



Mäetagused 50

Diasporaa

Eesti Kirjandusmuuseumi
folkloristika osakonna rahvausundi ja meedia töörühm
MTÜ Eesti Folkloori Instituut

Mäetagused

50

Hüperajakiri

(vaata ka: <http://haldjas.folklore.ee/tagused>)

Toimetajad

Mare Kõiva & Andres Kuperjanov

Külalistotoimetaja

Aivar Jürgenson

Tartu 2012

Toimetajad: Mare Kõiva & Andres Kuperjanov
Külastajad: Aivar Jürgenson
Tegevtoimetaja: Asta Niinemets
Usundite rubriigi toimetaja: Ringo Ringvee
Kaanekujundus: Andres Kuperjanov
Ingliskeelsed kokkuvõtted: Tiina Mällo
Küljendus: Diana Kahre

Toimetuse kolleegium 2008–2014: Juri Berezkin (Kunstkamera, Peterburi, Venemaa), Kadri Humal-Ayal (Nairobi, Keenia), Janina Kursite (Läti Ülikool, Läti), Pauliina Latvala (Helsingi Ülikool, Soome), Tamara Luuk (EV Alaline Esindus Euroopa Liidu juures, Brüssel, Belgia), Kazuto Matsumura (Tokyo Ülikool, Jaapan), Irina Nurijeva (Ajaloos, Keele ja Kirjanduse Instituut, Udmurtia), Diarmuid O'Giollain (Corki Ülikool, Iirimaa), Péter Pomozi (Eötvös Lorándi Ülikool (ELTE), Budapest, Ungari), Virve Raag (Uppsala Ülikool, Rootsi), Tiiu Salasoo (Estonian Learning Materials, Sydney, Austraalia), Guntis Šmidchens (Washingtoni Ülikool, Seattle, USA), Vilmos Voigt (Eötvös Lorándi Ülikool (ELTE), Budapest, Ungari)

Trükitud Eesti Kultuurkapitali toetusel



Võrguversioon valmib riikliku programmi “Eesti keel ja kultuurimälu” projekti EKKM09-168 toetusel. Seotud Eesti Teadusfondi grandiga 8137.

Indekseerijad: MLA Folklore Bibliography, Ulrich's Periodical Directory, Internationale Volkskundliche Bibliographie = International Folklore Bibliography = Bibliographie Internationale d'Ethnologie, DOAJ, C.E.E.O.L., CEJSH, EBSCO Publishing Humanities International Complete, ERIH (C)

Toimetuse aadress: Mäetagused, Vanemuise 42–235, 51003 Tartu
tel +372 737 7740, +372 737 7709; faks +372 737 7706
e-post: folklore@folklore.ee

ISSN 1406–992X

© EKM FO rahvausundi ja meedia töörühm
EKM Teaduskirjastus, F-seeria
MTÜ Eesti Folkloori Instituut
Kaas Andres Kuperjanov

Sisukord

Kaastööst	5
Diasporaa eestlaste maastikest <i>Aivar Jürgenson</i>	7
Kanada pagulaseestlaste kodud kultuuriidentiteedi väljendajatena <i>Jane Kalajärvi</i>	29
Siberi eestlaste kohanemisest ja sulandumisest pärimusainese põhjal <i>Anu Korb</i>	47
Eestlased kaugel idas – väljarändamisest assimileerumiseni <i>Ivo Paulus</i>	71
Kuldsele Kaananimaale: esimestest eesti väljarändajatest Brasiilias <i>Sander Jürisson</i>	91
Adapteerumisjutud Austraalia eestlaste näitel <i>Mare Kõiva</i>	113
“Kui me tulime Rootsi...” Eesti jõulutraditsioonidest võõrsil <i>Mall Hiimäe</i>	141
Pagulus kui naljaasi <i>Maarja Merivoo-Parro</i>	159
USUNDITEST	
Rahvusliku religiooni konstrueerimise katsed – taara usk <i>Triin Vakker</i>	175

UUDISED

Rahvusvaheline nõiasõnade konverents	
<i>Jekaterina Kuznetsova, Andrei Toporkov</i>	199
Rituaalid ja kombetalitused kui kultuuripärand uurijate ja traditsioonikandjate silme läbi	
<i>Irina Sedakova, Svetlana Sidneva</i>	204
Rahvusvaheline konverents “Medical Pluralism in the Era of Digimodernism”	
<i>Ave Tupits</i>	209
Seitsmes folkloristide talvekonverents, Ruusmäe-Rogosi 2012	
<i>Mare Kalda</i>	211
Jutustamise uurimine tänapäeva Läti folkloristikas	
<i>Tiiu Jaago</i>	214
Kroonika	217

TUTVUSTUSED

Argielust raamatusse: näide suuliste eluloointervjuude avaldamisviisidest	
<i>Tiiu Jaago</i>	222
Eluloofilm liivlastest	
<i>Tiiu Jaago, Māra Zirņīte</i>	225
Baškiiri rahvameditsiin, teadjad ja loitsud	
<i>Mare Kõiva</i>	227

Kaastööst

Mäetaguste toimetuse avaldab akadeemilisi kirjutisi rahvaluulest, rahvausundist, kultuuriantropoloogiast ja nendega seonduvatest valdkondadest. Ootame

- *teadusartikleid* (10–30 lk) – originaalartikleid pikema ja argumenteeritud probleemipüstitusega;
- *rakenduslikke artikleid* (5–15 lk) – lühemaid kirjutisi, mis käsitlevad üksikjuhtumeid, aktuaalseid teemasid, tutvustavad uurimisprojekte jne;
- *ekspertide kommentaare* artiklite juurde;
- *osalusvaatlusi, kommenteeritud (taas)trükke ja kommenteeritud tõlkeid*;
- *raamatu-, filmi-, helikandja- jm tutvustusi* (1–5 lk) – olulisimate erialaste väljaannete kommenteeritud ülevaateid ja/või analüüse;
- *lühivuudiseid* (1–2 lk) – lühiülevaateid konverentsidest, kaitstud teaduskraadidest jne;
- *lugejakirju* (1–4 lk) – lugejate kommentaare väljaannetele ja artiklitele. Autoritelt oodatakse ka lugejakirjadele reageerimist.

Ajakiri on eelretsenseeritav ja rahvusvaheliselt refereeritav. Käsikiri tunnistatakse vastuvõetavaks kahe positiivse anonüümse retsensiooni korral. Toimetajad teatavad artikli vastuvõtmisest või tagastamisest ja soovitatavatest muudatustest. Muudatused peab tegema autor.

- Artikli, mis on kirjutatud mõnes üldkasutatavatest tekstitöötlusprogrammidest, võib toimetusele saata e-kirjaga või tuua arvutikettal. Lisada tuleb väljatrükk, mis abistab kujundamisel ja diakriitiliste märkide tuvastamisel, autori telefon ja e-posti aadress (või postiaadress).
- Kõigile kirjutistele tuleb lisada sõltuvalt kirjutise pikkusest 500–2500 tähemärgi pikkune, soovitatavalt ingliskeelne resümee.
- Teadus- ja rakendusartiklitele tuleb lisada kuni 700 tähemärgi pikkune lühikokkuvõte (teesid) ja 2–7 märksõna tähestikulises järjekorras.
- Märkused ja kommentaarid lisada allviidetena.
- Kirjandusele viidake tekstis järgmiselt: (Wright 1995: 3–5) ehk sulud algavad – autor – aastaarv – koolon – tühik – lehekülje või -kõlgede numbrid – sulud lõpevad.
- Kirjanduse nimestikus esitage otseselt tsiteeritud ja viidatud teosed.

- Kirjanduse nimestik tuleb vormistada järgmiste näidete eeskujul, veebilehekülje viitele lisada viimase kontrollimise kuupäev:

Boll, Franz 1919. *Stern Glaube und Sterndeutung: Die Geschichte und das Wesen der Astrologie*. Leipzig & Berlin: Teubner.

Carlson, Shawn 1985. A double-blind test of astrology. *Nature* 318, lk 419–425.

EE 1934. *Eesti entsüklopeedia IV: Jaapan-käolina*. Tartu: Loodus.

Prüller, Paul 1968. Eesti rahvaastronoomia. *Teaduse ajaloo lehekülgi Eestist I*. Tallinn: Teaduste Akadeemia Kirjastus, lk 11–62.

Eesti Kiikingi Liit (<http://www.kiiking.ee> – 6. juuli 2003).

- Kui tahate illustreerida oma kirjutise võrguversiooni heli- või videonäidetega, soovitame kasutada helifaile laiendiga .mp3. Videonäideteks sobivad tugevalt tihendatud .mpg-failid.
- Illustreerivad fotod esitada .tif- või .jpg-formaadis, optimaalne resolutsioon 300 dpi (kui foto pikem külg on 10–12 cm). Vektorgraafika puhul eelistame .eps-formaati, bitmap-graafika puhul .tif-formaati. Jooniste optimaalne resolutsioon on 600–1200 dpi.
- Lisatud illustreeriva materjali kasutusõiguste (*copyright*) eest vastutab autor.

Täpsemad vormistusjuhised ja kaastööle esitatavad nõuded leiab internetist ajakirja Mäetagused koduleheküljelt (www.folklore.ee/tagused).

Toimetus

Diasporaa eestlaste maastikest¹

Aivar Jürgenson

Teesid: Artikkel keskendub migrandi maastikupildile, selle spetsiifikale ja muutumisele läbi migratsiooniprotsessi. Füüsiline ümberpaiknemine toob kaasa muutused ka sotsiaalses ja ajaloolis-kultuurilises keskkonnas. Artiklis vaadeldakse, kas ja kuidas üritavad migrandid neid muutusi kompenseerida ja säilitada kultuurilist järjepidevust. Analüüsin, kuidas maastik peegeldab migrandi kohanemise erinevaid faase. Juttu tuleb kodu- ja võõrastest maastikest ning nende võrdlemisest migrantide lugudes, samuti hübriidsetest maastikest kui kohanemisprotsesside indikaatorist. Viitan ka essentsialistliku paigaseoste kontseptsiooni visale püsimisele läbi aastakümnete.

Märksõnad: diasporaa, kohanemine, maastik, migratsioon, väliseestlus

Sissejuhatus

Globaliseerumistendentsid tänapäeva maailmas annavad kõige muu kõrval arutlusainet ka inimeste “loomulikest” sidemetest nende kodumaaga või -paigaga. Antropoloogid Akhil Gupta ja James Ferguson küsisid 20 aastat tagasi, mida üldse tähendab kaasaegses maailmas kodumaast või -paigast (*native land*) rääkimine? Nad leidsid, et identiteedid kui just mitte ei deterritorialiseeru, siis vähemalt territorialiseeruvad teisiti kui varem (Gupta & Ferguson 1992: 9). Samuti väitsid nad, et inimeste illusioonid nende loomulikest ja essentsiaalsetest sidemetest oma paigaga purunevad. Kultuurid ja rahvad, olgu nad nii püsivad kui tahes, ei olevat enam nii usutavalt identifitseeritavad mingi punktiga maakaardil (samas: 10).

Essentsialistlik paigakontseptsioon teatavasti ütleb, et igal inimesel on siin maailmas ta loomulik paik ja selle kaotusega käib kaasas ka kultuuri ja identiteedi kaotus. Alternatiivne seisukoht eraldab identiteedi paigast: teise paika siirdudes ei tarvitse inimene kaotada oma identiteeti. Selle seisukoha järgi on paik konstrueeritud sotsiaalsete suhete laial spektril ja erinevatel ruumiskaaladel. Paik on nende suhete eriline artikulatsioon (Brun 2001: 15).

Need paradigmu muutused on ilmutanud end ka migratsiooni uurimises. Kui läbi kümnendite on migratsiooni uurimises domineerinud mõte, et juurte läbiraiumine ja lahkumine rahvuskogukonnast tähendab identiteedi, traditsioonide ja kultuuri kaotust, et paiksus on norm ja sihtmaad nähakse võõra keskkonnana, siis 20. sajandi lõpu globaliseerumisvaimustuses on hakatud seda paradigmat jõuliselt lõhkuma (nt Malkki 1995: 508 jj).

Globaliseerumise nime all tuntud protsessilt on oodatud globaalkultuuri teket üleilmse võrgustumise kujul (globaalküla) ja rahvuspiiride tähenduse vähenemist, kuid need ootused on olnud selgelt ennatlikud. Globaliseerumise uuemad formuleeringud on ettevaatlikumad ja distantseeruvad globaalküla ideest (Falzon 2009: 5). Ilmselt ei hakka maailm lähiajal siiski välja nägema nagu üks suur immigrantide ühiskond. Ka multikultuurilisust on ilmselt ülehinnatud. Riike pole viimase paarikümne aastaga jäänud vähemaks, vaid neid on tulnud juurde ja nähtavasti jätkub see protsess ka edaspidi, sest rahvaid, kes soovivad iseseisvuda, on endiselt, ja pole näha, et miski suudaks sundida neid neist soovidest loobuma. Rahvuslikud konfliktid viivad jätkuvalt sõadadeni, mis toob kaasa põgenikevoogusid – ja need inimesed, kes on sunnitud kodudest lahkuma ja veetma oma päevi põgenikelaagrite kehvades tingimustes, vaevalt naudivad maailma avatust ja juurtetust.

Khachig Tölölyan on esitanud mõtte, et globaliseerumise tingimustes tunnevad paljud, kui mitte enamus end pagulastena (Tölölyan 1996: 3f). Gupta ja Ferguson on väitnud midagi sarnast: üha rohkem ja rohkem elab meid üleüldises kodutuses (Gupta & Ferguson 1992: 9) – neis väidetes on küll statistilist tõde, kuid ehk oleks siin mõistlik täpsustada, kes on need “meie”. Majanduse, poliitika ja teaduse rahvusvaheline võrgustumine tingib vastavate erialade inimeste reisimist ja sageli ka migratsiooni, kindlasti on suur hulk võõrtöölisi ka teistel aladel, kuid kas me võime ennustada, et kodutus muutub üleüldiseks ühiskondi iseloomustavaks kriteeriumiks? Erinevatel tasanditel ilmnev vastureaktsioon globaliseerumisest tingitud muutustele on täna hoopis tugevam kui 1990. aastatel, mil ilmusid eeltsiteeritud kirjatööd. Rahvustluse tõus Euroopas on fakt, poliitikud käsivad oma retoorikas rahvust pigem essentsialistlikult. Nii poliitilises retoorikas kui argikäibes on individuaalsed ja sotsiaalsed identiteedid, eneseteadvustus ja kuuluvuse mõiste sageli väga oluliselt seotud sümbolväärtusliku paigaga. Usun, et 21. sajandi algul tuleb pigem ettevaatusega suhtuda eelesitatud väitesse, et inimeste illusioonid nende loomulikest ja essentsiaalsetest sidemetest oma paigaga purunevad – rahvusideoloogilises poliitilises retoorikas on neid sidemeid ilmselt alati pigem õhutatud kui eitatud, nii ka praegu. Aga riigi- ja rahvusideoloogiad mängivad olulist rolli rahva ja paiga vahelise sideme loomisel. Neil põhjusil leian, et inimese ja paiga suhete modelleerimisel ei tohi eirata tõsiasja, et argitasandil tajuvad inimesed neid

sidemeid eelkõige essentsialistlikult. Enamgi veel, ka need, kes on kodumaalt lahkunud, st migrandid, väljendavad oma võõrsiloleku kogemust samuti sageli essentsialistlikul viisil. Päritolumaa on olnud diasporaakogukondi ühendav sümbol varem ja on seda ka praegu. Päril hiljutisteski uurimustes (nt Repič 2008: 173) on rõhutatud vajadust käsitleda migratsiooni paigaseoste kontekstis.

Käesolevas artiklis keskendun inimese ja paiga suhte dünaamikale eestlaste migratsiooniprotsessides. Vaatlen seda dünaamikat läbi migrandi maastikutaju ja -representatsioonide. Näitan, kuidas kodumaalt kaasa toodud essentsialistlik paigadiskursus mõjutab migrantide maastikurepresentatsioone, ühtlasi püüan leida seost loomupäraste paigaseoste tajumise ja uute paigaseoste tekitamise vahel. Juttu tuleb kodu- ja võõrastest maastikest ning nende võrdlemisest migrantide lugudes. Füüsiline ümberpaiknemine toob kaasa katkestusi ka sotsiaalses ja ajaloolis-kultuurilises keskkonnas. Artiklis vaadeldakse, kas ja kuidas üritavad migrandid neid muutusi kompenseerida. Liigun ajas läbi 19. sajandi teisel poolel alanud suurte agraarse iseloomuga väljarändelainete 20. sajandi esimese poole urbaansete ränneteni ja 20. sajandi keskpaiga pagulustemaatikani. Viimasega seoses vaatlen mõningaid arenguid ka tänapäeval, kuigi otseselt viimasele, kaasajal toimuvale rändelainele ei keskendu.

Metoodika

Eestlaste diasporaa, mida võib tinglikult jagada ida- ja läänediasporaaks, on kujunenud kahe suurema väljarände tulemusena. Viimastel kümnenditel on lisandunud kolmas, mis pole veel lõppenud (vt Tammaru & Kumer-Haukanõmm & Anniste 2010: 35 jj). Idadiasporaa tekkis 19. sajandi keskel alanud ja Esimese maailmasõjaga lõppenud massilise väljarändamise tagajärjel, läänediasporaa valdavalt Teise maailmasõja ajal Eestist pagemise ja pärast sõda erinevatesse lääneriikidesse edasi siirdumise teel. Rände motiividest lähtudes võib eestlaste migratsiooni liigitada vabatahtlikuks ja sunniviisiliseks, kusjuures osaliselt kattub see esimese liigitusega: idadiasporaa on tekkinud valdavalt vabatahtliku väljarände tulemusel, läänediasporaa aga peamiselt põgenemise e sunniviisilise rände teel. Liigitus on üldistav, sest vähesel määral on ka idadiasporaad kujundanud sunniviisilised väljasaadetud, eriti selle varasemas faasis 19. sajandil, samuti oli mõningane vabatahtlik migratsioon suundunud läände juba enne Teist maailmasõda. Üldistav on liigitus sellegi tõttu, et vabatahtliku ja sunniviisilise rände eristamine võib olla paljudel juhtudel problemaatiline (vt Jürgenson 2008).

Olen käinud etnograafilistel välitöödel mitme eesti diasporaarühma juures (Siberis, Kaukaasias, Argentinas, Brasiilias) ja kasutan antud artiklis mõnin-

gaid näiteid oma välitöödelt. Käesoleva artikli meetodiks on aga pigem arhiivimaterjalide, sh kirjade ja ajaleheartiklite analüüs. Kirjadest sünnimaale, mis peamiselt ilmunud kaastöödena ajakirjanduses, otsin maastikukirjeldusi, mis edastavad migrandi visiooni uue maa kohta ja räägivad kohanemisest uute tingimustega. Kuna eestlaste diasporaa on geograafiliselt ulatuslik, hõlmates pea kõiki mandreid, pärinevad ka kasutatud näitetekstid erinevatest maadest: Siberist, Kaukaasiast, Lõuna- ja Põhja-Ameerikast, Austraaliast. Analüüsitava materjali rohkust õigustab taotlus otsida universaalseid, migratsiooniprotsessides osalevatele inimestele üldomaseid käitumisjooni. Väärib tähelepanu, et kirjutiste autoriteks on valdavalt esimese põlve migrandid. Ühelt poolt seletab seda muidugi esimese põlve migrantide suurem vajadus suhelda päritolumaaga, mida on traditsiooniliselt tehtud kirja teel. Kui aga uurija soovib esimese immigrandide põlvkonna maastikutaju võrrelda teise ja miks mitte ka kolmanda põlve immigrantide omaga, tuleb üldjuhul kasutada muid allikaid, sest kirjalik suhtlus emamaaga on neil juba väga harv või puudub hoopis. Eelkõige olen siin kasutanud enda poolt läbi viidud süvaintervjuude tekste.

John Berry (1980) klassikalise kohanemismudeli järgi toimub migrandi kohanemine kolmes astmes: kontakt, konflikt, adaptatsioon. Berry mudelis on konflikt kohanemisprotsessis keskne ja kõige mobiilsem etapp, milles leiab aset väärtushinnangute kõige aktiivsem testimine (Berry 1980: 9 jj). Tavaliselt viidatakse kohanemismudelites (vt ka Padilla 1980: 52 jj) põlvkondlikele erinevustele: kui immigrantide esimene põlvkond ei saa oma isiklikus migratsiooniloos kaugemale kontakti- ja konfliktifaasist, tema lojaalsus kuulub päritolukultuurile, siis teine põlvkond on kohanev ja tunneb lojaalsust nii päritolu- kui ka asukohamaa kultuuri ja ühiskonna suhtes. Nii need kui hilisematel kümnenditel esitatud kohanemismudelid (näit Nienaber 1995: 163 jj) näitavad tendentsi suunata lojaalsus järkjärgult päritolumaalt asukohamaale. Kuigi sellised kohanemismudelid on suured üldistused – tüüpilisest irduvaid eluloolisi näiteid võib leida igas immigrantide põlvkonnas –, annab see siiski aimu tavapärastest arengutest, mistõttu on Berry mudelit otstarbekas hoida silme ees ka migrantide maastikutunnetuse dünaamika jälgimisel, kuigi mitte seda pimesi järgida. Mind huvitab peamiselt see, kuidas väljendub kodumaa vahetus maastikuliselt – missuguseid strateegiaid kasutatakse võõraste maastike kujutamisel ja kuidas leiab aset võõraste maastike nõ kodustamine. Oluline on ka küsimus, missuguses vahekorras on omavahel vana ja uue kodumaa maastikud erinevate immigrantide põlvkondade silmis.

Migratsioon ja paigaseosed

Migratsioon, nähtus, mis seostub nii paigaseostega, inimese territoriaalsusega kui ka paigavahetuse ja uute paigaseoste loomisega, on loominguline protsess. Rände käigus vahetub kodumaa, ajalisel ja ruumilisel teljel asuv oma paik, millega inimesel on suuremal või väiksemal määral meeleline side. See on paik, mis võimaldab inimesel end identifitseerida nii individuaalsel kui kollektiivsel tasandil läbi ajalisi-kultuuriliste, sotsiaalsete ja füüsiliste sidemete. Rahvuslikku identiteeti defineerides toob Anthony D. Smith (1981) välja viis kategooriat, millest esimesele kohale asetab ta ajaloolise territooriumi ehk kodumaa. Inimese paigaseosed on ühelt poolt tema suhted konkreetse paigaga, kuid nagu on juba aastakümneid tagasi sõnastatud (Treinen 1974: 238) ja hiljem üha üle korratud (nt Brun 2001: 19), sümboliseeruvad paigas seal aset leidvad inimestevahelised suhted. Suure assotsieeriva jõu tõttu on paigal meenutustes-mälestustes tugev sümbolijõud. Seejuures mängivad olulist rolli visuaalselt tajutud ja mäletatud maastikud. Nadia Lovelli sõnul on maastik primaarne allikas inimese kuuluvuse ja paigaseose tekkel (Lovell 1998: 6). See tähendab isiklike elamuste seotust paigaga, kus need elamused aset leiavad.

Paigaseoseid vaadeldakse tavaliselt mittemobiilsetes olukordades – paiksetes ühiskondades on paigaseos justkui iseenesestmõistetav suurus. Eestlased on talupojarahvana ja pikki sajandeid sunnismaistena olnud valdavalt paiksed. Osalt seletab ehk seegi, miks on eesti mõtteloos eestlasi korduvalt seostatud orgaaniliselt Eestimaa maastikega. Isamaaluules, mis sai impulsse saksa *Heimat*-liikumisest, domineerib paigaseoste looduslik komponent. Maastikupiltide kaudu avanevad rahva vaevad ja lootused, antakse edasi domineeriv väärtuste kaanon – loodus on siin vaimsete väärtuste indikaatoriks (vt Jürgenson 2002: 47–48). Nagu luule, kajastab ka eesti 19. sajandi teise poole (väljarändamisliikumise alguse aegne) publitsistika kodumaa mõistet sageli maastikukujundite kaudu (samas: 48–50). Ka 20. sajandi tekstides kohtame kliimateoreetilisi ja kultuuriökoloogilisi mõttearendusi, sh selliseid, mis otsivad seoseid eestlaste loomuse ja Eestimaa maastike vahel (Masing 1993: 164), või identifitseerivad eestlasi termini tasemel siinsete maastike või looduskooslustega (Ridala 1913: 212; Hiimäe 1997: 29; Jõgisalu 1997: 69). Eesti mõtteloos on kodupaiga maastikke peetud omamoodi mäluankruiks, mis aitavad nii üksikisikul kui ka kogu rahval kinnitada oma maa ja kultuuri külge. Nagu kirjutab Ea Jansen, omandas isamaa loodus eestlaste rahvusteadvusele sümboolse tähenduse eelkõige seetõttu, et seda oli luules ja publitsistikas seostatud eestlaste ajalooa (Jansen 2000: 43).

Lühidalt: eestlaste identiteedis on paigaseostele omistatud suurt tähendust ja neis omakorda domineerib looduslik komponent – stiliseeritud ja poetiseeritud maastikupildid.

Kuidas haakub see diskursus, mis näeb eestlasi, nende paika ja identiteeti ühtse kolmnurgana, väljarännudiskursuses? Alates esimestest väljarännulainetest domineeris selles selgelt loomulike sidemete rõhutamine eestlaste ja nende paiga vahel. 19. sajandi teise poole ja 20. sajandi alguse väljarändamislainete ajal hurjutas eesti ajakirjandus väljarändajaid küll üsna ühemõtteliselt kui kodumaa reetureid, hoiatades neid ühtlasi võõrsil hajumise, st identiteedi kaotamise ohtude eest (Jürgenson 2000: 50 jj). Kui saksa *Heimat*-luule mõju-line eesti isamaaluule ülistas Eestimaa loodust, siis kirjutati selles võtmes ka väljarännuteemalist luulet. Friedrich Reinhold Kreutzwaldi luuletus “Üks laul kullamaalt” (Kreutzwald 1953: 125–126) on hea näide selle kohta, kuidas eesti publitsistika üldine väljarännu hukkamõist saab empaatilisema väljenduse poeesias. Luuletus annab edasi asuniku igatsuse vana kodumaa järele, selle metsade kohina, tuule vihina ja kirikukellade helina järele. Luuletuse pealkiri maksab küll väljendiga “kullamaa” lõivu tollase publitsistika negatiivsele hinnangule väljarännusse ja väljarändajatesse. Ajakirjanduses valitses üldine tendents nimetada väljarännu sihtkohti ilkuvas stiilis õnnemaaks, mee ja piima maaks, kullamaaks, maapealseks paradiisiks jne. Sõnum oli aga see, et kullamaa on tegelikult fatamorgaana – võõrsil ei või inimene õnne leida. Stiil jäi muutumatuks ka siis, kui 20. sajandi algul hakati siirduma ka ülemere-maadesse, näiteks Lõuna-Ameerikasse.

Eestlaste, nende maastike ja identiteedi mõisteline kolmnurk jäi püsima läbi 20. sajandi esimese poole, ja kui Teine maailmasõda tõi kaasa põgenikevoo lääneriikidesse, leidis see jätkuvalt kajastamist. Hea näite pakub Ferdinand Kool oma mahukas paguluse esimesi aastaid käsitlevas teoses:

Meie esivanemad on mäletamatuist aegadest asunud Maarjamaal ja eestluse juured seal on sügaval kodumullas. Eestlane on arenenud tihe-das seoses tolle maa looduse ja kõigi avaldumisvormidega [...] Eestlased suures enamuses ei mõelnud kunagi lahkumisele kodumaalt. Need üksikud, kes sooritasid välisreise või veeresid võõrsile õnne otsima, tundsid kõikjal igatsust kodumulla, isamaa nurmede, kirevate niitude, kaugustes mõtisklevate metsade ja kodumaa taevasina järele. [...] Teadmine, et oled killukene kodumaast enesest, ivakene pruunistunud viljapõllust, maast ja metsast, lapikene sinitaevast ja raasukene valendavast kasest. [...] (Kool 1999: 5).

Essentsialistlik kodumaa-diskursus, mis laotas end eesti publitsistikas peaaegu saja aasta jooksul, esitas seisukohta inimese ja paiga vahelisest loomulikust

sidemest. Inimene elab oma keskkonnas, mis vastandub teravalt vöörsil ees ootavale juurtetusele. Nii vabatahtlik kui sunniviisiline väljaränd on selles diskursuses identiteeti ohustav tegur, kultuuriline katkestus, mida tuleb kom-penseerida.

Praktikas on essentsialistlike paigaseoste ideoloogia väljendunud mitmeti ja andnud ühtlasi tunnistust inimeste püüdlustest ületada kultuurilist katkestust, mille tingib kodumaa vahetus.

Maailma migratsioonilugu pakub hulgaliselt näiteid selle kohta, kuidas uues keskkonnas üritavad väljarändajad luua tingimusi, mis vastaksid võimalikult täpselt kodumaalt kaasa toodud kujutelmadele ja väärtushinnangutele (Castles 1986: 33; Greverus 1972: 37 jj; Dipper 1995: 10 jj). Kodumaad ei hüljata, vaid võetakse kaasa, see kehtib suurel määral ka 19. sajandi teisel poolel Eestist hurjutuste saatel lahkunute kohta, aga ka nende kümnete tuhandete kohta, kes lahkusid Eestist 20. sajandi esimesel poolel. Ühe identiteeti võimaldava territooriumi hülgamine teeb vajalikuks uue loomise, kuid eeskuju selleks pakub ikkagi emamaa, sh selle maastikud. Ina-Maria Greverus on näidanud, kui tugevalt määravad kodumaa mõiste sisu selle spetsiifilised loodusmaastikud ja see, et rahvas aktsepteerib neid maastikke kodumaa väärtuslike elementidena (Greverus 1965: 13).

On siis loomulik, et inimesed otsivad ka välja rännates uue kodu asupaigaks kodust tuttavaid maastikke. Kaukaasias otsisid valdavalt tasaste maastikega Eestist pärit inimesed elupaigaks võimalikult lauged ümbrust (Valgus 12/1885), Siberis oli harjumatu kohati laussteppidesse asumise kohustus – metsaga harjunud eestlasele oli stepp vööras. Siber on aga suur ja mitmekesine ka oma loodusmaastike poolest. Mitmel pool on eesti külad asutatud metsapiirkonda. Oskar Kruusa kirjutab:

Enamus asus kõhklemata metsaaladele, mitte pakasest helisevasse step-pi. Metsaga kaasnevaid muresid oma kodurajamise vaimustuse kõrval nagu polnudki. Küllap ka sellepärast, et mets on muistsest ajast meie elu lahutamatu koostisosa... (ERM>KV 473>Kruusa 1987: 103).

Uue kodu rajamisel harjumuspäraste maastike eelistamisel on mitu tahku. Ühelt poolt annab see paremad võimalused harjumuspärase elukorralduse sisseseadmiseks, sh tuttavate töövõtete rakendamiseks, teiselt poolt toimib tuttav maastik kompensatsioonifaktorina: tuttavatena tajutavad maastikud peavad asendama kaotatud kodumaa maastikke ja aitama üle saada kultuuri-lis-psühholoogilisest katkestusest. Kuid ühelt poolt ei ole sarnane sama, teiselt poolt võib ka vööras maastikus tajuda tuttavat. Uue ja vana kodumaa võrdlus on maastike kogemisel ja representeerimisel oluline strateegia. Eesti väljarändajate kirjadeski esineb vana ja uue võrdlust võrdlemisi rohkelt.

Võõraste ja oma maastike võrdlus

Võõrad maastikud on kogetavad *oma* võõrastena, st võõra-süsteem pole oma-süsteemi jaoks kogetav võõrana tema enda olemuse kaudu. Võõra loojaks on oma: oma-süsteemis tajutakse võõrast vaid siis, kui ta on tähenduslik. Võõrast maastikku kirjeldatakse oma-süsteemi terminites (Zimmermann 1997: 19). Üks peamisi loodusmaastike kirjeldamise strateegiaid ongi võrdlus oma ja võõra vahel: samastamine, vastandamine, paralleelide väljatoomine. Võrdlust kasutatakse võõra maastiku või selle osade integreerimiseks nii oma tajusüsteemi kui ka vahendamiseks teistele oma-süsteemi jagavatele subjektidele.

19. sajandi lõpu ja 20. sajandi alguse agraarsete väljarändajate kirjades iseloomustatakse uusi asupaiku eelkõige majanduslikust perspektiivist, mis on ka mõistetav: vastsed maaomanikud näevad saadud maas eelkõige karja- või põllumaad. Kuid kohtab ka loodusestetikat ja uue kodupaiga võrdlust vanaga. Esitan siinkohal kaks erineva tundetooniga näidet Lõuna-Siberist.

Jenisseiski kubermangust Kanski kreisist kirjutatakse:

Maakoht on siin küll tõesti väga ilus iseäranis mai ja juuni kuudel on loodus nii tore, et selle taolist Eestimaal lilleaias ega mõisa triipuseski leida ei ole. Mitmed sajad sordid roosisi, pujengisi ja lillesi õitsevad igal pool, mis tuule puhumisel nagu õite meri hällib ja lainetab (Sakala 1910/11: 2).

Teine näide on Omi piirkonna stepialt:

Loodus Omi asunduses on kehv ja ühetaoline. Ei siin ole neid metsasid, ei lillesid, ei ka metsloomi ega lindusid, mis meil Eestis nii harilikud. Metsade ilu on siin väikesed kasesalgad, mille sekka ka mõni harv haab on juhtunud. Madalamatel kohtadel, kus vihmavesi maa sisse ei valgu, on ka paju rägestikka mõnes kohas leida. Ilu- ja viljapuid on rohuedadesse püütud istutada, kuid ilma tagajärjeta – kõik kuivavad ära. Seesama lugu on ka lilledega. Kullerkupp, võilill, hiirehernes, ja külmalill on siin seesamasugune nagu Eestiski. Peale nende on veel kaks-kolm jämeda ja kareda lehtedega lille – ja see on kõik Siberi Barabinski rohulaane lillevara (H. Kr. 1915: 2–3).

Nende kahe kirja toonierinevustel võib olla mitmeid põhjusi, üheks ilmselt see, et Kanski piirkond meenutab oma metsamaastikega hoopis rohkem Eetit kui Omi ümbruse stepialad – see võib anda kohanemisele oma spetsiifika. Samas näib siit läbi kumavat idee essentsialistlikust paigaseosest: võõrast paika hinnatakse *oma paiga* mudeli järgi.

Kui varasem väljaränd oli peamiselt agraarne, siis 20. sajandi kolmandast kümnendist alates asus suurem osa väljarändajatest linnadesse. Ilmselt see-

tõttu ei esitata loodusmaastike kirjeldusi läbi majanduslike huvide prisma, vaid eelkõige paralleelide kaudu tuttavaga.

Piir oma ja võõra vahel võis sõltuda konkreetsest kontekstist. Näiteks Argentina looduslikud olud võisid küll Eesti omadest erineda, kuid kui tegu oli troopilisest Brasiiliast subtroopilisse Argentinasse ümberasujaga – neid eestlasi oli 1920. aastate teisel poolel päris palju –, võis Argentina mõjuda kodusena. Üks tollane Brasiiliast Argentinasse jõudnu kirjeldab oma esmamuljet:

Jõudsin “Oraniaga” Buenos Airesesse siinsel talvel, augustikuul. Puhus värsket tuult, mis mulle meeldis. Ilm oli poolpilves. Suured pilvemürakad liikusid taevas, kust vahel päike välja puges ja soojendas turja. Kõik loodus oli roheline, värske... mulle meelde tuletades kodumaa loodust (Pödder 1966: 84).

Omale viitamine on selles võrdluses lausa nii tugev, et tekib küsimus, kas võõrast ongi üldse vahendatud.

Siinkohal sobib võrdlus Eestiga, mis ilmneb ühes 1927. aastast pärit Argentinasse asunud eestlase pampa-kirjelduses, kui ta kiirrongiga läbi rohtla sõidab:

Kuhu ka vaade ulatub – lõpmata ja ääretu heinameri, mis virvendades lainetab tuule käes nagu kodumaa rukkipõld (K. H. 1927: 139).

Esitatud võrdluse leiame tekstist, mis avaldati Eesti ajakirjas *Sädemed* – lugu on seega adresseeritud Eesti lugejale ja nii võib sellistes võrdlustes kodumaaga näha ka kirjutaja taotlust anda edastatavale tuttavlikkuse mõõde. Sama võib väita ka ühe autorile tundmatu, Santa Fé provintsis kasvava puuliigi kirjelduse puhul, kui leitakse sellel erinevaid kriteeriume aluseks võttes sarnasusi ühelt poolt pajuga, teisalt kartuliga:

Tee ääres kasvab igal pool imelik suur puu, mille hispaania keelse nimetuse kahjuks olen unustanud. Ta on sama visa eluga ja vähenõudlik kui meie paju. On oks maa sisse pistetud, hakkab ta pea juuri ajama ja muutub varsti suureks puuks tiheda lopsaka lehestikuga. Puul on kobaraiks koondunud väikesed lillad õied, mis meele tuletavad kartuli omi (K. H. 1927: 142).

Vana ja uue kodumaa maastike ja loodusobjektide võrdlusi kohtab väljarändajate kirjades muidugi massiliselt: Brasiilias leiab keegi asunik, et ühe okaspuu kähbid on *väikese kapsapea suurused*, kähbide seemned on *pähklite taolised*, maisitõlvik on *hundinuia taoline* (Tallinna Teataja 1915/31: 5–6). Keegi teine Brasiiliasse asunud eestlane nimetab bataati *magusaks peediks* (Virulane 1909/296: 1–2). Pärast Teist maailmasõda Miamisse sattunud eestlane nimetab mangot *florida õunaks*, mis on *hanemuna suurune*, ananass on *nagu*

hiigelsuur maasikas, roheline tutt tipul, papaia on hiigelpirni taoline (Sepp 1958: 16–17). Kohalikud kirsid on *kodumaa marjadega võrreldes midagi kirsi ja vaarika kombinatsiooni taolist*. Kummipuu on küll Eestist tuttav ega vaja mõnd tuttavat liiki võrdlusaluseks, kuid märkimisväärseks peab autor seda, et *meil kodumaa aknalaudadelt potililledena nii tuttavat taime* Floridas tänavahaljastuses kasutatakse. Austraaliast kirjutati mehekõrgustest fuksiatest ja silmapisaratest, mis kodumaal pisikestena aknalaua pottides kasvasid (Salasoo 1957: 43). Prescotti linna ümbrust USAs võrdles sinna elama sattunud eestlane Taevaskojaga (Parts 1954: 9).

Võrdlus Eestiga võib esineda ka negatsioonis. Nagu laevaga mööda Argentinas voolavat Paraná jõge sõitva eestlase silmle avanevate maastike kirjeldustes, milliseid Eestis *ei ole*:

Maastikud, mis sõidul Alto Paranál vaatlejast mööda ruttavad, muutuvad tund tunnilt ikka suurejoonelistemateks. Vägevad vood, imeilus saladuslik tihe ürgmets, järsud kaljuseinad leetseljakud, troopilise taimestikuga kaetud metsikud saared, väikesed jõed koskedega, mis Alto Paranasse voolavad, veekeerised, see kõik moodustas lopsaka kallaste vegetatsiooniga pildi, mida meie väiksel kodumaal ei saa isegi ette kujutada (K. H. 1927: 206).

Tundmatut esitatakse tuttava kaudu, nii positiivis kui ka negatiivis kohtame kõrvutusi Eesti looduskoosluste ja paikadega. Need näited illustreerivad mõtet võrdlusest kui olulisest kultuuritehnilisest võttest, mis aitab maailma seletada, väljendada oma ja võõra positsioone. Migrantidel, kes on oma isiklikus rändeloos läbi teinud olulisi kultuurilisi katkestusi, aitab see tehnika välja kujundada orienteerumismustrit ja vahendada *võõrast oma* kaudu nii endale kui neile, kes jagavad sama tähendussüsteemi.

Hübriidsed maastikud

Artikli sissejuhatuses esitatud Ea Janseni mõte, et isamaa loodus omandas eestlaste rahvusteadvuse jaoks sümbolse tähenduse eelkõige seotatuses aja-looga, näib viitavat looduse teadvustamise seotusele etniseerumisprotsessiga. Seesama kehtib ka koloniaalses perspektiivis.²

Esimese põlvkonna asunikel ei tarvitse õnnestuda paigaseoste tekitamine uue asukohaga. Olen paljude näidete varal viidanud sellele, kuidas Siberi eestlaste esimene põlvkond jäi seotuks pigem Eesti kui Siberiga (Jürgenson 2002: 242, 270). Eelnevalt nägime, et J. Berry kohanemismudeli järgi ei jõua immigrantide esimene põlvkond asukohamaal sageli kaugemale kontakti- ja konfliktifaasist. Paljudes eluvaldkondades teadvustatakse endi kuulumist pigem

päritolu- kui asukohamaa juurde. Kultuurilise väljenduse leiab see ka loodusmaastike sümbolises funktsioonis kodumaaga liitjana. Astrid Tuisk, kellel on õnnestunud Siberis intervjuuerida ka neid, kes 20. sajandi algul lapsena Eestist välja rändasid, täheldab, et nende meenutustes lapsepõlvkodust osutatakse tähelepanu just loodusele (vt Tuisk 2001: 76). Sama seos ilmneb intervjuudes, mida olen läbi viinud Siberis nendega, kes 1940. aastatel Siberisse deporteeriti ja sinna elama jäid. Eespool toodud näidetes asukohamaa loodusmaastike võrdlemisest päritolumaa maastikega peitub lisaks orienteerumiskontseptsioonile mingil kujul kindlasti ka identifitseeriv funktsioon. Üks Argentinast elav eesti naine, kes oma praegusele kodumaale saabus koos vanematega lapsena, meenutas intervjuus, kuidas tema ema käis kord reisil Uruguais ja võrdles sealsete lainjaid maastikke Lõuna-Eesti maastikega. Tütrega kommentaaris ei olnud need maastikud aga üldsegi sarnased – ema nostalgiline vajadus aitas leida Uruguai maastikus, mis tundus Argentina omast veidi vähem võõras, sarnasusi Eestiga, maaga, kuhu ta kuulus. Kodupaigast lahkumisel vallanduvad nostalgilised meeleolud on suunatud ajas ja ruumis kaugel asuvatele tuttavatele paikadele ja loodusobjektidele.

Nostalgal on nii ruumiline kui ajaline mõõde, ta võib esineda ka inimestel, kes on kogu elu elanud oma sünnipaigas. Kaotatud kodupaigast ei tarvitse inimest lahutada mitte kilomeetrid, vaid aastad. Paljud näited Siberi eestlaste juurest (Jürgenson 2002: 150–151) annavad tunnistust sellest, kuidas minevikku kaotatud kodupaiga nostalgiline kujutamine on sarnane ruumiliselt eemal asuva kodupaiga kujutamisele. Ka siin on tavaliselt just loodus nostalgia indikaatoriks – igaveseks minevikku kadunud noorpõlvemaad sümboliseerivad loodusmaastikud ja -objektid.

Noorpõlvemaa, päritolumaa või kodumaa – paiksust elunormiks pidavas ühiskonnas seostub kodumaa eelkõige paigaga, kust ollakse pärit. Taas kord viide essentsialistlikult tajutud paigaseostele.

Marc Augé kirjeldab “antropoloogilist paika” nii: inimesed, kes sellesse sünnivad, kes seal elavad ja töötavad, kaitsevad seda, kinnitavad selle iseloomulikke märke, valvavad ta piire (Augé 1994: 53, 64). Ina-Maria Greverus võrdsustab Augé antropoloogilise paiga *kodumaa või -paigaga (die Heimat)*, kinnitades ühtlasi selle konstrueeritud iseloomu (Greverus 2009: 62). Tunnustades inimese territoriaalseid vajadusi (omandi- ja kaitsekäitumine, mida motiveerivad inimlikud vajadused (materiaalse ja sotsiaalse) kindluse, aktiviteedi ja identifitseerimise järele), leiab Greverus, et territoriaalne inimene võib küll olla mobiilne, kuid püüdleb alati “oma” territooriumi omamise poole (Greverus 2009: 59). See on eelkõige loominguline protsess – eespool oli juttu, et võõrsil üritavad väljarändajad luua miljööd, mis meenutab vana kodumaad, st kodumaa üritatakse transportida uude keskkonda. Kui väliseestluse olemust lahkav Walter Rand

räägib eestlusest kui loomingust (Rand 1994), siis peab ta eelkõige silmas väliseestlaste kultuurilist vajadust kohandada eesti rahvuslikud karakteristikud võõras keskkonnas, et püsima jääda. Seejuures rõhutab ta kodu(paiga) valiku ja loome tähtsust (samas: 162–163).

Loomingule viitab kahtlemata ka see, kuidas võõrsile tuuakse kaasa maastikuideaal ja üritatakse selle põhjal ümber kujundada võõras keskkond. Kui tänapäeva diasporauuringutes räägitakse palju hübriidsusest, mis iseloomustab siirdlaste identiteeti (Archetti 1999: 23, 29; Nilan & Feixa 2006: 2), siis maastikulisest aspektist ühildub sellega Greveruse (Greverus 2009: 60) kasutatav mõiste *kollaaž*, millega ta iseloomustab uute ruumide loomist ja omandamist. Tegemist on piiriruumidega (*Grenzräume*), milles hübriidsed inimesed, kes vabatahtlikult või sunniviisiliselt viibivad võõrsil, kes elavad kirevas ja segunenud perifeerias, loovad oma hübriidseid ruume. Greverus räägib koguni piiriruumide poeesiast (*Poesie der Grenzräume*) (samas), andes sellega märku (kodu)paiga rõhutatult loomingulisest iseloomust. Immigrandi pilk otsib võõras maastikus tuttavat, ja kui ta seda ei leia, loob ta selle ise. Paikkonna koduseks muutmine toimub kultuuri poolt pakutavat mustrit järgides: ettekujutus sellest, mis on kodune, on kaasa võetud oma varasemast identiteeti kujundanud eluruumist. Eesti on metsane maa ning välja rännanud asunikud üritasid ka võõras – sageli puudeta ümbruskonnas – luua kodust miljööd, sh istutada kodu ümbrusse puid. Vastavaid näiteid on esitanud Aarand Roos Türgi eestlaste



Foto 1. Ka lagedas stepis istutavad eestlased oma majade ümber puid.
Fotol Linda Tsirgu maja Siberis, Tsvetnopolje külas, Omski oblastis. Aivar Jürgensoni foto 1997.



Foto 2. Kaski Buenos Aireses ei kasva, küll aga 2000 km lõuna pool Patagoonias. Eestlanna Irma Dursi ja ta abikaasa koduõu Bariloches. Aivar Jürgensoni foto 2007.

juurest (Roos 1992: 32), August Nigol Krimmi eesti asundustest (Nigol 1918: 64), Mihkel Ruber Kaukaasia eestlaste asundustest (Ruber 1995), Irene Karmo Kanadast (Karmo 1960).

Kui Sydneysse rajati Eesti Maja, siis ei istutatud selle ette ei seedrit ega palmi, vaid, nagu kirjutab üks sealne eestlane, *meie kodu kauneim puu – kask* (Salasoo 1957: 43). Ka Buenos Airesest on teada samalaadsed loomingulised katsetused, mis troopilise kliima ja sobimatu mullastiku tõttu ei olnud paraku edukad. Selliste pagulussituatsiooni iseloomustavate näidete kaudu saab Ferdinand Kooli eespool tsiteeritud eestlaste osadus “raasukese valendava kasega” sügavama mõõtme. Sarnast funktsiooni kannab ka see, kui üks pagulastest abielupaar istutas Buenos Aireses enda kodu juurde Eesti floorale iseloomulikud rukkililled. Sellised hübriidsed maastikud peegeldavad kultuurilist piiripealsust: kandes endas päritolumaa väärtusi, keelt ja kultuuri, elatakse füüsiliselt võõrsil. Olemas on küll eesti sotsiaalne võrgustik eesti seltside näol, st kodumaa sotsiaalne ja kultuuriline dimensioon on justkui esindatud. Kuid kodumaast on puudu selle füüsiline keskkond, millele jõudumööda üritati leida aseainet erinevate hübriidsete kollaažmaastike loomise abil.

Võõrast saab oma

Kui artikli alguses esitatud kohanemismudel on immigrantide esimese põlvkonna pilk eelkõige suunatud päritolumaa poole, mis jääb identifitseerimise pakkuva kodumaaks, siis teine põlvkond enamasti kohaneb asukohamaa sotsiaalse ja füüsilise keskkonnaga. Sellest saab nende identifitseerimise, kuigi ka päritolumaa säilitab olulisuse. Kolmas põlvkond identifitseerib end üldjuhul juba asukohamaa järgi.³ Eesti idadiasporaa on tekkinud mitmeid põlvkondi varem kui valdavalt sõjapõgenike baasil kujunenud läändiasporaa, kuid tänaseks on nii ühes kui teises peaaegu kadunud siirdlaste esimene põlvkond ja kogukondade tuumiku moodustavad need, kes sündinud juba võõrsil. Kuidas mõtestavad nemad eesti hajala maastikke? Kui idadiasporaa on valdavalt agraarne, siis läändiasporaa moodustavad peamiselt linlased. On neid, kes sündinud ja kasvanud hiigellinnades nagu näiteks São Paulo, mis oma ligi 17 miljoni elanikuga kuulub maailma suurlinnade esikolmikusse. Peab tunnistama, et seal elavad eestlased tematiseerisid intervjuudes, mida nendega 2009. aastal läbi viisin, loodusmaastikke väga vähe. Hoopis rohkem tuli jutuks linn, mis on ka mõistetav: São Paulo läbimõõt on üle 200 kilomeetri, mistõttu siinse eestlase elus pole linnast väljas käimine igapäevane. Küll aga oli teemaks São Paulo kui nende kodulinna. Kuid kuidas vahendada sellist hiigellinna? Nancy ja James Duncan osundavad de Certeau'le (1988: 93, tsit Duncan & Duncan 2009: 11), kes kirjutab World Trade Centerist avanevast vaatest kui võimsast kogemusest. Kogemusest, justkui vaadataks kõike illusoorseks, sest see vaade ei hõlma ülimobiilseid igapäevaaskeldusi seal all – see vaade on “silma poolt loodud imaginaarne totaalsus”. Samas lisab de Certeau, et kui vaade ülalt on võõrandunud, siis vaade alt on pime. Seda pimedust võib mõista ülekantult, nagu teeb de Certeau, kuid tegelikult ka otseselt. Näiteks on São Paulo hiigellinn, mille tsentrumis varjutavad päikese loendamatud pilvelõhkjad ja kus on seetõttu ka keskpäeval hämar. Eestlastel kui kaduvvähikesel kogukonnal pole selles linnas mingeid “oma” kvartaleid, maastikke, mille loomisel oleks osaletud. “Oma” eesti maastikud, hübriidsed kollaažid on piiratud koduseintega, valdavalt kõrghoonetes asuvate korteritega, kus sageli katavad seinu maalid ja fotod Eesti linnade või loodusmaastike vaadetega. See on nähtav pilt “eestlusest kui loomingust”, kui kasutada Walter Ranna määratlust. Ja nii on see enamasti ka teistes eestlastega asustatud Lääne suurlinnades, kus kaotatud kodumaad peavad kompenseerima sümboolse sisuga linna- ja loodusvaated korteriseintel, rahvariides nukud, rahvuslike motiividega maalitud keraamika jne. Nii on see puhuti ka neis kodudes, kus pagulaste teine või eriti kolmas põlvkond enam eesti keelt ei räägi ja kus viimaseks niidiks, mis seob neid inimesi Eesti päritoluga, on need fragmentaarsed etnilisuse märgid – kokku võetavad terminiga *sümboolne etnilisus*.



*Foto 3. Vaade São Paulo hiigellinnale kohvikuaknast.
Aivar Jürgensoni foto 2009.*

Kui pagulaste esimese põlvkonna jaoks oli neil maastikel kohati nostalgiline väärtus, siis nende lapsed ja lapselapsed seostavad end pigem lähema füüsilise keskkonnaga, milleks on kodulinn oma konkreetsetes kvartalites, aga ka tervikuna. São Paolos viis üks rühm sealseid eestlasi mind kui külalist ja võõrast linna kõrgeima ehitise tornis paiknevasse kohvikusse, et kogeda linna panoraami, avangardistlikku vaadet. Klaasseintega piiratud kohvikus sai mugavas toolis kohvi rüübates nautida vaadet, mis õhtutaeva sinakas kumas ulatus pilvelõhkujate merena silmapiirini. Kahtlemata oli see privilegeeritud paik, kus anda oma meelte võimalus tajuda ja salvestada selle linna essentsi, puutumatut aguli räpakast vaesusest ja kriminaalsusest. Ja selle kaudu peaaegu kogu selle maa essentsi, sest kuigi Brasiilia esitleb end ka Amazonase jõe, vihmametsade jm kaudu, on tänapäeva kiiresti moderniseeruv Brasiilia seadnud esiplaanile urbaanse industriaalsuse.

Situatsioon oli turistlik: ühed, kes justkui giidid tutvustavad oma linna, teisel pool turist, kes seda kõike vastu võtab. Kuid väärib rõhutamist, et seda vaadet esitati kodulinna vaatenäuna. Mingil määral tajun siin sarnasust ühe teise juhtumiga Siberist, Krasnojarskist, teisest suurlinnast, kuigi kordades väiksemast. Ka sealne paigakuvand toob välja Siberi-pildi tulevikku suunatud tahu, gigantselt industriaalse ja rekordeid ründava. Kuigi suur osa Siberi eestlasi elab endiselt küldes, on näiteks Krasnojarskisse aegade jooksul maalt ümber

asunud sadu eestlasi. Mingil nädalalõpul sõitsime ühe sealse eesti seltskonnaga linnast välja, vaatama Divnogorski hüdroelektrijaama – objekti, mille tausta kohta mulle infot ei antud, kuna eeldati, et tean seda niigi. Mina ei teadnud – alles pärast uurisin välja, et tegu oli oma aja maailma suurima elektrijaamaga. Kui räägime hajala eestlaste kodupaigamaastikest, võivad ka sellised objektid sellesse kuuluda.

Eesti idadiasporaa tekkis valdavalt agraarsena ja on seda suuresti tänaseni. Sealsete eestlaste kodupaigakuvandis domineerivad loodusmaastikud, mida esitatakse kodu-võtmes. Kui näiteks varasemate Siberi asunike kirjeldustes on Siberi peamiseks karakteristikuks metsikus (vt Jürgenson 2002: 146 jj) – sellega rõhutatakse raskeid elamistingimusi ja eksistentsiaalset võitlust, mida tuleb pidada maa “kodustamisel” –, siis tänapäeval on asunike järglaste silmis tegemist eelkõige kodumaastikega.

Viimase poolsajandi jooksul on paljud omaaegsed Siberi, aga ka Volgamaa ja Kaukaasia eestlased asunud elama mujale, sh Eestisse. Tugev nostalgiline värving, mis saadab kodupaigast eemal elavaid hajaeestlasi, võõpab üle eelkõige just lapsepõlvkodu loodusobjektid ja -maastikud.

