

Kultuuriline omastamine kultuurimuutusena

Jason Baird Jackson

Kultuuriline omastamine tuleb folkloristide ja etnoloogide seas sageli jutuks. Olen pidanud kolleegidega sel teemal arvukalt tõsiseid, mõtterikkaid arutlusi. Et suurem osa mu täiskasvanuelust on olnud tihedalt seotud põlisameeriklastest sõprade ja kolleegide eludega, olen lähedalt näinud, kuidas see nähtus toob endaga kaasa valu, arutelusid ja aktivismi. Ingliskeelses ajakirjanduses ja sotsiaalmeedias kohtab kultuurilise omastamise debatte isegi siis, kui puudub otsene kokkupuude rühmadega, keda see rohkem või vähem valusalt puudutab või kui ise neile lugudele tähelepanu ei pööra. Leidub ka keerukamaid teemakäsitlusi, kuid isegi kui need pärinevad ajakirjanikelt, aktivistidelt või teadlastelt, kellel on vahetuid kultuurilise omastamise kogemusi või asjakohaseid teadmisi, kipuvad need olema kirjutatud konkreetsetest kultuurilistest vaidlustest lähtuvalt. Muidugi on see loogiline ja hea ning olen läbi aastate jälginud niihästi uudiseid kui analüüse kultuurilise omastamise teemal, kuid folkloristidel ja etnoloogidel puuduvad ikka veel üldised mudelid ja heuristika, mille abil seda pidevat voogu hinnata. Käesolevas kirjutises proovingi töötada just üldise, mõistete tasandi kallal. Artikkel on osa ulatuslikumast uurimistööst, mis tahab pakkuda folkloristidele raamistikku omastamise juhtumite vaatlemiseks ja selle nähtuse üksikasjalikumaks mõtestamiseks (Jackson 2021a; 2021b). Ma ei arva, et omastamine tuleks arvata folkloristika peamiste ja jäävate mõistete hulka, kuid leian, et see väärrib kontseptuaalset tähelepanu, sest tegemist on korduva teemaga kogukondade elus, kellega me koostööd teeme ja kelle kultuurivorme me uurime.

Minu eesmärk on täiendada kultuurilise omastamise üle peetavaid olulisi diskussioone üldise heuristika või mudeliga, mis võiks toimida folkloristliku ja etnoloogilise uurimistöo näitena, aga ka eeskujuna. Väidan, et folkloristid ja etnoloogid on loonud töövahendeid, mis aitavad mõelda kultuurilisest omastamisest erisugustes kontekstides. Raamistikuks koondatuna võiks neist edaspidi abi olla nii üksikjuhtumite analüüsimisel kui ka siis, kui võtame toetada või eest vedada aktivismist kantud uurimisprojekte. Nagu pärand ja palju muudki meie erialade huviorbiidis, on kultuuriline omastamine samaaegselt teaduslik raamistik ja päriselu nähtus. Sedalaadi juhtumid nõuavad teadlikke mõistestamise pingutusi.

Jackson, Jason Baird 2022. Kultuuriline omastamine kultuurimuutusena. – Kelle pärand?

Studia Vernacula 14, 14–34. Kirjastuse Indiana University Press © loal lühendatult tõlgitud väljaandest:

Jackson, Jason Baird 2021. On Cultural Appropriation. – Journal of Folklore Research 58 (1), 77–122.

Omastamine kui üks kultuurimuutuse tüüp teiste hulgas

Põhja-Ameerika etnoloogiat ja folkloristikat on alati paelunud muutused, seda juba ammu enne, kui kultuurimuutuse mõiste esile kerkis. Enne, kui hakati uurima akulturatsiooni, mille fookuses olid põhiliselt koloniseerimise mõjul toimunud muutused, oli valdav ajaloolis-geograafiline lähenemine, mis keskendus kultuurilisele innovatsioonile, difusioonile, ülevõtmisele ja kohandamisele. Selles töös püüti rekonstrueerida ajalooliste muutuste kohalikke ja piirkondlikke mustreid, olgu siis kirjalike allikate toel või ilma nendeta. Muutusega seotud küsimused jätsid sihilikult vaatluse alt välja vaid kõige äärmuslikumad Briti sotsiaalanthropoloogia vaimus funktsionalistlikud etnograafilised uurimused (Lesser 1985: 53–68 vs Radcliffe-Brown 1952; vt ka Mintz 1985a; Lesser 1977 [1933]; Strong 1936).

Minu folkloristlikus ja kultuuriantropoloogilises (Ameerika etnoloogia alases) väljaõppes pandi „kultuurimuutusele“ märkimisväärset rõhku. Läbisin kraadiõppes seminari teemal „Kultuurimuutuse teooriad“ (vrd Steward 1955) ning alati oli meil üks või teine kultuuriline muutus arutluse all. Need ulatusid karmidest vormidest, nagu revitaliseerimine¹ (Wallace 2003; Harkin 2004), orjastamine (Mintz 1985b) ja kapitalismi esiletõus (Weber 1958; Thompson 1967) suhteliselt leebeteni, nagu folkmuusika taastulemine (Cantwell 1996; Sacks 1997), väiksemat sorti traditsionaliseerimise praktikad (Bauman 1992) ning magustoidu leiutamine (Mintz 1985b). Minu huvi kultuurimuutuse kategooriate vastu on püsinud, kui ka teadlaste lähenemine nende eritlemisele on muutunud vähem tüpologiseerivaks ning muutust on hakatud pidama igasuguse sotsiaalse elu konstandiks, mistõttu tunnevad teadlased ehk vähem vajadust selgitada, et tegelevad nimelt „kultuurimuutuse“ uurimisega.²

Aja jooksul meie erialadel kataloogitud ja kirjeldatud kultuurimuutuse viisidest saab kokku üksjagu pika nimekirja. Ühest artiklist nende kõigi nimetamiseks ja iseloomustamiseks ei piisa, kuid mõningad tasub välja tuua, et siis kultuuriline omastamine nende sekka paigutada. Kultuurimuutuse mooduste pikemat loetelu iseloomustab vähemalt inglise keeles terminite orienteeritus tegevusele: need tähistavad inimeksistenti tahke, mida

1 Peamiselt hääbunud või hääbuvate keelte ja kultuuride taaselustamise kohta on eesti keeles võetud kasutusele ka ersa keelest laenatud sõna *velmamine*. – Toimetuse märkus.

2 Otsing ajakirjas *American Anthropologist* näitas, et terminid *kultuuriline muutus* ja *kultuurimuutus* võeti siinses tähenduses kasutusele alates 1920. aastatest ja tõusid esile alates 1930. aastatest (nt Wissler 1920; Mead 1929; Kroeber 1931; Steward 1932; Mekeel 1932; Redfield 1934; Redfield, Linton, Herskovitz 1936; Strong 1936; Eggan 1937). Termin esineb ajakirjas *Journal of American Folklore* 1907. aastal ilmunud bibliograafilises ülevaates, kuid sai regulaarselt kasutatavaks 1930. ja üldlevinuks 1940. aastatel (*American Folklore Society* 1907). Sel perioodil pärinesid teemakäsitlused mõlemas juhtivas ajakirjas paljuski samalt teadlaste seltskonnalt.

kogetakse protsessidena. Näiteks *misjoneerimine*, *moderniseerimine*, *enkultuuratsioon* (kultuuriga kohanemine), *assimilatsioon* või ka *kreolisatsioon* on verbidest tuletatud nimisõnad, millele nüüdisaegses inglise keeles viitab sufiks *-tion* või *-ion*.³ Oleme folkloristikas ja etnoloogias süstemaatiliselt oma võtmetermineid läbi töötanud, et muuta need aktiivseks, protsessi ja tegija keskseks. Seeläbi oleme lisanud nad kultuurimuutust käsitlevate terminite hulka. Staatilisest traditsioonist sai traditsionaliseerimine: metakultuuriline diskursiivne vahend, mille abil üksikisikud ja rühmad häälestuvad ajaloo ja muutuste voos jätkuvusele, mobiliseerides inimesi teatud laadi tegudeks ja juurutades teatud väärtusi (Jackson 2013: 74–85, 216–217). Folkloristikale nime andnud uurimisobjekt on teinud läbi sama muutuse, kui tähelepanu siirdus folkloorilt folkloriseerimisele (McDowell 2010; Mendoza 2000; Hafstein 2018; Briggs 2012; Paredes 1993 [1973]). Pärandist on sarnasel viisil sündinud pärandiks muutmine ehk pärandistamine (Hafstein 2018).

