona, jota käytetään identifikaation keinona. On selvää, että beatit kirjoittivat osittain irrottaakseen itsensä tietoisesti valtavirrasta. Tämä itsensä identifiointi marginaaleihin rakentuu oikeiden kokemusten ja havaintojen päälle. Beatien tekstit ovat siis etnografialle pohjaavia fiktiivisiä tekstejä, jolla beatit myös loivat kuvaa itsestään.

2.1.2. Sosiolingvistinen metodi

Tämän tutkimuksen lähestymistapaa voisi kuvailla ”kirjalliseksi kenttätöksi” ja metodologia taas sosiolingvistiseksi²¹. Tutkimusote eroaa kirjallisuustieteestä, jossa pyrittäisiin laajan lähestymistavan sijaan kapeaan. Prosessin tarkoituksena on saada kuva beat-yhteisön ”merkitysten verkostosta” eli siitä mitkä asiat olivat yhteisössä ylipäättänsä tärkeitä ja mihin ne liittyivät. Tälle tasolle kuuluvat teosten esimerkiksi teosten teemat ja arvot niiden suoran kirjallisen sisällön lisäksi. Näiden ylemmän tason merkitysten tulkinnassa tutkimuskirjallisuudella on merkittävä rooli, jotta liian subjektiiviselta tulkinnalta vältyttäisiin.

Analyysin puolella hyödynnettävällä sosiolingvistiikalla taas tarkoitetaan kielen ja sosiaalisen ympäristön välistä suhdetta koskevaa tieteenalaa. Tutkielman kannalta sosiolingvistiikka voi tarjota näkemyksiä erityisesti koskien beatien hengellisen identiteetin rakentumista ja sen suhdetta muihin sosiaalisiin ryhmiin ja identiteetteihin. Mary Bulholtzin ja Kira Hallin artikkelissa ”Identity and Interaction” (2005) esittämistä viidestä sosiolingvistisestä identiteetin rakentumisen periaatteesta erityisesti indeksikaalisuuden ja relationaalisuuden periaatteet ovat hyödyllisiä tutkielman kannalta.²² Indeksikaalisuuden periaatteella tarkoitetaan Bulholtzin ja Hallin mukaan seuraavaa:

²⁰Heuston 2011, 49.

²¹Alessandro Durantin mukaan sosiolingvistiikka on kaikista viestintää tutkivista aloista lähimpinä lingvististä antropologiaa. Kahden tutkimusalan erottaminen on usein vaikeaa ja 1960- ja 1970-luvuilla aloja pyrittiin aktiivisesti yhdistämään. Durantin mukaan sosiolingvistit ovat klassisesti käyttäneet enemmän kvantitatiivisia menetelmiä ja työskennelleet kaupunkiympäristöissä, kun taas lingvistiset antropologit ovat vastaavasti käyttäneet kvalitatiivisia menetelmiä ja tutkineet pieniä yhteisöjä. Durantin mukaan tärkein ero on kuitenkin lingvistisen antropologian korostus ”kulttuurille” käsitteenä. (Duranti 1997, 13–14)

²²Bulholtzin ja Hallin artikkeli keskittyy lingvistiselle antropologialle tyypillisesti puheakteihin, mutta viidestä periaatteesta nimenomaan mainitut indeksikaalisuuden ja relationaalisuuden periaatteet sopivat mielestäni hyvin myös tekstintutkimukseen.

Identiteettisuhteet syntyvät vuorovaikutuksessa useista toisiinsa suhteessa olevista indeksikaalisista prosesseista, joita ovat esimerkiksi: (a) identiteettikategorioiden -ja nimekkeiden avoin maininta; (b) epäsuorat merkitykset ja ennako-oletukset koskien omaa tai toisten identiteettiä; (c) arvostelevien tai episteemisten taipumusten näyttäminen suhteessa meneillään olevaan keskusteluun, kuten myös interaktiivisiin aseisiin ja osallistujaroleihin ; ja (d) sellaisten kielellisten rakenteiden ja järjestelmien käyttöä, jotka ovat ideologisesti liitoksissa tiettyihin henkilöihin ja ryhmiin.²³

Relationaalisuuden periaatteella taas sitä, että:

[I]dentiteettisuhteet ovat relationaalisesti rakentuneita monien, usein päällekkäisten, itsen ja toisen suhteeseen liittyvien aspektien, kuten samankaltaisuus/erilaisuus, aitous/epäaitous ja auktoriteetti/delegitimiteetti -jakojen, suhteen.²⁴

Jos Bulholtzin ja Hallin näkemyksen valossa käsitellään esimerkinomaisesti Keroaucin *The Dharma Bums* -teoksen nimikkoidentiteettinimikettä ”Dharmapummi” voidaan huomata, että tässä kohtaa suhteet muihin identiteettikategorioiden ovat moninaiset. Kerouac linkittää termin Kiinan ja Japanin ”zenkähjoihin”(*Zen Lunatics*), junassa tapaamaansa Pyhän Teresan rukousta toistelemaan kulkuriin sekä Japhy Ryderiin (eli Gary Snyderiin).²⁵ Tilanteesta tulee monimutkaisempi kun otetaan huomioon se, että romaanin päähenkilö Ray Smith (eli Kerouac itse) kutsuu itseään täydelliseksi dharmapummiksi, mutta kommentoi (romaanin kirjoitushetkellä) muuttuneensa hyvin kyyniseksi silloisen hurskautensa suhteen.²⁶ Kerouac siis (a) nimeää oman fiktiivisen itsensä ainakin entiseksi dharmapummiksi, (b) liittyy kyseisen identiteetin zen-buddhalaisuuteen, tietyn asteiseen hulluuteen ja Gary Snyderiin henkilöä. (c) Arvostaa kulkuria huolimatta tämän yksinkertaisesta hengellisyydestä, viitaten siihen, että ei tarvitse olla lukenut esimerkiksi zen-filosofiassa kuten Snyder. Samanlainen tematiikka toistuu myös Keroaucin *On the Road* -teoksessa. Siinä missä *The Dharma Bums* -kirjassa Kerouac seuraa Gary Snyderia henkisenä oppaana, on *On the Road* -kirjan Dean Moriarty (eli Neal Cassady) Keroaucin kuvauksen mukaan pyhimys.²⁷ Molemmissa Kerouacin kirjoissa

²³Bucholtz & Hall 2005, 594. ”Identity relations emerge in interaction through several related indexical processes, including: (a) overt mention of identity categories and labels; (b) implicatures and presuppositions regarding one’s own or others’ identity position; (c) displayed evaluative and epistemic orientations to ongoing talk, as well as interactional footings and participant roles; and (d) the use of linguistic structures and systems that are ideologically associated with specific personas and groups”

²⁴ Bucholtz & Hall 2005, 585. ”identities are relationally constructed through several, often overlapping, aspects of the relationship between self and other, including similarity/difference, genuineness/artifice and authority/delegitimacy”

²⁵Kerouac 1986, 11.

²⁶Kerouac 1986, 8.

²⁷Amundsen 2015, 35.

hänen alter egonsa seuraa jonkinlaista muusaa/pyhimystä/opettajaa (Amundsen kutsuu Cassadya jopa shamaaniksi) omalla ”pyhiinvaelluksellaan”.²⁸

Mikäli kuvio henkisestä ohjaajasta toistuisi useissa beat-sukupolven teoksissa, voitaisiin sanoa, että se kuuluu beat-yhteisön uskonnollisuuteen ja oppilas-mestari -dynamiikkaa tulee arvioida tarkemmin. Toinen molempia kirjoja yhdistävä tekijä on erilaista kiertolaisten ja pummien käsittely tietynlaisina vapauden representaatioina. Amundsenin mukaan Kerouacilla oli etnografinen intressi kulkureihin, joka yhdistyi hänen omaan boheemiin matka-romantiikkaansa.²⁹ Amundsenin mukaan juuri Kerouacin rikas kuvaus laitapuolen kulkijoiden kaltaisista ”toisista” tekee teksteistä antropologisesti kiinnostavia.³⁰ Tämä sopii yhteen myös Bucholtzin ja Hallin edustaman sosiolingvistisen näkökulman kanssa, koska juuri toisten kuvaaminen paljastaa paljon kirjoittajan omasta identiteetistä.

Tässä tutkimuksessa tulen analysoimaan vastaavalla tavalla useita eri kirjoittajien tekstejä. Uskon, että näin voidaan rakentaa suhteellisen kattava kuva eri hengellisyyden muotojen suhteesta muihin identiteetteihin beat-yhteisössä. Tämän tutkielman keskiössä oleva uudenlaisen hengellisyyden murroksen tulisi näkyä myös muuttuvina suhteina henkisten identiteettien ja muiden identiteettien suhteena. Sosiolingvistinen metodi on hyödyllinen työkalu käsitellessä tarkasti tiettyjä tekstikatkelmia, mutta ennen sen soveltamista on löydettävä rajattu määrä esimerkkejä hengellisyyteen liittyvästä kielenkäytöstä. Tätä suuripiirteisempää projektia kuvaan seuraavassa alaluvussa.

2.1.3. Tutkimusprosessi, aiheen rajaus ja lähdeaineisto

Tämän tutkimuksen lähdeaineistona on laaja määrä vuosina 1950–1965 kirjoitettuja beat-runoja -ja romaaneja ja tutkimuksen ”kenttätyö”-osio koostuu näiden teosten lukemisesta. Lähdeaineiston määrä on maisterintutkielmaan poikkeuksellisen suuri, mutta tämän tutkielman kannalta relevanttia tekstiä aineiston kokonaispituudesta on vain murto-osa. Esimerkiksi Burroughsin *Junkie*-teoksessa ei ole yhtäkään henkisyyteen merkittävästi viittaavaa kohtaa. Läpikäytävän materiaalin suuri määrä antaa kuitenkin mahdollisuuden nähdä yhteisön sisäisiä trendejä. Tutkielman kannalta yksi henkisyyttä tietyllä tavalla käsittelevä runo on suhteellisen yhdentekevä, mutta jos samankaltaisia runoja on kymmenen,

²⁸Amundsen 2015, 37.

²⁹Amundsen 2015, 39–40.

³⁰Amundsen 2015, 33.

voidaan puhua merkittävästä trendistä. Uudenlaisen hengellisen vision syntymisen kannalta juuri toistolla ja levinneisyydelle on suurin merkitys.

Tiivistettynä voisin sanoa, että lukemistyöskentely vertautuu havainnointitutkimukseen: seurataan kun yhteisö kertoo toisilleen (ja muille) tarinoitaan ja myyttejään ja pyritään pääsemään kiinni yhteisön rakenteisiin ja itseymmärrykseen.

Aiheen raja

Termistä ”neat-sukupolvi” (*Beat Generation*) on useita toistensa kanssa kilpailevia määritelmiä. Toiset määrittävät sukupolven hyvin kapeasti vain muutamiin kirjailijoihin, kun taas toiset näkevät, että kyseessä oli laaja poikkitaiteellinen liike. Poiketen yleisistä taiteiden tutkimuksen määritelmistä, lähestyn asiaa kuten antropologin pitäisi: yhteisön näkökulmasta.

Historiallisesti beat on kirjallisena liikkeenä syntynyt 1950-luvulla neljän kirjoittajan, William S. Burroughsin, Gregory Corson, Allen Ginsbergin ja Jack Kerouacin, ympärille. Näiden aktiivisten jäsenten lisäksi kirjallisesti vähemmän aktiiviset Neal Cassady, Herbert Huncke ja Carl Solomon lasketaan yleensä keskeisimpiin hahmoihin. Kuten mainitsin, tämän työn päämäärien kannalta ei ole kuitenkaan kiinnostavaa tarkastella asiaa puhtaan kirjallisuustieteellisesti vaan määritellä yhteisö ennemmin sosiaalisesti. Tämän takia tulen ulottamaan tutkimuksen myös niihin kirjoittajiin, kuten Gary Snyderiin ja Lawrence Ferlinghettiin, jotka kuuluivat selvästi samaan elämänpiiriin.³¹ Snyder esimerkiksi on Kerouacin *The Dharma Bums* -teoksen toinen päähenkilö.

Kirjallisuustutkija Edward Halsey Fosterin mukaan beat-sukupolven on laskettu mukaan useissa yhteyksissä kirjallisten vaikutteiden saamisen ja ottamisen kautta myös sosiaalisesti huomattavasti kaukaisempia moderneja tai avantgardistisia kirjoittajia.³² Ensimmäinen tärkeä kysymys tämän tutkimuksen kannalta onkin, keitä kirjoittajia otetaan mukaan tarkasteluun. Rajoittaminen kirjallisen tyylin perusteella ei ole tässä tutkielmassa perusteltua ja sen takia Allan Ansen ja John Clellon Holmes, jotka kirjoittivat niin sanotusti ”konservatiivisemmalla” tyylillä, mutta olivat osa yhteisöä ja kirjoittivat samoista teemoista ovat perustellusti rajauksen sisäpuolella.³³

Beat-sukupolven linkitetty kirjoittajat voidaan kuitenkin tyylin lisäksi jakaa myös alueellisesti. Liikkeen ydinhahmot Ginsberg, Kerouac, Burroughs ja Corso ovat tavanneet

³¹Foster 1992, 1–2.

³²Foster 1992, 3.

³³Foster 1992, 2.

New Yorkissa. Ginsberg ja Kerouac tutustuivat Columbian yliopistolla ja tutustuivat selvästi muita vanhempaan Burroughsiin vuonna 1944. Kerouac ja Burroughs kirjoittivat ensimmäisen yhteisen kirjansa *And The Hippos Where Boiled in their Tanks* jo vuonna 1945 todistettuaan ystävänsä Lucien Carrin tappavan häntä ahdistelleen miehen. Corso ilmestyi kuvioon myöhemmin, kun hän tapasi Ginsbergin ja Kerouacin vuonna 1950 ja viimein Meksikosta palanneen Burroughsin vuonna 1953.³⁴ Tämän ydinryhmän lisäksi New Yorkissa beat-piiriin kuului myös Burroughsin tuntemia ”alamaailman edustajia” kuten Bill Graver ja Herbert Huncke.³⁵ New Yorkin ohella toinen alueellinen keskittymä löytyi Kaliforniasta, jossa ”San Franciscon renessanssiksi” kutsuttu kirjallinen aalto oli voimissaan 1950-luvulla. Tämän aallon kirjoittajista Gary Snyderia, Philip Whalenia, Lew Welchiä sekä Kirby Doylea³⁶ on kutsuttu ”Beatin läntiseksi siiveksi”. Lisäksi jo mainittu Ferlinghetti toimi San Franciscossa runoilijana ja myöhemmin hyvin merkittävänä beat-kirjallisuuden kustantajana. San Franciscosta tulikin merkittävä beat-keskus ja niin Ginsberg kuin Kerouacin viettivät siellä paljon aikaa 1950-luvun lopulle tultaessa. Kuuluisin yksittäinen tapahtuma tältä ajalta, lienee niin kutsuttu ”Six Gallery Reading”, jossa Snyder, Whalen ja Ginsberg lukivat runoutta Ferlinghettin ja Kerouacin seuratussa vierestä. Beat-kauden tunnetuin runo, Ginsbergin ”Howl” esitettiin ensi kertaa tässä luentatilaisuudessa. Kerouac myös kuvailee tapahtumaa *The Dharma Bums* -kirjassaan.

Ginsberg lisää Halseyn ja San Franciscon renessanssin listaan vielä muutamia merkittäviä nimiä: Runoilija Philip Lamantian jonka tapasi vuonna 1948, elämänkumppaninsa Peter Orlovskyn, jonka tapasi vuonna 1954 sekä San Fransiscossa vaikuttaneen runoilija Michael McCluren.³⁷ San Fransiscon ”siiven” lisäksi Fosterin mukaan Black Mountainin -runoilijayhteisö oli monilla tavoilla linkittynyt Beat-sukupolveen, mutta tämän tarkastelun kannalta sosiaalinen yhteys ei ole riittävän vahva. Tulen siis keskittymään New Yorkin ja San Franciscon beat-keskusten ydinahmojen teksteihin.

Näiden yleensä esiintuotujen mieskirjailijoiden lisäksi beat-yhteisöön kuului myös joukko naisia, näkyvimmin Neal Cassadyn ja Jack Kerouacin puoliso Carolyn Robinson Cassady ja Edie Kerouac-Parker sekä Gary Snyderin kanssa 1960 naimisiin mennyt Joanne Kyger. Beat-sukupolven naisista monet ovat kuitenkin kirjoittaneet vasta huomattavasti tätä sosiaalisinta vaihetta myöhemmin. Poikkeuksia löytyy kuitenkin useampi: Joyce Johnson,

³⁴Foster 1992, 4.

³⁵Foster 1992, 5.

³⁶Kirby Doylen nimi ei esiinny usein beat-historiikeissa, mutta hän oli selvästi yhteydessä liikkeeseen. Michael McClure kutsuu häntä muistokirjoituksessaan Lew Welchin parhaaksi ystäväksi ja mainitsee itsekin käyneensä hänen luonaan muutaman kerran viikossa. (McClure 2003)

jonka esikoisromaani *Come and Join the Dance* julkaistiin jo vuonna 1962, Diane Di Prima, jolta julkaistiin useita teoksia 1950–1960 -luvulla, San Franciscossa vaikuttanut runoilija Lenore Kandel sekä jo mainittu Kyger.

Lähdeaineisto

Tutkimuksen pääasiallinen lähdeaineisto on valikoima vuosina 1950–1965 kirjoitettua beat-kirjallisuutta. Valitut teokset perustuvat *The Cambridge Companion to the Beats* -teoksen listaukseen merkittävistä beat-teoksista mainitulla aikavälillä.³⁸ Listasta on karsittu pois ne kirjailijat, joiden sosiaalinen yhteys muihin beat-kirjailijoihin oli suhteellisen vähäinen. Lisäksi joitakin teoksia on jätettävä tarkastelun ulkopuolelle niiden harvinaisuuden ja hankalan saatavuuden vuoksi. Tämä koskee erityisesti naisrunoilijoita, ruth weissia³⁹, Joanna Kygeria ja Diane Di Primaa joiden varhaisen kauden runoja on hyvin vaikea saada käsiinsä. Tuotteliaimpien kirjailijoiden eli Jack Kerouacin ja William Burroughsin kohdalla olen rajannut teokset tämän tutkielman kannalta olennaisimpiin. Genreltään teokset edustavat pääasiassa proosaa ja runoutta, mutta joukossa on myös esimerkiksi esseitä.

2.1.4. Hengellisyyden muutos antropologiassa

Kysymykset siitä, miksi ihminen alkaa noudattamaan tiettyä uskontoa tai miksi ihminen alkaa uskoa ovat kysymyksiä, joita olen aiemmissa uskonnonfilosofian opinnoissani pyörittänyt huomattavan paljon. Modernin uskonnonfilosofian kuuluisimpia vastauksia lienevät William Jamesin ajatus ”tahdosta uskoa” (*will to believe*)⁴⁰ tai Alvin Plantingan näkemys ”jumalallisuuden tuntemisesta” (*sensus divinitatis*)⁴¹. Näitä kahta näkemystä, kuten niin monia uskonnonfilosofian näkemyksiä yhdistää niiden toimiminen sellaisen hengellisyyden viitekehyksessä, jonka määrittävät tekijät ovat kristinusko ja yksilökeskeisyys. Tässä viitekehyksessä uskonnot ovat staattisia ryhmiä uskomuksia, jotka rationaalinen yksilö voi ottaa omikseen. Ajatus rationaalisesti valitsijasta ideoiden markkinoilla, on sekä väärä, että kyvytön pureutumaan tämän tutkielman kannalta olennaiseen kysymykseen hengellisestä muutoksesta.

³⁷Ginsberg 2017.

³⁸Belleto 2017, xii–xvi.

³⁹weiss toivoi nimensä kirjoitettavan aina pienillä alkukirjaimilla.

⁴⁰James 2019.

Kääntymistä on antropologiassa usein lähestytty erilaisesta näkökulmasta. Erityisen tärkeä aihe on ollut yhteisöjen kääntyminen ”paikallisista” tai ”etnisistä” uskonnoista maailmanuskontoihin. Joel Robbinsin mukaan tätä aihetta on lähestytty useimmiten kahdesta näkökulmasta: utilitaarisesta ja intellektuellista. Utilitaarisessa lähestymistavassa kääntymisen selitys on siitä saatava hyöty, joka voi olla materiaalista tai sosiaalisen aseman parantumiseen liittyvää. Intellektuellissa lähestymistavassa taas ajatellaan, että uusi uskonto selittää entistä katsomusta paremmin muuttuvaa maailmaa.⁴² Robbins itse yhdistä nämä kaksi lähestymistapaa niin, että erilaiset hyödyt saavat ihmiset kiinnostumaan uskonnosta, mutta myöhemmin tämä kiinnostus muuttuu intellektuelliseksi kiinnostukseksi.⁴³ Jälkimmäisessä prosessissa on kyse maailmankatsomuksen muutoksesta.

Näiden prosessien analysoinnissa voidaan hyvin hyödyntää Marshall Sahlinsin kulttuurisen muutoksen malleja. Sahlinsin näkee kulttuurin ”merkityksellisenä järjestyksenä”, jossa toiminta tapahtuu. Muodostamme suhteemme maailmaan kulttuuristen tyyppien läpi: käytämme merkkejä (*sign*) saavuttaaksemme empiirisessä todellisuudessa olevia asioita. Sahlinsin mukaan tässä viittaus-suhteessa on kuitenkin riskejä. Merkitsijät, merkityksellisyyden luokkina, eivät ole sidottuja tiettyihin partikulaareihin asioihin. Asiat ovat ”todellisempia” kuin merkit antavat olettaa: niillä on ominaisuuksia joihin merkit eivät voi viitata.⁴⁴ Sahlinsin mukaan se, että ”Asiat ovat kontekstuaalisesti enemmän partikulaareja kuin merkit ja potentiaalisesti yleisempiä”⁴⁵, johtaa siihen, että kulttuuri on uhkapeliä ympäristön kanssa. Tällä hän tarkoittaa, että on jatkuvasti olemassa riski siihen, että joudumme muuttamaan merkityksellisyyden luokkiamme ja siten sitä merkityksellisyyden järjestystä, joka on kulttuurimme, jos nämä luokat eivät pysty tavoittamaan todellisuutta tarvittavalla tavalla. Tämä näkyy Sahlinsille erityisesti historiassa, joka näyttäytyy tapahtumina, jotka saavat, huolimatta itsenäisyydestään, merkityksensä vain kulttuurissa. Tapahtuma on siis Sahlinsille suhde rakenteen ja ”tapahtuneen” (*happenings*) välillä.⁴⁶ Tapahtuman ja rakenteen välissä on synteesi, jota Sahlinsin kutsuu ”oletuksen rakenteeksi” (*structure of the conjecture*). Tämä oletuksen rakenne näkyy ”kulttuuristen kategorioiden käytännöllisenä realisoitumisena tietyssä historiallisessa kontekstissa, joka näyttäytyy

⁴¹Plantinga 2015.

⁴²Robbins 2004, 84–85.

⁴³Robbins 2004, 87. Beatiin kohdalla tätä mallia voitaisiin hahmottaa niin, että uuden hengellisyiden materiaallinen hyöty liittyi yhteiskunnallisten normien rajojen purkautumiseen. Tämä tutkielma käsittelee kuitenkin hengellistä murrosta lähinnä intellektuellisesta näkökulmasta.

⁴⁴Sahlins 1985, ix. Tällä Sahlinsin tarkoittaa siis, että kielelme merkitsijät eivät voi koskaan tavoittaa asioiden, inhimillisestä kokemuksesta irrallista, luonnetta.