1984. aastast alates Eestis elav endine Siberis asuva Ülem-Bulanka küla elanik räägib:

See võttis küllaltki palju aega, enne kui ma selle Eesti loodusega harjuks, ja teedega ja asfaldiga ja. See oli utoopiline asi. See ei ole nii kerge! A mina olin noor. Kui ma oleks siin sellise looduse leidnud, nagu ütleme... natukene sarnaneks selle Siberi loodusega, ma arvan, et ma oleks kerge-mini sisse elanud. Aga no see ei olnud! Siis mul oli väga raske elada sisse (Autori lindistus aastal 2000).

Pilguga elab see naine mõnes mõttes ikka Siberi poole, umbes samamoodi, nagu tema Siberisse rännanud esivanemad elasid pilguga Eestimaa poole. Ring on seega täis saanud: Eestist omal ajal välja rännates jäid inimesed mentaalselt Eestiga ikkagi seotuks. Nad üritasid luua võõras keskkonnas hübriidseid maastikke, mis meenutaksid neile nende kodumaad, nad kirjeldasid uue asukoha maastikke ja nende osi kodumaale jäänuga võrreldes, vastandades ja paralleele tõmmates. Nende järglastele sai identifikatsiooniruumiks aga asukohamaa.

Toon lõpetuseks veel ühe näite, mis iseloomustab ühelt poolt hübriidse kodumaa (sh maastike) mõistet, teiselt poolt toob ilmsiks vajaduse “oma” paiga järele ja nostalgia, mis võõrsil võimendub. Üks 1944. aastal Saksa sõjaväes teeninuna Saksamaale ja hiljem edasi Argentinasse asunud mees, kellel Argentinasse muide läks erialaselt väga hästi – tal oli seal mitu edukat ettevõtet –, pöördus 2001. aastal 80aastasena koos abikaasaga Eestisse tagasi. Aastakümneid on ta tegelenud maalimisega, kusjuures Argentina-perioodil maalis

ta palju Eesti loodusmaastikke, nüüd Eestis aga pigem Argentina omi. Intervjuudest nii teiste Argentinas elavate eestlastega kui tema endaga ilmneb, et vaatamata majanduslikule kindlustatusele ta Argentinas päriselt ei kohanenud ja tema suhtlusringiks jäid aastakümnete jooksul valdavalt eestlased. Eestis talle meeldib, kuid ta tunneb puudust suhtlusringkonnast. Omaaegsed eesti sõbrad ja koolikaaslased on siit ilmast lahkunud ja nii suhtleb ta endiselt palju, sh Skype'i vahendusel, Argentinasse jäänud eestlastega. On ilmne, et mees tunneb igatsust Argentina järele, mis näib seletavat ka Argentina maastike signinemise tema maalide hulka just Eestis. Inimene on loominguoline olend ja nii ei tarvitse "oma" ruumi hübriidne kujundamine, mis antud mehe näitel väljendus maalimises ja nende kõrge sümboliväärtusega maalidega oma korteri seinte kaunistamises, lakata kõrge vanuseni.

Lõpetuseks

Massiline väljarändamine Eestist algas 19. sajandil mitme agraarse lainena siis, kui maa oli Vene tsaaririigi koosseisus, ja jätkus 20. sajandil iseseisvuse tingimustes peamiselt urbaanse migratsioonina. Artiklis analüüsisin inimeste ühtede paigaseoste katkestamist ja uute loomist ning seda, kuidas tajuti ja representeeriti uusi maastikke, kuidas toimus uute paigaseoste loomine, rändega kaasneva kultuurilise katkestuse ületamine.

Väljarännulainetes osalenute loodusmaastike representatsioonid olid valdavalt majandusliku, utilitaarse värvinguga – osalt seletab seda nõudlus (kodumaal oodati eelkõige teavet majanduslike võimaluste kohta ja mitte kauneid looduskirjeldusi), küllap ka asunike pragmaatilisus: põllumaalt ei eeldata niivõrd ilu kui funktsionaalsust. Esteetilisi jooni rõhutati harvem, kuid seda võrdlemisi erineva tundetooniga – eestlastele võõraid stepimaastikke esitati pigem negatiivses, kodumaalt tuttavamaid metsamaastikke positiivses võtmes. See näib andvat tunnistust essentsialistlikust paigaseosest: võõrast paika hinnatakse *oma paiga* mudeli järgi. Näitasin samuti, kuidas oma nõ *loomulik paik* on mudeliks mitte üksnes võõra paiga representeerimisel, vaid võimaluse korral ka uue kodu rajamisel võõraste keskkonda.

Kahe maailmasõja vahelised ränded (1920–1940) olid valdavalt urbaansed, mis näib seletavat ühelt poolt looduskirjelduste vähesust, teiselt poolt looduses-teetika domineerimist neis vähestes kirjeldustes. Nii agraarses kui urbaanses rändes osalenute maastikukirjeldused kasutavad peamise strateegiana võrdlust sünnimaa maastikega – mustri võõra kirjeldamiseks annab *oma paik*. Reljeefsed värvid omandab essentsialistliku paigaseose väljendamine Teise maailmasõja pagulaste kirjeldustes: Eesti on paik, kuhu kuulutakse ja mida üritatakse taas-

luua uues keskkonnas niivõrd, kui see on võimalik. Oma paiga mudelile vastava keskkonna loomise püüdlustes tekivad hübriidsed maastikud, mis tihtipeale sobimatus kliimas ja linlikus miljöös jäid tagasihoidlikuks, võrreldes samalaadsete praktikatega parasvöötmes asuvas eesti hajala agraarseis piirkonnas.

J. Berry jt kohanemismudelites on migrantide esimesel põlvkonnal kõige raskem – inimesed ripuvad kodumaa küljes, esitavad võõrast läbi kodust kaasa võetud “prillide”, tajuvad konflikti oma ja võõra sfääri aspektide vahel. Seda mudelit ja sellest lähtuvaid seletuskatseid erinevatele immigratsiooni-situatsioonidele on hiljem kritiseeritud ja leitud, et tegemist on liigjulge üldistusega, mis lähtub funktsionalistlikust eeldusest, et juurte läbiraiumine ja lahkumine rahvuskogukonnast tähendab automaatselt identiteedi, traditsioonide, kultuuri kaotust. Liisa Malkki kritiseerib uurimusi, mis kujutavad asüüli pakkuvat maad võõrana ja lähtuvad sageli eeldusest, et kodumaa pole indiviidi jaoks mitte üksnes normaalne, vaid ka ideaalne maa, et kojumine on minek sinna, kuhu inimene kuulub (vt Malkki 1995: 508–509, 514). Nõustun Malkkiga selles osas, et kohanemisprotsesside analüüsimine oma-võõra teljel on komplitseeritud, kuid näiteks poliitilises retoorikas, mille mõju tavainimestele ei saa kindlasti eitada, on see sageli just nimelt lihtsana esitatud: rahvuslikus poliitilises retoorikas peetakse rahvusriiki homogeenseks üksuseks oma homogeense kultuuriga, võõrsile siirdunud kutsutakse tagasi koju sellesama inimese, paiga ja identiteedi kolmnurga perspektiivis, nagu see on essentsialistlikus paigadiskursuses esinenud läbi kümnendite. Kui 2010. aastal algatati Eestis kampaania “Talendid koju”, mis kutsus tagasi Eestisse siit lahkunud spetsialiste, siis leidis kampaania patroon Eesti Vabariigi president Toomas Hendrik Ilves, et eestlased ei tule tagasi koju palkade pärast, mis on tunduvalt madalamad kui näiteks USAs, kuid nad tulevad “teistel põhjustel”. Ühes teleesinemises laenas hr Ilves kampaania toetamiseks koguni 19. sajandi teise poole rahvusliku liikumise ühe juhtfiguuri Johann Woldemar Jannseni retoorikat: “eestlased peavad jääma eestlasteks”. Näeme, et rahvale suunatud poliitiline sõnum võib olla ajafaktori suhtes peaaegu immuunne. Juurtes nähakse endiselt identiteedi osa, inimese *loomulikud* sidemed seovad teda tema sünnipaigaga ja remigratsioon on seetõttu *loomulik* protsess.

Globaliseerumisvaimustuses on kohati raske märgata, et ka paljud võõrsile sattunud inimesed ise väljendavad oma võõrsiloleku kogemust essentsialistlikul viisil. Võõrsil hübriidsete maastike loomise motiiv on ennekõike katse kompenseerida kultuurilist katkestust. Ei pea muidugi tingimata eeldama, et need arengud on alati lineaarselt ühesuunalised, päritolumaalt asukohamaale. Küsimust võib vaadelda laiemalt: territoriaalse olendina taotleb inimene *oma* paika. Kui see *oma* paik esineb, nagu eespool juttu, hübriidses situatsioonis sageli kollaaži kujul, mille elemendid on saadud ühelt poolt päritolumaalt ja

teiselt poolt asukohamaalt, siis võib see kollaaž jääda inimest saatma ka juhul, kui ta asub edasi kolmandasse riiki või siirdub hoopis sünnimaale tagasi, nagu juhtus artikli viimases näites Eesti-Argentina-Eesti taustaga mehega. Toonitagem veelkord kollaaži kreatiivset iseloomu – ta ei tarvitse kunagi saada päris “valmis”. Piiriruumid jäävad piiriruumideks ka siis, kui ruumid vahetavad piiri suhtes loovalt oma asukoha.

Kommentaariid

- ¹ Artikkel valmis grantide ETF 9066, SF 0130038s09, SF0130033s07 ja Euroopa Liidu Euroopa Regionaalarengu Fondi (Kultuuriteooria tippkeskus) toel.
- ² Näiteks on Brigitta Schmidt-Lauber näidanud Namiibia sakslaste rühmateadvuse konstrueeritust, milles Namiibia loodusmaastikud mängivad olulist rolli: teiste karakteristikute kõrval teeb pilk looduses sakslastest Namiibias saksa namiiblasted (Schmidt-Lauber 2001: 189).
- ³ See mudel näib kehtivat kogukondade ja mitte niivõrd neist väljapoole jääjate suhtes. Üksikuna võõrsile rännanud, kes ei suhtle rahvuskaaslastega, on suuremad eeldused assimileeruda juba esimeses põlvkonnas.

Arhiiviallikad

ERM KV– Eesti Rahva Muuseum, korrespondentide vastused (Eestlaste väljarändamine 19. saj. Rakvere ümbruskonnast Siberisse. KV 473: 79–173, Oskar Kruusa 1987).

Kirjandus

Archetti, Eduardo P. 1999. *Masculinities. Football, Polo and the Tango in Argentina*. Oxford, New York: Berg.

Augé, Marc 1994. *Orte und Nicht-Orte. Vorüberlegungen zu einer Ethnologie der Einsamkeit*. Frankfurt am Main: S. Fischer.

Berry, John 1980. Acculturation as Varieties of Adaptation. Padilla, Amado (toim). *Acculturation, Theory, Models and Some New Findings*. Boulder, CO: Westview Press, lk 9–25.

Brun, Cathrine 2001. Reterritorializing the Relationship between People and Place in Refugee Studies. *Geografiska Annaler* 83 B (1), lk 15–25.

Castles, Stephen 1986. Migration und Gesellschaftsstruktur – Klasse, Ethnizität oder Community. Bausinger, Hermann (toim). *Ausländer-Inländer. Arbeitsmigration und kulturelle Identität*. Tübingen: Vereinigung für Volkskunde, lk 31–44.

Dipper, Christoph 1995. Siedleridentität: Voraussetzungen, Kriterien und Ergebnisse eines komparatistischen Versuchs. Dipper, Christoph & Hiesland, Rudolf (toim). *Siedler-Identität: neun Fallstudien von der Antike bis zur Gegenwart*. Frankfurt am Main & Berlin & Bern & New York & Paris & Wien: Lang, lk 9–24.

Duncan, Nancy & Duncan, James 2009. Doing Landscape Interpretation. DeLyser, Dydia & Herbert, Steve & Aitken, Stuart & Cranq, Mike A & McDowell, Linda (toim). *The SAGE Handbook of Qualitative Geography*. Sage Publications Ltd, lk 225–247. SAGE Publications Retrieved from the Internet on 6 April 2010 (http://www.sage-ereference.com/hdbk_qualgeography/Article_n13.html – 1. aprill 2012).

Falzon, Mark-Anthony 2009. *Multi-sited ethnography: theory, praxis and locality in contemporary research*. Farnham, Surrey: Ashgate Publishing.

Greverus, Ina-Maria 1965. Heimweh und Tradition. *Schweizerisches Archiv für Volkskunde*. 61. Basel., lk 1–31.

Greverus, Ina-Maria 1972. *Der territoriale Mensch. Ein literaturanthropologischer Versuch zum Heimatphänomen*. Frankfurt am Main: Athenäum.

Greverus, Ina-Maria 2009. *Über die Poesie und die Prosa der Räume*. Berlin: LIT.

Gupta, Akhil & Ferguson, James 1992. Beyond “Culture”: Space, Identity, and the Politics of Difference. *Cultural Anthropology* 7, No. 1, lk 6–23 (http://www.ggr.ulaval.ca/cours/ggr-7004/Fichiers-7004/Lectures/2_Culture/Extra/gupta_ferguson_beyond_culture.pdf – 1. veebruar 2012).

Hiimäe, Mall 1997. Metshaldjad ja muud üleloomulikud olendid metsas. Ahas, Rein & Relve, Hendrik (koost). *Mets ja kultuur*. Konverentsi teesid. Tartu: Eesti Roheline Liikumine, lk 29–35.

H.Kr. 1915. Loodus ja elu Siberis Omi Eesti asundustes. *Tallinna Teataja* 172 (31.07.), lk 2–3.

Jansen, Ea 2000. Kodu ja isamaa. Jürgenson, Aivar (koost, toim). *Eestlane ja tema maa*. Konverentsi “Kodumaa ja kodupaik: eestlase territoriaalne identiteet” (16.-17. november 1999) materjale. Tallinn: Ajaloo Instituut, lk 34–48.

Jõgisalu, Harri 1997. Loodusest lastele. Ahas, Rein & Relve, Hendrik (koost). *Mets ja kultuur*. Konverentsi teesid. Tartu: Eesti Roheline Liikumine, lk 65–70.

Jürgenson, Aivar 2000. Väljarändamisest kodumaa mõiste taustal. Jürgenson, Aivar (koost, toim). *Eestlane ja tema maa*. Konverentsi “Kodumaa ja kodupaik: eestlase territoriaalne identiteet” (16.-17. november 1999) materjale. Tallinn: Ajaloo Instituut, lk 49–64.

Jürgenson, Aivar 2002. *Siberi eestlaste territoriaalsus ja identiteet*. Tallinn: TPÜ Kirjastus.

Jürgenson, Aivar 2008. Vabatahtliku ja sunniviisilise migratsiooni dihhotoomiast migratsiooni makro- ning mikroteooriate taustal. *Acta Historica Tallinnensia* 13, lk 92–117.

Karmo, Irene 1960. Kevadkiri Nova Scotiast. *Triinu* 28, lk 4–5.

Kaup, Johannes 1963. *Hauatagune Siber. Maria Jürvetson'i-Jürimäe elu- ja surmakirju ristilöödud elu maalt*. New York: Industrie-Druck GmbH Geislingen.

- K. H. 1927. Buenos Aires. *Sädemed* 24, lk 206.
- Kool, Ferdinand 1999. *DP Kroonika. Eesti pagulased Saksamaal 1944–1951*. Lakewood, New Jersey: Eesti Arhiiv Ühendriikides.
- Kreutzwald, Friedrich Reinhold 1953. *Laulud*. Tallinn: Eesti Riiklik Kirjastus.
- Lovell, Nadia 1998. Introduction. Lovell, Nadia (toim). *Locality and Belonging*. London & New York: Routledge, lk 1–24.
- Malkki, Liisa H. 1995. Refugees and Exile: From “Refugee Studies” to the National Order of Things. *Annual Review of Anthropology* 24, lk 495–523.
- Masing, Uku 1993. *Vaatlusi maailmale teoloogi seisukohalt*. Tartu: Ilmamaa.
- Nienaber, Ursula 1995. *Migration – Integration und Biographie: Biographieanalytische Untersuchungen auf der Basis narrativer Interviews am Beispiel von Spätaussiedlern aus Polen, Rumänien und der UdSSR*. Münster, New York: Waxmann.
- Nigol, August 1918. *Eesti asundused ja asupaigad Venemaal*. Tartu: Postimees.
- Nilan, Pam & Feixa, Carles 2006. Introduction. Youth Hybridity and Plural Worlds. Nilan, Pam & Feixa, Carles (toim). *Global Youth? Hybrid Identities, Plural Worlds*. London: Routledge, lk 1–13.
- Padilla, Amado 1980. The Role of Cultural Awareness and Ethnic Loyalty in Acculturation. Padilla, Amado (toim). *Acculturation, Theory, Models and Some New Findings*. Boulder, CO: Westview Press, lk 47–84.
- Parts, Heiki 1954. Nädalalõpumatk Colorado kanjonile. *Kodukolle* 9, lk 9–10.
- Pödder, Raimund 1966. *Õnne peab olema. Lugu ühest väljarändajast*. Toronto: Orto.
- Rand, Walter 1994. *Eestlus on looming*. Tallinn: Perioodika.
- Ridala, Villem 1913. Tõu küsimus. *Eesti Kultura III*. Tartu, lk. 199–363.
- Roos, Aarand 1992. *Jumalaga, Kars ja Erzurum. Türki eestlaste ajalugu*. Tallinn: Kommunaaalprojekt.
- Ruber, Mihkel 1995. *Ülem-Linda: Ühest Musta mere ranna eesti asunduse sünnist, vaevadest ja elust*. Tartu (käsikiri).
- Sakala 1910/11 = Eesti asunikud. *Sakala* 11, 1. veebruar, lk 2.
- Salasoo, Heino 1957. Austraalia taimestikust. *Olion* 3, lk 43–46.
- Schmidt-Lauber, Brigitta 2001. “Auf Pad gehen”. Reisen in die Natur als Wege der Ethnisierung deutscher Namibier. Brednich, Rolf Wilhelm & Schneider, Annette & Werner, Ute (toim). *Natur – Kultur: volkskundliche Perspektiven auf Mensch und Umwelt*. Münster & New York & München & Berlin: Waxmann, lk 189–195.
- Sepp, Meeta 1958. Troopikaeestlase kevad-aed. *Triinu* 20, lk 16–17.
- Smith, Anthony D. 1981. *The Ethnic Revival*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zimmermann, Christian von 1997. *Reiseberichte und Romanzen*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

Tallinna Teataja 1915 = Viie Eesti asuniku kirjade järele Vr. Eestlased Brasiilias, Minas'e osariigis. *Tallinna Teataja* 31, 7. veebruar, lk 5–6.

Tammaru, Tiit & Kumer-Haukanõmm, Kaja & Anniste, Kristi 2010. Eesti diasporaa kujunemise kolm lainet. Praakli, Kristiina & Viikberg, Jüri (koost). *Eestlased ja eesti keel välismaal*. Tallinn: Eesti Keele Sihtasutus, lk 35–57.

Treinen, Heiner 1974. Symbolische Ortsbezogenheit. Atteslander, Peter & Hamm, Bernd (toim). *Materialien zur Siedlungssoziologie*. Köln: Verlag Kiepenheuer & Witsch, lk 234–259.

Tuisk, Astrid 2001. Siberi eestlaste kohapärimus tänapäeval. Kohastumise peegeldusi. Jaago, Tiiu (koost). *Pärimuslik ajalugu*. Tartu: tartu Ülikooli Kirjastus, lk 74–90.

Tölölyan, Khachig 1996. Rethinking Diasporas. Stateliss Power in the Transnational Moment. *Diaspora* 5/1, lk 3–36.

Valgus 1885/12 = W. Omalt maalt. Austatud Valguse toimetus! *Valgus* 12, 29. märts, lk 1.

Virulane 1909/296 = Sao Paolo asumaast. *Virulane* 296, 28. detsember, lk 1–2.

Summary

Diaspora Estonians and their landscapes

Aivar Jürgenson

Key words: diaspora, adaptation, landscape, migration, Estonians in exile

The article focuses on an Estonian migrant's view of the landscape, its specificity and change through the migration process. The change of the homeland is analysed as a cultural rapture. Physical relocation also brings along changes in the social and historical-cultural environment. The author investigates how the change of the homeland is expressed in terms of the landscape – which strategies are used in depicting foreign landscapes and how a foreign landscape is turned into a home, and also examines whether and how migrants attempt to compensate for the changes and preserve cultural continuity. The article dwells upon how the landscape reflects the different phases of the migrants' adaption period, and talks about home landscapes as well as foreign ones and their comparison in the migrants' stories. It also discusses in what relationship the landscapes of the old and new homelands are for different generations of migrants.

As the Estonian diaspora is geographically wide, comprising almost all the continents, the text excerpts used are also collected in different countries. Most of the material comes from the letters written by the migrants. These letters have been sent from Siberia, Caucasus, South- and North America or Australia and have been published in the press. The letters are complemented by interview texts from the author's fieldwork trips to Estonian diaspora groups.

Kanada pagulaseestlaste kodud kultuuriidentiteedi väljendajatena¹

Jane Kalajärvi

Teesid: Käesolev artikkel käsitleb pärast Teist maailmasõda Kanadasse põgenenud eestlaste argielu iseärasusi kultuuriidentiteedi probleematika taustal. Keskendun sellele, kuidas kodu luues väljendasid vanema põlvkonna pagulased oma sidet Eestiga, ja kuidas on kodukeskkond mõjutanud järeltuleva põlve identiteedi kujunemist. Kanada eestlaste aja- ja kultuurilugu on küll palju uuritud, kuid peamiselt on kajastatud avalikus sfääris toimuvat. Vähest tähelepanu on saanud privaatsfääri uurimine, mis moodustab suure osa inimeste igapäevaelust. Ilma selle olulise teemata on raske luua tervikpilti läänes loodud eesti kultuurist. Seega olen oma uurimisteema kujundanud nii, et oleks võimalik heita pilk Kanada eestlaste kodudesse ja lisada puuduv tükk selle teema varasematele käsitlustele.

Märksõnad: Kanada, koduinterjäär, kodukultuur, kultuuriidentiteet, migratsioon, pagulaseestlased

Sissejuhatus

Teadagi ei ole kodu pelgalt elamispind, vaid väljendab endas oluliselt rohkem. Kodul on eriline roll ja tähtsus kultuuri säilitamisel, kõige paremini peegeldub just kodukeskkonnas inimeste maailmavaade ja sotsiaalsus – oma kuuluvuse määratlemine mingisse sotsiaalsesse rühma. Kodu kujundamist võib vaadelda kui sümboolset tegevust, mille kaudu inimene väljendab seda, kellena ta soovib end näha või loodab, et teised teda näevad (Kannike 2002: 14). Daniel Miller toob oma käsitluses välja, et erinevad esemed aitavad inimestel ennast identifitseerida. Oma minapildi kujundamiseks kasutatakse esemeid, millele on antud sümboolselt uus tähendus lähtuvalt oma vajadustest. Asjadel võib olla üheaegselt nii funktsionaalne väärtus kui ka sümboltähendus (Miller 1987: 119–121). Pidasin seega huvitavaks heita pilk Kanada eestlaste kodudesse, sest kõige paremini peegeldab kultuuriidentiteeti ja väärtusi kodukeskkond.

Iga kodu esemete väljapanek esitleb katkendeid selle elanike elulugudest ja väljendab kollektiivset mälu. Asjade kollektsioonid peegeldavad sügavaid

isiklikke kogemusi. Svetlana Boym toob tabavalt välja, et migrandi vanasõnaks ei sobi “minu kodu on minu kindlus”, vaid paremini sobib väljend “minu kodu on minu muuseum”. Asunike kodude esteetika ja argielupraktika on tihedalt seotud mälestuste säilitamisega (Boym 2001: 335).

Usun, et kodus olevate esemete tähtsust pagulaseestlaste kultuurilises enesetajus ei tasu alahinnata. Kodukujundus on juba oma loomu poolest vahend enese väljendamiseks ja kuna rahvuslikul identiteedil on määrav osa inimese enesetajus, väljendub see kindlasti ka koduseinte vahel. Ka Marianne Gullestad on oma uurimuses välja toonud, et kodukujundust võib vaadelda kui loomingulist tegevust identiteedi väljendamiseks (Gullestad 1999b: 39). Inimene defineerib ennast kodus olevate asjade kaudu. Kodu koondab asju, mis on inimesele kõige tähtsamad: inimene ise on need valinud ennast igapäevaselt ümbritsema, et need asjad oleksid alati käe-jala juures. Seetõttu väljendavad ja kujundavad need asjad inimese identiteeti enim (Csikszentmihalyi & Rochberg-Halton 1981: 17).

Materjali kogumiseks käisin 2010. aasta suvel Torontos. Välitööde käigus vestlesin kokku 32 inimesega. Nendest 26ga tegin intervjuu küsitluskava põhjal. Ülejäänutega toimusid struktureerimata intervjuud, kus küsimused olid ajendatud informantide erialasest spetsiifikast (nt kirikuõpetaja, eesti poe müüja, arhiivitöötaja vms). Nendest 32 intervjuust 25 viisin läbi pagulaste esimesse generatsiooni kuuluvate inimestega. Lisaks enda kogutud andmetele sain sobivat empiirilist materjali ka Eesti Rahva Muuseumi korrespondentide vastuste arhiivist. Mitmed küsimused küsitluslehtedel olid olulised ka minu uurimuse seisukohalt, sest neis puudutati kodu teemat ja esemelist kultuuri. Kasutasin küsitluslehtede 203 ja 213 vastuseid, mida oli kokku 14 Kanadas elanud eestlaselt.

Oluline on kindlasti tuua välja valimisse kuulunud inimeste sotsiaalne taust. Uurisin Kanada pagulaseestlaste esimest generatsiooni. Neid, kes mäletasid Eesti olusid ja põgenemist, ehk siis neid, kellel oli otsene seos Eesti kultuuri-ruumiga. Ajadistantsi arvesse võttes on ka minu informandid eakad (vanust üle kuuekümnelt aastat). Kõik minu informandid on mingil määral olnud seotud Kanada eesti kogukonnaga – nad kuuluvad või on kunagi kuulunud mõnda eesti organisatsiooni või institutsiooni. Seega võib arvata, et kodukeskkonnas väljendavad nad oma Eesti päritolu aktiivsemalt kui need, kes on algusest peale kogukonna tegevusest kõrvale jäänud. Uurimus on esimene etapp Kanada ulgueseestlaste kodukultuuri uurimisest. Tulevikus plaanin laiendada valimit – viin läbi välitööd ka vanaeestlaste järeltulijate, assimileerunud ja kogukonnas mitteaktiivsete pagulaseestlaste, nende järeltulijate ning uuseestlaste juures. Võib arvata, et erinevaid rühmi uurides on ka tulemused erinevad. Sellisel juhul on ka võimalus kasutada võrdlusmeetodit. Antud artiklis on fookuses

suure põgenemise tulemusena Kanadasse jõudnud eestlaste esemeline kultuur kodukeskkonnas ja selle seos kultuuriidentiteediga.

Eesti kodu Kanadas Teise maailmasõja järel

Üldiselt on Kanada pagulaseestlaste koduruum nii visuaalselt kui ka tajult põhjamaiselt rahulik. Kodus taotletakse rahu, vaikust, harmooniat, mugavust ja privaatsust.

Kunstitrendidest on kodukujundusele andnud oma aktsendi modernism – ajal, mil eesti pagulased Kanadasse jõudsid, sai alguse modernismi võidukäik. Suunanäitajaks said nii Ameerika kui ka Rootsi. Tähtsaimal kohal on minu hinnangul Skandinaavia mõjud, seejärel Ameerika modernism ja kolmandana Eestist vaimse pärandina kaasa võetud segu 1920. aastate traditsionalismist ja 1930. aastate funktsionalismist.

Interjööris on Kanada pagulaseestlased mööbli valikul tänini eelistanud Skandinaavia traditsionalismi ja modernismi. Põhjuseks võib olla, et selles nähti head alternatiivi eesti mööblile. Ratsionaalse meelelaadiga eestlastele sobib Põhjamaadele omane tugev talupoeglik traditsioon. Oluline on ka muidugi tõik, et 1940–1950. aastatel hakati Rootsis tootma odavat kaasaegset ja moodsat mööblit. Nimelt nendel aastakümnetel olid põgenikud eriti hinnatundlikud. Et Kanadas tuli alustada oma elu ilma olulise ainelise pagasita, siis erinevalt kohalikest elanikest ei olnud eestlaste kodudes varasematest stiilidest pärit mööblit, mis oleks vanemate või vanavanemate ajast pärandiks saanud. Põgenemisel kaasa võetud asjadest nimetasid minu informandid järgmisi esemeid: fotod, rõivad, toit, väärisehted, tekid-padjad, rahvariided, piibel. Kaasavõetud asjade hulk sõltus inimesest. Osadele oli tähtis, et pardale mahuks võimalikult palju inimesi ja võeti kaasa ainult hädavajalik, aga teistele olid tähtsad asjad. Nii mõnigi sattus võõrsile täiesti tühjade kätega, kaasas ainult riided, mis olid lahkumise hetkel seljas.

Muidugi mõjutas sisustust kaasavõetud vaimne pärand ja Eestis kasutusel olnud kodukujundussuunad. Sellest olulisem on siiski tõik, et nende esemete hulk, mis Eestist kaasa võeti, oli nõnda väike, et see uue kodu kujundamisel stiili ei dikteerinud. Seetõttu oli pagulastel võimalik kujundada oma kodud stiilipuhtalt, kasutades peamiselt Skandinaavia mööblit. Majandusliku kitsikuse tõttu soetati lisaks ka vanemat toakraami kasutatud mööbli poodidest. Kui teine ja kolmas generatsioon on sellisest mööblist loobunud, siis suuremal osal esimese põlvkonna eestlastest leidub veel praegugi kodus sellest ajast pärit mööbliesemeid.

Kanadas elavad eestlased eelistavad oma kodudes üldiselt looduslähedust ja lihtsust. Värvigammas kasutatakse peamiselt rahulikke ja looduslikke toone

ning eelistatakse lihtsat mööblit. Siseviimistlusmaterjalina kasutatakse võimalusel puitu. Kui võrrelda puitu teiste materjalidega (näiteks metall, betoon, plastik vms), siis näib see mugavam ja tekitab intiimset kontakti. Eelistatakse kergeid väikestesse ruumidesse sobivaid mööbliesemeid. Üldjuhul on valitud mööbel, millel puuduvad üleliigsed nikerdused ja motiivid – selle võrra mõjub ka kerget sisustust ilmetav mööbel oma konstruktsiooni lihvituses moodsana. Tähtis on mõõdukus ja lihtsus, välditud on ülepaisutatust.

Eestipärasus avaldub kodukujunduses eeskätt pisiesemetes ja etnograafilises ornamentikas. Eestipärast ornamentikat võib näha väikeesemetel, näiteks ehtekarpidel, nahast albumikaantel või tikitud padjakatetel. Läbivaks motiiviks on kaheksakand. Kuna suuremal osal mööblil, mida nüüdisaegses kodus kasutatakse, puudub meie rahvuslikus traditsioonis oma algtüüp, ei ole ka olnud võimalik nende kaudu eestipärast koduinterjöörü luua (näiteks pehme mööbel, kirjutuslaud, sektsioonkapp, telerikapp jne). Seega on eestipärase koduinterjöörü loomise puhul ornamentika ja stilistika tähtsam kui vorm.

Minu hinnangul on olulisim eesti kultuuri kandja Kanada eestlaste kodus maal. Nimelt on mitmetel eestlastel kodus kaasmaalaste kunstitöid. Paljud neist kujutavad kas Eesti loodust ja vaateid või põgenemist. Eesti maalidel kujutatav on emotsionaalse väärtusega ja sügavalt nostalgias kantud. Sa-



Foto 1. Saaremaa rand.
Foto: Jane Kalajärvi. Toronto, Kanada, 2010.

geli ei leia kodudest ainult üksikuid maale, vaid seinad on nendega täielikult kaetud. Eestlaste maalikunsti ostmises nähakse eesti kogukonna toetamist. Üldiselt on maalid valminud Kanadas. Kodueestlaste töid on võrdlemisi vähe, kuid neid siiski leidub.

Teine kindel eristaja muudest sisserännanutest on raamatute rohkus – seda kinnitasid mitmed informandid. Sama selgus ka visuaalsel vaatlusel. Praegu on mitmete vanemate eestlaste kodudes vähem raamatuid kui aastakümneid tagasi, sest nüüdseks on kolitud väiksematele elamispindadele, kuhu suured raamaturiiulid ei mahu. Olulisimaks eestikeelseks raamatuks peetakse enamasti piiblit. Sellest koorub välja üks erinevustest kodu- ja väliseestlaste vahel. Nimelt on viimased jumalakartlikumad ja neil puudub kodueestlastele iseloomulikuks saanud usuleigus.

Raamatute tähtsusest eestlaste kodudes annavad tunnistust järgmised tsitaadid:

Harilikult oli [eestlastel] elutoas seina peal suur raamaturiiul. Tegelikult kanadalastel harilikult ei ole raamaturiiuleid palju. Mul on näiteks suur sein maast laeni raamaturiiul, pluss minu töötoas on teine ja on veel hunnikutes ja kastides. Raamatud on väga au sees kodudes (2010. aasta Toronto välitööde materjalid).

Eestlastel on kodus rohkem kirjandust kui teistel sisserännanutel. Muidugi on rohkem. Ise olen ka kõik Orto raamatud tellinud (2010. aasta Toronto välitööde materjalid).

Põhiliselt toetas Kanada eestlaste raamatuostu Eesti Orto Kirjastus, mis alustas oma tegevust 1944. aastal Helsingis, kuid juba enne esimese raamatu väljaandmist tuli poliitiliste olude muutumise tõttu kolida ümber Rootsi. 1951. aastal koliti jällegi ümber ja tegevust jätkati Torontos (Valmas 2003: 42, 92; Kurlents 1975: 449–452). Eesti Orto Kirjastuse raamatud olid pagulaste seas väga populaarsed. Peaaegu igasse kodusse olid tellitud kõik Orto kirjastuse raamatud. Oma tegevuse lõpetas Orto kirjastus 1973. aastal, olles välja andnud 405 teost (Valmas 2003: 101). Esialgu trükiti eesti kirjanduse klassikat ja pagulaskirjandust, hiljem hakati tegema ka tõlketöid.

Kultuurilise tähtsusega on kodudes ka eesti suveniirid, milles avaldub samuti erinevus kodueestlastega. Kuna Kanada eestlased kuuluvad etnilisse vähemusse, võimendub kultuuriidentiteedi seisukohalt oluliste objektide sümbolne tähendus. Kõige sagedamini esinevad suveniirid kodudes on õllekan-nud, rahvariides puunukud (nüüd juba ka külmpapimagnetite näol) ja Pika Hermann lipuvarras.



Foto 2. Eesti rahvarõivais puunukud.
Foto: Jane Kalajärv. Toronto, Kanada, 2010.



Foto 3. Nahktööd Kanada eestlase kodus.
Foto: Jane Kalajärv. Toronto, Kanada, 2010.

Veel rõhutati nahakunsti, kui eesti kultuurile iseloomulikku valdkonda. Nahatöid tegid mitmed meistrid Kanadas, aga neid saadeti pakkidega ka Eestist (Nõukogude Eestis oli nahkehistöö oluline kunstivaldkond). Palju töid osteti küll professionaalsete tegijate käest, kuid oli ka neid, kes püüdsid ise hobikorras valmistada mõne nahast eseme. Torontos tegutseb Eesti Etnograafia Ring Kanadas, kus õpetati nahatööd kõigile soovijatele. Nahkesemeid võis kodudes leida mitut tüüpi, kõige enam oli raamatu- ja albumikaasi, rahakotte ning ehtekarpe. Need on olnud populaarsed kingitused kaasmaalastele sünnipäevadeks või teisteks olulisteks tähtpäevadeks.

Hinnatud on ka eestlaste valmistatud ehted. Ehtevalmistajad tegutsesid samuti Kanadas kohapeal. Kindlasti on eestipäraste motiividega ehtel kandjate silmis nostalgiline väärtus, kuid informandid toonitasid ka eesti ehtekunsti kõrget kvaliteeti. Levinud ehteks on Eesti lipuvärvidega vapi kujutis sõrmusel. Seda kingitakse sageli kohaliku eesti kooli lõpetamise puhul, teinekord ostetakse neid ka laulatussõrmusteks. Teine levinum ehtetüüp on olnud ehissõlg.

Vaieldamatult seostusid eesti kultuuriga ka rahvariided, mida on jällegi tehtud kohapeal. Mõned üksikud rõivad on kaasa toodud Eestist. Rahvariideid on erineva kvaliteedi ja autentsusastmega. Võib leida mitmeid stiliseeritud rõivakomplekte. Eriti algusaastatel valmistati rõivaid mälu järgi, mis ei pruukinud anda täpset tulemust. Hiljem on tõsisemalt uuritud Eesti rahvarõivaste ajalugu, mis on andnud võimaluse autentsemate rõivaste valmistamiseks. Kogukonda on kuulunud mõned spetsialistid, kes valmistasid kohalikele eestlastele rõivaid või olid oma nõuga abiks neile, kes soovisid ise endale või oma lastele traditsioonilised rahvarõivad valmistada.

Aukohal on kodus Eesti lipp. Kui kodus puuduvad muud eesti kultuurile iseloomulikud esemed, siis sinimustvalge värvikombinatsioon oli kindlasti mingil kujul esindatud. Üldiselt on erinevate esemete eestipäraseks muutmisel sageli kasutatud just lipuvärve.



*Foto 4. Sinimustvalge kudum koos selle valmistajaga.
Foto: Jane Kalajärvi. Toronto, Kanada, 2010.*

Asi ise ei pruugigi väga eestipärane olla, kuid kui sellele on kantud sinine, must ja valge, saab see täiesti uue tähenduse.

Alahinnata ei saa ka foto olulisust. Paljudel on suurima nostalgilise väärtusega just fotoalbumis leiduv. Nende väheste asjade hulgas, mis põgenedes kaasa võeti, oli enamasti ka fotosid. Olles hiljem ühenduses lähedastega kodumaalt, saadi Eestist ka pilte juurde. Kui tavaliselt on inimestel kodus fotod oma perekonna ajaloost, siis Kanadas võis leida ka terveid fotoalbumeid, kus olid fotod ainult Eesti vaadetest.

Inimestele kõige olulisemad esemed ei ole üldjuhul võõrale silmale kohe näha – fotod, rahvariided, margikogu, Eesti muld ja isegi medalid. Minu informantide silmis olid kõige armsamad vanad fotod. Neil fotodel olid tavaliselt kas informandid ise või nende vanemad. Need fotod olid üles võetud ajal, mil elati veel Eestis.

Hästi võtab oma põlvkonna eestlase kodu välimuse kokku üks pagulaste vanema generatsiooni esindaja järgmises tsitaadis:

Vanemate põlvkondade kodudes olid rohkem ristpistetega sokid, padjad. Tiikmööbel tihtipeale nagu sa tead, et moes oli, kellel oli võimalus. Ja oli ka rohkem maale kui Kanada kodudes. Ütleme et eestlased üldiselt on kultuuriinimesed ja kunstiinimesed. Paljud ka toetasid eesti kunstnikke, just ostsid eesti kunstnike töid – mõned ka mitte. Siis oli kah eesti nuke-kesi ja asju, mis oldi saadetud ja ostetud ja laudadel olid linikud, see oli väga palju. Nüüd nooremas generatsioonis paljud panevad reprodukt-sioone seina peale ja ei ole nii väga linikutest ja asjadest väga huvitatud, kõik on rohkem lihtsam ja moodsam ja ei ole... Käsitöö hakkab rohkem ära kaduma. See on see, mis ma olen märganud. See on jälle nagu ma ütlen, nagu Erik² [poeg] ütleb, temal on eesti abikaasa, eesti kodu. Seal on nende kodus igasugused eesti puu... põletatud kastikesi ja karbikesi, suur õllekapp ja igasuguseid niisuguseid asju ja eesti vaibad ja värgid. Aga see on ka ainult nendes kodudes, kus on eesti keel ja eesti meel. Nagu ma ütlen, et segaabieli, need nooremad generatsioonid, seal on see värk nagu segu (2010. aasta Toronto välitööde materjalid).

Olgugi et Kanadas elades ise kuigi palju käsitööd ei tehtud, olid kodus sage- li aukohal pereliikmete, sugulaste või lähedaste sõprade valmistatud Eestist saadetud käsitöö. Käsitööna saadeti enamasti kootud kindaid ja sokke, lina- kuid, nahatöid, tikitud padjakatteid, heegeldatud pitsiga rätikuid. Neist said Kanadas emotsionaalse väärtusega esemed. Saadetud traditsioonilised linikud ei sobinud üldjuhul stiililiselt kokku ülejäänud kodusisustusega, mis oli ena- masti moodne, aga käsitööesemed võisid saada uue funktsiooni näiteks seinale raamituna justkui kunstitööd. Eesti kultuuriga seotud esemed kaotavad sageli



*Foto 5. Ema poolt Eestist saadetud linik Kanada eestlaste kodus.
Foto: Jane Kalajärvi. Toronto, Kanada, 2010.*

oma algse kasutusviisi: neist saavad mälestuste sõlmpunktid või mineviku interpretatsioon. Nende esemete tähtsus ei väljendu enam algses funktsioonis, vaid nostalgilises väärtuses.

Kodukujundus ja enesetaju

Kui eespool tõin välja, mida Kanada eestlased oma rahvusliku kuuluvuse väljendamisel tähtsaks pidasid, siis kindlasti ei taha ma jätta muljet, nagu oleks koduinterjöörides vastu peegeldunud ainult eestlus. Kanada eestlaste kodudes on tekkinud loomulikud keskkonnavahtusest tulenevad muutused. Uuest kodumaast tulenevalt ei ole muutunud üksnes ümbrus, see on oma jälje jätnud ka kultuurilisse identiteeti. Kodukeskkonnas paistab eestlaste migrandistaatus selgesti välja. Austatakse oma esivanemate päritolu ja pärandit, kuid uude kodumaasse suhtutakse samuti hästi. Kaks kultuuri eksisteerivad kodudes kõrvuti. On loomulik, et teise keskkonda elama asudes on identiteedis toimunud teatavad muutused.

Eestlaste hulk kanadalaste seas on väga väike, seega on asukohamaa avaldanud esemelisele kultuurile olulist mõju. Näiteks Torontos, kus elab suurem



*Foto 6. Kodudest võib ühtaegu leida nii Eesti kui ka Kanada lipu.
Foto: Jane Kalajärvi. Toronto, Kanada, 2010.*

osa eestlasi, polnud võimalik rakendada harjumuspärast eluviisi ning enamasti tuli ka kolida juba valmis majadesse, mis tähendas, et eestipärasusest jäi vajaka juba kodu ehitamisel. Ka siis, kui lasti endale maja ehitada, põhinesid need olemasolevatel tüüpprojektidel, kus ise sai muuta vähe.

Informandid rõhutasid oma kodude kujundamisel lihtsust. Ka mulle jätsid kodud enamasti tagasihoidliku mulje, justkui ei oleks midagi rahvuslikku esile tõsta või välja tuua. Kuid teisest küljest ongi see väliseestlastele omane kodukujundamise viis: ei üritata meeleheitlikult erineda, samas ei tähenda see ka soovi samastuda. Kui arvesse võtta konteksti ja kaugust Eestist, siis on üsna loomulik, et märgid rahvuslikust päritolust on tagasihoidlikud. Eestlaste vaoshoitud iseloom tingib rahuliku ja lihtsa interjööri.

Ootuspäraselt ei olnud Kanada eestlaste kodud üle kuhjatud etnilistest elementidest. Rahvuslik päritolu avaldus eelkõige väikestes, kuid nende omanikele olulistest detailides. Ka üksikute eesti kultuurist pärit asjade presenteerimisega antakse signaal, et tegemist on millegi väärtuslikuga.

Kodus paiknevad eestlust eksponeerivad detailid on omandanud suveniiristaatuse. Need on üleminekuperioodi esemed, mis peegeldavad kuuluvust mitmesse gruppi. Sealjuures on endine kodumaa muutunud võõramaiseks kohaks, mida esitletakse kunsti ja käsitöö abil, mida tavaliselt imetleb välismaalasest turist. Paguluses tekkinud uued mälestused ja akulturatsioon on muutnud

vanu kultuuriraame (sh kultuuriidentiteeti). Asjad kodus ei räägi lugu ainult nende omanike juurtest, vaid räägivad ka lugu pagulusest. Esitletud suveniiridest on saanud kood paguluse enda kohta ja paguluses taasloodud koduse elu kohta (Boym 2001: 336).

Rahvuslikkuse väljendamisel on paratamatu, et tähtsad on väikeesemed ja kõrvale on jäänud etnilisus suuremates esemetes nagu näiteks mööblis. Sama suund valitses 20. sajandi I poolel ka Eestis ja see ei võimaldanud siirdlastel kodumaalt vaimse kultuuripärandina kaasa võtta eeskujusid sellest, milline võiks olla eestipärane mööbel. 20. sajandi esimestel kümnenditel, kui Eestis püüti leida rahvuslikku stiili arhitektuuris üldiselt ja sealhulgas ka sisearhitektuuris, olid kaasaegsed nõus loobuma rahvusliku vormi kasutamisest, kui seal polnud leida küllalt peeneid eeskujusid. Rehielamut linnakultuurile pürgiva eestluse märgina kasutada ju ei saanud. 19. sajandi viimasel kolmandikul oli juba selge, et eestlust maatalupoeglusele – ainsale enam-vähem homogeensena säilinud omakultuuri elemendile – rajada ei saa. Sarnased probleemid kuns-tis jätkusid ka iseseisvusajal, kui püüti leida rahvuslikku stiili. Ka siis nähti rahvusliku kultuuri sisu algusest peale mingi sünteesina (Kodres 1995: 1137, 1141; Libe 1930: 9–11).

Samad probleemid kerkisid esile ka siirdlastel võõral maal kodusid luues. Kättesaadav kaup oli igati moodne, aga polnud võimalik soetada eestipärast mööblit, eriti kui puudus ettekujutus, milles see eestipärassus moodsa mööbli juures väljendub (ka Eestis oli juba Teine maailmasõda toonud piisavalt teiste kultuuride mõjusid mööbli ja muude sisustuselementide loomisel). Kui informantidega tuli jutuks, milline on nende arvates eestipärane kodu, siis ainelise kultuuri puhul seostus see rehielamute ja kogu selle juurde kuuluva elustiiliga. Kuna enamik eestlasi elab Kanadas linnades, siis säärane maatalupoeglik elustiil sellisesse keskkonda ei sobi. Seega on tulnud kodus oma eesti kultuuriidentiteeti väljendada pisiasjade (peamiselt suveniiride, maalide ja käsitööga) ja etnograafiliste kaunistustega.

Vestlustest informantidega selgus, et eesti identiteet väljendub koduseinte vahel pigem vaimse kui ainelise kultuuri kaudu. Kõige konkreetsemad on kodu meid ümbritsevad esemed: me saame nendele osutada, neid vaadata, neid katsuda, neil istuda ja mõnikord lööme end nende vastu ära, mis meenutab meile nende materiaalsust, aga sageli ei seosta me neid sümbolite ja vaimsete väärtustega (Csikszentmihalyi & Rochberg-Halton 1981: 20; Miller 2005: 1). Vastupidi, igapäevaelus meid ümbritsevaid esemeid tajume iseenesestmõistetavatena (Edensor 2002: 103).

Arvan, et see on ka põhjus, miks Kanada eestlased näevad eestluse presen-teerimist kodus vaimse kultuuripärandi, mitte esemete kaudu. Kuid siiski on materiaalsel kultuuril oluline osa andmaks tunnistust inimese eluviiside ja

harjumuste kohta. Oma füüsilise olemusega säilitavad nad identiteeti ajas ja ruumis, olles osa selle omanike tavadest ja eneseesitlusest. Enda ümbritsemine erinevate sümbolsete asjadega on omane kõigile inimühiskondadele. Inimühiskondi on alati toetanud esemeline süsteem. Inimeste vastastikune sotsiaalne mõju on kujundanud erinevatele asjadele sümbolse väärtuse, tähenduse, tava, kuidas asju tuleb kasutada, ja reeglid, kes neid omama peaks ning miks (Edensor 2002: 103–104). Ka minu informandid võtsid üldiselt kodus olevat ainelist kultuuri iseenesestmõistetavalt ega märganud, et mittemateriaalseid väärtusi antakse edasi materiaalsete objektidega. Eestlaste kodudes valitsevast eestimeelsest õhkkonnast räägiti abstraktselt. Sageli kasutati sõnapaari “eesti meel”, täpsustamata, kuidas see konkreetselt väljendub, see oli nende jaoks midagi hoomamatut. Näiteks peeti eesti kultuuri säilimist Kanadas võimalikuks ainult siis, kui kodudes valitseb eesti meel, aga samas oli neil raske välja tuua, mida selle all mõeldakse.

Kindlasti pean ütlema, et tõepoolest ei väljendu eesti mentaliteet kodukeskkonnas ainult materiaalsete objektide kaudu. Sinna juurde käib ka vaimne kultuur. Näiteks on oluline eesti ajalugu (fookuses on põgenike ajalugu ja Vabadussõda), sellest räägitakse ja seda hoitakse au sees. Selle kõrval on kindlasti väga tähtis muusika – kuulatakse eesti muusikat, nii vanemat kui ka uuemat, ning lauldakse ka ise. Tuntakse eesti kultuuritegelasi ja osatakse vestluses neid kas tsiteerida või eesti kultuuri teemadel üldiselt kaasa rääkida. Samuti mängib rolli eesti köök. On veel teisigi kultuurivaldkondi, mille abil väljendatakse oma seotust eesti kultuuriga. Olgugi et eesti meele presenteerimisvahendina nägid minu informandid pigem vaimset kultuuripärandit, julgen siiski väita, et vaimne ja materiaalne kultuur on omavahel lahutamatult seotud ja toimivad üksteise koosmõjul eesti kultuuriidentiteedi väljendajate ja hoidjatena.

Keskkonna ja mälestuste mõju noorema generatsiooni enesetajule

Keskkonnakujundust saab kasutada maailmavaadete ja hoiakute kujundamiseks. Eestlaste loodud sõnum kodukujunduses suunab ka järgmiste põlvete suhtumist ja hoiakuid Eesti suhtes. Alateadlikult võetakse visuaalse kogemuse järgi omaks vanemate hoiakud. Kui vanemad soovivad olla eestlased ja mitte assimileeruda, mõjutavad nad märkamatult oma laste suhtumist eesti kultuuri positiivselt. Seda ka juhul, kui ei püüta teadlikult ja süsteemselt eestlaseks olemist kodukujunduse kaudu väljendada ega sellega eesmärgipäraselt oma järeltulijaid mõjutada.

Kodul on määrav tähtsus iga inimese elus: tema huvide, ellusuhtumise, maitse ja ilumeele väljakujunemisel. Selles toimub lapse esimene kokkupuude välismaailmaga, tema kui isiksuse väljakujunemine (Velbri 1958: 1).

Asjadega, mis on eestlastele identiteedi seisukohast kodus tähtsad, käivad kaasas lood, mida ka noorem generatsioon teab ja on kuulnud mitmeid kordi. Näiteks kui räägitakse asjadest, mis on põgenemisega Kanadasse sattunud, siis räägitakse ära ka põgenemise lugu või kui on kodus midagi, mis on kunagi kuulunud Eestis elanud esivanematele, räägitakse ühtlasi ära ka killuke pereajaloost. Põhilised mõjutajad ongi asjade lood, sest ilma loota need esemed meid ei kõneta. Mälestused on need, mis panevad asjad elama ja rääkima ning annavad neile sümboolse väljundi esindada eesti kultuuri. Gaston Bachelard toob oma käsitluses välja, et maja on inimese mõtete, mälestuste ja soovide üks suurimaid integreerijaid. Minevik, olevik ja tulevik annavad majale erinevaid dünamisme (Bachelard 1999: 42). Kodudes võime näha erinevatest eluetappidest esemeid, mis on ajaga sinna kogunenud. Kõik need esemed on seotud mingisuguste mälestustega.

See, millisena noorem põlvkond Eestit teab, on suuresti mõjutatud vanema generatsiooni mälust, mis erinevate indiviidide mälestuste koosmõjul moodustab kollektiivse mälu. Teisisõnu kujundab nooremat põlvkonda, tema arusaama Eestist ja eesti kultuurist see, millisena vanem generatsioon Eestit mäletab. Pagulaseestlaste mälestused on aja jooksul omandanud rahvusromantilise varjundi.

Noorema generatsiooni esindaja kirjeldab pagulaste vanema põlvkonna mälestusi järgmiselt:

Räägitakse, et see ilus muinas ... vabariigiaeg 1918–1938, kus kevadel oli lillelõhn läbi terve Eestimaa ja pääsukesed lendasid, issand, see oli nii ilus ja mõnus mesiaeg (2010. aasta Toronto välitööde materjalid).

Kollektiivses mälus toimub pidev dialoog erinevate aegade, reaalsuste, kogemus- ja tõlgendussüsteemide vahel. See teeb mälust identiteedi põhialuse ja järjepidevuse kandja (Kõresaar 2005: 11). Lapsepõlvkogemus Teise maailmasõja eelsest Eesti Vabariigist on vanemate eestlaste identiteedis kesksel kohal. Kodutalu või suved maal, loodus, küla tuttav ja kodune keskkond ning perekond moodustavad rahvusliku "kujuteldava kogukonna" kogemusliku aluspõhja. Need on reaalsed kogemused, mis kogu eluloo ja elatud elu kontekstis laiendatakse ajale ja ühiskonnale laiemalt ning esitatakse kui tüüpilist. Sellisena on lapsepõlvemälestused ühtlasi ajaloopildid, esitades kollektiivset grupispetsiifilist arusaama ajaloolisest reaalsusest (Kõresaar 2005: 58). Lapsepõlveühiskonda iseseisvas riigis kujutatakse egalitaarsena, vastastikusel solidaarsusel, abil ja lugupidamisel põhinevana (Kõresaar 2005: 58). Selliste

ülistavate lapsepõlvemälestuste põhjuseks on ajalookontekst ja lisaks sellele muidugi ka üldiselt levinud nostalgiline vaade lapsepõlvele. Et hilisemad mälestused on täis raskusi, tundub elu iseseisvas Eestis mälestuste põhjal turvaline ja kodune.

Kuna suurem osa vanemast generatsioonist on laetud patriotismist ja uhkusest, et ollakse eestlane, kandub see meelestatus edasi järglastele. Need lood räägivad Eestist kui paradiisist. Ma ei kuulnud kedagi ütlevat, et tema ise või ta lapsed oleksid eestlaseks olemist häbenenud (siinkohal on oluline meeles pidada, et minu valim koosnes Kanada ulgüestlaste aktiivsetest kogukonnaliikmetest).

Toon näite, kuidas eestlased Kanadas on uhked oma keele üle:

Mu tütar abiellus ja ta sai kasutütre, kes eesti keelt ei räägi. Ta on huvitatud [eesti keelest] ja üks huvitav asi, mis ta ükskord ütles mulle, et ma olin seal neil külas ja rääkisime tütrega eesti keeles ja see väike tüdruk ütles mulle, et Väike, mul on selline tunne, et Lembi on väga uhke oma keele üle. "Really proud of her language," ütles mulle nii. Ta oli siis seitsmeaastane (2010. aasta Toronto välitööde materjalid).