Siiski ei lisandu järelliide *-tion* inglise keeles sugugi mitte kõigile kultuurimuutuse protsessuaalsuse väljendajatele. Oluline näide kultuurimuutust tähistavast nimisõnast on *genotsiid*, mis pulbitseb võikast tegutsemisest, kuid teeb seda *-tion*-lõputa.⁴ Surmale viitav sufiks *-tsiid* esineb ka teistes eriti süngeid kultuurilise muutuse vorme tähistavates sõnades, nagu näiteks *lingvitsiid* (keelesurma mõiste aktiivsem vend). Kuigi suurem osa *tsiid*-lõpuga sõnu pigem ei puuduta ühiskonda tervikuna, vaid selle teatud gruppe (nt *suitsiid*, *regitsiid*, *infantsiid*), tähistavad need kaugeleulatuvate ühiskondlike ja kultuuriliste järelduste ja mõjudega ilminguid ning seda isegi juhul, kui neis ei nähta kultuurimuutuse mooduseid, nagu seda nähakse innovatsioonis, migratsioonis või genotsiidis.

Tahan enne mõningate kõige olulisemate kultuurimuutuse vormide juurde asumist ära märkida, et folkloristika ja etnoloogia ajalood on globaalses plaanis siin käsitletud ühiskondliku muutuse protsessidega läbi põimunud. Moderniseerumine ja koloniseerimine viisid näiteks traditsionaliseerimise ja revitaliseerimiseni, aga ka soodustasid või isegi põhjustasid folkloristika ja etnoloogia erialadeks kujunemist. Teemale võib läheneda mitmeti, kuid teadlasena, kes maadleb muutuste kõrval ka püsivusega seotud küsimustega, minnes ajas tagasi Ameerikate kolonialismieelsete ja seega modernismieelsete kontekstideni, näib mulle, et osa kultuurimuutuse mõistetest saab rakendada eri aegadele ja kohtadele, ent teised on eriomased praeguse kapitalistliku

3 Eesti keeles kasutatakse tavaliselt enam kodunenud võõrsõnades universaalset teonimeliidet *-mine*, vähem kodunenutes võõrsõnaliidet *-tsioon*. – Toimetuse märkus.

4 Eesti keeles on üle võetud võõrsõnasufiks *-tsiid*, mis algselt pärineb ladina keelest ja on sarnasel kujul levinud kõigisse Euroopa keeltesse. Eesti omavaste *-tapp* on kasutusel üksikutes sõnades (*enesetapp*, *keeletapp*). – Toimetuse märkus.

maailmasüsteemi moodustumisele. Nii väites ei eita ma rahvusluse, moderniseerimise ja kolonialismi eriti tugevat seost folkloristika huvide ja kujunemisega. Vaatlen neid küsimusi veidi teise nurga alt ja põhjalikumalt artiklis, mille fookuses on folkloristika ja maailmasüsteemide analüüs (Jackson 2022). Siinkohal piisab ehk seletusest, et minu hinnangul on kultuurilise omastamise teema 21. sajandi hakul eriti aktuaalne, kuid et seda nimetust väärivaid protsesse võib ette tulla teisteski, ka kolonialismieelsetes pärismaistes oludes. Siiski on selleks omad põhjused, miks kultuuriline omastamine torkab teatud aegadel, teatud kohtades ja sotsiaalsetes suhetes rohkem silma kui teistes. Kultuurimuutuse mõisteid tuleb hinnata ja ümber hinnata muutuvate teaduspraktikate ja analüüsi alla võetud konkreetsete juhtumite valgusel. Paradigmat „modernsus muudab kõike“ järgivad folkloristid on tõenäoliselt päri vähemalt sellega, et näiteks difusioon, urbaniseerimine, kodustamine ja leitamine on inimkonda väga pikka aega saatnud kultuurimuutuse viisid.

Kultuurilise omastamise paigutamiseks kultuurimuutuse mooduste suu-remasse maatriksisse tuleb mul välja noppida need, mis minu hinnangul seisavad omastamisele kõige lähemal. Kuigi naasen pärandi ja omandi juurde hiljem, võtan järgnevalt vaatluse alla difusiooni, akulturatsiooni ja assimilatsiooni. Nimetatud kolme protsessi teadusajalooline olulisus ulatub kaugesse minevikku. Eriti kehtib see difusiooni kohta, mis oli tänapäeva etnoloogia ja folkloristika fundamentaalseid, teedrajavaid probleeme. Akultureerimine ja assimileerimine tõusid uurijate huviorbiiti 20. sajandi keskpaigas.⁵

Difusioon

Difusiooni käsitlused Ameerika folkloristikas ja kultuuriantropoloogias (Ameerika etnoloogias) kuuluvad märksa laiemasse rahvusvahelisse difusiooni uurimislukku, millesse on olulise panuse andnud ka Euroopa etnoloogia ja rahvajutu-uurimine. Kui sellest varasemad teooriad on valdavalt ajaloo prügikasti visatud, siis difusiooni peetakse meie tõsiseltvõetavate eelkäijate arvestatavaks uurimisteenaks, millest põlvnevad ka moodsad teooriad. Isegi kui suurema osa praeguste folkloristide ja etnoloogide uurimused ei ole difusionismist kantud, on meid õpetatud selle nähtuse põhijooni mõistma, difusiooni käsitlused kuuluvad meie lugemisvarasse ning oleme tunnustajateks selle jätkuvale kohalolule ja toimimisele. Raputamaks üliõpilasi lahti arusaamast, et difusioon ja sellega seotud ajaloolis-geograafiline meetod

5 Siin käsitletud kontseptuaalsetest probleemidest süvitsi huvitatud lugejate tööpõld on lai. Näiteks sobib alustada Põhja-Ameerika folkloriste viimasel ajal uuesti huvitama hakanud (nt Otero 2020: 19–20) transkultuuratsiooni mõistest, mida arendas Kuuba antropoloog Fernando Ortiz (1995 [1947]: 98) ning uuris käesoleva artikli seisukohast olulises põlisameeriklaste kontekstis kontseptuaalselt ja empiirilisel A. Irving Hallowell (1963: 523). Pean oluliseks ka Mary Louise Pratti (1991) uuemat mõjukat käsitlust transkultuuratsiooni seosest sellega, mida ta nimetab kontaktsoonideks.

kuuluvad pelgalt minevikku, tavatsen juhtida nende tähelepanu huvile, mida difusiooni vastu tuntakse tänapäeva majanduskoolides, kus innovatsiooni difusiooni uurimine on see võluvits, mille abil rahvusvahelised korporatsioonid oma tooteid laialdaselt levitada loodavad (Rogers 2003).

Difusiooni defineeritakse ja mõistetakse erinevalt. Tänu selle sisukusele ja kompleksusele naasen sageli Alfred Kroeberi (1948) antropoloogia-õpiku juurde, mis kujutab endast varase Ameerika etnoloogia (ja ka suure osa folkloristika) sünteesi. Pikemas arutluses, mida ma selle tuumakuse ja meisterlikkuse tõttu väga lugeda soovitan, kontseptualiseerib Kroeber difusiooni, olles enne seda käsitlenud traditsiooni:

Vastuvõtlikkusega oma minevikule on kombineeritud vastuvõtlikkus, mida iga kultuur näitab üles teiste kultuuride loodud kultuurilisele ainesele. Omaksvõtu tulemuseks on võõraste elementide ja toimimisviiside geograafiline levik; kõige sagedasem määralus selle kohta on „difusioon“. Levik võib toimuda kiiresti, kuid sageli nõuab see üksjagu aega. Sellest tulenevalt pärineb difusiooni teel väljast omandatu paljuski minevikust, nagu seegi, mille kultuur saab kultuurisese traditsioonide edasiandmise kaudu; kuid difusiooni tunnusjoon, protsessi kese, on levik ruumis. (Kroeber 1948: 257.)

Kroeber jätkab teoreetilist mõtisklust suurepärase kirjeldusega „Ameerika“ kultuuri mitmesuguste osiste kultuurilisest algupärast, näidates lugejaile, kuidas difusioon mängib võtmerolli kõigi tuntud ühiskondade ajaloolistes kultuurimuutusprotsessides. Sealjuures märgib ta, et tüüpiliselt „päras omaksvõttu allika tähtsust pisendatakse ja unustatakse nii kiiresti kui võimalik“ (Kroeber 1948: 257). Seda dünaamikat – päritolu eitamist või vähetähtsaks pidamist – tasub meil kultuurilise omandamise juurde asudes meeles pidada.⁶

Kui vaatame Kroeberi (1948: 258) tuvastatud „Ameerika“ kultuuri tunnuste loendit alates germaani keelest, mis on täis foiniikia tähestikus kirjutatud prantsuse sõnu ja trükitud Hiina paberile Saksa trükipressiga, ning lõpetades ameeriklaste globaalset päritolu toiduvalikuga, siis enamikku neist (pärismaiste ameeriklaste „panused“ ehk välja arvatud) ei peeta hingevalu (*aggrievement*) põhjustava võtmise juhtumiteks. Mingil määral on see seletav ajalise distantsiga, mis meid neist soetamistest lahutab, kuid suurt osa kultuurilisest levikust läbi sotsiaalse või geograafilise ruumi aktsepteeritaksegi kui midagi, mis on suhteliselt „normaalne“ või ihaldusväärne. Mõtelgem

6 Eelistan siin Kroeberi formuleeringut tema õpetaja Franz Boasi töödes leiduvale, sest see on kontseptuaalse suunitlusega ja haakub artiklis järgitava metakultuurilise lähenemisega. Näiteid Boasi difusioonikäsitlustest leiab tema kogumikust „Race, Language, and Culture“ (1940), eriti selle folkloristika-alastest kirjutistest.