⁴⁵Sahlinsin 1985, ix. ”*Things are contextually more particular than signs and potentially more general.*”

⁴⁶Sahlins 1985, xiv.

historiallisten toimijoiden osallistuvana toimintana”.⁴⁷ Toisin sanoen, jotta kulttuuri, merkityksellisenä järjestyksenä, voisi muuttua, on toiminnassa realisoituvien kategorioiden muututtava.

Sahlins erottaakin kolme tapaa, jolla kulttuuri voi, kategorioiden muuttumisen kautta, muuttua. Ensimmäisessä tavassa, jota Sahlins kutsuu ”kategorioiden käytännölliseksi uudelleenarvioinniksi”, kulttuuristen kategorioiden rajat muuttuvat.⁴⁸ Uskonnollisessa viitekehyksessä tämä voisi tarkoittaa esimerkiksi sitä, että ”hyväksyttävät vaatteet messussa käymiseen” sisältävät nykyään t-paidan ja farkut eikä vain pyhäpukua. Toinen tapa on huomattavasti rajumpi muutos, josta Sahlins kirjoittaaakin ”todellisena rakenteellisena muutoksena”: siinä muuttuvat suhteet kategorioiden välillä.⁴⁹ Esimerkki tästä voisi olla kristillisessä maailmassa käytävä keskustelu samaa sukupuolta olevien avioliitosta. Tämän kaltaisen uuden avioliitto-teologian hyväksyminen muuttaisi kategorioiden ”mies” ja ”nainen” suhdetta. Kolmannessa, radikaaleimmassa muutoksessa ryhmä luopuu kokonaan yrityksestä käyttää ainakin tiettyjä vanhoja kulttuurisia kategorioitaan ja omaksuu tietoisesti uudenlaisen kulttuurin prosessissa, joka Sahlinsin mukaan seuraa ”nöyryytyksestä”, siitä että vanhoja kulttuurisia tapoja aletaan pitää, esimerkiksi kristinuskon syntikäsitteiden takia, häpeällisinä.⁵⁰ Robbinsin mukaan tämä kolmas kategoria, jonka Sahlins siis liittyy erityisesti länsimaiseen ”modernisaatioon”, on sivuroolissa Sahlinsin omissa tutkimuksissa.⁵¹ Se on kuitenkin, erityisesti tämän tutkimuksen kannalta, olennainen osa kulttuurin muutoksen trikotomiaa.

Robbinsin on itse soveltanut Sahlinsin kulttuurisen muutoksen teoriaa tutkimuksissaan, jotka koskevat Papua Uuden Guinean urapminien kääntymistä kristinuskoon. Tutkimuksessaan Robbins argumentoi, että urapminit elävät kahden, toisiinsa sopimattoman kulttuurin piirissä yhtäaikaaisesti.⁵² Vaikka beatien kohdalla tilanne on erilainen (beatit ovat selvästi osa amerikkalaisen kulttuurin jatkumoa) on jonkinlainen perheyhtäläisyys olemassa, molemmissa on kyse hengellisyyttä koskevien kategorioiden muutoksista. Robbinsin tutkimus näyttää, että sahlinsilainen näkemys kulttuurista voi hedelmällisesti toimia pohjana myös uskonnollisia tai hengellisiä muutoksia analysoitaessa.

⁴⁷Sahlins 1985, xiv. ”I mean the practical realization of the cultural categories in a specific historical context, as expressed in the interested action of the historical agents --”.

⁴⁸Sahlins 1985, ix.

⁴⁹Sahlins 1985, 143. Sahlinsin itse käyttää Havaijia koskevassa tutkimuksessaan tästä esimerkkinä sitä, kuinka, sosiaalinen luokka otti sukupuolen paikan *tabu*-suhteissa 1700- ja 1800-luvuilla.

⁵⁰Sahlins 1992, 24.

⁵¹Robbins 2004, 9. Robbins huomauttaa myös, että kolmatta muutoksen tapaa voidaan soveltaa myös muissa tilanteissa kuin länsimaisten ja ei-länsimaisten kulttuurien kohtaamisessa.

⁵²Robbins 2004, 314.

Aaron C. Mitchell luonnehtii tämän tutkimuksen aiheena olevaa murrostilannetta väitöstutkimuksessaan seuraavasti

He [beatit] loivat vaihtoehtoisen rinnakkaisen järjestelmän 1940 ja 1950 –lukujen Amerikan konventionaalisille odotuksille, normeille ja arvoille.⁵³

Toisin kuin tässä tutkielmassa, Mitchellin teoreettinen esikuva on Victor Turner ja tämän siirtymäriitteihin liittyvä *communitas*-ajattelu. Turner erottelee tutkimuksissaan rakenteen, jolla hän tarkoittaa niitä poliittisia, oikeudellisia ja taloudellisia asetelmia, jotka luovat (usein) hierarkkisen yhteiskunnallisen järjestyksen sekä communitaksen, rakenteettoman tasa-arvoisen uskonyhteisön, joka tulee esiin erityisesti siirtymäriiteissä.⁵⁴ Mitchell, Turneriin nojaten ajattelee, että beatit (ja hipit) yrittivät rakentaa ”totaalista yhteyttä toistensa kanssa” käyttämällä sellaisia termejä kuten ”pyhimys” tai ”enkeli”.⁵⁵ Itse taas aion analysoida esimerkiksi näiden samojen termien käyttöä kategorioiden välisinä muutoksina. Mitä tarkoittaa, kun Kerouac kutsuu tapaamansa laitapuolen kulkijaa pyhimykseksi? Entä kun Ginsberg kirjoittaa enkelipäisten hipstereiden palavan kohti taivaallista yhteyttä etsien seuraavaa huumeannosta? Tai kun Lenore Kandel kirjoittaa Jumalan karitsan grillaamisesta?

Yhdistämällä kirjallisen antropologian perinteen, sosiolingvistisen metodin ja Sahlinsin näkemyksen kulttuurisesta muutoksesta, uskon voivani rakentaa kokonaiskuvan siitä mistä hengellisessä murroksessa beatien keskuudessa oli kyse.

2.1.4. Hengellisyys, uskonnollisuus ja henkisyys

Tämän kaltaista tutkimusta tehdessä päädytään väistämättä erääseen terminologiseen kysymykseen: kirjoitetaanko uskonnollisuudesta, hengellisyydestä vai henkisyydestä? Itse olen päättänyt käyttää lähinnä hengellisyyden käsitettä ja tässä alaluvussa perustelen lyhyesti tämän valinnan ja määritän mitä tarkoitan hengellisyydellä.

Kaikkien kolmen käytöllä on tämän tutkielman kannalta omat puolensa. Henkisyydellä viitataan useimmiten hyvin ei-opilliseen ja vaikeasti kategorisoitavaan toimintaan, uskonnollisuudella yleensä järjestäytyneeseen, vähintään melko opilliseen toimintaan ja hengellisyys taas terminä korostaa kokemuksellista puolta ja on jossain määrin kahden edellisen puolivälissä. Näiden termien käytöstä ei ole Suomessa konsensusta ja

⁵³Mitchell 2017, 135. ”They created this alternative structure parallel to the conventional expectation, norms and values of America in the 1940s and 1950s.”

⁵⁴Turner 2007, 108–109.

⁵⁵Mitchell 2017, 46–47.

englanninkielessä henkisyyttä ja hengellisyyttä vastaa sama sana, *spirituality*. Beatin kohdalla hengellisyyden, henkilökohtaista kokemusta korostavan termin käyttö on mielestäni osuvinta. Niissä kohdin, jossa beatit harjoittivat esimerkiksi opillista buddhalaisuutta, tulen käyttämään termiä ”uskonnollisuus”. Beatien oma kielenkäyttö tuo terminologiaan vielä hieman monimutkaisuutta: Allen Ginsberg esimerkiksi käytti itse termiä ”toinen uskonnollisuus” (*second religiousness*) kuvatessaan sitä mitä beatit saivat liikkeenä aikaan.⁵⁶

Hengellisyyden määritelmässä seuraan aikaisemman maisterintutkielmani *Uskonnollisuus ilman Uskontoa* (2019) tiellä. Tutkielman kohde, John Dewey antaa uskonnollisuudesta (sic) seuraavan määritelmän:

Ihmisen tunnustusta, että jollain näkymättömällä korkeammalla voimalla on hallinnassaan hänen kohtalonsa ja että tämä [voima] on oikeutettu tulemaan totelluksi, kunnioitetuksi ja palvotuksi.⁵⁷

Deweyn mukaan tämä tarkoittaa sopeutumista (*adjustment*) näihin voimiin. Juuri tämä sopeutuminen, joka näkyy kokonaisvaltaisena tahdon muutoksena (*change of will*)⁵⁸ Deweyn mukaan ne opilliset ja älylliset rakenteet, jotka tämän kokemuksen ympärille on rakennettu ovat itse kokemukselle ulkoisia.⁵⁹ Uskonnollisuuden ytimessä on tunne syvän itsen muutoksesta. Dewey itse halusi pitää kiinni sanasta ”uskonnollisuus”, mutta mielestäni tämän voi yhtä hyvin korvata ”hengellisyys”-termillä.

Tämä yhdysvaltalaisesta emersonilais-protestanttisesta traditiosta nouseva, opillisesta uskonnollisuudesta irrotettu, määritelmä sopii mielestäni samaan traditioon kuuluvien beatin hengellisyyden analysointiin. Se on myös sangen lähellä Clifford Geertzin määritelmää uskonnosta:

”Uskonto on symbolien järjestelmä, joka pyrkii synnyttämään ihmisissä voimakkaita, läpitunkevia sekä kestäviä mielentiloja ja motivaatioita, luomalla käsityksiä olemassaolon yleisestä järjestyksestä ja asettamalla nämä käsitykset sellaiseen tosiasioiden viitekehykseen, että mielentilat ja motivaatiot tuntuvat ainutlaatuisen realistisilta”⁶⁰

⁵⁶Ginsberg 2017, 4.

⁵⁷Dewey [1934], 4. ”*Recognition on the part of man of some unseen higher power as having control of his destiny and as being entitled to obedience, reverence and worship*”. On tärkeä huomata, että termillä ”korkeampi voima” Dewey ei viittaa mihinkään välttämättä yliluonnolliseen.

⁵⁸Erotuksena tavalliseen muutokseen tahdossa (*change of will*).

⁵⁹Dewey [1934], 14.

⁶⁰Geertz 1973, 90. ”*a religion is (1) a system of symbols which acts to (2) establish powerful, pervasive, and long lasting moods and motivations in men by (3) formulating conceptions of a general order of existence and (4) clothing these conceptions with such an aura of factuality that (5) the moods and motivations seem uniquely realistic.*”

Uskonnollisuudessa tai hengellisyydessä on siis kyse jonkinlaisista ohjeista toimintaan kuten Deweyllä tai mielialoista ja motivaatioista kuten Geertzilla. Nämä aiheutuvat jonkinlaisesta järjestelmästä, joka koskee perimmäisiä kysymyksiä olemassaolosta ja vakuuttaa omasta olemassaolostaan. Deweylle järjestelmän muodostavat yhteisön, yksilön ja luonnon vuorovaikutuksessa rakentuneet ideaalit kun taas Geertzille järjestelmän pohjana ovat kokemukset, jotka käsitteellistetään ideoiksi, asenteiksi, arvostelmiksi, kaipauksiksi tai uskomuksiksi.⁶¹ Geertz korostaa määritelmässään enemmän kulttuurin merkitystä ja Dewey taas yksilöllistä kokemusta. Pitämällä kiinni sekä hengellisyyden kulttuurisesta määrittymisestä, että sen kokemisen henkilökohtaisesta tavasta, voidaan ”hengellisyyden” käsitettä mielestäni käyttää beat-kirjailijoiden individualististen, mutta löyhässä yhteisössä tapahtuvan hengellisen toiminnan ja puheen analysoinnissa.

2.2. Historiallinen tausta

2.2.1. Lähtökohta: Uskonnollisuus 1950-luvun Yhdysvalloissa

Uskonnollisen murroksen analysointia varten on tunnettava lähtökohta: mikä on muuttumassa? Tässä alaluvussa kuvailen lyhyesti, millainen oli uskonnollinen tilanne 1950-luvun Yhdysvalloissa.

Järjestäytyneen uskonnollisuuden rooli näytti pitkään olevan laskussa Yhdysvalloissa. Yhdysvaltoihin erikoistunut uskontohistorioitsija Sydney Ahlstrom kutsuu 1920-lukua ”uskonnollisen laman” ajaksi.⁶² Toinen maailmansota kuitenkin käynnisti Yhdysvalloissa kristillisen uudistumiskauden. Jo ennen sotaa uudenlaiset ideologiset haasteet kuten fasismin nousu Euroopassa ja kansallista itsetuntoa nostaneet hankkeet kuten Rooseveltin New Deal -ohjelma saivat Ahlstromin mukaan yhdysvaltalaiset näkemään oman kansallisen perinteensä, uskonnot mukaan luettuna, tärkeämpänä. Teologisesti tämä uudistumiskausi nojasi protestanttiseen uusortodoksiaan, joka oli konservatiivinen reaktio liberaaliteologian pitkään nousukauteen.⁶³ Yhdysvaltalaisen (protestanttisen) uusortodoksisen teologian kärkinimen Reinhold Niebuhrin missio voidaan tiivistää siihen, että massat saatiin toimimaan oikeaoppisuudella, tehokkailla symboleilla ja tunteellisesti vaikuttavilla

⁶¹Geertz 1973, 91.

⁶²Ahlstrom 1972, 950.

⁶³Ahlstrom 1972, 950.

yllyksinkertaistuksilla.⁶⁴ Historioitsija Patrick Allittin mukaan 1950-luku oli viimeinen kerta kun teologit ottivat oikeasti osaa julkiseen keskusteluun ja juuri Niebuhr oli viimeinen näistä suurista teologeista.⁶⁵

Uudenlaisen teologian nousun ja kirkkojen aktiivisen kotilähetyksen lisäksi kasvava kristillinen patriotismi oli tärkeä tekijä järjestäytyneen uskonnollisuuden elpymisen takana. Kylmän sodan ja erityisesti Korean sodan (1950–1953) aikana kirkon jäsenyydestä tuli tapa ”affirmoida amerikkalaista elämäntapaa”⁶⁶. Kirkojen suosio kasvoi merkittävästi 1950-luvulla. Tämä näkyy esimerkiksi siinä, että kun vuonna 1950 kirkkoon kuului viisikymmentä prosenttia kansasta, vuosikymmentä myöhemmin oltiin lähes seitsemässäkymmenessä prosentissa. Samaten kun vuonna 1950 kirkkojen rakentamiseen käytettiin noin 400 miljoonaa dollaria, oli tämä summa vuonna 1960 yli miljardi dollaria.⁶⁷

Myös liittovaltio itse otti askeleita kohti vahvempaa uskonnollisuutta. Tämä kulminoitu Dwight Eisenhowerin presidenttikaudella (1953–1960). Hänen aloitteestaan Yhdysvaltain lippuvalaan (*pledge of alliance*) lisättiin sanat ”Jumalan alaiselle” (*under God*)⁶⁸, osittain vastareaktiona ateistiselle neuvostososialismille. Myöhemmin vuonna 1956 lauseesta ”Jumalaan me luotamme” (*In God We Trust*) tehtiin Yhdysvaltojen virallinen motto.⁶⁹ Lisäksi senaattori Joseph McCarthyn johdolla etsittiin ja rangaistiin kommunisteja ja muita vastakulttuurisia toimijoita kuten ateisteja. Ahlstromin mukaan kirkon jäsenyys viestikin selkeästi tänä aikana sitä, ettet vastusta yhteiskuntajärjestystä.⁷⁰ Perinteinen kristinusko oli siis vahvasti sidottu silloiseen status quoon. Allittin mukaan tämän ajan ”eisenhowerilaista” uskoa määrittä se, että se oli ”harrasta mutta epämääräistä.”⁷¹ Tällaisen moraalisen-yhteiskunnallisen uskonnollisuuden ohella 1950-luku toi mukanaan myös herätyskristillisyyden uuden aallon. Esimerkiksi evankelista Billy Grahamin toiminta alkoi 1940 - ja 1950-lukujen taitteessa ja herätti evankelikaalisissa piireissä toiveen uudesta ”Suuresta herätyksestä”.⁷² Tällainen herätys ei kuitenkaan koskaan tapahtunut toivotussa mielessä vaikka 1960-luvun lopulla alkanutta konservatiiviskristillistä liikehdintään kutsutaan

⁶⁴Tillander 2019, 23.

⁶⁵Allitt 2003, 26. Muita uudistumiskauden nimi olivat Niebuhrin lisäksi protestanttiteologi Paul Tillich, katolilainen Jacques Maritain ja juutalainen Will Herberg.

⁶⁶Ahlstrom 1972, 952–953.

⁶⁷Ahlstrom 1972, 952–953.

⁶⁸ Lippuvala: “I pledge allegiance to the Flag of the United States of America, and to the Republic for which it stands, one Nation *under God*, indivisible, with liberty and justice for all”

⁶⁹Ahlstrom 1972, 954.

⁷⁰Ahlstrom 1972, 952–953.

⁷¹Allitt 2003, 33.

⁷²Allitt 2003, 15. Suuri herätys (*The Great Awakening*) viittaa niin sanottuun toiseen suureen herätysaaltoon 1790–1840, jonka aikana syntyi esimerkiksi adventistikirkko.

joskus ”neljänneksi suureksi herätykseksi”. 1960-luku toi tullessaan herätyksen sijaan kansalaisoikeusliikkeen ja kristillisen kansalaisaktiivisuuden. Uskonnollisen suvaitsevaisuuden kasvusta kertoi esimerkiksi katolilaisen John F. Kennedyn valinta presidentiksi.⁷³

Kirkkojen suosio ylipäättävästi kuitenkin kääntyi taas 1960-luvun alussa laskuun. Ahlstrom analyysin mukaan syynä on se, että kirkot eivät pystyneet vastaamaan ”henkisiin kysymyksiin”. Ne olivat onnistuneet tarjoamaan 1950-luvun alussa identiteetin ihmisille, jotka oli suuren muuttoliikkeen aikana repäistä irti perinteisistä yhteisöistään, mutta pidempikestoinen suosio olisi vaatinut ”teologista substanssia”.⁷⁴ Vuonna 1972 Ahlstrom kirjoittaa 1960-luvun alusta seuraavasti:

Amerikkalaiset alkoivat tuntea uuden ajan alkavan henkisessä historiassaan, uudelleen suuntautumisen ja uudelleen alkamisen ajan, jossa kaikkien traditioiden menneet kokemukset ja tilanteet avattaisiin uudelleenarvioinnille.⁷⁵

Tämä on se aika, jonka edelläkävijöitä beat-kirjailijat olivat.

2.2.2. Buddhalaisuus Yhdysvalloissa

Populaarikulttuurissa beat-kirjailijat on usein nähty uudenlaisen buddhalaisen hengellisyyden edelläkävijöinä Yhdysvalloissa. Buddhalaisuuden historia Yhdysvalloissa alkaa kuitenkin jo kauan ennen beat-sukupolven aikakautta: Ensimmäiset maahan tulleet buddhalaiset olivat kiinalaisia maahanmuuttajia länsirannikolle 1840-luvulla. Vuonna 1852 Kaliforniassa oli jo 20 000 kiinalaista maahanmuuttajaa ja San Franciscon ”Chinatownissa” eli vahva sekoitus buddhalaisuutta, taolaisuutta ja kungfutselaisuutta.⁷⁶ Buddhalaisuuden tutkija Charles Prebishin mukaan japanilaisen buddhalaisuuden vaikutus kasvoi Yhdysvalloissa huomattavasti hitaammin, mutta sen vaikutus oli kiinalaista buddhalaisuutta merkittävämpää. Hänen mukaansa japanilaisen buddhalaisuuden alkupisteenä Yhdysvalloissa voidaan pitää Uskontojen maailmanparlamenttia Chicagossa vuonna 1893. Tämä johti 1900-luvun alussa useisiin lähetys - ja luentokiertueisiin. Ensin zen-suuntauksista, 1900-luvulla, maahan rantautui Rinzai ja myöhemmin 1950-luvulla myös japanilaisen buddhalaisuuden toinen haara

⁷³Allitt 2003, 65.

⁷⁴Ahlstrom 1972, 962.

⁷⁵Ahlstrom 1972, 963. *“Americans began to sense the dawn of a new age in their spiritual history, a time of reorientation and beginning again, in which the past experience and present situation of every tradition would be opened for reexamination.”*

⁷⁶Prebish 1998, 3–4. Fiktiossa tätä kiinalaista hengellisyyttä Kaliforniassa kuvataan noin sata vuotta sen saapumisen jälkeen esimerkiksi John Steinbeckin teoksessa *East of Eden* (1952).

Sötö. 1950-luku olikin aktiivista zen-luentojen aikaa Yhdysvalloissa⁷⁷ Myös Ginsberg ja Kerouac osallistuivat jo 1940-luvun lopulla zen-mestari D.T. Suzukin luennoille Columbian yliopistolla.⁷⁸

Prebishin mukaan Yhdysvalloissa on näiden kiinalaisten ja japanilaisten buddhalaisuuksien lisäksi myös niin sanottu ”valkoisen buddhalaisuuden” -perinne. Usein buddhalaisuuden historiaa Yhdysvalloissa on Prebishin mukaan tulkittu nimenomaan tämän tradition näkökulmasta. Tradition alkupisteenä voidaan pitää Ralph Waldo Emerson, Henry David Thoreau ja Walt Whitmanin vahvaa kiinnostusta Orienttiin.⁷⁹ Kaikki kolme olivat sattumoisin myös beat-kirjailijoiden suuria hengellis-kirjallisia esikuvia. Varsinaisen ”valkoisen” buddhalaisuuden ensimmäiset näkyvät harjoittajat ovat teosofeina tunnetut Henry Steel Olcott (1832–1907) ja Helena Petrovna Blavatsky (1831–1891).⁸⁰ Buddhalaisuuden historiaa Yhdysvalloissa tutkineen Rick Fieldsin mukaan tästä alkanutta traditiota leimaa ajatus ”todellisen buddhalaisuuden” paljastamisesta taikauskon alta, jotain mitä Fields kutsuu ”protestanttiseksi buddhalaisuudeksi”.⁸¹ Myöhemmin tätä valkoista buddhalaisuutta on leimannut Fieldsin mukaan vahvimmin 1960-luvun vastakulttuurinen imago sodanvastaisine kampanjoineen ja psykedeeliseen. Fields mainitsee tässä yhteydessä myös beatit, mutta korostaa heidän jälkeistään liikehdintää.⁸²

2.2.3 Beatien hengellinen traditio

Beat-sukupolven hengellisyyden vastakulttuurisuutta on hyvällä syyllä korostettu ja myös itse argumentoin sen puolesta luvuissa kolme ja neljä. Kuitenkin tämän kaltaisella rajoja rikkovalla hengellisyydellä on pitkä historia. Tässä alaluvussa tarkastelen esimerkinomaisesti muutamia beatien edeltäjiä Yhdysvaltalaisessa hengellisyyden traditiossa. Näitä ovat transsendentalistifilosofit Ralph Waldo Emerson (1803–1882) ja Henry David Thoreau (1817–1862), runoilija Walt Whitman (1819–1892) sekä runoilijat Kenneth Rexroth (1905–1982) ja Robert Duncan (1919–1988). Mikäli tarkastelu olisi laajempi, esimerkiksi Ezra Poundin (1885–1972), Herman Melvillen (1819–1891) ja Henry Miller (1891–1980) vaikutusten käsittely voisi olla paikallaan. Olen tässä myös rajannut esimerkit amerikkalaisen tradition sisään. Tämä tarkoittaa, etten tarkastele tässä myöskään William Blakea (1757–

⁷⁷Prebish, 1998, 4.