Toon ka teise näite sellest, kuidas vanemad on kasvatanud oma lapsi eesti päritolu üle uhkust tundma:

Kui me läksime Dotenhami, siis McKoy proua iiri päritoluga tuli külla. Tuli ennast tutvustama ja meil lapsed olid väiksed ja me rääkisime eesti keelt ja proua McKoy tegi märkuse (Erik oskas juba natukene inglise keelt), et te elate nüüd ju Kanadas, miks te oma lastega kodus eesti keelt räägite. Ja kui see proua hakkas ära minema, siis Erik ronis proua auto nina peale ja näitas rusikat: "We are Estonians, we speak Estonian!" Ta oli väike, aga oli väga uhke, et me kodus eesti keelt räägime ja pidi seda naabrile kanadalasele ka teatama (2010. aastal Kanadas Torontos läbi viidud välitööde materjalid).

Vanemate üliposiitiivsed ja idealiseeritud mälestused annavad ka nende lastele aimu, kui eriline (heas mõttes) on Eesti, sealt tuleneb ka nende uhkus oma päritolu, keele ja kultuuri üle, lisades sellega olulise mosaiigitüki nende identiteeti. Kultuurikogemuse ja -teadvuse saavad lapsed kodust ja seda kinistatakse igapäevaselt, kuni sellest saab osa isiku identiteedist.

Kodus kehastuvad kultuurikategooriad on kodu oluline element laste sotsialiseerimisel. Lapsed õpivad kultuuri keha kaudu ruumis. Ruumikorraldus "kõneleb" otseselt keha kaudu, seetõttu on ruumi kasutamist inimeste poolt nimetatud ka sõnatuks keeleks (Gullestad 1999a: 130). Igapäevane ümbruskond voolib meie olemust ja iseloomu mitmetes meie omastes detailides (Clarke

2001: 24). Kodu kui märgikeskkond pole kunagi neutraalne. Lisaks elanike elustiili peegeldamisele on kodus olevad asjad ühtlasi sotsialiseerivad märgid, mis inimesi omakorda kujundavad. Kodukeskkond mängib niiöelda topeltrolli: materialiseerib väärtusi ja arusaamu ning on ühtlasi keskkond, mis meid kujundab ja struktureerib (Csikszentmihalyi & Rochberg-Halton 1981: 17; Kannike 2002: 12).

See, mida ja kuidas kodus eesti kultuuri osana esitletakse, kujundab osa järeltuleva põlve identiteedist. Rahvusliku identiteedi uurija Diana Taylor on osutanud, et esitlused funktsioneerivad elujõuliste ülekandetoimingutena, andes korduvuse kaudu edasi sotsiaalseid teadmisi, mälestusi ja identiteeditunnet. Mälestuste esitamine on viis defineerida oma kultuurilist identiteeti, oma sidet konkreetse paiga, selle ressurside ja teatud mõtlemisviisiga ning anda edasi väärtusi (Rattus 2008: 91).

Kuna kodu tähendus on inimeste mälestustes üldiselt positiivne, tekitab see hiljem tagasivaatavalt nostalgilisi tundeid. Kui vanema generatsiooni eestlased muutuvad Eestile mõeldes nostalgiliseks, sest nende lapsepõlv ja noorusaeg jäävad Eestis elatud perioodi, siis sama toimub ka noorema põlvkonna puhul – oma lapsepõlve ja noorusaja peale mõeldes muututakse nostalgiliseks. Nostalgia tekitab asjad ja keskkond, mille keskel varasem periood oma elust veedeti. Ka soome etnoloog Pirjo Korkiakangas toob välja, et esemed kannavad endas mälestusi ja isiklikku ajalugu (Korkiakangas 2004: 122). Nostalgia teeb nähtavaks väärtused, mida väärtustajad oluliseks peavad, ning mängib tähtsat osa ühiste eesmärkide ja millessegi suuremasse kuulumise tunde tekitamisel (Rattus 2008: 94). Sellest tulenebki kodu ainelise keskkonna mõju. Eesti kultuuriruumi kuulumise esindatus lapsepõlvekodus mõjutab Kanadas sündinud eestlaste täiskasvanuea assotsiatsioone oma Eesti juurtega. Kui lapsepõlvkodus puudusid Eestiga seostuvad detailid, ei meenu elule tagasi vaadates kohe esivanemate ja sealjuures enda päritolu, vaid mäletatakse lapsepõlve teisi aspekte. Ka näiteks igapäevaselt eesti rahvakunstist pärit ornamentidega kaetud puidust õllekannu nägemine kinnistab alateadvuses selle eseme kaudu kantavat sõnumit: “Olen Eesti juurtega”. Seega on vanemate teha, millised esemed tulevikus nostalgias rolli mängima hakkavad ja milliseid seoseid järeltulev põlv oma elus loob.

Kokkuvõte

Pagulaste kohanemisprotsessi ja kogukonna jätkusuutlikkuse tagamisel on olulist rolli mänginud aineeline kultuur ja visuaalsed representatsioonid. Pagulaseestlastel on uue keskkonnaga aidanud kohaneda neile varasemast tuttavad

esemed, millel on omanike silmis sümbolne tähendus. Ka põgenemisel kaasa sattunud juhuslikud esemed on hiljem omandanud sümbolse väärtuse. Esimestel paguluses viibitud aastakümnetel kasutati kohanemiseks strateegiat, kus kujundati eesti identiteediga sobiv kodu- ja kultuurikeskkond, hiljem aga harjuti uue keskkonnaga juba nii palju, et see muutus enesestmõistetavaks.

Kodukujunduses on eesti asjade eksponeerimine individuaalne – osa pagulastest on tundnud uhkust oma päritolu üle, teised mitte. Sellest sõltub, kui palju eesti asju kellegi kodus leida võib. Kuna minu informandid kuulusid aktiivse eestlaskonna hulka, võis nende kodudes selgelt tajuda eesti kultuuriidentiteedi rõhutamist. Kuid vestlustest informantidega tuli välja, et sugugi kõigi eestlaste kodudes ei esitleta oma rahvuslikku päritolu uhkusega. Mõned on viidanud kodukeskkonnas oma päritolule kui olulisele osale nende elus, teiste silmis on eestlaseks olemine jäänud kõrvaliseks ja kaugesse minevikku.

Kanada eestlaste materiaalne kultuur kodukeskkonnas on omanäoline, sest seda on kujundanud mitmesuunalised mõjud: migrandistaatus, kanada kultuur, teiste sisserännanute kultuurid, nostalgiline vaade maailmasõdade vahelisse perioodi jäävale eesti kultuurile ja kontakt kodueesti kultuuriruumiga. Iga järgmise põlvkonnaga kaob kodudes järjest enam eestipäraseid jooni või muutuvad oluliseks teised aspektid. Selle peamiseks põhjuseks võib lugeda mälu selektiivsust, sest see kujundab järglaste kultuuriidentiteeti ja annab nende identiteedile pagulaskultuuri näo. Sellist kultuuriidentiteeti kannavad ainult Kanadas sündinud eestlased – nad erinevad oma kultuuri ja enesetajuga nii teistest siirdlastest muudel asukohamaadel, kanadalastest kui ka kodueestlastest.

Kommentaariid

¹ Artikkel on valminud Euroopa Sotsiaalfondi doktoriõppe rahvusvahelistumise programmi “DoRa” toel.

² Et kaitsta oma informantide anonüümsust, olen tsitaatides kasutanud pseudonüüme.

Kirjandus

Bachelard, Gaston 1999. *Ruumipoeetika*. Tõlkinud Kaia Sisask. Tallinn: Vagabund.

Boym, Svetlana 2001. *The Future of Nostalgia*. New York: Basic Books.

Clarke, Alison J 2001. *The Aesthetics of Social Aspiration*. Miller, Daniel (toim). *Home possessions: material culture behind closed doors*. New York: Berg Publishers.

Csikszentmihalyi, Mihaly & Rochberg-Halton, Eugene 1981. *The meaning of things: domestic symbols and the self*. New York: Cambridge University Press.

Edensor, Tim 2002. *National Identity, Popular Culture and Everyday Life*. New York: Berg Publishers.

Gullestad, Marianne 1999a. Kodukujundus kui rahvakultuur. Järs, Anu & Kannike, Anu & Pärdi, Heiki (toim). *Skandinaavia kultuurianalüüs*. Studia ethnologica Tartuensia 3. Tartu: Tartu Ülikooli etnoloogia õppetool, lk 128–159.

Gullestad, Marianne 1999b. Ühisosa ja erinevused kultuuris. Moodsa kompleksühiskonna interpreteeriv analüüs. Järs, Anu & Kannike, Anu & Pärdi, Heiki (toim). *Skandinaavia kultuurianalüüs*. Studia ethnologica Tartuensia 3. Tartu: Tartu Ülikooli etnoloogia õppetool, lk 37–51.

Kannike, Anu 2002. *Kodukujundus kui kultuuriloomine*. Etnograafiline Tartu-uurimus. Tartu: Eesti Rahva Muuseum.

Kodres, Krista 1995. Rahvuslik identiteet ja selle vorm. *Akadeemia* 6, lk 1136–1161.

Korkiakangas, Pirjo 2004. Everyday Life, Objects, and Nostalgia. Kõresaar, Ene & Leete, Art (toim). *Everyday life and cultural patterns: international festschrift for Elle Vunder*. Tartu: Tartu University Press.

Kurlents, Alfred 1975. Kirjandus. Kurlents, Alfred & Antik, Richard & Olvet, Jaan (toim). *Eestlased Kanadas: ajalooline koguteos I*. Toronto: Kanada Eestlaste Ajaloo komisjon, lk 446–467.

Kõresaar, Ene. *Elu ideoloogiad: kollektiivne mälu ja autobiograafiline minevikutõlgendus eestlaste elulugudes*. Tartu: Eesti Rahva Muuseum.

Libe, Juhan 1930. Kunst kunsti rahvuslikuks teha *Olion* 1, lk. 9-11.

Miller, Daniel 1987. *Material Culture and Mass Consumption*. Cambridge Oxford: Blackwell.

Miller, Daniel (toim) 2005. *Materiality*. Durham: Duke University Press.

Rattus, Kristel 2008. Talutööpäev “Rehepapi seitse ametit” ruumi loomine mäletamiseks. Jaago, Tiiu & Kõresaar, Ene (toim). *Ruumi loomine*. Artikleid keskkonna kujutamistest tekstides. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.

Valmas, Anne 2003. *Eestlaste kirjastustegevus välismaal 1944–2000 I*. Tallinn: Tallinna Pedagoogikaülikooli kirjastus.

Velbri, Edgar 1958. Mööblist ja eluruumide sisustamisest. *Kunst ja Kodu* 1, lk 3–4.

Summary

Expression of Canadian exile Estonians' cultural identity in home environment

Jane Kalajärvi

Key words: Canada, home interior, domestic culture, cultural identity, migration, Estonians in exile

The article is about the domestic culture of a vanishing generation – Canadian exile-Estonians – and its role in their national identity.

The refugees' adaptation process and community sustainability are supported and influenced by material culture and visual representations: the familiar objects from earlier times that have a symbolic meaning for them. Even random items, which were brought along accidentally, have developed a deeper meaning. The unique language of these objects helps the refugees to overcome difficult cultural dilemmas and maintain their individual and collective identities. The strategies that helped to design the appropriate domestic and cultural environment were used in order to survive the first years in exile; later on the new environment became self-evident.

The refugees of older generations find it important that their descendants preserve the Estonian cultural identity. The domestic environment is seen as the most important component in preserving culture because home is the centre of our spatial world and home design is significant from the point of view of cultural identity. Social networking with compeers outside the domestic environment is not less important. The ones living apart and communicating less with other Estonians assimilate into the new culture more easily.

Exposing Estonian items in home design is individual – some refugees are proud of their heritage, some are not. Depending on that, it is different how many Estonian items can be found in one's home. As the informants belonged to the active Estonian community, emphasising Estonian cultural identity was clearly perceivable. In discussions with the informants it appeared that not in all Estonian households the heritage was proudly presented. In domestic environment some refer to their heritage as an important part of their lives, for others, being an Estonian is something marginal and just a part of their past.

Despite the efforts of the older generation to preserve Estonian culture in Canada as it is being remembered from the childhood when they lived in Estonia, the process of acculturation is under way.

This research supports the two-dimensional acculturation model, which says that a human being can belong into two or several cultures, whereas the strengthening of the affiliating one does not weaken other affiliations. The informants have preserved features of Estonian culture in their homes, and Canadian culture is being treated with the same respect.

Canadian-Estonians' material culture in domestic environment is unique as it is being influenced by a multitude of factors. Estonian features are disappearing or other aspects are becoming more important when presenting the Estonian heritage within every new generation. The main reason for it is selective memory, which shapes the descendants' cultural identity and exile culture.

Home reflects and shapes cultural identity. From one point of view, we design the environment surrounding us, but from another, the environment surrounding us designs ourselves. The more we live in certain environment conditions, the more the values represented in that environment entrench themselves. For that reason, parents are the designers of Estonian cultural identity, presenting Estonia and Estonian culture to their children and influencing the development of Estonian culture in Canada.

Siberi eestlaste kohanemisest ja sulandumisest pärimusainese põhjal¹

Anu Korb

Teesid: Üksikisik ja pärimusrühm tervikuna loob oma identiteeti suuresti folkloori abil. Vaateid, uskumusi, teadmisi jm jagatakse oma kultuurilise kogukonna raames. Need aga muutuvad ajas ja sõltuvad inimeste uuest kogemusest. Kogutud pärimusaines võimaldab jälgida enam kui sajand tagasi Siberi maapiirkondades uue kodu rajanud eestlaste järglaste kohanemist asukohamaal: kodu loomist võõrsil, keele- ja kultuurimuutusi mitmekeelses ja -kultuurilises ümbruses, püüdu võõrsil oma kultuurilist eripära säilitada või sulanduda venekeelse elanikkonna hulka, säilitades uue asukohamaa Siberi identiteedi.

Märksõnad: eestlased, kohanemine, mitmekultuurilisus, pärimusaines, Siber

Sissejuhatuseks

Eestlaste massiline väljaränne emamaalt sai alguse 19. sajandi keskpaiku, tol ajal peamiselt ida suunal, ja kestis Esimese maailmasõjani. Teine suurem Eestist lahkumine, põgenemine läände, oli seotud Teise maailmasõjaga. Pärast Eesti Vabariigi taastamist on Eestist enamasti mindud majanduslikult edukamatesse riikidesse, ajendiks paremad töö- ja elutingimused (Tammaru & Kumer-Haukanõmm & Anniste 2010: 35–55).

Eesti Vabariigi taastamise järel hoogustus ootuspäraselt Eesti diasporaa kogukondade uurimine. Minu huviorbiidis on 20 viimast aastat olnud vanemate st Venemaa (enim Siberi) eesti kogukondade pärimuskultuur (vt Korb 2007a). Siberi eesti kogukonnad pole mõistagi ühetaolised ei asustuslooe ega keelekasutuse poolest, ka looduslikud tingimused erinevad Siberi piires suuresti. Vanemad, luteriusuliste segaasundused, kus eestlased olid üheks etniliseks rühmaks, said alguse 19. sajandi esimesel poolel tsaarivalitsuse poolt välja saadetutest. Ulatuslikum väljarändamine Siberisse algas Trans-Siberi raudtee valmimisega 19. sajandi viimasel kümnendil ning kestis Esimese maailmasõja alguseni (vt Nigol 1918, Kulu 1997). Siberi eesti külad moodustati enamasti

ühest piirkonnast väljarännanute baasil. Nii säilisid võõrsil pikemalt kodupaiga keel ja kombed. Tänapäeval moodustavad eestlased enamuse vaid üksikutes külades. Rida väiksemaid külasid on kadunud, teistest saanud paljurahvuselised külad, kus üldiseks suhtluskeeleks on vene keel, emakeelt kasutatakse koduringis ja/või teiste eestlastega suheldes. Ometi võime tänapäevalgi rääkida Siberi põhja- ja lõunaeesti keelekasutusega eestlastest, ka setudest.

Käesolevas artiklis analüüsin pärimusmaterjali põhjal Siberi eestlaste kohanemist või sulandumist asukohamaal, vaatluse all on eeskätt keele- ja kultuurikontaktidest lähtuv aines. Tegelikult hõlmasid Siberi külades ja Eestis Siberist naasnud eestlaste seas läbiviidud küsitlused ja vestlused pärimusainest ning Siberi elu-olu märksa laiemalt. Kuna eesti diasporaa kogukondade pärimust on hakatud talletama enam alates 1980. aastatest, saan toetuda peaaesjalikult viimastel aastakümnetel kogutule. Tekstinäited pärinevad Eesti Rahvaluule Arhiivi kogudest – nende seas on nii käsitsi kirja pandud kui ka helisalvestustelt litereeritud tekste, osa neist on esitatud lühendatud kujul. Tekstid erinevad nii žanrilt kui poeetilise astmelt – andmetest keelenaljade ja ütlusteni, lühiteadetest poeetiliste kirjeldusteni. Kuna artiklis kasutatud tekstide seas on ka tundlikku materjali, otsustasin jätta informantide nimed avalikustamata, läbivalt on märgitud teabe esitaja sugu ja vanus, materjali talletamise aeg ja koht ning elukohta muutnud inimeste puhul ka varasemad elupaigad.

Käsitlused

Üksikisik ja pärimusrühm tervikuna loob oma identiteeti suuresti folkloori abil. Vaateid, uskumusi ja teadmisi jagatakse oma kultuurilise kogukonna raames. Grupi kollektiivne mälu – nii ajalooline, sotsiaalne kui ka kultuuriline – on vahetult seotud selle liikmete omaga. Inimene annab oma kogemustele tähenduse ning suhestab need üldisemate sotsiaalsete väärtuste süsteemiga (Kõresaar 2005: 9–11). Need on aga pidevas muutumises ja sõltuvad inimeste uutest kogemustest. Pirjo Korkiakangas märgib, et ühiselt jagatud kogemused funktsioneerivad mälus nn kollektiivsete tugipunktidenä, mille abil tunnetatakse aega ja oma elu selles ajas (Korkiakangas 1997: 9). Eri kultuuride kokkupuutes kasutab nii üksikisik kui pärimusrühm tervikuna vastaspoole mõtestamiseks oma kultuurisümboleid. Endale loomupärased, õpitud ja õigeks peetud on mõõdupuuks (Saessalo 1996: 57).

Eri maade migratsiooniurijad on täheldanud, et immigrantide esimene põlvkond on lojaalne päritolumaa kultuurile, edaspidi nihkub kaalukauss järkjärgult asukohamaa poole. Ulatuslikum assimileerumine saab üldjuhul alguse alates kolmandast põlvkonnast, mõnes kogukonnas võib see toimuda ka alates

teisest põlvkonnast. Siirdlaste omakultuuri tajumisel on folklorist Larry Danielsson toonud välja neli etappi:

- 1) Uuel asukohamaal jätkatakse emamaalt pärit vanu tavasid, uusi veel ei tunta.
- 2) Oma kultuurierinevustest ollakse teadlikud, jätkatakse teadlikult vanu pärimuslikke tavasid.
- 3) Siirdlaste nooremad põlvkonnad hülgevad pärimuslikud tavad ning võtavad üle uue asukohamaa omad.
- 4) Pöördutakse oma juurte juurde, püütakse oma kultuuri taas elustada (vt Wilson 1993: 184–185).

Asukohamaa poolt vaadatuna võib omakorda esile tuua vähemusstrateegiad:

- 1) Diskrimineerimis- ehk kõrvalejätmisspoliitika – ametnikud kohtlevad vähemust ebaõiglaselt, jätavad nad ilma õigustest, mis on enamusel.
- 2) Keeleline või tõrjuv isoleerimine – vähemus eraldatakse enamusest oma asualadele.
- 3) Jaatav või pluralistlik isoleerimine – keskendutakse teadlikult vähemuskultuuride säilitamisele kõrvuti enamuskultuuriga. Lubatakse vähemusele oma koole, ajalehti jm.
- 4) Akulturatsioonipoliitika – enamus üritab ühiskonna seaduste abil vähemuse liikmeid sundida võtma omaks enamuse keelt, kombeid, väärtusi jt kultuurijooni. Samas jäetakse vähemusele võimalusi omakultuuri hoidmiseks.
- 5) Assimilatsiooni- ehk sulandamispoliitika – enamus püüab vähendada ühiskonnaseaduste ja kogu kultuurilise infrastruktuuri abil vähemusliikmete rühmasolidaarsust ja oma rühmaga identifitseerumist. Vähemusele jääb vaid võimalus jätta endast museoloogiline jälg (Liebkind 1988: 32–33).

Paiga omastamine

Agraarsele ümberasumisele, mis oli iseloomulik paljudele Venemaale, sealhulgas Siberisse elama asunud eestlastele (Rosenberg 1998: 34–59), oli omane, et rajati suhteliselt isoleeritud kolooniad. Eesti maarahvas oli paikne, väljarännanud kaotasid paratamatult oma senise territooriumi ning pidid looma uue. Lassi Saressalo märgib kveenide uurimise põhjal, et just esivanemate ümberasumisest saab alguse rühma erilise probleemaatika (Saressalo 1996: 206). Kohanemine uues elupaigas tähendab võõra keskkonna omaenese ellu vastu võtmist (vt Jürgenson 2002: 25–57), ka harjumist uute kultuurielementidega. Väljarännanute lugudes eksponeeritakse teadmist, et paik, kuhu elama asuti, oli enne nende kohalejõudmist asustamata, tühi ja metsik.

Mamma ütles, et – ma oli väikõne, no mul om teda meelen – tiad, tütre-kõnõ, et ku me siia Siberide tullime, siin ol' l mõts kõik ümbretiiru. Üttegi inemest kos'kil. No küll ta siss edimene pere vast tul' l sinna Jurjevide. Ja niipal' lu ol' l marju, siin vaberna, maliinad². Me lät' sime mõtsa puhmade vabernid süümä, tõsta pää üles, kaime, tõselt puult puhmast karu sei käpäge. Tõselt puult puhmast sõime me ja tõselt puult puhmast sei karu (ERA, DT 52 (31) < Omski obl, Tara l < Omski obl, Mihhailovka k < Kemerovo obl, Jurjevka k < naine, snd 1940 (1996)).

Siberi kui metsiku paiga kuvand on püsinud visalt mitu sajandit, ulatudes tänapäeva (vt nt Jürgenson 2003: 131) ning see on ilmselt aidanud kaasa tao-liste juttude püsimisele.

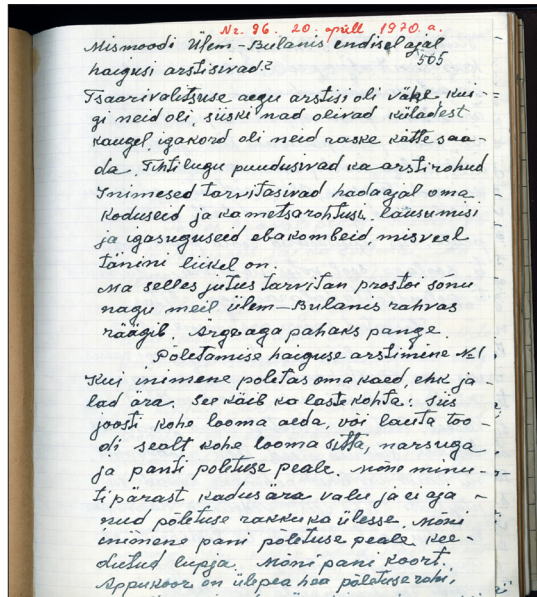


Foto 1. Eesti Rahvaluule Arhiivi kaastöölise Rosalie Ottessoni kiri Krasnojarski krai Ülem-Bulanka külast 1970. aastal.

Jõudmine uude elupaika on ühtlasi piiri ületamine nii tulijaile kui ka varem selles paigas elanuile. Uuel asukohamaal said endistest paiksetest võõrad, uustulnukad. Oma ja võõra suhteid käsitletud eesti uurijad, nt keeleteadlane Jüri Viikberg (2000: 186–196) ja folklorist Tiit Jaago (2000: 168–185) toovad esile põlisuse eeldusena paiksuse: meie omad olid ammu siin, kui võõrad saabusid. Soome Migratsiooni Instituudi huumorikogumikust leiame lustaka loo, milles kujutatakse Kokkolast pärit soomlasi Ameerika avastajatena:

Kun Kolumbus saapui Amerikan rannikolle, vastassa oli kaks nahkatahista kokkolalaista, jotka huusivat: oletko sinä Kolumbus? Onko sinulla vasikannahkoja myytävänä?

[Kui Kolumbus saabus Ameerika rannale, olid tal vastas kaks nahkpintsakus kokkolast, kes hüüdsid: "Oled see sina, Kolumbus? Kas sul on vasikanahku müüa?" Kokkola – linn Soomes] (Koivukangas 2005: 1).

Varasemal tulijail tundub olevat uues paigas enam õigusi. Seetõttu on kahtlemata kandepinda lugudel, mis räägivad paiga asutajatest. Lood aitavad ühtlasi omasid uuel maastikul kinnistada. Teave küla asutajatest on olulisel kohal ka Siberi eestlaste pärimuses ning on abiks identiteedi hoidmisel. Näiteks Ülem-Suetuki küla (vn Верхний Суэдук) on oma nime saanud arvatavasti Suetuki jõe järgi, kuid külanime seostatakse pärimuslikes lugudes enam küla esmaasutaja Jüri Kuldmäega (Юрий Кульдем) (vt ka Viikberg 1988: 286).

Kullamäe Jüri ehitas esimese maja siia kohta. See oli suur jäme mets olnd ja ehitasid siia majad. Teised olid tulnd ja leidsivad soe tuki koha. Jäigi nimi Suetuk (RKM II 447, 237 (50) < Krasnojarski krai, Ülem-Suetuki k < naine, 71a (1991)).

Võõrast pidi saama oma ja paiganimelood on seejuures abiks. Üsna levinud on uue elupaiga nimetamine endise kodumaa või täpsema päritolupaiga järgi: Estonka/ Estonia, Jurjevka, Rõuge, Orava, Antslajm (vt ka Tuisk 2001: 80–88). Mikrotoponüümika tuli alles luua ja nii tähistati lähiümbrus seal tegutsenud eestlasest maavaldaja nimega (nt Andrese järv, Kaarna maa, Veebri nukk), vahel ka ametinimega (nt Papi mägi). Kuigi talumajapidamised tuli 1930. aastail sundkorras likvideerida, on paiganimed suuresti säilinud.

Mõned eesti külade nimed (nt Vambola, Koidula) on ilmselt ajendatud rahvuslikust ärkamisajast:

Vambola küla moodustati 1907.–1908. aastal. Vambola on eesti mehe nimi, muinasjutuline kangelane, selle nimi panti (RKM II 466, 463–464 (1) < Tomski obl, Vambola k < mees, snd 1918 (1994)).

Emamaast eemal ja venekeelse koolihariduse tõttu on Siberi eestlaste rahvusliku ärkamisajaga seonduvad teadmised suuresti kaotsi läinud. Nii seletas üks naine oma koduküla nime saamist:

Seda nime – oli siin suur jõgi, üks Vambola oli ratsahobusega sealt jõest läbi läind ja jõkke ära uppund ja siis oli küla nimi saand sellest (RKM II 466, 51–52 (2) < Tomski obl, Vambola k < naine 67a (1994)).

Kemerovo oblasti Koidula küla ühe pere noored, kui ma neile 1994. aasta suvel 100kroonist Eesti Vabariigi rahatahte näitasin, imestasid: “Mõtles, missugune ilus naisterahvas ja tema järgi on meie külale nimi pandud!”

Osa eestlaste külasid Siberis kannavad vene nime (nt Koltsovo, Semenovka, Nikolajevka). Venekeelseid kohanimesid seostatakse enamasti seal elanud esimese elanikuga. Eestlased omistavad sageli ka nende paikade asutajaauomagrupi liikmetele.

Ivanovka küla pandi sellest, et kes esimene ehitas siia, see oli Ivanov. Selle järgi pandi nimi. No see Ivanov oli eestlane, aga nimi on vene (EFA II 1, 247 (19) < Omski obl, Ivanovka k < mees, snd 1914 (1997)).

Eelnev teade haakub hästi teise sama küla elaniku jutustatud perealooga:

Keegi saadeti, tegi kurja seal pamešnikutel³, saadeti Siberisse. Teised tahtsivad ka Siberisse. Mõisnik ajas koosoleku kokku, küsis, kes tahab minna Siberisse. Üks ütles, et tema tahab. Teda viidi talli, pekseti, no elusse ta jäi veel. Lükati tühja aita ja siis tehti jälle uuesti koosolek, et kes tahavad veel Siberisse. See Helmi deduška⁴ ja jälle teised ka ütlesivad, et hakkavad ikka Siberisse minema. A see poolsurnud seal tallis. Isa oli veel poissmees, kui see oli.

Siis anti neile söögikraami ja hobuseid. Ja siis anti neile igapähele võõrad priinimed. Õiguse järgi oleks me Saared, aga nüüd on Ivanovid (EFA II 2, 191–192 (2) < Omski obl, Ivanovka k < naine, snd 1910 (1997)).

Koltsovo küla nimesaamist aga seletab rahvasuu elanike päritolupaiga Rõngu tõlkimisega sõna ‘rõngas’ abil:

No algul ei olnud seda nime ega midagi. Siis nad ise pandsid selle nime, et kui nad Rõngust olid pärit, et siis nagu rõngas, nende küla pidi nagu rõngas olema. No ja siis nad viisid vene keele peale üle, et kaltsoo (ERA, MD 255 (28) < Eesti, Tartu < Kemerovo obl, Koltsovo k < naine, snd 1929 (2003)).

Ja siis mehed omavahel arutasid, no vene keelt jo väga viletsasti oskasid. No ühed tahtsid Rõngu, teised tahtsid Võru, aga Rõngu ja Võru – see on üks ja seesama. Võrukestel on võru ja tartlastel on rõngas. Ja viimati siis said kudagi ümber tõlkida, et see võru või rõngas on vene keeles – kaltsoo, saigi Kaltsovka vene keele (ERA, MD 249 (1) < Eesti, Tartu < Kemerovo obl, Koltsovo k < mees, snd 1930 (2003)).

Olemasolevate kohanimedega tõlkimine on migrantide pärimuses tavapärane. Nii kannab näiteks eestlaste kõnepruugis *Kaseküla* ametlikku nimetust *Berjozov-*



Foto 2. Eesti küla ametlik nimi on Berjovka, eestlased kutsuvad Kaseküla. Tomski obl.
Anu Korbi foto 2004.

ka, nimesaamist seletatakse sellega, et eestlaste elupaiga läheduses kasvas kasemets.

Pölvkondade vältel ühes paigas elanud kogukondi toetab identiteedi hoidmisel kodune ümbrus, diasporaa kogukondadel saab territooriumi asemel oluliseks mingi kultuuriline väljund, näiteks kirik või palvemaja, selts, osalemine isetegevusrühmas vms. Ka Siberis püüti niipea, kui esmased asumisraskused seljataga, emakeelset kooli- ja usuõpetust arendada (Jürgenson 2000: 31–48).

Oma identiteeti aitavad hoida ka jutud esivanemate päritolust. Siberi eestlaste esivanemate-lood kuuluvad üheaegselt nii perepärimusse kui üldisemalt kogukonna omasse. Mees, kes oli teadlik oma Sangaste juurtest, jutustas:

Vanaisa oli Sangastest, tema oli viil – viinapruulis tüütas. Sangaste krahv⁵ oli hea miis ikka nende töölistele, oli kiiduväärt inimene. Tal oli kari ja põldu ja viinavabrikud.

Kuidas [Sangaste krahv] haige oli ja end viinatünnides arstis, praagatünnides enne läbiajamist. Tal oli kondimurdja-haigus, nii kõvasti valutab konte, a välja arstis. Praak lasti tünni sisse. Ja oli kogu kerega sees, nii palju kui kannatas. Kui juba nõrgass võttis, siss sai tervess. Ja Sangaste krahv ise ütles, et vaata, et te viinapruulidele ära ei räägi seda

arstimist, et rahvas ju joob seda viina (EFA II 2, 67–69 (7, 1–3) < Omski obl, Zolotaja Niva k < mees, snd 1921 (1995)).

Teadaolevalt pidas rahva hulgas populaarne Sangaste krahv oma Siberisse väljarännanud talupoegadega kirjavahetust (EAA 1871.1.1705) ning tuntud ajaloolise isiku tõttu on lool laiem kandepind.

Osa Siberis elavaid eestlasi ei oska enam oma esivanemate täpset sünnipaika nimetada, säilinud on vaid teadmine Eestimaa päritolust. Nii ütles üks mees välja Siberi eestlaste seas laiemalt levinud seisukoha: “Sibir kaatõrga üteldas, a meil om ta rodina⁶⁹” (ERA, DVD 84 < Novosibirski obl, Nikolajevka k < mees, snd 1932 (1999)).

Siberi-identiteedi tugevdamise teenistuses on tänini lood ja ütlemlised, mis võimaldavad siberlastel kodueestlaste üle muiata, näiteks: “Arvati jah, et mis me, me käime karuga ümbre kaala” (EFA II 2, 106 < Omski obl, Zolotaja Niva k < mees, snd 1925 (1995)).

Levinud on siberlaste jutud kodueestlastest, kes peavad Siberit asustamata paigaks, sealseid inimesi metsikuteks ja karvasteks (vt Korb 1998: 45–46). Siberi oludes hakkamasaamist aga markeerib järgmine lugu: *Soldani saiva kokku, Eestimaa ja Siberi soldani. Ja Eestimaa oma oli küsinu: “Kui pikk teil Siberin tal’v om?” Siberi soldan ütelnu: “Meil kat’stõist kuud om tal’ve ja siss perän om suvi.” Tuu üts vânt ol’l* (EFA I 38, 70 (1) < Novosibirski obl, Nikolajevka k < mees, snd 1937 (1999)).

Siberis sündinud ning seal tänini elavad eestlased on nüüdseks Siberiga sedavõrd seotud, et kasutavad enesenimetust *siberlane*.

Emakeel, keelenaljad ja ütlemlised

Keelekogukonna jätkusuutlikkus sõltub väliskeskkonna mõjudest, sisekeskkonna tugevusest ja etnolingvistilisest vitaalsusest, st võimest tegutseda ühtse kollektiivse toimijana (Ehala 2010:69). Siber oli ja on paljurahvuseline kultuuride kontaktala ning mingil määral puutusid Siberis oma kodu rajanud eestlased algusest peale võõrastega kokku, ajapikku paratamatult järjest rohkem. Esmalt suhtuti Eesti ajakirjanduses väljarändamisse kui läbini negatiivsesse nähtusse, aja jooksul see seisukoht mõnevõrra leevenes. 20. sajandi alguseks oli ajakirjanduses loobutud väljarännanute kujutamisest isamaa reeturitena, välja rännata soovijaile püüti hoopis nõuga abiks olla (vt Jürgenson 2002: 97–100). Ajakirjas *Asunik* (1910, nr 1–9. Tallinn, vastutav toimetaja ja väljaandja J. Lukats) hoiatati välja rännata soovijaid:

Iga väljarändaja peab seda ju ette teadma, et ta välja rännates teisele maale satub, kus elu ja töötingimised koguni teistsugused on kui kodumaal. Seal on teine keel ja teised elukombed, mis kohalikkudest oludest on välja kasvanud, koguni teine õhk ja teine kliimagi. Võib julgeste ütelda, et suurem osa mittekindlalt rännanud väljarändamisi sellest tuleb, et rändaja uue asumaa olusid ei tunne ja nende tundmaõppimist kohtade peal keelepuudus takistab. Ilma keele oskamata ei saa väljarändaja uues kohas vanade elanikkudega läbikäimisesse astuda. [---] Eesti keelega üksi pole mujal laias maailmas midagi peale hakata, teda võib ainult kodus söömalaua taga tarvitada. [---] (Asunik nr 4, 18.02, lk 9).

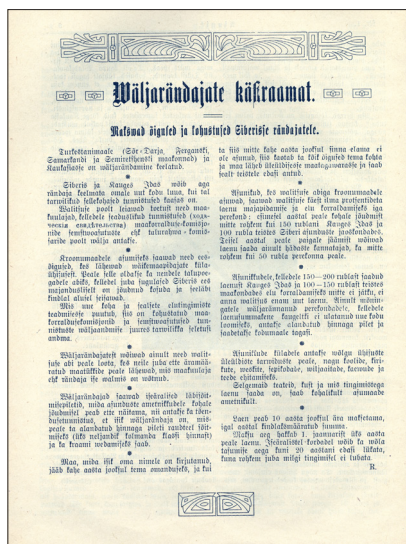


Foto 3. Nõuandeid Siberisse rännata soovijaile.

Tegelikuses ei osanud paljud Siberisse rännanuist vähemalt esialgu asukohamaa keelt. Külas omade keskel sai emakeelega ilusti hakkama, väljaspool kogukonda oli vaja ka teisi keeli. Asunike vene keele oskus pidi paratamatult paranema. Sellelt pinnalt (keelt kas osatakse puudulikult või üldse mitte) tekkis üksjagu keelenalju. Turul vm väljaspool tuli tihtipeale sõnadest puudu:

Seal koolis üks tüdruk rääkis: Tema vanaema oli ka eestlane Mariinskis, ja ja see ütles, tunni ajal hakkab rääkima, veel, tead, siis tuleb nii naer, ütles, et läks, toomingamarju müüdi, rubla oli klaas. Ja ja ütles, et noh, et kui tullakse, õpetati teda, kui küsima tullakse, et siis ütle: "Rub, rub" ja "rub", et rubla ja kõik. Et mis na ikka küsiva, et ainult hinda. Ja tema siis ikka – "rub". Üks tuleb küsib: "Vkusnaja jagada?" – "Rub". Ükskõik mida küsib, tema muudku näe "rub" ja "rub". No meile tegi siis nii nalja (ERA, DH 30 (55) < Kemerovo obl, Jurjevka k < naine, snd 1937 (2007)).

1943. aastal Ülem-Suetuki külas sündinud naine meenutas oma ema noorpõlves juhtunud koomilist lugu:

Pooli Nete vend ja minu tädi olid abielus. Ja minu ema ja Nete läksid Minussinski, nad olid veel noored. Nojaa, anti raha Netele, et turult midagi ostaks. Mamma natuke oskas vene keelt, aga Nete ei osanud mitte

sugugi. Ja nad läksid juhuslikult lahku. Mamma läks ühele poole, Nete teisele. Nete pärast ütles: “Elli, ära sinna järjekorda küll mine, seal on nii kibedad kommid. Kibedad olid, aga ära ma sõin.” Nojaa, raha ju makstud! – “Aga mis nende nimi oli?” – “Droože.”⁸ Läksid koju, mamma rääkis, et Nete ostis kommi “Droože”. Tädi ütles: “Issand jumal, pärmil pole kuskilt saada ja ta ostis ja sõi selle ära!” Ja öö läbi oli oksendanud (ERA, DH 27 (49) < Eesti, Turba as < Krasnojarski krai, Ülem-Suetuki k < naine, snd 1943 (2007)).

Elmut ei oska ka vene keelt nagu mina. Joome tsäiut⁹ ja. Tema joob korraga ära ja paneb lauale: “Pasaalusta!”¹⁰ Noh, ta ajas segi, tahtis öelda passiba.¹¹ See paneb uuesti täis. Joob ära, ütleb jälle pasaalusta. Valab jälle täis. See joob ja joob (RKM II 449, 157 (26) < Krasnojarski krai, Ülem-Suetuki k < naine, snd 1920 (1992)).

Naljal on kõlapinda, kui sellest saadakse aru. Arvatavasti hakkasid keeleoskamatuse pinnalt võrsunud lood levima sestpeale, kui asunike vene keele oskus oli juba üldisem.

Ometi pole Siberi eestlaste külades tänapäevalgi harvad olukorrad, kus vanaemad oma lapselastega keelebarjääri tõttu normaalselt suhelda ei saa. Sellest ka ütlemine: “Me räägime kui siga haniga” (RKM II 459, 281 (182) < Tomski obl, Liliengofi k < naine, snd 1913 (1993)).

Pärast kooliõpetuse sundkorras venekeelseks muutmist (1937.–1938. aastail) hakati eesti küladesse saatma vene vm rahvusest õpetajaid, kes mõistagi eesti keelt ei osanud. Nemad, noored tütarlapsed, paljudes eesti külades esimesed võõrad, leidsid mõnda aega kohapeal elanuna sageli kaasa külapoiste seast. Järgnev lugu ongi võrsunud sellelt pinnalt:

Ei meil külas kohe absoluutselt ei osand vene kielt.

– Nojah.

– Kui nied vene õpetajad tulivad meile, siis no, no tiad, lihtsalt no naerra surnuks. No mul, noh Berta tädi pesi põrandat. Aga seal see Mihkle Nadja. Venelane.

– Üle tie jah.

– Ta tuli nüüd Berta tädile külla ja ja Berta tädi nüüd, ise see sielik on na üleval ja, ja ütleb, et prahadite zadnitsu, prahadite zadnitsu.¹²

– Tahapoole no, no et ukse alt peseb, et läheks tahapoole.

– Prahadite zadnitsu.

– A sie naerab nii et (ERA, DH 27 (91) < Eesti, Turba as < Krasnojarski krai, Ülem-Suetuki k < naised, snd 1943 ja 1939 (2007)).

Paljudele etnilistele rühmadele on keel üks nende kultuuri tuumväärtusi (Smolicz 1981), seda kindlasti ka eestlastele. Kuna keel näib olevat rühmaidentiteedi tähtsamaid sümboleid, võib suhe konkreetse keelde grupiga liita või sellest välja arvata (Ryan 1979: 147, 149). Erinevalt suurte keelte kõnelejaist kuuluvad väikeste keelte oskajad kõik siseringi. Jutusüžeed, lühivormid, lauluviisid jm ületavad küll kergesti riigipiire, kuid samas muutub folkloor mitmekultuurilises ümbruses tähtsaks etnilise enesemääratluse faktoriks (Tsvetkova 2010: 107). Pärimusrühma-siseselt suhtlesid Siberi eestlased emakeeles. Oma ja võõra suhete pinnalt on tekkinud rida kõnekäände, keelenalju jm seejärel, kui oli jõutud võõraid mõnevõrra tundma õppida. Et enim puututi kokku venelastega, on Siberis üsna levinud ütlemine: *Venelane, ta kieda või või sies, ikka on venelane* (RKM II 447, 442 (11) < Krasnojarski krai, Ülem-Suetuki k < naine, 64a (1992)).

Lokaalsema väljendina võib kohata ütlemist: “Venelane om iks venelane, ka lammas ei kõlba lehmaga ütte” (EFA I 17, 9 (4) < Omski obl, Jurjevka < naine, snd 1936 (1996)).

Venelaste jt vene keelt kõnelevate rahvaste kohta kasutati Siberi lõunaeeestlaste külades üldnimetust – *setu*. Kui taheti neid eestlastest eristada, üteldi: “Seto veri om seto veri” (EFA I 38, 91 (4) < Novosibirski obl, Nikolajevka k < mees, snd 1958 (1999)).

Siberi põhjaeesti taustaga elanikud kasutavad nimetust *setu* aga kellegi lõunaeesti päritolu tähistamiseks. Arusaamatusi tekitasid ka murdeerinevusest tingitud või lokaalse kasutusala sõnad, mille tähendust mujalt pärit eestlased ei tarvitsenud teada:

Meil [Orava külas] öeldi keldre, Virukülas öeldi sillaalune.¹³ Õde ütles mulle, et mine silla alt võta kartulaid. A ma teadsin, meil oli sild väljas, inimesed ja loomad, kõik käivad üle. Ma lähen ühelt poolt vaatan, vaatan teiselt poolt, läksin tuppä pangea. Ma ütlesin, et kuule Anna, mina ei saand kartulaid. – A kus sa siis käisid? Ma ütles: “A silla all.” No silla alt vaatan ühelt poolt ja teiselt poolt. Anna naeris kas surnuks kohe: “Sa ju ei käindki seal kartulat võtmas! Vot kus sillaalune!” – Mis sillaalune see on, see on ju keldre! A kõik kutsuvad sillaalune (ERA, CD 9 (3) Omski obl, Uus-Viru k < Novosibirski obl, Orava k < naine, snd 1916 (1997)).

Siberis on tänini säilinud lõuna- ja põhjaeesti keelekasutusega külad, kuigi paljudes neist elab ka teiste rahvaste esindajaid. Abielu või töö tõttu lõunaeesti külast põhjaeestlaste külla elama asunu (või ka vastupidi) sai paratamatult esmalt narritamise osaliseks – õigeks peeti oma küla kõnepruuki, vähemus pidi alluma enamuse survele. Pilkealuseks sattumise vältimiseks kasutati mõnikord vene keelt:

Orava külas on hoopis võru keel. Meie küla ei tiagi seda keelt. Meie ku lääme sinna, nad naeravad seda keelt. Mülja jo minu juurest läks mehele. Ka on Oravast. No ja ku Orava külast tulevad, nad ei räägigi võru keelt siin. Vene keelt räägivad (ERA, CD 9 (1) < Omski obl, Uus-Viru küla < Novosibirski obl, Orava k < naine, snd 1916 (1997)).

Enamuskultuurid on püüdnud läbi aegade vähemuskultuure allutada ja endasse sulatada, see on toiminud ka kõrgelt arenenud tsiviliseeritud riikides. Venemaal pärast kooliõpetuse muutumist venekeelseks soovitasid õpetajad eesti soost vanematel lastega kodudes vene keelt rääkida, põhjendades, et nii on lastel koolis kergem. Paljudes peredes seda nõuannet siiski ei järgitud. Kovaljovos üteldi näiteks vene keelt rääkivale lapsele karmilt: “Venelane toast välja!” Martin Ehala (2010: 61), nagu ka mitmete teiste keeleteadlaste hinnangul on keel jätkusuutlik, kui seda antakse edasi põlvkonnalt põlvkonnale ja kasutatakse igapäevaselt vähemalt koduringis. Diasporaa kogukondade puhul on tavaline, et uuel kodumaal püütakse esimeste põlvkondade vältel leida abikaasa rahvuskaaslaste seast. Nii oli see ka Siberi eesti külades, kus teisest rahvusest kavaleri või tüdrukut ennast lausa halvustati:

Ku ma nuur olli, lätsi Karolinski ballile, üts vene poiss võtse tantsima, siss Lilliküla poisi üttese: “Oi, russkim pahnet!”¹⁴ (EFA I 18, 46 (1) < Omski obl, Novo-Uika k < Lillikülä < naine, snd 1931 (1996)).

Vene tuudik – üteldi tüdrukule, kes läks vene mehele. Arvustati, et ei leidnud oma keelelist (EFA I 57, 8 (4) < Omski obl, Rõžkovo k < naine, snd 1922 (2000)).

Järjest sagenevate segaabelude puhul venelaste ja teiste rahvuste esindajatega saab enamasti pere kodukeeleks vene keel. Alati polnud olukord parem ka eestlastest vanematega peres. 1960. aastaist on teada, et paljud noored häbenesid oma emakeelt ja keelasid seda väljaspool koduküla rääkida ka vanematel (Korb 1996: 7). Nii jääbki vanema põlve esindajatel üle nentida:

Meil tütar ja väimees on eestlased, aga lapsed venelased (EFA II 2, 107 (4) < Omski obl, Zolotaja Niva k < naine, snd 1927 ja mees, snd 1925 (1995)).

Või imestatakse:

Ma ei tea, miks nii ausast on saanu siin vene keel. Too kolmas,¹⁵ too müü, anna kasakule ära, too lammas ei saa aru eesti keelest (EFA II 2, 159 (159) < Omski obl, Semjonovka k < naine, snd 1918 (1995)).

Tänapäeval heidetakse vanematele ette, et need ei ole lastele eesti keelt õpetanud. Varem püüti venelastega samastuda, nüüd tahetakse neist iga hinna

eest erineda. Inimeste eneseteadvuses toimunud muutustele juhtis 2007. aasta suvel tähelepanu üks Haida küla naine: *Lat'se kirotati russkie*,¹⁶ *aga nüüd om jäl'ki seto jago*.

Tänapäeval on võõrkeelte valdamine hinnatud, sellest ka ütlemissid keele-
oskuse kohta:

*Lapsed räägivad kolm keelt: eesti, läti, vene. Tütred nüüd räägivad veel
kirgise keelt ka. Näe, ikka kotti ei pane kedagit* (EFA I 19, 104 (1) < Omski
obl, Kovaljovo k < naine, snd 1915 (1997)).

Ega minul teda ei ole kott seljas (EFA II 2, 187 (48) < Omski obl, Ivanovka
k < naine, snd 1928 (1995)).

Ega ta siis süüa ei küsi, ei eesti keel, ei vene keel (Novosibirski obl, Uus-
küla < naine, snd 1926 (1999)).

Kultuurikontaktid, -konfliktid ja kohanemine

Etniline kultuur elab ühelt poolt algupärasel kaduval moel, teisalt kogeb radi-
kaalseid muutusi (Heikkinen 1989: 80). Elamine kultuuride kontaktalal toob
sageli esile mitmese identiteedi või identiteedivahetuse (vt nt Tuomi-Nikula
1989), ja annab ainet ka rahvajuttudele. Luteriusuliste (soomlased, sakslased,
lätlased), keda peeti peaaegu omadeks, ja venelaste kõrval puutusid Siberi eest-
lased järjest enam kokku ka teiste naabruses elavate rahvastega. Teistsugused
torkasid oma erinevate kommete ja tavadega silma, neid hinnati-arvustati
loomulikult oma õigeks peetud mallide järgi. Näiteks Minussinski piirkon-
na eestlaste lood kujutavad hakasse ja tõvalasi primitiivsete vähearenenud
inimestena (vrd laialt levinud lood tšuktšidest), keda ei suudetud üksteisest
eristada ka välimuse poolest:

*No siin on akassid – ei ole kaugel... Abakani ongi ju nende respublika*¹⁷
siin.

– *Nied on ka kõik ühesugused, niikui leivavormid.*

– *No näed, ühest külast läks üks passipiltisid võtma, üksainsam kogu
küla piale.*

– *Jaa, et mind pravlenja*¹⁸ *määras – “Palju sulle piltisi teha?” – “Kakssada
pilti. Mind pravlenja määras, et teised läksid tüöle, ma tuln siia.” Ma
ütlen, niikui leivavormid ühesugused.*

– *Tegi kõigile ja kõik said passid ja...* (RKM, Mgn II 4371 (24) < Krasno-
jarski krai, Ülem-Suetuki k < mees, 66a, naine, 64a ja naine, 70a (1992)).

Nad ju puol ahvid seal Tuviinis.

– Jurtades elasivad.

– Suured majad, ilusti anti korterid, lehma viis sinna ja obuse, a ise oli juures jurtas. No mul oli vend seal, rääkis. Läheb õlga tuoma, no istuks kuorma piale, ei, tema ratsa. Ta on nigu sündind kohe sinna obuse selga, jalad on ka juba kõverad sellest.

– Ja sui aeg, 40 kraadi palavust, tal kasukanaha müts pias ja laseb.

– Nad olid ju metsikud inimesed (RKM, Mng II 4371 (23) < Krasnojarski krai, Ülem-Suetuki k < mees, 66a ja naine, 64a (1992)).

Tsvetnopolje küla eestlaste pärimusse kuulub üksjagu lugusid omaaegsetest rändkarjakasvatajatest kasahhidest, kes käinud külades soola müümas:

A siin konagi kasakad elasivad nendes steppides. Siit külast nad miskipärast alati sõitsivad läbi nende kaamelitega.

– Nad müüsisivad seda valget savi ja...

– Soola tõivad ja... Nendel olid nisukesed suured nahkkotid siotud kaameli selga, teine teisel pool olid soolakotid. Kasahstanis on ju see soolapesemise kohta ja sealt nad vidasid soola.

– Lapstele muidugi öeldi, et nied kaamlid on väga vihased, kui nendele sülitad.

– A kaamel ise ka sülitab. Ja siis lapstel oli niukene muud, kui kaamelid tulivad, siis jooksid sinna tee äärde ja sülitasid... kaameli vastu.

– Siss kaamlid olid nii vihased, lassivad ka oma tatti (ERA, CD 2 (26) < Omski obl, Tsvetnopolje k < 60–70aastased naised (1997)).

Kui supp mage juhtub olema, öeldakse sealkandis: “Kirgis ei ole vist mööda käind.” *Kirgis* on Siberi eestlastel üldnimetus Kesk-Aasiast pärit rahvaste tähistamiseks. Tavaline oli nendega laste hirmutamine, näiteks: “Kirgis paneb kotti, viib ära!”

On üsna loomulik, et enim avaldab vähemusrühmale mõju enamusrahva keel ja kultuur. See avaldub näiteks ka nimede panemisel:

Ennembi peni olliva: Krants ja Muri ja Tuks ja... A nüid om setusetega¹⁹ är´ segätu. Nüid om setu nime: Veterok ol´l meil, a sjoo om Tuuzik (EFA I 38, (5) Novosibirski obl, Nikolajevka k < naine, snd 1917 (1999)).

Perekondlike ja tööalaste sidemete tõttu järjest sagedamini paljurahvuselises seltskonnas viibivad Siberi eestlased on keelepsühholoogiliselt vastutulelikud ning lähevad suhteliselt kergesti üle vene keelele, kui seltskonnas on neid, kes eesti keelt ei mõista. Samadele reeglitele näib alluvat lauluvara – mitmekeelses seltskonnas lauldakse enamasti vene keeles, arvates, et “keski enam ei taha kuulata neid iesti lauluid” (Korb 2007b: 54). Vene keele prestiiž on kõrge,

nooremate põlvkondade eestlased eelistavad vene laule ja muusikat ka kui moodsamat. Siberi setode asualal Krasnojarski krai Haida külas tunnistasid 70. aastates naised, et oma noorpõlves ühismajandis töötades eelistasid nad vene laule, pidades esivanematelt päritut oma aja ära elanuks. Nii jäid eesti laulud ajapikku rohkem privaatsfääri (Kalkun & Korb 2012: 23–24).

Eesti kogukondade vaba aja veetmist on pärast Teist maailmasõda kujundanud ametisse määratud kultuuritöötajad, organiseerides klubiõhtuid, taidlus- ja folkloorifestivale. Eesti laule-tantse vajati, kui oli tarvis väljaspoolsetele eesti kultuuri demonstreerida. See eeldas oma folkloorikava läbimõtlemit ja eelnevat harjutamist ning aitas omal kombel kaasa ka eesti traditsioonide püsimisele. Üldise majanduslanguse tingimustes ahenesid Siberi eestlaste esinemisvõimalused. Omski oblasti Tsvetnopolje külas, kus 1990. aastail olid sakslased Saksamaa toel privilegeeritud seisuses, kurtis sealse eesti folklooriansambli juht eestlaste positsioonide nõrgenemise üle:

Enne meie folkljor oli kogu küla folkljor,²⁰ sakslaste folkljor on siin olnud ainult mõni aasta, aga nemad käisid juba igal pool esinemas, Saksamaal ja... A meile ei annetu enam bussi Omskigi sõita. Nüüd on igal pool ainult sakslased ja sakslased, meie ei ole enam keski (EFA I 19, < Omski obl, Tsvetnopolje k < naine, snd 1923 (1997)).



