

Kultuurilisest omastamisest maailmas ja meil: saateks

Madis Arukask

Selle ajakirjanumbri tõlkeartiklikuks on valitud Ameerika folkloristi Jason Baird Jacksoni käsitus kultuurilisest omastamisest. Tegemist on originaalartikli lühendatud variandiga, mille autor Studia Vernacula tarvis mõnevõrra ümber töötab. Kultuuriline omastamine on nähtus, mis on õhus alati, kui omavahel on kontaktis kaks (või ka rohkem) ühiskondlikku rühma, iseäranis kui nendevaheline jõuvahekord (majanduslik, poliitiline, sümboolne jne) ei ole võrdne. Jõupositsioonil olev rühm omastab (võtab üle, sisuliselt röövib) teise kultuurilisi nähtusi – nii vaimseid kui materiaalseid – ning väärkasutab neid. Esemed, ornamendid, imagoloogia, rituaalid, laulud, kõnepruuk jne rebitakse lahti nende algsest kontekstist, fragmenteeritakse, neile võidakse tahtlikult, aga ka tahtmatult anda alavääristav konnotatsioon. See ei ole aus nõrgemal positsioonil oleva rühma suhtes, keda selline käitumine võib alandada või solvata. Tänapäevases võtmes võib kõigele lisaks olla tegemist ka omandiõigusliku küsimusega, ehkki ennekõike on esiplaanil ikkagi teo vaimne, eetiline pool.

Kultuuriline omastamine ei ole enamjaolt kunagi vaid õhku jääv üksikjuhtum, vaid sellega võib alguse saada mingisugune, sageli tagasipööramatu kultuurimuutus. Sageli on omastamine nagu vähkkasvaja, ta muutub domineeriva rühma liikmete jaoks atraktiivseks, märgina vohavaks. Väärkasutus moondab nähtuse algse tähenduse, nähtus või ese lihtsustub, saades enamjaolt osaks ärist või meelelahutuslikust madalkultuurist. Niimoodi üle võetud märke ja intonatsioone sisaldab küllap paratamatult iga kultuurikontakt, peaküsimus on siin aga toime pandava vaimse kahju määras ning ka selles, kas juba juhtunu põhjal suudetakse edaspidi teha mingeid kasulikke järeldusi, sellest õppida.

Ootuspäraselt tulevad kõige ilmekamad kultuurilise omastamise juhud esile pika koloniaalpärandiga maades, või täpsemalt neis, kus seda pärandit on hiljem põhjalikult teadvustatud ning antud hääl ka kannatavale poolele, kelleks sageli on alla surutud põlisrahvas, aga ka mõni muu (etno)kultuuriline vähemus. Selle artikli pikemas originaalvariandis toob Jackson näidetena kultuurilise omastamise juhtumeid Ameerika Ühendriikides ja Saksamaal

(Jackson 2021: 91–97). Ta käsitleb põlisameeriklaste sulgedest peakatte kandmist endise Oklahoma osariigi kuberneri tütre poolt viimase Facebooki postituses 2014. aastal, millega kaasnes laiem ühiskondlik debatt. Veel tuleb jutuks traditsioonilise alpi kleidi (*dirdnl*) seksistliku versiooni kasutamine Müncheni Oktoberfesti-õllepeol Ameerika ja Austraalia turistide poolt ning hiina traditsioonilise kleidi (*cheongsam, qipao*) stiilis lõpukleidi kandmine valge tütarlapse poolt kooli lõpupeol Utah' osariigis Ameerikas 2018. aastal, mis tõi kaasa vastuhääli sealselt hiina kogukonnalt.

Meile lähemas geograafilises ruumis on pärimuslikest kogukondadest end ehk kõige jõulisemalt kehtestada suutnud saamid põhjamaades. See, kuidas nende kultuuri ja sinna kuuluvat (esemeid, sümbolikat jm) näiteks turisminduses omastatakse, on pälvunud loomulikult ka uurijate tähelepanu (vt nt Mathisen 2020). Otse loomulikult võiks kultuurilise omastamise juhte kohata mistahes multietnilises riigis, eriti kui sotsiaalne ja sümbolne vahe domineeriva etnokultuurilise rühma ning vähemus(t)e vahel on silmatorkav ning ka soositud. Juba nõukogude aega tagasi ulatuvad anekdoodid tsuktsiidest on Venemaal vaid jäämäe tipp. Ilmneb, et kultuuriline eripära ning selle aus esitamine võib olla rühma mainet ohtu seadev. Venemaal, Hiinas, Indias ja mujal on põlisrahvastel tänapäeval olemas võimalused end küll nähtavaks teha, kuid sotsiaalset distantsi või üleolekut domineeriva enamuse argisuhtluses ja hoiakutes see alati vähendanud pole.