⁷⁸Allitt 2003, 142.

⁷⁹Prebish 1998, 3.

⁸⁰Fields 1998, 198.

⁸¹Fields 1998, 199.

⁸²Fields 1998, 200.

1827), jonka profeetaalisella runoudella on ollut selvä vaikutus esimerkiksi Ginsbergin ajatteluun.

Transsendentalistit

”1800-luvun ajatusrikkain ajattelijaj”; ”Ainoa uuden maailman kansalainen, jonka nimen voi lausua samassa yhteydessä Platonin kanssa”; ”Jälkipolvet tulevat tunnustamaan hänet profeetaksi”.⁸³ Näin kirjoittivat Friedrich Nietzsche, John Dewey ja William James Emersonista, jonka merkitystä nyt käsiteltävälle beat-traditiolle ei voi vähätellä. Hänen vaikutuksensa Thoreuahan, Whitmaniin ja näiden kautta myös beateihin on kiistaton. Emerson, jota kutsutaan alkuperäisyyden filosofiksi, pyrki tavoittamaan todellisuuden pohjimmaisen ”Lain”, ”Ylisielun” ja ”Yhden”. Nämä universumin olemisen tavat löytyvät kuitenkin meidän itsemme sisältä. ”Pyhää on viime kädessä vain oman mieleemme vilpittömyys. Vapaudu itsekseksi, niin saat puolellesi kaikkien ihmisten kannatuksen.”⁸⁴ kuten Emerson kirjoittaa. Äärimmäisen, aidon individualismin läpi voidaan Emersonin mukaan tavoittaa pyhyys: ”Jos emme tapaa jumalia, se johtuu siitä ettei meissä asu yhtäkään.”⁸⁵ Tämän itseensä luottamisen eetoksen lisäksi transsendentalistien vaikutuksista voi mainita lisäksi aasialaisen uskonnollisuuden tuomisen yhdysvaltalaiseen ajatteluun (kuten edellisessä alaluvussa mainittiin) ja tietynlaisen käsityksen ”Amerikasta”, jonka voisi sanoa vaikuttaneen beateihin.

Emerson ja Thoreau olivat molemmat lukeneita intialaisessa uskonnollisessa kirjallisuudessa⁸⁶ ja Thoreuan *Walden* (1854) viittaa lukuisia kertoja ylistävästi *Bhagavad-Gitaan* ja Veda-kirjoihin.⁸⁷ Käsitteenä ”Amerikka” taas on Emerson ja Thoreaulle mahdollisuuksien aarreaitta, mahdollisuus johonkin suurempaan. Thoreau kirjoittaa Amerikasta, myyttisenä Läntenä:

Jokainen näkemäni auringonlasku herättää minussa halun lähteä siihen kaukaiseen ja kauniiseen länteen, johon aurinko laskee. Se näyttää muuttavan länteen joka päivä ja houkuttelee meitä matkaansa. Se on Lännän Suuri Uudisraivaaja, jota kansakunnat seuraavat. Uneksimme kaikki yöt niistä taivaanrannan vuorijonoista, jotka sen viime säteen kultaavat. Atlantiksen saari ja hesperidien saaret ja puutarhat, eräänlainen maanpäällinen paratiisi, näyttävät olleen muinaisten ihmisten salaopeissa ja runoudessa kehilty Suuri länsi. Kukapa ei auringonlaskun taivasta

⁸³Kovalainen 2007, 17.

⁸⁴Emerson 1964, 37. On kuitenkin hyvä todeta, että Emerson näki näiden sisäisten jumaluuksien etsimisen pähteiden keinoin huonona asiana, ”kvasimekaanisina keinoina korvata oikea nektari”. (Emerson 1964, 244)

⁸⁵Emerson [1860] ”If we meet no gods, it is because we harbor none.”

⁸⁶Callonne 2017, 8–9.

⁸⁷Esimerkiksi Thoreau 2010, 67, 102 & 118.

kastellessaan olisi mielikuvituksessaan nähnyt hesperiedien puutarhoja ja kaikkien noiden tarujen perustaa.⁸⁸

Walt Whitman

”Mihin olemme menossa, Walt Whitman? Ovet menevät kiinni tunnin päästä. Mihin suuntaan partasi osoittaa tänään?
(Kosken kirjaasi ja uneksin harharetkestämme supermarketissa ja tuntuu absurdilta)⁸⁹

Walt Whitmanin *Leaves of Grass* -runokokoelmaa (1855) voitaisiin sanoa siksi yksittäiseksi teokseksi, joka vaikutti eniten beat-eetokseen. Kirjallisuuden tutkija John Tytell kuvaa Whitmania beat-näkökulmasta näin: ”Whitman, optimistisesti julistaen egalitaarisella antaumuksella raakaa uutuutta ja vauhtia Amerikan itseään uudistavassa muutoksessa, samalla riemukkaasti ihailen tavallisen ihmisen potentiaalia.”⁹⁰ Ginsbergin *Howl and other poems* -kokoelman alkuperäinen epigraaffi oli tätä raakaa uutuutta korostava lainaus Whitmanilta: *Irrottakaa lukot ovista! Irrottakaa ovet itsensä pielistään!*⁹¹ Tämä kuvaa beat-tutkija Ronna Johnsonin mukaan erinomaisesti beat-eetosta, halua murskata rajat, jotka on asetettu taiteelle ja kokemukselle.⁹² Itsensä uudistaminen tapahtui riemullisena itsen affirmaationa, sensuellina ekstaasina. Esimerkiksi Ginsberg ja Lamantia mainitsevat, Whitmanin termein, ”kehosähkön” (*the body electric*) runoutensa moottorina.⁹³ Whitmanilaisen uutta luovan individuaalisen runosielun voi hyvin tiivistää näihin säkeisiin ”Song of Myself” -runosta:

Miten helposti aurinko voisi tappaa minut hirvittäväällä hehkullaan
ellen itse säteilisi alituisesti omaa auringonnousuani

Mekin nousemme auringon lailla säteillen ja hehkun,

⁸⁸Thoreua 2015, 29. *Every sunset which I witness inspires me with the desire to go to a West as distant and as fair as that into which the sun goes down. He appears to migrate westward daily, and tempt us to follow him. He is the Great Western Pioneer whom the nations follow. We dream all night of those mountain ridges in the horizon, though they may be of vapor only, which were last gilded by his rays. The island of Atlantis, and the islands and gardens of the Hesperides, a sort of terrestrial paradise, appear to have been the Great West of the ancients, enveloped in mystery and poetry. Who has not seen in imagination, when looking into the sunset sky, the gardens of the Hesperides, and the foundation of all those fables?* Suomennos M. Envall.

⁸⁹Ginsberg 2009, 14. *”Where are we going, Walt Whitman? The doors close in an hour. Which way does your beard point tonight? (I touch your book and dream of our odyssey in the supermarket and feel absurd.)*

⁹⁰Tytell 1973, 4. *”Whitman, optimistically proclaiming with egalitarian gusto the raw newness and velocity of self-renewing change in America while joyously admiring the potential of the common man.”*

⁹¹Ginsberg 2009, 119. *”Unscrew the locks from doors! Unscrew the doors themselves from their jams!”* Tämä on launauksen Whitmanin runosta *Song of Myself* (Whitman 2006, 41). Whitmanin on myös selkein tyylillinen inspiraatio ”Howl”-runolle. (Weinwrench 2017, 58–59)

⁹²Johnson 2017, 162.

⁹³Callonne 2017, 96 & 141.

ja löydämme vihdoin omamme, ois sieluni, päivän laskun viileässä tyyneydessä.⁹⁴

Kenneth Rexroth ja Robert Duncan

Kenneth Rexroth ja Robert Duncan olivat molemmat omilla tavoillaan esikuvallisia beateille. Näistä Rexrothin vaikutus on selvempi ja häntä kutsutaan usein beatin isähahmoksi. Lawrence Ferlinghettin mielestä hän oli tärkein yksittäinen hahmo beat-liikkeen kehityksessä. Beat-tutkija David Calonne mukaan Rexrothin tietous mystiikasta, intiaanikulttuurista, salatieteistä ja buddhalaisuudesta määrittävät beatien kiinnostusta näistä asioista.⁹⁵ Rexrothin uskonnollisen visio seuraa emersonilais-whitmanilaista haaraa, hänelle runoudessa tietynlaisessa luovassa alistumisessa, transsissa universumin edessä.⁹⁶ Rexroth vaikutti ajatustensa lisäksi myös henkilönä. Hän isännöi legendaarisen Six Gallery Readingin⁹⁷; piti kirjallisuuspiiriä, johon Ferlinghetti ja Lamantia osallistuivat; hänen luonaan vierailivat niin Kerouac, Snyder kuin Ginsbergin.⁹⁸ Rexroth kuitenkin etääntyi liikkeestä sen tultua julkisemmaksi. Hänen mukaansa tarpeettoman transgressiivinen beatnik-liike vei tilan siltä yhteiskunnalliselta liikehdinnältä, joka olisi voinut olla oikeasti vaikuttavaa. Myös henkilökohtaiset suhteet tulehtuivat. Ginsbergia Rexroth osasi arvostaa myös 1950-luvun lopulla (vaikka vieroksuikin tämän tapaa riisua vaatteita lukiessaan runoja), mutta Rexrothin ja Keroaucin välit olivat *On the Road* -teoksen julkaisun jälkeen todella tulehtuneet. Kerouac oli vuonna 1958 Rexrothin kirjallisuusjuhliissa, jatkuvasti humalassa toistelut olevansa parempi runoilija kun juhlien isäntä ja ilta päättyi sanaharkkaan.⁹⁹ Myöhemmin arvostelussaan *The Subterraneans* -kirjasta Rexroth kirjoittaa, että Kerouac kirjoitti kirjan mustista ja jazzista ymmärtämättä kumpaakaan. Hän lopetti arvostelunsa kirjoittamalla, että ”beatien kuningas” on ”raivokas jäykkis” (*furious square*).¹⁰⁰ Huolimatta tästä välirikosta, ei Rexrothin vaikutusta beat-liikkeen synnylle voi vähätellä.

⁹⁴Whitman 2006, 43. *Dazzling and tremendous how quick the sun-rise would kill me, If I could not now and always sed sun-rise out of me. We also ascend dazzling and tremendous as the sun, We found our own O my soul in the calm and cool of the day-break.* Suomennos Arvo Turtiaisen.

⁹⁵Calonne 2017, 16.

⁹⁶Calonne 2017, 22. Yksi Emersonin kuuluisimmista katkelmista heijastelee hyvin samanlaista henkeä: ”*Standing on the bare ground, — my head bathed by the blithe air, and uplifted into infinite space, — all mean egotism vanishes. I become a transparent eye-ball; I am nothing; I see all; the currents of the Universal Being circulate through me; I am part or particle of God.*” (Emerson 1836)

⁹⁷Lawlor 2017, 30.

⁹⁸Calonne 2017, 17.

⁹⁹Campbell 1999, 264.

¹⁰⁰Campbell 1999, 262–263.

Calonne nostaa kuitenkin Robert Duncanin lähes yhtä selväksi vaikuttajaksi. Duncan, joka vaikutti Rexrothin kanssa samoissa piireissä, oli merkittävä vaikuttaja erityisesti di Primalle, Snyderille, Kygerille ja McClurelle.¹⁰¹ Calonnen mukaan Duncanin tärkein vaikutus oli jo varhain vakiinnuttaa shamanismi, primitivismi ja tietynlainen gnostilainen mystiikka osaksi beatien hengellisyys-diskurssia.¹⁰² Tämän lisäksi hän toi keskusteluun esimerkiksi teosofiaa, jungilaista psykologiaa, ja kabbalaa.¹⁰³ Duncanin kiinnostuksen kohteet salatieteiden ja vaihtoehtohengellisyyden kentällä ovat niin moninaiset, että niiden tarkasteluun tarvittaisiin vähintään toinen maisterintutkielma. Hän itse kirjoittaa ”rosvoavansa” (*ransack*) uskontoja runouteensa, vaikka ei edes ole kovin uskonnollinen toisin kuin esimerkiksi Ginsberg, jonka ajatuksissa runous on jonkinlaisen korkeamman viestin airut.¹⁰⁴ Kirjallisuuskriitikko Lee Bartlett kirjoittaakin, että Duncan oli (Philip Lamantian ja runoilija William Eversonin ohella) osa ”pitkää kunniaakasta sanfranciscolaista traditiota boheemis-buddhalais-horjuvais-mystis-anarkistisesta toiminnasta”.¹⁰⁵ Rexroth ja Duncan olivat molemmat merkittäviä hahmoja San Fransiscon Renessanssissa, jonka suoria perillisiä Snyder, Lamantia ja McClure olivat (viimeinen oli suoraan Duncanin oppilas) ja näiden kahden hahmon hengelliset ajatukset vaikuttivat suuresti myös beateihin.

2.3. Beat-kirjallisuus

Tässä luvussa käyn lyhyesti läpi beat-liikkeen historian ja beat-kirjallisuuden erityispiirteitä. Näiden kahden alaluvun on tarkoitus toimia taustana myöhemmälle analyysille.

2.3.1. Beat-liikkeen lyhyt historiikki

Kirjallisuuden tutkija John Raskinin mukaan beat-sukupolven syntyhetken määrittäminen on haastavaa. Vaihtoehtoja ovat hänen mukaansa esimerkiksi Kerouacin ja Ginsbergin tapaaminen Herbert Huncken kanssa 1943 tai vuosi 1944 jolloin Kerouac ja Ginsberg asuivat Burroughsin ja tämän vaimon luona. Raskinin mukaan tänä aikana luotiin ydin beat-liikkeelle, joka kesti huolimatta vuonna 1951 alkaneesta ”hajaannuksesta”, jonka alkupiste on hetki, jolloin Burroughs vahingossa ampui vaimonsa Joan Vollmer Adamsin. Tämän seurauksena Burroughs lähti maanpakoon Marokkoon. Raskinin mukaan tästä seurasi ”beat-kuplan

¹⁰¹Calonne 2017, 24.

¹⁰²Calonne 2017, 26.

¹⁰³Calonne 2017, 35.

¹⁰⁴Calonne 2017, 34–35.

¹⁰⁵Bartlett 1981, 1.

puhkeaminen” ja ideologioiden sekä elämäntyylien vahva eriytyminen. Tästä huolimatta ystävyys Ginsbergin, Kerouacin ja Burroughsin välillä säilyi ja he muodostivat ytimen kirjalliselle liikkeelle.¹⁰⁶

Tämän ystäväryhmä-vaiheen jälkeen alkaa beat-liikkeen kirjallinen historia. Vaikka Burroughs ja Kerouac kirjoittivat jo vuonna 1945 romaanin *And the Hippos Were Boiled in Their Tanks* julkaistiin ensimmäiset merkittävät beat-työt vasta viisikymmentäluvulla. Kerouacin ensimmäinen kirja *The Town and the City* julkaistiin vuonna 1950 ja ensimmäiseksi beat-romaaniksi usein kutsuttu John Clellon Holmesin *Go* vuonna 1952.¹⁰⁷ Vuonna 1952 julkaistiin myös Holmesin essee ”This is the Beat Generation”, jossa Holmes kuvailee sotien jälkeistä sukupolvea: ”Heidän omistamansa halu vapaudelle, ja kyky elää tahdilla joka tappaa (jotain mihin sota oli heidät sopeuttanut), johtivat mustaan pörssiin, bebopiin¹⁰⁸, huumeisiin, seksuaaliseen siveettömyyteen, huijarismiin¹⁰⁹, ja Jean-Paul Sartreen. Beatismi alkoi myöhemmin.”¹¹⁰

Tässä esseessä Holmes tuo esiin myös uuden hengellisyyden etsinnän. Hän vertaa beat-sukupolvea 1920-luvun ”kadonneeseen sukupolveen” (*The Lost Generation*): ”- toisin kuin kadonnut sukupolvi, jota hallitsi uskon kadottaminen, beat-sukupolvea määrittää enemmän ja enemmän tarve sille [uskolle]. Tällaisenaan se on häiritsevä esimerkki Voltairen vanhasta luotettavasti vitsistä: 'Jos Jumalaa ei olisi, olisi tarpeellista keksiä hänet.’”¹¹¹ Holmesin kirjaa ja julistusta seurasivat beat-aikakauden määrittävät tekstit: Burroughsin *Junky* (1953), Corson *Vestal Lady on the Brattle* (1955), Ginsbergin *Howl* (1956) ja lopulta Kerouacin *On the Road* (1957). Siinä missä kadonneen sukupolven kirja oli Ernest Hemingwayn *The Sun Also Rises* (1926) oli *On the Road* se kirja, joka nosti sanan ”beat” amerikkalaisten huulille. Beat-tutkija William Lawlor huomauttaa, että ironisesti *On the Road* nosti beat-sukupolven yleiseen tietoisuuteen kun Kerouac oli jo luopunut toivostaan koko sukupolven suhteen. Lawlor viittaa tässä Joyce Johnsonin kirjoitukseen Kerouacista, joiden mukaan Kerouac määritteli beat-sukupolven ”maalalaiseksi vallankumoukseksi” enemmän

¹⁰⁶Raskin 2017, 37.

¹⁰⁷Ensimmäisenä beat-romaanina on pidetty myös Chandler Brossardin *Who Walk in Darkness* (1952) -kirjaa, mutta toisin kuin *Go*, Brossardin teoksesta ei ole otettu uusintapainoksia ja sen saaminen käsiinsä on haastavaa.

¹⁰⁸Bebop tai bop on 1940-luvulla syntynyt modernistisen jazzin suuntaus.

¹⁰⁹Holmesin käyttämä termi *hucksterism*, joka viittaa epärehelliseen katukauppiaseen on vaikeasti käännettävä, joten yhdistin tässä sanat huijari ja ismi.

¹¹⁰Holmes [1952] ”*Their own lust for freedom, and the ability to live at a pace that kills (to which the war had adjusted them), led to black markets, bebop, narcotics, sexual promiscuity, hucksterism, and Jean-Paul Sartre. The beatness set in later.*”

¹¹¹Holmes [1952]. ”*unlike the Lost Generation, which was occupied with the loss of faith, the Beat Generation is becoming more and more occupied with the need for it. As such, it is a disturbing illustration of Voltaire's reliable old joke: 'If there were no God, it would be necessary to invent him.'*”

kuin keskiluokan kapinnoinniksi vallitsevia konservatiivisia arvoja kuten Holmes. Kerouac itse kirjoitti jo vuonna 1949 päiväkirjaansa, että liikkeen ideoita inspiroineet ihmiset ovat joutuneet joko vankilaan tai täysin domestikoituneet.¹¹² Kerouacin huolen voidaan katsoa olleen ennenaikainen sillä jo ennen vuotta 1957 oli beat-piireissä uudenlaista liikehdintää. Näkyvin tämän ajan tapahtumista oli vuoden 1955 *Six Gallery Reading* -runotapahtuma, jossa New Yorkin beatit (Ginsberg, Kerouac) lukivat runoja yhdessä San Franciscon renessanssiin kuuluneiden runoilijoiden (Lamantia, McClure, Snyder, Whalen) kanssa. Runonluentaa voidaan pitää ensimmäisenä julkisena beat-tapahtumana.

Tätä seurasivat beat-kirjallisuuden suuret vuodet, jolloin julkaistiin ”Howl”-runon ja *On the Road* -teoksen lisäksi Ferlinghettin *A Coney Island of the Mind* (1958) ja Burroughsin *Naked Lunch* (1959). Nämä teokset, *On the Road* etunenässä toivat beatit julkiseen keskusteluun. Keskustelu beateista oli usein negatiivisesti värittyä kuten Herb Caenin kuuluisassa esseessä *San Francisco Chronicle*ssa vuonna 1958, jolloin hän lanseerasi termin ”beatnik”, kirjottaen beateista laiskoina, likaisina kapinallisina, jotka olivat todennäköisesti kommunisteja.¹¹³ Tällaisia beat-karikatuureja esiintyi sellaisissa elokuvissa kuin *The Beat Generation* (1959), *A Bucket of Blood* (1959) ja *The Beatniks* (1960) samoin kuin televisio-ohjelmissa, esimerkiksi sarjoissa *The Many Loves of Dobbie Gillis* ja *The Twilight Zone*.¹¹⁴ Beatien merkitys näkyi myös siinä, että vuonna 1959 *American College Dictionary* lisäsi beat-sukupolven määritelmän sanakirjaansa. Sanakirjan ensimmäinen luonnos kuvaili beateja tiettyinä toisen maailmansodan jälkeen täysi-ikäistyneinä nuorina, jotka pyrkivät eroon moraalista ja yhteiskunnallisista muoteista johtuen tietynlaisesta disilluusiosta. Kun Kerouacille tarjottiin mahdollisuutta kommentoida luonnosta, hän korosti halua vähentää sosiaalisia ja seksuaalisia jännitteitä, yhteiskunnallisen kontrollin vastustamista, materiaalista yksinkertaisuutta ja mystistä vetäytymistä. Lawlorin mukaan nämä Kerouacin ehdottamat lisäykset kertovat paljon siitä miten beatien imago ja omakuva olivat ristiriidassa.¹¹⁵ Siinä missä monille poliittisille ja akateemisille vallanpitäjille beatit näyttäytyivät vain kapinoivina taidepummeina ilman päämäärää, näkivät beatit itsensä jonkinlaisen yhteiskunnallishengellisen muutoksen kärkijoukkona.

2.3.2. Beat-kirjallisuuden erityispiirteet

¹¹²Lawlor 2017, 24–25.

¹¹³Lawlor 2017, 25.

¹¹⁴Lawlor 2017, 24–25.

¹¹⁵Lawlor 2017, 26.

Beat-kirjallisuus on kirjalliselta muodoltaan hyvin vaihtelevaa. Parhaat esimerkit tästä vaihtelusta löytyvät kenties William Burroughsin teksteistä. Burroughsin ensimmäinen kirja *Junkie* (1953) on tarkasti kuvailevaa ja jopa kuivakkaa autofiktiota huume-addiktin elämästä, kun taas Nova-trilogia (1961-1964) on esi-postmodernia sci-fiä, jossa ei ole varsinaisesti tarinaa vaan monia vaihtelevia aika -ja ulottuvuustasoja. Trilogia on tehty niin sanotulla ”cut-up” -tekniikalla, jossa tekstistä on leikattu vinjettejä, jotka on asetettu uuteen järjestykseen.