Foto 4. Haida küla naiste folklooriansambli Lill liikmed (vasakult) Anna Kutšerenko, Lidia Kondratjeva ja Maria Ossipiva pidulauas. Andreas Kalkuni foto 2007.



Foto 5. Haida küla laste folklooriansambli Kullõrkukk liikmed. Andreas Kalkuni foto 2008.

Mõnedes eesti/setu kogukondades (nt Kaseküla, Hait) on laste folklooriansamblid tekkinud just viimastel aastakümnetel, pärimuslikke laule õpitakse eeskätt esinemiste tarvis. Mõnes külas (nt Hait, Oravaküla), kus on veel elujõus laulikuid, tegutsevad naiste folklooriansamblid. Oma juurte tundmine on saanud oluliseks, ometi pole vananevate kogukondade ja sagenevate segaabielseid tõttu olukord pikalt jätkusuutlik. Lassi Saressalo tõdes oma kveeni-uurimuses, et kveenide keeleline norrastamine on toimunud perede teades ja abil, sest norra keele prestiiž oli kõrge. Saressalo hinnangul ei olnud kveenidel soomekeelseid lastelaule ning lastele lauldi norra keeles (Saressalo 1996: 194–199). Analoogiline olukord valitseb ka Siberi eestlaste seas – nende lastelaulud on tänapäeval peamiselt venekeelsed. Rõžkovo külas sündinud-kasvanud suurlaulik tõdes:

Ma omale ehk iestiks [laulaksin] võib-olla üksinda. A nüüd ju vene lapsed tulivad, siis nüüd neid [vene laule] kah. Nad viel laulavad: Bajju-bajju-bajjuški, ne ložiš na krajuški,²¹ misle lauletakse (ERA, CD 473 (26) < Omski obl, Rõžkovo k < naine, snd 1916 (2000)).

Laste teeslaamisel kasutatakse tänapäeval sageli venekeelset: “С бором!”²² Saunasõnadena on ühtviisi levinud nii vene- kui eestikeelsed:

Kui saunast ära tuled, ütled: “S ljohkim parom!”²³ Kui lapsi viheldi, sopsiti, siis öeldi: “Kasu leili, kasu leili!” (RKM II 459, 23 (57) < Tomski obl, Kaseküla < naine, snd 1920 (1993)).

Põhjaeesti keelega Siberi asundustes on saanud ringmängulaulu nimetuseks *krugalaul*, ennustamise kohta öeldakse *vorozaitama*, tüdrukute ühise käsitööõhtu nimetusena on käibel *sidelka* jne. Järjest enam võetakse üle ortodoksi kirikukalendri tähtpäevi ja nende päevadega seotud kombeid. Nüüdseks on üldlevinud kombekohane lihavõttepühade tervitus: “Hristos voskres!”²⁴

Võõrad kombed tekitavad tahes-tahtmatult teiste rahvaste esindajates, kes kommete tagapõhja ei tunne, võõristust. Nii on mitmel pool suhtunud eestlaste mardi- ja kadripäevakombestikku kui kerjamise:

Meil läksivad kerjama naised, kadri vai mart, mis ta oli, mina panin neid riidesse. Ja üks meesterahvas oli kah nendega. Läksivad kohe üle tie siia Ivanovadele. No seal laulsivad ukse taga, lasti tupp. A küsisivad mis, sial andis perenaine. Nemad, kui ära läksivad, see mees nendel järele. Kuhu nemad lähvad – järele. Läksivad teise kohta – a tema õvves sial. Tulivad teisest majast, tulivad välla sial – tema kallale nendele, sellele meesterahvale, raputas rinnast ja: “Miks te käite kerjamas, kuhu see

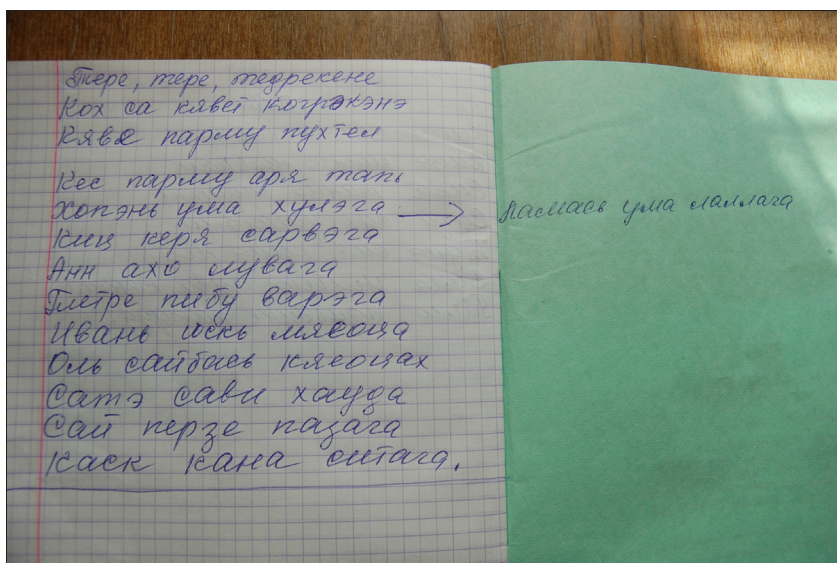


Foto 6. Eestikeelse lastelaulu “Parmu matus” sõnad pani Anna Kutšerenko kirja kirillitsas. Krasnojarski krai Haida küla. Tiit Sibula foto 2008.

kõlbab?” (ERA, CD 307 (32) < Omski obl, Rõžkovo k < naised, snd 1916 ja 1913 (1999)).

Samas on Siberi eestlased ise halvustanud venelaste kombeid, nt itkutraditsiooni jm matusekombestikku:

Venelased, nemad jumalasõnaga ei mata. Võetakse see nutunaine, see röögib nagu metsloom. Maksetakse välla seuke kisakõri kohe. Meil jumalasõnaga maetakse. Siin Olga, Veltmandri Olga lueb ja ristib lapsi. Raamatus on kõik kirjutatud. Tema teeb selle järele (RKM II 459, 90–91 (67) < Tomski obl, Kaseküla < naine, snd 1919 (1993)).

Meil venelastel on see muod: kui keski sureb, kogu küla vanamoorid lähevad, et pole enam millegagi süöta. A meil on ea muod: keda kutsutakse, tulevad. Saatma lähevad, aga lauda lähevad ainult, keda kutsutakse (EFA I 38, 122 (5) < Omski obl, Rõžkovo k < naine, snd 1913 (1999)).

Paljurahvuselistes külates elavad eestlased võtavad võõraid kombeid kiiremini üle, soodustavaks teguriks on segaabiellud. Vanemal põlvkonnal tuleb tahes tahtmata oludega kohaneda. Muutunud on paljude kalendritähtpäevade tähistamine. Sageli peetakse tähtpäevi nii uue kui vana kalendriarvestuse järgi. Venelannast abikaasa või minia tõttu on ka eestlased hakanud järjest enam tähistama mälestuspäevi (9 ja 40 päeva surmast), surnuaial käiakse jaanipäeva kõrval ka esivanemate mälestuspäeval, kohalikus keelepruugis *raditel'skil*, võidupühal 9. mail, ka lihavõtte- ja suvistepühadel. Venelaste eeskujul võtavad nüüd paljud Siberi eestlasedki surnuaiale toidupoolist kaasa ning asetavad toite-jooke hauale.

Kui suvistepüha om, siss om nii pal'lu rahvast matussaian. Nigu venelastel ol' l tuu matussepüha, nii miq ka. Kellel om sok²⁵ üten, kellel putel üten, kellel om küd'setu – no kõkke, kõkke. Ennembi olliva jaanipäeva ka matussaian, a nüüd ei (EFA I 38, 68 (9) < Novosibirski obl, Nikolajevka k < naine, snd 1929 (1999)).

Nüüd on see venelaste mood võetud, et käsirätt, millega surnut viias, antakse hauakaevajale. Kaks pikka käsirätti on, nellani viivad. Mitu meetert ta on, ma ei teagi, meil lapsed ostsivad. Siis lõigutasse pärast seda rätti ja seotas igale hauakaevajale käe külge (EFA I 19, 19 (59) < Omski obl, Tsvetnopolje k < naine, snd 1923 (1997)).

Jumalasõnaga matmine aga on oluline nii eestlastele kui ka paljudele ümberkaudsetele rahvastele. Parema puudumisel (vajadus pühitseb abinõu) on eestlastest matjad käinud ka vene külates surnut matmas:



Foto 7. Eestikeelsed jumalasõna-raamatud Alma Papakoi kodus. Omski obl, Lillikülä. Anu Korbi foto 1996.

Viidi mind Velikije Russki²⁶ ristma. Ma ütles, et te ju ei saa aru, a na' ütelsiva, et Jummal om üits, küll ta aru saa (EFA II 2, 144 (21) < Omski obl, Semjonovka k < naine, snd 1919 (1995)).

Mina ristin kõik – eestlased ja venelased. Öeldakse, et bog adin.²⁷ A ma ise olen luterluse peal ristitud (EFA II 2, 215 (22) < Omski obl, Ivanovka k < naine, snd 1913 (1995)).

Ka eestlaste hauaplatsid sarnanevad üha enam kohalike venelaste omadega: ristid, mälestuskivid on sageli võõrast rahvusest meistrite töö.

Kokkuvõtteks

Eesti kogukonnad Siberis on pika aja vältel püsinud, tänapäevalgi võime eristada lõuna- ja põhjaeesti keelekasutusega pärimusrühmi. Ometi vananeb ja väheneb Siberi eestlaskond kiiresti. Nooremad, kellele külaelu piisavalt rakedusvõimalusi ei pakkunud, on lahkunud Vene linnadesse, emamaale Eestisse jm. Väiksemad külad kaovad, paljurahvuselistel küladel eestlased kasutavad omavahelises suhtluses järjest enam vene keelt ja võtavad üle võõraid kom-

bestikuelemente. Sõjajärgsed põlvkonnad on saanud venekeelse koolihariduse, osa nooremaist eestlastest emakeelt ei valda. Emakeel, luterlik usutunnistus ja omakultuur on eriti olulised vanema põlvkonna eestlastele. Mõnes paigas võib tänapäeval märgata ka püüdu oma traditsioone taaselustada.

Siberi eesti küladest talletatud pärimusaines, millele artiklis on keskendutud (lood külade asutajatest, paiganimedest, keelenaljad ja ütlemsed, mitmekeelne ja -kultuuriline ümbrus) võimaldab jälgida eestlaste tavades ja kombestikus toimunud muutusi ja piirkondlikke erijooni. Ajapikku on emakeelde sünenenud vene jm laensõnu, omaks on võetud naabrite tavaid-kombeid, samas eestlased on omakorda rikastanud ka naabrite traditsioone. Elu kultuuride kontaktal teeb võimalikuks nii identiteedivahetuse kui ka kultuurimustrite segunemise. Keelevahetus ei pruugi veel tähendada kultuurikogukonna assimileerumist (Virtaranta jt 1993), kuid on märk sennapoole teelolekust. Ilmselt tuleb nõustuda Oskar Kallase enam kui 100 aastat tagasi Kraasna maarahva külastamise järel kirjapanduga:

Väikene väikeses rahva killukene kesk võõraste rahvaste ja keelte seas mitte korraga kadunud ei ole, vaid visa on omast kinni pidama, olgu küll, et ta viimati laene alla jääb ja suurde merre kaob, upub (Kallas 1903: 1).

Kommentaariid

¹ Artikkel on valminud Eesti Teadusfondi grandil nr 9066 “Etniline ja rahvuslik eesti diasporaakogukondades” ja haridusministeeriumi sihtfinantseeritava teema nr SF0030180s08 “Folkloor ja folkloorikogud kultuurimuutuste mõjuväljas: ideoloogiad, kohanemine, kasutuskontekst” raames.

² Vaarikad (vn).

³ Mõisnikel (vn).

⁴ Vanaisa (vn).

⁵ Krahv Friedrich Georg Magnus von Berg (1845–1938), tuntud ka Rukkikrahvi nime all. Mitmekülgne põllumees ja sordiaretaja, kelle elutööks sai Sangaste rukki aretamine.

⁶ Ligikaudne tõlge eesti-vene segakeelest: Siberit teatakse kui sunnitöö-paika, aga meiele on see kodumaa.

⁷ Kas on maitsvad marjad? (vn).

⁸ Pärm (vn).

⁹ Teed (vn).

¹⁰ Palun (vn).

¹¹ Aitäh (vn).

¹² Minge tagumikku (vn).

- ¹³ St põrandaalune.
¹⁴ Lõhnab venelase järele (vn).
¹⁵ Siin: lapselaps.
¹⁶ Venelased (vn).
¹⁷ Vabariik (vn).
¹⁸ Juhtkond (vn).
¹⁹ Siin: venelastega.
²⁰ St eestlaste folkloorirühm esindas küla pärimuskultuuri.
²¹ Äiu-äiu-äiu, ära heida ääre peale (vn).
²² Jumal olgu sinuga! (vn).
²³ Head leili! (vn).
²⁴ Kristus on üles tõusnud! (vn).
²⁵ Mahl (vn).
²⁶ Läheduses asuv vene küla.
²⁷ Jumal on üks (vn).

Arhiiviallikad

EAA – Eesti Ajalooarhiiv

Eesti Rahvaluule Arhiivis:

EFA – käsikirjaline kogu (alates 1996. aastast)

ERA, CD – digitaalsalvestused CD-plaatidel

ERA, DH – digitaalsalvestused arvuti kõvakettal

ERA, DT – digitaalsalvestused kassetidel

ERA, DVD – digitaalvideo salvestused

ERA, MD – digitaalsalvestused minidiskidel

RKM – Riikliku Kirjandusmuuseumi (nüüd Eesti Kirjandusmuuseumi) käsikirjaline rahvaluulekogu

RKM, Mgn II – analoogsalvestused kassetidel

Kirjandus

Ehala, Martin 2010. Keel ja ühiskond. Väliseesti kogukondade jätkusuutlikkusest. Praakli, Kristiina & Viikberg, Jüri (koost, toim). *Eestlased ja eesti keel välismaal*. Tallinn: Eesti Keele Sihtasutus, lk 59–91 (<http://lepo.it.da.ut.ee/~ehalam/pdf/Ulgueesti.pdf> – 1. märts 2012).

Heikkinen, Kaija 1989. *Karjalaisuus ja etninen itsetajunta. Salmin siirtolaisia koskeva tutkimus*. Joensuun yliopiston humanistisia julkaisuja 9. Joensuu: Joensuun yliopisto.

Jaago, Tiiu 2000. "Esiisa tuli..." Kodukoha mõiste päritolujutustustes. Aivar Jürgenson (koost, toim). *Eestlane ja tema maa*. Konverentsi "Kodumaa ja kodupaik: eestlaste territoriaalne identiteet" (16.–17. november 1999) materjale. Tallinn: Ajaloo Instituut, lk 168–185.

Jürgenson, Aivar 2000. Kirik ja kool Siberi eesti asundustes. Pihlamägi, Maie (peatoim). *Acta Historica Tallinnensia* 4. Ajaloo Instituudi ja Eesti Teaduste Akadeemia ühisväljaanne. Tallinn: Teaduste Akadeemia Kirjastus, lk 31–48.

Jürgenson, Aivar 2002. *Siberi eestlaste territoriaalsus ja identiteet*. Tallinna Pedagoogikaülikooli humanitaarteaduste dissertatsioonid 7. Tallinn: Tallinna Pedagoogikaülikooli Kirjastus.

Jürgenson, Aivar 2003. Üks väikestest Eestidest: Siberi eesti sümbolid. Jürgenson, Aivar (koost). *Aeg ja lugu. Esseid eesti kultuuriloost*. Scripta ethnologica 5. Tallinn: Ajaloo Instituut, lk 129–142.

Kallas, Oskar 1903. *Kraasna maarahvas*. Helsingi: Soome Kirjanduse Selts.

Kalkun, Andreas & Korb, Anu 2012. *Siberi setode laulud. Songs of Siberian Seto. Песни сето-людей*. Helisalvestusi Eesti Rahvaluule Arhiivist 7. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum.

Koivukangas, Olavi (koost, toim) 2005. *Hyvästi ny Ylistaron köyhät! = Farewell, you poor people of Ylistaro!* Siirtoilaishuumoria 1. Finnish Emigrant Humor 1. Turku: Siirtolaisuusinstituutti.

Korb, Anu (koost) 1996. *Ei oska rääkimise moodi kõnelda*. Eesti asundused II. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum.

Korb, Anu (koost) 1998. *Seitse küla Siberis*. Eesti asundused III. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum.

Korb, Anu 2007a. *Siberi eesti kogukonnad folkloristliku uurimisallikana*. Dissertationes Folkloristicae Universitatis Tartuensis 8. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.

Korb, Anu 2007b. *Rõžkovo virulased pärimuskultuuri kandjaina*. Eesti Rahvaluule Arhiivi Toimetused 24. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum.

Korkiakangas, Pirjo 1997. Individual, collective, time and history in reminiscence. *Ethnologia Fennica* 25, lk 5–16.

Kulu, Hill 1997. *Eestlaste tagasiränne 1940–1989. Lääne-Siberist pärit eestlaste näitel*. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.

Kõresaar, Ene 2005. *Elu ideoloogiad. Kollektiivne mälu ja autobiograafiline minevikutõlgendus eestlaste elulugudes*. Eesti Rahva Muuseumi sari 6. Tartu: Eesti Rahva Muuseum.

Liebkind, Karmela 1988. *Me ja muukalaiset. Ryhmäraajat ihmisten suhteissa*. Helsinki: Gaudeamus.

Nigol, August 1918. *Eesti asundused ja asupaigad Venemaal*. Eesti Kirjanduse Seltsi kodumaa tundmaõppimise toimekonna toimetused 1 Tartu.

Rosenberg, Tiit 1998. Eestlaste väljaränne 19. sajandil – 20. sajandi algul: taust ja võrdlusjooni naabritega. Tuisk, Astrid (toim). *Eesti kultuur võõrsil. Loode-Venemaa ja Siberi asundused*. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum, lk 34–59.

Ryan, Ellen B. 1979. Why Do Low-Prestige Language Varieties Persist? Giles, Howard & Clair, Robert N. St. (toim). *Language and Social Psychology = Language in Society*. Oxford: University Park Press, lk 145–157.

Saressalo, Lassi 1996. *Kveenit: tutkimus erään pohjoisnorjalaisen vähemmistön identiteetista*. SKS Toimituksia 638. Tampere: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Smolicz, Jerzy J. 1981. The three types of multiculturalism. Garner, Mark (toim). *Community Languages. Their Role in Education*. Melbourne: River Seine Publications, lk 1–12.

Tammaru, Tiit & Kumer-Haukanõmm, Kaja & Anniste, Kristi 2010. Eesti diasporaa kujunemise kolm lainet. Praakli, Kristiina & Viikberg, Jüri (koost, toim). *Eestlased ja eesti keel välismaal*. Tallinn: Eesti Keele Sihtasutus, lk 35–55.

Tsvetkova = Цветкова, Алевтина 2010. Восточнославянский фольклор в Казахстане: современное состояние и проблемы исследования. Добровольская, Варвара & Каргин, Анатолий (koost). *От конгресса к конгрессу. Навстречу Второму Всероссийскому конгрессу фольклористов*. Москва: Государственный республиканский центр русского фольклора, lk 105–121.

Tuisk, Astrid 2001. Siberi eestlaste kohapärimus tänapäeval. Kohastumise peegeldusi. Jaago, Tiiu (koost). *Pärimuslik ajalugu*. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, lk 74–90.

Tuomi-Nikula, Outi 1989. *Saksansuomalaiset. Tutkimus syntyperäisten suomalaisten akkulturaatiosta Saksan Liittotasavallassa ja Länsi-Berliinissä*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Viikberg, Jüri 2000. Omad ja võõrad murdearhiivi vaatevinklist. Jürgenson, Aivar (koost, toim). *Eestlane ja tema maa*. Konverentsi “Kodumaa ja kodupaik: eestlaste territoriaalne identiteet” (16.-17. november 1999) materjale. Tallinn: Ajaloo Instituut, lk 186–196.

Viikberg, Jüri 1988. Vanematest eesti asundustest Siberis. *Keel ja Kirjandus* 5, lk 284–288.

Virtaranta, Pertti & Jönsson-Korhola, Hannele & Martin, Maisa & Kainulainen, Maija 1993. *Amerikansuomi*. Tietolipas 125. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Wilson, William A. 1993. Suomalaiset Uudessa Maailmassa – folkloristinen näkökulma. Laaksonen, Pekka & Mettomäki, Sirkka-Liisa (toim). *Kauas on pitkä matka. Kirjoituksia kahdesta kotiseudusta*. Kalevalaseuran vuosikirja 72. Helsinki: SKS.

Summary

On the adaptation and acculturation of Estonians in Siberia on the basis of folklore material

Anu Korb

Key words: Estonians, adaptation, multiculturalism, traditional lore, Siberia

Migration researchers in different countries have noticed that while first-generation immigrants tend to remain loyal to the culture of their birth country, for the succeeding generations the scales are shifting in favour of the new country of residence. Here, the attitudes of the representatives of the minority culture towards the ethnic culture and the minority policy of the new country of residence play an important role.

The article presents an analysis, based on folklore material collected during the past few decades, of the adaptation and acculturation of the descendants of the Estonians who migrated to Siberia over a century ago, in their new homeland. The analysed material proceeds from the cultural and language contacts of Estonians. In any conflict of cultures, both the individual and the lore group as a whole employ their own cultural insignia in their attempts to conceptualize the other party. Narrative plots, minor forms of folklore, song tunes, and other types of lore easily transcend language and political boundaries; at the same time, folklore remains an important factor of ethnic self-identification in a multicultural environment. Siberian Estonians communicated in their native tongue within their lore group; also, the tradition was initially spread in the Estonian language. Adaptation in a new place of residence is about accepting the new environment in one's life and, among other things, about encompassing new cultural elements. Transforming a foreign place into one's own is facilitated by telling stories about the first settlers in the new homeland or explaining the origin of local toponyms. Living within a cross-cultural contact area often results in the construction of multiple national identities or a change in identity, and it has been known to inspire folk tales. Next to Lutheran peoples (Finns, Germans, Latvians), who were regarded as "own", and Russians, the contacts of Siberian Estonians with other neighbouring peoples gradually intensified. The "others" with their different customs and traditions were noticed and judged according to own established standards. Once the Estonians became better acquainted with these "others", various proverbial phrases, language-based humour, and other types of folklore began to emerge. As the Estonians had the closest contacts with their Russian-speaking neighbours, the Russian language became the source for the majority of language jokes. The Estonians living in multiethnic villages were quicker to adopt foreign traditions, with mixed marriages being a contributing factor. Quite a telling sign is also the fact that Estonians in Siberia today tend to refer to themselves as *siberlane*, or 'Siberian'.

Eestlased kaugel idas – väljarändamisest assimileerumiseni

Ivo Paulus

Teesid: Tsaristliku Venemaa ajal pani reisimisele piirid 19. sajandini kestnud sunnismaisus, hiljem aga vaesus, tahtmatus loobuda harjumuspärasest elulaadist ja hirm ootamatuste ees. Ometi suundusid ka noil rasketel aegadel söakamad, meeleheitel või muidu hulljulged isiksused kodumaast kaugemale paremat elu otsima. Keskendun artiklis Vene impeeriumi äärealadele ja uurin ida poole vaadates kõige kaugemale jõudnud ümberasuajaid, kes Vene riigi toel ja omaenese mõistusega rajasid õitsva elujõulise Eesti koloonia Kaug-Itta, kus elujõulisemaks said Liivi- ja Linda küla. Töökad eestlased panid aluse tööstuslikule kalapüügile, millest kasvas välja kalurikolhoos Novõi Mir (Uus Ilm). Paraku ei soosinud nõukogude võim rahvuslikku eripära, emakeel muutus aja jooksul ainult koduseks keeleks. Ühe põlvkonna vältel pärast Teist maailmasõda on eestlased Kaug-Idas täielikult assimileerunud.

Kuigi keskendun artiklis Jaapani merega piirnevatele aladele, võib eestlasi leida mujaltki Kaug-Idast. Enne ümberasuajaid Eesti rannikualadelt olid sinna elama jäänud nii ookeanil kui ka Hiina jõgedel seilanud eesti meremehed, pärast Vene-Jaapani sõda liitusid eesti asundustega paikseks jäänud soldatid. Kaug-Ida põhjapoolsetes osades elavad küüditatute järeltulijad, nõukogude ajal jäid Kaug-Itta valdavalt seal seilanud eesti meremehed.

Artikli peamiseks allikaks on Johannes Granti käsikirjalised mälestused, mis käsitlevad Pärnumaa rannarahva ümberasumist Kaug-Itta ja Liiviküla ajalugu. Kalurite kujunemine põlluharijateks, kalapüügi eripärad ja kultuurielu on leidnud võrdsele käsitlemist. Abiks on ka autori välitööde materjalid Liivikülalt 2006. aasta sügisest.

Märksõnad: assimileerumine, eestlus, Kaug-Ida, kohanemine, ümberasumine

Oma maa ja õnne ihalus

19. sajandil oli eesti talupoja ülim soov omandada maad, kuhu ehitada talu, kosida kaasa, harida oma põldu ning jõukamaks saades vabaneda mõisniku sõltuvusest. Kodumaal oli seda unistust raske (kui mitte võimatu) teostada, ehkki seda üritati. Püüti seadusi tõlgendada, kirjutati palvekirju, vahetati usku,

põgeneti mõisniku omavoli eest. 1849. aasta talurahvaseadus avas tee talude raha eest rentimisele ja päriseks ostmisele. Vaesemad, aga ka ettevõtlikumad inimesed hakkasid 19. sajandi keskel osalt keskväimu ärgitusel massiliselt välja rändama, et leida “uut maad ilma mõisniketa” (Rosenberg 2010: 67). Eeldusi oli teisigi: 1816. aastal kaotati pärisorjus Eestimaal ja 1819. aastal Liivimaal, mis teoreetiliselt võimaldas liikumisvabadust. See sai Eestis aluseks ümberasumisliikumise esimesele katsele, mis kujunes ühtlasi protestiavalduseks mõisamajanduse, teoorjuse, maapuuduse ja sunnismaisuse jäänuste vastu (Vassar 1975: 5). Ka ei saa alahinnata tööstusrevolutsiooni mõjul muutunud majanduslikke olusid ning eestikeelsete ajalehtede ja meelelahutusliku kirjanduse toel avarama maailmapildi kujunemist. 1863. aasta passiseadus avas Eesti talupoegadele seadusliku võimaluse minna neile võõrastesse kohtadesse uut elu alustama, siirduda paradiisi otsinguile. Tekkisid mitmed uued eesti asundused nii kodumaa vahetusse lähedusse kui ka Krimmi, Kaukaasiasse ja Siberisse.

Teadlik kolonisatsioon

19. sajandi esimesel poolel laienes Vene impeeriumi ala umbes viiendiku võrra. 1837. aastal loodi Riigivaranduste Ministeerium, mille ülesanne oli koloniseerida Venemaa kaugemad alad. Kuigi tohutute maa-alade hõivamine oli suuresti toimunud juba alates 17. sajandist, kinnistus keskväim vaid suuremates asustatud punktides. Alates 19. sajandist püüdis Tsaari-Venemaa muuta Siberit ja Kaug-Ida riigi võõrandamatuks osaks mitte ainult sõjaliselt, vaid ka mentaalselt. Siberis liiguti edasi järk-järgult, allutades põlisrahvaid ja luues sunnitöölisega asustatud koloonia (Jürgenson 2008: 153–158). Kaug-Idas seevastu pörkuti Hiina huvidega. Kasutades ära Hiina konflikti Inglismaa ja Prantsusmaaga legaliseeris Venemaa 1858. aastal Aiguni lepinguga endale valdused Amuuri jõe vasakul kaldal, 1860. aastal sõlmitud Pekingi lepinguga aga liitis impeeriumiga Ussuurimaa (Bobrick 1992: 261–262; Klaassen 1994: 67–68; Roberts 2007: 172). Nii asustuse kui ka riigikaitse seisukohalt sai oluliseks lojaalsete kodanike olemasolu. Nende tagamiseks toodi piirkonda uusi elanikke, pakkudes ustavuse palgaks tasuta maad ja turvalisust võõrastes oludes. Püüdi meelitada Kaug-Ida rannarahvast ebaõnnestus Vene riigil mõnedki korrad (Jürgenson 2002: 113; Jürgenson 2006: 94–95). Lõpuks jäi valitsejate pilk pidama Eesti- ja Liivimaa kubermangule. Vene võimud leidsid, et loodustingimustelt ja kalavarude iseloomult on Kaug-Ida rannik kõige rohkem Soome lahe vete moodi, ning et on hädavajalik suunata Ussuurimaale karmi kliimaga harjunud Balti kubermangude randlased, kes on suhteliselt kultuursed, vastupidavad ja tunded hästi mitte ainult kalapüüki, vaid ka rannasõitu väikestel kuunaritel

(Must 2010: 144). Paljude eestlaste vaesus, samuti tahe oma olmet muuta ja elu parandada pani neid riigiametnike pakkumisi kuulama.

Väga ilmekas on Heinastest pärit Krõõt Veide jutustus Johannes Grantile.

See oli sügisel peale mihkclipäeva, kui meile tuli üks mees, kes ütles ennast olevat zemstvo agendina. Ja hakkas vanamehele rääkima, et kas tema ei taha Ussuurimaale sõita? See pidi olema üks imede maa. Kala pidi seal olema nii palju, et võrkusid ei olewat üldse tarvitset, võta serbak¹ ja muudkui kühvelda merest kala välja. Kulda pidi olema igas jões. Ja maad pidi antama ka 15 tiinu. Kõik sõidu kulud tasub kroonu ja annab raha elamiseks ka. Palus vanameest järele mõelda, lubas nädala pärast uuesti läbi astuda. Kuna olime mõisa rentnikud ja mõisa mõrra sulased, siis pidasime aru. Ja kui mees tuli uuesti nädala pärast, siis lõime käed. Sõlmisime kontrahti, mis oli kinnitatud kroonu kulliga. Ja kus oli kirjas, et Ussuurimaal oleme oma maa peremehed. Asjamees käskis maha müüa kõik mis müüa annab ja kuivatada sukareid. Käis mõisas, maksis rendi ära ja käskis olla valmis selleks ajaks kui järele tullakse. See oli märtsi algul kui tuli sama asjamees ja käskis olla sõiduks valmis. Kolme päeva pärast pidime tee asuma. Ja kaasa võtta kõik mis võtta annab. Eriti tööriistad ja viljaseeme. Kuna meil oli suur pere: pojad Toomas oma naisega, poeg Reinhold, tütre Emma, Klaara ja Berta ja meie vanamehega, siis võisime meie rohkem kaasa võtta kui teised. Kõpsetasime viimase jahu leivaks ja hakkasime sättima ärasõitu. Kaasa võtsime riided, tööriistad, viis puuda rukist, 3 puuda otra, linaseemet, puuda kartuleid ja kolm kalavõrku. Omas oli üks, aga vanamehe vend andis kaks tükki juurde. Ja kaasa võtsime ka kogu söögikraami mis omal oli. Vanamehe vend andis liha juurde. Pidime minema Tallinna kus pidime istuma paravossile, et sõita Odessasse (Grant 1989: 8).

Oktoobris 1897 teatas Liivimaa kuberner, et Kaug-Itta asumisest on huvitatud 258 peret.² Kuna suure hulga inimestega tundmatutele aladele ümberasumine ilma eelneva informatsioonita lõppes sageli fiaskoga, valiti alates 1897. aastast rännata soovijate seast kohustuslikus korras välja maakuulajad, kes kroonu soodustustega ümberasumispiirkonnas ära käisid, kohalike oludega tutvusid, vajalikud maad broneerisid ning seejärel kodumaale naasid. Suuremaid soodustusi said päris uute asustuspiirkondade maakuulajad. Nad said võimudele esitada mitmeid täiendavaid nõudmisi ja nende tegevus aitas kummutada kuulujutte, vähendas segadusi, omavolilist ümberasumist ja ka pettunult-laostunult koju tagasipöördumisi (Must 2010: 146).

1862. aasta keiserliku edikti alusel anti Kaug-Itta ümberasunutele 100 tessatiini maad majapidamise kohta. Pere oli kümneks aastaks vabastatud

nekrutikohustusest ja kahekümneks aastaks vabastatud maksudest (Stephan 1994: 64).

Sajandivahetuseks olid tingimused muutunud veelgi soodsamaks. 1882. aasta seaduse järgi Lõuna-Ussuurimaale ümberasunud üksikisikule anti 15 tessatiini ja perekonnale maksimaalselt 100 tessatiini maad, asunikud vabastati viieks aastaks riigimaksudest, nad varustati 18 kuuks toiduainetega, raha anti ka tööriistade soetamiseks. Ka võisid asunikud arvestada 1000 rubla asunikurahaga kalapüügiriistade soetamiseks ja enda sisseseadmiseks (Jürgenson 2001: 72).

1898. aastal Riia kaudu Odessasse ja sealt meritsi Vladivostokki saadetud maakuulajad leidsid sobilikud uued kodupaigad umbes 240 perekonnale (Must 2010: 144). Merereis oli eestlastele raske ja kurnav. Kaugidalane Arseni Maribu (Maripuu)³ jutustas hulk aastaid hiljem läbielatust:

Sõitsime räpastes ja täiskiilutud trümmides, lämbusime troopikakuumusest, võimatu oli hingata. Eriti palju saime kannatada ekvaatori juures. Lapsed karjusid, nutsid, surid. Nii sõitsime peaaegu neli kuud (Maamägi 1980: 17).

Krõõt Veide täiendab:

Nii siis meie sõitsime, kannatades kuumust. Päeval meid trümmist välja ei lubatud minna. Trümmis aga oli nagu praeahjus, laeva kere õhkas kuumust, higi voolas ojadena. Öösel saime välja, siis oli jahe ja meri oli väga ilus. Käisime sees ka mitmes lõunamaa portis, maale meid ei lubatud. Kuid kaupmehed tõid laeva tulles ime vilju. Pärast räägiti, et need imeviljad olidki need, mis tõid haiguse laeva. Sest meie kõhud ei olnud harjunud sõukest asja vastu võtma ja võttis kõhud lahti (Grant 1989: 9).

Esimesed ümberasujad jõudsid Jaapani mere kaldale 1899. aastal. Liivikula pioneerideks said Alfred Kalve, Andrei Švalden, Ignat Na(a)ber ja Juhan Tõnneveski. Nad teadsid ja armastasid merd ning alustasid kalapüügi organiseerimist (Švõdkaja 2009: 11). Anatoli Rekk-Lebedev täiendab esimeste eesti ümberasujate nimestikku veel: Jaan Tammeveski, Mihkel Mikk, Juhan Uus-talu, Pavel Malk, Juhan Teebak (Teepakk), Andrei Valton poegadega, Andrei Veide ja Ivan Veide (Rekk-Lebedev 1989: 11).⁴ Aastal 1904 valmis Trans-Siberi raudtee Baikali lõik ja raudteeühendus Vladivostokiga oli loodud.⁵ Sõit kodumaa kaugetesse kohadesse muutus kiiremaks ja odavamaks. Mandžuuria raudteel kestis rongireis Vladivostokki 21–25 päeva. Soodustused hilisematele väljarändajatele jäid siiski alla nendele, mis esimestele osaks said. Oli ka neid, kes kodumaale tagasi rändasid (Jürgenson 2001: 76).

Kohanemine

Kohanemine uue asukohamaaga tähendab kohanemist keskkonna erinevate elementidega. Oluline tegur uue keskkonnaga kohanemisel on vastuvõtva maa elanike suhtumine sissetrännanutesse, mis on otseses seoses territoriaalsuse mõistega, ruumilisuse kui ühiskondliku kogemusega (Jürgenson 2001: 65).

Nagu Ameerika või Austraalia uusasukail, on ka eestlastest väljarändajate roll kahetine. Asustuslugu meenutades kasutavad eesti asunike järglased tänapäevani koloniaalset “tühja maa” motiivi – “tulime, tegime, saime kuidagi jalad alla”. Ometi polnud tegu kõnnumaaga, vaid tsaaririigi koosseisu kuuluva kohati hiinlaste poolt asustatud piirkonnaga.⁶ Kuna eestlasi toetas kohalik riigivõim, said nad hiinlaste haritava maa seaduslikult endale ning hakkasid seda viimastele hoopis rentima. 1899. aastal oli hiinlastele renditud 575 tiinu maad. Eestlased võtsid hiinlastelt aastas renti 10 rubla tiinust. See tegi keskmiselt 200 rubla pere peale aastas (Jürgenson 2001: 73).

Kui elujärg korda saadi, jäi põlluharimine tavaliselt sekundaarseks elatusallikaks. Osaliselt harisid maad rentnikud, eestlased hakkasid rajama viljapuud ja roosiaedu.

Meeste puhul oli määrav kohanemine Jaapani mere iseärasustega – oli ju kalapüük eestlaste Kaug-Itta asumise strateegiliseks võtmeks. Ümber tuli teha võrgud ja noodad. Aegamisi võeti üle kohalike kalapüügitehnika ning enne revolutsiooni murdi ka jaapanlaste (1911. aastal esines isegi rünnakuid eesti kalurite vastu) kalandusmonopol⁷ (Švõdkaja 2009: 13). Selleks sõlmiti eraldi lepingud kohalike mõjukate hulgiostjatega. Neist laiema haardega olid venelased Volkogonovid, kellele esimesena hakkas oma saaki müüma Peeter Gams poegadelega. Algul olid kõik rahul, hiljem taipasid kalurid, et kokkuostuhind on paatkonnniti erinev, kokkuostjate sõnul olevat kala tihti ebakvaliteetne ja kõlbmatu. Kalurid said aru, et üksikult nad läbi ei löö. 1916. aastal moodustas 64 Liiviküla kalurit kooperatiivi (Švõdkaja 2009: 13).

Vaikse ookeani kalastus- ja põllundusolud on Eestimaa omadest erinevad. Võttis aega, enne kui kohaneti kohaliku kliima, pinnavormide, mullastiku ja kalastusoludega. Mussoonkliimaga kaasnes kapriisne ilmastik: vähelumine, kuid külm talv, tihedate udude periood mais ja hoovihmad, kõvad vihmajärgsed suvel ning taifuunivõimalus⁸ sügisel. Võimatu polnud ka maavärin. Ussuurimaa loodus oli üllatusterohke. Parasvöötme piiril elasid taigas koos karu ja tiiger, kaaren ja papagoi, harakas ja pärilane. Kõrvuti kasvasid kask ja seedermand. Asunikud õppisid tegema põlde mäenõlvadele nii, et veejoad, mis tugevate vihmavahetuste ajal paisuvad jõgedeks, ei uhuks saaki merre. Õpiti kasvatama maisi ja sojauba, jätkati rukki ja nisu kasvatamist, mis vahelduvate ilmastikutingimuste tõttu sageli ebaõnnestus (Viikberg 1992: 84–85). Tehti tööd

ja nähti vaeva, kuid selliseid kohanemiskursusi, nagu paarkümmend aastat varem ümberasunutel Kaukaasias tuli kogeda, ei olnud (Võime 1980: 13–26).

Kaug-Ida olusid peegeldasid ka muutused elamuarhitektuuris. Külma talve, aga veelgi enam puidu nappuse tõttu, mida tuli eemalt taigast vedada, oli esimestel ümberasujatel raske rajada traditsioonilisi rehielamuid ja mitmetest hoonetest koosnevaid talumajapidamisi. Lahendusena koliti elama talveks sisse rännanud hiinlastest mahajäänud majakestesse ehk fansadesse (Jürgenson 2006: 96) ning tehti algus pakilisemate töödega – valmistati pinnas ette külviks ja ehitati loomadele ajutine varjualune. Elumajad ehitati hiljem kogu kogukonnaga talgute korras, mitte iga pere eraldi nagu naaberkülades Bessaraabias ja Petrovkas, mida seal pandi imeks. Talgud olid eestlaste seas üldse populaarsed. See tekitas kokkukuuluvustunnet, ning mis peamine, aitas jääda eestlaseks kaugel kodumaast. Kuigi võib oletada, et eestluse hoidmine ei olnud nii tähtis kui parem elujärg, mille pärast üldse ju välja rännati.

Kirjanik Enn Nõu leidis muhulase Vassel Kindlami päeviku, kus on kirjas tema tööaastad Kaug-Idas, motiivid rännakuks, teekond, eluolu. Ümberasunute kirjad omastele Muhumaal jutustasid kroonu kingitud viieteistkümnest tiinust maast ja tuhandest asunikurublast, esimesest raskest talumajade ehitamisest, visast uusmaapõldude rajamisest, rikkalikumast mereannist ja selle kehvast müügist Vladivostoki kalasadamas. Ümberasujaile oli antud kümneaastane maksuvabastus ja taheti, et nad tsaarile igavesteks kaluriteks ja osavateks paadiehitajateks jääksid. Sõidupilet maksis sada rubla, aga kroonu või Witte oli pakkunud võimalust sõita kaheksateistkümnega või isegi priiult, sest tsaaril oli Jaapani mere äärde hädasti tarvis osavaid Muhu kalureid. Ilmselt loeti kirju väga hoolega ja mitu korda järjest iga rida kaaludes: “Kas uskuda või mitte? Küsimus ei olnud enam, kas olla või mitte olla, vaid kas minna või mitte minna? Ära minna teisele poole maakera ja mitte kunagi enam siia Muhumaale tagasi tulla?” (Nõu 2005 : 20–21).

Elatist leidis teisel pool maakera linnadeski. Üha kasvas Muhust, ja võib oletada, et mujaltki Eestist pärit tüdrukute hulk, kes Vladivostoki linnas teenijatena üsna hästi teenisid, mehed leidsid tööd näiteks sõjalaevade tehases (Nõu 2005: 22). Ka hiljuti Liivikülas käinud Olev Remsu tõdeb seda aega iseloomustades: “Hiidlane polnud eales nõnda rikas olnud kui Vladivostokis” (Remsu 2010: 25).

Tsaaririigi kahes erinevas otsas – nii Eestis kui ka Kaug-Idas – võis ühtviisi näha linnastumise ilminguid. Traditsioonilistele elatusallikatele – põlluharimisele, loomapidamisele ja kalapüügile – hakati järjest enam eelistama kindlat sissetulekut ja kohati ka füüsiliselt hõlpsamat tööd vabrikus, võimaluse korral ka teenistuja või suisa ettevõtjana. Eesti külaelanikud võtsid Kaug-Idas kohalikelt omaks oludesse sobivamad töövõtted ja tehnika paremiku, kuid jäid

truuks oma kultuuritraditsioonidele. Seda soodustas ka küllalki isoleeritud elu ja homogeenne rahvastik. Seevastu lähikonna tõeliselt rahvusvahelises metropolis – Vladivostokis loobuti kiirelt kodustest kommetest ja keelest, linn pakkus uusi atraktiivsemaid identiteete.

Eluolu

Jaapani mere kaldale ehitati kaks eesti küla: Liiviküla (asutatud 1899) ja Linda küla (asutatud 1903).⁹ Eestlasi elas Ussuurimaa külades veel. Viis väikest 8–15 perega asundust, asutatud aastail 1907–1911, paiknesid kuni saja kilomeetri kaugusel Vladivostokist põhja ja lõuna pool. Põhja pool Vladivostokki oli Tarvitšanka asundus Saiguni (tänapäeval Suifun) jõe suudmes ja Povorotna asundus samanimelise tuletorni juures. Lõuna pool, Korea piiril olid Slavjanka, Mostovoi ja Passeti asundus (Nigol 1918: 61; Laamann 1979: 173–174).

Rannarahva spetsialiteet oli Ussuurimaal kalapüük nagu Eestiski. Ehitati paadid ja valmistati püügiriistad. “Ookean pakkus oma rikkusi lausa küla all – lesti olnud nõnda paksult, et põhi ei paistnud, heeringas ajas suurtes hulkades lahte ja Kaug-Ida lõhelised sattusid sageli mõrda” (Mäger 1970: 218).

Rahvajutud süvendavad muljet hunnitust keskkonnast: “Tulnud kord kevadel naised seltsimajast (kus käidi pühapäevariietuses) ja näinud, et rannas, madalas vees jäätükkide vahel “mängib” heeringas – koeb. Naised hüpanud kohe vette ja kuna kala polnud kuhugi panna, kühveldanud seda otse seelikusabadesse, neid, loomulikult seljast võtmata. Kogu seda toimingut saatnud naer ja killkamine” (Kiris 2008: 6). Arseni Maripuu mäletab: “Püütud kala (navaaga) pandi jää peale hunnikutesse. Seal ta külmus ning pärast aeti kotti. Korraga püüti mitmeid tonne.” Et loomad olid harjunud värsket kala sööma, kirjeldab Arseni Maripuu järgmist juhust:

Püüti kala, ning kõik mehed olid ametis. Hobune ei suutnud aga oodata, millal talle kala antakse. Ta läks ise äsja välja tõmmatud, jääl lebava mõrra juurde ning asus isukalt alles veel siplevat kala sööma. Lahe suudmes oli suur kivi. Sellest oli tulnud ka koha nimetus – Buhta Bolšova Kamnja. Selle juures armastas heeringas kudedada. Kord oli Aleksandri isa vaatama läinud, kas kala juba tuleb. Kuna ta oli tükk aega kadunud, siis mindi vaatama, kuhu ta jäi. Isa oli kivi juures seisnud ja lihtsalt kahvaga kalu jääle tõstnud. Vett oli kõigest pool meetrit. Must ja paks kala läks jää alla kudema. Varsti oli kalahunnik suur nagu heinakuhi. Kala müüdi jaapanlastele põllurammuks (Maripuu 1987: 2–3).

Enn Nõu vahendusel Vassel Kindlalt:

*Primurskis saame kergemalt oma igapäevase ülalpidamise kätte kui vanasti Muhumaal. Meie käime siinsamas kala püüdmas. Veame koor-
matega Vladivostokis maale ja müüme odavalt. Suvepoole on kalasaak
väiksem, aga kala on võtta aastaringi. Püük on mitmes puhtis väga hea,
aga keegi seal rohkem välja ei võta kui oma kodu tarvis. Kohapeal pole
ostjaid. Linna ei saa tuua, kala läheb tee peal sandiks. Meite küladest
teiselt poolt Ussuuri lahte linna purjetada on pikk maa. Kala on Vladivos-
tokis liiga odav. Teenida pole palju midagi, aga natuke saab ikka lisaks.
Elame ära. Viriseda pole vaja. Elame paremini ära kui ennist Muhumaal
(Nõu 2005: 168–169).*

Samades meenutustes kiidetakse uue kodukandi suvesooja ilma, päikesevarju
andvaid täiesti lehtedes puid, rõõmsate lilledega kaetud maapinda (Nõu 2005:
230). Luuakse kujutluspilt tõelisest imedemaast. Ilmselt oleks olnud nii enda-
le, aga veel hullem – teistele väga raske tunnistada, et väljarännu sihtmärk
valmistas suure pettumuse ja elu polegi parem. Võib siiski oletada, et mitte
niivõrd kaunis loodus, kuivõrd riigi tugi ja mõisakoormiste puudumine muutis
elu tõepoolest hõlpsamaks.

Just sellepärast võis Rifa Leena vastata pärimisele, miks ta Eestist ära tuli:

*Vaata ometi rukkipoollu poole! See on moo oma ja ma ei pea naelagi vilja
mõisale andma, ei ühtegi kala mõisa vankrisse poetama. Meite lapsed ei
pea sööma aganaleiba ja tüdrukutel on siidist kleidid seljas ja kõpskingad
jalas! (Nõu 2005: 231).*

1915. aastat peavad mitmed ajaloolased Liivi- ja Linda küla hiilgeajaks. Loen-
datud on 141 majapidamist 691 inimesega, neist 236 meest ja 455 naist. Kala-
püügiga tegelejaid oli 80. Suvel püüti Ussuuri lahe akvatooriumist ivassiid¹⁰
ja lesta, talvel ja kevadel rannast meritinti, navaagat ja heeringat. Oli 26
õpilasega kool, kaks tellisetöökoda, neli rehepeksumasinat, paar tuuleveskit
ja lubjaahju, 70 vankrit, 84 atra, 360 võrku, 20 sõudepaati. Asunikel oli 180
lehma ja 10 härga. Kasvatati peamiselt rukist, kaera, kartulit, aga ka tuba-
kat, lina ja kanepit (Valdmann 2000; Jürgenson 2001: 77). Igaüks elas oma
krundil, nädalavahetusel sõideti Vladivostokki poodlema või luteri kirikusse
jumalateenistusele. Vladivostoki turul müüdi ja osteti, tehti töökaupa, külas-
tati trahtereid. Paljudele külaelanikele oli Vladivostok tõeline suurlinn omade
pahede ja võludega.

Kodumaalt kaugel aitas keelt ja kultuuri säilitada emakeelne kooliharidus.
Liivikülla ehitati koolimaja ise, võeti rendile maad koolimaja ehitamiseks, riik
eraldas viis tuhat rubla ehituskulude katteks. Tööd tehti ühiste jõududega: kes
tõi palgi, kes pani raha, kes lõi ehitusel kaasa. Lisaraha saamiseks korraldati
tasulisi näitemänge. Vladivostoki Eesti selts saatis näitemänguraamatuid (Mä-

ger 1970: 222). Õpetaja Juhan Tillingu ilmumisega Liivikülla Jušuai Buhti¹¹ 1919. aastal alustas tööd teine neljaklassiline kool. Algul jagati õpetust perekond Mälkide majas, hiljem vabanes Kalfade maja. Kolme tuppa mahutati kolmkümmend õpilast, teiste seas ka tulevane akadeemik Gustav Naan. Hiinlastelt osteti koolitarbed, kogu õpetus käis eesti keeles (Rekk-Lebedev 1989: 30–31). Mõlemad koolid ühinesid 1928. aastal, tegutsemist jätkati Kalfa majas.

Oma väike kool oli ka Linda külas. Eesti esindaja Kaug-Idas dr Hans Lohk külastas Linda küla 1918. aastal. Ta pidas seda kooli ühte tuppa ära mahtuvaks, pidevalt rändavaks ja seetõttu viletsaks. Aga lootustandvaks: on 15 õpilast, on ostetud kaks puumaja, mis juba ka kohale veetud ning uus koolimaja peab sügiseks valmima (ERA f 43, nr 1, s 30, lk 197). Külad elasid ka vilgast seltsielu. Tähistati jõule ja jaanipäeva. Suuremad ettevõtmised, nagu meestel viljakoristus ja naistel villaketramine, tehti ikka talgute korras. Lauldi laulukooris, leidus pillimehi ja meistreidki, oli oma raamatukogu, 1920. aastatel pandi isegi karskusselts käima (Mäger 1970: 222).

Asunduste usuelu rajanes selle alguspäevil asunike isiklikul initsiatiivil. Inimeste esmane mure oli ehitada üles elu- ja majapidamishooned. Kirikute ja palvemajade rajamisele sai mõtlema hakata siis, kui majanduslik järg oli paranenud (Jürgenson 2000: 31–48). Kirikut Liivikülas ei olnud. Vene õigeusu kirik asus naaberkülas Petrovkas,¹² seda kasutasid õigeusku saarlased ja muhulased. Hiidlased, kes olid luterlased, elasid eraldi küla teises servas, mida nad nimetasid “Kõpu otsaks” (Viikberg 2010: 526).

Luteri kirik ehitati Vladivostokki, ehitusel osalesid ka Liiviküla mehed. Seda nimetati küll Saksa kirikuks, kuid teenistusi peeti ka soomlastele, lätlastele ja eestlastele.¹³ 1914. aastal tuli sinna eesti õpetajaks Adalbert Gustav Lesta, kes jäi ametisse punaste tulekuni 1922. aastal (Saard 2000: 371–372).

Revolutsiooni ja kodusõja keerisest eemale pagevatele Venemaa idaosa inimestele oli Vladivostok sihtpunkt, kuhu iga hinna eest jõuda. Üks põgenikest, Bernhard Linde¹⁴, jõudis Vladivostokki 1919. aastal. Ta kirjutab oma mälestustes nii:

Siin on mitu eesti küla, nagu Linda ja teised, millede elanikud eesti saartelt ja rannamailt pärit ja siia omal ajal asunud vene valitsuse ainelisel kaasabil, kuna eestlased pidid siin vene ametiasutuste kavatsuse järele edendama eeskujulikku kalapüüdmist. Kuid paljud eestlased on kalapüüdmise jätnud ja üle läinud põllupidamisele. Teenijatena peetakse eesti külades korealasi, kuna eestlased-põllumehed enam härrasrahvana kaunis jõukalt elavad. Kurioosumina võiks nimetada, et siin külades korealasi leidub, kes on ära õppinud peremeestelt-eestlastelt meie keele. Kuigi eestlased nendes külades õige jõukalt elada, olla enamulus nendegi keskel suur, mis mitme küla esitajad kinnitasid. Pääasjalikult põhineb

aga eestlaste-asunikkude enamlus samas asjaolus, milles venelaste talupoegadegi oma, see on, nad ei soovi mingid makse maksta ega nekrutid anda. Viimane asjaolu oleks eestlaste-asunikkude juures arusaadav, kui nad iseseisva kodumaa seisukohal asuksid, kuid kahjuks tunnevad kauge-ida eesti asunikud-talupojad paremal korral kodumaa kohta võrdlemisi vähe huvi, pahemal juhtumisel hindavad nad eitavalt kodumaa iseseisvust. Teiste sõnadega, nad soovivad olla väljaspool igasugust riiklist ühendust, nagu seda soovib ka vene talupoegade rõhuv enamus, kes päri on iga valitsusega, kui see aga mingid makse ja nekrutid ei nõuaks (Linde 1925: 45–46).

Nõukogude võim

Nõukogude võim jõudis Kaug-Itta 1922. aasta sügisel. Eestlaste elu see alguses eriti ei mõjutanud. Vastupidi. Petrovkas kohtus eesti kaluritega Mihhail Kalinin, kes soovis näha oma naise kaasmaalasi. Ta selgitas kommuunide ja artellide vajalikkust ning lubas igakülgset riigipoolset abi. Ega kohalikud inimesed rumalad olnud. Neil oli hästi teada, et uue võimuga ei vaielda. 1924. aasta mais loodi lausa neli artelli. Andrejevi Buhtis Liflandija 1, esimees Juhan Hanslepp; Suurekivis Liflandija 2, esimees August Teebak; Väikeses Kušis Primorje, esimees Aleksander Müürisepp ja Mõsovois Heeringas, esimees Juhan Liivak (Švõdkaja 2009: 18).