Kultuurilise omastamise teadvustamine eeldab vähemuses olevalt rühmalt alati mingit tärnanud teadlikkust ning võimet probleemi kommunikeerida ka oma siseringist välja. Loomulikult võib kultuurilise omastamise fakt teadvustuda ka väljapoolt, eetilise probleemina domineeriva rühma hulgas, kuid ilmselt on kannatava poole mingigi subjektsus siin hädavajalik – et mitte olla vaid välise eestkoste objektiks ilma omapoolse võimekuseta olukorda muuta või seda vähemalt soovida. Jacksoni originaalartiklis käsitletud juhud tõidki kaasa ühiskondlikud debatted, kus sõna enesekaitseks või eneseõigustuseks said mõlemad pooled. Tõepoolest, piir naiivse süütuse või „hea tahte“ ning teise poole solvamise vahel võib sageli olla õhkõrn, tihti mittetaotluslik, kuid ikkagi puudutav.

Kultuurilise omastamise vastupeegeldus tuleb aga ilmsiks neil juhtudel, kuid põlirahvaste esindajad asuvad ise innukalt oma kultuurist võõrduma – seda just ennekõike esmajoonel väliste märkide jälgendamise ning väärtushinnangute ümberkujundamise kaudu. Mulle tundub, et esimese-teise põlvkonna ümberrahvastajad Venemaal üritavad alati olla veel „tõelised“ venelased kui venelased ise. „Päris“ venelaseks saamisele tõukamine on imperiaalse rahvuspoliitika suunaks olnud seal juba ammu ning seda rauda taotakse nüüd juba täiesti ametlikult (vrd Tiškov 2008: 70–82). India

globaliseeruvale noorsoole on sageli „auasi“ võtta üle nii palju läänelikku kui saab. Loomulikult ei käi siin jutt kultuurilisest omastamisest, sest jõu-vahekord ja huvisuunad on siin teistpidine. Toimub akulturatsioon.

Oma artiklis analüüsibki Jackson omastamise kõrval võrdlevalt teisi levinumaid, sotsiaalteadustes ning kultuuridevahelise suhtlemise teooriates käsitletud kultuurimuutuste tüüpe – difusiooni, akulturatsiooni, assimilatsiooni ning nende varieerumist ajas ja ruumis. Neist vaid esimese puhul võib kõnelda eri rühmade omavahelisest ligilähedasest võrdväärsest suhtest, mille käigus kultuurilised nähtused liikvele või vahetusse lähevad. Nii on erinevad elemendid rahvaste vahel liikunud inimkonna algusest alates, ilma et tuleks kõnelda ebavõrdsest, üleoleva või anastava muutuse toimepanekust ühe rühma poolt teise suhtes.

Otse loomulikult haarab eesti lugejat artikli lugemisel küsimus, kas ja kuivõrd saame me kultuurilisest omastamisest kõnelda eesti etnograafias või kultuuriloos laiemalt. Kas ei ole see siiski ennekõike „klassikalise“ koloniaalpärandiga maade probleem, kus ajaloolise rõhuja ja rõhutava vastasseis selgelt välja joonistunud on? Kas ameerika folkloristikale omane lähtekoht, kus on selgelt esil koloniaalpärandi küsimus ning „teiste“ rahvaste uurimine, kõlab kokku meie (ida)euroopaliku, herderliku lähenemisega pärimusele ja pärandile, mis on vist justkui kogu aeg olnud ühehäälselt „meie“ oma? Intellektuaalse mõttemänguna (kuid mitte ainult) on see küsimus igati asjakohane.

Mainisin, et kultuurilise omastamise teadvustamise oluliseks eelduseks on vähemusse jääva rühma võime probleemi tajuda ning oma seisukohta laiemalt väljendada. Võiksime küsida, kas eesti kultuurikontekstis on võimalik otse või kaude teha juttu mingisugustest kultuurilise omastamise juhtudest ajaloos või meie päevil. Et sellele vastata, peaksime esmalt arutlema võimalike vähemusrühmade üle meil. Põlisrahvana on end ühel või teisel moel soovinud määratleda setud, kihnlased, võrokased, mulgid, paiguti küllap ka läänlased, virulased... Eesti riik on põlisrahva juriidilise staatuse andmist tõrjunud pretседendi loomise hirmus ning ka selleks, et hoida ära sellest tuleneda võivaid, miks mitte ka meie teemaga seotud tüsistusi.