näiteks „Skandinaavia disainile“ üdiselt ja kitsamalt toodetele, mida pakub üle kogu maailma rahvusvaheline firma IKEA. Kõik globaalse oikumeeni (Hannerz 1989) elanikud ei pruugi sedasorti sisustust või kapitalistlikku maailmasüsteemi (Wallerstein 2004) ühtviisi kõrgelt hinnata, kuid valdavalt pole IKEA kodumaa Rootsi elanikud kokkupandava modernistliku mööbli või nende rahvuslike lihapallide leviku vastu ega vastusta seda needki, kes Cincinnatis või Pekingis kassajärjekorras seisavad.⁷ Nagu amerikanistlikud difusiooniteooriad ette näevad, eeldavad IKEA tooted sageli lokaliseerimist, mida on India näitel käsitlenud The New York Times (Goel 2018, „IKEA avab esimese poe Indias, kohandades tooteid, kuid mitte vaibi“) ja teisedki väljaanded. Siinkohal avaneb võimalus viidata ühele esoteerilisemale, kuid armastatud kultuurimuutuse moodusele folkloristikas, nimelt ökotüpfitseerimisele (vrd von Sydow 1948), millist terminit on rahvajutu-uurimises kasutatud laiema levikuga narratiivide keerukamate lokaliseerimisjuhtumite puhul (Clements 1997; Laudun 2006).

Difusiooni kohta võiks veel nii mõndagi öelda, kuid autoriteetsete folkloristlike ja etnoloogiliste allikate põhjal, millele siin tugineda, on tegemist üldlevinud kultuurimuutusprotsessiga, mille puhul kultuurivormid, väärtused, praktikad ja tehnoloogiad levivad ühest sotsiaalsest asupaigast teise. Difundeerunud kultuuriosise „saabumine“ muudab vastuvõtvat sootsiumi või rühma mõnikord vähesel, teinekord ulatuslikul määral. Sugugi mitte kõiki kultuurivorme ei pakuta ülevõtmiseks välja ja kõike pakutut ei võeta ka vastu. Difusioon võib toimida vaevumärgatavalt ja põnevalt mitmete eri muutujate kaudu. Näiteks loovad ühiskonnad sageli uusi kultuurivorme, milles nad pööravad naabrite juures täheldatud vormid või praktikad pahu-pidi, nagu Claude Lévi-Strauss korduvalt näitas (nt Lévi-Strauss 1982). Tegemist on stiimuli difusiooni (*stimulus diffusion*) erivormiga, aga see seostub ka ühiseluliste piiride alalhoidmise keerukate praktikatega (Kroeber 1948: 368–370; Barth 1969).

Nüansse on siin ohtralt ning difusiooni uurimine on lähedalt seotud innovatsiooni uurimisega. Nagu juba viidatud, on ühest vaatenurgast difusioonina kirjeldatu vastuvõtva ühiskonna perspektiivist käsitletav hoopiski innovatsioonina. Innovatsioon langeb sageli kokku uudsuse metakultuurilise diskursusega, nagu olen koos kolleegidega innovatsiooni, haabituse

7 Avastasin pärast selle Rootsi näite kasutamist, et Rootsi valitsus oli kuus kuud varem teinud üllatusavalduse, milles tunnistas lihapallide Türgi päritolu, ujudes nii vastuvoolu käesolevas artiklis tooni andvatele omastamisele lugudele. Nagu ma ise ja paljud teised vaatlejad, seostas juhtumit kajastanud The New York Times lihapalle IKEAga, juhtides tähelepanu IKEA Rootsi stiilis lihapallide populaarsusele Türgis. Sotsiaalmeedia rolli seisukohast tänapäeva kultuurilise omastamise juhtumites väärib mainimist, et Rootsi lihapallide teemaline ennetav ülestunnistus Twitteris võeti Türgis vastu diplomaatilise heatahtlikkuse, mitte pilkega (Yeginsu 2018).

ja pärandi suhteid modelleerides osutanud (Jackson, Müske, Zhang 2020; Urban 2001; Urban, Baskin jt 2007). Siinkohal tasub pöörduda tagasi selle juurde, mida Kroeber ütles algupära unustamise kohta. Kroeberi kirjeldatud unustamise protsess tähistaks Jacksoni, Müske ja Zhangi (2020) järgi innovatsiooni siirdumist kultuuri selleks osaks, mis on normatiivne, tähelepanematu ja enesestmõistetav. Sarnaselt saab normaliseerida omastatud, kuigi seda võidakse ka takistada, hoides aktiivselt elus ängistavat hingevalu tekitavat mälestust omastamisega seoses kogetud ülekohtust.

Tänapäeval peetavatesse vaidlustesse omastamise üle lisab õli tulle see, kui üks osapool jälgendab meie teadustööd ja viitab omastamisele kui tervele, „normaalsele“ kultuuriprotsessile, keeldudes tunnistamast, et omastamine erineb difusioonist just sellega, et omastamise korral ei kiida kõik asjaosalised konkreetse kultuuri elemendi levikut heaks. Pöördun hingevalu metadiskursuste juurde hiljem tagasi, kuid nagu eelnevast peaks nähtuma, pooldan ma kultuurimuutusprotsesside puhul rikkalikku oskussõnade ja karakteristikute korpust ning hoian termini *difusioon* selliste juhtumite tarbeks, kus levik ei häiri ei allikat ega vastuvõtjat. Seda terminit saab kõige ladusamalt kasutada neil puhkudel, mil kõik osapooled (niivõrd kui võrd meil on võimalik ligilähedaselt ja teoreetiliselt „kõigist“ osapooltest rääkida) on levikuga päri või selle suhtes ükskõiksed.⁸

Akulturatsioon

Akulturatsiooni teaduslik ajalugu on küll pikk, kuid difusiooni omast lühem. Põhja-Ameerika etnoloogid (kellest mitmed määratlesid end samaaegselt folkloristidena) läksid akulturatsiooni kui teoretiseeritud laadi kultuurimuutuse käsitlesega innukalt kaasa, kuid folkloristikas see iseseisvalt kanda ei kinnitanud. Nagu mujalgi, oli difusiooni (ja innovatsiooni) uurimine Ameerika antropoloogias tihedalt seotud kultuurilugude rekonstrueerimisega ajaloo ja mälu teemalistes etnograafilistes ning regionaalsetes etnoloogilistes uurimustes. USAs tähistasid akulturatsiooniuringud ümberorienteerumist: mineviku eluviiside rekonstrueerimise asemel asusid etnograafid uurima kaasaegseid ühiskondlikke dünaamikaid, millega muutusi läbi tegevad rühmad silmitsi seisid. See käis iseäranis, aga mitte ainult, sunnitud kultuuri-kontaktide kohta, mida kogesid näiteks Euroopast tuleneva koloniseerimisega rinda pistvad pärismaised rühmad.

8 Difusioonist huvitatutel tuleks veenva nüüdisaegse sünteesini jõudmiseks minna folkloristlikest ja etnoloogilistest lähenemistest edasi. Näitena olgu toodud terminoloogilised ja mõistelised vaidlused, mida rahvusvaheliste suhete uurimises peetakse „kultuurilise imperialismi“ ja „kultuuriülekanne“ kui kahe eri viisi üle, iseloomustamaks makrotasandi kultuuriringluse protsesse (Gienow-Hecht 2004). Termin *kultuuriülekanne* jätab aktiivsema mulje kui *difusioon*, kuid seda kasutatakse taotluslikult *kultuurilise imperialismi* vähem võimuka alternatiivina.

Akultuuratsiooni lisandumine Põhja-Ameerika antropoloogide uurimisteemade hulka seostub tihedalt „Akultuuratsiooni uurimise memorandumiga“, mille autoriteks olid Robert Redfield, Ralph Linton ja Melville J. Herskovitz (1936). Akultuuratsiooniga haakuvate teemadega tegeleti üldiselt ja üksikutes sootsiumides varemgi, kuid memorandum muutis selle legitiimseks uurimisküsimuseks. Memorandumi autorid esitasid alljärgneva akultuuratsiooni kui kultuurimuutuse viisi määratluse. Pöörakem tähelepanu sellele, kuidas nad positioneerisid akultuuratsiooni lähedaste, kuid mitte identsete protsesside suhtes.

Akultuuratsioon hõlmab nähtusi, mis tulenevad erisuguse kultuuriga rühmade esindajate pidevast otsekontaktist, millele järgnevad muudatused ühe või mõlema rühma algsetes kultuurimustrites. (NB: Selliselt defineeritud akultuuratsiooni tuleb eristada kultuurimuutusest, mis on sellest laiem mõiste, ja assimilatsioonist, mis on mõnikord üks akultuuratsiooni faase. Ka tuleb seda eristada difusioonist, mis esineb küll kõigis akultuuratsioonijuhtumites, kuid leiab sageli aset ilma eespool esitatud definitsoonis kirjeldatud otsekontaktita ning mis kujutab endast kõigest üht osa akultuuratsiooniprotsessist.) (Redfield, Linton, Herskovitz 1936: 149.)