1929. aastal moodustati senistest artellidest kalurikolhoos Liflandets. 1930. aasta jaanuaris sai tema uueks nimeks Uus Ilm (vene keeles Novõi Mir). Lisaks kalapüüdmisele ehitati ka ise kõikvõimalikke paate. 1940. aastal valmis esimene seiner, mis sai nimeks Tallinn, järgnesid Kaga, Ekvaator, Paltus jt. Kalurikolhoosi esimeheks sai Juhan Hanslepp (Lebedev 1985: 26; Jürgenson 2001: 85).¹⁵

Eesti külade kohale hakkasid ähvardavad pilved kogunema 1938. aasta jaanuaris, kui kalurikolhoosi esimees Juhan Hanslepp viidi üle teisele ametikohale. Lühikese aja jooksul vahetusid mitmed esimehed, kes ei saanud või ei tahtnudki ametikohal hakkama saada. Edukas kapten ei pruugi olla edukas kolhoosiesimees. Ühel ööl oktoobris 1938 arreteeriti külas Juhan Hanslepp, Aleksandr Ling, vennad Tummad ja Kodusõja kangelane Isaak Pihel. Koos nendega veel neliteist peret, kokku kuuskümmend inimest (Rekk-Lebedev 1989: 75; Viikberg 1992: 88; Jürgenson 2001: 86-87; Kiris 2008: 7). Järgnes massiline põgenemine külast. Müüdi loomad, korjati oma seitse asja ja põgeneti. Linda küla jäi päris tühjaks. Praegu asub küla kohal sõjaväe valduses oleva raudteeharu rongipeatus – Linda. Kolhoosi asutaja ja kunagine esimees Juhan Hans-



Foto 1. Kalurikolhoosi Novõi Mir Muuseum. Foto: Ivo Paulus 2006.



Foto 2. Kalurikolhoosi Novõi Mir piiritähis. Foto: Ivo Paulus 2006.



Foto 3. See mahajäetud mereäärne putka Liivikülas kannab vähemalt nimelist mälestust Linda külast, mida tänaseks enam pole. Foto: Ivo Paulus 2006.



*Foto 4. Mälestusmärk esimesele kalurikolhoosi esimehele Juhan Hanslepale.
Foto: Ivo Paulus 2006.*

lepp hukati 1941. aastal Vladivostoki vanglas. Praegu kannab Hanslepa nime Liiviküla peatänav, tema büst on kujutatud monumendil kultuurimaja pargis.

Need olid rasked aastad. Martin Veide arreteeriti ja saadeti viieks aastaks vangi selle eest, et ta kurameeris rahvavaenlase tütreaga. Timofei Rifki lapsel ei lubatud käia koolis ajal, mil tema isa viibis vangis. Vassili Vaga pidi oma vanemad hukka mõistma, et säilitada oma töökoht kaptenina. Ta kuulutas avalikult, et temal pole midagi ühist rahvavaenlastega (Viikberg 1992: 88).

Kõik hiinlased ja korealased (neist paljud jaapanlaste eest põgenenud) küüditati Kesk-Aasiasse juba varem (Stephan 1994: 212–213).

Pärast 1938. aastat polnud miski enam endine. Külaelu muutus halliks ja süngeks. Sõja-aastad elati kogukonnana siiski kuidagi üle, kuigi suur osa meestest viidi sõtta ja töökoormus langes naiste õlule. Rasketes tingimustes hariti põldu ja püüti kala rindele. Sünnitati otse põllul ning kala püüti ööpäevaringelt, kolmes vahetuses.¹⁶ Töötasu maksti kaootiliselt, sageli natuuras. Välja teeniti Riikliku Kaitsekomitee rändlipp, mis anti tublidele naistele ja vanuritele üle 1944. aastal.

Pärast sõda

Sõjajärgsetel aastatel kogukond lahkes: tekkis võimalus naasta ajaloolisele kodumaale – Eestisse. Seda võimalust kasutasid näiteks perekonnad Kiris, Maripuu, Nurk, Kerm ja osa Gamside perekonnast. Oma vanemad tõi Eestisse ka Johannes Grant. Teine osa kogukonnast jäi Jaapani mere kaldale.¹⁷

1949. aastal võeti kõrgemal tasandil¹⁸ vastu otsus ehitada Kuši Buhti suur tehas ja uus moodne linnak. Lahe soodne asend pakkus huvi sõjatööstusele. Kohalik väike kalurikolhoos 1. Mai asustati ümber Vampauši Buhti, milleks rajati sinna uus küla Mõsovoi. Samal ajal pöördusid rajoonivõimud Novõi Miri poole palvega eraldada linna ehituseks üheksasada hektarit maad. Esimees Permjakov nõustus, ning vastutasuks saadi juba likvideeritud naabrite, mol-daavlaste kolhoosi Natšalo maavaldused. Kõik olid rahul (Rekk-Lebedev 1989: 102–103).

Pärast sõda eesti keel enam Kaug-Ida eesti külades ei domineerinud. Üha rohkem saabus laienevasse kalurikolhoosi uusi töökäsi suure kodumaa avarustest. Ehitati uhke kolhoosikeskus, tegutsema hakkasid oma kalatöötlemistehased, kool, lasteaed, polikliinik, kultuurimaja. Töotajaskond muutus paljurahvuseliseks, käsikäes elasid ja töötasid rohkem kui kolmekümne rahvuse esindajad (Lebedev 1985: 26). Ilmekalt demonstreerib olukorda 1980. aastal valminud 16minutiline dokumentaalfilm “Jaapani mere kaldal”,¹⁹ milles saavad sõna nii uued kui ka vanad kolhoosnikud.

Kellele kalurikolhoosis ei meeldinud või kes vajas vaheldust, sel oli võimalus asuda raskele, aga tulusale tööle veidi põhja pool. Kamtšatkal töötajatele kehtisid erisoodustused. Nii oli piiramata tööajaga laevaohvitseridele puhkust ette nähtud kaks kuud aastas, peale selle kord kolme aasta jooksul terve kuu puhkusele sõiduks koos sõiduraha hüvitamisega. Kolmeks aastaks sõlmiti ka leping, mis tagas need erisoodustused, sealhulgas ka kümneprotsendilise palgatõusu iga kuue kuu järel. Seega tõusis palk viie aastaga kahekordseks, misjärel rohkem ei kasvanud. Merelaevanduse Rahvakomissariaadi meremeestele maksti alguses lisaks vanadustasu, kuid see lõpetati Hruštšovi valitsemise ajal, 1959. aastal. Samal ajal oli meremeestele ette nähtud vaid kaks vaba päeva kuus, mida keegi tegelikult ei kasutanud ja need päevad liideti puhkusepäevadele. Tavaks oli sõita puhkusele lepingu lõpus, iga kolme aasta järel. Nii kogunes tavaliselt kolmeaastase lepingu lõppedes puhkusepäevi kaheksaüheksa kuu jagu. Lepingud sõlmiti Vladivostokis. Kolmeaastast eemalviibimist kodust ja perekonnast ei peetud erakordseks. Neil, kes jäid kodule lähemale ja asusid tööle Vladivostokis Kaug-Ida Riiklikus Merelaevanduses, selliseid erisoodustusi ei olnud, kuid see-eest käis osa nende laevu välisreisidel. Kamtšatka ja Sahhalini meremehed võisid vaid eemalt uudistada Jaapani saari, muust välismaast ainult unistades (Laur 2009: 27). Ning tänaseni meenutavad vanad meremehed nostalgitsedes oma Jaapani reise, kui puhas kõikjal oli, teenitud jeene ja soetatud kaupu.

1950. aastatel kujunes eesti meremeeste kokkusaamiskohaks Liiviküla elaniku Liisa Päästeli ehk tädi Liisa elukoht, mis asus üsna sadama juures. Muide, tädi Liisal oli Vladivostokis ka sõbranna Maria, kes vene keelt ei olnudki selgeks õppinud. Tädi Liisani viis eestlased Liivikülas sündinud Hugo Janson, kes pärast sõda kodumaale naasis, kuid ei kohanenud seal ning asus Tallinna merekooli lõpetanuna tööle Kaug-Ida laevanduses radistina (Laur 2009: 41). Peaaegu igast Tallinna merekooli lõpetanud lennust kas siis suunati Kaug-Ida või meelitasid sinna kõrgem palk ja karjäärivõimalus kümneid eesti noori meremehi, kellest paljud elavad ja töötavad seal siiani. Kui kalurikolhoos Uus Iilm ühendas asutamisaastal 80 majapidamist, siis 1970. aastate algul oli selles kolhoosis 900 perekonda. Kolhoos arenes etappide kaupa kõige suuremaks Primorje Kraisi. Arseni Maripuu ütles 1950. aastal: “Meilt küsitakse vahel, et kas see on eesti või vene kolhoos? Selle peale me harilikult vastame – nõukogude” (Maamägi 1980: 177).

Selline arusaam ja suhtumine on põhjustanud eestluse hääbumise Kaug-Idas. 1989. aastal loendati Kaug-Idas üldse pisut üle 2000 eesti rahvusest inimese, Primorje kraisis elas 41% sellest arvust (Kulu 1992: 58). Ent nõukogude süsteemi kokkuvarisemine ja kalurikolhoosi lagunemine mõjus kohalikule eestlaskonnale rängalt. Kogukond lagunes, katkesid sidemed emamaa

ja sugulastega. Liivikülas kästakse tervitada sugulasi Eestis, kuid ei suudeta meenutada isegi, millises linnas nad elavad, aadressist rääkimata.

Eesti keele rääkijaid on Liivikülla praeguseks jäänud kaheksa: Elfriide Pall (91), Emilie Gams (72), Ruslan Gams (40), Ada Kester (82), Gennadi Tumma (70), Erik Ulla (89), Linda Pihel (70) ja Feliks Vaske (70) (andmed kirjavahe-
tusest kalurikolhoosi Novõi Mir muuseumi direktori V. F. Seleznjoviga 2010; Piirsalu 2010). Aeg on teinud oma töö. Kui 2006. aasta oktoobris Liivikülas viibisin, tões Elfriide Pall kurvalt, et ega keegi siin enam eesti keelest aru saa.

Kokkuvõte

20. sajandi algul jõudsid riigi toel Kaug-Itta esimesed eestlastest kalurid, et oma uues kodus parema elujärje poole liikuda. Ümberasunud eestlased panid aluse organiseeritud kalapüügile. Merenduse kõrval hariti maad, renditi seda välja hiinlastele ja korealastele, kasvatati vilja, rajati viljapuuaiad. Ehitati üles Eesti külad Jaapani mere rannikul, edenes kultuurielu, eesti lapsed said hariduse eesti keeles. Omandati arvestatav jõukus, usuti, et ees ootab helge tulevik. Loodi tugev vundament omaenda maisele paradiisile, mida iseloomustas teatav kõrkus ja üleolev suhtumine näiteks Vladivostoki eestlastesse. Hiljem, NSV Liidu ajal kasvas eestlaste asutatud kalurikolhoosist Uus Ilm välja miljonärkolhoos, nagu S. M. Kirovi nimeline kalurikolhoos Eestis ja V. I. Lenini nimeline Sahhalinil. Omavahel sõlmisid kalurikolhoosid sõprussidemed, vahetati toodangut ja delegatsioone.

Rahvusliku identiteedi aluseks sai peaaegu üheteistkümne tuhande kilomeetri kaugusel kodumaast eesti keel, kuhu olude sunnil mugandus hulk laensõnasid. Territoorium tuli teisena, ning piiritles ennast keelepõhiselt. End kohalikest hiinlastest ja korealastest distantseeriv vene tsaarivõim toetas ümberasujaid nii aineliselt kui ka juriidiliselt. Hiilgeaegadel ühendas kogukond üle tuhande eestlase. Paraku pole Kaug-Ida eestlaskonnas enam alles keelelisust ega paiksust. Hääbumine on toimunud ühe põlvkonna jooksul. Assimileerunud on kohalikuks vene kogukonnaks, kellest enamik on Kaug-Itta jõudnud 1960. aastatel.

Eestlased identifitseerisid end kaua mitte keele abil, vaid maarahvana. Inimestele, kelle peamine elatusallikas oli põllutöö, kuid enda omandis maad peaaegu polnudki, tähendas võimalus saada tasuta maad unistuste täitumist. Võib oletada, et Kaug-Ida avarate võimaluste tutvustamiseks kasutati kavalaid turustamisvõtteid: seda kujutati tõelise paradiisina, kus iga mulda pandud seeme tärkab ja kalu võib püüda lausa ämbriga. Samas pakkuski oma positsiooni parandada püüdev keskvõim ümberasujatele tõesti häid tingimusi võrreldes nii

Eesti oludega kui ka Kaug-Idas sama piirkonna varasemate elanikega. Vastutasuks sai tsaaririik endale selles geopoliitiliselt keerukas asukohas truud ja tänulikud kodanikud, kes aitasid võimul püsida.

Kestva õnne asemel kogesid “paradiisiaia” elanikud Nõukogude võimu kinnistudes aga põrgut. Enam polnud Kaug-Ida, ega ka teised paigad, kuhu tsaariajal välja rännati, unistustemaa, vaid koht, kus uue korra poolt sisuliselt sunnismaiseks muudetuna oli tagakiusamise, halvemal juhul aga küüditamiste ja mahalaskmiste eest peaaegu võimatu põgeneda. Lootusetust süvendas Teine maailmasõda ja stalinistlike repressioonide jätkumine. Nõukogude võimu kinnistudes muutunud oludega kohaneti, püüti leida enesele talutavat viisi äraelamiseks. Tänapäevastele asukatele on eesti juured üks identiteetidest, mida küll väärtustatakse, ent mis siiski näikse hääbuvat koos viimaste eesti keelt emakeelena kõnelevate inimestega.

Kommentaariid

¹ Kahv.

² Ka ülalpool mainitud Veided ja Grandid pärinesid Liivimaalt Heinaste kandist. Kuulsate laevaehitajate suguvõsast annavad aimu tegutsevad muuseumid Ainašis (Heinastes) ja Kablis.

³ Ka tema enda kirja pandud eluloos esineb nimi kahel kujul: Arseni Maribu ja Arseni Maripuu.

⁴ Kalurikolhoosi Novõi Mir muuseumis on ümberasunud eestlastele pühendatud stend rohkete fotodega. Esimeseks ümberasujaks on seal tituleeritud Alas Mihhail Muhu saarelt ja tema naine Kristiina Virtsust. Aastaks on märgitud 1899.

⁵ Transsibiri raudtee Amuuri lõik valmis alles aastaks 1916. Seni sõideti Tšitast Vladivostokki läbi Mandžuuria. Raudtee oli täielikult Venemaa kontrolli all ja Harbiin meenutas kindlasti rohkem Vene kui Hiina linna.

⁶ Hiinlased olid põhja poole tõrjunud põlisrahvad nanaid, nivhid ja udehed (vt VIRPR).

⁷ Vene kalakaupmehed alles olid oma äri alustamas. Seni olid monopoolses staatuses jaapani kaupmehed.

⁸ Johannes Grant mäletas taifuune aastatel 1927 ja 1935, *Mälestused* l. 25.

⁹ Asutamisaastate dateeringud on erinevad: Liivikülal nimetatakse sageli ka aastat 1898 (nt M. Mäger), Johannes Grant teab, et see oli 1897, sama aastat pakub Viktor Maamägi. Kalurikolhoosi muuseumi asutaja ja esimene direktor Alfred Kroon pakub 1900. Linda küla asutamisaastateks on pakutud nii 1897, 1901 kui ka 1902.

¹⁰ Tihti heeringaliseks peetud kala on tegelikult sardiinide hulka kuuluv kaugida sardinops ehk ivassii (EE 8: 375).

¹¹ Buhta on vene keeles väike laht. Esimesed ümberasujad nimetasid hulga lahtesid oma nime järgi. Siiani on käibel nimetused Valtoni Buht, Kuusi (Kuuse) Buht jne.

¹² Petrovka kirik valmis 1886. aastal (Johannes Granti kiri Jüri Viikbergile, 21. märts 1988).

- ¹³ Kirik on säilinud, oli vahepeal sõjaväe käes ja on tänapäevaks restaureeritud.
- ¹⁴ Kirjandustegelane, publitsist ja tõlkija. 1916–1919 Venemaal sõjaväeametnik. Sõitis kodumaale läbi Siberi Vladivostoki ja Shanghai kaudu. Oma märkmete põhjal kirjutas reisikirja *Tõusva päikese mailt* (EE 14: 248).
- ¹⁵ Istoritšeskaja spravka obrazovanija rōbolobetškovo kolhoza Novõi Mir. Käsikiri kalurikolhoosi Novõi Mir muuseumis, 1; asutamisaastaks on pakutud ka aastat 1931. Kõikide laevade pildid on eksponeeritud kalurikolhoosi Novõi Mir muuseumis.
- ¹⁶ Elfriide Pall autorile, 15. oktoober 2005 Liivikülas.
- ¹⁷ Kogu sõjatee Eesti korpuses läbi teinud ja Eestis demobiliseeritud Oskar Gams tuli tagasi Liivikülla, oma koju.
- ¹⁸ NSV Liitu valitses “troika”: NLKP koos KGB ja sõjalis-tööstusliku kompleksiga.
- ¹⁹ Jaapani mere kaldal, Tallinnfilm 1980. Käsikiri ja režii Toomas Tahvel, toimetaja Mart Taevere.

Allikad

ERA = Eesti Riigiarhiiv. Sõit Eesti külasse 19. sept. 1918. Hans Lohk. fond 43, nr 1, s 30, lk 197. Eesti esitus kauges idas.

Grant, Johannes 1989. *Liiviküla*. Käsikiri Ivo Pauluse valduses.

Grant, Johannes. Kirjavahetus Jüri Viikbergiga.

Kalurikolhoosi Novõi Mir muuseum. Tõend kalurikolhoosi Novõi Mir moodustamise kohta. Историческая справка образования рыболовецкого колхоза Новый Мир. Istoritšeskaja spravka obrazovanija rōbolobetškovo kolhoza Novõi Mir. Käsikiri kalurikolhoosi Novõi Miri muuseumis.

Maripuu, Aleksander Aleksandri poeg. 1987. *Elulugu*. Meremuuseumis Jaak Sammeti materjalides.

Paulus, Ivo 2006–2010. Kirjavahetus Viktor Fjodorovitš Selezņjoviga. Ivo Pauluse valduses.

Välitööde materjalid 9.–21. oktoober 2005. Ivo Pauluse valduses.

Kirjandus

Bobrick, Benson 1992. *East of the sun. The epic conquest and tragic history of Siberia*. New York: Poseidon Press.

EE 8 = Kaevats, Ülo (peatoim) 1995. Sardiinid. *Eesti Entsüklopeedia* 8. Tallinn: Eesti Entsüklopeediakirjastus, lk 375.

EE 14 = Kaevats, Ülo (peatoim) 2000. Eesti elulood. *Eesti Entsüklopeedia* 14. Tallinn: Eesti Entsüklopeediakirjastus.

- Jürgenson, Aivar 2000. Kirik ja kool Siberi Eesti asundustes. *Acta Historica Tallinnensia*. Ajaloo Instituudi ja Eesti Teaduste Akadeemia ühisväljaanne nr 4, lk 31–48.
- Jürgenson, Aivar 2001. Kalade kiiluvetes. Eestlased Jaapani mere ääres. *Eesti Rahva Muuseumi aastaraamat XLV*. Tartu: Eesti Rahva Muuseum, lk 67–98.
- Jürgenson, Aivar 2002. *Siberi eestlaste territoriaalsus ja identiteet*. Tallinna Pedagoogikaülikool. Humanitaarteaduste dissertatsioonid 7. Tallinn: Tallinna Pedagoogikaülikooli Kirjastus.
- Jürgenson, Aivar 2006. *Siberiga seotud: eestlased teisel pool Uuraleid*. Tallinn: Argo.
- Jürgenson, Aivar 2008. *Siber – vabaduse ja vangiahelate vahel*. Tallinn: Argo.
- Kiris, Juhan 2008. *Sidega seotud elu*. Tartu: Juhan Kiris.
- Klaassen, Olaf-Mihkel 1994. *Aasia ja Aafrika 16.–19. sajandil ning kontaktid Eestiga*. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.
- Kulu, Hill 1992. *Eestlased maailmas: ülevaade arvukusest ja paiknemisest*. Tartu: Tartu Ülikool, majandusgeograafia kateeder.
- Laamann, Otto 1979. Eesti asundused Venemaal. *Meie tee* 11/12, lk 173–174.
- Laur, Uno 2009. *Tuulepealne meri. Meenutusi meresõidust Kaug-Idas 1950. aastatel*. Tallinn: Olion.
- Lebedev, Anatoli 1985. Ussuurimaa paljurahvuselises peres. *Aja Pulss* 1, lk. 25–27.
- Linde, Bernhard 1925. *Tõusva päikese mailt*. Tallinn: Varak.
- Maamägi, Viktor 1980. *Uut elu ehitamas. Eesti vähemusrahvus NSV Liidus (1917–1940)*. Tallinn: Eesti Raamat.
- Must, Aadu 2010. Eesti asunikud Venemaal. Vahtre, Sulev (peatoim). *Eesti ajalugu V*. Tartu: Ilmamaa, lk 143–149.
- Mäger, Mart 1970. Eestlased Kaug-Idas. Valmet, Aino & Palmeos, Paulus & Peegel, Juhan (koost). *Saaremaast Sajaanideni ja kaugemalegi*. Tallinn: Valgus, lk 216–226.
- Nigol, August 1918. *Eesti asundused ja asupaigad Wenemaal*. Eesti Kirjanduse Seltsi Kodumaa Tundmaõppimise Toimekonna toimetused 1. Tartu: Postimees.
- Nõu, Enn 2005. *Mõtusekuke viimne kogupauk*. Tallinn: Eesti Keele Sihtasutus.
- Piirsalu, Jaanus 2010. Uue Ilma kaheksa viimast eestlast. *Eesti Päevaleht*, 10. november 2010, lk 20.
- Rekk-Lebedev, Anatoli 1989 = Рекк-Лебедев, Анатолий. *Дальневосточная Лифляндия*. Tallinn: Eesti Raamat.
- Remsu, Olev 2010. *Liiviküla ehk Lifljandia: Eesti asundus Vaikse ookeani ääres: reportaaž ja mõtteid*. Tallinn: Eesti Raamat.
- Roberts, John Anthony George 2007. *Hiina ajalugu*. Tallinn: Valgus.
- Rosenberg, Tiit 2010. Väljaränne. Vahtre, Sulev (peatoim). *Eesti ajalugu V*. Tartu: Ilmamaa, lk 66–70.
- Saard, Riho 2000. *Eesti rahvusest luterliku pastorkonna väljakujunemine ja vaba rahvakiriku projekti loomine 1870–1917*. Suomen kirkkohistoriallisen seuran toimituksia. Dissertatsioon. Helsinki: Gummerus Kirjapaino Oy.

Stephan, John J. 1994. *The Russian Far-East. A history*. Stanford California: Stanford University Press.

Švõdkaja, Tamara 2009 = Швыдкая, Тамара. *Мы сильные. Мы новомировцы*. Рыболовец. колхозу “Новый мир” 80 лет. Владивосток: PR-сервис.

Valdmann 2000 = Валдман, Ю. Откуда есть пошла Южная Лифляндия. Большой Камень 9: 5 [Liivikülas kalurikolhoosi muuseumis asunud kirjatükk on autori andmetel praeguseks tulekahjus hävinud].

Vassar, Artur 1975. *Uut maad otsimas*. Agraarne ümberasumisliikumine Eestis kuni 1863. aastani. Tallinn: Eesti Raamat.

Viikberg, Jüri 1992. Estonians in Siberia. *Fenno-Ugrica Suecana* 11, lk. 79–90.

Viikberg, Jüri 2010. Eesti keel Venemaal. Praakli, Kristiina & Viikberg, Jüri (koost). *Eestlased ja eesti keel välismaal*. Tallinn: Eesti Keele Sihtasutus, lk 517–550.

VIRPR = Kolga, Margus & Tõnurist, Igor & Vaba, Lembit & Viikberg, Jüri 1993. *Vene impeeriumi rahvaste punane raamat*, Tallinn: Nyman&Nyman LNT.

Võime, Lembit 1980. *Tee uude ellu*. Tallinn: Eesti Raamat.

Summary

Estonians far in the east – from emigration to assimilation

Ivo Paulus

Key words: adaptation, assimilation, Estonian identity, Far East, resettlement

After incorporating the Ussuri region into Russia, the latter's primary aim was to colonize the coast of the Sea of Japan to make it not only nominal but also a real property of Russia. In order to find re-settlers for this region, Russian officials started search in the western corner of their empire – on Estonian islands Saaremaa and Muhumaa, where people already worked as fishermen and were also interested in getting some land. They were an exact match to the Russians' needs for populating the other end of their empire, the land beside the Pacific.

In the second half of the 19th century the grounds for regular ship connection between Odessa and Vladivostok were laid. In 1898 Estonian scouts went to the Ussuri region to see the land they were offered (at the expense of Russia). The scouts were satisfied – the sea was filled with fish and the territory was surrounded with forests.

Every individual settler was granted 15 hectares of land, each family – 100 hectares, and they were freed from taxes for five years; besides, they were supplied with food for 18 months and allocated some money for buying tools. Estonian settlers could also count on getting 1000 roubles for fishing equipment and setup.

However, the land was not totally uninhabited. The Chinese lived there seasonally – they cultivated the land and lived in their shacks, but they had no legal right to the land. As an unpleasant surprise, they found out that the land they had been using

was now in the possession of Estonians. Estonians were surprised as well when they realized that the land allocated to them was already partly cultivated and in use; yet, they gained advantage from the situation. As rightful owners, they rented part of their lands to the Chinese.

The conditions for land cultivation and fishing in the Pacific were different from those in Estonia. It took time before people adapted to local climate, landscape, soil and fishing opportunities.

Two villages were settled by Estonians: Liiviküla (founded in 1899) and Linda (founded in 1903).

By the year 1915 there were 141 households with 691 people (236 men and 455 women). 80 of them were fisherman.

Then the revolution and the First World War broke out, and contact with the homeland was lost.

In 1922 the Red Army reached Vladivostok. This started a new phase in the life of Estonians of the Far East. In 1924 the associations of fishermen were established, and in 1929 a kolkhoz named "Liflandets" was founded on the basis of these associations. In 1931, when Juhan Hanslepp was elected the chairman of the kolkhoz, it was renamed to *Novõi Mir* (New World).

Since the Estonians were hard-working and well organized, the fishing kolkhoz was quite soon one of the most productive collective farms in the region. In the beginning, the Estonian kolkhoz was the only one that was engaged not only in fishing but also shipbuilding. In 1937–38 the villages were subjected to Stalinist repressions. The Second World War sent all the men to the front and women had to take care of the village life. They caught fish, cultivated land and raised children. After the war the community separated – some left for their original homeland and the others stayed in their new homeland – the Far East.

The fishing kolkhoz started to fish out on the ocean. Their work made them a millionaire-kolkhoz, which developed friendly relations with another one of the kind – Kirov (in Estonia). They acted like state within a state – the kolkhoz owned a school, a preschool, a fishing fleet, and fish processing factories. First the captains of the fleet were Estonians, later on Russians.

By now the Estonian community has assimilated. The only reminders of the Estonian settlement are some place- and family names. The assimilation has taken place very rapidly – within one generation. It is partly because of the Stalinist repressive politics towards national minorities, partly because of the distance from the motherland and lack of Estonian cultural life, but mostly because of the conscious choice of the younger generation to lead an easier life. It is true that the generation regrets that they do not know the language of their forefathers, but they blame their parents for not motivating them enough to learn it. Today the Estonian community consists of nearly ten elderly people, who are able to communicate in Estonian, are still interested in their ethnic homeland, and have not fallen victim to the Russian propaganda. The Estonian settlement stood on the coast of the Pacific Ocean for one hundred years. Today there are only eight people in Liiviküla village who can understand Estonian.

Kuldsele Kaananimaale: esimestest eesti väljarändajatest Brasiilias¹

Sander Jürisson

Teesid: Lõuna-Ameerika suurim riik Brasiilia on viimase mõnesaja aasta jooksul olnud üks suurimaid migrantide tõmbekeskusi oma lõunanaabri Argentina ja Põhja-Ameerika riikide kõrval. Sajandite jooksul on rännutee sinna poole viinud miljoneid inimesi, nende seas ka 4000–5000 eestlast. Tinglikult võib eestlaste rände Brasiiliasse jagada kolmeks laine: enne Esimest maailmasõda, kahe maailmasõja vaheline ning Teise maailmasõja järgne periood. Käesolevas artiklis vaadeldakse nendest esimest, 20. sajandi kahel esimesel kümnendil toimunud eestlaste siirdumist Brasiiliasse – kuldsele Kaananimaale –, mis pani aluse sealsele Eesti hajalale.

Artikli sissejuhatuseks antakse ülevaade esimestest Brasiiliasse jõudnud eestlastest. Seejärel tulevad vaatluse alla esimeses laines Brasiiliasse rännanute emigreerumise põhjused, väljarändajate koosseis, grupi suurus ja kohanemine uuel kodumaal. Eraldi pööratakse tähelepanu märkimisväärselt eestlaste rändeotsust mõjutanud Johann Gutmanni Brasiiliasse rändamise tingimusi tutvustava propagandatrükise osale eestlaste Brasiiliasse siirdumise juures.

Märksõnad: Brasiilia, emigratsioon, hajala, kohanemine

Esimestest eestlastest Brasiilias

Kuni 1820. aastateni moodustasid valdava enamuse Brasiilia populatsioonist Portugali kolonistid, indiaanlased, Aafrika neegerorjad, mulatid ja mestiitsid. Seejärel algas portugallaste kõrval ka teiste Euroopa rahvaste sissetõu Brasiiliasse, mis eriti suure intensiivsuse saavutas pärast 1880. aastaid. Nii jõudis 1880. aastate ja sajandivahetuse vahel Brasiiliasse 1,6 miljonit inimest, 1970. aastaks oli poolteise sajandi jooksul Brasiiliasse kokku rännanud umbes 5,6 miljonit immigranti nii Euroopast kui Aasiast (Klein 1995: 208–210).

Rootsi eestlase Jüri Silmbergi sõnul olevat esimesed eestlased Brasiiliasse jõudnud juba 19. sajandi alguses (Silmberg 1988: 23), kuid paraku ei viita ta allikale, millele see väide tugineb. Arvestades Eestis valitsenud olusid ning seda, et peale portugallaste hakkasid sel perioodil Brasiiliasse rändama alles

esimesed eurooplased,² tundub see võimalus siiski üsna ebatõenäoline. Seevastu leiame samast perioodist ühe esimese teate Brasiilia kohta eestikeelsest kirjast – Eesti Kirjandusmuuseumi kultuuriloolises arhiivis säilitatav Johann Heinrich Rosenpläneri õpilase Murro Andrese käsikirjaline geograafiaalne õpperaamat (1816) sisaldab teiste geograafiliste andmete kõrval ka väikest infokildu *Prasilia maa* kohta (KM EKLA f 157, m I.3-91).

Teadaolevalt üks esimesi eestlasi, kes Brasiiliat külastas, oli korvetil Askold 1865. aastal Kroonlinnast Vladivostokki seilanud ja selle käigus mõned nädalad Rio de Janeiro peatunud meremees Jüri Jürison. Laeval mehaaniku ametit pidanud Jürison pani 1867. aastal tagasi Kroonlinna jõudes oma reisimuljed kirja ning need ilmusid aastatel 1867–1869 Eesti Postimehe veergudel (vt Jürison 1975). Ajalehe vahendusel jõudis Jürisoni reisikiri laiema lugejaskonnani ning oli ilmselt üks esimesi pikemaid eestikeelseid kirjeldusi Brasiilia kohta.

Jürisonist kümnekond aastat hiljem saabus Brasiiliasse teine eestlasest rännumees, misjonär Hans Tiismann, kes 1875. aastal võttis vastu Santa Cruzei asunduse õpetaja Carl-Gustav Falcki kutse tulla Brasiiliasse saksa väljarändajate koguduse õpetajaks (Klaassen 1987: 94–97). Erinevalt oma varasematest misjonireisidest³ Tiismann kahjuks Brasiilias elatud aastatest trükis ülevaadet ei andnud. Seetõttu pole ka tema tegevusest Brasiilias kuigi palju teada. Isegi Tiismanni asukoht Brasiilias jäi pikaks ajaks segaseks, kuni 1986. aastal avastati tollases Riiklikus Ajaloo Keskariivis Tiismanni kiri 1879. aasta detsembrist, milles ta märgib oma asukohaks “Provincia Rio Grande do Sul na Colonia no Santo Angelo no lugar do Agudo s.o Lõuna Suure jõe kubermangus Püha Inglise Koguduses terava koha peal” (Klaassen 1987: 94–97). Selle all mõtles Tiismann ilmselt saksa asundust Rio Jacuhy vasakul kaldal ca 100 km Santa Cruzist (Laurits 2003: 33). Põhja-Ameerika eestlaste ajakirjas *Meie Tee* 1976. aastal pseudonüümi Brasiillane all Brasiilia eestlaste ajaloost kirjutanud autor usub, et kuigi Tiismann kirjasõnas oma Brasiilias kogetut ei vahendanud, liikusid tema pajatatud jutud ja lood kaugest paradiisimaast rahva seas suust suhu ning just need võisid tuule tiibadesse lükata nii mõnelegi Brasiiliasse rännanud asunikule (Brasiillane 1976: 15).

*Meie Tee*le aktiivset kaastööd teinud Brasiilia eestlane Alexander Aur kirjutab Brasiilia statistikaameti andmetele tuginedes 1958. aastal samas ajakirjas, et tema arvutuste kohaselt võis 19. sajandi IV veerandis Brasiiliasse rännanud eestlasi olla alla kolmveerandsaja. Oma arvutustes lähtub ta antud perioodil Vene impeeriumist Brasiiliasse jõudnute arvust:⁴ Venemaalt algas rahvusrühmade sisseränd Brasiiliasse 1871. aastal ning saavutas haripunkti 1880. aastal, kui Venemaalt siirdus üle ookeani 27 125 ning järgneval aastal 11 817 inimest. Auri arvates võis 19. sajandi lõpul Venemaalt Brasiiliasse rännanute seas olla eestlaste osakaal veerand protsenti, ehk hinnanguliselt 70

inimest. Kindel olevat Auri sõnul see, et 1890. aastatel leidis Atlandi ookeani äärsetes sadamalinnades üksikuid maalejäänud eesti meremehi (Aur 1958: 99), kuid nimeliselt ta kedagi välja ei too.

Vähemalt osaliselt on Auri väide ilmselt tõene, sest näiteks 1880. aastate teisest poolest on teada Viljandimaal sündinud Jaak Jänes, kes 1886. aastal läks Heimtalis laevale kokaks ning hiljemalt kahe aasta pärast (usutavasti juba varem), elas Buenos Aireses, kust reisimees Tõnis Sepp ta 1888. aastal leidis. Enne Argentinasse asumist aga olevat Jänes mõnda aega elanud Brasiilias (Jürgenson 2011: 46). Oletades, et Sepp polnud ainus omasugune, võib arvata, et Auri väide sealsetes sadamalinnades elanud eesti meremeestest võib pidada paika. Lisaks oli juba 1884. aastal *Ristirahhwa Pühapäevalehes* ilmunud E. Falki ülevaade Brasiiliast, mis looduslike olude kõrval tutvustas mõningal määral ka asunikele avanevaid võimalusi (RP 1884). Isikuliselt on sellest perioodist teada aga vaid 1902. aastal Brasiilias farmi pidanud Alfred Russov (VEK 1956: 61), kes võis olla ehk üks 19. sajandi lõpus Brasiiliasse rännanutest/jõudnutest.

Eestlaste varase Brasiilia-suunalise rände uurimisel on allikate vähesusest tulenevalt mõistlik heita pilk meie lõunanaabritele, kuna haldusterritoriaalselt jaotusest, ühisest kultuuriruumist ning sotsiaal-majanduslikust olukorrast tulenevalt olid eestlased ja lätlased 19. sajandil tihedalt seotud, samuti on ajaloolased lätlaste väljarännet Brasiiliasse eestlastega võrreldes enam uurinud. Läti migratsiooniuurijate andmetel algas lätlaste väljaränne Brasiiliasse 19. sajandi viimasel kahel kümnendil, kuigi suuremad mahud saavutas see pärast sajandivahetust (Tamuža 2004: 70). Olulise impulsi lätlaste Brasiiliasse rändamisele andis 1888. aastal Brasiiliat külastanud Peteris Sahlitisi ja Karlis Balodise kaks aastat pärast nende reisi ilmunud brošüür *Brazilija*, mis kirjeldas Brasiiliat kui väljarännuhimulistele soodsat sihtpunkti heade kliimatiliste ja agraarsete tingimuste ning liberaalse, etniliste gruppide enesemääramisõigust pooldava valitsusega (Cornford 1975: 48), mis tõrjaks rahvusluse vaimu võis tunduda perspektiivikas väljavaade.

1891. aasta *Olevikust* leiame teate Brasiiliasse rännanud lätlaste ja neid seal tabanud raskuste kohta. *Düna-Zeitungist* refereeritud teade räägib Orleani (?) osariiki rännanud lätlastest, kes “ei ole veel kindlat asupaika saanud. Ühes metsas, kuuskümend versta Pedra Grande raudtee jaamast eemal, pidi asumine olema”. Lätlastele eraldatud asumaale “tungis 1000 hingeline Poola rändajate parv” ning seetõttu tuli vabast maast puudus. Kohalikud võimud aga lätlastel edasi rännata ei lubanud (Olevik 1891).

Kui lätlaste rühmaviisiline ränne Brasiiliasse algas juba 19. sajandi viimasel kümnendil ning aastatel 1890–1914 olevat Brasiiliasse kokku rännanud hinnanguliselt 2000 lätlast (Cornford 1975: 29), siis teadaolevalt toimus eestlaste

esimene suurem ümberasumine Brasiiliasse alles pärast sajandi vahetumist. Küll võib aga lätlaste migratsioonidünaamika valguses väita, et A. Auri pakutud eestlaste arv Brasiilias 19. sajandi lõpul võis olla realistlik.

Rände motiivid ja rühma suurus

Kui enne 1906. aastat on teada vaid mõned üksikud Brasiiliasse jõudnud eestlased, siis revolutsioonijärgsel aastal võttis transatlantilise rände ette juba mõnevõrra rohkem eestlasi. Seejuures alustanud esimesed teadaolevad väljarändajad teekonda mitte Eesti- või Liivimaalt, vaid tegemist oli juba varem ida poole ümberasunutega, kes nüüd sealsetest asundustest edasi rännata soovisid. Nii jõudsidki 1906. aastal koos saksa kolonistidega Venemaalt Brasiiliasse perekonnad Lepik, Hunt ja Lilleberg (Lewet 1938: 36) ning Bugri asundusest J. Sarapuu perekonnaga, kellele järgnesid peagi ka perekonnad Wirbut, Koor ja Weber (Hääl 1909/5; PL 1908/163). Tänapäevase Baškortostani Vabariigi pealinnast Ufast rändas Nova Odessa asundusse aga Eesti-Läti segapere Janis Megravis ja Maria Ristimez (Tamuža 2011).



Foto 1. Janis Megravis ja Maria Ristimez perekonnaga Nova Odessa asunduses. Foto dateerimata, kuid pärineb ilmselt 20. sajandi esimese kümnendi lõpust. Tamuža 2011.

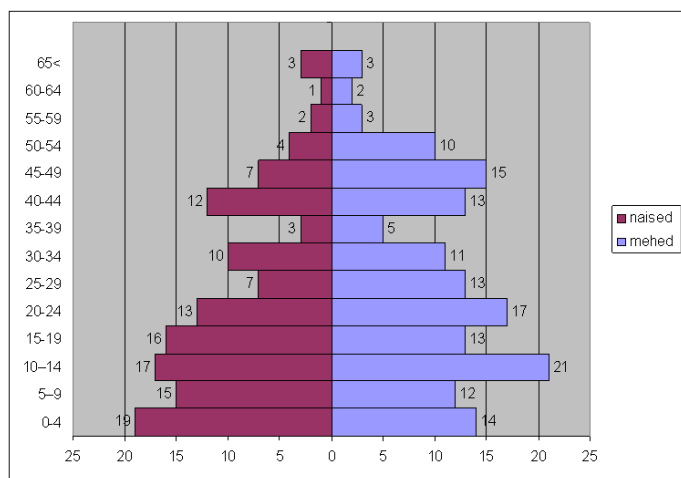
Järgnevatel aastatel hakkas üha rohkem eestlasi Brasiiliasse rändama nii Eesti aladelt kui ka eesti asundustest tsaaririigis,⁵ eelkõige Simbirski ja Novgorodi kubermangust, Krimmist, Peterburist ja Kaukaasiast. Hajala kujunemise esimene laine vältas 1914. aastani, mil Esimene maailmasõda sellele punkti pani. Kui palju eestlasi aastatel 1906–1914 Brasiiliasse rändas, on keeruline kindlaks teha, kuid arvatavasti jäi see viiesaja ja tuhande inimese vahele. 1907. aasta kevadel jõudis pelgalt ühe laevaga Brasiiliasse 10 perekonda eestlasi (IM 1909), hinnanguliselt 40 inimest, kui arvestada, et keskmiselt oli vaadeldaval perioodil peredes kaks last (ERR 2006: 129). Kõige enam sai eestlaste tähtsaks diasporaa Brasiilias täiendust aga 1908. aastal, mil eestlasi rändas rohkesti sinna nii Eesti aladelt kui ka eesti asundustest Venemaalt. Mõningase ülevaate 1908. aastal Brasiiliasse jõudnud eestlaste arvust annab meile São Paulo Immigratsiooni Memoriaalis asuv Santose sadama (mille kaudu sisenenud Brasiiliasse valdav osa immigrantidest) registriraamat. Selle järgi jõudis 1908. aastal Brasiiliasse vähemalt 282 eestlast (MDI 1908 l. 01b; 01c). See pole siiski kindlasti lõplik tol aastal Brasiiliasse siirdunud eestlaste arv. Näiteks on registris Venemaalt Brasiiliasse rännanute rahvusena enamasti märgitud üldnimetus *russo* (leidub siiski ka mõningal määral märkusi *russo-estoniano* ja *russo-letto*) ning sellest tulenevalt peab uurija appi võtma ka isikunimed. Ja seegi ei pruugi alati abiks olla, sest tihtilugu on sadamaregistrit täitnud ametnik eesti nimesid kohandanud endale suupärasemaks,⁶ mis teeb mõnel juhul keeruliseks isikute eestlasena määramise. Samuti ilmneb sekundaarsetest allikatest 1908. aastal Brasiiliasse asunuid, keda sadamaregister ei kajasta – näiteks puuduvad sealt 1908. aastal Hussõ-Kardoniku ehk Sori külast Kaukaasias Brasiiliasse rännanud ja Santose sadama kaudu sisenenud P. Rimmi, H. Rimmi, J. Tiksi, ja J. Endrese perekondade andmed, kellest saame lugeda aga *Postimehest* (Kõiv 1909).

Eestlaste Brasiilia-suunaline ränne paigutub üldjuhul samasse konteksti ida-suunalise migratsiooniga, eelkõige selle uue ümberasumislainega, mis algas pärast 1905. aastat. Sirje Kivimäe sõnul oli väljarände motiiviks ja tõuketeguriks sarnaselt varasema perioodiga endiselt maa – maapuudus, kõrge maahind, maata talurahva lootusetu olukord (Kivimäe 1981: 66). Samad põhjused olid olnud ka 1905. aasta revolutsiooni motivaatoriks.⁷ Maapuuduse leevendamiseks võttis Vene keskvalitsus kasutusele mitmeid vahendeid, millest üks oli ka ümberasumisliikumine (Kivimäe 1979: 123). Itta suunatud rände kõrval kujunes Brasiiliast aga võimalik alternatiiv⁸ ümberasuda soovijale.

Maad kui olulist impulssi eestlaste ümberasumisel rõhutati ka toonases ajakirjanduses ning suhtumine väljarändajate motiividesse muutus varasemaga võrreldes mõistvamaks.⁹ Päevaleht kirjutab 1908. aastal vastuseks Brasiiliasse

ja Venemaa idaproovintssidesse rännanud tabanud kriitikale, et kuigi eestlasi võib väljarändeotsuse vastuvõtmisel pidada esmapilgul kergemeelseteks, tuleb enne nende kritiseerimist süüvida põhjalikumalt otsuse tagamaadesse (PL 1908 (258)). Postimehes küsitakse lugejailt: *mis sunnib rahvast välja rändama? Rõhumine, rõhumine, rõhumine!* (PM 1909/103).

Sarnaselt 20. sajandi algul Brasiiliasse rännanud eestlaste arvule on keeruline kindlaks määrata ka nende vanuselist ja soolist koosseisu ning sotsiaalset tausta. Üldiselt peetakse nii vabatahtliku kui ka sunniviisilise migratsiooni puhul väljarännuultimaks noori, majanduslikult aktiivses eas inimesi, kes on pigem vallalised ja pigem mehed (Haan 2006: 33; Jürgenson 2008: 112). Santose sadamaregistri andmeid (vt joonis 1) vaadeldes võib aga väita, et vähemalt 1908. aastal Brasiiliasse rännanud eestlaste puhul väga suuri erinevusi soolis-vanuselises jaotuses polnud. Registrikannetes leiame mehi küll enamikes vanuserühmades rohkem kui naisi, kuid erinevused polnud suured. Samuti ei esine suuri erinevusi vanuselises jaotuses – nii on mehi pea võrdselt 20–24aastaste (17) ja 45–49aastaste (15) seas. Märkatavalt eristuvad vaid 35–39aastased ja üle 55aastased, keda on teistega võrreldes oluliselt vähem Brasiiliasse jõudnud. Suurimad vanuserühmad on nii meeste kui naistel puhul 10–14aastased (21 ja 17 inimest).



Joonis 1. Eestlaste vanusepüramiid Santose sadamaregistris (1908).

Ilma perekonnata jõudis 1908. aastal Brasiiliasse teadaolevatel andmetel vaid üks naine 75st väljarändajast (16aastased ja vanemad), seevastu 31 protsenti meestest läbis Santose sadama ilma pereta. Siiski ei saa sellest järeldada, nagu oleksid nad kõik olnud vallalised, sest paljud perepead rändasid esmalt üksinda Brasiiliasse tutvuma sealsete tingimustega ning tegema eeltöid abi-kaasa ja laste Euroopast järeletoomiseks. Seega võis Brasiiliasse rännanud vallaliste eestlaste hulk jääda hinnanguliselt alla 20 protsendi. Perekondade kõrval rännati Brasiiliasse ka leibkonniti, kuid registriandmetele tuginedes saab väita, et see moodustas kogu rändest 10–15 protsenti.

Oma osa suhtelise soolise tasakaalustatuse juures mängis arvatavasti ka asjaolu, et Brasiilia soosiski eelkõige perekondlikku migratsiooni (Klein 1995: 208). Üldine immigrantide sooline bilanss oli 20. sajandi alguses siiski tugevalt kaldu meeste kasuks, kes moodustasid Brasiiliasse jõudnutest 71% (Bastos 1997: 39). Eestlastest ümberasujate seas oli 1908. aastal aga mehi 54,1% ja naisi 45,9% ning pole põhjust arvata, et suurusjärgud oleksid oluliselt erinevad ka teistel aastatel.

Ajakirjanduses tõusevad Brasiiliasse rännanud rühmana esile baptistid. Nii rühma suurus kui ka nende rände tõuketegurid on mõnevõrra ebaselged, kuid valdavalt on peamise motivaatorina välja toodud usuline tagakiusamine. 1908. aastal Brasiiliasse siirdunud Julius Tammeriku nekroloogist saame lugeda, et baptiste kimbutas Eestis luterlik kirik ning rõhumine oli suurenenud pärast 1905. aasta revolutsiooni (UR 1976: 9). Brasiilias nähti aga religioosse vabaduse võimalust. Nagu märgitakse *Virulases*, arvasid baptistid “seal oma Kaanani olevat” (Virulane 1909/296). A. Aur väidab, et eestlaste Brasiiliasse rände tiivustajaks oli baptistide usuline elamus, usuline julgus, ühtehoid ja lootus, et halvemini enam elada ei saa, kui oldi elatud Eestis. Seejuures moodustasid A. Auri sõnul baptistid vaid tagasihoidliku osa Brasiiliasse siirdunud eestlastest (IHRC 3697).

Väljarändajate sotsiaalne koosseis

Väljarändajaid on üldjuhul peetud vaesemate ühiskonnakihtide esindajaiks, kes emigratsioonis näevad võimalust oma elujärge parandada. Kehvemal järjel olevad sotsiaalsed rühmad toob peamiste siirdlastena välja ka aktiivselt Venemaa eesti asundusi külastanud gümnaasiumiõpetaja August Nigol: “Kaugelt suurem jagu väljarändajatest on endised moonakad, kandimehed, kehvemad rentnikud ja maata inimesed” (Nigol 1918: 10). Perioodikast ilmneb, et sulaste ja teenijatüdrukute massiline väljaränne olevat mõnes piirkonnas tekitanud lausa tööjõupuudust (PM 1909/103).

Eestist Venemaa idaproovintssidesse toimunud rände sotsiaalne koosseis oli küllaltki mitmekesine. Seejuures oli kuni 1860. aastateni väljarändajate seas ülekaalus talurentnike-peremeeste kiht, ka edaspidi nõudis väljarändamine märkimisväärset kapitaliresurssi ning usutavasti leidis väljarändajate seas kõigi sotsiaalsete kihtide esindajaid (Jürgenson 2002: 80–81). Sarnased tendentsid esinesid ka Brasiilia-suunalisel rändel. *Postimehe* lühiteade vahendab 1909. aastal, et Põidest planeerivad paljud perekonnad tuleval kevadel Brasiiliasse rännata. Väljarännuhimuliste koosseisu kohta märgitakse, et “Isegi mitmed rendikohtade peremehed tahavad kohad käest ära anda ja välja rännata. Põhjuseks on viletsad majanduslikud olud, mis otse väljakannatamatuks on muutunud” (PM 1909/31). Teatest võib järeldada, et Põidest Brasiiliasse rännata soovijate seas leidis nii halvemal kui ka paremal majanduslikul järjel olevaid inimesi. Tallinnast rändas Brasiiliasse aga Tallinna sitsivabriku töölise Martinsoni perekond, Mustamäe mõisast kärneripere ning Kehra mõisast kubjas perekonnaga (Virulane 1909/33).

Küllaltki palju leidis Brasiiliasse rännanute seas aga ka taluomanikke. Näiteks olid eelpool mainitud neli perekonda, kes 1908. aastal Hussõ-Kardoniku külast Brasiiliasse siirdusid, kõik maaomanikud. “Maajaod, mille pääl nad hädavaevalt ikka ära võisivad elada” müüdi Brasiiliasse rännu tarbeks aga ühes elumajade, loomade ja kõige majakraamiga ära (Kõiv 1909). Kohaomanikud olid ka need pered Bugri asunduses, kes J. Sarapuu õhutusel Brasiiliasse rändasid ning *Päevalehe* andmetel olevat nad paradiisimaa ootuses oma varanduse poolmuidu ära andnud (PL 1908/163).

Arvatavasti esineski idaproovintside eesti asundustest Brasiiliasse siirdunute seas enam maaomanikke kui Eesti- ja Liivimaalt välja rännanute seas, sest oli ju Venemaale ümberasumise peamiseks indikaatoriks olnud just vaba maa kättesaadavus. Brasiiliasse edasirände oluliseks tõuketeguriks said arvatavasti ootustele mittevastanud tingimused ning Brasiilias nähti võimalust need luhtunud lootused täita. Maaomanikke rändas Brasiiliasse siiski ka Eesti aladelt. Nii võttis näiteks 1907. aastal teekonna üle ookeani ette taluomanik Samuel Ambrosen Läänemaalt, kes küll järgmisel aastal juba kodumaale tagasi pöördus. Tallinnlane Sirin müüs aga Brasiiliasse sõitmiseks maha oma kaks maja (IM 1909/16).

Brasiiliasse rännates soovitati varuda uue elu alustamise tarbeks umbes 200–300 rubla (Bytsenko 2006: 89; Gutmann 1909: 2). Laevasõit, tavaliselt Liibavist (Liepaja) Inglismaale ja sealt läbi Mandri-Euroopa (Prantsusmaa, Portugal, Holland) Brasiiliasse võis olla mõningatel juhtudel asunikele tasuta, kuid üldiselt tuli väljarändajal pileti eest siiski ise maksta. Näiteks Hussõ-Kardoniku külast Brasiiliasse rännanutest läks igal mehel sõit Liibavist Londonisse maksma 27 rubla (Kõiv 1909). 1908. aasta lõpus Eupatooriast (Jevpatorijast)

läbi Liibavi (Liepaja) Satose sadamasse sõitnud väljarändajad pidid kogu sõidu eest tasuma aga 75 rubla (IM 1909/3). Sadamas pidid äsja Brasiiliasse saabunud tasuma umbes 180 rubla, mis lubati tagasi maksta, kui asunik mingil põhjusel peaks soovima kodumaale tagasi pöörduda (IM 1909/16). Maa eest tuli asunikul tasuda olenevalt asundusest viie või kümne aastaga, maa hind varieerus. Asunikule antava maa suurus oli tavaliselt 25 ha. Jorge Tibiriça asundusse elama siirdunud eestlased pidid ilma metsata maatüki eest tasuma kümne aasta jooksul 775 rubla ning metsaga kaetud maa eest 930 rubla (Virulane 1911/121: 1). Võrreldes kodumaaga peeti Brasiilia elukallidust kõrgemaks, näiteks veise eest tuli asunikul maksta umbes 80 rubla (Kõiv 1909), nisuleiva hind oli 13 kopikat nael ning sama kogus võid maksis 30–40 kopikat (Virulane 1909/297). Ühe Bugri asundusest Brasiiliasse rännanu sõnul olevat eestlastele harjumuspärase elumaja ehitus kõrgest ehitusmaterjalide hinnast tulenevalt aga maksnud koguni 8000 milreisi ehk umbes 4800 rubla (Hääl 1909/16).

Võrreldes Brasiiliasse rändamiseks vaja läinud raha ja näiteks Sangaste piirkonna sulase ja teenijatüdruku aastapalka 1909. aastal,¹⁰ võib väita, et Brasiiliasse rändamiseks pidi omama siiski keskmisest mõnevõrra kõrgemat sotsiaalset seisundit ja suuremat majanduslikku võimekust. Samas oli maahind Brasiilias madalam kui Eestis – nt Läänemaal, kust pärines palju Brasiiliasse rännanud eestlasi, maksis üks tiin (umbes 1,1 ha) maad aastatel 1900–1917 umbes 108 rubla, Harjumaal keskmiselt 208 rubla ning Virumaal umbes 72 rubla. Keskmise talukoha suurus oli seejuures 1–10 tiinu (Konks 1967: 88–89). Seega võis maa hind olla üks oluline tõmbefaktor, mis pani inimesi Brasiiliasse rändamise kasuks otsustama. Maa kallidusele Eestis viitab ka statistika, mille järgi olid talupojad suutnud Esimese maailmasõja alguseks välja osta vaid 40 protsenti mõisamaast (vt Valge 2003: 55).

Rahvakurnaja meelitusel paradiisi

Brasiilia eesti hajala kujunemisest kõneldes ei saa mööda minna lätlasest Johann (Janis) Gutmannist, kes mängis olulist rolli paljude 20. sajandi esimese kahe kümnendi jooksul Brasiiliasse siirdunud eestlaste rändeotsuse tegemise juures. Gutmann rändas Riist Brasiiliasse 1905. aastal ning värvati seal põllumajandusministeeriumi alluvusse immigratsiooniagendiks, kelle ülesandeks sai ise Londonis resideerudes ida-eurooplaste (eestlased, lätlased, venelased, poolakad) meelitamine São Paulo osariiki, eelkõige Jorge Tibiriça, Nova Odesa, Nova Europa, Nova Paulicéia ja Conselheiro Gavião Peixoto asundusse (Bytsenko 2006: 37–38, 59). Eesti ajakirjanduses ilmunud teadete kohaselt oli see üsnagi tulus amet – iga asuniku eest sai ta 10 naelsterlingit¹¹ tasu (Hääl

1909/16). Brasiiliasse rändamise võimaluste tutvustamiseks avaldas Gutmann Londonis 1907. aastal eestikeelse¹² brošüüri *Asunikkude elu São Paulo riigis Brasílias*, mis 20. sajandi algul Brasiiliasse rännanud venelasi uurinud Anastassia Bytsenko sõnul esitles Brasiiliat kui segu paradiisimaast ja eldoraadost (Bytsenko 2006: 14).