Jos tyyli vaihtelee jo yhden kirjailijan tuotannon sisällä näin rajusti, niin miten voidaan puhua beat-kirjallisuudesta tyyllilajina? Beat-tutkija Regina Weinwrenchin mukaan esimerkiksi Burroughsin, Kerouacin ja Ginsbergin tyyli olivat erilaisia: Burroughsilla oli cut-up, Kerouacilla ”spontaani proosa” ja Ginsbergillä whitmanilainen säikeistönsä. Weinwrenchin mukaan näitä yhdistää kuitenkin halu rikkoa vanhoja rajoja ja vapauttaa kieli uudenlaiseen käyttöön. Toisin sanoen, he pyrkivät kirjallisella ilmaisullaan kuvaamaan omaa kapinallista eetostaan.¹¹⁶ Tämä tarkoitti näille kolmelle vaistonvaraisen nostamista ohi intellektuellin ja uuden kokemuksen nostamista mietityn ohi.¹¹⁷ Kerouac esimerkiksi kutsui perinteistä kirjallisuutta ”kirjalliseksi valehteluksi” (*literary lying*) johtuen sen spontaaniuden puutteesta.¹¹⁸ Perinteisempää kantaa edustanut kirjallisuuskriitikko Norman Podhoretz kutsui beat-tyyliä sopimattomaksi, väkivaltaiseksi, rassistiseksi, solipsistiseksi ja anti-intellektuelliksi eli pohjimmiltaan ”sivilisaation vastaiseksi”. Beatit olivat Podhoretzille ”nuoria miehiä, jotka eivät voi ajatella selkeästi ja vihaavat kaikkia, jotka voivat.” Kirjallisuustutkija Nancy Gracen mukaan Podhoretz näki, että beatit vain ”shokeeraavat shokeeraamisen vuoksi”, eivätkä edes oikeasti tunne kirjallisuutta.¹¹⁹ Gracen mukaan tämä taistelu konservatiivisten kirjallisuuspiirien ja beatien välillä korosti liiaksi beat-kirjallisuuden transgressiivista luonnetta. Tämä näkyi esimerkiksi useissa oikeustaistoissa, joita beat-kirjojen julkaisemiksi käytiin.¹²⁰ Vuonna 1960 kustantaja Donald Allen luonnehti Kerouacin, Ginsbergin, Ferlinghettin, Corson, Orlovskyn, Whalen ja McCluren runouden jakavan yhden asian: ”kaikkien niiden ominaisuuksien vastustuksen, jotka tyypillisesti liitetään akateemiseen lyriikkaan.”¹²¹ Gracen mukaan tämä kuva on kuitenkin väärä: todellisuudessa suurin osa beateista oli hyvinkin lukeneita. Kuvaa ”lukemattomasta” beatistä edustivat hänen mukaansa Gregory Corso, Peter Orlovsky, Herbert Huncke ja Neal Cassady. Näistä kuitenkin vain

¹¹⁶Weinwrench 2017, 60.

¹¹⁷Weinwrench 2017, 51.

¹¹⁸Weinwrench 2017, 52.

¹¹⁹Grace 2017, 62. Grace viittaa tässä Podhoretzin tekstiin ”The Know-Nothing Bohemians” (*Partisan Review*, kevätnumero 1958)

¹²⁰Grace 2017, 64.

¹²¹Grace 2017, 65.

Corso kirjoitti merkittävästi.¹²² Kerouac puhui itsestään yksinkertaisena, työväen luokkaan kuuluvana ”kannukina” (*Canuck*) vaikka oli hyvin lukenut jo nuorella iällä. Kahdeksantoista vuotiaana hän kirjoittaa, että tulee elämässään voittamaan sekä Pulitzerin että Nobelin kirjallisuuspalkinnot.¹²³ Sama koskee myös muita beat-sukupolven keskeisiä hahmoja: Burroughsilla ja Ginsbergilla oli tutkinnot kirjallisuudesta Harvardista ja Columbiasta, Snyderilla antropologian tutkinto Reedistä ja Ferlinghettillä tohtorintutkinto Sorbonnesta. Myös Kerouac, Whalen, Welch, di Prima, McClure, Lamatia, Johnson ja Holmes opiskelivat aikansa huippuyliopistoissa, vaikka tutkinnot jäivätkin kesken. Myöhemmin Snyder, Ginsberg ja McClure toimivat kaikki kirjallisuuden professoreina eri yliopistoissa.¹²⁴ Gracen mukaan on myös selvää, että beatit nojasivat myös tyylillisesti esimerkiksi Arthur Rimbaudin (1854–1891), Ezra Poundin (1885–1972), James Joycen (1882–1941), William Butler Yeatsin (1865–1939) ja Virginia Woolfin (1882–1941) kaltaisiin modernisteihin.¹²⁵ Modernismi on kattotermi useille erilaisille virtauksille 1900-luvun alussa: näistä alasuuntauksista Gracen mukaan ainakin surrealisismi, absurdismi, imagismi, dadaismi, ekspressionismi ja ensimmäisen aallon feminismi vaikuttivat beat-kirjallisuudessa.¹²⁶ Näiden kaikkien vaikutusten avaaminen on tässä mahdotonta, mutta tämän tutkielman kannalta on tärkeä huomata, että beat-kirjallisuudella on lukuisia kirjallisia ”edeltäjiä”. Toisaalta taas osa beat-kirjallisuudesta (erityisesti Burroughsin tekstit) voidaan nähdä postmodernin kirjallisuuden edelläkävijöinä.

3. Uskonnollisuus beat-kirjallisuudessa

Beat-sukupolvi, kuten aiemmin on todettu, on kokonaisuudessaan tietynlaisen mystisyyden verhon alla. Edellisissä luvuissa käsitelty historiallinen tausta jää yleisemmässä keskustelussa usein legendojen ja anekdoottien taakse. Akateemisessa, useimmin kirjallisuustieteellisessä, tutkimuksessa päästään useimmiten näiden myyttien taakse, mutta niitä taas vaivaa toinen ongelma: vahva yksilökeskeisyys. Beatien hengellisyyttä käsitellään hyvin individualistisesta näkökulmasta: Kerouac uskoi siihen ja siihen, kun taas Snyder tuohon ja tähän. Nämä näkemykset myös perustuvat useimmiten elämänkerralliseen materiaaliin kirjoittajien myöhemmiltä vuosilta eivätkä niinkään kirjoitettuun fiktion. Tässä tutkimuksessa tuonkin beatien hengellisyyden tutkimukseen uuden yhteisöä korostavan otteen ja fiktion etnografisen luennan.

¹²²Grace 2017, 68.

¹²³Grace 2017, 69.

¹²⁴Grace 2017, 68–69.

¹²⁵Grace 2017, 70–71.

Aineiston analyysin kaksi metodologista kulmakiveä ovat luvussa 2.1. käsitellyt lingvistisen antropologia ja sosiolingvistinen metodi. Lingvistisen antropologian traditiossa eri fiktion muotoja luetaan etnografisina kuvauksina tietystä yhteisöstä ja ajasta. Beat-kirjallisuus on tähän erityisen hedelmällistä, sillä kirjottajat kirjoittivat usein hyvin vahvasti omista kokemuksistaan ja kirjojen tapahtumilla oli usein selkeä yhteys oikeisiin tapahtumiin. Kirjottajat tuovat myös kirjoituksissaan esiin tietynlaista, hengellistä maailmankuvaa, joka on tämän analyysin keskiössä. Harvassa kohtaa kirjallisuudessa tehdään kuitenkaan eksplisiittisiä toteamuksia hengellisistä vakaumuksista tai uskonnollisista uskomuksista. Tämän takia sosiolingvistinen metodi ja erityisesti sen indeksikaalisuuden ja relationaalisuuden periaatteet, ovat niin keskeisiä tutkimukselle. Indeksikaalisuuden periaatteen mukaisesti tuon esiin erilaisia hengellisyyteen liittyviä identiteetikategorioita, joita teksteissä käytetään, kuten “buddhalaisuus”, “kristinusko”, “amerikkalaisuus”, “pyhiinvaeltaja” ja “pyhimys”. Relationaalisuuden periaatteen mukaisesti taas analysoin näitä ja muita kategorioita erilaisuus/samankaltaisuus, aitous/epäaitous, auktoriteetti/delegimiteetti -jakojen näkökulmasta. Tämä kategoria-keskeinen analyysin tapa sopii hyvin yhteen neljännen luvun teoreettisen analyysin kanssa, jossa hyödynnän Sahlinsin teoriaa kulttuurikategorioiden muutoksista.

Huolimatta kirjallisuus-aineiston suuresta sivumäärästä hengellisyyteen liittyvien tekstikatkelmien määrä oli suhteellisen pieni. Useiden tuhansien sivujen materiaalista poimin noin viisisataa sivua tarkempaan tarkasteluun, jossa koodasin tekstiä etsien erilaisia yhdistäviä tekijöitä. Aineisto on kuitenkin hyvin heterogeeninen ja kirjottajien välillä on suuria eroja hengellisyyden käsittelyn frekvenssissä ja tavassa. Tämän takia analyysi on pääasiassa kvalitatiivinen, vaikka yhdistäväksi tekijöiksi on nostettu niitä asioita, jotka toistuivat teksteissä usein. Olen nostanut tässä luvussa esiin selvimpiä esimerkkejä näistä yhdistävistä seikoista ja soveltanut niihin sosiolingvististä metodia.

Yhdistäväksi tekijöiksi nostan kokemuksellisuuden, luovuuden, uudenlaisen “Amerikan” kuvauksen, transgressiivisuuden ja kiinnostuksen erilaisiin marginaalisiin ryhmiin. Useat asiat kuitenkin myös piirsivät jakolinjoja beat-hengellisyyteen ja tuon myös näitä esiin yhdistävien teemojen käsittelyn yhteydessä. Näin suppeassa tutkielmassa näin monen teeman syvällinen käsittely ei tietenkään ole mahdollista, joten käsittelen teemoja melko kursorisesti. Laaja käsittely on kuitenkin välttämätöntä, jotta seuraavan luvun hengellisyyden murrosta käsittelevä teoreettinen analyysi on vahvalla pohjalla.

¹²⁶Grace 2017, 71–72.

Tulevassa luvussa esiintyy huomattava määrä lainauksia beat-kirjallisuudesta. Leipätekstissä lainaukset on esitetty suomeksi ja englanninkieliset alkuperäistekstit löytyvät alaviitteistä. Useimmat tekstikappaleet olen kääntänyt itse, mutta muutamien teosten¹²⁷ kohdalla olen käyttänyt teosten virallisia suomennoksia.

3.1. Kokemuksellisuus

Ja niin todella teimmekin; auto keikkui Deanin ja minun keinuessa rytmikkäästi ja SEN tahdissa ja SE oli meidän täydellistä kiihkeää iloamme, elämisen riemua ja puhumisen riemua, se jatkui siihen puhtaaseen ja tyhjään, haltioituneeseen loppuun, johon päättyivät nämä lukemattomat hurjat enkelimäiset yksityiskohdat, jotka koko elämämme ajan olivat piileksineet meidän sieluissamme.¹²⁸

Kuten alaluvussa 2.2.1. todettiin, amerikkalaista hengellisyyttä määrittä 1950-luvulla moralistinen yleiskristillisuus. Niin presidentti Eisenhower kuin sellaiset teologit kuten Reinhold Niebuhr korostivat ennen kaikkea eettisyyttä ja kokemuksellisuus jäi selvästi sivuun. Vastareaktio on selkeä: henkilökohtaisen kokemuksen nostaminen vahvasti keskiöön. Beatit eivät olleet suinkaan ainoa tällainen vastareaktio vaan evankelikaalinen ja myöhempi helluntailaisuuden uusi tuleminen ovat osa samaa trendiä.

Beatien kirjoitukset selvästi hengellisistä kokemuksista liittyvät hyvin erilaisiin tilanteisiin, mutta itse kokemuksellisuus leimaa hengellistä puhetta kokonaisuutena. Tämä näkyy selkeästi esimerkiksi alaluvun alun lainauksesta, jossa ekstaattinen tila seuraa kaahaamisesta maantiellä. Toistuvasti hengellisten kokemuksen kuvauksissa toistuvat useat asiat: visiot, unet, näyt ja painajaiset (luku 3.2.), vallankumous, ”Amerikka”, ja pyhiinvaellukset (luku 3.3.), moralististen rajojen rikkominen (luku 3.4.), erilaiset marginaaliryhmät (luku 3.5.); Näissä luvuissa käsittelen myös joitakin hengellisyyteen liittyviä jakolinjoja samoin kuin alaluvussa 3.6., joka käsittelee beatien suhdetta maailmanuskontoihin, erityisesti buddhalaisuuteen ja kristinuskoon.

Esimerkkejä hengellisyydestä esitetään kunkin alaluvun kohdalla, mutta mielestäni kokemuksellisuuden uusi nousu on tärkein yksittäinen tulkinta-avain beat-hengellisyyden käsittelemiseen. Oman ”kirjallisen kenttätyöni” pohjalta olen saanut sen kuvan, että tämä

¹²⁷Seuraavista teoksista on käytetty suomennoksia: *The Naked Lunch* (Burroughs 1976), *On the Road* (Kerouac 1991) ja *Tristessa* (Kerouac 1992). Käytetyt suomennokset on listattu lähdeluettelon lopussa.

¹²⁸Kerouac 1991, 208. *Actually we were; the car was saying as Dean and I both swayed to the rhythm and the IT of our final excited joy in talking and living to the blank trance end of all unnumberable riotous angelic particulars that had been lurking in our souls all our lives.* Suom. M. Lahtela.

kokemuksellisuus ei määrittänyt ainoastaan hengellisyyttä vaan koko beatien taiteellista projektia. Tunnetuin esimerkki tästä on jo lyhyesti käsitelty Kerouacin ”spontaaniproosa”, jossa kokemus tilanteesta siirretään muodosta välittämättä suoraan paperille. Samalla tavalla esimerkiksi Michael McClure pyrki runoudessaan irtautumaan englannista päästäkseen käsiksi luonnolliseen runouteen. Seuraava runo, *Ghost Tantra* -kokoelman ensimmäinen, on mielestäni verrattavissa kielillä puhumiseen ja siinä näkyy mihin kokemuksen ja runouden liitto lopulta voi äärimmillään päätyä:

GOOOOOOR! GOOOOOOOOOOO!
GOOOOOOOOOOR!
GRAHHH! GRAHH! GRAHH!
Grah gooor! Ghahh! Graarr! Greeeeeer! Grayowhr!
Greeeee
GRAHHRR! RAHHR! GRAGHHRR! RAHR!
RAHR! RAHHR! GRAHHHR! GAHHR! HRAHR!
ÄLÄ OLE SOKERI VAAN RAKKAUS!
Etsin sokeria!
GAHHHHHHHHH!
ROWRR!
GROOOOOOOOOOH!¹²⁹

3.2. Visiot ja unet

Sitten Jumala nojasi eteenpäin kunnes Hänen partansa laskeutui suoraan Hänen syliinsä ja Stofsky saattoi nähdä Hänen silmiensä märän briljanssin. ”Sinun täytyy mennä,” Hän sanoi, ”Mene, ja rakasta ilmaan Minkään apua maailmassa”¹³⁰

Erilaiset visiot ja unet eivät ole missään määrin uusi osa hengellisyyttä eivätkä myöskään runoutta. Edellisessä Holmesilta lainatussa sitaatissa Stofskyn hahmo, jonka esikuva on Allen Ginsberg, reflektoi unta, jossa puhuu Jumalan kanssa, kuvaillen sitä joksikin ”suoraan Blakelta”¹³¹. Gary Snyder taas eksplikoi omaa runoilijuuttaan seuraavasti: ”Shamaani-runoilija on yksinkertaisesti ihminen, jonka mieli helposti tavoittaa monenlaisia muotoja ja

¹²⁹McClure 1969, 7. Kokoelma muodostuu samankaltaisista ”petojen kieltä” sisältävistä runoista.

Kokemuksellisuus tulee esiin myös kehotuksessa lukea runot ääneen. Suomeksi käännetty kohta kuuluu englanniksi seuraavasti: ”*BE NOT SUGAR BUT LOVE – looking for sugar*”

¹³⁰Holmes 2006, 245–246. ”*Then God did lean forward until His beard fell straight down into His lap and Stofsky could see the wet brilliance of His large eyes. ‘You must go,’ He said, ‘Go, and love without the help of any Thing on earth.’*”

¹³¹Holmes 2006, 246.

toisia elämiä ja antaa laulun unille.”¹³² Myös Ginsberg tuo esiin selväsanaisesti yhteyden hengellisyyden ja runouden välillä: ”RUNOILIJIA on pappi”.¹³³

Aineiston perusteella on mielestäni selvää, että tällainen ihanne snyderilaisesta ”shamaani-runoilijasta”, joka nojaa saamiinsa visioihin ja unennäkyihin, sellainen jota, juurikin esimerkiksi William Blake edusti, hallitsee monilta osin beat-kirjallisuutta. Seuraavaksi käsittelemme muutamia tyyppiesimerkkejä näkyjen ja unien merkityksistä.

Aineistoa läpikäydessä selvimmin tekstien visioista erottuivat omaksi ryhmäkseen eräänlaisen totaliteetin kokemiseen liittyvät runot. Esimerkiksi Lenore Kandelin runossa ”Vision of the Skull Prophet” runoilija kuvaa hetkeä, jolloin ”voi nähdä universumin kokonaisuudessaan” ja ”kaikki olennot voivat jakaa totaalisen näyn hetken.”¹³⁴ Lew Welch antaa runossaan ”Theology” tätä Kandelin visiota vastaavan määritelmän uskonnosta:

Uskonto on Ilmestys
kaikki Ihme kaikilta Planeetoilta iskeytyessä
kaikkeen Ainoassa Mielessäsi¹³⁵

Saman runon kohta ”Kirkko on byrokraatia – ei sen kiinnostavampi kuin mikään postitoimisto” kertoo vahvasti siitä kontrastista, joka (erityisesti beatien käsityksissä) vallitsee rajuihin kokemuksiin perustuvan beat-hengellisyyden ja 1950-luvun yhdysvaltalaisen valtavirran kristillisyyden välillä. Vahvimmin tämä visioita ja näkyjä saavan profeettarunoilijan viitta istuu kuitenkin Allen Ginsbergin harteille. Ginsbergin teksteistä *Kaddish*-kokoelman huumerunot ”Laughing Gas”, ”Mescaline”, ”Lysergic Acid”, ”Magic Psalm”, ”The Reply” ja ”The End” ovat selkeimpiä esimerkkejä tästä. Kokoelman alkuperäisessä alkulauseessa Ginsberg jopa eksplisiittisesti mainitsee, että kolme viimeisintä ovat syntyneet ayahuascan nauttimista seuranneiden hallusinaatioiden seurauksena¹³⁶. Ginsberg oli selvästi tunnettu beat-yhteisössä tietynlaisena näkyjen näkijänä. Tämä näkyy esimerkiksi jo mainitussa Holmesin *Go*-teoksessa, jossa kuvataan Ginsbergin alter ego David Stofskyn näkyjä useissa kohdin.¹³⁷

Beatien näyt eivät kuitenkaan aina olleet euforian tai puhtaan auvon täyttämiä kokemuksia vaan niihin liittyi usein ahdistavia tai jopa painajaismaisia elementtejä.

¹³²Snyder 1969, 122. ”The Shaman-poet is simply the man whose mind reaches easily out into all manners of shapes and other lives, and gives song to dreams.”

¹³³Ginsberg 2009, 85.

¹³⁴Kandel 2012, 39. ”in the moment of shattering the prophet-eye / views the universe entire / and dies again to dust / at that moment of sight / any being can share the total vision”

¹³⁵Welch 2012, 128. ”Religion is Revelation – all the Wonder of all the Planets striking – all your Only Mind.

¹³⁶Ginsberg 2009, 119. Hallusinaatioihin viittavia huumerunoja löytyy useita myös Philip Lamantian runokokoelmasta *Narcotica* (1959).

¹³⁷Holmes 2006, 68 & 118.

Esimerkiksi mainitussa ”Lysergic Acid” -runossa Ginsberg kirjoittaa seuraavasti kokemuksistaan LSD:n alaisena:

Se on useiden miljoonien silmien hirviö
se on piilossa kaikissa elefanteissaan ja itseissään
se hyräilee sähköisessä kirjoituskoneessa
se on sähköä liittyneenä itseensä, jos sillä olisi johdot
se on laaja Hämähäkinverkko
ja minä olen verkon viimeisellä miljoonannella äärettömällä lonkerolla, huolestuneena
kadoksissa, erotettuna, mato, ajatus, itseys
yksi miljoonista Kiinan luurangoista
yksi tietyistä virheistä
Minä allen Ginsberg erotettu tietoisuus
Minä joka haluan olla Jumala
Minä joka haluan kuulla ikuisen harmonian äärettömät hienovaraisimmat värähdykset
Minä joka odotan täristen tuhoani tuleessa tuon eteerisen musiikin toimesta
Minä joka vihaan Jumalaa ja annan hänelle nimen
Minä joka teen virheitä ikuisella kirjoituskoneella
Minä joka olen Tuomittu¹³⁸

Esimerkiksi tässä kokemus on selvästi vahvan hengellinen, mutta siitä huolimatta sisältää hirviöineen ja tuhoavine tulineen huomattavan painajaismaisia elementtejä. Samankaltainen kokemus löytyy Kerouacin *Tristessa*-teoksesta, sillä erotuksella, että päihdyttävä aine on alkoholi:

”Koskapa kerran Nirvanassa ei ole enää numeroita, ei siellä ole sellaista käsitettä kuin ”lukematon”, mutta siltä San Juan Letrainin ihmisten määrä tuntui - ”Ynnää nämä kärsimykset täältä loputtoman taivaan alta joka ei ole mikään taivas ja katso mikä summa tarvitaan jotta tekisit vaikutuksen Kuolleiden Sielujen Pomoon kaupungin Kaupungin KAUPUNGIN lihatehtaassa, he kärsivät ja ovat syntyneet kuolemaan, harhailevat kaduilla kahdelta aamuyöllä vaikeasti arvioitavien taivaiden alla” - niiden valta loputtomuus, Meksikon tasangon pyyhkäisy kaukana Kuusta – elämme vain kuollaksemme, toisinaan kuulen tuon surullisen laulun katollani Tejadossa kattokammissani kynttilänvalossa, kun odottelen Nirvanaani tai Tristessaani – kumpikaan ei saavu, puolen päivän aikoihin kuulen ”La Palomaa” henkisistä radioista talojen ikkunalaudoilta – sekopäinen naapurin tenava laulaa, uni tapahtuu juuri nyt, musiikki on niin surullista, käyrätorvet törisevät, viulut vinkuvat, sitten intiaaniespanjalaisen kuuluttajan deberratar-ra-rabatararara. Elämme vain kuollaksemme, täällä odotamme tällä hyllyllä, ja ylhäällä taivaassa on kaikki tuo kulta tarjolla kuin karamellit, avaa oveni – Timanttisutra on taivas”¹³⁹

¹³⁸Ginsberg 2009, 107. ”It is a multiple million eyed monster / it is hidden in all its elephants and selves / it hummeth in the electric typewriter / it is electricity connected to itself, if it hath wires / it is a vast Spiderweb / and I am on the last millionth infite tentacle of the spiderweb, a worrier/ lost sepatated, a worm, a thought, a self / one of the millions of skeletons of China / one particular mistakes / I allen Ginsberg a separate consciousness / I who want to be God / I who want to hear the infinite minutest vibration of eternal harmony / I who wait trembling my destructionby that aethereal music in the fire / I who hate God and give him a name / I who make mistakes on the eternal typewriter / I who am Doomed”

¹³⁹Kerouac 1992, 41–42. ”When you have no more numbers in Nirvana then there won't be such a thing as ”numberless” but the crowds of San Juan Letran were like numberless – I say ”Count all these suffering from here to the end of the endless sky which is no sky and see how many you can add together to make a figure to

Tässä katkelmassa Tristessasta kuten myös katkelmassa Ginsbergin runosta, kirjoittaja on selvästi vahvan henkisen kokemuksen kourissa. San Juan Letrainin kaupungin kaduilla asteleva Kerouac-hahmo haaveilee Nirvanasta, mutta kaupunki-itsessään on esitetty lihatehtaan metaforan ja kaikenlaisten äänten kakofonian kautta, joka tuo tekstiin painajaismaisia elementtejä. Vaikka Ginsbergin blakelainen mystiikka ja Kerouacin omintakeinen buddhalaisuuden tulkinta eroavat toisistaan useilla tasoilla on niillä silti nähdäkseni sama pohjavire, jossa vahvat hengelliset kokemukset, positiiviset ja negatiiviset kietoutuvat yhteen.