Äsja tsiteeritud sulgudes esitatud märkuses käsitlevad autorid mitmeid kultuurimuutusprotsesse osalt kattuvate ja teatud moel vastastikku üksteist tingivatena. Selguse huvides ja heuristilistel eesmärkidel käsitlen kultuurimuutuse viise eraldiseisvaina, kuid ma ei väida memorandumi autoritele vastu. Nende (ja minugi) käsitluses on kultuurimuutus avar, eri tüüpe hõlmav kategooria. Näiteks vaatlen ma difusiooni akultuuratsioonist eraldiseisvana, kuid memorandumi autorite vaatenurgast on mõttekas näha akultuuratsiooni kui üksikute difusioonijuhtude kuhjumise tulemust.

Hilisem akultuuratsiooniteemaline uurimistöö toob välja mõned minugi poolt tehtud eristused, võimaldades mul minna üle assimilatsiooni tutvustamisele, et seejärel omastamise juurde naasta. Tulen järgnevalt lagedale kategoorilise väitega, millelaadsetest on nüüdisajal pigem loobutud. Seda sellepärast, et need näivad hinnangulistena ja et hilisem uurimistöö on näidanud, kuidas asjad on keerukamad ja nüansseeritumad, kui algselt väideti.⁹ Selle hoiatuse saatel märgin, et klassikaline akultuuratsiooniteemaline uurimistöö kasutas seda terminit, kirjeldamaks kultuurikontaktidest pärinevaid kultuurilminguid kõige laiemas mõttes. Selline lähenemine lõi soodsa

9 Akultuuratsiooniteooria rakendamisel põlisameerika uuringutes kerkivad sedalaadi probleemid seoses pan-indianismi mõistega. Käsitlesin neid sarjas esseedes (ühel juhul oli kaasautoriks Victoria Levine) Põhja-Ameerika põlisrahvaste muusika- ja tantsupraktikatest (Jackson 2003a: 136–138; 2003b: 250–251; 2013: 176–179; Jackson, Levine 2002: 284–285).

pinnase võrdlevateks hinnanguteks selle kohta, kas üks või teine rühm või küla on rohkem (või vähem) akultureeritud. Kuigi käsitlen siin teaduslikku laadi hinnanguid, on sellised otsustused pärismaistes ühiskondades läbi viidud etnograafilise uurimistöö andmeil kohalikus elus tavalised, näiteks kui ühe küla elanikud peavad end rivaalitsevast kogukonnast „traditsioonilise-maks“ või „konservatiivsemaks“. (Hinnangud võivad olla ka ümberpööratud, kui üks kogukond väljendab uhkust oma „progressiivsuse“ üle ja kirjeldab konservatiivseid naabreid „mahajäänutena“.) Sellised kultuurisisesed väitelused põhinevad tavaliselt grupidünaamikal, mille puhul üks grupp, näiteks põlisrahvas, on suurema ja tugevama (sageli mittepõlise, hiljem saabunud ja koloniaalse) rühma surve all.

Tänapäeva uurijates kipuvad sedasorti arutlused ebamugavust ja piinlikkust tekitama, ükskõik siis, kas neid kohatakse mõnes kaugemas kogukonnas või vanemas teaduskirjanduses. Ometigi aitavad need mõista akulturatsiooni uurimise iva. Tüüpiliselt lähtusid sellised hinnangud, nagu akulturatsiooni-uurimused üldiselt, oludest, kus suhteliselt tugevama positsiooniga grupp oli nõrgemaga pidevas kontaktis. Kirjeldatud jõuvahekord on siinse laiema arutelu seisukohast väga oluline. Vähemalt amerikanistika kontekstis viidi akulturatsiooniuringuid läbi koloniaalsetest kontekstidest teadlikuna. Etnograafiliste akulturatsiooniuurimuste fookuses oli tavaliselt kurnatud, koloniseeritud inimeste kohanemine kitsaste ja raskete oludega ülekaalu ja ülemvõimu omavate koloniseerivate gruppide kõrval. Tasub aga meeles pidada, et võimusuhted ja demograafilised erinevused polnud võõrad ka kontaktielsetele pärismaistele gruppidele ning et neidki olukordi saab analüüsida akulturatsiooni võtmes.¹⁰

Koloniaal- ja asunike ühiskondades tasub jõuvahekordade erinevusi silmas pidada ja ühtlasi on need erinevused sama suhtelised nagu akulturatsiooni kohta antud võrdlevad hinnangud. Vastupidiselt difusioonile, mis keerleb üksikute kultuuri-elementide ümber (praktikad, tekstid, toidud jne), iseloomustab akulturatsioon laiemat ja läbivamat muutust. Küla hakkab akulturatsioonile vastu või võtab selle tervenisti omaks, ent konkreetne lugu, laul või mütsimood võib levida või mitte. Nagu eespool märgitud, võidi akulturatsiooni kui üldisemat nähtust käsitleda difusioonijuhtude kuhjumisena. Akulturatsioonile üldiselt vastupanu osutavates pärismaistes kogukondades võib täheldada märkimisväärseid erinevusi vastuvõtu vahel, mis saab osaks näiteks Euroopa päritolu metallist tööriistadele (sageli soe omaksvõtt) ja Euroopa religioonidele ning väärtustele (mõnikord jõulinegi

10 Näiteid pakuvad Lesser 1977 [1933]; Strong 1936; Spicer 1962 ning uurimused, mida refereerib ja tsiteerib Spicer 1968. Akulturatsiooniteoorias sisalduvate kontseptuaalsete probleemide kohta vt Jackson 2013: 176–179.

vastuseis). Assimilatsiooni ja omastamise puhul tasub silmas pidada just jõu-vahekordade erinevusi, difusioonil ja akulturatsioonil aitab aga vahet teha üksiktunnuse ja terviku vastandamine.

Assimilatsioon

Kui akulturatsiooni mõiste selgitab jõulist ja läbivat kultuurimuutust (tavaliselt) ebavõrdsel positsioonil asuvate gruppide omavahelise suhtluse tingimustes, siis assimilatsioon viitab tahtlikkusele domineeriva grupi poolt ja on ühesuunalisem protsess. Terminit kasutatakse palju ka väljaspool koloniaalseid situatsioone, näiteks seoses sisserändajate ja pagulaste „assimileerimist“ taotlevate rahvusriiklike meetmetega. Selliselt määratletud assimilatsioon on programmiline, sihiteadliku poliitika valda kuuluv. Üldlevinud arusaama järgi ei levi kultuurivormid assimilatsiooni puhul niisama, vaid jõupositsioonil asuv ja allikana toimiv grupp surub neid aktiivselt vastu võtja rollis olevale nõrgemale grupile peale. Kuigi assimilatsiooni pooldajad räägivad sageli assimileeruda soovivatest indiviididest ja rühmadest, on assimilatsioon miski, mida inimestele tehakse. Sealjuures võib sunduse määr suuresti varieeruda. Nagu eespool tsiteeritud memorandumistki ilmnes, nähti akulturatsiooniuringutes ette (ja avastati) viise, kuidas kultuurikontakti osapooled vastastikku teineteist mõjutavad. Assimilatsiooniga seoses rõhutavad aga nii sõnaraamatud kui ka teadlased nähtuse ühesuunalist olemust. Assimilatsiooniga on tegemist, kui enamused proovivad vähemusi oma näo järgi ümber vormida, vahel selleks märkimisväärset sundust kasutades. Sageli toimub see struktuurse ebavõrdsuse tingimustes, kus vähemustel on väiksemad võimalused.¹¹

Globaalselt leidub nii olevikus kui ka minevikus arvutult assimilatsioonina käsitletavaid olukordi, mistõttu on sel teemal ka väga palju kirjutatud. Siingi on kõige olulisem märgata jõuvahekordi (tugevam–nõrgem, suurem–väiksem, gruppidevaheline võimudünaamika) ning mõista, et mõnede üksikisikute ja gruppide valmisolek „assimileeritud saada“ ei anna alust oletada, nagu oleks tegemist universaalse reaktsiooniga. Isegi kui neid selleks otseselt ei sunnitud, nõudsid põlisameeriklastest vanemad oma lastelt inglise keele õppimist ja põliskeeltest loobumist, et säästa neid sügavamatest kannatustest ja anda neile võimalus „kasutada ära“ valitseva ühiskonna „võimalusi“, kuid sellegipoolest poleks päris õige neid surve all tehtud valikuid „valikuteks“ nimetada.

11 Klassikaliste sotsiaalteaduslike assimilatsiooni ja akulturatsiooni mõistete võrdlusest huvitatud lugejatele sobivad Spicer 1968 ja Simpson 1968. Pean märkima, et Ameerika Ühendriikides ja Euroopas praegu tooni andvate poliitiliste muutuste ja ühiskondliku reaktsioonilise rahutuse taustal, mis on paljuski kantud sisserändajate ja vähemuste vastasusest, on minu lähenemine assimilatsioonile vähem lootusrikas, kui see oli Ameerika sotsioloogias 20. sajandi teisel poolel.