Põlisrahvad ja -kogukonnad on eriti ebamugavad ärimeestele, ükstepuha, kas tegemist on eraäri või riikliku maffiaga. ÜRO põlisrahvaste deklaratsioon annab ju põliselanikele ilmseid eeliseid materiaalsete ja muude ressursside käitlemisel. „Põlisrahvastel on õigus omada, kasutada, arendada ja kontrollida maid, territooriume ja ressursse, mis kuuluvad neile traditsioonilise omandiõiguse või muu traditsioonilise tegevus- või kasutusala tõttu, samuti neid, mida nad on omandanud mõnel muul viisil,“ ütleb (küll üpris kantseliitlikult) deklaratsiooni 26. artikli 2. punkt (United Nations Declaration 2007: 10).

Põlisrahva problemaatika on viimastel aegadel Eestis üles tõusnud näiteks seoses intensiivse metsaraiega, ning põlisrahvaks olemise-saamise teemat on siiani jõupositsioonil olevate ringkondade poolt edukalt pareeritud (vt nt Pärnapuu 2020). Mõnele poliitikategijale on igas mõttes lihtsam sellise eritluse vältimine ning asi jokk. Eestlaskond on sellest lähtuvalt üks monokultuuriline kogukond, kelle igal liikmel on võrdne õigus siin maal nii enne kui nüüd jagada ja valitseda.

Ometigi on setupid soovitud end päris kindlasti pidada eestlastest eraldiseisvaks põlisrahvaks. *De facto* omaette rahvaks ollakse end VI Seto Kongressil 2002. aastal juba kuulutanud. Ajaloolises mõttes on setupid eestlastest eraldi olnud nii kultuuriliselt kui administratiivselt ning nende integreerimine Eesti Vabariigis Vabadussõja järel ja hiljem ei ole möödunud päris valutult. *Setu* on Võrumaal olnud sõimusõna viimase ajani, mis viitab üleolevale suhtumisele teistsuguse, vähem moderniseeruda jõudnud naaberkogukonna suhtes. Teiselt võib setupide hoolivat „järeleaitamist“ välja lugeda ehk juba Hurda aegadest, näiteks nende otsese nimetamisega *Pihkvamaa eestlasteks*, teiste eestlaste sekka kuuluvateks (nt Hurt 1904: V). Kindlasti kuulub sellese valda ka setu eepose loomise mõte, mille 1920. aastatel algatas eesti folkloorientusiast Paulopriit Voolaine. Nii või teisiti asus Eesti Vabariik setu kultuuri „müüma“ juba enne sõda. Kas siin võiks näha kultuurilise omastamise algeid?

Päris otseselt juhtus see küll aga siis, kui eesti etnograafid 1932. aastal Krantsova külast Peko (setupide viljakusiidoli) puukuju Eesti Rahva Muuseumisse tõid, kus see tänini asub. Teadaolevalt oli tegemist kuju ostmisega. Ometigi pole ka etnograafiliste välitööde metoodikas eetilised piirid kunagi ülearu trimmitult paigas olnud. Me ei tea alati väga täpselt, mil viisil võib üks või teine ese olla muuseumikollektsiooni jõudnud, kuidas laul või loits inimeselt kätte saadud. Uuriija-koguja on siin teaduskogukonna esindajana alati mingis mõttes jõupositsioonil. Kaasa mängib ametlik ja sümboolne autoriteet, millega on võimalik lihtsat inimest manipuleerida. Eesti etnograafide välitööpäevikuid ilmestavad suhetes kogukondadega agressiivset laadi metafoorid (Leete, Koosa 2021). Omakasupüüdlisust, aga ka üleolevast suhtumisest kohapealsetesse kogukondadesse pole puhas ka soome-ugri uurimisretkede ajalugu.

Teaduskogukondade „koloniseeriva“ suhtumise kõrval võime kindlasti kõnelda ka enam emantsipeerunud, pärimusest kaugenenuid eestlaste suhtumisest maamiljõosse ning selle esindajatesse, aga ka rahvakultuuri laiemalt. Tiit Hennoste juurutatud enesekolonisatsiooni mõiste, milles „autoriteetne kiht koloniseeritavaid võtab ise ja vabatahtlikult omaks kolonisaatorite väärtused, kombed, kultuurimudelid jms. ning asub neile toetudes muutma oma

kultuuri kolonisaatorite kultuuri sarnaseks“ (Hennoste 2003: 88–89) avab eesti kultuuris uued metodoloogilised võimalused muuhulgas ka kultuurilise omastamise käsitlemiseks. Selline „vaimne koloniseeritus“ klaarib hästi ka eelpool viidatud metsaraie-temaatika tagamaid.