Rohkete fotodega illustreeritud brošüür tutvustab São Paulo osariigi kliimat, annab ülevaate agraarsetest tingimustest, majandus- ja haridusoludest, religioosest ja keelelisest keskkonnast, käibelolevast valuutast jm ning tutvustab maa omandamise tingimusi ja maksumust. Kahjuks pole teada Gutmanni brošüüride trükiarvu, kuid ajakirjanduses avaldatud teadetele tuginedes võib väita, et nende levik oli küllaltki laialdane ja seda nii tänase Eesti territooriumil kui ka eesti asundustes Venemaal. Viimastesse võis Gutmann saata brošüüre otse, kuid on võimalik, et sinna jõudsid trükised ka Eestis elavate sugulaste kaudu.¹³ Mõnest brošüüri ajendil Brasiiliasse rännanust sai ka Gutmanni kaastööline. Üheks selliseks koostööd teinuks oli Gutmanni läti keelse trükise mõjul 1906. aastal Bugri asundusest Brasiiliasse rännanud J. Sarapuu, kes pärast kohalejõudmist hakkas mahajäänud sugulastele kirjades kiitma Brasiilias valitsevaid olusid ja neid sinna elama kutsuma. Sarapuu maalitud pilt maapealsest paradiisist mõjus bugrilastele nii, et “söödi juba vaimus leivapuude pealt leiba” ja 19 peret rändas Sarapuu tuules Brasiiliasse (Hääl 1909/15; PL 1908/163).

Valdavalt on Brasiiliasse rändamise motivaatoriks siiski Gutmanni trükis. Keegi Brasiiliasse rännanu kirjutab *Isamaa* veergudel:

Käesoleva aasta novemrikuu lõpul sõitsime kahekesi Krimmi poolsaarelt – Eupatoriast – välja, et Sao-Paulo riiki – sinna väljarändajate agendi Gutmanni poolt ülistatud “Uue Kaanani” maale minna, vaatama, kust poolt sääl maa õieti lahti on ja kus see maa siis tõesti nõnda piima ja mett jookseb, nagu Gutmanni kirjeldusest seda järeldada võib (IM 1909/3).

Samast väljaandest võime lugeda ka ühe Brasiiliast tagasi tulnu meenutust: “Ma lugesin Johann Gutmanni väljaantud raamatut, mõtlesin ka, et Sao Paulos kõik nii kaunis on, nagu raamatus kirjeldatakse, ja sattusin raamatus ilmunud nõuannete mõju alla” (IM 1908). Sarnaseid teateid leiame ka *Päevalehest*,¹⁴ *Peterburi Teatajast*,¹⁵ Jorge Tibiriça *Postimehest*,¹⁶ *Õigusest*¹⁷ jt ajalehtedest. Brasiilia eestlaste minevikumälust ei kustunud Gutmann ka aastakümneid hiljem – 1970. aastatel kirjutatud Helmi Kaberi käsikirjaline kroonika mainib, et Gutmann kirjutas “fruktide maitsest ja kuldsetest banaanidest” meelitas paljusid Brasiiliasse rändama (ERA 1608.2.1764. L. 32).

Gutmanni nimi läbib peaaegu kõiki antud perioodil Brasiiliasse rännanud eestlastest kõnelevaid teateid ajakirjanduses. Seejuures on need valdavalt Gutmanni suhtes negatiivselt meelestatud, kuna asunike Brasiiliasse jõudes Gutmanni loodud illusoorse lootused paradiisimaast purunesid. Brošüüris visandatud tingimused, mis olid mõjutanud paljusid vastu võtma otsust Brasiiliasse rännata – “maa parem kui Vene mustamullamaa”, “lõpmata rammus”, “viljarikas”, “õnnistatud kliima”, “ilma suurema vaevata omanikuks saada” jt –, on küll ligitõmbavad, kuid ebaobjektiivsed ja desinformeerivad ning reaalsus, mis asunikke ees ootas, oli midagi muud. *Isamaas* märgitakse, et “ühekülgsed kirjeldused, kus vead ettetoomata on jäetud, on nad asumaa otsijatele, kui nad ka tõed oleksivad, ainult eksituseks” (Isamaa 1909/18). *Virulases* süüdistati Gutmanni selektiivses tingimuste tutvustamises. “Need kirjeldused ei valeta igakord mitte nii palju, aga nende valskus on see, et nad tõe ütle mata jäta vad, häid külgi ülistavad, halbuste üle vaikivad” (Virulane 1909/14). *Peterburi Teataja* veergudel pälvis Gutmann oma tegevusega aga rahvakurnaja tiitli oma illusioonide loomisega “kuldsest Kaananimaast” (PT 1909). *Õiguse* lugejaile meenutati, et väljarändamise agendid majandusliku kasu eesmärgil oma tööd teevad (Õigus 1907).

Kuigi valdav osa ajakirjandusest kirjutas Brasiiliast ja Gutmannist negatiivse fooniga, leidis ka vastupidise väitjaid. Näiteks leiame 1908. aasta oktoobris *Meie Kodumaa* seitsmest numbrist Brasiiliasse rändamise positiivselt meelestatud artikliseeria¹⁸ (MK 1908/77–83), mis annab ülevaate sealsetest oludest ning sisserändamise tingimustest. Lisaks taunitakse ajakirjanduses levinud Brasiilia kui võimaliku sihtkohamaa mustamist, leides, et petliku infomüra tekitajad on need vähesed rahulolematud, kes tagasi on pöördunud. Võrdlusjooni tuuakse seejuures Siberist tagasi pöördunutega: “Tagasitulejad laidavad aga, nagu iseendi vabanduseks, igat asumaad” (MK 1908/77). Lisaks Eesti ajakirjanduses levinud kriitikale pidi Gutmann kogema ka teistlaadi ja ehk isegi karmimaid tagasilööke. Nimelt määras Londoni ülemkohus 1909. aasta novembris Gutmannile kahe endise alluva kaebuse ja kaks nädalat väldanud kohtuprotsessi järel 8000 rubla suuruse trahvi, põhjuseks Gutmanni tegevus São Paulo osariigi migratsiooniagendina (IM 1909/272).

1909. aastal ilmus Gutmannilt brošüüri täiendatud kordustrukk, mille lõpu on ilmselt nii Gutmanni kui Brasiiliat kui potentsiaalset väljarännumaad tabanud kriitikatulvast tulenevalt lisatud täpsustus, mida esmatrükist ei leia ja mis väljendab manitsust enne tõsiselt järele mõelda, kui teekond üle ookeani jalge alla võetakse.

Hoopis võerale maale asuda, see asi on tõsine, ja mina ei soovi seda kellekile, kelle oma õige leib kodumaal on. Sest et Brasílias metsad ka mitte ise ennast maha ei raiu ja leivad ennast maha ei külva. São Paulo ei ole ka niisugune maa piima jõgeteka, ja putru kallasteka, mille üle luuletuses räägitakse. Tema on maa villjakaswataw, igavese metsaka, ja inimesel tuleb seal ka niisamma, pale higi sees tööt teha, ainult siis maksab temale rikkalikult tema vaeva eest (Gutmann 1909: 14).

Kohanemisest uute oludega

Valdav enamik enne Esimest maailmasõda Brasiiliasse rännanud eestlastest asus elama maapiirkondadesse, peamiselt Nova Europa, Inconfidentese, Jorge Tibiriça ja Ouro Fino asundusse ning mitmele poole Minas Gerais osariigis. Seega oli enamik eestlastest agraarsed migrandid, mida kinnitab teade, et São Paulo linnas, millest hiljem kujunes Brasiilia eesti hajala keskpunkt, elas 1919. aastal teadaolevalt vaid neli eesti peret (Jürisson 2009: 13). Kuna valdavalt asuti maapiirkondadesse, omandasid uue kodumaa kliimaatilised ja looduslikud olud kohanemisprotsessis erilise tähtsuse, kuivõrd adapteerumisest sõltus igapäevane elukvaliteet. Parema elukvaliteedi lootuses teekond Brasiiliasse aga ette võetud saigi.

Põhjamaisest kliimast tulnud eestlastel oli keeruline harjuda uue asukohamaa subtroopiliste tingimustega: palavuse ja kõrge õhuniiskusega. “Küll on siin palav, varjus seisab 20 ja 25° pääl, aga väljas 36, 37, kuni 38, ja vastu seina päeva käes koguni 47 kraadi”, kurtis üks ümberasuja kodumaale saadetud kirjas (Hääl 1909/16). *Isamaa* veergudel tuuakse kliimaatilised olud esile isegi peamise takistusena Brasiilias kohanemisel: “Kuid pääviga, mis meinemaalastele Sao Paulosse asumise otsekohe sündmatakaks teeb, on alles ütlemata. See on kliimaatiline külg” (IM 1909/16).

Pelga higistamise kõrval kaasnesid sooja ja niiske kliimaga ka oluliselt tõsisemad hädad, mis eelkõige avaldusid erinevate haiguste ja haiguse tekitajate näol. Tõsiseks probleemiks osutusid “liiva kirbud”, kes munesid inimestele naha alla. Lisaks kimbutasid asunikke vaglad, kes samuti naha alla tee leidsid, kuid erinevalt ebamugavust tekitanud kirpudest võisid vaglad ka surma põhjustada. Brasiiliast tagasi pöördunud Anna Krimm meenutas *Postimehe* veergudel vaklade tegevuse hirmuäratavat tagajärge: “Minu kadunud lapsukesele tekkis niisugune tõuk silma alla, ja enne kui ma teda märkasin, oli ta juba lapse silma muna läbi puurinud” (Kõiv 1909). Haigustest levisid laialdaselt kollatõbi, malaaria ja sarlakid, mis põhjustasid ka laialdast suremust. Eriti traagiline

oli olukord Nova Europa asunduses, kus kümne kuuga suri nii palju uusasukaid, et asunduse surnuaeda tuli laiendada ning kohalik preester oli sunnitud veetma terveid päevi surnukabelis (Lewet 1938: 38). Üks Bugri asundusest Brasiiliasse rännanu meenutas kurba olukorda eesti ajakirjanduse veergudel:

Nowa-Europa asunduses peab surm koledat lõikust; säääl sureb lapsi, ja teisi noori inimesi; peaaegu iga päev olla surnu matta. Säält on juba palju tagasi läinud, kelle jõud kandis ja läheks neid veel rohkem, kui raha oleks, ka seitse Bugri inimest puhkawad juba Nova-Europa mullas (Hääl 1909/16).

Kuna valdav enamus Brasiiliasse rännanud eestlastest lootis seal uut elu alustada agraaralal, olid neile äärmiselt olulised uue asukohamaa põllumajanduslikud tingimused. Lisaks üldisele arvamusele, et lõunamaal kasvab kõik paremini, oli ka “rahvakurnaja” Gutmann asunikele lubanud, et neid ootab ees põlluviljeluseks sobilik pinnas.

Kasvavad siin üli hästi riis, puu vill, ja aramina. [...] Ootamata häid järelduisa on siin lina kasvatamise katsed annud, mille pikkus on kuni 4½ vene jalga ulatas. Niisugust lina pikkust pole kusagie Euroopas, isegi Argentinas nähtud. [...] Koik Euroopa ajavilja sordid: kapsad, kurgid, kaalikad, naarid, kürbised j.n.e. siginevad siin suurel viisil (Gutmann 1907: 11, 13).

Paraku nii idüllilised põllumajanduslikud tingimused asunikke vastu siiski ei võtnud. “Harva leidub maa tükikene, mis harimiseks kõlblik, ja sellega saaduse võib omanik arvasti tervisega kätte saada, kui teda mitte liiga palavas ära ei küpseta” (Hääl 1910/77). Samas tuleb rõhutada, et nõ uue kodumaa loomisel on eeskujuks vana, harjumuspärane elukorraldus, mille hulka kuuluvad ka agraarsaadused. Üks Gutmanni lubadustes pettunu kirjutab *Päevalehes*:

Kui Johann Gutmann kirjutab, et kõik Europa vili seal kasvab, siis on see kõik vale. Mina rändasin kolm kuud Sao-Paulo riiki mööda ümber, aga minu silmad ei näinud ühte peotäit Europa vilja, ainult kukurus ja pannaan on sealt maa vili ja sealsed inimesed nende harijad (PL 19.07.1908).

Seega ilmneb, et põllumaad polnud mitte väheviljakad, vaid Euroopast kaasa toodud tuttavatele viljakultuuridele ei sobinud Brasiilia punased mullad kasvatamiseks. Kohalikud põllukultuurid ja maitseelistused olid aga eestlastest sisserändajatele harjumatud “Mis toitudesse puutub, siis ei ole neid palju, kõigest neli sööki, uba ja riis, riis ja uba”¹⁹ (Hääl 1909/16).

Toidu, kliima ja sagedase haigustesse suremise kõrval mängisid eesti asunike kohanemises rolli ka mitmed teised tegurid: keel, olmekaupade kättesaadavus, madala kvaliteediga taristu jne. Esimesed kolm põhjust tõusevad perioodikas esile siiski peamiste põhjustena, miks eestlaste kohanemisprotsess oli tihtilugu ebaedukas. A. Aur tõdeb, et Brasiiliasse rännati ilma elementaarse teadmisteta sealsest põllutööst, kliimast, haigustest, rahvast, kommetest, keelest ja usust (IHRC 3697). Väheses ja kallutatud informatsioonis peitub ilmselt ka üks peamisi põhjusi, miks Brasiiliasse rännanud ei olnud rahul neid ees oodanud tingimustega.

Rasked tingimused ja suutmatus nendega kohaneda põhjustas ulatuslikku tagasi- ja edasirännet, mis algas juba üsna varsti pärast suuremate kogukondade teket 20. sajandi esimese kümnendi teisel poolel ning jätkus kuni Esimese maailmasõjani. Üldjuhul pöörduti tagasi oma endisesse elukohta: Eesti- ja Liivimaale või siis eesti asundustesse Venemaal.²⁰ Edasiränne toimus valdavalt Argentinasse, kuid leidis ka neid, kes siirdusid Brasiiliast Austraaliasse (IHRC 3697). Seejuures polnud harv juhus, et 1920. aastatel siirduti uuesti Brasiiliasse tagasi (Aur 1968: 43). Lisaks leidis ka neid, kes juba enne Esimest maailmasõda jõudsid rännata esmalt Brasiiliasse, mõne aasta järel tagasi Eestisse ning siis uuesti Brasiiliasse (vt nt Virulane 1911).



Foto 2. Eestlane Kerstein oma savist maja juures São Paulo lähisel 1935. aastatel. Sarnastes hoonetes elas suure tõenäosusega ka enamik enne Esimest maailmasõda Brasiiliasse rännanudest. EFA 180.A-60-106.

Sugugi kõik ei rännanud tagasi halbade elutingimuste tõttu, leidis ka neid, kelle tagasirände põhjustasid emotsionaalsed tagamaad – nii näiteks rändas Rio Claras sündinud Maria Raud kolme aastaselt koos perekonnaga tagasi Siberisse, sest vanaemal tuli igatsus sealsete kasevihtade järele (Mikkor 2000: 75). Paljud suutsid aga esialgsed raskused ületada ja Brasiiliasse pidama jääda.

Eelkõige on toonase ajakirjanduse veergudele jõudnud siiski Brasiiliasse rändamise negatiivsed kogemused. See on ka mõistetav, sest kohanemisraskustesse sattunud olid enam motiveeritud oma kogemusi jagama: esmalt väljendamaks oma frustratsiooni ebaõnnestunud valiku üle, teisalt hoiatamaks rahvuskaaslasi potentsiaalse pettumuse eest, mis neid Brasiiliasse rännates ees võib oodata. Tendentsid kujutada Brasiiliat pigem negatiivses valguses esinevad ka kahe maailmasõja vahel Brasiiliasse rännanud eestlaste puhul, kellest paljude kohanemine ei kulgenud samuti sujuvalt.

Kokkuvõtteks

Eestlaste siirdumine Brasiiliasse enne Esimest maailmasõda pole oma mastaabilt ligikaudseltki võrreldav samaaegselt ja eelnevalt toimunud idasuunalise rändega, ometigi on see huvitav ja seni vähe uurimist leidnud nähe meie migratsiooniloos. Seni tundmatu maa teispool Atlandi ookeani muutus väljarännuhimuliste eestlaste silmis hetkeks töötatud maaks, mis tundus võõra võimu all ägavale rahvale pakkuvat oodatud pääseteed. Brasiilias nähti ehk lausa piibellikku elupaika, kus uue kodu loomine võrdus eluga paradiisis. Kindlasti on tähelepanuväärne, et sellise illusiooni tekkes mängis suurt rolli pelgalt üks propagandatrükkis, mis desinformatsiooni jagades suutis inimestes ohtrat vaimustust tekitada.

Üheks põhiliseks tõuketeguriks, miks otsustati Brasiiliasse rännata, kujunes lootus saada maad ja olla maaomanik. Paljud aga loodetud tingimusi eest ei leidnud. Brasiilia võttis asunikud vastu harjumatu kliimatiliste ja agraarsete tingimustega, ohtlike haiguste ja kultuuriliste erinevustega, mistõttu paljud ei suutnud adapteeruda. Nagu märgib A. Aur oma ülevaates Brasiilia eestlaste kohta: “paljud neist sisserändajaist pettusid omis ettekujutatud lootuseis lõunamaast, soojast kliimast ja paradiislikust alatihajendavast loodusest. Ka Brasiilias tuleb põllul palju töötada ja vaeva näha, eriti võidelda putukate vastu, siis maa annab ja toidab, kuid selleks on ka oskusi vaja” (IHRC 3697).

Pettekujutus ja teadmatus ees ootavate tingimuste osas ongi ilmselt peamised märksõnad, mis tähistavad eestlaste siirdumist Brasiiliasse enne Esimest maailmasõda. Võib vaid oletada, milliseks oleks kujunenud eestlaste Brasi-

lia-suunaline ränne juhul, kui oleks teatud tegelikke olusid. Kas diasporaa-kogukonnale oleks üldse alusmüür laotud enne 1920. aastate keskpaika, mil Brasiiliasse hakkasid rändama juba tuhanded eestlased? Sellele küsimusele on keeruline vastata. Kui aga vaadata eestlaste imaginaarset kujutlust Brasiiliast, siis see on alati olnud justkui nägemus paradiisiaiast. Eks kinnita seda ka fakt, et vaatamata varasemale negatiivsele kogemusele algas 1920. aastatel teine ja oluliselt ulatuslikum rändelaine Brasiiliasse.

Brasiilia! Brasiilia!
Sust uue kodu loome
Ja wana ema Maarjamaa,
Kui wõime, risti poome... (Wöhrmann 1919)

Kommentaariid

- ¹ Artikkel on valminud projekti ETF9066 raames, selle valmimist on toetanud Euroopa Sotsiaalfondi doktoriope ja rahvusvahelistumise programm “DoRa” ning rahvusaaslaste programm.
- ² Brasiilia sadamad avas väljastpoolt Portugali tulevatele laevadele alles 1808. aastal Portugali regent prints Dom João IV, kes oli aasta varem pealetungivate Napoleoni vägede eest üle ookeani Brasiiliasse põgenenud. Laialdasem eurooplaste sisseränne algas 1820. aastatel, kui Brasiiliasse hakkasid rändama eelkõige saksa- ja itaaliakeelsed talupojad (Fausto 2006: 66; Klein 1995: 208).
- ³ J. Jürisoni ja H. Tiismanni seob omavahel lisaks Brasiilia külastamisele ka see, et kummagi sulest on ilmunud esimesed algupärased eestikeelsed reisikirjad – H. Tiismann avaldas trükis oma reisikogemused Palestiinas (1865) ja Ida-Aafrikasse (1882). Vt Tiismann 1865; Tiismann 1882. Tiismanni tegevusest Aafrikas vt lähemalt nt Hiiemaa 2000: 35–37.
- ⁴ Rahvuse määratlus “eestlane” esineb esmakordselt Brasiilia valitsuse ametlikes aruannetes (Revista de Imigração de Colonização) 1923. aastal, samas alustas São Paulo osariik eestlaste registreerimist kohe pärast 5. detsembrit 1921, kui Brasiilia tunnustas Eesti Vabariiki *de jure*. Kuni selle ajani määratleti eestlasi (mõningate eranditega) venelastena, sh 1920. aastal toimunud rahvaloenduse käigus. (Brasiilia eestlane 1951: 26; Paiva 2001: 11).
- ⁵ Venemaa asundustest rändas sarnaselt eestlastele Brasiiliasse ka hulgaliselt lätlasi. Samuti moodustasid arvestatava osa varastest Põhja-Ameerikasse rännanud eestlastest eelnevalt Venemaal elanud (Cornford 1975: 50; The Estonians 1975: 3–9).
- ⁶ Nii on näiteks Gustavist saanud Gustavo, Peetrist Pedro ja Jaanist João (MDI 1908 l. 01b, p. 170; 171; 176).
- ⁷ Tiit Rosenberg märgib, et 1905. aasta liikumise esiplaanil domineeris sotsiaalne (eriti agraarne) külg. Lisaks moodustas revolutsiooni kõige laiem kandepinna just talurahvas ning talurahvaliikumine kujutas revolutsioonilise liikumise ürgjõulist süvahoojust. Nõuti maad, maksu-, rendi- ja palgatingimuste parandamist ning võrdseid õigusi maaelus domineerivate mõisnikega (Rosenberg 2006: 33).

- ⁸ *Isamaa* veergudelt saame lugeda, et Brasiilia ilmus “päevakorda siis, kui Siber oli oma esimese tõmbejõu kaotanud” (*Isamaa* 1909 (16)).
- ⁹ A. Jürgensoni sõnul kerkis 20. sajandi algul senise valdavalt negatiivse suhtumise kõrval aina enam esile liberaalne suhtumine väljarändamisse (Jürgenson 2000: 60).
- ¹⁰ Vastavalt 100 ja 60 rubla (PM 1909/86).
- ¹¹ Teistel andmetel sai ta fikseeritud kuupalka 1710 franki (IM 1909/274).
- ¹² Brošüür ilmus ka läti, poola ja vene keeles.
- ¹³ Lisaks võisid Venemaa asundustes elanud eestlased tutvuda vene- või lätikeelse Gutmanni brošüüri. A. Bytsenko sõnul oli Gutmanni venekeelne väljaanne (*Jizn kolonistov v chate São Paulo v Brasiliu*, Riia 1908) Ivan Rebrini *O peresselenii v Brasiliu* (Harkov 1909) kõrval üks laialdasemalt levinud Brasiilia-suunalist migratsiooni käsitletud trükiseid Venemaal 20. sajandi algul (Bytsenko 2006: 14).
- ¹⁴ “Gutmanni kutset lühikese aja jooksul eestlased väga suurel hulgal kuulda on võtnud” (PL 1908/258).
- ¹⁵ “Palju on neid, kes kellegi Joh. Gutmani kiituse peale reisu Sao-Paolosse ette on võtnud” (PT 1909).
- ¹⁶ Läänud aasta 22. juuli-kuu päeval võttis nimetatud perekond [---], keda Johan Gutmanni kirjad vangistanud, Hussõ-Kardoniku külast teekonna Amerikasse ette...“ (Kõiv 1909).
- ¹⁷ “Nüüd on Sao Paulo vaimustus järjega Samara Eesti asundustesse jõudnud. [---] Selle väljarändamise-ihaga õhutaja olewat jällegi Gutmann oma kõmuraamatuga” (Õigus 1908/167).
- ¹⁸ *Meie Kodumaas* ilmunud ülevaade leidis kiirelt negatiivset vastukaja. Nt *Isamaa* veergudel süüdistati, et *Meie Kodumaa* on raha eest sellised propagandaartiklid avaldanud: “Väljarändajate endi ringkondades kuulub, et “M. Kodumaa” maksu eest Gutmanni teenistuses on” (IM 1909/16).
- ¹⁹ Must uba ja riis on tänaseni säilitanud peamise toiduartikli staatuse Brasiilias.
- ²⁰ Nii näiteks olevat enamik Nova Europa asunduse umbes 100 eestlasest enne Esimest maailmasõda Euroopasse tagasi pöördunud (UR 1976: 9).

Arhiiviallikad

Eesti Filmiarhiiv

Lõuna-Ameerika Välis-Eesti Ühing, A-60.

Eesti Riigiarhiiv

ERA 1608.2.1764 – H. Kaberi kroonika Brasiilia eestlaste elust.

Eesti Kirjandusmuuseumi kultuurilooline arhiiv

EKLA f 157, m I.3–91 – Andres geographie. Nach Gaspari ins Ehstniche übertragen von Andres, des Murra Jurri von Torget Shon.

Immigration History Research Center, Minneapolis

IHRC 3697 – Aur, Alexander, Papers

Memorial do Imigrante, São Paulo

MDI 1908 l. 01b; 01c – Santose sadama registriraamatud

Kirjandus

Aur, Aleksander 1958. Eestlaste immigratsioon Brasiiliasse. *Meie Tee* 7/8: lk 99–101.

Aur, Aleksander 1968. 60 aastat eestlasi Brasiilias. *Meie Tee* 3/4, lk 42–47.

Bastos, Maria Antonieta de Toledo Ribeiro 1997. O Universo do Trabalho do Imigrante em Itu – SP (1876/1930). *Imigração. Revista do Arquivo Nacional* 2, lk 37–52.

Brasiillane 1976. Eestlased Brasiilias. *Meie Tee* 1/2, lk 15–20.

Brasília eestlane 1951. Eestlaste emigratsioon Brasiiliasse arvudes. *Meie Tee* 2, lk 26.

ERR 2006 = Katus, Kalev & Puur, Allan (koost). *Eesti rahvastikuarengu raamat 1. Population development in Estonia*. Tallinn: Eesti Kõrgkoolidevaheline Demouuringute Keskus.

Fausto, Boriss 2006. *A Concise History of Brazil*. New York: Cambridge University Press.

Gutmann, Johann 1907. *Asunikkude elu São Paulo riigis Brasiilias*. London: Väljaandja kirjastus.

Gutmann, Johann 1909. *Asunikkude elu São Paulo riigis Brasiilias*. London.

Haan, Arjen de 2006. What Causes Migration? Poverty or Development? Or is it the Other Way Around? Marshall, Barbara (toim). *The Politics of Migration. A Survey*. London & New York: Routledge, lk 30–43.

Hiiemaa, Karin 2000. *Südame kutsel: Eesti misjonärid Aafrikas*. Tallinn: Olion.

Hääl 1909/15 = E. Pruus. Sao Paulosse väljarändamise kohta. *Hääl* 15, 4. märts, lk 1.

Hääl 1909/16 = E. Pruus. Sao Paulosse väljarändamise kohta. *Hääl* 16, 7. märts, lk 1–2.

IM 1908 = Kodumaalt. Tallinnast. Tagasitulnud väljarändaja jutustus. *Isamaa* 297, 29. detsember, lk 3.

IM 1909/3 = Maavaatajate teekond Sao Paulosse. *Isamaa* 3, 5. jaanuar, lk 1–2.

IM 1909/16 = Sao Paulo asumaa. *Isamaa* 16, 21. jaanuar, lk 2.

IM 1909/18 = Sao Paulo asumaa. *Isamaa* 18, 23. jaanuar, lk 2.

IM 1909/272 = Ühe orjakaupleja protsess Londoni ülemkohtus. *Isamaa* 272, 30. november, lk 2.

IM 1909/274 = Ühe orjakaupleja protsess Londoni ülemkohtus. *Isamaa* 274, 28. november, lk 2.

Jürgenson, Aivar 2000. Väljarändamisest kodumaa mõiste taustal. Jürgenson, Aivar (koost ja toim). *Eestlane ja tema maa*. Konverentsi "Kodumaa ja kodupaik: eestlase territoriaalne identiteet" (16.-17. november 1999) materjale. Tallinn: Ajaloo Instituut, lk 49–64.

Jürgenson, Aivar 2002. *Siberi eestlaste territoriaalsus ja identiteet*. Tallinna Pedagoogikaülikooli humanitaarteaduste dissertatsioonid = Tallinn Pedagogical University, Dissertations on Humanities 7. Tallinn: Tallinna Pedagoogikaülikooli kirjastus.

Jürgenson, Aivar 2008. Vabatahtliku ja sunniviisilise migratsiooni dihhotoomiast migratsiooni makro- ning mikroteooriate taustal. *Acta Historica Tallinnensia* 13, lk 92–117 (http://www.kirj.ee/public/Acta_hist/2008/issue_2/Acta-2008-13-92-117.pdf – 15. veebruar 2012).

Jürgenson, Aivar 2011. Eesti mehe korviandmisest indiaanipealiku tütrele. *KesKus* 1, lk 46–47 (http://www.kes-kus.ee/index.php?kategoria=artiklid&action=loe&artikkel_id=2694 – 15. veebruar 2012).

Jürison, Jüri 1975. Eestimehe teekond ümber maailma "Askoldi" laeva pardal. Kokku pannud Juhan Peegel. Tallinn: Perioodika.

Lewet, M. 1938. Eestlaste väljarändamine Brasiiliasse peale Vene–Jaapani sõda. *Välis-Eesti* 2, lk 36–39.

Kivimäe, Sirje 1979. Agraarpoliitilisi küsimusi Eesti ajakirjanduses pärast 1905.–1907. aasta revolutsiooni. Jansen, Ea & Peegel, Juhan (koost). *C. R. Jakobsoni "Sakala" ja eesti ajakirjanduse teed*. Tallinn: Eesti Raamat, lk 113–129.

Kivimäe, Sirje 1981. Eesti talurahva ümberasumine 20. sajandi algul. Tarvel, Enn (toim). *Eesti ajaloo probleeme*. Eesti NSV Teaduste Akadeemia korrespondentliikme Artur Vassara 70. sünniaastapäevale pühendatud teaduskonverentsi ettekannete teesid, Tallinn, 18. nov. 1981. Tallinn: Eesti NSV Teaduste Akadeemia, lk 66–75.

Klein, Herbert S 1995. European and Asian Migration to Brazil. Cohen, Robin (toim). *The Cambridge Survey of World Migration*. New York: Cambridge University Press, lk 208–214.

Konks, Jaan 1979. Maavaldusest Eestimaal aastail 1900–1917. Sotsiaal-majandusliku arengu probleeme XVII–XX sajandil. Ligi, Herbert (vastutav toim). *Uurimusi Lääne-meremaade ajaloost* III. Sotsiaal-majandusliku arengu probleeme XVII–XX sajandil. Tartu: Tartu Riiklik Ülikool, lk 73–96.

Kõiv, A 1909. Sao Paulost Kaukasiasse tagasi. *Postimees* 120, 3. juuni lk 5.

MK 1908 = Eesti asunikud. Brasilia – Sao Paulo. *Meie Kodumaa* 77–93, 2. oktoobrist 27. novembrini.

Mikkor, Marika 2000. Millal ja mismoodi said eestlastest Kaukaasias Kaukaasia eestlased. Jürgenson, Aivar (koost). *Eestlane ja tema maa*. Konverentsi "Kodumaa ja kodupaik: eestlase territoriaalne identiteet" (16.-17. november 1999) materjale. Tallinn: Ajaloo Instituut, lk 65–88.

- Nigol, August 1918. *Eesti asundused ja asupaigad Venemaal*. Tartu.
- Olevik 1891 = Kirjandus. Seltsielu. Segasõnumid. *Olevik* 7, 18. veebruar, lk 147.
- Paiva, Odair da Cruz 2001. *Brasileiros na Hospedaria de Imigrantes*. A Migração para o Estado de São Paulo (1888–1993). São Paulo: Memorial do Imigrante.
- PL 1908/258 = Kibedused, mida ainult kodus tuntakse. *Päevaleht* 258, 7. november, lk 1.
- PL 1908/163= Peeter Pruus. Brasiliast tagasi. *Päevaleht* 163, 19. juuli, lk 1–2.
- PM 1909/31 = Kodumaalt. Väljarändamine. *Postimees* 31, 7. veebruar, lk 6.
- PM 1909/86 = Kodumaalt. Sangastest. *Postimees* 86, 18. aprill, lk 2.
- PM 1909 103 = Kodumaalt. Kanapääst. *Postimees* 103, 11. mai, lk 5.
- PM 1909/103 = Tartu teated. Tööraha puudust... *Postimees* 103, 11. mai, lk 2.
- PT 1909 = Asundustest. Hoiatuseks Sao-Paulosse rändajatele. *Peterburi Teataja* 66, 22. august, lk 3.
- Silmborg, Jüri 1988. Veidi Brasiiliast ja Brasiilia eestlastest. *Aja Kiri* 49, lk 23–26.
- Rosenberg, Tiit 2006. Sotsiaalsed, poliitilised ja rahvuslikud aspektid Eestis 1905. aastal. Västriku, Ergo-Hart (koost) & Hiimäe, Mall (toim). *Paar sammukest XXII*. Eesti Kirjandusmuuseumi aastaraamat 2005. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum, lk 31–48.
- RP 1884 = E. Falk. Kiri Brasiiliast. *Ristirahva Pühhapäevaleht* 25. 17. juuni, lk 197–198.
- Tamuža, Brigita 2004. Nacionālo un reliģisko vērtību pretstatī Brazīlijas latviešu baptistu sabiedrībā 20. gadsimtā. Kļaviņa, Daina & Brancis, Māris (koost). *Konferences "Trimda, kultūra, nacionālā identitāte" referātu krājuma. 2004. gada 20. septembris – 2. oktobris*. Rīga: Nordik, lk 70–85.
- The Estonians 1975 = Pennar, Jaan & Parming, Tõnu & Rebane, Peter (koost ja toim). *The Estonians in America 1627–1975. A Chronology and Fact Book*. New York: Oceana.
- Tiismann, Hans 1865. *Petlehem: Meie Önnisteggia Jesusse Kristusse sündimisse paik*. Seest ja väljaspiddise Missioni heaks Msr. I. H. Tüsmannast välja antud Tartu: Laakmann.
- Tiismann, Hans 1882. Ahwrikamaa öis ehk ühe Ahwrikamaa Galla neitsi Pauliine Fathme önsad elupäewad, kes ime nõu järele oli Eüroopamaale tulnud ja siin ristirahwa armastuse keskel kaa Issanda armu läbi risti inimeseks saanud ning wiim-aks kui üks tõsine Jeesuse usklik sel 11. Septembris 1855 oma Issanda Jeesuse juurde koju läinud. Tallinn: A.E. Brandt.
- UR 1976 = Jutl. Julius Tammerik In Memoriam. *Usurändur* 6, lk 9–11.
- Valge, Jaak 2003. *Lahtirakendamise*. Eesti Vabariigi majanduse stabiliseerimine 1918–1924. Tallinn: Rahvusrhiiv.
- VEK 1956 = Ernits, Erich (koost). *Väliseestlase kalender*. New York: Nordic Press.
- Virulane 1909/33 = Sao Paulo väljarändajatest, *Virulane* 33, 10. veebruar, lk 5.
- Virulane 1909/296 = Sao Paulo asumaast. *Virulane* 296, 28. detsember, lk 1.

Virulane 1911 = K. Br. Tagasi Sao Paulosse! *Virulane* 119, 28. mai, lk 1–2, 121; 2. juuni, lk 1.

Wöhrmann, Ed. L. 1919. Brasiilia! Brasiilia! *Meie Mats* 17, lk 14.

Õigus 1907 = Kas rändame Brasiliasse? *Õigus* 128, lk 1–2.

Käsitõlkes materjalid

Bytsenko, Anastassia 2006. Imigração da Rússia para o Brasil no início do século XX. Visões do Paraíso e do Inferno. Magistritöö. São Paulo ülikool. São Paulo.

Cornford, Ieva Mara Megnis 1975. Latvian Immigration to São Paulo, Brazil: 1890–1970. Immigration and Assimilation. Magistritöö. Briti Columbia ülikool. Vancouver.

Jürisson, Sander 2009. Organiseerunud eestlased São Paulos ja Rio de Janerios. Bakalaureusetöö. Käsitõlge Tallinna Ülikooli Ajaloo Instituudis.

Klaassen, Olaf-Mihkel 1987. Hans Tiismann (1829–1886). Tartu. Käsitõlge Tartu Ülikooli Teaduslikus Raamatukogus.

Laurits, Kaido 2003. Eestlased Lõuna-Ameerikas 20. sajandi algusest kuni II maailmasõjani. Bakalaureusetöö. Käsitõlge Tartu Ülikooli ajaloo ja arheoloogia instituudis.

Tamuža 2011 = Kirjavahetus Brigita Tamužaga 15.12.2011. Autori valduses.

Summary

To the promised land of Canaan: the first Estonian emigrants in Brazil

Sander Jürisson

Key words: Brazil, diaspora, emigration, adaptation

This article focuses on the formation of the Estonian community in Brazil at the beginning of the 20th century. There were three waves of migration: the first decade of the 20th century, the time between the two world wars and the migration of Estonian refugees after World War II. Allegedly, the first Estonians reached Brazil at the beginning of the 19th century, although this is very unlikely. The first documented case is a sailor named Jüri Jürison, who visited Rio de Janeiro during his voyage from Kronstadt to Vladivostok in 1865. The first Estonian who resided in Brazil was a missionary named Hans Tiismann, who worked as a reverend in Santa Cruz in the years 1875–1884. The first evidence of the permanent Estonian population dates from 1902.

The first larger group of Estonians arrived in Brazil in 1906 and immigration continued in subsequent years. The Brazilian states, especially Sao Paolo, were on constant promotion tours in Europe in order to attract more manpower to Brazil. It is not known how many Estonians reached Brazil at the beginning of the 20th century, but based on an estimate, the number could have been between 500 and 1000. Quite a large number of them were inhabitants of Estonian communes from other parts of the Russian Empire and many of them were Baptists. Due to the difficult conditions over there, several of those who had migrated to Brazil returned to their homeland after a few years.

The article describes the causes of Estonians' emigration to Brazil, the composition of migrants, group size, and adaptation in their new homeland. Also the article examines the promotional brochure written by Johann Gutmann, which had a strong influence on migrants.

Adapteerumisjutud Austraalia eestlaste näitel¹

Mare Kõiva

Teesid: Käsitlen artiklis Teise maailmasõja järel Austraaliasse saabunud eestlaste adaptatsioonilugusid. Eldan, et kohanemine sõltub riigi migratsioonipoliitikast, tugiisikute olemasolust, isiklikest valikutest ja isiksuseomadustest ning õppimisvõimest. Jutustustest ilmneb, et eri aegadel saabujatel on tulnud kohaneda isesugustes tingimustes, teha vastavalt muutusi endas, oma seisukohtades ja füüsilises ruumis. Pikematest narratiiviahelatest on valitud saabumist ja uude keskkonda adapteerumise viise iseloomustavad segmendid, eraldi on vaadeldud keelekasutuse küsimust ja üksikuid kombestikuseikasid.

Märksõnad: adaptatsioon, Austraalia eestlased, keel, migratsioon

Sissejuhatus

Svetlana M. Kingi ja tema kaasautorite väitel oli 2007. aastal maailmas 32,9 miljonit pagulast, kellest alates Teisest maailmasõjast on 700 000 vastu võtnud Austraalia (King & Welch & Owen 2010: 61). Rohkem kui 360 000 pagulast saabus Teise maailmasõja järel (Hugo 2001), mis osutab, et ka hilisem pagulasränne on olnud arvestatav. Austraalia lähimaade hulka kuuluvad maailma suurima populatsiooniga riigid India, Hiina ja rahvaarvult neljandal kohal paiknev Indoneesia, Austraaliast suurema populatsiooniga on veel Malaisia (Tirtosudarmo 2000). Samas iseloomustab viimaste sajandite migratsioonipoliitikat radikaalne valge rassi, ennekõike briti päritolu sisserändajate eelistamine ja ranged piirangud lähimaade sisserändajate suhtes, keda on korduvalt ka välja saadetud. Poliitiline suund muutus alles 20. sajandi viimastel kümnenditel. Olen Austraalia migratsioonipoliitikat lähemalt iseloomustanud varasemates käsitlustes (Kõiva 2010, 2008, 2007), mistõttu kordan siin vaid mõned faktid, et tuua esile erinevate rändeperioodide vältel saabunud eestlaste teatava määrani ettemääratud võimalused uuel asukohamaal kohanemiseks ja eduks. Ehkki 19. ja 20. sajandil olid eelisolukorras britid, said eestlased valgete ümberasujatena

uuel maal palju paremad majanduslikud võimalused ja suuremad demokraatlikud õigused, kui neil olid kodumaal. Teise maailmasõja eelne asurkond (farmetid, kaevurid, ehitajad, kaupmehed) pani aluse seltsielule ja oma meediale. Teise maailmasõja järgset aega iseloomustab Austraalia valitsuse otsus suurendada elanike arvu ja arendada Inglismaast sõltumatut majandustegevust. Kuna briti immigrantide arv ei rahuldanud demograafilisi ega majanduslikke vajadusi, langes valik balti ja slaavi sõjapagulastele, kes sobisid uusasukateks rassiliselt ja antikommunistlike vaadete poolest. Immigratsiooniminister Arthur Calwelli avaliku lubaduse kohaselt pidi kümne briti immigrandi kohta saabuma üks muulane. Aastatel 1947–1951 saabus Austraaliasse 180 000 idaeurooplast, mis moodustas 37% kogu tollasest immigratsioonist. Arvukam samaaegne ränne saabus Saksamaalt, Hollandist ja Skandinaaviast (Vasta 2005: 8). Inglismaalt ja Põhja-Euroopast saabujatel oli õigus tulla koos perekonnaga, ning nad said austraallastega võrdsed õigused tööjõuturul ja sotsiaalses süsteemis. Ida- ja lõunaeurooplastel oli vähem õigusi, näiteks perekonna kaasatulemine ei olnud automaatne õigus, sageli suunati saabujad vähesoovitud töökohtadele ja nendega käituti kui alamklassiga (Collins 1991; Collins & Henry 1993).

Eestlased saabusid Teise maailmasõja järel Austraaliasse kolmel viisil. Enamasti reisiti Austraaliasse põgenikelaagrite värbamiskomisjonilt saadud kaheaastase ametiühingute tööloaga, mis tagas kvalifikatsiooninõueteta töökoha ja välistas konkurentsi kohalike töölistega. Töötati haiglates ja farmides, tehastes, immigrante suunati nt Snowy Riveri tammide ja elektrijaamade rajamisele ning kaevandustesse, samuti appi infrastruktuuri loomisele (Lever-Tracy & Quinlan 1988).

Osa eestlasi saabus Eesti Abistamise Komitee kaudu saadud kutsete ja garantiikirjadega. Neile korraldati varem saabunud eestlaste poolt vastuvõtt ja majutus, abistati esialgse töö- ja elukoha leidmisel. Seesugused kontaktid vähendasid ümberasumise riske, saabujaid varustati vajalike juriidiliste ja taustateadmistega paremaks hakkamasaamiseks uutes oludes. Alustati siiski samuti tagasihoidlikes oludes.

Oli ka neid, kes naasid sõja ajal või järel vanematekoju, ja nende käekäik oli kõige hõlpsam, sest jätkati vanemate rajatud aluselt ja oldi "kohalikud". Märkigem, et Austraaliat on iseloomustatud maana, kust noorte eestlaste väljaränne oli läbi kümnendite suurem kui sisseränne (Lindsaar 1961), erandiks sõja järel saabujad.

Austraalia eestlaste rahvusrühm ei ela geograafiliselt homogeeniselt, vaid asub üksikperedena paljurahvuselises naabruses ja lähemate rahvusaaslasteni on arvestatav vahemaa. Erandi moodustasid varem rajatud külad, eriti Thirlmere eesti küla Sydney läheduses, kus saab tänaseni emakeeles igapäevaselt suhelda erinevates olukordades ja asutuses (klubi, kohvik, huviringid,

söökla või haigla). Eestlaste olukorra muudab eriliseks rahvakillu väiksus ja hajutatus. Nende saatused on teatava määranäi võrreldavad sama kategooria alla kuulunud samaaegsete Malta, Itaalia ja Kreeka ümberasujatega, kuid eristab asjaolu, et need rahvused asustasid reeglina lähedase (tihti maa)piirkonna. Sotsiaalse kohesiooni tekkimise oluline eeldus on kommunikatsioon lähemate naabritega, mis lõuna-eurooplastel oli ühisterritooriumi tõttu kergem (nende kultuurilisest käitumisest vt nt Jordan & Krivokapic-Skoko & Collins 2009). Hajali elavad eestlased liitis ühisesse kultuuri- ja sotsiaalsesse võrgustikku Eesti Maja ja oma meedia. Eesti Majad on ehitatud väljarännanute põlvkondade ühistööna ning need koondavad kultuuri- ja spordiseltse, samuti üliõpilaskorporatsioone. Seal toimusid ja toimuvad olulised kogukondlikud pidustused ja tähistatakse ühiselt rahvuslikke tähtpäevi. Eesti Majadega on seotud keeleõpe, seal on hoiul kroonikad ja miniarhiivid, Sydneys diasporaa suur arhiiv. Rahvuslikult sisustatud ühisruum kajastab kogukonna püüdlusi, mõjutab privaatruumide kujundamise harjumusi ja esitleb visuaalseid etnilisi markeerijaid (vt Kõiva 2008). On aga selge, et nendesse keskustesse käimine on ajamahukas, sest vahemaad on suured.

Adapteerumisprotsessi jälgimiseks pakuvad unikaalse võimaluse inimeste kirjalikud eluloojutustused, päevikud ja kirjavahetused, aga ka suulised vestlused ja intervjuud, mille puhul on ajendid ja motivatsioonid isegi paremini jälgitavad. Kuna identiteedi loomist ja taasloomist saadavad hinnangute ja üldistustega täiendatud narratiivid, mis Eric Mankowski ja Julian Rappaporti järgi moodustavad mälu, teadmiste ja kommunikatsiooni peamise konstituendi, on adapteerumisprotsessi jälgitud narratiivide vahendusel. Jutustusi saab kasutada, mõistmaks personaalset ja sotsiaalset identiteeti, samuti on võimalik jälgida, kuidas jutustamine on kaasatud mälestustele ning isiklike ja sotsiaalsete teadmiste vormidele raamistust looma ja neid edasi kandma (Mankowski & Rappaport 2000). Uurimisainesena vahendavad narratiivid eeskätt isiklike kogemusi (*lived experiences*) ja on olemuselt lähedased suulistele eluloojutustustele, folkloristlikele isikujuttudele ning kasutavad traditsiooniliste jutuliikide vormi ja sisu. Igal juhul avavad narratiivid kogukonna ja sinna kuuluvate inimeste kujunemis- ja muutumisloo, aitavad mõista toimunud sotsiaalseid protsesse ja nende raames toimunud individuaalseid valikuid, nad talletavad suhteid ja esitavad fakte kirjutamata ajaloost. Kahtlemata pole jutustused pelgalt faktikogumid, vaid on oma ühtsuses oluline allikas ümberasujate muutuva füüsilise ja kognitiivse ruumi, elamis- ja suhtlemispaiga iseloomustamiseks. Nad kajastavad ühtaegu sihtkohamaa muutumisprotsesse ja loomulikult inimeste panust sellesse.

Teoreetilisi lähenemisi

John W. Berry (1997) klassikaline uurimus eristab asukohavahetuse puhul dominantsete ja mittedominantsete kultuuride vastasmõjutused, tuues esile erinevad kohanemise perioodid: akulturatsiooni (kultuurivahetus, mis toimub pärast oma kultuuriliste kontaktrühmadega seose kaotamist), integratsiooni, assimilatsiooni, separeerumise ja marginaliseerumise, mis kõik on seotud adapteerumisprotsessiga. Eestlased esindavad mittedominantset rühma, mille suurus on küündinud maksimaalselt 6000 inimeseni, mis vastab Eestis väikese linna või asula rahvaarvule. Tuginen uurimuses kultuuridevahelise integreeriva kommunikatsiooni teooriale, mis käsitleb uude keskkonda sattunud inimestega toimuvaid muutusi (Kim), migratsiooniuurimustele (Berry, Vertovec, Cohen jt) ja narratiiviuurimustele (Labov, Kõiva).

Mitmed uurijad osutavad, et tihedamad seosed oma kultuuriga aitavad inimestel uues riigis psühholoogiliselt ja sotsiaalselt paremini kohaneda. Etnilises kogukonnas osalemine ja tugev etniline identifikatsioon on positiivse tagasimõjuga nii enesetundele kui üldisele heaolule (Gudykunst & Kim 1997; Kim 2001; Sonn 2002; Vertovec 2011; Jordan & Krivokapic-Skoko & Collins 2009 jt). Väidetavalt tagab vastuvõtva kultuuriga kohanemine ja samas oma kultuuriga jätkamine parima tervisliku seisundi (Sonn 2002).

Austraaliasse asumine tähendas isikliku elu ülesehitamist ja eelkõige kohanemist olukorraga, kus muuhulgas tuli oma harjumuspärane kultuuriline ja sotsiaalne süsteem uues keskkonnas üles ehitada. Eestlaste puhul tähendas see varasemate ümberasujate loodud kogukonna ja sotsiaalsete süsteemide täiendamist, kopeerides kodumaa, hiljem ka teiste diasporaa kogukondade mudeleid. Sotsiaalne tugisüsteem etnilise kogukonna näol on oluline näiteks stressi maandamisel, kuna hõive oma kogukonnas tagab mitmekülgse toetuse: sotsiaalsesse kogukonda integreerituse, identiteedi ja sotsiaalsed rollid ning on selle kõige kaudu ühtlasi stressirohkete sündmuste ja kogemuste maandamisvõimalus. Samuti on ümberasujatel võimalik katta etnilises kogukonnas oma psühholoogilisi ja vaimseid vajadusi, mis vastuvõtval maal muus keskkonnas ei pruugi õnnestuda (Cohen & Wills 1985). Eestlased said oma kogukonnas suhelda sugulaste ja sama keele kõnelejatega, samade eetiliste väärtuste kandjatega. Emakeeles suhtlemine tagas head eneseväljendus-, kuid ka loomevõimalused, majanduslike ja kultuuriliste edusammude puhul saadi tunnustavat tagasisidet. Uues ingliskeelses keskkonnas saanuks Teise maailmasõja järel ümberasujatest ennast väljaspool etnilist kogukonda teostada vähesed. Keele- ja kultuuri kõrval piirasid võimalusi kehvad majandusolud ning asjaolu, et eelnevat haridust ei tunnustatud.

Young Yun Kimi (2001) teoreetilise raamistuse kohaselt on kolmeastmelise adapteerumisprotsessi viimane faas psühholoogiline kasvamine. Adapteerumisprotsessis tuleb kohaneda töö ja keskkonnaga ning suhelda vastuvõtva rahvusega, mis on otseseostes inimeste isiklike omadustega. Erinevad uurijad on tõstnud esile rea faktoreid, alates isiksuse eneseorientatsiooni oskustest, mis tähendab esmajärjekorras usku endasse. See aitab saada hakkama võõras ümbruses. Eduks olulised on veel stressi alandamise ja oma tehnilise kompetentsi rakendamise oskus. Teine osa faktoreid on seotud oskusega lävida vastuvõtva rahvusega, suutlikkusega arendada erinevaid suhteid ja olla üldiselt suhtlemisaldis. Kolmas kategooria on seotud kognitiivsete oskustega, mis aitavad indiviidil luua õige kujutluse vastuvõtvast keskkonnast ja muuta sellega seotu endale tähenduslikuks kogemuseks (Black & Mendenhall & Oddou 1991).

Kuna Y. Y. Kim jt on rõhutanud kohanemise olulise eeldusena õppimist, treeninguid ja valmistumist elukohavahetuseks, siis käesoleva artikli seisukohalt on oluline, et enamik intervjueeritute oli üle viie aasta Teise maailmasõja jooksul ja järel elanud pidevas elukoha ja keskkonna vahetuses, läbinud keeleõppe või tehnilisi oskusi täiendavaid kursusi. Paljude lastena saabunute koolitee algas ja kulges erinevates Euroopa riikides, õpiti erinevates keeltes ja üksnes osa oli saanud õppida (nt Saksa põgenikelaagrites ja Rootsis) eesti koolis või täienduskoolis. See märgib, et nad olid häälestatud uute keele- ja kultuuridomeenide omandamiseks etnilise tausta kõrvale.

Kuna kasutan suuliselt esitatud jutustusi, tundus otstarbekas käsitleda neid kui narratiivide ahelaid (osaliselt järjestatud narratiivsete juhtumite võrgustik, millel on ühine tegelane ja mille narratiivne sündmus ja osavõtjate korteež esindab tüüpsündmuse ja tendentse (Chambers & Jurafsky 2008), tüüpsündmuste filtreerimist (valik, saabumine, uue keskkonnaga kokkupuuted, kohanemine)). Mõnevõrra sarnaneb see ka isiklike kogemusjuttude (isikujuttude) uurija William Labovi mudeliga, kelle arvates on narratiiviahela iga narratiiv konstrueeritud kõige jutustamistväärimast sündmusest: see tähendab, et sündmus on üldine ja tal on kõige laiemad järeldused osavõtjate turvalisuse ja heaolu suhtes. See on ka pöördvõrdelises suhtes jutustamis- ja usaldusväärusega, mis on folkloorsete fiktsionaalsete ja mittefiktsionaalsete lugude olulised tunnused. "Narratiivi konstrueerimise rekursiivne reegel loob narratiiviahela, skeleti sündmustest, mis on lingitud kausaalsete suhete alusel" (Labov 2004). Narratiivide ahel sobib iseloomustama ka austraaliaeestlaste lugusid (vrd Kõiva 2010). Need on tõsielujutud, mis sisaldavad vahel ka rahvusvaheliselt tuntud juttude elemente ja motiive, laiemalt levinud uskumusi ja eelarvamusi ning ühes elus juhtunu on teisaldatav teise isiku loo osaks. Analüüsi lihtsustamiseks märgendasin stereotüüpsed tunnuslood ja motiivid, mille hulgast valisin artiklis analüüsimiseks sagedasemad motiivid, samast valikust pärinevad näitetekstid.

Ainestiku iseloomustus

Artikkel tugineb 2001. aastal Uus-Lõuna-Walesis ja Victoria osariigis tehtud intervjuudele (informantide nimed pole avatud, vaid on esitatud nende elukoht ja sugu). Sherna Berger Gluck viitab asjaolule, et representatsioonid muutuvad sõltuvalt isiklikest arengutest, samuti sõltuvad need muutuvast sotsiaalpoliitilisest kontekstist, milles intervjuerimine toimub (Gluck 2008: 120 jj). Küsitlemisajaks oli viimasest suuremast eestlaste migratsioonist möödunud umbkaudu pool sajandit, kodumaa taasiseseisvumisest umbes kümme aastat ning paarkümmend aastat oli kestnud Austraalias kultuurilise ja rahvusliku mitmekesisuse tunnustamine, mis tõi kaasa olulisi muutusi kultuuridiskussustes. Suuremad muutused olid kestnud piisavalt pikalt, et kujuneksid välja uued käitumismudelid ja oleksid tehtud ümberhindamised.