Nii indiviidid kui rühmad võivad olla kultuurimuutustele avatud ja uut isegi avasüli vastu võtta, kuid olukord on teine, kui domineeriv rühm neid selleks sunnib ja protsessi tingimused kehtestab. Assimilatsiooni puhul levitab valitsev grupp alistatud grupi seas aktiivselt oma eluviisi. See võib vastuvõtvat gruppi võimestada või tema alistumust veelgi süvendada. Pärismaailma kontekstid varieeruvad suuresti, kuid jõuvehekorrad ja kultuurimuutuse suund püsivad muutumatuna.¹²

Omastamine

Ideaaltüüpiline difusioon või „kultuurivahetus“ leiab aset suhteliselt võrdsete osapoolte vahel järk-järgult ja pole ajendatud sundusest.¹³ Akulturatsioon seevastu leiab aset kontaktide kaudu, mida iseloomustavad ebavõrdsed võimusuhted, ning viitab laiaulatuslikule muutusele. Kuna akulturatsiooni puhul ei ole tegemist üksiku elemendi levikuga ühelt grupilt või ühiskonnalt teisele, saab rääkida vastastikusel mõjust ja seda hoolimata kontaktisituatsiooni iseloomustavast demograafilisest, majanduslikust või muud laadi ebavõrdsusest. Assimileerimine, nagu ka misjoneerimine, revitaliseerimine ja teised kultuurimuutuse viisid, on sageli aktiivse loomuga, ajendatud kellegi programmisest soovist muutust korda saata. Sarnaselt misjoniseerimisega ja erinevalt revitaliseerimisest on assimilatsioon suunatud väljapoole. Vähemalt teatud mõttes võib öelda, et assimileerimine on miski, mida tehakse endast väljapoole jääjale. See on omadus, mida assimilatsioon jagab omastamisega.

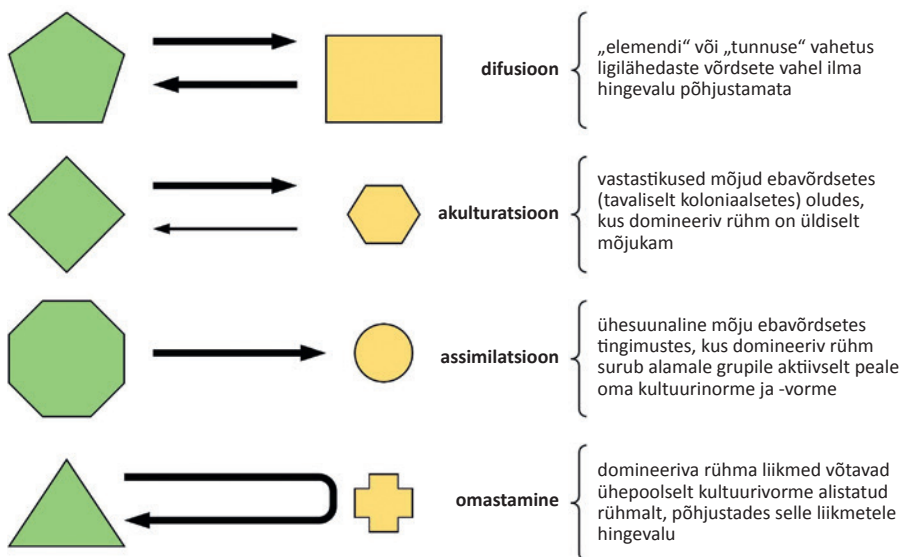
Omastamine, nagu ma seda siin mudeldan, kujutab endast assimilatsiooni struktuurset ümberpöörämist. Assimilatsiooni puhul surub tugevam grupp oma kultuuri tahke peale sihtrühmale, kes on majanduslikult, poliitiliselt ja/või demograafiliselt nõrgemal positsioonil. Kõige selgemini avaldub see uurijate poolt „sunnitud assimilatsiooniks“ nimetatud olukordades (vt Lesser 1977 [1933]; Strong 1936). Omastamise puhul jällegi võtab tugevam grupp alistatud grupi kultuuri elemente eesmärgiga need enda omaks teha. Ei meil

12 Akulturatsiooni ja assimilatsiooni erinevusi selgitavad George Eaton Simpsoni (1968) kõrval Raymond H. C. Teske Jr. ja Bardin H. Nelson (1974). Et minu eesmärk on luua heuristika kultuurilise omastamise tarbeks, ei ole mu lähenemine nende üksikasjalikuma käsitlusega täielikus kooskõlas, kuid nemadki pööravad siin välja toodud dünaamikatele tähelepanu. Assimilatsiooni mõiste varasemate ja uemate käsitluste peamine erinevus näib seisnevat selles, et esimestes jäävad rassism ja diskrimineerivad praktikad vaatluse alt välja. Rassism ja diskrimineerimine on vastuolus jagatud identiteedi ja ühiskonnas koos osalemisega, milleni klassikaliste assimilatsiooni käsitluste järgi pidi välja jõutama ja mida oodati. Minu poolt klassikaliseks nimetatud lähenemisi vormis sotsioloogiline uurimistö, mis keskendus eurooplaste sisserändele eurooplaste domineeritud ühiskondadesse.

13 Kasutan ideaaltüüpi metodoloogilises mõttes, lähtudes Saksa sotsioloogi Max Weberi (1949: 89–99) klassikalise käsitlusest. Tänapäevase hinnangu ideaaltüübile kui meetodile annab Swedberg (2017).

ega asjaosalistel poleks põhjust omastamise sildi järele haarata, kui see ülevõtmine alistatud gruppi röömustaks või selle ükskõikseks jätaks. Olukorra ja analüüsi olemusest sõltuvalt nimetaksime seda difusiooniks või akulturat-siooniks, kuid kui ülevõtmine põhjustab hingevalu, sobib seda just omastami-seks nimetada. Omastamised teevad neile, kellelt võetakse, haiget, rüvetavad ja põhjustavad kaotusvalu ning võivad kaasa tuua käegakatsutavaid negatiiv-seid tagajärgi, isegi kui omastavad rühmad neid ulatuslikke mõjusid ei taju või keelduvad nendega tegelemast. Nagu eespool mainitud, viitavad need, kes alistatud ja haavatud rühmadelt kultuuripraktikaid üle võtavad, sageli difusioonile kui millelegi, mis kuulub eluterve kultuuridevahelise suhtluse ja argielu juurde ning aitab luua mitmekultuurilisi ühiskondi, millesse kõik on oodatud „panustama“. Seda makrotasandi kaitsekõnet kipuvad saatma mikrotasandi õigustused, mille järgi võtavad need, keda omastamises süü-distatakse, teiste kultuurivorme ja -praktikaid üle austavast imetlusest. Need makro- ja mikrodünaamikad torkavad silma peaaegu kõigis omastamise juhtumites. Joonis 1 illustreerib nelja üksteisele lähedast kultuurimuutuse viisi skeemi abil.

Difusiooni, akulturat-siooni, assimilatsiooni ja omastamise skeem



Joonis 1. Artiklis käsitletud nelja kultuuriringluse viisi kujutaval joonisel tähistavad kujundid kaheksat hüpoteetilist ühiskonda. Kujundite suurus annab edasi ühiskondade omavahelisi jõuvahekordi. Nooled näitavad kultuurimuutuse moodustele omaseid kultuurilise ringluse suundi. Akulturat-siooni kahest noolest üks on peenike, osutamaks, et kuigi kultuuriline aines võib akulturat-siooni puhul liikuda mõlemas suunas, iseloomustab neid olukordi siiski asümmeetria või osapoolte ebavõrdsus.

Artikli pikemast versioonist

Käesolev eestikeelne essee on lühendatud pikemast ingliskeelsest artiklist, mis selgitas alustuseks kultuurilise omastamise suhet difusiooni, akulturatsiooni ja assimilatsiooniga ning defineeris omastamist hingevalu metakultuuriliste diskursuste kaudu, analüüsisid seejärel kolme näidet vastavalt Euroopast, Aasiast ja Põhja-Ameerikast (Jackson 2021: 89–99). Juhtumianalüüsid illustreerisid artiklis arendatud üldist raamistikku peamiselt ajakirjanduslike allikate, aga ka minu enda teemakohaste kogemuste toel. Edasi tutvustasin kultuurilise omastamise mudelit, mille pakkusid välja Bruce Ziff ja Pratima V. Rao (1997) kogumikus „Borrowed Power: Essays on Cultural Appropriation“ (Jackson 2021: 99–100). Pärast nende kahe mudeli võrdlemist esitasin kolmanda skeemi, mis suhestas kultuurilise omastamise teiste kultuurimuutuse viiside asemel tänapäeva folkloristikas ja etnoloogias oluliste pärandi ja omandi mõistetega (Jackson 2021: 101–103). Seda kolmandat raamistikku loodan tulevases päranditeemalises uurimistöös edasi arendada (vt Jackson, Müske, Zhang 2020).