Kaikkein painajaismaisinta tekstiä kirjoittaa beat-kirjailijoista kuitenkin William Burroughs. *Naked Lunch* on kauttaaltaan täynnä toinen toistaan karmaisevampia näkyjä, jotka ovat täynnä painajaismaisia hirviöitä, ruumiinnesteiden läträystä ja brutaaleiksi murhiksi yltyviä orgioita. Burroughsin teksti, huolimatta osittain profetaalisesta tyylistä, on kuitenkin eksplisiittisen uskontovastaista. Siinä missä Kerouac ja Ginsberg tulkitsivat vahvoja kokemuksiaan tietynlaisen uskonnollisen tai hengellisen viitekehyksen läpi, on Burroughsin tekstien maailmankuva groteski ja nihilistinen. Omaelämäkerrallisissa teoksissa *Junkie* ja *Queer* ainoat todellisesti ”positiiviset” kuvaukset hengellisyydestä liittyvät telepatian mahdollisuuteen. Koko *Queer*in tarina pyörii sen ympärillä, että Burroughsin alter ego haluaa löytää yagea (eli ayahuascaa), koska uskoo tämän vahvistavan ihmisten luontaista telepaattista herkkyyttä.¹⁴⁰ Telepatia on kuitenkin vaarallista ja *Naked Lunch*issa sitä kuvataankin ”biokontrollin ensimmäiseksi askeleeksi”.¹⁴¹ Burroughs kuitenkin kuvailee kirjeenvaihdossa yagen vapauttaneen hänet normaalin elämän kahleista ja nostaneen hänet ”Maagiseen universumiin”. Tämä vaati Burroughsin mukaan irtaantumista läntisen rationalisoinnin ”lopputuloksen etsinnästä, käyttötarkoituksen etsinnästä ja kysymysten kysymisestä”.¹⁴²

impress the Boss of Dead Souls in the Meat Manufactory in city City CITY everyone of them in pain and born to die, milling in the streets at 2 A M underneath those imponderable skies” - Their enormous endlessness, the sweep of the Mexican plateau away from the Moon – living but to die, the sad song of it I hear sometimes on my roof in the Tejado district, rooftop cell, with candles, waiting for my Nirvana or my Tristessa – neither come, at noon i hear “La Paloma” being played on mental radios in the fallways between the tenement windows – the crazy kid nest door sings, the dream is taking place right now, the music is so sad, the French horns ache, the high whiney violins and the deberratarra-rabaratarara of the Indian Spanish announcer. Living but to die here we wait on this shelf, and up in heaven is all that gold open caramel, ope my door – Diamond Sutra is the sky.” Suomentanut E. Koskelin, S. Lahtinen & V. Paija.

¹⁴⁰Burroughs 1986.

¹⁴¹Burroughs 1976, 186. Burroughs ei ole yksin kuvatessaan kokemuksiaan telepatian kanssa. Esimerkiksi Kerouac kuvailee useissa kohtauksissa *The Subterraneans* -teoksessa telepatiaa alter egonsa ja tämän rakastetun välillä.

¹⁴² Lees 2017, 387.

Kaikki beat-kirjailijat eivät kuitenkaan näytä suhtautuneen näihin kokemuksiin samanlaisella hurmoksella kuin Kerouac ja Ginsberg, tai nihilistisellä supra-rationaalisuudella kuten Burrough. Esimerkiksi John Holmesin alter ego Paul Hobbes selvästi suhtautuu Ginsbergin näky-kokemuksiin hyvin epäilevästi ja naureskelee näille yhdessä vaimonsa Kathrynin kanssa.¹⁴³ Sosiologi Mel van Elterenin mukaan onkin varsin selvää, että suurinta osaa beatien hengellisistä pyrinnoista leimasi tietty keinotekoisuus. Hänen mukaansa oikeastaan vain Ginsberg ja Burroughs todella omistautuivat pyrkimykselle kohdata transsendenssi. Elterenin mukaan ero näkyy esimerkiksi juuri psykoaktiivisten huumeiden käytössä, joka oli Ginsbergille ja Burroughsille selvästi hengellisellä tavalla tajuntaa laajentavaa. Suurin osa beateista sen sijaan tyytyi käyttämään kevyitä huumeita kuten marihuanaa.¹⁴⁴

Huolimatta tästä, ymmärrettävästi skeptisyydestä, beatien näkykokemuksia kohtaan on yhteisön itseymmärryksessä niillä selvästi tärkeä osa. Tämä näkyy niin Snyderin shaamanirunoilija-eetoksessa kuin Burroughsin pyrinnoissa kohti toista todellisuutta. Nämä näyttäytyivät toisin kuin Ginsbergin visiot Holmesille, vakavasti otettavina yhteisön sisällä. Toisaalta, esimerkiksi Kerouacin hengellisyyden vakavuutta voidaan kyseenalaistaa, sillä perusteella, ettei hän vakavasti omistautunut zeniläiselle askeesille tai vastaaville hengellisille pyrinnoille, mutta ainakin hänelle oli tarpeen korostaa kirjailijuutensa hengellisyyttä ja visioidensa aitoutta.

3.3. Vallankumous ja Uusi Amerikka

[Se mikä erotti Beatit aiemmista boheemeista oli] -- heidän tunnustava amerikkalaisuuteensa sekä eurooppalaisten ja amerikkalaisten taidemuotojen ja kulttuuristen tyylien luova yhdisteleminen pelkkien eurooppalaisten taiteellisten tendenssien matkimisen sijaan. - - Beatit tekivät selvän eron amerikkalaisten boheemien ranskalaisten virtausten seuraamiseen traditioon. Heissä kuitenkin ruumiillistui pohjimmiltaan amerikkalainen protesti amerikkalaista elämäntapaa kohtaan.¹⁴⁵

Kuten Mel van Elteren edellisessä katkelmassa toteaa oli, beatien boheemiudessa jotain mikä erotti sen aiemmista amerikkalaisen boheemiuden muodoista: nimittäin sen amerikkalaisuus.

¹⁴³Holmes 2006, 68 & 118.

¹⁴⁴Elteren 2004, 94–95.

¹⁴⁵Elteren 2004, 95. "*-- their pronounced Americanness and creative synthesizing of European and American art forms and cultural styles rather than a mere emulation of European artistic tendencies. -- the Beats made a clear break with a longstanding tradition among American Bohemians of simply following primarily what went on in France. After all, they embodied a quintessentially American protest against the American Way of Life.*"

Tässä alaluvussa avaan miten Amerikka ja erityisesti puhe ”Uudesta Amerikasta” näkyy beatien teksteissä, liittyen erityisesti niiden hengellisiin ulottuvuuksiin.

Erityisesti beat-kirjailijat käyttävät sanaparia ”Uusi Amerikka”, useimmiten tarkoittaen Yhdysvaltoja, kuvaamaan jonkinlaista tulevaa, syvällisesti henkisempää kulttuuria. Samanlaista kieltä käyttää myös esimerkiksi monien beatien ihannoima Henry David Thoreau, joka vertaa Länsi-Amerikan uudisraivausta Atlantiksen ja myyttisten Hebridien löytymiseen.¹⁴⁶ Beat-kirjallisuudessa Amerikasta puhutaan kolmella erilaisella tavalla: mahdollisuuksien ja vapauden mantereena, uudenlaisen buddhalaisen herätyksen maaperänä sekä poliittisesti.

Näistä tavoista ensimmäistä edustaa symbolisesti vahvimmin *On the Road* -kirjan villit ajomatkat läpi mantereen. Holmesin *Go*-teoksessa Kerouacista vastaava hahmo lausuu ennen tällaista matkaa lähtevänsä ja ”palaavansa vasta kun on saanut tarpeeksi tästä hullusta maasta”.¹⁴⁷ Kerouac taas luonnehtii näitä matkoja usein pyhiinvaellukseen tai hengelliseen tiehen viittaavilla tavoilla. Esimerkiksi *On the Road*-teoksessa Meksiko-matkan kuvauksessa on vahva ajatus nimenomaan hengellisestä etsimisestä:

Pojat nukkuivat ja minä olin yksin ratissa ikuisuudessa ja tie kulki suoraan kuin nuoli. Se ei ollut samaa kuin ajaminen Carolinan tai Texasin tai Illinoisin tai Arizonan läpi; vaan kuin olisi ajanut läpi maailman ja paikkoihin, joissa viimein oppisimme tuntemaan itsemme maailman fellahien¹⁴⁸ joukossa, jotka muodostavat kaikkein primitiivisimmän, valittavan ihmiskunnan olennaisen heimon --¹⁴⁹

Sen lisäksi, että Kerouac hakee tätä paikkaa ”maagisesta Etelästä”, oli niin sanotusti ”päättömällä” harhailulla ristiin rastiin Yhdysvaltoja oma väkevän hengellinen ulottuvuutensa. Matkat yhdessä ”Uuden amerikkalaisen pyhimyksen” eli Neal Cassadyn kanssa, joihin kuului vaarallista ajamista, autojen varastamista ja spontaania matkaamista, olivat selvästi sitä mitä esimerkiksi Kerouac himoitsi halutessaan saada tarpeekseen hullusta maasta. Tämän harhailevan pyhiinvaelluksen eetoksen vangitsee kuitenkin ehkä parhaiten Lew Welch runossaan ”He Greets, Again, the Open Road”:

¹⁴⁶Thoreau 2015, 29

¹⁴⁷Holmes 2006, 182.

¹⁴⁸Kerouac lainaa termin ”fellaah” (*fellaheen*) Oswald Spengleriltä, joka on vaikuttanut paljon beatien ajatteluun. Alun perin termi tarkoittaa maanviljelijää, mutta Spengler käyttää sitä viittaamaan yhteiskunnan marginaalien ”ikuisiin vaeltajiin”. Kerouacille Neal Cassidy oli juuri tällainen myyttinen vaeltaja, joka tulee ravistelemaan Amerikan henkisen jämähtäneisyyden tilasta. (Amundsen 2015, 37.)

¹⁴⁹Kerouac 1991, 280. ”*The boys were sleeping, and I was alone in my eternity at the wheel, and the road ran straight as an arrow. Not like driving across Carolina, or Texas, or Arizona, or Illinois; but like driving across the world and into the places where we would finally learn ourselves among the Fellaah Indians of the world, the essential strain of the basic primitive, wailing humanity --*” Suomentanut M. Lahtela.

Kuuma
Viski

Pitkä asvaltti

Ison Chevvyyn moottori kuuden kerroksen [renkaat] Laulu miten

Alttarittomana, Minä

pyhiinvaeltaja

lävitse maailman¹⁵⁰

Sama vaeltamisen tematiikka näkyy vahvasti myös *The Dharma Bums*-teoksessa, jossa se on korosteinainen teema. Esimerkiksi eräässä kohtauksessa Ray (Kerouac) ja Japhy (Snyder) keskusteleivat ”maailmanvallankumouksesta”, joka syntyy, kun itä kohtaa lännen ja miljoonat lähtevät vaeltamaan ja liftaamaan rinkkoineen. Keskustelussa Ray jopa suoraan vertaa tätä vuonna 1096 toteutuneeseen niin kutsuttuun Kansan ristiretkeen.¹⁵¹ Tässä kohtaa matkustamisen teema yhdistyy myös buddhalaiseen valaistumisen ideaan. Kerouac itse kirjoittaa kirjan alussa, että hän keräsi matkoillaan ansioita ”Tulevaisuuden Buddhana”. Samanlaista puhetta löytyy esimerkiksi Lew Welchin runosta ”Look out”, jossa hän kirjoittaa: ”Maitreya kävelee katujamme juuri nyt. (jokainen yksi on yksi. Heitä on täällä monia)”¹⁵² Tässä termi ”Maitreya” viittaa siis eskatologiseen hahmoon, tulevaisuudessa maan päälle saapuvaan Buddhaan. Welchin runon ajatus siitä, että kaikki ovat Maitreya, kuvaa siis samanlaista massavalaistumista kuin Kerouacin kuvaaman maailmanvallankumous. Buddhalaisen näkökulman ja maantien sekä erämaan kutsun yhdistämisen ottaa kuitenkin eniten tosissaan Gary Snyder, joka kirjoittaa *Myths & Texts* -kokoelmassaan seuraavasti:

Jos, sen jälkeen, kun olen saavuttanut valaistumisen, joku minun maassani heitetään joku vankilaan irtolaisuudesta, olkoon niin, etten voi saavuttaa korkeinta täydellistä valaistumista.

Jos, sen jälkeen, kun olen saavuttanut valaistumisen, joku minun maassani menettää sormensa hypätessään tavaravaunuun, olkoon niin, etten voi saavuttaa korkeinta täydellistä valaistumista.

Jos, sen jälkeen, kun olen saavuttanut valaistumisen, joku minun maassani ei saa liftattua vaeltaessaan kaikkiin suuntiin, olkoon niin, etten voi saavuttaa korkeinta täydellistä valaistumista.¹⁵³

¹⁵⁰Welch 2012, 102. ”Hot / Whiskey / Long concrete / Big Chevvy Engine 6-Ply Song how / Shrineless, I / pilgrim / through the world.”

¹⁵¹Kerouac 1986, 146.

¹⁵²Welch 2012, 212. ”Maitreya walks our streets right now. / (each one is one. There are many of them)

¹⁵³Snyder 1960, 45.

Viimeisestä, eli poliittisesta tavasta puhua Amerikasta, tärkeimmät esimerkit löytyvät Ginsbergin runosta ”America”, jossa hän kritisoi Yhdysvaltojen sisä- ja ulkopoliittikkaa rajulla tavalla¹⁵⁴, Ginsbergin *Kaddish*-kokoelman antikapitalistisista teksteistä¹⁵⁵ tai Burroughsin nihilistisistä kuvauksista koskien Amerikkaa jonkinlaisena itserakkauden tyyssijana¹⁵⁶. Nämä tekstit eivät kuitenkaan ole kovinkaan hengellis-sävytteisiä, vaikka toki esimerkiksi Ginsberg asettaa runossaan ”Death to Van Gogh's Ear” vastakkain ”Ikuisuuden” ja ”Rahan”, jonkinlaisessa metafyyysisessä mielessä. Amerikka-diskurssi liittyy kuitenkin aineistoksi valitussa kirjallisuudessa yleisimmin nimenomaan mahdollisuuksiin ja buddhalaisuuteen ja vasta toissijaisesti poliittisuuteen. Nämä kaksi diskurssia kohtaavat hyvin harvoin. Tämä on sinänsä yllättävää, koska Amerikka-puhe liittyy useimmiten tiettyihin marginaaleihin kuten irtolaisiin, pummeihin ja vastaaviin hahmoihin, jotka olisivat sinänsä hyvä lähtökohta esimerkiksi taloudellisesta tasa-arvosta kirjoittamiseen. Beatit kuitenkin enemmän ihannoivat marginaalista Amerikkaa, eivätkä niinkään halunneet muuttaa sitä. Beatin poliittiset tavoitteet liittyivät ennen kaikkea sodanvastaisuuteen ja yleisten sosiaalisten normien vapautumiseen.

3.4. Transgressio

Sosiaalisista normeista vapautuminen olikin hyvin keskeinen tavoite beat-eetoksessa. Tekstit olivat tahallisen transgressiivisia ja 1950-luvun amerikkalaisen yleiskristillisyyden näkökulmasta monesti suoranaista pyhäinhäväämistä. Jälkimmäistä kategoriata kuvaa ehkä parhaiten oheinen Jeesukseen viittaava katkelma Burroughsilta:

Maailman ainoa aito *Ihmisen poika* parantaa nuoren pojan tippurin yhdellä kädellä – pelkästään koskettamalla, huomataksa – ja loihtii toisella kädellä marihuanaa samalla kun kävelee vetten päällä ja suihkuttaa viiniä perseestään.¹⁵⁷

Samalla melko vulgaarilla tavalla kristinuskon ydinhahmoista kirjoittaa Lenore Kandel runossaan ”First They Slaughter the Angels”:

¹⁵⁴Ginsberg 2009, 22–25.

¹⁵⁵Esimerkiksi Ginsberg 2009, 89.

¹⁵⁶Esimerkiksi Burroughs 1976, 95.

¹⁵⁷Burroughs 1976, 134. ”*The one and only legit Son of Man will cure young boy's hip with one hand – by contact alone, folks – create marijuana with the other, whilst walking on water and squirting wine out of his ass*”. Suomentanut R. Lehmusoksa.

kuka vasikoi enkeleistä?
kuka varasti pyhän graalin ja panttasi sen kannusta viiniä?
kuka paskoi Gabrielin kultaisen torven?
oliko se sisäpiirin homma?

kuka grillasi jumalan karitsan?
kuka huuhteli p. Pietarin avaimet alas
North Beachilaisesta vessasta?

kuka raiskasi p. Marian muovisella dildolla johon oli leimattu
Hyvän Kodinhoidon hyväksynnän leima
oliko se ulkopiirin homma?¹⁵⁸

Lawrence Ferlinghetti taas vulgaariuden sijaan kirjoittaa Jeesuksesta puhtaasti ivallisesti:

Joskus ikuisuuden aikaan
jotain tyyppijä ilmestyy
ja yksi niistä tulee tosi myöhässä
tavallaan puuseppä
jostain maaseutumestasta
niin kun Galileasta
ja se alkaa valittaa
ja väittämään että on cool
sille joka teki taivaan
ja maan
se jätkä
joka laittoi homman kasaan
oli sen Isä

ja kaiken lisäksi
se jatkaa
se on kaikki kirjattu
jollekin kääro-tyyppisille pergamenteille
jotka jotkut kätyrit
jätti lojumaan Kuolleelle merelle jonnekin
kauan sitten
ja jota ei edes löydetä
pari tuhatvuotteen tai niin
tai ei ainakaan
tuhatvuotteen yhdeksäänsataan ja neljäänkymmeneen seittemään
ollakseen tarkka
kukaan ei usko niitä
tai mua
jos nyt mietitään ¹⁵⁹

¹⁵⁸Kandel 2012, 28. "who finked on the angels? / who stole the holy grail and hocked it for a jug of wine? who fucked up Gabriels golden horn? / was it an inside job? / who barbecued the lamb of god / who flushed St. Peter's keys down the mouth of a / North Beach toilet? / who raped St. Mary with a plastic dildo stamped with the / Good Housekeeping seal of approval? / was it an outside job?"

¹⁵⁹Ferlinghetti 1958, 15. "Sometime during eternity / some guys show up / and one of them / who shows up real late / is a kind of carpenter / from some square-type place / like Galilee / and he starts wailing / and claiming he

Ferlinghetti ja Burroughs suhtautuvat molemmat uskontoihin ylipäättänsä huomattavasti kriittisemmin kuin useimmat muut beatit. Jeesuksen lisäksi Burroughs haukkuu vulgaarilla tyylillään niin Muhammedin, Buddhan kuin Kungfutsenkin.¹⁶⁰ Kuten jo aiemmin on mainittu ainoat hengelliset asiat joihin Burroughs liittää kirjoituksissaan positiivisia tulkintoja ovat huumeisiin, erityisesti yageen liittyvät telepaattiset kokemukset. Huumeiden korostaminen hengellisten kokemusten saavuttamiseksi niin Burroughsilla kuin Ginsbergillä on jo itsessään hyvin transgressiivista toimintaa.

Kandel taas suhtautui kahdesta edellisestä poiketen buddhalaisuuteen, hindulaisuuteen sekä Amerikan alkuperäisasukkaiden uskomuksiin positiivisesti. Hän kuitenkin liitti näihin huumeiden käytön ja erityisesti seksuaalisuuden. Skandaalin aiheuttaneessa *Love Book* -runopamfletissaan hän kirjoittaa seuraavasti runossaan ”To Fuck with Love Phase II”:

heijastuneina kultaisesta peilistä me olemme avattaroja
Krishnalle ja Radhalle
puhdasta jumaluuden rakkaus-himoa kauneutta kestäväntöntä
karnaalinen inkarnaatio

Minä olen jumal-eläin, mieletön vittujumaluus miesjumal-eläin
on päälläni, minun lävitseni olemme tulleet yhdeksi totaaliseksi enkeliksi
yhdistyneinä tullessa yhdistyneinä spermassa ja hiessä yhdistyneinä

pyhät meidän toimet ja toimintamme
pyhät meidän osamme ja persoonamme

pyhä on pyhä vittu
pyhä on pyhä kyrpä
ihme! ihme! pyhä on alkukantainen ihme!

pyhä on jumal-eläin, kiemurteleva ja ulvova

pyhä on kaunis pano¹⁶¹

is hip / to who made heaven / and earth / and that the cat / who really laid it on us / is his Dad / and moreover / he adds / It's all written down / on some scroll-type parchments / which some henchmen / leave lying around the Dead Sea somewheres / a long time ago / and which you won't even find / for a couple thousand years or so / or at least for / nineteen hundred and fortyseven / of them / to be exact / and even the / nobody really believes them / or me / for that matter.

¹⁶⁰Burroughs 1976, 134–136.

¹⁶¹Kandel 2012, 6. *"reflected in the golden mirror we are avatars of / Krishna and Radha / pure love-lust of godhead beauty unbearable / carnal incarnate / I am the god-animal, the mindless cuntdeity the hegod-animal / is over me, through me we are become one total angel / united in fire united in semen and sweat united in love / sacred our acts and our actions / sacred our parts and our persons / sacred the sacred cunt! / sacred the sacred cock! / miracle! miracle! sacred primal miracle! / sacred the god-animal, twisting and wailing / sacred the beautiful fuck"*

Tässä Kandelin runossa voidaan huomata ilmiselvien hindulaisuuteen liittyvien viittausten lisäksi useita kristilliseen perinteeseen liittyviä sanavalintoja kuten kolminaisuuteen viittaava ”godhead” ja Kristukseen viittaava ”incarnate”. Tämä ei ole mitenkään yllättävää, Kandel käyttää useissa runoissaan erityisesti enkeleihin liittyvää sanastoa.