Suulise avatud struktuuriga intervjuu alguses paluti meenutada elu Eestis, sealt lahkumist, eluolu esimestes peatuspaikades, teekonda Austraaliasse, esmamuljeid kohale jõudmise järel ja kohanemist. Selles pooles võis jutustaja vabalt rääkida, signaliseerisin tähelepanuga kuulamisest, kuid esitasin vähe täpsustavaid küsimusi, et narratiivi kulgemist minimaalselt häirida. Järgnevalt täpsustasin eesti tähtpäevade pühitsemist, osalemist eestlaskonna tegevustes, samuti suhtlemist kodumaaga nõukogude ja iseseisvunud Eesti ajal.

Intervjuueeritavad valisin lumepallimeetodil, kuid valikute juures abistasid ja mind tutvustasid kohalikele eestlastele kogukonna pikaajased liikmed Glory Toom (etnograafiaringi juhataja), Tiiu ja Inno Salasoo (Sydney Eesti Maja aktiivsed liikmed), Thirlmeres järgnesid intervjuud saaliesinemisele, lisaks lumepallimeetodil liikumisele juhendasid Tiiu Salasoo ja Valdemar Vilder.

Suhtlemist lihtsustas, et jutustajatel oli osa probleeme läbi mõeldud ja enda jaoks sõnastatud, kuna diasporaa eestlaskonnas levinud tava kohaselt olid mitmed kirjutanud järeltulijatele mälestuseks oma eluloo. Sydney Eesti Maja juures tegutsev entusiastide rühm oli kümne aasta jooksul jäädvustanud videolindile kogukonna vanemate liikmete elulugusid eesti, hiljem juba inglise keeles. Mõjutajaks oli ka Tartus Ruth Hinrikuse käivitatud elugude kogumise aktsioon, nii et mitmed olid kaalunud oma loo saatmist Eesti Kultuuriloolisele Arhiivile. Kõik see oli inimesi ette valmistanud jutustama elu keerdkäikudest ja väljapaistvatest sündmustest. Peagi selgus, et mitmed seigad põgenemisest ja kodu ülesehitamisest kuulusid isiklikku teadmisse, mida polnud kunagi kogukonnas laiemalt arutatud.

Intervjuueeritud kuulusid erinevatesse migratsioonilainetesse, kuid enim kohtusime Teise maailmasõja põgenike ja nende järeltulijatega, kelle narratiivid jäid käesoleva artikli kirjutamisel aluseks. Enamasti oli tegemist toona noorte

täiskasvanutena või (teismeliseeas) lastena koos vanema(te)ga Austraaliasse saabujatega.

Kohanemismarratiivid – ümberasumine ja esmane kohanemine

Eestist lahkumine toimus eri aegadel, osalt sunniviisiliselt (sakslased viisid taganedes laevadega Sõrvest jm elanikud kaasa), pageti vabatahtlikult küüditamiskartuses, kuna perekonna või suguvõsa liikmeid oli enne sõda venelaste poolt sunddeporteeritud, põgenemise põhjuseks võis olla ahelmigratsioon (mindi kaasa lahkuva perekonna või abikaasaga), pageti ameti tõttu (sõjaväelased, politseinikud jt), aga ka seiklushimust. Samuti rändasid edasi vabatahtlikuna Saksamaal tööl käijad – otsuste ja elulooeikade palett on äärmiselt kirev.

Austraalia valimine asukohamaaks toimus samuti erinevatel põhjustel. Praktiliste kaalutluste kõrval prevaleeris pooleldi sunniviisiline valik, näiteks kui asüüli paluja ei vastanud Kanada või USA komisjoni nõuetele, kui tegemist oli liiga eakate ümberasujatega, vanematega või koguni vanavanematega, keda vastuvõtivate maade komisjonid üldse ei soovinud näha. Austraalia ja Lõuna-Ameerika valiti näiteks kauguse tõttu sõdaderohkest ja ebastabiilsest Euroopast.

Meil ka üksipäev tuldi laagrisse, et võite kuskile..., kus sa tahad minna. Mina ütsin, et kõige kaugemale! See oli Austraalia ja Austraalia võttis üksikuid mehi ainult metsa tööle ja nii. Lihtsalt toodi meid töölisena ilma rahata sinna, pandi kaheks aastaks metsa tööle.

Väga kuiv ja üldse mitte midagi ei olnd ehitatud sõjast kuni peaaegu selle ajani. Ta oli võrdlemisi mahaajänd siis (Sydney, mees 10).

Sõiduvalikuid arutati omavahel, nõu saadi veel kirja teel ja väliseesti perioodikast, kus kirjeldati tulevaste asukohamaade tingimusi ja töösaamise lootusi (nt Väliseestlase kalender Tähhik 1946, Välis-Eesti kalender-käsiraamat 1945 jm). Nii selekteeriti osalt nõuannete ja osalt oma otsustena välja sobivad ja heideti kõrval sobimatud sihtkohad. Kuna enamik riike eelistas täisjõus odavat tööjõudu, kuid näiteks ei soovinud perekonda, rääkimata juba nimetatud vanadest pereliikmetest või liiga väikestest lastest, eriti soovimatud olid aga üksikud naised lastega ja haiged, siis mõjutas see suunavalikut, vahel ka abiellumiskiirust. See oli osa põhjustest, mis tõi Uus-Meremaa, Austraalia ja Lõuna-Ameerika valikukeskmesse. Lähiriike, eriti Soomet ja Rootsit, kardeti Venemaa läheduse ja eeldatava poliitilise mõju tõttu. Poliitiline ebastabiil-

sus, nt Peroni võimuletulek Argentinas, katkestas mõnelgi Lõuna-Ameerikasse emigreerumise plaani.

Esitan väikese valimi põhjustest, miks ühte või teise riiki ei riskitud kolida – lisaks eespool loetletule oli perekonna kooshoidmine tähtis, samuti püüti vältida komplikatsioone ja liigrasket või tervisele ohtlikku tööd.

[---] *Et lähme Austraaliasse. Sest mulle kirjutati, et Ameerikas on väga raske lapsega läbi lüüa. Et seal on lapsega väga raske läbi lüüa, siis ma otsustasin – Austraalia* (Thirlmere, naine 9).

Ja Belgia oli kole koht. Mehed kannatasid seal väga palju. Belgias. Söekaevanduses. Aga seal oli ju kole. Nad ei saand ju pärast välja enam. – Öeldi, et kopsuvähk võis kergesti tulla (Thirlmere, naine 12).

Kuna üks peamisi motiive oli sugulastega koos liikumine, samuti anti parim perekonnaga ühinemiseks (eriti sõjaväelastest mehed), siis muutusid rännuplaanid vastavalt dominantse(te) pereliikme(te) plaanidele.

Räägiti juttu väljarändamisest, kuhu minna, ja oli nüüdki väga kahtlane. Aga siis mul õde ja õmees, nemad otsustasid, said loa tulla Austraaliasse, aga mul oli ennem pakkumine Ameerika kirikutest, et me võime tulla, ma võin emaga tulla Ameerikasse, võin tulla sinna ja töötada majateenijana. Aga kuna õde otsustas, et nemad tulevad siia, no me tahtsime ka. Ma olin siis emaga. Ma abielus ei olnud veel. Et tuleme meie ka siis siia. Ja me tulime siia kui DP-d. Tähendab, meie ei pidanud midagi maksma, aga muidugi vaadati ja kontrolliti. Olime täitsa võimelised, ja tulime siia, et töötada kaks aastat nende käsutuses, ja ma töötasin siin Saint Mary's meesteülikondade vabrikus (Sydney, naine 6).

Perekonna kooshoidmise kõrval võis põhjus olla tervises, mis takistas soovitud sihtmaale minekut ja asetaski esiplaanile uued valikud. Noore perena uut sihtkohta otsinud naine meenutab oma nigela tervise tõttu Austraaliasse sattumist, kus, vaatamata igat liiki raskustele, haigus taanduski. Siinjuures kordub paljude jutustajate ühismotiiv – komisjoniliikme humaansetel põhjustel tehtud inimlik erand konkreetsele isikule. Samasuguseid erandeid ja vastutulekuid kohtab erinevatest perioodidest, nii kohapealsete ametnike kompromisside töökohta suunamisel või kohalike poolt, kes ei tõsta tüli sellest, et abikaäed ei oska isegi lihtsamaid farmitöid.

Me tahtsime sellest äralõhutud Saksamaalt välja saada, peamiselt Kanaadasse. Ma juba Saksamaal abiellusin ja Kanaadasse tahtsime minna, aga minu tervis oli ikka vilets. Siis ma ei saanud. Ja siis, kui tuli Austraaliasse [---], kujutasime ette, et Austraalia on ikka soe maa

ja võib-olla ma siin saan. Mul oli õnneks terve ja tugev mees. [...] Juba Eestis olid mul kopsud haiged ja siis oligi, läbikäigulaagrist oli väga raske see läbitulek. Lätlane oli arst, kes me kopse kontrollis. Tema ütles mulle: "Kui sa oleksid minu käes Lätis, sa oleksid sanatooriumis, aga et sul on tugev ja terve mees, siis ma lasen su läbi." (Melbourne, naine 4).

Elmistest näidetest nähtus, et Austraalia ei olnud alati esimene valik. Eelistati tuntud migratsiooniliine Kanadat ja USA-d, mida teati varasemast ja kus asus eestlasi. Austraaliast teati vähe, peamiselt õpikute vahendusel, ettekujutus mandrist oli ebamäärane. Kujutati ette lohkava loodusega sooja maad, mistõttu kuiv ja ettekujutustele mittevastav maastik jättis esmakogemusena frustreriva mulje. Oli ka neid, kellel oli ilukirjanduse vahendusel idealiseeritud ettekujutus ja kellele eksootiline asukohamaa tundus põnev. Vähe teati poliitilisest süsteemist, mida samuti pigem idealiseeriti.

Ah, kui Austraaliasse tulime? Väga hall ja mitte väga meeldiv, ma pean ütlema. Kõik need puud ja kõik paistsid nii imelikud ja hallid ja mitterohelised. Maa oli kõrbenud, sel aastal just eriti, kui me tulime. Oli täiesti nii kuiv, et lihtsalt vaod olid maa sees (Sydney, naine 11).

Isegi järjestikuste laevadega saabujate muljed võivad mõnevõrra erineda, kuid selgesti on tehtud olulisi vaelevarvestusi kliima ja eluolu kohta, samuti meenutatakse näiteks kaabude ja moekate Euroopa riietega saabumist, mis osutusid kohatuks.

Jällegi Saksamaal öeldi meile loomulikult, et Austraalia on kuum maa. No ja siis müüsimise ära kõik oma soojad riided ja paksud tekid, et nüüd tuleme troopikasse. Tulime siia aprillikuus ja saadeti sisemaale Bathursti laagrisse. Täpselt. Ja seal tuli lumi maha (Thirlmere, naine 14).

Nii. Lund meil ei tulnud, aga niisuguseid ebemeid hõljus õhus (Thirlmere, naine 13).

Meil tuli, aga ega see lumi maha ei jäänud. No aga need, kuhu nad meid saatsid, olid plekkbarakid. Ja see oli nii, et oli õudsalt külm (Thirlmere, naine 14).

Loodus- ja asustuskeskkonnaga seotud esmaahmatusi peegeldavad paljud lood, taas on toeks laiem eestlaskond, kes toetab laagris ja ka hiljem. Vajadus maksimaalselt kiiresti rajada oma kodu stimuleeris enamikku saabujatest rabelema. Tõsi oli ka see, et pettumustele vaatamata takistas lahkumist olukorra väljapääsmatus – tagasisõiduraha puudus, mujale asumisel olid pikad ooteajad.

[---] esimesed seitse aastat tahtsime siit ikka ära minna, aga me ei jõudnud nii palju raha kokku korjata ja ameeriklastel oli seitse aastat ootamise aeg kvoodialusel ja siis ei saanud minna. Selle ajaga harjusime ära ja olime rahul. Ja nüüd oleme päris õnnelikud, et ei ole Ameerikas, ja ei tahakski seal olla (Thirlmere, naine 8).

Järgnevas narratiivis sõidab tütar emaga isale aasta pärast Austraaliasse järele, pettudes sügavalt uues elukohas:

Jõudsime Adelaide'i välissadamasse ja isa oli meil vastas, ja kui me rongiga jõudsime välissadamast linna, siis isa näitas niisuguse liivakünka pääl, ütles, et ma ostsin krundi ja säääl see on. Minu ema hakkas nutma, sest säääl olid ainult liivamäed.

Aga kui nüüd vaadata, on ta päris lähedal linnale, aga sel momendil ei olnud, nii et isa oli krundi ära ostnud enne, kui me tulime.

Siis ema läks tööle tekstiilvabrikusse, sest ta töötas Eestis ka tekstiilvabrikus, ja isa ehitas maja ise oma kätega ja sõprade abil (Sydney, naine 5).

Kokkuvõtavad hinnangud on positiivsed: sõidu eest ei pidanud maksma (Inglismaalt alustades oli summa sümboolne), ning ka asjaolu, et tegemist oli üksnes kaheaastase sunnitööga, millega oli võimalik hakkama saada, et selle järel jätkata paremate olude otsimist. Elustati vanad talgukombed, käidi üksteisel kordamööda abiks majaehitusel jm tööde juures. Eriti positiivne on hinnang asuda elama maakera kuklapoolele pikemas perspektiivis, võrrelduna muude diasporaa asukohamaadega, mille taustal Austraaliat peetakse turvaliseks ja arenguvõimalusi pakkuvaks. Tundub, et aastakümned uuel asukohamaal märgivad süvenevat kohanemist, üleilmsetel kokkutulekutel eristuvad Austraalia eestlased omapärase rühmana. Hinnangud esitatakse tihti aastakümneid hilisemast perspektiivist lähtudes.

Me keegi ei maksnud sõiduraha. Ainult meil oli kaheaastane töökohustus, ja nad määrasid sulle töökoha, ja kui sul see oli läbi, siis võisid ükskõik kus jälle töötama hakata. Vähemalt mul oli niimoodi. See oli vist teistel ka. Seal vahet vist ei olnud. Oli nisukene töökoht, kus inimene sai hakkama. Väga paljud said ju. Me olime piskuga rahul (Thirlmere, naine 8).

Mis ikkagi lõpuks meeldis, oli see soe kliima ja harjusime juba ära. Austraallaste peale vaatasime natukene nagu alla. Hakkasime ise omale kodusi ehitama. Ikka paremad kui nendel olid (Sydney, naine 3).

Noorematel oli rohkem võimalusi püüelda parema hariduse ja väljaõppe poole. Vanematel või perekonnaga saabujatel, isegi kui alustati varem saabunud

eestlaste abiga, tuli katsetada tundmatutes ametites. Perekonnapaad pidid tihti elukoha soetamiseks ja pere abistamiseks loobuma omandatud elukutsest ning jätkama lihttööl. Intervjueeritute enamik oli kõrgharidusega, kuid nende vanemad olid sageli kaotanud oma kvalifikatsiooni esmavajadustele kuluva te pingutuste tõttu, vähesed suutsid ennast koolitada endisega võrdväärsele positsioonile. Sellisest saatusest räägib näiteks järgmine rännakutega kvalifikatsiooni kaotamise lugu.

Isa sai Göteborgi Ülikooli. Ta kutsuti assistendiks, mis on siin maades lektor, nii et ta pidas loenguid, tegi uurimistööd. Ta tegi väga palju. Ta Eestis töötas eesti laste intelligentsi uurimisega. Ta oli oma doktori väitekirja juba valmis kirjutand, aga see jäi sinna sahtlisse, kui põgenemine tuli ja [kraad] jäi saamata kahjuks.

Igal juhul Rootsisis ta sai ülikooli juurde tööd, mis oli väga vastuvõetav talle. Aga muidugi Rootsisis oli see probleem, et mõned anti välja. Kõik olid natukene hirmul, et venelased on siiski liiga ligidal ja et ei tea, mis juhtub ja enamik nagu püüdsid kas Kanadasse või Ameerikasse saada. Aga minu onu, isa vend, tuli Austraaliasse ja siis me tulime ka järgi. Kuna me tulime siia lelle kutsel, siis me ei pidanud töölaagritest läbi käima, isa sai minna tööle. Aga siin ta ei saanud niisugust tööd, mis talle sobis. Ta ei saanud oma kvalifikatsioonidega mitte kuskile. Siin seda ala õieti ei olnud sugugi. See oli niivõrd mahajäänud sellel alal. Nii et isa töötas puusepana alguses. Ta oli päris hea sellel alal. Pärast ta töötas linnast väljas ja ainult nädalavahetusel tuli koju. Hiljem sai Sydneys tööle, aga see oli vabrikutöö ja ta siis tegi seda veidi huvitavamaks sellega, et ta katsus välja mõelda paremaid viise, kuidas seda tööd teha. Ta ütles, et ikka iga nädal kirjutab midagi. Neil oli soovitus, et mida inimesed välja mõtlesid. Temal oli alati midagi seal. Ja siis hiljem, kui tuli tööpuudus ja lasti paljusid lahti, siis tema jäeti tööle edasi. Nii et sellest oli siis ikkagi kasu. Ja sellega siis täitis oma päeva, nii et natukene huvitavamaks seda teha. Igal juhul ta kunagi ei kurtnud (Sydney, naine 5).

Eespool esitatud eluloojutustused toovad esile rühmaemotsioonid, mis mõjutavad sarnase emotsionaalse kogemuse ja väljenduse kaudu rühmakogemust ning suurendavad liikmete käitumise ühtsust (Parkinson & Fischer & Manstead 2005: 123). Eenduvad ka unikaalsed psühholoogilised kogemused seoses muutuste ja uue keskkonnaga kohanemisega, kuid detailierinevustele vaatamata on jutustuste peajooned sarnased. Traumajutustus DP-laagritesse saabumisest ja kodumaalt lahkumisest on peaaegu iga elukäigu osa. Kuna jutustajatest enamik saabus Austraaliasse noore või lapsena, siis vahendatakse vanemate pettumusi, mille põhjuseks oli elustandardi langemine. Siiski varjutab kur-

buse noorte optimism ja pealehakkamine uude paika sisseelamisel. Esimesed kogemused oma elamise rajamisel sisaldavad taas stereotüüpseid motiive ja sarnaseid mälestusi, need on meeles väga eredalt koos detailide ja emotsioonidega, erinevalt hilisemate kohanemisperioodide sündmustest. Samalaadseid elustandardi langusi ja ebakindlusest tingitud segaseid tundeid on kirjeldatud 1990. aastate Serbia sõjapõgenike puhul, kelle kohanemine on isegi keerukam, ehkki süsteem pagulaste vastuvõtmiseks on paindlikum (vrd King & Welch & Owen 2010: 67 jj). Kuigi sõjajärgne vastuvõtt polnud ootuspärane – lastega peredel oli Austraaliaski keeruline leida oma elamispinda, elati peadjalad koos kodusest Eestist erinevas looduskeskkonnas –, olid saabujad oma tuleviku suhtes optimistlikult meelestatud, vaatamata esialgsele šokile ja soovile naasta harjumuspärasesse keskkonda. Looduse kõrval oli eriti traumaatiline kokkupuude suurte laagribarakkidega (sama episood on valulisemaid ka Rootsi põgenejate puhul (Kõiva 2003).

Jaa, need olid sõjaväebarakid. Ainult plekist, puuraamid hoidsid plekki koos. See oli kõik. Seal ei olnud ahjusid. Mina tulin maikuus. Siis oli veel natuke külmem. Samasse laagrisse. Siis madrats oli nii õhuke sellel raudvoodil ja madratsist tuli külm läbi, nii et need kuus villast tekki ülemises kattes ei suutnud külma ära hoida, mis alt sisse tuli. Siis lõdisesime öö otsa ja ütlesime ise, et me ei ole Eestis iial ega Saksamaal nii külmetanud kui siin kuumas Austraalias! Ja sina? (Thirlmere, naine 14).

Meie jõudsim samasse Bathursti neljapäeva hommikul kolmeteistkümnendal detsembril aastal nelikümmend üheksa. Öö läbi olime loksutanud raudteel, ainult kakssada kilomeetrit teispool Sinimägesid. Kui ma Kelso väikeasunduses välja astusin: kahel pool oli stepp. Üksikud puud, need olid tolmust hallid kui hallid. Oleks siis üks laev või omnibuss või rong olnud, kes mind tagasi oleks viinud terve perekonnaga Euroopasse, oleks kohe selle peale astunud kah.

Jõudsin laagrisse, igaleühele meile anti vist neli villast tekki. Pea kolmkümmend kaheksa kraadi oli väljas kuumust.

Mis ma selle nelja tekiga teen?

Esimene öö. Jumal tänatud, et ma teisepoolega koos magasin! Meil oli kaheksa tekki siis. Ööse läks nii külmaks. Me oleme harjunud roheline Euroopaga või Saksamaaga. Vähemalt suvel oli roheline (Thirlmere, naine 15).

Isikujutud peegeldavad ka vastuvõtva kogukonna kimbatusi ja eelarvamusi, millega saabujaid vastu võeti. Vaatamata riiklikule migratsiooniplaanile ja lubadustele on ilmne, et uue olukorraga tuli kohaneda ka kohalikel inimestel,

kellel tuli ümber hinnata oma rollid, väärtused ja eeldused, mis polnud sugugi kerge. Mõlemat poolt tabas rida üllatusi seoses kultuurierinevustega. Eestlased olid sotsialiseerinud Eesti ja pagulasteekonnal muude Euroopa kultuuridega, kuid Austraalia sotsiaalkultuuriline miljöo erines eelnevatest kogemustest. Probleeme tekitasid primitiivsemad olud ja kultuurikeskkond, isiklikke vajadusi tuli sobitada asukohamaaga. “Kultuuridevaheline adaptatsioon on dünaamiline protsess, kus uude, tundmatusse või muutunud kultuurilisse keskkonda sattunud isikud peavad looma (või taaslooma) ja säilitama suhteliselt stabiilsed, vastastikuselt toimivad suhted nende keskkondadega” (Kim 2001: 31). Senine Euroopa-kogemus asendus keeruka rahvusliku koosseisuga ühiskonnaga, kus aktsepteerimine tuli välja teenida, enamikul seisis ees kohanemine sotsiaalselt madalamas positsioonis.

Säl oli üks Austraalia must [= pärismaalane]. Muidu väga kena inimene, aga ta oli meie, uustulnukate, pääle väga-väga kade. Tema oli esimene, kes ütles, et pangu kõik need emigrandid, pangu nad laeva ja – tagasi.

Aga mina võtsin ta siis kinni. Oli lõunatund. Ma ütlesin: “Lisa, kas sa seda tead, kuidas austraallased sinuga ümber käivad, kuna sina oled must? Kas meie oleme vahet teinud?” – “Ei ole.”

Ja pärast läks tükk aega mööda ja ta tuli mu juurde ja ütles, et anna andeks, et ma niiviisi ütlesin teie kohta.

Ja mul oli siis see kooli inglise keel. Aga ära ma pusisin (Sydney, naine 3).

Tuttavate märkide ja sümbolite kaotamisest seoses igapäevase suhtlemisviisi muutumisega ning raskusi lihtsa kõnepruugi ja tahumatute kommetega olen varem käsitlenud (sinatamine, eesnimega vähetuttavate inimeste poole pöördumine jm), samuti juhtumeid, kus eksitakse kohalike rutiinse tööjaotuse või töökultuuri, samuti soorollide käitumismustrite vastu (Kõiva 2007). Kohalikud käitlesid neid juhtumeid kirjutamata töökoodeksi rikkumisena või koguni oma töökohale pretendeerimisena.

Paratamatult erines alguses ja ärritas kaastöötajaid saabunute vajadus raha säästa või ületundidega töötada.

Jaa, sellepärast oli ka, et austraallased olid teistmoodi. Nemad olid harjund, et kõik, mis nemad teenivad, kõik nemad söövad ära. Kui neil jääb siis natukene järgi, siis nad ostavad omale maja või... – Hobust [---].

Ja siis nad olid muidugi natukene kadedad meie peale, et me nii palju jõudsime (Thirlmere, naine 16).

Vaatamata töölubadega saabunute, naiste ja noorukite diskrimineerivale taustamisele, probleemidele kohalike kaastöötajatega jne töötati innukalt raha

säästmiseks. Enamik püüdis teha ületunde paremate elutingimuste nimel. Kogu kohanemisprotsessi saatis just sellel põlvkonnal veel mure mahajäänud kodu ja sugulaste pärast. Diasporaa kogukondade toetus Eestile, sugulastele ja riigi iseseisvumisele oli mitmetasandiline ning on laiemalt teadaolev fakt. Seoses kohanemisega Austraalias on põhjust meenutada veel näiteks kodustele toetuse saatmist Teise maailmasõja järel, mis vajab kahtlemata põhjalikumat uurimistööd. Kodumaalt lahkumise ajal oli sisuliselt igast suguvõsast lähedasi deporteeritud Venemaa vangilaagritesse. Eestis viidi sõja järel läbi uus küüditamine ja talude dekonstrueerimine, muutus majandamisviis, millega kodumaale jäänud (lisaks sõjakahjudele) sattusid äärmisse majanduskitsikusse, linnades isegi näljaohu. Sel põhjusel saadeti oma elu ülesehitamise ajal ja hiljemgi kodustele toetust. See on tänaseni üks rahvusvahelise migratsiooni märkimisväärne ühisjoon (vrd Cohen 2011).

Kohanemislood ja keeleprobleemid

Keel on ümberasumisel üks keerukamaid probleeme. Etnilistele rühmadele on sellel märgiline väärtus (Dick 2011) ja seoses keelekasutusega tuleb ümberasujatel langetada mitmeid otsuseid. Üks keerukamaid otsuseid on seotud oma keele säilitamisega võõras keskkonnas. Seda arvestades asjaoluga, et tänaseni on ingliskeelsetesse riikidesse liikumisel keeleoskuse tase määrava tähtsusega võrdväärse kohtlemise pälvimiseks ja edu saavutamiseks. Kehvem inglise keele tase on oluline takistus parema väljavaate saavutamisel (nt Dick 2011; Maadad & Melkounian 2010; Medvedeva 2010 jt). Kuna eesti keel erineb inglise keelest leksikaalselt ja grammatiliselt, polnud perfektse keeletaseme saavutamine lihtne. Enamik intervjueeritud oli kooliteed alustanud Eestis või mõnes välisriigis, osa alustas Austraalias (lähemalt eesti keelest Austraalias ja eesti keele õppest vt Salasoo 2010; Kõiva 2010). Suuremal osal Euroopas kooliga alustanutel oli inglise keel teine keel, omandatud võõrkeelena teatud klassist alates. Kaheldamatult on laste ja noorte võime omandada uusi keeli suurem kui täiskasvanutel, samuti oli toeks koolisüsteem. Austraalias takistas vane- maid inimesi ametliku keeleõppe puudumine, aga ka kultuurilismajanduslikud nõudmised, sh igapäevaste sissetulekute hankimise poolt piiratud ajakasutus. Enamiku keeleoskus võimaldas saada oma töökeskkonnas hakkama, kuid sügavama inglise keele oskusega ei saanud endale lubada ümberõpet, kõrgkooli ega võimetele vastavat rakendust.

Muidugi pole keelekäitumine ajas muutumatu nähtus, vaid sõltub näiteks ametlikust riiklikult määratletud vähemuskeelte staatusest ja toetusest alternatiivsele keeleõppele. Väikese rahvusrühma esindajad said väljaspool

perekonda ja oma kogukonda esialgu kasutada emakeelt üksnes omaraajatud täienduskoolis, noortelaagrites ja seltsitegevuses, teisisõnu oli õpe tihti omalgatuslik ja mitteformaalne.

Rännuaastate jooksul kogeti erinevaid keelepoliitilisi otsuseid. Näiteks sõja ajal Saksamaale vabatahtlikult tööle suundunud oli esmakohustus täiendada saksa keelt, pagulastelt eeldati saksa keele oskust, samas inglise keele või nt rootsi keele kursused aktualiseerusid sealsetes riikides kümneid aastaid hiljem, esialgu arvestati, et keel omandatakse ise. Saksamaal abitöölisena teeninu meenutab:

Kõigepealt pandi meid perekondadesse keelt õppima, kuigi mul oli tugev saksa keel, aga et seda paremini välja rääkida, see oli iseenesestmõistetav, et pandi algul perekonda. Ja kolme kuu pärast siis paigutati sinna, kuhu sa ise enam-vähem tahtsid minna (Melbourne, naine 5).

Omatahtsi õpiti juba rännuplaane seades eeldatavas sihtriigis vajalikke keeli, sõltuvalt tulevikuplaanidest kas inglise, hispaania või muid keeli. Meenutuslikult oli Austraalias keeleõpe minimaalne isegi migrantide lastele, enamasti tuli neil koolipäevade jooksul ise või kaaslaste abiga arendada keeletaset, mitmel korral ilmneb tendentslik suhtumine tüdrukutesse, kellele paljusid aineid ei tahetud õpetada.

Me Rootsisis hakkasime juba õppima viiendas klassis ingliskeelt. Kaks ja pool aastat ma olin ingliskeelt õppind ja ma sain ikka lugedes juba aru. Nii et sellepärast ei olnud mitte niiviisi, et mulle anti [Austraalia koolis] raamat kätte ja ma ei tea mitte midagi. Sain ingliskeele võrdlemisi kergelt. No lastel on see asi kerge nagunii. Nii et sain ta võrdlemisi kergelt kätte, mõni nädal läks aega, siis juba võtsin koolitööst osa, ja ladina keel, prantsuskeel – need olid kõik uued igaleühele nagunii, nii et siis ei olnud sellega suurt probleemi.

Aga siin oli niiviisi, et kui me õppisime keemiat, füüsikat, meil oli niisugune õpetaja, kes ütles, et naistel ei ole seda tarvis, nii et tüdrukud ta pani ühte klassinurka ja täiesti ignoreeris meid (Sydney, naine 6).

Enamasti kirjeldataksegi lapsepõlves Austraalias inglise keele õppimist kui suhteliselt kergesti kulgenud protsessi – keel omandati kiiresti. Vanemad saabuvad märgivad, et ka kahe-aastase tööloaga oli lootust saada veidi paremasse ametisse hea keeleoskusega, mis motiveeris väljaspool kodu harjutama ja inglise keeles rääkima. Motiveeritusest räägivad ka õppetulemused ja neid puudutavad hinnangud.

Mu esimene sõber koolis oli üks šotlane, kes ei rääkind ka sõnagi ingliskeelt. (Naer.) Mina veel rääkisin natukene, aga tema peaaegu üldse mitte.

Nii et päris huvitav, aga me saime omavahel läbi ja me olime mõlemad teismelised siis juba, kui me keskkooli läksime. Ma tulin siia kaheteist-aastaselt (Sydney, naine 6).

Austraalias olen ma oma hariduse saanud ja väga huvitav oli, et sel ajal, kui mina algkoolis käisin, oli viiskümmend protsenti õpilasi kõik välismaalased. Väga kiiresti esimesed kohad õppijate seas said välismaalased enda kätte, aga spordiauhinnad kõik jäid austraallastele (Sydney, naine 2).

Kes läksid Canberrasse, said kohe ametiasutustesse, küll masinakirjutajad, küll sekretärid, kellel väga hea ingliskeel oli. Igalühel võeti tema mõõdu järgi (Thirlmere, naine 4).

Austraalias toetas eestluse säilimist mitmekülgne vaba aja tegevus, oma trükisõna ja muu meedia ning täienduskoolid. Kui trükisõna ilmus oma kulu ja kirjadega või eesti kogukonna rahastusel, siis haridust ja meediat arendati võimalusel ka riigi toetusega. Näiteks vähemusrahvuste raadiosaated algasid 1973. aastal, ja eestlased löid kaasa kohe esimestel aastatel, avades oma saated. Rahvuskeelseid raadiosaateid antakse eetrisse 95 keeles umbkaudu 125 saatejaamas. Dick viitab, et tavaliselt on sellised meediaformaadid siiski domineeriva rahvusega sulandumise osa. Arvan, et eestikeelsed raadiosaated seda siiski polnud, sest emakeeles vahendati globaalseid ja eestluse uudiseid, kohalike uudiste vahendamine polnud aktuaalne, sest eestlaste inglise keel oli nii hea, et puudus vajadus dubleerida kohalikke uudiseid ja seadusi, erinevalt nt sudaanlastest jpt rahvustest (vt Vuuren & Hebbani 2010). Näiteks erinevaid trükiseid, perioodikat ja pisiväljaandeid kirjastasid eestlased arvukalt alates 20. sajandi algusest, ja see traditsioon jätkus läbi erinevate põlvkondade tänaseni, mis loob otsustava erinevuse 1990. aastate Somaali ja Serbia põgenikega, kelle toimetulekut piirab inglise keele vähene oskus, samas emakeelset kirjasõna Austraalias pole.

Teise maailmasõja pagulaste saabumisel kasvas eesti kogukonna noorliikmete arv ning lastele ja noortele suunatud ettevõtmiste osakaal. Üks järjepidevamaid oli eestikeelne kooliharidus, mille juures arendati erinevat õpetusmetoodikat. Kogukonna emakeelseid üritusi oli sedavõrd tihedalt, et see täitis suhtlemisvajadused ning aitas omandada heatasemelise keele ka väikese lapsena ingliskeelses keskkonda sattunud. Keele omandamise strateegiad sõltusid isiklikust keeleandekusest, enda ja perekonna kogemustest, kogukonna hoiakutest ja kognitiivsetest hinnangutest olukorrale.

Nii et minu lapsepõlv oli nii, et esmaspäevast reedeni ma olin koolis. Kodus rääkisin ainult eesti keelt, kodus natuke ingliskeelt. Nädalalõpud olid puht eestipärased. Iga nädalalõpp, kui seal oli eesti kool ja gaidid ja skaudid ja rahvatants ja võimlemine ja täienduskool ja kõik muud niisugused asjad, ja see enam-vähem kestis edasi kuni ma Adelaide'ist ära tulin, kuni ma kaheksateistaastaseks sain. [...] Me käisime koos eesti koolis rongiga. Me hakkasime linnast kõige kaugemalt pääle, nii et iga rongi jaamast hüppas keegi eesti laps jälle pääle. Nii et Adelaide'is oli algkool eesti kiriku saalides (Sydney, naine 1).

Paratamatult osa pagulastest ei osalenud avalikel üritustel ega ühinenud kogukonnaga, vaid eelistas kiiremini sulanduda austraallastega või jääda eestluse passiivseks vaatlejaks, hoides privaatset sidet oma sugulastega kodumaal. Võõrkeelses kogukonnas on ka piisava omakeelse esindatuse puhul raske rääkida avalikult teistele arusaamatus keeles, seda tõlgendatakse negatiivse ja ebaviisaka käitumisena. Suhtumine võõra keele rääkimisse oli laiemalt umbusaldust äratav just lihttööliste puhul, kuid ka haritud inimeste poolt kogeti teadmatust ja soovimatust kuulata võõrast keelt, süveneda kaaslaste tausta ja ajalukku. Jutustused edastavadki kunagisi kogemusi kategoriseerimisest ja stereotüüpidest, millega eestlasi vastu võeti ja mis olid omandatud üksteiselt, meediast ning poliitikast. Annekteerimise tõttu mõjusid solvanguna oletused, et eesti keel on vene keelele lähedane, uskomatuseavaldused, et väikeses keeles oli võimalik (ülikooli)haridust saada, samuti üldisemad uudistamised, miks Euroopas on palju väikeriike ja erinevaid keeli.

Gerd Baumann viitab, et tihti on tavaks kirjutada ette, kuidas võõras rahvusrühm peab käituma või mõtlema, eitades kultuuri kui muutuvat ja arenevat protsessi, milles praktikad ja väärtused uuenevad nii alt üles kui ülalt alla (Baumann 1996: 83 jj). Lugusid eelarvamustega teise rahvusesse suhtumise teemal on arvukalt. Tagasivaates pikale elukäigule Austraalias tõdeti, et eestlaste olukord ei olnud halb võrreldes rahvusrühmadega, kes olid poliitilistel või rassilistel põhjustel põlu all. Suheldi ju sakslastega, keda mõlema maailmasõja järel taga kiusati ega soovitud tööle võtta ja kes avalikult ei julgenud saksa keeles rääkida, mille tõttu noorem põlvkond hoidus emakeele kasutamisest. Samas tõsteti esile kahte aspekti – oli rahvusi, kes oma keelest ja kultuurist hoidsid kinni, nagu kreeklased ja maltalased, samuti kultuure, mis kergesti loobusid kultuurilistest eripäradest ja keelest.

Narratiiviahela keeleteemalised osad sisaldavad näiteks lihtsameelsetest väljenditest või mõtteviisist kujunenud humoorikaid kogukonnas laiemalt tuntud lugusid.

Üks väikene näide, üks ole, kuidas austraallased suhtusid jälle uusaustraallastele. Meil oli see maja. Härja Kull veel ehitas, oli uues rajoonis ja seal oli võrdlemisi palju austraallasi, aga paar maja kaugemal olid lätlased. Jaa siis see austraalia proua ütles: "Mõtles, et nad mitte ainult iseenda vahel ei räägi läti keelt, aga isegi koeraga räägivad läti keelt!" [Naer.] Ja tema tõesti oli nii imestanud, kuidas see koer nii tark on, et ta läti keelest aru saab. [Naer.] Aga ma usun, et sellel proual oli endal natukene midagi puudu (Sydney, naine 4).

Väikese rahvusrühma puhul, kes valdavalt saab kasutada emakeelt kodus või ühisruumides ja -üritustel, kerkib paratamatult keeletaseme küsimus. Austraallaste head eesti keelt seletab osalt meedia, lugemisringid, laulukoorid ja mitmekesine isetegevus, samuti aktiivne suhtlemine kodumaaga. Samas on ilmne, et noortena saabunute lapsed ja lapselapsed ehk teine ja kolmas põlvkond oskab eesti keelt halvemini, mis märgib sulandumist Austraalia konteksti. Murdepunktiks on peetud 1950. aastate lõpus ja 1960. aastatel alanud segaabelusid austraallastega, millele perekonnad reageerisid alguses valuliselt. Kuna keelel on indeksikaalne väärtus nii rahvusriikides kui ka diasporaa kogukondades, siis on mikrotasandi suhtlemine väga oluline, võõrasse keele- ja kultuuriruumi sisenemist peeti ohtlikuks ning rühmasisene reeglistik keele- ja elukaaslase valikul oli esialgu survestav.

Esimene, kes austraallasega abiellus oli Konstantin Johani poeg, ja Konstantin Johani ja tema abikaasa ütlesid oma pojast sellepärast peaaegu lahti, et tema abikaasa oli austraallanna. Nad ei vahetanud kirju, ei rääkinud, ja tänu Maia Johanile, nende tütrele, lõppude lõpuks taastus jälle perekondlik side. Mitte sellepärast, et Johanid oleksid tahtnud oma lapsest lahti ütelda, vaid eestlaste ühiskonna poolt surve oli selline, et missugune häbi, su poeg abiellus austraalia naisega! (Sydney, naine 3).

Valikuid ei tehta diasporaa kogukonnas siiski üknes oma ja võõra keele vahel, vaid sagedasti, eriti ahelrännu puhul, kerkib küsimus, kas kasutada kodus normkeelt või murdekeelt, mida saarlased, võrukesed, setud jt olid harjunud kodumaal kasutama. Ka selles osas oli lahendusvariante palju: normkeele kasutajate suure arvu korral nihkus murdekeel omavaheliseks sama kandi inimeste salakeeleks. Austraalia üks ahelmigratsiooni paiku on Thirlmere küla, kuhu sajandi algupoole koliti kanafarme pidama, mistõttu võru ja lõunatartumaa murdeid sai kasutada laiemalt. Hiljem on Thirlmeres korraldatud nn murdekeeles rääkimise päevi, igapäevakõnesse põimitakse illestamiseks tänaseni murdekeelseid lauseid ja väljendeid. Murdekeel annab huumori kasutamiseks rohkesti võimalusi, luues koomilisi efekte ja aasimisvõimalusi, aga arendab ka kaasvestlejaid väljastpoolt murdeala.

Alati on keerukas otsustada laste kodust keelt: inglise keeles rääkimine hõlbustab laste hakkamasaamist koolis ja oma eakaaslaste hulgas, samas on oluline jätkata emakeele oskust. Mitmed vanemad loobusid kodus inglise keeles rääkimisest, et mitte anda edasi oma aktsenti. See kõik on siiski mündi üks pool.

Eesti keele omandamise olulise takistusena nimetati teismelisea trotsi, mille tõttu õpingud või keele rääkimine katkestati. Kahtlemata valitakse murdeas identiteet, mis võib elu jooksul muutuda. Üheks teismelisea negatiivsuse ületamise viisiks peetakse tänaseni järjepidevat noortega eesti keeles rääkimist ja omavanuste laagreid. Bilingvaalsete segaperekondade puhul nõuab keelekasutus lapsevanemate, eriti teiskeelse lapsevanema tolerantsi ja luba, samuti tema tahet omandada mingil tasemel eesti keel. Mängides või lihtsalt järjekindlalt lapsega eesti keeles suhtlemist hinnatakse õppeviisiks, mis toimib märkamatuks.

Kas peaks keelt üldse õpetama? Mul tütre tütar hakkab neljaseks saama ja kui ma temaga kogu aeg ainult eesti keeles räägin, siis saab kõigest aru. Aga kui ta Eestis oli, ta räägib ingliskeeles. A kui ta sattus eesti laste seltskonda, kui tal omavahel läks juba midagi, noh, oli vahepeal ära unustand, ja korraga hakkas eesti keeles rääkima! Ehkki muidu kodus isa eesti keelt ei oska. Kodune keel on, kui isa on kohal, on inglise keel, aga muidu ema räägib kogu aeg ainult eesti keelt; ja jõngerman hakkab ka nüüd aastaseks saama ja saab ka eesti keelest aru jälle. Ja üldse pole vaja õpetada midagi. Lihtsalt kogu aeg räägid ta'ga eesti keeles ja ongi kõik. Milleks vaja kogu aeg õpetada? See tekitab trotsi (Sydney, naine 8).

Paljudele loobujatele kujuneski Eesti külastamine ja eesti keeles suhtlemine uuesti alustamise motivaatoriks. Nii võib sedastada, et sellest alates, kui lisaks kirjadele ja telefonile on võimalik suhelda e-maili, videokõnede, YouTube'i jm sotsiaalmeedia kaudu, eriti aga seoses võimalusega reaalselt külastada vanemate algkodu, on kasvanud huvi keeleõppe vastu.

Mitmed Austraalia piirkonnad on unikaalsed, sest seal on teise keelena säilinud rahvusrühmade emakeel ja traditsioonilised teadmised. Eestlastel on selliseks territooriumiks ainsana oma kätega üles ehitatud Thirlmere küla. Üldhinnangud eesti keele kasutamisele osutavad tüüpilisele kolmanda põlvkonna eemaldumisele kunagisest emakeelest ja kultuurist, millele reageeritakse erinevalt. Nenditakse, et kui saabudes pandi "vanaeestlastele" pahaks, et nad ei õpetanud oma lastele piisavalt eesti keelt, siis nüüdseks ollakse samas seisus, kusjuures nendegi keeleõppe edukus ei sõltu vanemate panusest, vaid noorte tahtest, valikutest ja motivatsioonist.

Tavatu toit ja kombed

Toitukultuur, nüansid sugudevahelises ja eakohases käitumises ning keelepruugis võivad tõkestada rahvusrühmade omavahelise suhtlemise. Need valdkonnad on kahtlemata koormatud eelarvamustega võõraste suhtes, kelle kombeid ei tunta, aga kelle kui võõraste kohta ollakse samas valmis uskuma kõige võimatuid omadusi. Toidukultuur on sensitiivne teema, milles paljastuvad kategoriseeringud ja eelarvamused teiste toidukultuuri suhtes. Lähtealuseks on käibetõed, mis lubavad oletada, et teised rahvused söövad tabutoite või või-kaid roogi. Eestlaste puhul on välistatud hobuse-, konna- või koeraliha söömine jm. Samas loetleb Jan Harold Brunvand (2001: 128 jj) ida-eurooplaste ja aasia päritolu inimeste kohta Ameerikas levinud uskumuste seas, et neid peetakse lemmikloomade, sh kasside ja koerte lihast toitujateks. Teine artikkel meenutab kuulujuttude lainet USAs, kuhu Vietnami sõja järel saabus arvukalt vietnamlasi. Konkreetset Vietnami perekonda süüdistati koerte söömisel. Kuulujutud tekkisid reaktsioonina vietnamlaste sisserändele ja ilmselt verbaliseerisid kartused, et immigrandidel on väärkombed (Gale 2003).

Austraaliaga esmakohanemise hulka kuulus toidufolkloor, mis omakorda hakkas suurte sisserändavate erikultuuriliste rahvusrühmadega koos muutama. Alguses oli siiski tegemist mitmete eelarvamustega, kusjuures immigrandid uskusid *visse versa*, et uue asukohamaa elanikel on veidrad tavad ja hullud söömiskombed. Sama kahtlus tabab aga ka korduvalt neid endid. Näiteks meenutatakse, kuidas sisserännanute naabrid ei olnud nõus külla tulema, kahtlustades, et eestlased söövad koera- ja kassiliha. Kehva keeleoskuse tõttu järeldasid uued naabrid, et poest ostetud kassi- ja koerapildiga pakid sisaldavadki vastavat liha ega nõustunud astuma üle läve.

Kui Rootsi emigreerunud meenutavad, kuidas kohalikud põgenesid eestlaste hapukapsa keetmise haisu, hapukurkide ja hapupiima eest, siis Austraalia lood kirjeldavad, kuidas algusaegadel võõristati tundmatuid salateid ja linnatoite, aga ka eestlastele sümbolse tähendusega musta leiba, soolaheeringat jm.

Nad ei söö heeringat, musta leiba, mitte midagi.... (Thirlmere, naine 2).

Hapnenud piim. *Mida tähendab hapnenud piim? Neile meeldisid väga ricotta koogid. Aga me ei tohtinud kunagi rääkida, millest neid tehakse* (Thirlmere, naine 5).

See on tõsi. Me ei tohtinud [ütelda] (Thirlmere, naine 2).

Ja neile meeldis väga rosolje, aga kui kuulsid, et seal on heeringas hulgas, siis oksendasid kolm päeva järjest (Thirlmere, naine 5).

Lugudest kajastub püüd ennast saabumise järel igati esitleda ja leida tuttavaid austraallaste hulgast. Paljud leidsid endale eri rahvustest häid sõpru ja kolleege, kes aitasid rahvuslike ürituste ettevalmistamisel ja igapäevaste tööde juures. John Berry on osutanud, et uuel asukohamaal on võimatult keerukas integreeruda ühiskonda kui vastuvõtjad seda ei taha, vaid on otsustanud tulijad endast eraldada. Tundub, et sellist olukorda püüti intuiitiivselt igati vältida. Näiteks püüdsid eestlased ennast kohalikele tutvustada, mis vähemalt paaril korral lõppes ootamatu apsuga:

Oh seda Austraaliat! Aga siis ma pean rääkima seda, kuidas Bathursti laagris tehti. Põgenike tutvustamiseks korraldati üks kultuurne õhtu. Ümbruskonna rahvas tuli meid siis vaatama, nagu imeloomi. Kes meie nüüd seal niisugused oleme – baltlased? Kellelgi polnd aimugi sel ajal, austraallasel, ma mõtlen. Ja siis need balti naised, need siis igaüks oma kõige parema äratundmise järgi küpsetavad nii hoolega küll pirukaid, küll koogikesi. Aga meie üle naerdi, sellepärast, et seda oli vaja teistele tutvustada, pidi midagi vastuvõtvat küpsetama ja keetma.

Aga see oli suur barakk, köögibarakk, ja seal olid lae all talad. Possu-mid jooksid neid talasid mööda ja nähtavasti nemad arvasid, et meie ei pane õigeid asju sisse! Ja lisasid! (Naer.) (Sydney, naine 6).

Kuna tajuti kultuuri- ja keskkonnaerinevusi, siis usuti kehtivat erinevaid norme igas valdkonnas. Seega tüüpiliselt kategoriseerimisele ja stereotüpiseerimisele eeldati oma siserühmalt positiivset ja teiselt ehk välisrühmalt negatiivselt tähistatud käitumist. Laiemalt levinud jutumotiivid esitlevad algusaegade eksitusi, mis tulenesid tavatust loodusest ja eelarvamustest kohalike elanike suhtes:

Kuidas me alguses väga ära ehmatanud olime ja kuidas mõtlesime, et mõtle, kuidas austraallased oma lastega ümber käivad – viskavad õhtuks, kui nii hirmus külm on, välja. Jah. Ja mis see siis oli? Auuu... auuu... auuu...

Lind karjub niiviisi, aga me mõtlesime, et lapsed. Sest me olime esimene transport sinna Bathursti ja meil ei olnud aimu ka, kes see niimoodi karjub. Ja mõtlesime, et lapsed. Sest teevad imelikku häält. See naerulind on ju üks...

Jah, seal Bathursti laagris olid jah sääraseid linnud, kes tegid täiesti lapsehäält. Ja meie kuulame, et taevas, et kus need lapsed nõnda karjuvad (Thirlmere, naine 4).

Me mõtlesime, et mis vanemad need on, kes oma lapsed selle külmaga välja ajavad (Thirlmere, naine 5).

2001. aastal oli kogukonnale tüüpiline elav arutlemine poliitika ja ühiskonnas toimuvate muutuste ümber. Arutleti humoristlikult ja tõsimeelselt päevapoliitika üle ja võrreldi pika elu jooksul kogetud muutusi, leiti iseloomulikke tendentse. Ühiselt mõõndi, et Austraalia on Teisest maailmasõjast alates palju muutunud. Kui omal ajal oli kaabu ja kerge mantliga saabuvad härrad sobimatu lisand lihttööliste armeele, siis nüüdne liberaliseerunud ühiskond sarnaneb Euroopale, ent on rahulikum. Muutunud on riigi suhtumine kunagi saabunutesse, keda peetakse nüüdisriigi rajajateks, aga muutunud on ka elatustase ja kombed. Siiski puhkes Thirlmere kohvikus kirglik mitmehäälne ja -arvamuseline vaidlus valitsuse otsuse üle vabandada aborigeenide ees neilt laste äravõtmise ja vägivaldse valgete ühiskonda kulturiseerimise eest (riigi ametlik vabandus esitati alles aastal 2008). Üksmeelne eestlaskond jagunes selles küsimuses poolteks, mis lähtusid erinevatest emotsioonidest ja käitumistaktikatest (vrd Parkinson & Fischer & Manstead 2005: 13 jj, 101 jj). Kahtlemata puudub selles küsimuses ühtne rühmaemotsioon, sest suhtumine põlisrahvastesse varieerub laial skaalal sümpaatiast mõistmatuse ja pahameeleni, otsustusalus pole ühine. Osa vaidlejaist samastas end valgete austraallastega ja leidia, et kõik valged peavad koos vabandama tehtud ülekohtu eest, mitmed olid isegi juba eraviisiliselt vabandanud aborigeenide ees. Osa vestluskonnast leidis, et nemad ei ole kuidagi seotud seaduste, põhjustatud kahju ja kurjusega, vaid alustasid samuti õigusetutena. Kiiresti kandus vaidlus üle laiemale teemale, milles tauniti anglofoobide käitumist Aafrikas ja Ameerikas, osa hääli osutas, et Austraalias polnud olukord parem või et see kopeerib suuremaid riike.

“[---] Vaata, mis nad tegid Aafrikas. Aafrikas nad... Nendel oli see lõbu, kui nad võtsid musta inimese, määrised ära tema tõrvaga, panid suled peale ja panid ta põlema. Nagu etendus, noh. [---]

– Ega siingi ei ole parem.

– Oli küll.

– Siin on ka hullusi asju tehtud.

– Aga kus siis ei ole. Mõtle, mis tegid ameeriklased neegritega. [---]

– Ameerika olukord on palju-palju-palju hullem. [---]

– Aga Austraalia on ju väike Ameerika.

– Ega praegu ei ole siingi parem, kui sa linna peal... (Thirlmere, naiskohvikulised).

Üldistavad kokkuvõtted sõnastavad, et eestlased on Austraalias saanud tunnuks heade käsitööoskuste ja köögiga, kuid elu on Teise maailmasõja järgsete aegade kõikjal maailmas muutunud ebaturvalisemaks, ka kodumaal:

Austraalia on palju muutunud selle ajaga. Väga palju. Me tulime siia, meil on siin kõik nii julge olemine. Ei olnud midagi hirmu välja minna ja õhtuti väljas käia ja oli võimalik öösiti väljas käia. Ma Sydneys käisin väga palju, seal Eesti majas ühel kui teisel funktsioonil ja. Aga nüüd on nii, et muidugi praegu tervis ei luba ja kõik on kaugel, ja ei julgegi üldse enam palju üksinda minna. Aeg muutub nii, nagu igal pool. Ma saan Eestist kirju. Eestis sama asi (Thirlmere, mees 6).

Kokkuvõte

Esitatud lugudes põimub põhijutustusega (nõrgemalt) seotud jutte igapäevasest kommunikatsioonist ja erinevatest juhtumistest Austraalias adapteerumise käigus. Räägitud jutte kommenteeritakse, mõned teemad põhjustavad väiteid ja vastuväiteid, arutelusid ning tekkinud assotsiatsioonid juhatavad vestmist edasistele radadele. Sellises ahelas on informatiivsed hinnangud, uskumused, seisukohad, üldistused ja mõtisklused, mis loovad narratiividele raamistuse, edastavad väärtusi ja aitavad räägitut mõista. Austraalia eestlaste narratiiviahelatest leiab rahvusvaheliselt tuntud jutte, nende elemente ja motiive. Omaette küsimus on seejuures, kas stereotüüpseid folkloorseid osi tajutakse tõsiloo või fiktsionaalse folkloorina, mis vajab edasist uurimist.

Adapteerumine on pikem protsess, millel nagu identiteedilgi on palju aspekte ja mõjutajaid. Intervjueeritud adapteerusid edukalt nii Austraalia kui eesti kogukondadega, omandasid hariduse, elukutse ja osalesid aktiivselt mõlema kogukonna ülesehitamistöös. Veelgi enam, nad on pikki aastakümneid esindanud Austraalia avalikkuses eestlust ja eesti kultuuri. Nende tegevus arendas edasi varemloodut ja nad ise toetasid nooremaid liikmeid.

William Schneider on juhtinud tähelepanu suulise traditsiooni (folkloori) ja suulise ajaloo erinevusele, rõhutades lugude tähtsust, mida rühma liikmed teavad, hindavad olulisteks ja mida nad tegelikult jutustavad teistele edasi (Schneider 2008: 161). Ümberasumine, esmane kohanemine ja elu alustamine on kohanemislugude ühine etapp. Paljud olid tegusad lastekasvatamise ja tööalase karjääri perioodil assimileerunud rohkem austraalia keskkonnaga ja eestlusele jäi vähem aega, kuid selle juurde on pöördutud tagasi. Intuiitiivselt valiti kohanemiseks õiged suhtlemistaktikad (vrd Black & Mendenhall & Oddou 1991).