Et lihtsustatud (ideaaltüüpilised) mudelid annavad sageli alust vastuväideteks, millest on abi oluliste keerukate seikade ja mõistelite nõrkuste tuvastamisel, käsitlesingi artikli pikemas versioonis „lateraalse omastamise“ nime all üht sellist probleemi (Jackson 2021: 103–104). Nimetasin „lateraalseks omastamiseks“ juhtumeid, kus kaks võrreldava suuruse ja staatusega rühma (näiteks kaks naabritest põlisameerika ühiskonda) süüdistavad teineteist kultuurilises omastamises. Rajasin arutelu kahele folkloristlikule tantsu-uurimusele, mida ma lateraalse omastamise selgitamiseks teineteisele vastandasin (Bock, Borland 2011; Swan, Jordan 2015). Jätkan käesolevat artiklit üldiste tähelepanekutega lateraalse omastamise kohta, seostades neid „traditsioonide leiutamise“ teemaga. Mõtisklustele järgneb sama kokkuvõte, mis lõpetas artikli pikema versiooni.

Kultuuriline omastamine ja traditsioonide leiutamine

Kultuurilise omastamise käsitletu metakultuurilise diskursusena võimaldab meil asetada see kõrvuti – mitte vastakuti – konstruktivistlike mõistetega, mida (eriti esituse uurimisest lähtuvad) folkloristid sageli kasutavad. Ent selle lähenemise puhul kerkivad probleemid, millele Charles Briggs osutas seoses niinimetatud traditsioonide leiutamise argumendi ja selle kahjuliku mõjuga pärismaistele kogukondadele (Briggs 1996; Jackson 2013: 74–85, 216–217). Näiteks Põhja-Ameerika Suurel tasandikul elavad kioivad hindavad väga kõrgelt neile ka tegelikult esivanemate poolt pärandatud laule ja tantse (Swan, Jordan 2015). Põlisrahvad on kultuurilise omastamise hävitavatele tagajärgedele korduvalt tähelepanu juhtinud ning seda silmas pidades ei ole

sellistel etnograafilistel distsipliinidel nagu etnoloogia ja folkloristika mõttekas konstrueerida kultuurilise omastamise käsitlusi, mis ei suuda pärismaiste ja rõhutud gruppide reaalsuse ja poliitiliste oludega arvestada. Siiski saame me (vähemalt erialadena, kui mitte üksikisikutena) püüda kaasata kummalgi pool kultuurilise omastamise võitlusjoont elutsejaid. Oma tööd hästi tehes võime ehk soodustada kultuuridevahelist suhtlust ja tundlikumat, vastastikusel lugupidamisel rajanevat kultuurimuutust. Siiski kaalub kohustus mitte teha halba üles lootuse teha head. Briggsi refleksiivne mõtisklus teadusliku positsioneerimise üle toob mõjuvalt välja panused, mis on tänapäeval veelgi karmimad kui tema artikli esmaavaldamise aegu 1996. aastal.

Oludes, kus rõhutud kogukondi, positiivset diskrimineerimist, sisse-rännet ja vaeseid rünnatakse valge keskklassi kujutuslike hädade nimel poliitiliselt ja majanduslikult üha ägedamalt, muutub nende sõnasõdade tulemust suunavate metadiskursiivsete praktikate poliitilis-majandusliku jaotusega arvestamine veel olulisemaks, isegi siis, kui teadlastel õnnestub valitsevate lugemise ja kirjutamise praktikate kõigutamisel mõningast edu saavutada. (Briggs 1996: 463.)

Briggsi käsitlus vääriks kindlasti rohkem tähelepanu, kuid selle üks kandvaid teemasid on teadlaste privileeeritud positsioon: neil on juurdepääs eri vaatepunktidele ja neid lahutab päriselu valusatest kogemustest mugav distants. Võitlustel, mida nad käsitlevad, võivad aga olla otsustavad, eksistentiaalsed tagajärjed ja seda eriti nende jaoks, kes jäävadki piiratud võimaluste meelevalda.

Olen iseenesest päri kolleegidega, nagu Sheila Bock ja Katherine Borland (2011), kelle väitel kaasneb kultuurilise omastamise kasutamisega analüütilise raamistikuna oht naasta riskantsete essentsialistlike arusaamide juurde kultuurilise ringluse dünaamikast, ühtede kultuurivormide autentsusest võrreldes teiste ebaautentsusega ning kultuuride ja ühiskondade eneseküllasusest. Omalt poolt näen aga pinget selle riski ja vastupidise olukorra vahel, kus kõik kultuurivormid on kõigile vabalt kättesaadavad neoliberalistlikul globaalsel turul, mis pakub korporatsioonidele intellektuaalse omandi jõulist kaitset, kuid pärimuskultuuri kandjatele mitte midagi peale võimaluse saada halvasti koheldud ja paljaks varastatud ükskõik kelle poolt, kes sellega vaid toime tuleb. Õnneks ei sõltu nende epistemoloogiliste ja eetiliste küsimuste lahendamine ainult siin välja pakutud lähenemisest, mis käsitleb kultuurilise omastamise juhtumeid kahepoolsete vaidluste või konfliktidena, kus metakultuuriline diskursus iseloomustab tegelikkust kummagi osapoole silme läbi nähtuna.

Etnograafia võimaldab meil probleemi üksikasjalikumalt tabada sellega, et kaasab asjaosalisi. Kõik kellegi poolt kultuuriliseks omastamiseks peetud juhtumid ei ole võrdse kaaluga. Etnograafid saavad detailidega tegeleda ja neid mõtestada ka siis, kui ajavad üldisemate trendide ja tendentside jälgi. Teisalt avaneb võimalus mõisteliseks tööks, mis on etnograafiast kantud, kuid pole sellele taandatav. Kutsungi üles omastamise ümber lahvatanud kontekstisidusaid konflikte etnograafiliselt analüüsima. Loodetavasti aitab siin kirjeldatud mõisteline raamistik sedalaadi uurimistööle kaasa, kuid ei määra selle tulemust ette ära.

Kokkuvõte

Ma ei väida, et artiklis esitatud raamistik oleks uudne. See lähtub mitmete kolleegide olulisest uurimistööst. Ka on see lähedalt seotud ägedate debatidega avalikus ruumis ning, mis kõige olulisem, peab silmas ja tunnustab neid (pärismaiseid ja teisi) inimesi ja rühmi, kes on eri laadi kultuurilise omastamise viise ise kogunud ja konkreetsete juhtumite tunnistajaks olnud. Võib juhtuda, et see on liiga lihtne mudel, mille üle on siinkohal liiga pikalt arutatud, kuid minu eesmärk oli tuua kokku kogemuse, arutelu ja uurimistöö vood ning formaliseerida need mudeli või heuristilise vahendina, mida saab edasi arutada, vajaduse tülles kasutada ja ideaalis ka edaspidistes töödes arendada. Olen siin käsitlenud mõistetest sõltumata olnud juba ammu seda meelt, et Põhja-Ameerika folkloristikale tuleks kasuks, kui meie folkloristid pühendaksid rohkem tähelepanu oma mõistete selgemaks sõnastamisele ja täiendamisele. Etnoloogia (Ameerikas, Euroopas jm) kaldub sedalaadi töösse rohkem panustama, kuid sealgi on probleemiks üsna eraldiseisvad regionaalsed uurimistraditsioonid ning nii etnoloogia kui folkloristika kipuvad juba varem tehtut unustama.

Dorothy Noyes märgib seoses teooria rolliga folkloristikas, et „tasane teooria (*humble theory*) mõistab, et meie teadustöö on alati essee selle sõna etimoloogilises tähenduses: tõlgenduse katsetus, ajutine raamistik nägemaks, kuidas see välja näeb“ (Noyes 2008: 40). Selliseid provisorseid raamistikke kaalutakse pidevalt läbi ja hinnatakse ümber, mis ajendab Noyest märkima: „Et parem alternatiiv puudub, tuleb öelda nii mõndagi valgustuse projekti kasuks. Teadus küll lihtsustab reaalsust soovist seda mõista, kuid ka avab end korralikult kollektiivse parandamise ja täiendamise pidevale protsessile.“ Loodan, et minu katse historiseerida, kontekstualiseerida, lihtsustada, sünteesida ja mudeldada üht osa kultuurilise omastamisega seonduvast erialasest kirjandusest võetakse vastu Noyesi kirjeldatud viisil ja nähakse selles kasulikku mõistetööd. Kui artikkel ei sobi teed näitama, siis ehk provotseerib ta kolleege paremat käsitlust looma.