Minu arvates on kultuurilise omastamise ilmekaaid näiteid meil läbi 20. sajandi viljeletud massiline rahvariidekultuur. Laulukoorid või tantsuansamblid, mille liikmetel pole tarvitsenud olla sageli pooljuhusliku valiku tulemusel selga sattunud ühe või teise kihelkonna rahvarõivastega mingit sisulist suhet ega ka sellesuunalist huvi, ilmestavad probleemi. Personaalsuse kaotanud, juurtest rebitud kostüüm odavdab ja alavääristab selle originaalsust ja väärtust, võimalik, et ka pärimuskogukonda. Ma ei tea isiklikult, kas muhulased on kunagi protestinud kollaste-oranžide rahvariideseelikute ülemäärase kasutamise vastu taidluskollektiivide seljas mistahes Eesti nurgas.

Kahtlemata pole ka pärimuskogukonnad ise olnud sisemiselt kunagi täiesti sidusad ja ühehäälsed. Sotsiaalsetest, majanduslikest ja väärtuspõhistest lõhedest traditsioonilises maaühiskonnas võime lugeda A. H. Tammsaare, Mats Traadi ja paljude teiste eesti kirjanike teostest. Paigapealse piisava eneseteadvustuse vähesust eesti kultuuris saab seletada muidugi ka eestlasele omaseks väidetud edasipüüdlikusega, linna minekuga, mille saaduseks on oma paikkondlikest juurtest kaugenenud vurle. Ent ka vurlel on veel mõnda aega justnagu moraalne õigus oma esivanemate kultuuri enda omaks lugeda, kui ta just lausa eelpool nimetatud enesekolonisatsiooni teele asunud pole. Kultuurilisest omastamisest on võimalik rääkida siiski ju vaid siis, kui vahe kogukondade ja pärandi vahel on juba selgelt sees.

Mida teha aga tänapäeval, kui maapiirkondadesse on asumast progressiivsed, linnaelust ühel või teisel põhjusel väsinud kodanikud, kunagiste vurlede väarikad järeltulijad. Neil võib olla suur sümpaatia ning isegi huvi kohapealse kogukonna ja kultuuri vastu (ja siin ei pea me rääkima vaid Setumaast, vanausuliste küladest või Kihnust), kuid nende väärtussüsteem, elulaad, harjumused ja kujutlused ei lange kuigi sageli kokku kohalike „pärismaalaste“ omadega. Pärimusejäänukitest sobiv korjatakse üles ning seda hakatakse kohvikupäevadel ning mitut moodi töötubades eksootikahuvilistele suvekülalistele peeneks tegema. Kuid millal ja kas saab teoks see, et kohalik külamees lõpuks ütleb: aitab nüüd juba küll sellest jamast! See teie toodetav-pakutav ei vasta enam kuidagi minu äratundmisele mu oma kodupaiga maigust ja mõnust! Käige kus...

Hüva, olen siin vähem või rohkem utreerivalt ajanud kultuurilise omastamise võimalikke jälgi meil. Trenditeadlik uurija võib neid nüüd edasi otsida kõikvõimalikest kohtadest: baltisaksa–maarahva ajaloolistest suhetest,

nõukaaegsest „sisult sotsialistlikust“ rahvakultuurist, praegusest kogukonnaliikumisest, kinost, teatrist ja kirjandusest. Praktiseeriv käsitööline või entusiastlik etendaja võiks selle teema üle mõtiskleda uut etnokollektsiooni kavandades või folgilaval ilu tegema asudes. Piirid on siin sageli õhkõrnad, kuid nad on olemas.

Allikad

Hennoste, Tiit 2003. Postkolonialism ja Eesti. Väga väike leksikon. – *Vikerkaar*, 4–5, 85–100.

Hurt, Jakob 1904. Eeskõne. – *Setukeste laulud. Pihkva-Eestlaste vanad rahvalaulud, ühes Räpinä ja Vastseliina lauludega, välja annud Dr. Jakob Hurt. Ezimene köide*. Helsingi: Soome Kirjanduse Selts, V–XII.

Jackson, Jason Baird 2021. On Cultural Appropriation. – *Journal of Folklore Research*, Vol. 58 (1), 77–122. doi:10.2979/jfolkrese.58.1.04.

Leete, Art, **Koosa**, Piret 2021. Metafoorid, millega me töötame: kogumismetoodika kajastused Eesti Rahva Muuseumi soome-ugri ekspeditsioonipäevikutes aastatel 1975–1989. – *Eesti Rahva Muuseumi aastaraamat*, 63 (1), 15–43. doi: 10.33302/erमार-2020-002.