Vastaavan kaltainen raa'an seksuaalisuuden yhdistäminen hengelliseen puheeseen on teema *Love Book* -runojen lisäksi useissa muissa Kandelin runoissa.¹⁶² Ei ole lainkaan yllättävää, että tällaisten runojen julkaiseminen 1960-luvun Yhdysvalloissa oli vaikeaa erityisesti nuorelle naiselle. Useampaa vuotta aikaisemmin julkaistut Kerouacin kuvaukset ”jabjumista” (*yabyum*)¹⁶³ eli ”buddhalaisesta” rituaalisesta taas eivät joutuneet samalla tavalla sensuurin kynsiin vaikka niissä yhdistyi samalla tavalla seksuaalinen vapautuminen ja kristillisyydestä poikkeava hengellisyys ajan normit huomioon ottaen hyvin sopimattomalla tavalla. Kerouacin sanavalinnat ovat kuitenkin paljon Kandeliala hillitympiä. Jos näitä sanavalintoja vertaa esimerkiksi edelliseen boheemi-sukupolven kuuluneen Henry Millerin teksteihin¹⁶⁴ eivät ne vaikuta kovinkaan vallankumouksellisilta. Ylipäättänsä jos verrataan heteroseksuaalisten miesten kirjoittamia beat-tekstejä tämän aineiston sisällä naisten ja homoseksuaalisten miesten kirjoittamiin teksteihin voidaan huomata, että jälkimmäiset käyttävät huomattavasti eksplisiittisempää kieltä. Siinä missä Kerouac ja Snyder maalavat nais-kumppaninsa pyhimysmäiseen valoon¹⁶⁵ eivätkä kuvaile esimerkiksi sukupuolielimiä tai seksuaaliakteja eksplisiittisesti, kirjoittavat niin Kandel, Diane di Prima, William Burroughs kuin Allen Ginsberginkin seksuaalisuuteen liittyvistä asioista hyvinkin suorasukaisesti.¹⁶⁶ On kuitenkin tämän tutkimuksen kannalta tärkeä huomata, että seksuaalisuus ei esiinny di Priman, Burroughsin tai Ginsbergin teksteissä hengellisissä konteksteissa. Vaikka seksuaalisuuden liittäminen yhteen hengellisten aspektien kanssa, oli amerikkalaisen kulttuurin sisällä kumouksellista, voidaan kuitenkin huomata, että seksuaalisen vapautumisen tematiikka liittyy vain harvoin beat-teksteissä suoraan hengellisyyteen eikä Kerouacin tai Snyderin tekstejä voida pitää edes erityisen progressiivisinä tästä näkökulmasta. Erityisesti Kerouacia on syytetty, eikä mitenkään ilman syytä, misogyniasta. Esimerkiksi Snyder on esittänyt syytöksiä siitä, että Kerouac tulkitsee buddhalaisuutta hyvin misogynistisesti.¹⁶⁷ Tämän misogynian huomaa myös helposti vertailemalla esimerkiksi miten eri tavoin Kerouac ja John Holmes kirjoittavat nais-kumppaneistaan. Siinä missä Kerouacin alter egot näyttävät usein hyvin

¹⁶²Esimerkiksi Kandel 2012, 33,

¹⁶³Kerouac 1986, 24 & 128.

¹⁶⁴Esimerkiksi Miller 1990.

¹⁶⁵Esimerkiksi Kerouac 1992, 22; Snyder 2009, 13.

¹⁶⁶Esimerkiksi Di Prima (1998) ja Burroughs (1976) sisältävät molemmat hyvin eksplisiittisiä kuvauksia niin heteroseksuaalisista kuin homoseksuaalisista seksiakteista.

¹⁶⁷Suiter 2002, 245.

katkerina, vihaisina ja mustasukkaisina¹⁶⁸, ei Holmesin alter ego oli moksiskaan siitä, että hänen vaimonsa on seksuaalisessa suhteessa Kerouacia esittävään hahmoon.¹⁶⁹

Huolimatta kritiikistä esimerkiksi Kerouacia kohtaan, on kuitenkin selvää, että avoin seksuaalisuus niin kuin muut tavat rikkoa ajan yhdysvaltalaisista normistoa kuten vulgaarin kielen ja huumeiden käyttö olivat osa beatien hengellistä eetosta: suoran kokemuksellinen tulkinta hengellisyydestä edellytti vanhojen uskonnollisten ja moraalisten normien kieltämistä ja purkua.

3.5 Marginaalit

Eräs tapa, jolla beatit haastoivat hallitsevaa normijärjestelmää, oli marginaalisten, usein halveksittujen ihmisryhmien, kuten asunnottomien, huumeaddiktien ja prostituoitujen, asettaminen ihailun kohteeksi. Tarkastelun kohteena olevissa teoksissa tämä ihailu saa usein hengellisiä piirteitä, kun marginaalisten ryhmien edustajiin viitataan esimerkiksi enkeleinä tai pyhimyksinä. Tämän lisäksi beatien sisäpiiriin kuuluneet Herbert Huncke ja Neal Cassady edustivat osalle beateista ”uudenlaisia pyhimyksiä” osittain liittyen samoihin syihin.

Selkeimpiä esimerkkejä erilaisten kulkureiden, asunnottomien ja irtolaisten ihannoinnista löytyy Kerouacin *The Dharma Bums* -teoksesta. Tätä esimerkkiä käsittelemme kuitenkin jo alaluvussa 2.1.2. Samaten alaluvussa 3.3. lainattu kohta Snyderin ”Amitabhan valasta” kuvaa hyvin suhdetta näihin ryhmiin. Muita esimerkkejä hengellisestä marginaaliryhmien käsittelystä ovat esimerkiksi Lenore Kandelin runo ”Junkie/Angel”, jossa huumeaddikti samaistuu enkeliin¹⁷⁰; Gregory Corson runo ”Vestal Lady on the Brattle”, jossa alkoholistisesta vanhasta naisesta kirjoitetaan verraten tätä roomalaisiin temppeleineitsyihin¹⁷¹; ja Kerouacin *Tristessa*-romaanissa, jossa nimikko-narkomaania kuvataan useasti pyhimyksenä¹⁷².

Parhaalla tavalla beatien ihailua marginaaliryhmiä kohtaa kuvaavat jotkin kohdat Ginsbergin ”Howl” -runosta. Esimerkiksi nämä katkelmat sen ensimmäisestä osasta:

Näin sukupolveni parhaiden ajattelijoiden tuhoutuvan hulluudessa, nääntymässä hysteerisesti alasti,
raahaamassa itseään läpi nekrukatujen auringon laskeutumisessa etsien vihaista [huume]piikkiä,

¹⁶⁸Esimerkiksi Kerouac 1960, 56. Tässä kohdassa Mardou, nainen, jonka kanssa hän oli suhteessa, kuvataan ”kiimaiseksi” ”ryöstäjäksi”, joka teki Kerouacista nöyryyttävästi ”pikkuhintarin”.

¹⁶⁹Holmes 2006, 61.

¹⁷⁰Kandel 2012, 55.

¹⁷¹Corso 1986, 55.

¹⁷²Esimerkiksi Kerouac 1992, 53.

enkelipäiset hipsterit tulenpalavasti haluten muinaista taivaallista yhteyttä yön koneiston tähtien dynamoon

jotka köyhänä ja riekaleina ja tyhjin silmin ja pilvessä istuivat polttaen yliluonnollisen pimeissä kylmävetisissä asunnoissa leijuja läpi kaupunkien huippuja pohtien jazzia.¹⁷³

- - -

jotka itkivät katujen romantiikkaa ostoskärryineen täynnä sipuleita ja huonoa musiikkia, jotka istuivat laatikoissa hengittämässä pimeyttä sillan alla, ja nousivat rakentamaan cembalon ulla kolle

jotka yskivät kuudennessa kerroksessa Harlemissa kruunattuina tulella tuberkuloosi taivaan alla teologian appelsiinilaatikoiden ympäröimänä¹⁷⁴

- - -

mielipuoli pummi ja enkeli beat Ajassa, tuntemattomana, silti kirjaten ylös mitä voisi olla sanottavana aikana kuoleman jälkeen,

ja nousi re-inkarnoitumaan aavemaisissa jazzin vaatteissa kultatorvisen bändin varjossa ja puhalsi Amerikan alastoman mielen kärsimykset rakkauden tähden eli eli lamma lamma sabachtani saksofonin huudoksi joka värisytti kaupunkia viimeiseen radioon asti¹⁷⁵

Ginsbergin runossa, joka on pohjavireeltään todella hengellinen, beateihin liitetään hulluus, hysteria, alastomuus, nälkä, köyhyys, huumeaddiktio, sairaudet sekä asunnottomuus ja huonot asumisolot. Tämä asettuu sinänsä hyvin osaksi amerikkalaista boheemin taiteilijuiden historiaa, esimerkiksi Ernest Hemingwayn ja Henry Millerin kuvaukset Pariisissa elämisestä 1920-luvulla ovat monilta osin yhteneväisiä kurjuuden romantisoinnissaan.¹⁷⁶ Pariisi muuttuu kuitenkin beateilla New Yorkiksi ja boheemielämän lähtökohdat nousevat nyt omasta yhteisöstä ja yhteiskunnasta. Myös, jos vertaan lukemaani beat-kirjallisuutta esimerkiksi lukemiini Hemingwayn kirjoihin on kokemuksellisuudella, ja myös sen hengellisellä ulottuvuudella, huomattavasti suurempi rooli beat-kirjallisuudessa. Tämä liittyy myös tyyliin: Hemingway on tunnettu minimalistisesta tyylistään, kun taas beat-tyyli, erityisesti vaikkapa siinä muodossa kuin Ginsbergillä, on hersyvää, monisanaista ja hillitsemätöntä. Jälkimmäisen voitaisiin sanoa sopivan paremmin ekstaattisten kokemusten ja vastaavien ilmiöiden ilmaisemiseen. Hemingwayta ja tämän aikalaisia olisi vaikea kuvitella kuvaamassa

¹⁷³Ginsberg 2009, 1. *"I saw the best minds of my generation destroyed by madness, starving hysterical naked, dragging themselves through the negro streets at dawn looking for an angry fix, angelheaded hipsters burning for the ancient heavenly connection to the starry dynamo in the machinery of night, who poverty and tatters and hollow-eyed and high sat up smoking in the supernatural darkness of cold-water flats floating across the tops of cities contemplating jazz"*

¹⁷⁴Ginsberg 2009, 5. *"who wept at the romance of the streets with their pushcarts full of onions and bad music, who sat in boxes breathing in the darkness under the bridge, and rose up to build harpsichords in their lofts, who coughed on the sixth floor of Harlem crowned with flame under the tubercular sky surrounded by orange crates of theology,"*

¹⁷⁵Ginsberg 2009, 6. *"the madman bum and angel beat in Time, unknown, yet putting down here what might be left to say in time come after death, and rose reincarnate in the ghostly clothes of jazz in the goldhorn shadow of the band and blew the suffering of America's naked mind for love into an eli eli lamma lamma sabachtani saxophone cry that shivered the cities down to the last radio"*

¹⁷⁶Esimerkiksi Hemingway (1964); Miller (1990)

heroiiniaddikteja ”levollisiksi marttyyreiksi ylääänellisille halleluujille” kuten Allen Ansen tekee.¹⁷⁷

Samanlaisen normeja rikkovan käytöksen ihailu näkyi myös beatien sosiaalisessa elämässä. Paras esimerkki tästä on Neal Cassadyn ihailu, joka näkyy erityisesti Kerouacin ja Ginsbergin teksteissä. Hieman samanlaiseen asemaan pääsee Herbert Huncke, jota myyttisen hahmon tavoin, etsitään useita kertoja Holmes *Go*-romaanissa.¹⁷⁸ Myös Cassadyn hahmoa kuvaillaan myös samassa kirjassa esimerkiksi ”fenomenaaliseksi” ja ”mahtavaksi” tämän tanssiessa maanisesti bop-musiikin tahtiin.¹⁷⁹ Toki nämä keuhut tulevat romaanissa nimenomaan Ginsbergia ja Kerouacia esittävien hahmojen suusta. Kerouacin ihailu Cassadya kohtaan oli hyvin selvää ja *On the Road* onkin ylistysodi Cassadylle, ”Uudelle amerikkalaiselle pyhimykselle”. Ginsberg ihaili myös selvästi Cassadyn dekadenttia käytöstä, esimerkiksi ”Howl”-runon säkeessä hän kirjoittaa:

joka matkusti huoraten läpi Coloradon lukuisissa varastetuissa yö-autoissa, N.C., näiden runojen todellinen sankari, naistenmies ja Denverin Adonis.¹⁸⁰

Cassadyn autojen varastelu sekä aktiivinen seksielämä nousee esiin niin tässä Ginsbergin kuin Kerouacinkin teksteissä, samoin kuin ”hulluus”, joka näkyy maanisena ja vaarallisena käytöksenä esimerkiksi tanssiessa ja autoa ajaessa. Kerouac kirjoittaa kuitenkin myös Cassadyn rankasta taustasta alkoholistiperheen lapsena, kasvatuskotikierteestä ja kerjäläisyydestä.¹⁸¹

Voidaan todeta, että normien vastaisen käytös ja marginaaliryhmien ihannointi liittyivät ennen kaikkea Cassadyn kaltaiseen ”sekoiluun” ja ”hulluteen”. Varastelulla, alkoholin ja huumeiden käytöllä, kaduilla elämisellä ja prostituutiolla oli beat-diskurssissa vahva yhteys johonkin todelliseen ja aitoon, soinnaisen keskiluokkaisuuden takana. Juuri tästä Ginsberg kirjoittaa ”yhteytenä yön koneiston tähtien dynamoon”, ”katujen romantiikasta itkemisenä”, ”tulella kruunautumisena” ja ”alastoman mielen kärsimysten rakkauden saksofonin soittona”. Beatien marginaalien ihannointi oli autenttisuuden ihailua ja kuten jo aiemmin on todettu tähän ihannointiin ei liittynyt poliittisia tavoitteita näiden ryhmien aseman

¹⁷⁷Ansen 2012, 10.

¹⁷⁸Esimerkiksi Holmes 2006, 45.

¹⁷⁹Holmes 2006, 113.

¹⁸⁰Ginsberg 2009, 4. ”who went out whoring through Colorado in myriad stolen night-cars, N.C., secret hero of these poems, cocksman and Adonis of Denver.

¹⁸¹Kerouac 1991, 38–39.

parantamisesta. Tämä liittyy niin asunnottomiin, huumeaddikteihin¹⁸², prostituoituihin kuin myös esimerkiksi afroamerikkalaisiin, jotka esitetään beat-kirjallisuudessa usein ihailevassa, mutta vahvan eksotisoivassa valossa kuten esimerkiksi Mardoun hahmo *The Subterraneans*-romaanissa. Jonathan Eburne onkin kirjoittanut osuvasti, että kun beatit rakensivat itsestään kuvan vastakulttuurisena voimana, he tekivät samalla ”toiseudesta” trendikkään tuotteen. Eburnen mukaan tämän vastakulttuurisuuden vaikuttavuus riippui juuri niistä marginaalisista ryhmistä, joihin beatit liittivät itsensä.¹⁸³

3.6. Maailmanuskonnot

Tässä luvussa olen käsitellyt viittä eri teemaa, jotka näkyvät vahvasti aineiston teksteissä: visioita ja unia, amerikkalaisuutta, transgressiivisuutta, marginaalisuutta sekä näitä yhteen sitovaa kokemuksellisuutta. Kokemuksellisuus näkyy hengellisissä tekstikatkelmissa, myös niillä kirjoittajille, kuten William Burroughsilla, jotka muutoin poikkeavat melkoisesti muista beateista. Muut neljä teemaa ovat asioita, joita useat beat-kirjoittajat liittävät teksteissään hengellisyyteen ja joita voi tämän aineiston sisällä mielestäni perustellusti pitää beat-hengellisyyden piirteinä.

Olen tuonut esiin jo edellisissä alaluvuissa tiettyjä eroja hengellisyyteen liittyvien asioiden käsittelyssä, mutta tässä alaluvussa erittelen hieman tarkemmin beatien sisäistä jakolinjaa liittyen maailmanuskontoihin, erityisesti buddhalaisuuteen ja kristinuskoon.

Keskustelussa beatien hengellisyydestä buddhalaisuudella ja erityisesti zen-buddhalaisuudella on ollut keskeinen rooli. Buddhalaisuus on läsnä myös useissa aineiston teksteissä, vahvimmin Gary Snyderin kirjoituksissa. Snyderin runoissa buddhalaisuus on toistuva teema¹⁸⁴ ja esseissään hän kirjoittaa esimerkiksi vierailustaan japanilaiseen zen-temppeeliin¹⁸⁵ ja buddhalaisuudesta uuden vallankumouksellisuuden lähtökohtana¹⁸⁶, runoissaan hän liittää buddhalaisuuden usein yhteen luontotematiikan¹⁸⁷ kanssa. Kiinnostavaa on myös, että Snyder liittää buddhalaisuuden poliittisiin tavoitteisiin kuten

¹⁸²Burroughsin *Junky* voidaan lukea kriittisenä kuvauksena huumeaddiktien yhteiskunnallisesta käsittelystä, mutta ainakaan oman luentani mukaan se ei varsinaisesti esitä normatiivisia poliittisia väitteitä.

¹⁸³Eburne 1997, 55.

¹⁸⁴Esimerkiksi Snyder 2009, 20 ja Snyder 1978, 33 & 45.

¹⁸⁵Snyder 1969, 44.

¹⁸⁶Snyder 1969, 90.

¹⁸⁷Yksi Ginsbergin muistelmissaan esiin nostamista beat-liikkeen vaikutuksista on ”ekologisen tietoisuuden lisääminen, erityisesti Gary Snyderin toimesta” (Ginsberg 2017, 4). Useilla beat-kirjoittajilla luonto saakin myös henkisiä ja hengellisiä ulottuvuuksia. Selkeimmin tämä näkyy Gary Snyderin ja Lew Welchin kirjoituksissa, jotka yhdistivät luonnon käsittelyn yhteen usein juuri buddhalaisuuden kanssa. Samaa tekee myös Kerouac *The Dharma Bums* -teoksessa Snyderin suurella myötävaikutuksella.

sodanvastaisuuteen, ympäristönsuojeluun ja vapaaseen seksuaalisuuteen. Snyder esimerkiksi liittää eräässä runossaan Buddhan ”kaiken kokeneeseen biseksuaalisuuteen”¹⁸⁸ eli selvästi vapaaseen rakkauteen.

Buddhalaisuutta käsittelevät useissa yhteyksissä myös Kerouac (erityisesti *Tristessa*), Kandel, ja Welch.¹⁸⁹ Yksittäisiä viittauksia buddhalaisuuteen löytyy myös Whalenilta ja Kygeriltä.¹⁹⁰ Näiden viittausten kategorisointi on kuitenkin vaikeaa, koska useissa teksteissä käytetään myös hindulaisuuteen vahvasti liittyviä ilmaisuja. Uskontotieteilijä Stephen Protheron mukaan esimerkiksi Kerouacilla oli suuria vaikeuksia erottaa hindulaisia ja buddhalaisia tekstejä toisistaan niistä innostuttuaan.¹⁹¹ Kerouacia on myös, hyvin perustein, syytetty buddhalaisuuden eksotisoinnista jo oma aikanaan.¹⁹² Kerouacin buddhalainen kausi ei myöskään kestänyt kauaa, buddhalaisuutta tutkinut Kyle Garton-Gundling sanoikin sitä ”kirkkaaksi nopeasti palaneeksi liekiksi”.¹⁹³

Buddhalaisuuden lisäksi useat beatit hakivat inspiraatiota ja vaikutteita myös muista uskonnollisista traditioista. Esimerkiksi Gregory Corso ja Philip Lamantia käsittelevät huomattavasti kristillisiä teemoja runoudessaan. Lamantian kohdalla tämä on hyvin selvää ja esimerkiksi runokokoelmassa *Ekstasis* (1959) on ristin muotoon sovitettu runo nimeltä ”Christ”, jossa Lamantia kirjoittaa Jeesuksesta pelastajana.¹⁹⁴ Lamantia kirjoitti katolilaisen perinteen sisällä kun taas Corso kulki omia teitä. Corso oli jo nuorella iällä vakuuttunut katolilaisesta tomistisesta filosofiasta, mutta beat-aikoina hän ei osallistunut minkäänlaisiin perinteisiin uskonnollisiin menoihin.¹⁹⁵ Kirjallisuuden tutkija Kirby Olsonin mukaan kristillisen tematiikan käyttö runoudessa, erityisesti liittyen ehtoolliseen, on merkki siitä, että kristillinen usko pysyi keskeisenä Corsolle myös myöhemmin elämässä.¹⁹⁶ Niin Corso, Lamantia kuin myös Kerouac liittivät omaan katolilaisuuteensa vahvasti kokemuksellisia elementtejä kuten näkyjä.¹⁹⁷ Esimerkiksi Kerouacin alter ego Duluo kuvaa mystistä kokemusta seuraavasti:

¹⁸⁸ Snyder 2009, 20; Garton-Gundling 2017, 206.

¹⁸⁹ Esimerkiksi Kandel 2012, 40 & 114; Welch 2012, 95–96 & 206.

¹⁹⁰ Kyger 2002, 7.; Whalen 1960, 5. On hyvä huomata, että tämän tutkimuksen aineistossa Kygerilta ja Whalenilta on hyvin vähän tekstiä. Kummatkin kuitenkin usein lasketaan ns. ”buddhalaisiin” beateihin.

¹⁹¹ Prothero 1995, 1–2.

¹⁹² Garton-Gundling 2017, 214.

¹⁹³ Garton-Gundling 2017, 216.

¹⁹⁴ Lamantia 2013, 78.

¹⁹⁵ Olson 2017, 242–244.

¹⁹⁶ Olson 2017, 244–245.

¹⁹⁷ Olson 2017, 245.

Näen ristin, se on hiljainen, se pysyy pitkän aikaa, sydämeni menee sen luokse, koko kehoni haihtuu sitä kohti, pidän käsiäni ylhäällä jotta minut vietäisiin sen luo, Jumala vie minut pois kehoni alkaa kuolla ja menettää tajuntansa kohti Ristiä joka seisoo hohtavassa kohdassa pimeyttä.¹⁹⁸

Kerouac myös yhdisteli katolilaisia vaikutteita buddhalaisuuteen esimerkiksi *The Dharma Bums*-teoksessa¹⁹⁹. Tällainen vaikutteiden sekoittaminen on tyypillistä myös muille beat-kirjoittajille kuten Allen Ginsbergille, joka yhdisteli runoudessaan juutalaista mystiikkaa zen-buddhalaisuuteen²⁰⁰ tai Philip Whalenin, joka tuo runoudessaan esiin buddhalaisuuden ohella myös länsimaiseen esoteriaan liittyviä teemoja.²⁰¹ Tällainen eri vaikutteiden yhdisteleminen puhuttelevaksi kokonaisuudeksi näyttää olevan tyypillistä beat-kirjoittajille, samoin kuin ”oikeaoppisten” uskonnollisten tulkintojen vältteleminen. Stephen Prothero luonnehtiikin beatien suhdetta uskontoihin seuraavasti:

Kuten transendentalistit, jotka inspiroivat heitä, beaetit olivat kriittisiä "ruuminkylmälle" ortodoksialle; he edustivat hengellistä kokemusta teologisten muotoilujen sijaan ja vastasivat uskonnollisen pluralismin ongelmaan kutsumalla esiin peritystä ja maahantuodusta aivan uudenlaisen uskonnollisen vision.²⁰²

Vaikka maailmanuskonnot, ja erityisesti niiden mystinen puoli, viehätti useita beat-kirjoittajia, on joukossa myös muutamia kirjailijoita, jotka suhtautuivat uskontoihin hyvin kriittisesti. Näistä näkyvimät ovat William Burroughs ja Lawrence Ferlinghetti. Ferlinghettin tekstit suhtautuvat uskontoihin vahvalla ivallisuudella ja Burroughsin teksteissä esimerkiksi uskontojen perustajia herjataan hävyttömällä tavoilla. Myös John Clellon Holmesin suhdetta uskontoihin voisi tämän tutkimuksen aineiston pohjalta kutsua skeptiseksi. Osa beat-kirjailijoista, esimerkiksi Joyce Johnson, Kirby Doyle ja Peter Orlovsky, eivät valikoidussa aineistossa kirjoita uskonnoista mitään. Ei siis voida sanoa, että beat-kirjoittajien tekstien suhde maailmanuskontoihin olisi kovinkaan yhteneväinen, vaikka esimerkiksi eri traditioiden yhdistäminen voidaan nähdä beateille tyypilliseksi.