Kirjutise algset versiooni lõpetades tegin oma töös pausi, et saada Facebooki kaudu ülevaade sõprade ja kolleegide elus toimuvast. Ja seal see oligi. Minu silme all lahvas uus ja väga valulik sedalaadi episood, milliseid käesolev essee steriilses etnoloogilises registris mudeldab. Pärismaised inimesed, keda ma tunnen ja imetlen, olid taas kord haavatud ning väitlesid ja püüdsid toimuvat mõtestada. Üht kehtivat seadust, mis oli mõeldud neid kultuurilise omastamise eest kaitsma, kasutati relvana nende vastu ja muudeti see poliitiliseks instrumendiks viisil, mida suur hulk põlisameeriklasi, föderaalset tunnustatud hõimude liikmeid vastustas, sest see läks vastuollu nii seaduse sõnastuse kui mõttega. Ma ei saa küll üksikasjadesse laskuda, kuid viitan sellele juhtumile rõhutamaks, et mu kuivavõitu proosa lähtub valusaimatest ühiskondlikest muutustest ja konfliktidest, mis võivad muuta elusid ja sissetulekuid.

Kultuuriline omastamine, nagu seda siin olen iseloomustanud, kujutab endast teatud laadi kultuurimuutust või kultuurilise ainese ringlust. Kultuurilise omastamise tunneb ära seda saatvast metakultuurilisest diskursusest, milles allikana kasutatud kogukonnad väljendavad – vahel kõneisiku rolli võtnute kaudu – vastuseisu nende jaoks oluliste kultuuripraktikate, kultuurivormide või -teadmiste loata võtmisele, ning hingevalu, mida selline võtmine põhjustab. Võimalikud reaktsioonid sellele metakultuurilisele vastusele ulatuvad vabandustest ja restitutsioonist õigustavate vastuargumentide, täiendava lugupidamatuse, vägivaldse kättemaksu või uute omastamise episoodideni. Kuigi dünaamikad ja mängu sekkuvad tegurid võivad suuresti varieeruda, rõhutab siinne mudel jõuvahekordade erinevuse tähtsust. Viimaks väidan, et heuristilises mõttes tasub kultuurilist omastamist vaadelda kõrvuti teiste kultuurimuutuse vormidega, mitte neist eraldi. Päriselus kukuvad ideaaltüüpidel põhinevad eristused kokku ja lähevad sujuvalt üksteiseks üle. Mõistetöö üks olulisi eesmärke on valmistada meid paremini ette keerukusteks pärismaailmas, milles me elame, töötame ja püüame liitlassuhteid luua.

Tänuavaldused

Täna kõiki asjaosalisi artikli pikemas versioonis (Jackson 2021: 109–111, sh märkus nr 2). Siin tahan tänada Tartu Ülikooli eesti ja võrdleva rahvaluule, etnoloogia ning rahvusliku käsitöö osakondade suurepäraseid töötajaid ja üliõpilasi, kes võõrustasid mind 2018. aasta sügisel Fulbright'i spetsialistina. Visiidi ajal valmis ka artikkel, mis ilmub siin lühendatud kujul eesti keeles. Täna ka artikli toimetajaid ja tõlkijat.

Inglise keelest tõlkinud Elo-Hanna Seljamaa.

Allikad

- American Folklore Society** 1907. Record of American Folk-Lore. – *Journal of American Folklore* 20 (76), 76–83. <http://www.jstor.org/stable/534731>.
- American Folklore Society** 2005. *2005 Annual Meeting* [Program]. Columbus, OH: American Folklore Society. <http://hdl.handle.net/2022/13116>.
- Barth, Fredrik** 1969. Introduction. – *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Difference*. Toim. Fredrik Barth. New York: Little, Brown, and Company, 9–38.
- Bauman, Richard** 1992. Contextualization, Tradition, and the Dialogue of Contexts: Icelandic Legends of the Kraftaskald. – *Rethinking Context: Language as an Interactive Phenomenon*. Toim. Alessandro Duranti, Charles Goodwin. New York: Cambridge University Press, 125–146.
- Boas, Franz** 1940. *Race, Language, and Culture*. New York: Macmillan.
- Bock, Sheila, Borland, Katherine** 2011. Exotic Identities: Dance, Difference, and Self-fashioning. – *Journal of Folklore Research* 48 (1), 1–36. <https://doi.org/10.2979/jfolkrese.48.1.1>.
- Briggs, Charles** 1996. The Politics of Discursive Authority in Research on the 'Invention of Tradition.' – *Cultural Anthropology* 11 (4), 435–469. <https://www.jstor.org/stable/656664>.
- Briggs, Charles** 2012. What We Should Have Learned from Américo Paredes: The Politics of Communicability and the Making of Folkloristics. – *Journal of American Folklore* 125 (495), 91–110. <https://doi.org/10.5406/jamerfolk.125.495.0091>.
- Cantwell, Robert** 1996. *When We Were Good: The Folk Revival*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Clements, William** 1997. Oikotype/Oicotype. – *Folklore: An Encyclopedia of Beliefs, Customs, Tales, Music, and Art*. Toim. Thomas A. Green. Santa Barbara, CA: ABC-CLIO, 604–605.
- Eggan, Fred** 1937. Historical Changes in the Choctaw Kinship System. – *American Anthropologist New Series* 39 (1), 34–52. <http://www.jstor.org/stable/662072>.
- Gienow-Hecht, Jessica C. E.** 2004. Cultural Transfer. – *Explaining the History of American Foreign Relations*, 2. trükk. Toim. Michael J. Hogan, Thomas G. Patterson. New York: Cambridge University Press, 253–278.
- Goel, Vindu** 2018. Ikea Opens First India Store, Tweaking Products but Not the Vibe. – *New York Times* 07.08.2018. <https://www.nytimes.com/2018/08/07/business/ikea-first-india-store.html>.
- Hafstein, Valdimar Tr** 2018. Intangible Heritage as a Festival; Or, Folklorization Revisited. – *Journal of American Folklore* 131 (520), 127–149. <http://www.jstor.org/stable/10.5406/jamerfolk.131.520.0127>.
- Hallowell, A. Irving** 1963. American Indians, White and Black: The Phenomenon of Transculturalization. – *Current Anthropology* 4 (5), 519–531. www.jstor.org/stable/2739653.
- Hannerz, Ulf** 1989. The Global Ecumene. – *Public Culture* 1 (2), 66–75. <https://doi.org/10.1215/08992363-1-2-66>.
- Harkin, Michael E. (toim.)** 2004. *Reassessing Revitalization Movements: Perspectives from North America and the Pacific Islands*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Jackson, Jason Baird** 2003a. *Yuchi Ceremonial Life: Performance, Meaning, and Tradition in a Contemporary Native American Community*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Jackson, Jason Baird** 2003b. The Opposite of Powwow: Ignoring and Incorporating the Intertribal War Dance in the Oklahoma Stomp Dance Community. – *Plains Anthropologist* 48 (187), 237–53. <http://www.jstor.org/stable/25669843>.
- Jackson, Jason Baird** 2013. *Yuchi Folklore: Cultural Expression in a Southeastern Native American Community*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Jackson, Jason Baird** 2021a. *Cultural Appropriation: A Brief Literature Review for US Folklore Studies*. IUScholarWorks Open. <https://iu.tind.io/record/3306>.
- Jackson, Jason Baird** 2021b. On Cultural Appropriation. – *Journal of Folklore Research* 58 (1), 77–122. <https://muse.jhu.edu/article/783863>.