Mathisen, Stein R. 2020. Souvenirs and the Commodification of Sámi Spirituality in Tourism. – *Religions*, Vol. 11 (9), 429. doi.org/10.3390/rel11090429.

Pärnapuu, Priit 2020. Kes otsustab, kas pühapuid raiuda? Setod ja võrokeled nõuavad sõnaõigust. Riik: te pole põlisrahvad! – *Õhtuleht*, 3.07.

Tiškov 2008 = Тишков, Валерий Александрович. *Этническое и религиозное многообразие – основа стабильности и развития российского общества: Статьи и интервью*. Москва: Academia.

United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples. Adopted by the General Assembly, 13 September 2007. https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_en.pdf.

Madis Arukask (s 1969) on TÜ humanitaarvaldkonna kaasprofessor. Ta on kaitsnud doktorikraadi eesti ja võrdleva rahvaluule alal ning ta põhilisteks uurimisvaldkondadeks on läänemeresoome rahvaste usund ja traditsiooniline maailmapilt. Teinud pikaajalisi välitöid ennekõike vepslaste juures Loode-Venemaal ning kirjutanud uurimusi nende kohta ja ka muudel teemadel. On Fenno-Ugria asutuse juhatuse esimees ning Eesti Akadeemilise Usundiloo seltsi president.



Madis Arukask. Lauri Kulpsoo foto.

On cultural appropriation in the world and in Estonia: a preface

Abstract

The translation article of this volume of Studia Vernacula is an essay on cultural appropriation by the American folklorist Jason Baird Jackson. This is an abridged version of the original article, which the author has reworked for our journal. Cultural appropriation is a phenomenon that can occur whenever there is contact between two (or more) social groups, especially when the balance of power (economic, political, symbolic, etc.) between them is not equal. The group in a position of power appropriates (takes over, essentially robs) the cultural phenomena – both spiritual and material – of the other and misuses them.

As might be expected, the most obvious cases of cultural appropriation occur in countries and regions with a long colonial heritage, more precisely, in those where the problem has later been thoroughly acknowledged and a voice given to the aggrieved group, often the oppressed indigenous people, but also other (ethno-)cultural minorities. Awareness of cultural appropriation always presupposes some kind of awakened consciousness on the part of the minority group, and the ability to communicate the problem beyond its own inner circle. Cultural appropriation can also be recognised from the outside, as an ethical problem among the dominant group. Nevertheless, some kind of subjectivity on the part of the affected side is indispensable here – so as not to be merely the object of external patronage without any capacity or wish to change the situation itself.

The Estonian reader might be concerned with the question of whether and to what extent it is possible to speak of cultural appropriation in Estonian ethnography or cultural history. Does the position inherent in American folkloristics, where the question of colonial heritage and the study of “other” peoples is clearly at the forefront, resonate with the (Eastern) European, Herderian approach to heritage, which seems to have been unanimously “ours” all along? In order to answer this question, we should first discuss possible minority groups in Estonia. So far, the Estonian state has been reluctant to grant anyone the legal status of an indigenous people for fear of setting a precedent, also in order to prevent any complications that might arise in connection with this.

Nevertheless, some ethno-territorial groups in Estonia have at least expressed the wish to consider themselves as indigenous peoples separate from “ordinary Estonians”. In this context, we can also point to instances of cultural appropriation, where material or non-material heritage has been

collected from a community and brought to community to museums, probably not always using the most transparent methods. The researcher-collector, as representative of the scientific community, is always in a position of power. Formal and symbolic authority plays a role, so it is possible to manipulate the local people. Similarly, the history of Finno-Ugric research expeditions is not free from selfish or arrogant attitudes towards local communities.

In Estonia, the widespread use of folk costumes throughout the 20th century is an obvious example of cultural appropriation. The members of hundreds of choirs or dance groups need not have had any meaningful relationship with, or interest in the folk costumes of the parishes that they had to wear during performances. A costume that has lost its personality, torn away from its roots, cheapens and devalues its originality and value, and possibly also its heritage community.

Alongside the “colonising” attitude of the scientific communities and instances of appropriation born from poor knowledge, we can also speak of the attitude of more emancipated Estonians – distanced from their roots, towards rural life and its representatives, as well as folk culture in general. What to do in these cases, when progressive citizens, tired of city life for one reason or another, are moving to rural places to build a new life? They may feel sympathy for, and even interest in the local community and culture, but their value systems, lifestyle, habits and envisioning often do not coincide with those of the local “natives”. The question arises: at what point does the bona fide exploitation and marketing of local heritage cross the boundary of being disturbing to genuine local people?

Keywords: cultural appropriation, indigenous peoples, self-colonisation in Estonia