¹⁹⁸Kerouac, 1962, 169. ”I see the cross, it's silent, it stays a long time, my heart goes out to it, my whole body fades away to it, I hold out my arms to be taken away to it, by God I am being taken away my body starts dying and swooning out to the Cross standing in a luminous are of the darkness.”

¹⁹⁹Kerouac 1986, 84, 100 & 145.

²⁰⁰Stikāne 2015, 218 – 219.

²⁰¹Esimerkiksi Whalen 1960, 1 & 16.

²⁰²Prothero 1991, 220. ”Like the transcendentalists who inspired them, the beats were critics of "corpse-cold" orthodoxies; they were champions of spiritual experience over theological formulations who responded to the challenge of religious pluralism by conjuring out of inherited and imported materials a wholly new religious vision.”

4. Hengellinen murros beat-kirjallisuudessa

4.1. Hengellinen murros ilmiönä

Beat oli selvästi vastakulttuurinen liike ja se jakoi useita piirteitä aiempien vastakulttuuristen liikkeiden kanssa. Aaron Mitchell nostaa esiin beatien yhtäläisyydet tässäkin tutkielmassa mainittujen transsendentalistien ja Kadonneen sukupolven kirjoittajien kanssa.²⁰³ Jos näitä kahta katsotaan vasta-hengellisinä liikkeinä on selvää, että nimenomaan transsendentalistit toimivat esikuvana beateille. Kadonneen sukupolven kirjoittajat kuten Hemingway ja F. Scott Fitzgerald kyseenalaistivat kaikenlaisten jumaluuksien olemassaolon osana traagista sodan jälkeistä todellisuutta.²⁰⁴ Beatit taas enemmän etsivät henkilökohtaisella tasolla vastauksia monista erilaisista hengellisistä perinteistä samoin kuin Emersonin ja Thoreuan kaltaiset transsendentalistit ja Walt Whitman kaltaiset taiteilijat.²⁰⁵ Transsendentalistit olivat samankaltainen kapinaliike suhteessa opillisen kristinuskon hallitsemaan yhdysvaltalaiseen älylliseen elämään kuin beatit olivat suhteessa tiukan kristillisen moraalin hallitsemaan yhdysvaltalaiseen moraaliseen elämään.

Tässä luvussa käsittelen tutkimuksen aineiston ja Sahlisin kulttuurisen muutoksen teorian pohjalta sitä, miten tämä vastahengellisyys oli rakentunut suhteessa niin 1950-luvun Yhdysvaltalaiseen arvomaailmaan kuin kadonneen sukupolven boheemielämään, unohtamatta velkaa transsendentalisteille. Kuten alaluvussa 2.1.4. on todettu Sahlinsin mukaan kulttuurinen muutos voi tapahtua kolmella tavalla: kulttuuristen kategorioiden rajojen muuttumisen, kulttuuristen kategorioiden suhteiden muutoksina sekä vanhojen kategorioiden korvaantumisenä uusilla. Nojaten tutkimukseni deweylais-geertzilaiseen määritelmään hengellisyydestä (jonka ytimessä ovat yhteisön ja yksilön vuorovaikutuksessa syntyneet ideaalit ja symbolit) ja edeltävän luvun kirjallisuuden analyysiin esitän, että beat-hengellisyyden ytimessä on normeja rikkova ja vapautusta ajava missio, joka on kuitenkin selvästi osa yhdysvaltalaista hengellisyyden perinnettä. Seuraavaksi käyn läpi tarkemmin kategorioiden sisäisiä ja välisiä muutoksia, jotka näyttävät tämän hengellistetyn mission eri puolia: Sen normeja rikkovaa ekstaattisen kokemusten, huumeiden ja seksuaalisuuden yhdistämistä hengellisyyteen; Järjestäytyneiden uskontojen oppirakennelmien hylkäämistä;

²⁰³Mitchell 2017, 255.

²⁰⁴Mitchell 2017, 276.

²⁰⁵Mitchell 2017, 275–276.

Uudenlaisen amerikkalaisuuden rakentamista; Marginaaliryhmien asettamista hengellisiksi esikuviksi; Hengellisyyden liittämistä kumoukselliseen toimintaan.

4.2. Kategorioiden rajojen muutokset

Kulttuuristen kategorioiden rajat muuttuvat jatkuvasti. Merkit, joilla viittaamme todellisuuteen saavat uusi laajempia tai kapeampia merkityksiä. Kuten aiemmin todettu Sahlins näkee kulttuurin merkityksellisyyden järjestelmänä, joka muodostuu merkityksellisyyden luokista, eli kulttuurisista kategorioistamme. Kun näiden kategorioiden rajat muuttuvat, muuttuu myös itse järjestelmä. Kulttuurin hengellisestä ulottuvuudesta voidaan puhua hieman samalla tavalla. Se on kokonaisuudessaan kulttuuri-järjestelmän sisällä, mutta siihen kuuluvat omat distinktiiviset merkityskategoriansa. Tämän alaluvun ensimmäinen osio käsittelee juuri tämän hengellisyyden ulottuvuuden muutosta, joka toimii pohjana muille kategorioiden muutoksille.

Sahlins käyttää kulttuuristen kategorioiden rajojen muuttumisesta ilmaisua ”kategorioiden käytännöllinen uudenarviointi”.²⁰⁶ Kategorioiden rajat siis muuttuvat tilanteissa, jossa vanha kategoria ei ole enää käytännöllinen. Tämä näkyy tämän alaluvun molemmissa alakohdissa. Vanha soveliaisuuteen sidottu hengellisyyden kategoria ei sopinut lainkaan beatien rajuihin kokemuksiin eikä moralistis-militaristinen amerikkalaisuus maantien vapautta etsiville taiteilijoille. Beatien tapa käyttää näitä kategorioita oli sinänsä uusi, mutta nojasi kuitenkin vahvasti aiemmalle ajattelulle, erityisesti Emersonin ja Thoreauin transsendentalismille.

Hengellisyys

Tärkein yksittäinen muutos kulttuurisissa kategorioissa on luonnollisesti muutos ”hengellisyyden”²⁰⁷ kategoriassa. 1950-luvun amerikkalaista uskonnollisuutta hallitsi vahvasti nimenomaan eettiseen ja soveliaaseen käyttäytymiseen liitetty kulttuurikristillisyys, jota parhaiten edusti presidentti Dwight Eisenhower. Sinänsä sanapari ”harras ja epämääräinen”, jolla tätä uskonnollisuutta kuvattiin, sopii myös beat-hengellisyyden kuvaamiseen, mutta konservatiivisen pysyvyyden idealisoinnin sijaan hengellisyyden ytimessä oli henkilökohtainen kokemus. Tämä muutos oli samankaltainen kuin aikanaan

²⁰⁶Sahlins 1985, ix.

²⁰⁷Kuten aiemmin todettua beaetit itse puhuivat ”toisesta uskonnollisuudesta” mutta ajattelen ”hengellisyyden” kategoriasta puhumisen olevan perusteltua.

transsendentalistien kohdalla: esimerkiksi Emerson kieltäytyi pastorina ehtoollisen järjestämisestä vain tavan vuoksi, koska se ei puhuttelut häntä. Tällaisia ehtoollisen kaltaisia rituaaleja ei Emersonille oikeutta niiden toisto tai alkuperä vaan ainoastaan niiden relevanssi nykypäivänä ja nykyihmiselle. Mikäli ne eivät enää puhuttele tai ”palvele tarkoitustaan” on ne hylättävä kuin ”kuolleet lehdet”.²⁰⁸ Hengellisyys siis muuttui traditionaalisesta nykyhetkeä korostavaksi: ikuisuus ja äärettömyys tavoitetaan beat-runoissa, samoin kuin Emersonin teksteissä, historian ylevyyden sijaan rajussa henkilökohtaisessa kokemuksessa. Tämä kategorinen muutos näkyy myös selvästi suhteessa kristinuskoon: vaikka monet beatit kuten Kerouac ja Corso hyödynsivät taiteessaan kristillistä mystiikkaa, oli beatien yleisasenne kristinuskon historiallisuutta kohtaan kielteinen kuten Burroughsilla ja Ferlinghettillä.

Beatien kirjoitukset hengellisyydessä olivat hyvin monella tapaa kategorian rajoja murtavia. Selkeimmät esimerkit tästä ovat hengellisyyden liittäminen huumeisiin ja seksuaalisuuteen, kahteen äärimmäisen kokemukselliseen asiaan. 1950-luvun amerikkalaisessa yleiskristillisyydessä puhe huumeista ja erityisesti seksistä oli itsessään tabu, joten näiden käsittäminen tietyllä tavalla pyhänä on selvä merkki hengellisyyden kategorian rajusta muutoksesta. Kokemuksellisuuden korostaminen, järjestäytyneestä uskonnollisuudesta irrottautuminen ja 1950-luvun näkökulmasta sopimattomien elementtien tuominen osaksi hengellisyyttä muodostavat ytimen ”toiselle uskonnollisuudelle”, jota beatit katsoivat edustavansa.

Amerikkalaisuus

Kuten 1930-luvun radikaalien kirjoittajien työt, oli beat-runous -ja proosa vaihtoehtokirjallisuutta, jonka kirjoittajat olivat murskaavia tuomitessaan kotimaansa vallitsevat sosiaaliset, seksuaaliset, poliittiset ja uskonnolliset arvot. Aiemmat modernistirunoilijat kuten Ezra Pound tai kadonneen sukupolven kirjoittajat kuten Ernest Hemingway olivat hyökänneet systeemiä vastaan oman ekspatriaatti-elämänsä suojista ulkomailta, mutta beat-sukupolven kirjoittajat protestoivat kotimaansa erheitä etulinjoilla.²⁰⁹

Toisin kuin edellisen sukupolven boheemit, jotka pyrkivät etäännyttämään itsensä amerikkalaisuudestaan beatit ottivat sen haltuunsa. Huolimatta rankasta kritiikistä

²⁰⁸Goodman 2013, 120–121.

²⁰⁹Charters 1992, xxxi. ”Like the work of the radical writers of the 1930s, Beat poetry and fiction was an alternative literature by writers who were sweeping in their condemnation of their country's underlying social, sexual, political and religious values. Earlier modernist poets like Ezra Pound or Lost Generation writers like Ernest Hemingway had attacked the system from the safeguard of their life abroad as expatriates, but the Beat Generation writers protested their country's excesses on the front lines.

militarismille ja moralismille beateit näkivät amerikkalaisuuden itselleen tärkeänä. Ajatus Amerikasta ”mahdollisuuksien mantereena” on edelleen tämän amerikkalaisuuden ytimessä, mutta sen sijaan, että kyse olisi amerikkalaisen unelman taloudellisesta vapaudesta, kyse onkin mahdollisuudesta uudenlaiseen hengellisyyteen. Beateille Amerika on Yhdysvaltain valtion lisäksi päättömän pyhiinvaelluksen kohde ja maaperä uudelle (buddhalaiselle) hengelliselle herätykselle. Päättömän pyhiinvaelluksen teema on tuttu transsendentalismista, esimerkiksi Thoreau kehottaa lähtemään jokaiselle kävelylle ”kuin ristiretkelle.”²¹⁰ Uuden tai ”toisen” hengellisyyden ajatus taas on lainattu Oswald Spengleriltä, jonka teos *Der Untergang des Abendlandes* (1918–1922) oli huomattavan vaikutusvaltainen beat-piireissä.²¹¹ Spengler viittasi toisella uskonnollisuudella hengellisyyden uuteen nousuun, joka edeltää kehittyneen sivilisaation romahdusta.²¹² Näiden yhdistyminen amerikkalaisuuteen on kuitenkin beateille uniikkia ja kertoo selvästi muutoksesta itse amerikkalaisuuden kategoriassa: Beateille se tarkoitti patriotismin sijaan myyttistä mannerta. Tästä huolimatta he pitivät kiinni tietyistä amerikkalaisuuden ydin-symboleista kuten uudelleen tulkitusta amerikkalaisesta unelmasta ja amerikkalaisesta erityisyydestä (*exceptionalism*), joka tiivistyy puritaani-johtaja John Winthropin luonnehdintaan ”säihkyvästä kaupungista kukkulan huipulla.” saarnassaan vuodelta 1630.²¹³ Beateille Yhdysvallat on täynnä mahdollisuuksia ja nimenomaan Yhdysvallat on lähtökohta uudelle hengellisyydelle.

4.3. Kategorioiden suhteiden muutokset

Sahlinsin mukaan todellinen rakenteellinen muutos näkyy kategorioiden suhteiden muutoksina. Hänen oma esimerkkinsä tällaisesta muutoksesta on 1700–1800-luvuilla tapahtunut muutos, jossa sosiaalinen luokka otti sukupuolen paikan *tabu*-suhteissa.²¹⁴ Ajatus siitä, että tämä on radikaalimpi muutos kuin kategorioiden rajojen muuttuminen on ymmärrettävä, mutta hieman vaikeasti sovellettava käytännön analyysiin. Kategorioiden suhteiden muutokset kun vaikuttavat myös kategorioihin itseensä. Esimerkiksi edellisen alaluvun hengellisyyttä käsittelevässä osiossa kyse on hengellisyyden kategorian rajojen

²¹⁰Thoreau 2015, 7.

²¹¹Ginsberg 2017, 4.

²¹²Spengler 2002, 382–383. Spengler itse näki tämän kehityksen vaiheen rappiollisena, koska siinä ei kuitenkaan saavutettu varhaisen sivilisaation luomisvoimaa.

²¹³Prothero 2012, 34–35.

²¹⁴Sahlins, 1985, 143.

muutoksesta, mutta tämä johtuu ainakin osittain hengellisyyttä määrittävien kategorioiden suhteiden muutoksista kuten siitä, että huumeiden käyttö nähtiin hedonismien sijaan suhteessa mystiikkaan.

Sahlinsin oma esimerkki Havaijilta on tämän käsitteellisen hankaluuden kannalta hyödyllinen. Radikaalissa muutoksessa kategoria korvaa edeltävän kategorian. Se, miten beateille marginaalien edustajat korvasivat moraalisesti esimerkilliset kansalaiset autenttisen hengellisyyden esikuvina, on hyvä esimerkki tällaisesta kategorian korvaantumisesta. Toisenlaista kategorioiden suhteiden muutosta edustaa toisessa osiossa käsiteltävä näkemys, jossa hengellisyys ottaa täysin uuden, vastakulttuurisen ja poliittisen roolin.

Marginaalit

Beatien kirjoituksissa yhteiskunnallisesti marginaalien sisältö pysyi suurin piirtein samana kuin aiemmassa kirjallisuudessa ja vallitsevassa yhteiskunnassa. Siihen kuuluivat edelleen kulkurit, rikolliset, addiktit ja prostituoidut. Ei ollut myöskään mitenkään epätyypillistä suhtautua näihin ryhmiin romantisoivasti, näin tekivät myös kadonneen sukupolven kirjoittajat. Yhteys ”autenttisuuden” ja ”marginaalisen” kategorioiden välillä oli siis jo olemassa. Kuitenkin beatit toivat kolmioon hengellisen puolen, heidän teksteissään toistuvat ryhmien vertaukset enkeleihin ja pyhimyksiin. Tässä ikään kuin yhdistyvät aiempien boheemien käsitys romanttisesta rappiosta ja transsendentalistinen käsitys hengellisestä kokemuksesta. Nämä ryhmät ovat ”autenttisesti” suhteessa maailmaan, joten heidän hengelliset kokemuksensa ovat myös kaikkein aidoimpia. Tämä näkyy selkeimmin tavassa, jolla Neal Cassady, rikollinen ja kulkuri, esitetään ”amerikkalaisena pyhimyksenä”. Erityisesti tanssikohtaukset *On the Road* -ja *Go* -teoksissa näyttävät Cassadyn kokevan jazzin paljon väkevämmin kuin kukaan muu. Samoin Ginsberg liittää runoissaan hengellisyyden nimenomaan kaupungin rosoisempiin puoliin, siltojen alle ja kurjiin kerrostalo-asuntoihin²¹⁵. Siinä missä Emersonilla aidoin kokemus-ympäristö on yksinäinen luonto, beateilla se taas on kaupungin alamaailma.²¹⁶ Missä Emersonin ja Thoreua asettivat luonnon kokijan keskeisimmäksi esimerkiksi hengellisestä sankarista, asettivat beatit useissa kohdin vakavimmin yhteiskunnallisia normeja rikkovat alamaailman edustajat omiksi hengellisiksi

²¹⁵”Howl”-runon lisäksi myös runo ”Sunflower Sutra” kuvaa tätä tilannetta: yksittäinen kaiken kärsinyt auringonkukka keskellä ratapihaa puhuttelee Ginsbergiä ja Kerouacia sielua myöten. (Ginsberg 2009, 19–21).

²¹⁶On tietenkin tärkeä huomata, että Snyderin ja Welchin kaltaiset kirjoittajat, samoin kuin Kerouac, pitivät myös luontoa mahdollisena paikkana kokea väkeviä kokemuksia. Kuitenkin hengellisen murroksen näkökulmasta nimenomaan tämän kokemuksellisen hengellisyyden liittäminen kaupunkitiloihin on keskeistä.

esimerkeikseen. Tämän tekee esimerkiksi Kerouac kirjoittaessaan *The Dharma Bums* -teoksessa junassaan tapaamastaan ”Pyhän Teresan kulkurista” esimerkkinä ihailtavasta dharmapummiudesta.²¹⁷ Ylipäätänsä lähes kaikki esimerkit hengellisistä esikuvista liittyvät aineiston kirjallisuudessa joko jotenkin marginaalisten ryhmien edustajiin, shamaani-tietäjiin tai sitten Blaken ja Whitmanin kaltaisiin runoilijoihin. Kaikki, kuitenkin kulkurit, rikolliset, addiktit ja prostituoidut selvimmin, edustivat hengellisinä esimerkkeinä jotakin aivan muuta kuin moraalisesti nuhteettoman kansalaisen ideaali.

Tämä muutos, marginaalien tuominen hengellisen ihailun kohteiksi, voidaan nähdä aidosti vallankumouksellisena, mutta myös kriittisesti: vielä vahvemmin kuin aikaisempi rappioromantiikka on tämä huonon yhteiskunnallisen aseman hengellistäminen taiteessa sekä eksploitatiivista että poliittista toimintaa jarruttavaa.

Maailmanuskonnot

Erilaisia synkretismin muodot eivät ole mitenkään poikkeuksellisia länsimaisten intellektuellien parissa, vaikka uskontoperinteiden yhdistely näyttäytyykin radikaalina, kun kontekstina on 1950-luvun yhdysvaltalainen kristillinen yhtenäiskulttuuri. Kuitenkin kun otetaan vertailukohdaksi yhdysvaltalaiset ja eurooppalaiset älymystö -ja taiteilijapiirit ei beatien perinteiden yhdistely näyttäydy kovin ihmeellisenä. Esimerkiksi aasialaisten uskontoperinteiden ottaminen osaksi omaa maailmankuvaa on ollut läsnä esimerkiksi Emersonin, Arthur Schopenhauerin, H.P. Blavatskyn, Hermann Hessen ja Henry Millerin kaltaisten ajattelijoiden työssä. Synkretistinen tendenssi näkyy selvästi myös beateihin suoraan vaikuttaneilla taiteilijoilla kuten Robert Duncanilla. Verrattuna kadonneen sukupolven anti-uskonnollisuuteen beatien buddhalaisuuden korostus oli toki radikaalia, mutta tästä ei mielestäni voi puhua hengellisenä murroksena.

Sen sijaan buddhalaisuuden ja muidenkin mystisten perinteiden yhdistäminen yhteiskunnalliseen vapautumiseen on aidosti uudenlaista. Tätä aiemmin nämä perinteet ovat liittyneet ennen kaikkea subjektiiviseen kokemukseen²¹⁸, mihin ne toki liittyvät vahvasti myös beateille. Beateilla nämä hengelliset perinteet liittyivät kuitenkin myös vapautumiseen ja vallankumoukseen. Siinä missä esimerkiksi kadonneen sukupolven kirjoittajat olivat poliittisesti radikaaleja, ei tähän liittynyt hengellisiä elementtejä. Beateilla kuitenkin esimerkiksi seksuaalinen vapautuminen liittyy tietyllä tapaa seksin hengellistämiseen ja

²¹⁷Kerouac 1986, 11.

²¹⁸Poikkeuksia kuitenkin löytyy kuten esimerkiksi yhteys työväenliikkeen ja esoterian välillä.

samoin esimerkiksi Snyder liittää buddhalaisuuden ja Ginsberg juutalaisen mystiikan²¹⁹ osaksi sodanvastaista toimintaa. Vapautumisen hengellistäminen teksteissä tiivistyy kuitenkin varmaan parhaiten Kerouacin *The Dharma Bums* -kirjan ajatukseen zenin innoittamasta ”maailmanvallankumouksen” alkamisesta Amerikassa. Hengellisyys ottaa siis uuden, kapinallisuutta tukevan roolin. Verrattuna maltillisen kristillisyyden tulkintakehykseen, jossa oma paikka yhteiskunnassa nähdään usein Jumalan asettaman järjestyksen osana, on rooli uusi.

Beatit eivät kuitenkaan olleet ainoita, jotka yhdistelivät Yhdysvalloissa hengellisyyttä kapinallisuuteen 1950- ja 1960-luvuilla: esimerkiksi Martin Luther King jr. ja Malcolm X yhdistivät kansalaisoikeusaktivismiinsa vahvasti teemoja kristinuskosta ja islamista.²²⁰ Merkittävä ero on kuitenkin se, että toisin kuin King tai Malcolm X beatit eivät asemoineet itseään osaksi politiikkaa eivätkä aktiivisesti esimerkiksi pyrkineet muuttamaan lainsäädäntöä. Beatien hengellinen kapina oli boheemiin tapaan melko yksilökeskeinen eivätkä yhteiskunnalliset ongelmat kuten rotusorto tai vähävaraisten asema juuri kiinnostaneet beat-kirjailijoita. Beat-kirjailijat käyttivät esimerkiksi buddhalaisuutta vahvistamaan omaa vastakulttuurista rooliaan²²¹ toisin kuin esimerkiksi King, joka käytti kristillistä retoriikkaa tehdäkseen kansalaisoikeusliikkeen agendasta yleismaallisemman. Tämä buddhalaisuuden valjastaminen oman vastakulttuurisen imagon luomiseen voidaan nähdä nykynäkökulmasta ongelmallisena, kun eksoottisen uskonnon toiseutta käytetään pönkittämään omaa vastakulttuurista positiota.

4.4. Uudet kategoriat

Kolmas muutoksen tapa sahlinsilaisessa viitekehyksessä on kokonaan uusien kategorioiden tuleminen käyttöön. Hengellisessä kontekstissa esimerkki tällaisesta hyvin rajusta muutoksesta voisi olla esimerkiksi tabun käsitteen korvautuminen synnin käsitteellä. Tällainen muutos linkittyy Sahlinsilla erityisesti läntisen kulttuurin ja kristinuskon leviämiseen.²²² Vaikka beatit lainaavat ei-länsimaisista perinteistä kuten hindulaisuudesta ja buddhalaisuudesta, ei selvästikään ole kyse minkään kategorioiden korvaantumisesta. Beatit ovat selvästi osa amerikkalaista hengellistä traditiota ja myös ei-länsimaiset perinteet

²¹⁹Esimerkiksi ”Kaddish”-runo sivuaa useasti poliittisia teemoja juutalaisen mystiikan viitekehysten sisällä. (Ginsberg 2009)

²²⁰Marty 2010, 240; Allitt 2003, 57–58.