- Jackson**, Jason Baird 2022. Towards Wider Framings: World-Systems Analysis and Folklore Studies. – *Journal of Ethnology and Folkloristics* 16 (1), 1–28. <https://doi.org/10.2478/jef-2022-0002>.
- Jackson**, Jason Baird, **Levine**, Victoria Lindsay 2002. Singing for Garfish: Music and Woodland Communities in Eastern Oklahoma. – *Ethnomusicology* 46 (2), 284–306. <https://doi.org/10.2307/852783>.
- Jackson**, Jason Baird, **Müske**, Johannes, **Zhang**, Lijun 2020. Innovation, Habitus, and Heritage. – *Journal of Folklore Research* 57 (1), 111–136. <https://doi.org/10.2979/jfolkrese.57.1.04>.
- Jordan**, Michael Paul, **Swan**, Daniel C. 2014. Painting a New Battle Tipi: Public Art, Intellectual Property, and Heritage Construction in a Contemporary Native American Community. – *Plains Anthropologist* 56 (219), 195–213. <https://doi.org/10.1179/pan.2011.017>.
- Kroeber**, Alfred L. 1931. Review of *Tepoztlan: A Mexican Village*, by Robert Redfield. – *American Anthropologist* New Series 33 (2), 236–38. <http://www.jstor.org/stable/660844>.
- Kroeber**, Alfred L. 1948. *Anthropology: Race, Language, Culture, Psychology, Prehistory*. Täiendatud trükk. New York: Harcourt, Brace and Company.
- Laudun**, John 2006. Oikotypification. – *Encyclopedia of World Folklore and Folklife*. Toim. William M. Clements. London: Greenwood Press, 67–68.
- Lesser**, Alexander 1977 [1933]. *The Pawnee Ghost Dance Hand Game: Ghost Dance Revival and Ethnic Identity*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Lesser**, Alexander 1985. *History, Evolution, and the Concept of Culture: Selected Papers of Alexander Lesser*. Toim. Sidney Wilfred Mintz. New York: Cambridge University Press.
- Lévi-Strauss**, Claude 1982. *The Way of the Masks*. Tlk. Sylvia Modelski. Seattle: University of Washington Press.
- McDowell**, John H. 2010. Rethinking Folklorization in Ecuador: Multivocality in the Expressive Contact Zone. – *Western Folklore* 69 (2), 181–209. <http://www.jstor.org/stable/27896341>.
- Mead**, Margaret 1929. Review of Orokaiva Magic, by F. E. Williams. – *American Anthropologist* New Series, 31 (3), 528–31. <http://www.jstor.org/stable/661284>.
- Mekeel**, Scudder 1932. A Discussion of Culture Change as Illustrated by Material from a Teton-Dakota Community. – *American Anthropologist* New Series, 34 (2), 274–85. <http://www.jstor.org/stable/661656>.
- Mendoza**, Zoila S. 2000. *Shaping Society through Dance: Mestizo Ritual Performance in the Peruvian Andes*. Chicago: University of Chicago Press.
- Mintz**, Sidney Wilfred 1985a. Introduction to Part II. – *History, Evolution, and the Concept of Culture: Selected Papers of Alexander Lesser*. Toim. Sidney Wilfred Mintz. New York: Cambridge University Press, 45–52.
- Mintz**, Sidney Wilfred 1985b. *Sweetness and Power: The Place of Sugar in Modern World History*. New York: Penguin.
- Noyes**, Dorothy 2008. Humble Theory. – *Journal of Folklore Research* 45 (1), 37–43. <https://www.jstor.org/stable/40206962>.
- Ortiz**, Fernando 1995 [1947]. *Cuban Counterpoint, Tobacco and Sugar*. Durham, NC: Duke University Press.
- Otero**, Solimar 2020. *Archives of Conjure: Stories of the Dead in Afrolatinx Cultures*. New York: Columbia University Press.
- Paredes**, Américo 1993 [1973]. José Mosqueda and the Folklorization of Actual Events. – *Folklore and Culture on the Texas–Mexican Border*. Toim. Richard Bauman. Austin: University of Texas Press, 177–214.
- Pratt**, Mary Louise 1991. Arts of the Contact Zone. *Profession* (1991), 33–40. www.jstor.org/stable/25595469.
- Radcliffe-Brown**, Alfred Reginald 1952. *Structure and Function in Primitive Society: Essays and Addresses*. Glencoe, IL: Free Press.
- Redfield**, Robert 1934. Culture Changes in Yucatan. – *American Anthropologist* New Series, 36 (1), 57–69. <http://www.jstor.org/stable/661757>.
- Redfield**, Robert, **Linton**, Ralph, **Herskovits**, Melville J. 1936. Memorandum for the Study of Acculturation. – *American Anthropologist* New Series, 38 (1), 149–152. <http://www.jstor.org/stable/662563>.

- Rogers**, Everett M. 2003. *Diffusion of Innovations*, 5. trükk. New York: Free Press.
- Sacks**, Howard L. 1997. Review of *When We Were Good: The Folk Revival*, by Robert Cantwell. – *Journal of American Folklore*, 110 (435), 103–105. <https://www.jstor.org/stable/541598>.
- Simpson**, George Eaton 1968. Assimilation. – *International Encyclopedia of the Social Sciences*, 1. kd. Toim. David I. Sills. New York: Macmillan and the Free Press, 438–443.
- Spicer**, Edward H. 1962. *Cycles of Conquest: The Impact of Spain, Mexico, and the United States on the Indians of the Southwest, 1533–1960*. Tucson: University of Arizona Press.
- Spicer**, Edward 1968. Acculturation. – *International Encyclopedia of the Social Sciences*, 1. kd. Toim. David I. Sills. New York: Macmillan and the Free Press, 21–27.
- Steward**, Julian H. 1932. A Uintah Ute Bear Dance, March, 1931. – *American Anthropologist* New Series 34 (2), 263–273. <http://www.jstor.org/stable/661655>.
- Steward**, Julian H. 1955. *Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution*. Urbana: University of Illinois Press.
- Strong**, Duncan 1936. Review of *The Pawnee Ghost Dance Handgame*, by Alexander Lesser. *American Anthropologist* New Series 38 (1), 112–113. <http://www.jstor.org/stable/662540>.
- Swan**, Daniel C., **Jordan**, Michael Paul 2015. Contingent Collaborations: Patterns of Reciprocity in Museum–Community Partnerships. – *Journal of Folklore Research* 52 (1), 39–84. <https://doi.org/doi:10.2979/jfolkrese.52.1.39>.
- Swedberg**, Richard 2017. How to Use Max Weber’s Ideal Type in Sociological Analysis. – *Journal of Classical Sociology* 18 (3), 181–196. <https://doi.org/10.1177/1468795X17743643>.
- von Sydow**, Carl Wilhelm 1948. *Selected Papers on Folklore*. Copenhagen: Rosenkilde and Bagger.
- Ziff**, Bruce, **Rao**, Pratima V. 1997. Introduction to Cultural Appropriation: A Framework for Analysis. – *Borrowed Power: Essays on Cultural Appropriation*. Toim. Bruce Ziff, Pratima V. Rao. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1–27.
- Teske**, Raymond H. C., Jr., **Nelson**, Bardin H. 1974. Acculturation and Assimilation: A Clarification. – *American Ethnologist* 1 (2), 351–367. <http://www.jstor.org/stable/643554>.
- Thompson**, E. P. 1967. Time, Work-Discipline, and Industrial Capitalism. – *Past and Present* 38, 56–97, <https://www.jstor.org/stable/649749>.
- Urban**, Greg 2001. *Metaculture: How Culture Moves in the World*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Urban**, Greg, **Baskin**, Ernest, **Ko**, Kyung-Nan 2007. ‘No Carry-Over Parts’ Corporations and the Metaculture of Newness. – *Suomen Antropologi: Journal of the Finnish Anthropological Society* 32 (1), 5–19.
- Wallace**, Anthony F. C. 2003. *Revitalizations and Mazeways: Essays on Culture Change*. Toim. Robert Steven Grumet. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Wallerstein**, Immanuel 2004. *World Systems Analysis: An Introduction*. Durham, NC: Duke University Press.
- Weber**, Max 1949. *The Methodology of the Social Sciences*. Toim. ja tlk. Edward Shils, Henry Albert Finch. Glencoe, IL: Free Press.
- Weber**, Max 1958. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Tlk. Talcott Parsons. New York: Charles Scribner’s Sons.
- Wissler**, Clark 1920. Opportunities for Coordination in Anthropological and Psychological Research. – *American Anthropologist* New Series 22 (1), 1–12. <http://www.jstor.org/stable/660100>.
- Yeginsu**, Ceylan 2018. Swedish Meatballs Are Turkish? ‘My Whole Life Has Been a Lie.’ – *New York Times*. 02.05.2018. <https://www.nytimes.com/2018/05/02/world/europe/swedish-meatballs-turkey.html>.

Jason Baird Jackson (s 1969) on Indiana Ülikooli folkloristika ja antropoloogia professor ning juhatab sama ülikooli alla kuuluvat etnograafiamuuseumi *Mathers Museum of World cultures*. Professorina juhendab ta folkloristikast ja etnoloogiast ning eriti materiaalse kultuuri uurimisest huvitatud üliõpilasi ja koolitab tulevase muuseumikuraatoreid.



Jason B. Jackson. *Ethan Michelsoni foto.*

Elo-Hanna Seljamaa (s 1980) on kaitsnud doktoritöö taasiseseisvunud Eesti rahvuslikkuse, etnilisuse ja integratsiooni teemadel. Ta töötab kaasprofessorina Tartu Ülikooli eesti ja võrdleva rahvaluule osakonnas ning juhib Tartu ja Viljandi ühist rahvusvahelist magistrikava „Folkloristika ja pärandirakendused“. Ta uurib Eesti mitmesust ning on huvitatud kunsti ja etnograafilise uurimistöö suhetest.



Elo-Hanna Seljamaa. *Veikko Somerpuro foto.*

Modeling cultural appropriation as a kind of cultural change

Abstract

*The current article is an abridged and adapted version of Jason B. Jackson's 2021 article *On Cultural Appropriation*, published in *Journal of Folklore Research* 58 (1), translated into Estonian by Elo-Hanna Seljamaa with the author's permission. This article starts from the premise that cultural appropriation is a key concern for folklorists and ethnologists, as well as for many of the communities with which they engage and partner, but that it is also one that has received relatively little attention of a general conceptual sort. This is true despite the ubiquity of cultural appropriation discussions in popular media, public culture, and informal scholarly conversation. Drawing on the work of these fields, an ideal-type conceptualisation of cultural appropriation is offered, one that situates it as one among a range of modes of cultural change. For cultural appropriation, the key neighbouring modes are diffusion, acculturation, and assimilation (as shown in figure 1). This heuristic emphasises the metacultural discourse that marks instances of cultural appropriation as well as the inequality often characterising the parties to such episodes.*

Keywords: cultural appropriation, ideal-type conceptualisation, inequality, cultural exchange