²²¹Samaa voisi sanoa tavallaan myös Malcolm X:n militantista retoriikasta suhteessa islamiin. (Allitt 2003, 58)

asettuvat osaksi amerikkalaista traditiota. Beatien velka aikaisemmille boheemeille ja amerikkalaiselle kirjailijaperinteelle näkyy hyvin myös siinä, että sahlinsilaisessa mielessä beatit eivät varsinaisesti luoneet uusia kulttuuria kategorioita vanhojen tilalle lukuun ottamatta itse käsitettä beat. Tämä on kuitenkin myös kiinnostavaa, koska beatit olisivat voineet määrittää itsensä ja heitä olisi voitu määrittää vahvemmin jonkin muun vanhan kategorian kautta.

Beat

Kuten tutkielman aivan ensimmäisissä lauseissa todetaan, beatit itse hahmottivat beatin, väsynyttä tarkoittaneen slangisana, jolla heitä alettiin kutsua, nimenomaan ”autuaana” (*beatific*). Itse sanaa ”beat” käytetään kuitenkin tämän tutkimuksen aineistossa harvakseltaan, vaikka se selvästi vakiintui melko aikaisin symboloimaan monia eri asioita. Kuitenkin muut termit, jolla beatit olisivat voineet viitata itsensä kuten ”hipsteri”²²³ tai ”boheemi”, eivät esiinny sen useammin. Ainoa tekstikatkelmassa (tässä aineistossa), joka liittää yhteen hengelliset merkitykset ja beatin löytyy *On the Road* -teoksesta:

Aikaisemmin Dean olisi selvinnyt puhumalla, tällä kertaa hän vaikenä itsekkin mutta jäi seisomaan siihen kaikkien eteen, ryysyisenä ja murtuneena ja idioottimaisena; hän seiso suoraa lampun alla, hänen luisevat mielipuoliset kasvonsa peittyivät hiekeen, ja niitten suonet sykkivät ja hän toisti; ”Kyllä, kyllä kyllä”, aivan kuin häneen olisi koko ajan virrannut valtavia ilmestyksiä, ja minä olen varma että niin oli laita ja samaa epäilivät muutkin ja pelästyivät. Hänet oli lyöty, hän oli BEAT – autuaan ihmisen juuri ja sielu²²⁴

Beat oli jotain muuta kuin vaikkapa kadotettu sukupolvi ja muut aiemmat boheemit, tässä tekstikatkelmassa Dean (eli Cassady) on beat: kyseessä on jostain ontologisesta eikä vain ryhmän jäsenyydestä. Nähdäkseni tästä kategoriasta niin voimakkaan merkitsijän tekevät sen hengellinen ulottuvuus ja siihen liittyvä vahva vapautumisen eetos. Selvä yhteys boheemin käsitteeseen on olemassa, mutta nimenomaan tämä hengellinen eetos pelkän romantiikan tai poliittisuuden lisäksi tekee beateista jotain erilaista. Distinktiivinen, maailmankuvallinen

²²²Sahlins 1992, 24.

²²³Termi ”hipsteri” (*hipster* tai *hepster*) viittasi 1940-luvun yhdysvaltaisen jazz-alakulttuurin edustajiin erotuksena sen nykyisestä käytöstä. Alakulttuurilla oli monia yhtäläisyyksiä beatien kanssa ja esimerkiksi Ginsberg käyttää sitä kyllä beat-sukupolven jäsenistä ”Howl”-runon alussa (Ginsberg 2017, 1.).

²²⁴Kerouac 1991, 195. ”where once Dean would have talked his way out, he now fell silent himself, but standing in front of everybody, ragged and broken and idiotic, right under the lightbulbs, his bony mad face covered with sweat and throbbing veins, saying, ”Yes, yes, yes,” as though tremendous revelations were pouring into him all the time now, and I am convinced they were, and the others suspected as much and were frightened. He was BEAT – the root, the soul of Beatific” Suomentanut M. Lahtela.

identiteetti on myös varmasti yksi syy miksi beat-kirjallisuuteen elimellisesti liitettävät hahmot kuten Kenneth Rexroth tai Lawrence Ferlinghetti kielsivät olevansa beateja.

Näyttää kuitenkin selvältä, että huolimatta tästä vahvasta omasta merkitsijästä, beat-sukupolven kirjoittajien parissa syntynyt hengellinen murros oli ennen kaikkea luovaa aiempien kulttuuristen kategorioiden venyttämistä ja yhdistelyä.

5. Yhteenveto

Beatien hengellisyyden ja niiden edustavan hengellisyyden murroksen tutkiminen on ollut monella tavalla antoisaa. Mielestäni beatien kaltaisten vastakulttuuristen liikkeiden tutkiminen antropologian näkökulmasta voi avata uudenlaisia näkökulmia erityisesti kulttuurisen, hengellisen ja poliittisen muutoksen tutkimuksiin. Jatkotutkimuksessa olisikin kiinnostavaa edetä seuraavaan vastakulttuuriin ja tarkastella miten vahvasti beatin kategoria antoi merkityksen termille ”beatnik” sekä mitä tästä merkityksestä säilyi hippiliikkeessä. Toisaalta taas olisi kiinnostavaa tutkia vertailevasti beateja edeltäneen kadonneen sukupolven kirjoittajien kirjoituksia Sahlisin kulttuurin muutoksen teorian ja kirjallisuuden antropologian näkökulmasta.

Tämän tutkielman tarkoitus on kuitenkin vastata sen kahteen tutkimuskysymykseen: ”Millaisena beatien hengellisyys näyttäytyy heidän kirjoittamissaan teoksissa?” sekä ”Millaista hengellisyyden murrosta beat-kirjoilijoiden kirjoittamat teokset kuvaavat?”

Luvussa kolme tarkastelin vastausta ensimmäiseen kysymykseen. Teoksien perusteella beatien hengellisyys näyttää moninaisena, mutta yhdistäviä tekijöitä löytyi. Beat-kirjoittajia erottavat esimerkiksi suhde maailmanuskontoihin, huumausaineiden käyttö hengellisissä tarkoituksissa, luontomystiikan keskeisyys sekä seksuaalisuuden kuvausten hengellinen ulottuvuus. Selvä yhdistävä tekijä kaikkien beatien hengellisissä kirjoituksissa on kokemuksellisuuden korostuminen. Tämä kokemuksellisuus tulee ilmi moninaisilla tavoilla, mutta tiettyjä useita kirjoittajia yhdistäviä tekijöitä löytyy. Nämä keskeiset yhdistävät teemat ovat visioiden ja ilmestysten keskeisyys, amerikkalaisuuteen ja vaeltamiseen liittyvä tematiikka, hengellisen kielen transgressivisyys sekä erilaisten yhteiskunnallisesti marginaalisten ryhmien ihailu tavalla, joka saa hengellisiä piirteitä.

Tämän tutkimuksen ja tämän tutkimustuloksen vahvuutena on sen laaja-alainen aineisto. Tämä poikkeaa useimmista beatien hengellisyydestä tehdyistä tutkimuksista, jotka

korostavat yksittäisten beatien hengellisiä ja uskonnollisia vakaumuksia. Jälkimmäisen kaltaiset tutkimukset korostavat usein nimenomaan buddhalaisuutta beat-hengellisyyden keskeisimpänä piirteenä, mutta tämä korostus on mielestäni virheellinen. Kirjallisuuden antropologian tarjoama lähestymistapa antaa huomattavasti kokonaisvaltaisemman kuvan kuin henkilöhistorian tai kirjallisuuden tutkimuksen näkökulma. Kirjallisuuden antropologiassa on vahva historiallinen tutkimusintressi: se voi kertoa meille jotain merkityksistä, jotka asioille on annettu historiallisissa yhteisöissä, joita emme voi enää osallistuvan havainnoinnin kautta saavuttaa. Tässä tutkielmassa olen kuitenkin hyödyntänyt kirjallisuuden antropologiaa pelkän deskriptiivisen kuvauksen laatimisen lisäksi muutoksen tutkimiseen. Yhdistämällä kirjallisuuden antropologisen tutkimuksen Sahlisin strukturalistiseen näkemykseen sekä sosiolingvistiseen metodiin olen saanut vastauksen kahteen kiinnostavaan kysymykseen yhden sijaan: kirjallisuuden antropologian on toiminut lähtökohtana, sekä sosiolingvistiselle analyysille siitä millaista beat-hengellisyys oli, sekä teoreettiselle analyysille siitä, mikä siinä oli uutta ja erilaista edeltäviin hengellisyyden muotoihin verrattuna. Onkin mielestäni selvää, että beat-hengellisyyttä tulee tarkastella erityisesti suhteessa aikaisempaan amerikkalaiseen uskontohistoriaan ja erityisesti sen transsendentalistiseen perintöön. Tämän yhteyden tunnustamisen jälkeen on helppo nähdä, että nimenomaan kokemuksellisuus, eikä mikään yksittäinen uskonnollinen traditio, on beat-hengellisyyden keskiössä.

Vastausta toiseen muutosta koskevaan tutkimuskysymykseen tarkastelen neljännessä luvussa. Marshall Sahlisin strukturalistinen teoria kulttuurin muutoksesta antaa mielestäni hyvän kuvan siitä missä määrin beat-kirjailijoiden tekstit todella edustivat hengellistä murrosta. Analyysissäni olen jakanut Sahlisin kolmijaon mukaan muutoksen kategorioiden rajojen muutoksiin, kategorioiden välisten suhteiden muutoksiin ja uusien kategorioiden syntymiseen. Ensimmäiseen muutoksen tapaan kuuluvat muutokset ”hengellisyyden” ja ”amerikkalaisuuden” kulttuurisissa kategorioissa. Seuraten pitkälti transsendentalisteja, beat-kirjoittajat määrittävät hengellisyyden koskemaan kokemusta, opillisuuden ja eettisyyden sijaan. Samoin seuraten erityisesti Thoreauta, beatit näkivät amerikkalaisuuden uudenlaisen hengellisyyden maaperänä ja toisin kuin esimerkiksi kadonneen sukupolven kirjoittajat, beatit olivat selvästi itsekkin osa tätä ”Amerikkaa”.

Kategorioiden suhteiden muuttumiseen liittyvä hengellinen muutos liittyy aineistossa erityisesti marginaalista ihmisryhmien hengellistämiseen ja maailmanuskontojen politisointiin. Nämä kaksi liittyvät beatien merkittävään tendenssiin hengellistää omat missionsa oli kyse sitten normien rikkomisesta kuten marginaalisten ryhmien kohdalla tai

sodanvastuksesta kuten esimerkiksi buddhalaisuuden ja juutalaisen mystiikan tulkitsemisen kohdalla. Tässä toisessa kohdassa kiinnitän huomiota myös niihin asioihin, jotka vaikuttavat 1950-luvun kontekstissa radikaaleilta, mutta aatehistoriallisesti eivät ole poikkeuksellisia. Näitä ovat buddhalaisen vakaumuksen ja synkretismin lisäksi, esimerkiksi myös huumeiden käyttö hengellisissä tarkoituksissa tai beatien käsitys runoilijoista uskonnollisina toimijoina. Näille kaikille on osoitettavissa selkeä historiallinen tausta ja perinne, josta ne nousevat.

Viimeinen muutoksen tapa eli kokonaan uusien kategorioiden syntyminen korvaamaan vanhat kertoo siitä, että beatien kirjoitukset ovat vastahengellisyydestä huolimatta osa amerikkalaista boheemiuden ja hengellisyyden perinnettä. Varsinaisesti aina uusi kategoria, jota beatit käyttivät, on ”beat” itse. Nähdäkseni hengellisenä käsitteenä siinä korostuu nimenomaan jo mainittu mission hengellistäminen. Beatien hengellisestä murroksesta voidaan tiivistetysti sanoa, että siinä amerikkalaisen boheemiuden perinne törmää yhteen amerikkalaisen transsendentalismin kanssa luoden hengelliseltä pohjalta normeja rikkovan ja vapautusta ajavan ajattelutavan.

Lähde- ja kirjallisuusluettelo

Tutkimusaineistona käytetty kirjallisuus

Alkuperäiset julkaisuvuodet on ilmaistu hakasuluissa.

- Ansen, Allen (2012) [1961]. *Disorderly Houses*. Middletown: Wesleyan University Press.
- Burroughs, William S. (2012) [1953]. *Junky*. New York: Penguin Books.
- Burroughs, William S. (1976) [1959]. *Naked Lunch*. London: Corgi.
- Burroughs, William S. (1998) [1985]. *Queer*. New York: Penguin Books.
- Corso, Gregory (1986) [1958 & 1955]. *Gasoline & Vestal Lady on Brattle*. San Francisco: City Lights.
- Di Prima, Diana (2003) [1961]. *Dinners and Nightmares*. San Francisco: Last Grasp.
- Di Prima, Diana (1998) [1969]. *Memoirs of a Beatnik*. New York: Penguin Books.
- Doyle, Kirby (1966) [1966]. *Sapphobones*. Kerhonkson: The Poets Press.
- Ferlinghetti, Lawrence (2001) [1955]. *Pictures of the Gone World*. San Francisco: City Lights.
- Ferlinghetti, Lawrence (1958) [1958]. *A Coney Island of the Mind*. New York: New Directions.
- Ginsberg, Allen (2009) [1956 & 1961]. *Howl Kaddish and Other Poems*. New York: Penguin Books.
- Holmes, John C. (2006) [1952]. *Go*. New York: Penguin Books.
- Holmes, John C. [1952]. ”This Is the Beat Generation”. *New York Times*, 16.11.1962.
- Johnson, Joyce (2014) [1962]. *Come and Join the Dance*. New York: Open House.
- Kandel, Lenore (2012). *Collected Poems of Lenore Kandel*. Berkeley: North Atlantic Books.
- Kerouac, Jack (1960) [1953]. *The Subterraneans*. London: Granada.
- Kerouac, Jack (1991) [1957]. *On the Road*. New York: Penguin Books.
- Kerouac, Jack (1986) [1958]. *The Dharma Bums*. London: Grafton Books.
- Kerouac, Jack (1992) [1960]. *Tristessa*. New York: Penguin Books
- Kerouac Jack (1962) [1962]. *Big Sur*. New York: Bantam.
- Kyger, Joanna (2002). *As Ever: Selected Poems*. Hawthorn: Penguin Books.
- Lamantia, Philip (2013). *The Collected Poems of Philip Lamantia*. Berkeley: University of California Press.

- McClure, Michael (1969) [1964]. *Ghost Tantras*. San Francisco: Four Seasons Foundation.
- McClure, Michael (2011). *Of Indigo and Saffron: The New and Selected Poems*. Berkeley: University of California Press.
- Orlovsky, Peter (1980 [1978]). *Clean Asshole Poems & Smiling Vegetable Songs*. San Francisco: City Lights.
- Snyder, Gary (2009) [1959]. *Riprap and Cold Mountain Poems*. New York: Counterpoint.
- Snyder, Gary (1978) [1960]. *Myths & Texts*. New York: New Directions.
- Snyder, Gary (1969) [1969]. *Earth House Hold*. New York: New Directions.
- Welch, Lew (2012). *Ring of Bones: Collected Poems of Lew Welch*. San Francisco: City Lights.
- Whalen, Philip (1960) [1960]. *Memoirs of an Interglacial Age*. The Auerhahn Press.

Käännöksissä olen hyödyntänyt seuraavia suomennoksia:

- Burroughs, William (1971). *Alaston Lounas*. Jyväskylä: Gummerus. Suomentanut Risto Lehmusoksa.
- Kerouac, Jack (1998). *Matkalla*. Helsinki: Tammi. Suomentanut Markku Lahtela.
- Kerouac, Jack (2006). *Tristessa*. Turku: Sammakko. Suomentanut Elina Koskelin, Seppo Lahtinen & Vesa-Matti Pajja.

Kirjallisuus

- Ahlstrom, Sydney E. (1972). *A Religious History of the American People*. New Haven: Yale University Press.
- Allitt, Patrick (2003). *Religion in America Since 1945: A History*. New York: Columbia University Press.
- Amundsen, Michael (2015). "On The Road. Jack Kerouac's Epic Autoethnography". *Suomen Antropologi* vol. 40(3), s. 31–41.
- Bartlett, Lee (1981). *The Beats: Essays in Criticism*. Jefferson: McFarland.
- Belletto, Steven. (2017) "Chronology" teoksessa *The Cambridge Companion to the Beats*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bucholtz, Mary & Hall, Kira (2005). "Identity and interaction: a sociocultural linguistic approach". *Discourse Studies* vol. 7 (4–5), s. 585–614.
- Calonne, David S. (2017). *The Spiritual Imagination of the Beats*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Campbell, Howard (2003). "Beat Mexico: Bohemia, Anthropology and 'Other'". *Critique of Anthropology* vol. 23 (2), s. 209–230.
- Campbell, James (1999). *This is Beat Generation*. London: Secker & Warburg.
- Charters, Ann (1992). *The Portable Beat Reader*. New York: Penguin.
- Clifford, James (1986). *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- Cohen, Marilyn (2013). "Introduction: Anthropological Aspects of the Novel" teoksessa *Novel Approaches to Anthropology: Contributions to Literary Anthropology* ed. M. Cohen. Lanham: Lexington Books.
- Duranti, Alessandro (1997). *Linguistic Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Eburne, Jonathan (1997). "Trafficking In The Void: Burroughs, Kerouac, and the Consumption of Otherness." *Modern Fiction Studies* vol 43(1), s. 53–92.
- Emerson, Ralph W. [1860] "Worship". <https://emersoncentral.com/texts/the-conduct-of-life/worship/>
- - - (1964 [1841]) "Itseensä luottava ihminen" (*Self-Reliance*). Suomentanut J.A. Hollo. Porvoo: WSOY.
 - (1964 [1844]) "Runoilija" (*The Poet*). Suomentanut J.A. Hollo. Porvoo: WSOY.
 - [1836] "Nature".
- Elteren, Mel van (1999). "The Subculture of the Beats: A Sociological Revisit". *Journal of American Culture* vol. 22(3).
- Fields, Rick (1998). "Divided Dharma: White Buddhist, Ethnic Buddhist, and Racism" teoksessa *The Faces of Buddhism in America* ed. C. Prebish & K. Tanaka. Berkeley: University of California Press.
- Foster, Edward H. (1992). *Understanding the Beats*. Columbia: University of South California Press.
- Garton-Gundling, Kyle (2017). "Beat Buddhism and American Freedom". *College Literature* vol. 44(2), s. 200–230.
- Geertz, Clifford (1973). *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Press.
- Ginsberg, Allen (2017). *The Best Minds of My Generation. A Literary History of the Beats*. New York: Grove Press.
- Goodman, Russell (2013) "Ralph Waldo Emerson" in *Nineteenth-century Philosophy of Religion: The history of Western Philosophy of Religion vol 4* ed. Oppy & Trakakis. Routledge.
- Grace, Nancy M. (2017). "The Beats and Literary History: Myths and Reality" teoksessa *The Cambridge Companion to the Beats*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hemingway, Ernest (1964). *Nuoruuteni Pariisi*. Helsinki: Tammi.

- Heuston, Sean (2011). *Modern Poetry and Ethnography: Yeats, Frost, Warren, Heaney, and the Poets as Anthropologist*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- James, William (2019). *Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*. New York: Dover.
- Johnson, Ronna C. (2017) "The Beats and Gender" teoksessa *The Cambridge Companion to the Beats*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kloos, Peter (1990). *True Fiction: Artistic and Scientific Representation of Reality*. Amsterdam: Vrije Universiteit University Press.
- Kovalainen, Heikki A. (2007). *Emerson ja filosofia*. Helsinki: Gaudeamus.
- Lawlor, William (2017). "Were Jack Kerouac, Allen Ginsberg and William S. Burroughs a Generation?" teoksessa *The Cambridge Companion to the Beats*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lees, Andrew J. (2017) "William Burroughs: Sailor of the Soul". *Journal of Psychoactive Drugs*. Vol 49(5) s. 385–392.
- Marty, Martin (2010). *Kristitty maailma. Kristinuskon globaali historia*. Helsinki: Kirjapaja.
- McClure, Michael (2003). "Kirby Doyle & Snows of Yesteryear". Empty Mirror: <https://www.emptymirrorbooks.com/beat/kirby-doyle> (luettu 14.2.2020)
- Miller, Henry (1990). *Kravun kääntöpiiri*. Jyväskylä: Gummerus.
- Mitchell, Aaron C. (2017). *The Liminality and Communitas in the Beat Generation*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Olson, Kirby (2017). "Beat as Beatific: Gregory Corso's Christian Poetics" teoksessa *The Cambridge Companion to the Beats*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Plantinga, Alvin (2015). *Knowledge and Christian Belief*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Prebish, Charles S. (1998). "Introduction" teoksessa *The Faces of Buddhism in America* ed. C. Prebish & K. Tanaka. Berkeley: University of California Press.
- Prothero, Stephen (1991) "On the Holy Road: The Beat Movement as Spiritual Protest". *The Harvard Theological Review* vol. 84, s. 205-222.
- (1995). "Introduction" teoksessa *Big Sky Mind: Buddhism and the Beat Generation* ed. C. Tonkison. New York: Riverhead.
- (2012). *The American Bible: How Our Words Unite, Divide and Define a Nation*. New York: HarperCollins.
- Raskin, Jonah (2017). "Beatniks, Yippies, Feminists and the Ongoing American Counterculture" teoksessa *The Cambridge Companion to the Beats*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Robbins, Joel (2004). *Becoming Sinners: Christianity and Moral Torment in a Papua New Guinea Society*. Berkeley and Los Angeles: California University Press.
- Sahlins, Marshall (1985). *Islands of History*. Chicago: The Chicago University Press.
- (1992) "The Economics of Develop-Man in the Pacific". *RES* vol. 21, s. 13–25.

- Spengler, Oswald (2002 [1922]). *Länsimaiden perikato. Maailmanhistorian morfologian ääriäiviöjä*. Tammi: Helsinki.
- Stikāne, Ilze (2015). Mysticism of the Beat Generation: Allen Ginsberg's "Howl". *Cels / The Way* vol. 65, s. 209–240.
- Suiter, John (2002). *Poets on the Peaks: Gary Snyder, Philip Whalen & Jack Kerouac in the Cascades*. Washington D.C.: Counterpoint.
- Thoreau, Henry D. (2010 [1852]). *Walden, Elämää metsässä (Walden, or Life in the Woods)*. Suomentanut Antti Immonen. Helsinki: Kirjapaja.
- - - (1862) *Walking*. Project Gutenberg. Haettu osoitteesta <http://www.gutenberg.org/files/1022/1022-h/1022-h.htm>
- Tillander, Rasmus (2019). *Uskonnollisuus ilman uskontoa: John Dewey'n uskonnonfilosofia*. (Pro gradu -tutkielma, Helsingin yliopisto). Haettu osoitteesta: <http://urn.fi/URN:NBN:fi:hulib-201910223736>
- Turner, Victor (2007). *Rituaali. Rakenne ja communitas*. Helsinki: Summa.
- Tytell, John (1976). *Naked Angels: The Lives and Literature of the Beat Generation*. New York: McGraw-Hill.
- Varner, Paul (2012). *The Historical Dictionary of the Beat Movement*. Lanham: Scarecrow.
- Weinwrench, Regina (2017). "Locating a Beat Aesthetic" teoksessa *The Cambridge Companion to the Beats*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Whitman, Walt (2006). *The Complete Poems of Walt Whitman*. Hertfordshire: Wordsworth.
- Wiles, Ellen (2018). "Three branches of literary anthropology: sources, styles, subject matter." *Ethnography*. Haettu osoitteesta <https://doi.org/10.1177/1466138118762958>.