Eestluse aktiveerijateks on olnud ülemaailmsed ESTOd ja kokkupuuted teiste maade eesti kogukondadega, aga ka kodumaa ja selle kultuuriga. Eesti iseseisvumine lõi uuelaadse olukorra, mis pani oma tegevust ümber mõtestama.

See on etapp, mille tunnused alles vajavad lähemat vaatlemist ning mis uuel pagulaste ja rändurite ajajärgul on tähtis kogemus. Austraalia eestlaskonda on koondanud ja mõjutanud ka valitsuse ametlik pagulaste kultuuripanustav poliitika. Võib sedastada, et kohanemise käigus on toimunud Y. Y. Kimi eeldatud kasvamine, kuid ka erinevad globaalsetest ja lokaalsetest sündmustest ajendatud tõusud ja mõõnad.

Eestlaste adapteerumisjutud kajastavad jutuvormis stereotüüpe ja eelarvamusi, mittemateriaalseid suhteid, mida toovad mälust esile emotsioonid ja mentaalsed väärtused. Lugudes on oma sentiment, neid kontekstualiseerib ümberasumise ajalugu, nn rühma ühine ajalugu. Jagatud emotsionaalsed siided, sotsiaalsete võrgustike kvaliteet ja taust on elukäigu tähtis osa (Sonn 2002), ühtlasi on see allikas narratiiviahelatele elatud elust.

Enamasti meenutatakse minevikuseikasid soojalt. Kasvatuse, käitumise ja erineva sotsiaalse taustaga inimestega kohtumised, kokkupuuted nende normide ja normirikkumistega ajavad jutustajad meenutamise ajal naerma või panevad muigama.

Kahtlemata on eestlaste narratiiviahelad võrreldavad muude samal ajal ümberasunutega ja näiteks itaalia kogukonna puhul tundub, et mõlema rahvusrühma käitumises ja kohanemises oligi palju sarnasusi, sh arenemistee Itaalia Maja ja muuseumi loomiseni, mis ühendavad kohalikke itaallasi omavahel (Jordan & Krivokapic-Skoko & Collins 2009), kuid needki probleemid tahavad lähemat võrdlevat vaatlemist. Nagu vajavad täpsemat uurimist toidu- ja pühadekultuur, isetegevus jm seigad, mis peegeldavad kohanemise keerukaid aspekte.

Voldemar Siska üldistab oma kirjutises olukorra Lõuna-Austraalias järgmiselt:

Austraalia immigratsioonipoliitika eesmärgiks arusaadavalt ei olnud soodustada eralduvate etniliste gruppide kujunemist ja kindlustumist – multikulturalism, millega tänapäeval on mindud teise äärmusse, oli tollal tundmatu mõiste –, vaid edendada kõigi immigrantide võimalikult kiiret assimilatsiooni, täielikku ühtesulamist austraalia ühiskonnaga. Kummatigi ei saa jätta märkimata toetust, mida Adelaide'is organiseeruvale eesti rahvusgrupile osutasid mõned austraalia organisatsioonid juba sellega, et nad võimaldasid eestlaste kokkutulekuks kasutada ruume tasuta või minimaalse maksu eest (Siska 1988: 18).

Kuigi inimesed on lahutamatult seotud looduse ja inimloodud keskkonnaga, mis on põimitud nende lugudesse, täidavad emotsioonid, elamused, sündmused, inimestevaheline suhtlemine ja selle käitumuslikud järeldused mälestusi.

Kahtlemata on Austraalia eestlusel ees uus etapp ja mul oli hea meel lõpetada artikkel eesti keele päevaks (pidin minema Kadrina keelepäevale esinema) Melbourneist saabunud Glory Toomi meiliga:

Tere jalle. Raagi neile, et siin nyüd hakati suure uhhaaga eesti keelt opetama igas suuremas keskuses. On vanu ja noori oppijaid. Tiiu Salasoo on see peamees Sydneys nende organiseerimisel.

Vanasti olid lastele koolid, kus opetati laupäeviti eesti keelt, ajalugu ja maateadust. Olid kas gaidid ja skaudid, aga need "surid" välja.

Motto on, et eesti keel aitab eestlust ja ta kultuuri alles hoida. Tervitusi, Glory.

Kommentaariid

¹ Artikkel on edasiarendus 12. ja 13. oktoobril 2010 Tallinna Ülikooli konverentsil "Vabatahtlik ja sunniviisiline ränne eesti migratsiooniloos" peetud ettekandest. Artikli valmimist toetas sihtfinantseeritav teema "Folkloori narratiivsed aspektid. Võim, isiksus ja globaliseerumine"(SF0030181s08).

Kirjandus

Baumann, Gerd 1996. *Contesting Culture: Discourses of Identity in Multi-Ethnic London*. Cambridge: Cambridge University Press.

Berry, John. W. 1997. Immigration, acculturation, and adaptation. *Applied Psychology: An International Review* 46, lk 5–34.

Black, Stewart J. & Mendenhall, Mark & Oddou, Gary 1991. Toward a Comprehensive Model of International Adjustment: An Integration of Multiple Theoretical Perspectives. *The Academy of Management Review* 16: 2, lk 291–317.

Brunvand, Jan Harold 2001. *Encyclopedia of the Urban legend*. St. Barbara: ABC-Clío.

Chambers, Nathanael & Jurafsky, Dan 2008. Unsupervised learning of narrative event chains. *Proceedings of ACL-08: HLT*. Association for Computational Linguistics, lk 789–797.

Cohen, Jeffrey H. 2011. Migration, Remittances, and Household Strategies. *Annual Review of Anthropology* 40, lk 103–114.

Cohen, Sheldon & Wills, Thomas A. 1985. Stress, social support, and the buffering hypothesis. *Psychological Bulletin* 98: 2, lk 310–357.

Collins, Jock 1991. *Multiculturalism in Australia: The Challenges ahead*. Working Paper 7 (September). Sydney: Sydney Institute of Technology, School of Finance and Economics (<http://www.business.uts.edu.au/finance/research/wpapers/wp7.pdf> – 12. aprill 2012).

Collins, Jock & Henry, Frances 1993. *Racism, Ethnicity and Immigration in Canada and Australia*. Working Paper 25 (March). Sydney: Sydney Institute of Technology, School of Finance and Economics (<http://www.business.uts.edu.au/finance/research/wpapers/wp25.pdf> – 12. aprill 2012).

Dick, Hilary Parsons 2011. Language and Migration to the United States. *Annual Review of Anthropology*. 40, lk 227–240.

Gale 2003 = Food in Folklore. *Gale Encyclopedia of Food & Culture*. <http://www.answers.com/topic/food-in-folklore#ixzz1riuHWFJK> – 12. aprill 2012)

Gluck, Sherna Berger 2008. Oral History and al-Nakbah. *Oral History Review* 35: 1, lk 68–80.

Gudykunst, William B. & Kim, Young Yun 1997. *Communicating with strangers. An Approach to Intercultural Communication* (3. väljalase). New York: McGraw-Hill.

Hugo, Graeme 2001. A century of population change in Australia. *Year Book Australia, 2001*. Australian Bureau of Statistics (<http://www.abs.gov.au/Ausstats/abs@.nsf/dc057c1016e548b4ca256c470025ff88/0b82c2f2654c3694ca2569de002139d9!OpenDocument> – 12. aprill 2012).

Jordan, Kirrily & Krivokapic-Skoko, Branka & Collins, Jock H. 2009. The ethnic landscape of rural Australia: Non-Anglo-Celtic immigrant communities and the built environment. *Journal of Rural Studies* 25: 4, lk 376–385.

Kim, Young Yun 2001. *Becoming Intercultural: An Integrative Theory of Communication and Cross-cultural Adaptation*. California: Sage.

King, Svetlana M & Welch, Neil & Owens, Larry 2010. Serbian Stories of Translocation: Factors Influencing the Refugee Journey Arising from the Balkan Conflicts of the 1990s [online]. *Journal of Pacific Rim Psychology*, 4: 1, lk 61–71.

Kõiva, Mare 2003. Lugu suurest lumesajust. Rootsieestlaste lood nõukogude Eestist. *Mäetagused* 23, lk. 56–94 (<http://www.folklore.ee/tagused/nr23/lumetorm1.pdf> – 13. aprill 2012).

Kõiva, Mare 2007. Austraaliaeestlased: migratsioon, kohesioon ja ruumimudelid. Kõiva, Mare (koost). *Paar sammukest* 23. Eesti Kirjandusmuuseumi aastaraamat. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseumi Teaduskirjastus, lk 33–70.

Kõiva, Mare 2008. Kahe kultuuri vahel: virtuaalne väliseesti kogukond. Labi, Kanni (toim). *Paar sammukest*. Eesti Kirjandusmuuseumi aastaraamat 24. Tartu: EKM Teaduskirjastus, lk 31–59.

Kõiva, Mare 2010. Eestlased ja eesti keel Austraalias. Praakli, Kristiina & Viikberg, Jüri (toim). *Eestlased ja eesti keel välismaal*. Tallinn: Eesti Keele Sihtasutus, lk 265–283.

Labov, William 2004. Ordinary events. Fought, Carmen (toim). *Sociolinguistic Variation: Critical Reflections*. Oxford: Oxford University Press, lk 31–43.

Lever-Tracy, Constance & Quinlan, Michael 1988. *A Divided Working Class: Ethnic Segmentation and Industrial Conflict in Australia*. London: Routledge & Kegan-Paul.

Lindsaar, Peeter 1961. *Eestlased Austraalias ja Uus-Meremaal = Estonians in Australia and New Zealand : statistiline ja kronoloogiline ülevaade*. Sydney: Luuamees.

Maadad, Nina & Melkounian, Nouné 2010. Workplace Experiences of International Academic Staff in South Australian Universities. Hayes, Anna & Mason, Robert (toim). *Migrant Security 2010: Citizenship and social inclusion in a transnational era, Proceedings of the National Migrant Security Symposium*, 15th–16th July 2010. Toowoomba: University of Southern Queensland, lk 137–145.

Mankowski, Eric & Rappaport, Julian 1995. Stories, identity, and the psychological sense of community. Wyer, Robert S Jr (toim). *Knowledge and memory: The real story*. Advances in social cognition 8. Hillsdale, New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates.

Mankowski, Eric & Rappaport, Julian 2000. Narrative concepts and analysis in spiritually-based communities. *Journal of Community Psychology* 28, lk 479–493.

Medvedeva, Maria 2010. Perceived discrimination and linguistic adaptation of adolescent children of immigrants. *Journal of Youth and Adolescence*, 39: 8, lk 940–952.

Parkinson, Brian & Fischer, Agneta & Manstead, Antony S. R. 2005. *Emotion in social relations: cultural, group, and interpersonal processes*. New York: Psychology Press, Taylor and Francis Group.

Salasoo, Tiiu 2010. Pagulaspõlvkonna laste eesti keele omandamine. Praakli, Kristiina & Viikberg, Jüri (toim). *Eestlased ja eesti keel välismaal*. Tallinn: Eesti Keele Sihtasutus, lk 177–190.

Schneider, William 2008. 'Afterwords'. Schneider, William (toim). *Living with Stories: Telling, Retelling, and Remembering*. Logan: Utah State University Press, lk 161–166.

Siska, Voldemar 1988. Eesti ühiskond Lõuna-Austraalias. Aas, Õie & Siska, Voldemar (toim). *Eestlased Austraalias I*. Adelaide: Austraalia Eesti Seltside Liit, lk 18–79.

Sonn, Christopher C. 2002. Immigrant adaptation: Understanding the process through sense of community. Fisher, Adrian T. & Sonn, Christopher C. & Bishop, Brian B. (toim). *Psychological Sense of Community Research, Applications and Implications*. New York: Kluwer (http://vuir.vu.edu.au/972/1/sonnchapterPSOCbook_%282%29.pdf – 12. aprill 2012).

Tirtosudarmo, Riwanto 2000. The political dimensions of international migration: Indonesia and its neighbouring countries. Sukamdi, Abdul Haris & Brownlee, Patrick (toim). *Labour migration in Indonesia: Policies and Practice*. Yogiakarta: Population Studies Centre Gajah Mada University, lk 91–116. A Brief overview Migration studies (<http://freedownload.is/doc/a-brief-overview-of-international-migration-3172371.html> – 13. aprill 2012)

Vasta, Ellie 2003. Australia's Post-war Immigration – Institutional and Social Science Research. *Willy Brandt Series of Working Papers in International Migration and Ethnic Relations*. 3/02. Malmö: School of International Migration and Ethnic Relations, Malmö University.

Vasta, Ellie 2005. *Theoretical Fashions in Australian Immigration Research*. Working Papers 11 (WP-05-11), Oxford: Centre on Migration, Policy and Society of University

of Oxford (<http://www.compas.ox.ac.uk/publications/papers/Ellie%20Vasta%20WP0511.pdf> – 12. märts 2012).

Vertovec, Steven 2011. The Cultural Politics of Nation and Migration. *Annual Review of Anthropology* 40, lk 241–256.

van Vuuren, Kitty & Hebbani, Aparna 2010. Investigating the role of Australian media in making Sudanese refugees feel ‘at home’: A case of advocating online media support to enable refugee settlement. Hayes, Anna & Mason, Robert (toim). *Refereed proceedings of the national symposium titled Migrant Security 2010: Citizenship and social inclusion in a transnational era*. Toowoomba: University of Queensland.

Väliseestlase kalender Tähik 1946. Pilder, Edgar (koost). *Väliseestlase kalender Tähik*. New York: Üleilmne Eesti Ühing.

Välis-Eesti kalender-käsiraamat 1945. *Välis-Eesti kalender-teatmik*. Stockholm: Välis-Eesti Kirjastustoimkond.

Summary

Adaptation narratives on the example of Australian Estonians

Mare Kõiva

Key words: adaptation, Australian Estonians, language, migration

The article is concerned with the adaptation narratives of Estonians, who arrived in Australia after World War II. The adaptation stories reveal that people who arrived at different times had to adapt to all possible settings, make relevant changes in themselves, their beliefs and physical space. Presumably, adaptation depends on the migration policy of the country, presence of personal support network, personal choices, personality traits and people’s learning capacity. Excerpts from longer chains of narratives have been chosen to characterise arrival and modes of adaptation into the new environment; also, language use and single controversial customs have been highlighted.

“Kui me tulime Rootsi...” Eesti jõulutraditsioonidest võõrsil

Mall Hiemäe

Teesid: Artikkel keskendub kultuurilise identiteedi ilmingute avaldumisele kalendritavandis, vaadelduna Teise maailmasõja aegadel kodumaalt Eestist lahkunud ning Rootsis pagulaspõlve veetva perekonna hoiakute ja väärtushinnangute näitel. Neid vahendab artikli rahvakalendri tavandi uurijast autori poolt suunatud, ent vabalt kulgenud intervjuu aastast 2004, vestluskaaslaseks eksiilis ajakirjanikuna töötanud eestlane. Etteantud teemaderingi keskmes on asukohamaa mõjutused eestlaste jõuluveetmisele. Intervjueeritav toob esile pagulaste kohanemisetapi, alustades meenutusliku eluloojutustusega lapsepõlves kogetust, mille kaudu selguvad indiviidi, grupi ning rahvuskaaslaste kogukonna valikud integreerumisprotsessis.

Märksõnad: identiteet, integratsioon, kalendritavand, pagulus

Teemapüstitus ja ainevalik

Identiteediteema kuulub eesti tänapäeva folkloristikasse jõudnud kultuuriantropoloogilise uurimissuuna aktuaalsete esindusteemade hulka. Püsiväärtuste seas, mis kodumaast eemal viibijaile kindlustunnet annavad, kodumaatunnetust alal hoida aitavad ja eneseteadvust säilitavad, on nimetatud õige mitmeid: rahvuskeelt, territooriumi, looduslikku keskkonda, asukate toiduharjumusi, rõivastust, matusekombeid, rahvamuusikat, laulu ja tantsu, religiooni jm (nt artiklikogumik *Eestlane ja tema maa*, 2000).

“Keel kui inimeste sotsialisatsiooni peamine vahend on üheks oluliseks rahvusidentiteedi sümboliks,” kirjutab Aivar Jürgenson ja toob ka näiteid uurijate erinevatest hinnangutest, alates keele määrava rolli eitamisest kuni keele nimetamiseni identiteedi kriitiliseks dimensiooniks (Jürgenson 1998: 127–128; 138–139; vrd Ryan 1979: 147–149 jt). Küllap pole ka kalendritavand eri rahvastel identiteedisümbolina üheväärselt oluline. Anu Korb märgib Eestist Siberisse väljarännanute kohta, et neile “on iseloomulik püüd võõrsil oma kodumaad kopeerida ning kaasavõetud pärimuslik pagas, ka kalendritavand, omandab

uuel asukohamaal olulisemagi koha kui emamaal” (Korb 2007: 71). Emamaalt eraldunud Kaamataguste, n-ö tõeliste udmurtide seas on Tanja Minnijahmetova sõnutsi emakeele valdajate protsent suurem ning nende rahvakalender vanapärase kultuurikihi paremini ja ehedamana säilitanud kui Udmurdimaa tuumikalal (Minnijahmetova 2000: 4).

Eesti rahvakalendris on traditsiooniderohkuse, mitmekülguse ja ka kestvuse poolest kahtlemata esiplaanil jõulutsükel, olles endasse koondanud päikesekalendri aastavahetuse, Kristuse sünnipüha ja tsiviilkalendri aastaalguse kombestikukompleksi (vt Hiimäe 1995). Öeldu kehtib samuti ka Siberi eesti asunduste kohta. Teiste kalendripühadega võrreldes oli siin 20. sajandi jõulutähistuses kõige enam vanu jooni säilinud, kuid ilmnes ka märgatavaid asukohamaa tavandi mõjustusi (Hiimäe 1998: 120 jj). Omakorda selgus 1941. ja 1949. aastal Siberisse küüditatute meenutustest,¹ et oma identiteedi säilitamisel osutusid lakmuse rollis olevaiks jõulud (Hiimäe 2000: 133–134).

Igatsus kalendritähtpäevade (nagu ka tuttava looduse, aastaegade jne) järele on migratsioonialases kirjanduses sage teema, märgib Aivar Jürgenson (2010: 145).

Ajendatuna soovist jälgida jõulutähistuse kujunemist kodumaalt eemal Rootsis asuvas eesti kogukonnas, lähtusin eeldatavatest traditsioonimuutustest seoses identiteeditaju avaldumisega teisenenud kultuurilistes oludes. Alustasin kodumaalt lahkunud ning Teise maailmasõja järel Lõuna-Rootsi väikelinnas Kristinehamnis koos vanematega peavarju leidnud ja sealt 1951. aastal Stockholmi siirdunud Mari-Ann Karupää (snd 1937) intervjueerimist nimelt jõulutsükli kombestikust, seejärel tulid jutuks teised pühad, nagu vastlad, lihavõtted, mälestamisega seotud tähtpäevad jne.

Intervjueerimisel talletatu kuulub eluloojutustuste valdkonda. Korduvalt tuli jutuks lapsepõlves kogetu ning selle taustal vanemate meelsus, mis väljendus suhtumises teisest kultuurist pärit kombestikuelementidesse. Individuaalse ja kollektiivse maailmapildi avaldumise kohta eluloojutustuses kirjutab Ene Kõresaar: “Elulugu jutustatakse tagasivaatavalt, meenutatavad kogemused on integreeritud üldisesse kogemuste ja teadmistepagasisse ning neid hinnatakse selle taustal” (Kõresaar 2005: 14).

Nii päritolult kui haridustee poolest kuulub informant intelligentsi hulka: kodumaal oli ema töötanud hambaarstina ja isa agronoomina, tütrest aga sai Stockholmi ülikooli haridusega kutseline ajakirjanik. Professionaalses ajakirjanikutöös harjumuspärasest intervjueri rollist informandi rolli asetumisel tuli esile Mari-Ann Karupää intuiitivne analüüsioskus, sealjuures jäi ta oma mõtteavaldustes ja hinnangutes taotluslikult partikulaarseks. Toetudes isikliku elu seikadele ning tehes üldistusi oma vanemate kultuurikogemuse pinnalt, hoidus ta nimme nende ülekandmisest paguluses viibivate rahvuskaslaste

kogukonnale. Siinkohal võib esile tuua möönduse Ene Kõresaare monograafiast: “Suhe elu ja teksti vahel on dünaamiline: inimene kasutab elust jutustades narratiivseid strateegiaid, et anda oma kogemustele vormi. Aga ta ei saa kasutada suvalisi narratiivseid strateegiaid, vaid neid, millest tal on kogemus, olgu see siis otsene või kaudne” (Kõresaar 2005: 14). Just otsesele kogemusele, teisisõnu – teadmusele konkreetsest (olen seda mõistet kasutanud tõsielujutustuste käsitluses, vt Proodel-Hiiemäe 1971: 102 jj) eelistaski toetuda mu vestluskaaslane. See asjaolu määras ka käesoleva kultuurikirjeldusliku kombestikuülevaate indiidikeskse laadi (pikemalt isiksuseuurimise teooriatest ja metodoloogiast, sh biograafilisest meetodist vt Oras 2008: 16–35). Respekterides intervjuueritava staatuses Mari-Ann Karupää vahendatud olustikupildi orienteeritust kombestikuerisuste analüütilisele esiletoomisele, olen järgnevas kohaseks pidanud tema jutustusele enam tekstiruumi anda ning sellega üksiti vähendada uurija ja uuritava distantssi (vrd Clifford 1983: 140).

Selgus, et jõulud on olnud kõige tähtsamad kalendripühad ka rootslaste hinnangus ja üldjoontes olid kombestiku põhielemendid (nt jõulupuu, kuu-seehted, pühadekaardid, kinkimiskomme jms) eesti omadega samased, ent ennatlik oli arvamus, et ülemerenaabrite jõulutavand võiks leida kompromissitu omaksvõtu.

Luutsipäev – rootslaste erinäoline püha

Luutsipäeva (13. detsember, rootsi k *Luciadag*)² tähistamisest Rootsi koolides viimasel koolipäeval enne talvevaheaega leidub andmeid 18. sajandi keskpaigast alates (Vilkuna 1969: 311–313). Siitpeale jäi karjandusmaagia ning luutsipäevaga seondunud kujutlus aasta kõige pikemast ööst aina enam tagaplaanile ning tavandile andis sisu heledajuukseline valgesse rõivastatud Lucia-neiu.

Luutsipäeva hommikul tõuseb pere vanim tütar vara, paneb selga valge rüü punase vööga ja pähe küünaldega krooni, äratav pereliikmed ja pakub hommikukohvi (Keltie 2004: 8). Pühakulegendi järgi on tegemist end Jumala teenimisele pühendanud imekauni tütarlapsena, kes, soovimata abielluda, saatis austajale oma silmad. Skandinaaviamaadel sümboliseerib küünal Lucia käes ja küünaldega kroon peas valguse võitu (vrd rootsi k *lys* – valgus), sobitundes hästi rahvapärase kujutelmaga Põhjala aasta kõige pimedamast ööst (vrd Wolf-Knuts 2007: 60, 67–68). Avaliku sfääri tavandit iseloomustavad haiglate, vanadekodude jms asutuste heategevusliku suunitlusega külastused,³ Lucia-neiu valimine koolides, pidulikud protsessioonid küünaldega, eesotsas Luciaks valitud neiu (Rehnberg 1965: 227).

Eesti rahvakalendris on luutsipäev marginaalne; rootslastega ühine on kujutelm aasta kõige pikemast ööst, Lucia-neiu on samahästi kui tundmatu.⁴ Intervjuu aitas selgitada, missugune oli eestlastest pagulasperekonna suhtumine atraktiivsesse, ent võõrasse traditsiooni.

Tahaksin teada, millised olid Rootsi mõjud eestlaste jõulukombestikule, mis on üle tulnud või ei ole, miks on tulnud või ei ole ja kas aja jooksul midagi muutus.

See, kuidas ma ütlen: eestlased minu teada lutsiiapäeva ei pidanud. See oli nii, et anti vabaks midagi pool tööpäeva või. Seda [vaba aega] kasutati võib-olla väljas, et midagi teist teha. Ma olin rootsi koolis, ma tean, et seda peeti väga kõvasti, aga midagi eraldi me ei teinud. Ma ei ole eesti koolis käinud, ma ei tea, mis seal tehti.

Aga mida te koolis tegite?

Me läksime väga vara sinna, siis oli koolis valitud – igas koolis valiti üks Lutsiia ja siis oli terve kool koos väga vara hommikul ja siis tuli see Lutsiia-rong, kus olid tähepoised või mis nende nimed olid: Lutsiia-näitsikud siis, küünlad käes ja. Algusaastatel, kui me Rootsis olime, see oli väga tähtis, et Lutsiiks saada. Valiti alati niisuke pika blondi juukstega. See oli itaalia traditsioon – õieti peaks olema.

On ootuspärane, et eesti peredes luutsipäeva puhkepäevana ei kasutatud, ometi pakkus koolides korraldatav protsessioon huvi 10aastasele eestlasest koolitüdrukule. Küsimusele: “Kas siis endale meeldis ka? Tekkis niisugune tunne, et ma tahaksin ka olla ikka?” järgnes eituse ja selle põhjendus. Kas mõjus kõrvalekalle blondi Lucia-neiu standardvälimusest normirikkumisena või oli oma mõju eelarvamustel nahavärvuse suhtes. Igatahes järgnes veidi ootamatu argument.

Ei, Lutsiia ma küll ei tahtnud olla, sest see oli alles viimastel aastatel, kui Lutsiiad on isegi... võivad olla mustanahalised. Väga populaarsed on mustanahalised, Rootsis on see ju vaba. Aga mis meeldis, oli see tunne, et sa läksid väga vara – see Lutsiia nimi oli ju rootsi keeles see “valgus”, oli kuninganna, ja sa tundsid seda, et sa olid koos terve kooliga ja sa tundsid midagi pühalikku. Ja siis nad laulavad seda väga ilusat laulu “Santa Lucia”⁵.

Arutlusele, kuidas pühakulegend silmavalgusetä jäanud märtrist sai Rootsi jõuda ja miks sinsele valgusepäha tähistusele jõulueelsel ajal oma näo anda, lisas Mari-Ann Karupää üldistuse:

Ma arvan ka, et see passib ikka rohkem Põhjamaadele, kus on pime. Ja see oli niisugune jõulueelne asi ka.

Edasises tuli taas esile erinevus suhtumises: see, mis uudse ja huvitavana leidis lapse arusaamades head vastuvõttu, ei olnud vastuvõetav omakultuuri väärtustavatele täiskasvanutele.

Kui vana olite siis?

Kui esimest korda Lutsiat kohtasin, siis me tulime Saksamaalt Rootsi, mul ei tule meelde nüüd täpselt, aga ma olin umbes kümne-aastane. Aga see meeldis mulle algusest peale. Niisugune hea tunne. Siis söödi neid safranileibasid, neid ma ei olnud ka enne saanud. Niisugused safrani-kassid tehti. Need ei olnud väga erilised – niisugune sai oli.⁶

Aga Eesti kodudesse see ei ulatunud?

[Kõhklevalt.] *Mina ei tea seda. Ega minu kodus ei olnud, jah, minu teada ei olnud, sest minu vanemad olid nii palju eestimeelsed ja kui me juba Stockholmi tulime, siis juba see eestimeelsus oli nii tugev, et sinna niisuguseid võõraid asju sisse ei võetud lihtsalt – kõiki eesti asju tehti nii palju edasi kui võimalik. Ma usun, et nad isegi olid natuke iroonilised, sest mina olin väga vaimustatud sellest asjast.*

Kuigi paguluses olijate puhul toimis kaitserefleks, mille üks väljundeid oli võõra kultuuri tahtlik ignoreerimine, toimis ka integratsioon, mis soosis kohastumist ning tavandi omaksvõttu. Siinkohal on põhjust teha kõrvalpeõige ühe 1980. aastate algul Tartus kooliõpetajaile peetud loengu käigus sünenud diskussiooni juurde. Rahvakalendri tähtpäevi tutvustava loengu kuulaja esitas küsimuse, miks ei korraldata Eesti koolides selliseid Lucia-neiu valimisi jm päevakohaseid ettevõtmisi nagu seda tehakse Rootsi koolides, kuna tegemist on väga ilusa tavaga, millest väliseestlased õhinal jutustavad. Tõepoolest: miks siis ei võiks seda Lucia-traditsiooni Eestiski viljeleda? Sedapuhku liikusidki poolt- ja vastuargumendid skaalal “oma” ja “võõras”.

Ometi pole Lucia-müsteerium Eestis tänapäevani hoolimata regionaalsetest algatustest – nt Noarootsi koolides – kohta leidnud, kuid noortepühana kodunes 1990. aastatel valentinipäev (14. veebruar), mil valitakse Valentinasid ja Valentine. Kas pole põhjuseks asjaolu, et eestlastest on saanud ingliskeelse kultuuri kummardajad?

Soomes leidis Lucia-neiu head vastuvõttu tänu soomerootslastele, tema edulugu algas 1930. aastatel meedia kaasabil, ennekõike Helsingis jt suuremates linnades, kus pärast Teist maailmasõda ja eriti 1950. aastatest tava

aktiviseerus vähemusele ühtekuuluvustunnet lisava tähenduse tõttu, kirjutab Bo Lönngqvist (1979: 194).

Seoses Lucia kui valguse kuninganna protsessiooni ja kirikliku tseremooniaga on Ulrika Wolf-Knuts (2007: 63–68) esile tõstnud pühalikkusetunnet, mille toob esile lõhna, maitse, lähedustunde, valguse ja meloodia koostoime. Nähtavasti pidas Mari-Ann Karupää silmas seda laadi emotsionaalset mõju, kui rõhutas, et *Lutsiia-idee on mulle eluaeg meeldinud*. Küsimusele, millal eesti pagulaskond Lucia-neiu sümbolika omaks võttis, vastas ta ettevaatlikult: “Eesti kogukond on sedavõrd sekulariseerunud, et seda ei saa üldistada.”

Advendiaeg ja jõuluootus

Teise maailmasõja eelses Eestis oli advendi ja jõuluootuse tähistamine küünalde süütamisega üpris vähetuntud. Ka polnud veel tavaks interjööri sümboliseemetega kujundada. Kombe võõristamist on mainitud veel 21. sajandi alguaastate rahvaluulekirjapanekutes Eesti maapiirkondadest. “Mulle on see advendiküünalde süütamine uus ja võõras komme, meenutab nagu adventistide usuga seonduvat. Nooremad ehk järgivad, kuid vanemad seda kommet omaks ei võta,” kirjutab Lehte Talve (EFA I 53, 158 < Põlva khk (2002)). Vestluses Rootsi eestlaste suhtumisest advendikombestikku tulid esile ka sotsiaalsed (maa ja linna, talurahva ja tööliste vahelised) erinevused.

Ma usun, et see hakkas tulema perekondadesse sisse, see nagu hiilis sisse paremini [kui luutsipäeva tähistamine], sest siis sa panid selle ühe küünla ja teise. Neli pühapäeva enne või kuis see oli, ja siis hakkasid jõulud. Ja siis tehti neid advendiküünla jalgasi, üks ole. Mu isa, kes töötas vabrikus, siis ta tuli väga uhkete küünlajalgadega, ta oli lihtsalt teinud selle.

Mis materjalist see oli?

See oli puust. Ja siis selle advendiga oli nii, et Rootsis läks väga palju asju – mitte ainult Lucia juuksed ei läinud põlema, vaid ka need advendiküünlajalad läksid tihti põlema, sest nad olid täitsa ehtsad puujalad. Ja siis, ma tean, et hakkasime seda tarvitama ja ma ei tea, kas me tegime seda nii korralikult – rootslased teevad seda väga korralikult: üks küünal ja jõuluni neli küünalt. [...] Mingil moel (ma ei tea, kas see eesti traditsioon oli, aga) ta tuli kindlasti ümbruskonnast. See oli niisugune tore, tegi asja valgeks kuidagi.

Siis oli veel rootslastel, see on üks adventitähht, mis pannakse akna peale. Ma ei tea, kas te olete seda näinud? Ma võin näidata. See on üks

Eesti rootslane, kes selle mulle tõi. See [otsib] on mul sahtlis olnud ja ma tunnen, et Eestis ma ei taha seda tarvitada [näitab roosakaspunast kunstainest, pikkade nurkadega tähte]. Pannakse siia siis mingi lamp sisse ja siis pannakse aknasse. Ja siis ma tean, et minu vanemad olid väga niiviisi vastu. Mina olin nii nagu laps: ma tahtsin, et meil ka ripuks üks niisugune, sest meil ei olnudki. – Esimesed aastad olid Rootsi kogukonnas. Me elasime ühes väikses linnas ja ümbruses olid ainult rootslased. Ja kui me kolisime Stockholmi, siis olime eestlastest hästi eemal. Rootslastel olid niisugused. Aga ma usun, et kui me olime selles väikses linnas, siis kõik olid vabrikutöölised ja see oli – ma ei tea, kas see oli alamklass või mis see oli, aga nendel läksid niisugused asjad – nemad kasutasid niisuguseid odavaid asju.

Kas see pandi siis ainult akna peale?

*Akna peale. See oli nii, et kõik aknad olid seda täis. Õieti see oli selles pimedas ajas väga kena. Aga ma tean, et **põhimõtteliselt** minu ema ja isa ei lubanud selliseid asju osta ja meil ei olnud seda, sest see oleks olnud viga. Ja siis, kui me Stockholmi kolisime, siis seal oli rohkem niisugune – segatud klassid nii-ütelda. See maja, kus me elasime, nendele niisugused butafoorilised asjad ei olnud omased lihtsalt. Omamoodi see surve läks väiksemaks.*

Jõulueelsele melule Rootsis andis Mari-Ann Karupää omapoolse hinnangu ühtlasi täiskasvanu positsioonilt ega jätnud seoses seltskonnaeluga märkimata rootslastepoolset initsiatiivi luutsipäeva tähistamisel, iseloomustades integratsiooniprotsessi kui teise kultuuri **survet** ja **vastupanu** sellele.

Jaa, see oli... ma tean, et see oli väga tülikas. Kui ma tööl käisin – ma olin ajakirjanik – detsembrikuus, võib öelda, et see oli Rootsis “täitsa ära”. [---] See hakkas selle Lutsiiga õieti peale. Igas töökohas oli Lutsiia. Nii et minu arust ei saa öelda, et eestlased oleks seda ise pidanud – see oli rootslastega töökohtade mõju. Sest rootslased, kuidas ma ütlen, on kuidagi töökohtadega rohkem seotud, kõik asjad nagu sünnivad seal. Aga eestlastel, ma mõtlen, kui need Eesti Majad⁷ ja asjad tulid, siis hakkas seal ka kindlasti rohkem seda, kindlasti hakkas.

Vastates küsimusele, kas kodu-eesti vanast jõuluootuse kombestikust pärinevale võõrsil viibides kohta ei leidunud, tõi vestluskaaslane põhjuseks pere vähese traditsiooniteadlikkuse.

Jah. Aga muidu oli ikka nii, et eestlaste kogukond, seal oli kindlasti Eestist tulnud igasuguseid traditsioone, aga minu vanemad olid võrdlemisi

linnast. Mu ema tuli Pärnust ja isa oli Tartus ja kus ta oli. Ma ei tea, sõja ajal oli ta metsas palju, aga ta oli ka Tartus eraldi, ja ma usun, et nad niisuguseid talupojatraditsioone just ei pidanud. Aga see, mida nad tegid: nad panid nagu vastu sellele välissurvele. Ja midagi just asendada sellega ei olnud.

Siis – mida eesti talupojakultuuris ei olnud – spetsiaalsed jõululaua linakesed. [---] Kuidas sellega oli?

Ee, kuidas: see olin mina, kes ma surusin peale, sest ma õmblesin [selliseid] koolis. Ja ma tean, et mu ema tegi seda nagu vastumeelselt. Nad leidsid, et need on nii koledad, igasuguseid kuljuseid ja asju ja. Neile ei meeldinud ju punane värv, sellele nad olid väga allergilised, ja Rootsisis on kõik väga helepunane.

Jaa, punane on olnud jõuluvärv läbi aegade.

Tõrjuvat hoiakut punase värvi suhtes tuli Teise maailmasõja järgsel ajal ette samuti kodumaal seoses jõulu- resp näärivana kuue värvusega. Nõukogude ideoloogia kohaselt sobis neutraalne kahvatusinine või koguni valge värvus, ometi oli kingitusetooja esindusrõiva valmistamiseks ikkagi märksa hõlpsam hankida punasevärvilist loosungiriiet (Hiimäe 2003b: 344).

Jõulupuu eesti ja rootsi moodi

20. sajandi esimesel poolel oli jõulupuukomme nii Eesti kui Rootsi kodudes sedavõrd üldtuntud, et suurtest erinevustest rääkida ei saa. Küll aga osutusid pisikesed kombestikunüansid tundliku identiteeditajuga pagulastele märgatavaks. Püüti jätkata harjumuspärasest, pidades seda ainuõigeks, ning vältida normivälist. Kuuske hankidagi püüti omal käel, nagu teati olevat tavaks olnud kodumaal. Jõulupuu kui jõulusümboli staatus tuleb esile samuti nii Siberisse vabatahtlikult elama asunute kui ka sinna küüditatute töökspidamistes. Avamaastiku piirkondade küladest on käidud jõulukuuske hankimas kümnete kilomeetrite kauguselt metsast, kuuske puudumisel kasutatud teisi puuliike – mändi, seedrit, haaba, kaske (Hiimäe 1998: 120–121; Hiimäe 2000: 133–134; Jürgenson 2006: 230).

Mari-Ann meenutas lapsepõlve:

Tänavanurkadel ja turu peal müüdi kuuski, aga ma tean, et eestlased olid vist väga osavad hankima ise [naerab]. Nii et kui ma seal maal elas, siis olid täitsa organiseeritud niisugused röövretked. Nii toodi see kuusk, kuigi see kuusk hirmus palju ei maksnud.

Traditsioon mõjus – vanasti toodi kuskilt metsast.

Jaa, läksime Rootsi talupoja metsast võtsime kuuse kuskilt sealt.

Kui suur teie kodus kuusk oli? Kas oli pöranda või laua peal?

Kunagi ei olnud laua peal. See oli väga tähtis, et oleks pörandal. Ma tean, et hiljem, kui ma vanemaks sain, siis ma ei jõudnud hankida niisugust suurt kuuske. [---] Oli väga paha südametunnistus, et pidi kuuse laua peale panema, et see ei ole ikka õige asi. [---]

Tekkis niisugune vastuolu, mis oli eesti ja rootsi jõulupuu ehtimisega. Sest rootslastel oli juba siis igasuguseid paberist kompvekke, ja asju pandi hirmus palju – piparkooke ja glasüürilisi asju pandi. Hästi palju asju oli täis.

Üle kuhjatud?

Jah. Ja ma tean, et minu vanematele see üldse ei meeldinud. Neil pidid niisugused inglid ja kuulid olema. [---] Need said ostetud.

Kodumaatunnet aitasid luua veel “ehtsad” küünlad (Rootsis eelistati elektriküünlaid) ning küünlahoidjad, poest käidi ostmas rukkileiba ja verivorsti, hapukapsast, mida rootslastel ei olnud mitte, kahetseti, et pole harjumuspäraseid piparkoogivorme, ja kuusekaunistuseks osteti ikka selliseid, mida oli kasutatud kodumaal.

Sealt siis valisite endale võimalusel sellised, mis meenutasid oma?

Jaa, jaa, jaa. Ja vot seal oli see, et ma ei mäleta, et ma lapsepõlves oleks kunagi pannud näiteks karamelli, mis Rootsis oli mingisuguse paberi sisse pandud ja siis olid need lõigatud paberid, lehvisid seal ümber. Smellkaramell⁸ oli selle nimi. Seda ma ei ole pannud. Ja ma lõpuks õppisin [aru saama], et see ei olnudki ilus. [---] Sest need rootslased, kelle seas me elasime esimesed aastad, need olid otse kuskilt vaestest, väga vaestest oludest. Näiteks popsitaludest. Võib-olla seal polnud muud, kui neid karamelle paberist, mis nad panid. [---] Ja rootslastel oli see siis, oli väga tähtis see täht seal üleval. [---] Rootslastel oli ka selliseid asju, mida eestlastel ei olnud. Olid niisugused rõõmsad päkapikud või rõõmus jõuluvana, nad olid paberist tehtud. Jah. Ja seda eestlastel ei olnud. Eestlased minu meelest hoidsid niisugusest tsirkusest eemale.

Miks eesti peredes kuusekaunistusena täht kuigi oluline polnud, näib tulevat sellest, et Petlemma tähe sümboolika polnud ennesõjaaegse Eesti kodudesse jõudnud. Rahuajast alles hoitud kuuseehted said märksa sügavama tähenduse

ning omandasid talismani väärtuse samuti sõjajärgsel okupeeritud kodumaal (Hiimäe 2003b: 348).

Julbock, tomte, päkapikk ja jõuluvana

Küsimusele, kas ja kuidas sigivusmaagilise tähendusega jõulusokk pühade juurde kuulub, vastas Mari-Ann Karupää, et neil (st eestlastel) ei olnud kunagi isegi õlgedest meisterdatud sokku. Kuid rootslastel oli see vaateakende kaunistusena olemas.

Julbock?

Julbock jah. Punaste lintidega oli nende rahvatraditsioonis. Ma tean, et jõulukaartide peal oli seda. Väga vana traditsioon. Koos päkapikkudega. Ma tean, et päkapikud ratsutavad. Selle ümber [selles seoses] on väga palju, aga mina ei tea, et ma seda oleks eesti perekondades näinud.

Rootsis on pikkadest õlgedest kokku seotud jõulusokk vaateakendel ja interjööris tähtis kaunistus. Sokud, sead jms figuurid kuuluvad ka traditsioonilise jõululaua-atribuutika hulka, neid riputatakse jõulupuule ja kingitakse üksteisele (Keyland 1919: 17–29). Põhja-Eestis oli kombeks küpsetada seakujuline jõululeib – jõluorikas, samuti kujutati 1920.–1930. aastate uusaastakaartidel pörsast koos õnnetoovate neljalehelise ristikheina ja korstnapühkijaga, kuid sokk leidis Eestis jõulusümbolina koha alles 1950. aastatest, kui populaarseks sai Gustav Ernesaksa viisistatud koorilaul “Näärisokk”.

Teades, et sõjaeelses Eestiski polnud päkapikutraditsioon veel välja kujunenud ega ammugi mitte populaarseks saanud, tundsin huvi, kas ja kuidas see jõulumüsteeriumi meelistegelane Rootsi eestlaste kodudes omaks võeti, kas tema väljanägemine oli vastavuses Lumivalgekese ja seitsme põialpoisi muinasjutu normatiiviga või rohkem gnoomi moodi. Rootsi koolis käinud Mari-Ann oli selle temaga hästi tuttav.

See oli niiviisi, et esimene kontakt, mille ma sain, see oli, mis oli Rootsi koolides. Seal loeti siis muidugi neid raamatuid, kus seda asja kirjutati. [...] Seal oli kaks traditsiooni: öieti üks oli see, et käisid filme vaatamas – Ameerikast, kus Lumivalgeke ja seitse rõõmsat põialpoissi. Aga seal oli see vana rootsi traditsioon väga kõvasti sees, et see oli nagu mingi kurb üksik loodusolend natuke. Siis inimesed panid putru välja ja niiviisi, et teda nagu sõbralikumaks teha, selle päkapikule pandi putru.

Kus lapsed kujutasid teda elavat või asuvat, kas kuskil mägedes või?

Ei, tema elas talumajades, tema elas heinavirnas. [...] Ta oli ka vanas Rootsis rohkem hallim. Ta oli hall ja sulas loodusesse, aga siis uuemates [kujutlustes] tal oli see punane mütsike pähe tulnud. [...] Ta oli niisugune, kes liikus ringi ja rootsi vana talupojatradiitsiooni järgi valvas – oli nagu selle talu haldjas. Põlvkonnast põlvkonda käis see. – Ta oli vist siis niisugune, kes oli vana, see päkapikk, kes käis kaasas selle taluga.

Aga kuidas ta seostus jõuludega?

Kõik vast oli nii, et rootslased hakkasid ju kõvasti linna kolima. Seal olid teised traditsioonid. Mina ei tea, mis selle vaese päkapikuga juhtus. See, kes oli, eks ta jäi siis talusse, ega ta linna kaasa ei tulnud. Võib siis arvata, et hakati tarvitama rohkem holliwoodilikku, et see nagu tuli siis. Aga minu arust rootsi lastel ei ole küll päkapikk, see on ju “smal tomte” õieti, eks ole.

Küllap juhtus pisikese vaimolendist majahaldjaga see, mis võib hõlpsasti juhtuda usundilise maailmapildi taandudes. Kujutlusele talu kaitsvast mehikesest oli kohta tema loomulikus keskkonnas – talupojakultuuris, kuid linnaoludes pandi *tomtele* pähe punane päkapikumüts. Usundi tõsiseltvõetavus on üldse omapärane pärimust säilitav ja muutusi tõrjuv tegur. See võib oluliselt pärssida folkloorse ainese levikut ühest kultuuriregioonist teise, sest pärimuse sisu omaksvõtmine võib olla komplitseeritud, olles vastuolus kohalike usundiliste tõekspidamistega. Paremini tulevad seda laadi erisused nähtavale kultuurilises mõttes hästi piiritlevate tervikalade puhul. Teisalt on traditsiooniteadlikkus mõistagi seotud identiteeditajuga (vrd Mulgimaa näiteid: Hiiemäe 2003a: 68). Küsimusele, kas ehk Püha Nikolaus Rootsis Lucia-protsessiooniga ei liitu, vastas intervjuueeritav äkki:

Nüüd mul tuleb meelde. Väike päkapikk käis Lutsiiaga kaasas Rootsis. Nüüd mul tuleb meelde. Tal on väike latern ja ta näitab talle teed. Alguses hall ja pärast punane! Nii et see on olemas Lutsiia-protsessioonis. – Päkapikk on! Võib-olla oli ka see suur [St. Nikolaus], aga lihtsalt ei tule meelde.

Kingitusetoojaks on Rootsis olnud ikka samasugune jõuluvana nagu oli sõjaeelses Eestiski, ühist on ka tema külastuse ja tegutsemise juurde kuuluv jõulumaa-narratiivis. Soome-kesket päritoluseletust on järgnevas veidi “kodustatud” Skandinaavia jõulutäna väljapakkumisega.

Jah, minu arust Rootsi lapsed tegelevad selle suurega, kes neile kingitusi toob. See ei tule ka põhjapõdraga, see lihtsalt, ei tea, kuidas ta tuleb, aga kuskilt ta saab. Rootsi lapsed teavad juba kuueaastaselt, et ta ei ole, et ta on naabrimees. Aga siis muidugi räägitakse, et Soomes on tal see töökoda.

Sellega tehakse suurt äri, nihuke Skandinaavia tänav kuskil ja see on kõik terve vabrik seal.

Rovaniemis või?

Jah. Aga minul ei ole tunnet, et Rootsi lastel oleks mingi relatsioon nende päkapikkude, nende “smal tomtenitega”, seda ma ei näe.

Eestimaa jõuluvana ei mäletanud varases lapseas lahkunud Mari-Ann Karu-pää kuigi hästi. Rootsis kogetu oli see-eest paremini meeles.

Kui ma Eestis elasin, siis tuli ju sõjaaeg vahele ja kõik see oli nii traagiline, et sa põgenesid ju kogu aeg. Mul on natukene ebakindlaks see jäänud. Aga Eestis oli ikka mingi jõuluvana, olgu kes see oli, vanaisa või keegi. [...] Aga teistes maades on ju, nii et see on teistelt pärit, kuidagi pannakse jõulupüha hommikul või. See oli siis niikaua kui ma seda jõuluvanat uskusin ja tahtsin, et ta tuleb. Siis tuli lihtsalt jõuluvana ja sa lugesid oma. Kui eesti lapsed olid ja tehti eesti lastele seda asja, siis üks põhjus oli, et seda Eesti asja üleval hoida. Ma kui läksin, olid eesti lapsed koos, oli mingi jõulupuu ja jõuluvana oli. Minu isa oli mind hirmsasti utsitanud, et ma pean neid eesti luuletusi oskama. Mul oli... ma ei tea, kui palju mul oli neid peas. Ja siis tuli välja, et teised olid siisugused maalapsed ja nii [naerab] nad võib-olla lugesid paar rida. Mina iga väikse asja eest lugesin ja lugesin ja lugesin. See oli natuke koomiline muidugi, aga ta oli seoke ambitsioonikas isa. Jah, ikka need eesti jõulupuud käisid edasi ja eesti koolides. Eesti koolis olid eestikeelsed jõulupuud.

Nii nagu ühisjõulupuu korraldamist ajendas soov seda *Eesti asja üleval hoida*, kõneleb ka seik emakeelsete luuletuste lugemisest rahvuslikust eneseteadvusest ja selle tõstmise soovist. Veidi teistsuguse vaatenurga alt on kirjeldanud kalendritavandi viljelemist jakuudi identiteedi manifesteerimisel Aimar Ventsel (2010: 38–40), kes märgib, et “rahvusvaimustuses demonstreeriti nii Eestis kui Jakuutias oma rahvuslikku identiteeti mõnevõrra ülepingutatumalt kui see on kombeks kinnistunud identiteediga ja stabiilse riigiga rahval” (Ventsel 2010: 41).

Omade sekka...

Võõrsil viibides püütakse luua kaasmaalastest koosnevat suhtlusvõrgustikku, see aitab kompenseerida lahusolekust tekkinud tühikut (vrd Jürgenson 2010: 140–141). Ajaloolises jõulutraditsioonis on oma koht kirikul, vastastikutel külaskäimistel, jõulupuhustel pühademängudel, jõulupuul, 20. sajandil hakati

pühadekaarte saatma, lähedaste kalmudel mälestuskünlaid süütama (Hiemäe 1995: 47jj). Rootsi asukateks saanud eesti kogukonna jõulukombestikust oli juba juttu seoses Eesti Maja kui pagulaste omavahelist suhtlust võimaldava asutisega. Eesti peresid viis kokku ka ühisjõulupuu korraldamine lastele. Kontakti aitas pidada jõulukaartide saatmine.

Kõige esite hakkas see peale, mida Eestis ei olnud. – Väliseestlastele omane: see oli, et eestlased olid paisatud üle terve maakera. See tähendab, tohutu jõulukaartide saatmine oli.

Kas see algas kohe? Meil läks see pärastpoole moodi.

Kui sa inimestega enne ei olnud kontaktis, siis ajaga sa kontakteerusid. Aga mina tunnetasin, et see oli niisugune väliseestlaste sideme hoidmine. See oli natuke teistmoodi. Ja siis helistati ka teineteisele. Muidu jõuluõhtul oli täitsa perekeskne. Siis, kes kirikus käisid, soovisid häid jõulupühi ja nii, siis läksid pere keskele.

Võrdluseks võib lisada, et jõulukaartide saatmist ei saa pidada ainuüksi väliseestlaste suhtlusvahendiks. Kui okupeeritud Eestis sai Teise maailmasõja lõppedes hoogu pealetung ideoloogiarindel, oli soodne võimalus ümbrikusse suletud pühadekaardile keelatud jõulu-sõna kirjutada. Mare Kõiva (2006: 67) on omakeelsete ja omajoonistatud pühadekaartide saatmist hinnanud kui emotsionaalse sideme, isikliku tähelepanu ja hoolivuse näitajat. 1970. aastatel ilmusid eesti kunstnike loodud jõulukaartidele omamaist rahvakunsti esindavad sümbolised ja haripunkti jõudis eneseväljenduslike jõulusalmikeste saatmine (Hiemäe 2003b: 347, 351–353, 366, 373–374).

Jõulude pühalikumaa poole juhatas sisse kirikuskäimine.

Kas te käisite enne kirikus ka?

Jaa. Enne käidi ära, jah, ja siis tuldi kodu ja jagati kingid välja. Ja siis oli nii, et Eesti õpetajad käisid ringi Rootsis eri kogukondades. See üks õpetaja võis mitmes kohas olla ühel õhtul ja pidas need jumalateenistused. Ja lõpupoole, kui ma olin Stockholmis, siis oli Jakobi kirik, kust – seal Opera juures, kust siis kujunes eesti kirik, ja sinna tulid nii paljud, et need kirikud olid puupüsti täis. See oli vist siis väga tähtis, et sa kuulsid nagu tõesti traditsiooni, kuigi sa ei olnud eriti usklik ega nii.

Luteri kiriku rolli rahvusliku ühtekuuluvustunde säilitamisel on mitmed autorid rõhutanud (nt Jürgenson 2006: 271–282, 287–293) ses seoses, et Siberis vene-õigeusu aladel oli eesti asunduste ühine konfessioon luteriusulistele ka n-ö eesti usk. Eesti Vabariigi okupeerimisega rahvast tabanud kaotuses otsiti tuge kirikust, jõuluaegse kirikuskäimisega demonstreeriti vastupanu religioo-

nivaenuliku nõukogude ideoloogia survele ning ühtlasi aduti ühist meie-tunnet (Hiimäe 2003b: 368–370).⁹ Näib, et Stockholmi Jakobi kiriku jumalateenistusele tõmbas eestlasi ennekõike soov jätkata kodumaist jõulutraditsiooni ning saada tuge viibimisest rahvuskaaslaste seas. Kodumaal nii harjumuspärasele kombele, kirikuteenistuse eel omaste kalmudel mälestusküünlad süüdata, Rootsis kohta polnud.

Mina usun, et kui me tulime Rootsi, siis mina ei käinud kindlasti vanematega seal. Sinna, kus me alguses tulime, seal ei olnud üldse eestlasi ees ja ma ei tea, kuidas see pärast Stockholmis oli. Aga mul ei ole mingit mälestust, sest need hauad olid nii kaugel. Stockholmi kesklinnas ju käidi nagu, kas sünni[aasta]päeval või matusepäeval käidi.

Küsimusele vana-aasta õhtu veetmise kohta vastas Mari-Ann Karupää, et eriti algusaastatel olid nii jõulud kui vana-aasta kurvad pühad.

Jah, see oli niisugune päris kurb aeg. [...] Sest seal oli liiga palju niisukesti lahutamistundeid ja asju. Katsu siis rootslaste seas olla! [...] Ma tean, et me suhtlesime teiste eestlastega. Mitte ainult jõulupühade ajal ja kui oli vana-aasta, vaid väga palju ka nädalalõpul, sest inimesed tundsid ennast selles ühiskonnas nagu võõrad ja siis oli nii, et kogunesid kokku lihtsalt. Et see oli nagu ikka väike eestlaste kogukond.

Nagu meil Siberiski on olnud.

Jah, sest sa ikka olid võõras seal ja olid teised mälestused.

Omade sekka...

Jaa.

Kokkuvõtteks

Teise maailmasõja puhkemisel kodumaalt lahkunud ja Rootsis varjupaiga leidnud eesti perekonna kohanemisprotsessi vaatlusel¹⁰ ilmnes, et nii eestlastel kui rootslastel oli 20. sajandi keskpaiga jõulutavand küll põhiolemuselt ühetaoline, kuid eri kombestikunüanssides siiski sedavõrd erinev, et osutada kodumaalt lahkunute identiteeditunnetust häirivaks. Rootsi eestlaste, NSV Liitu deporteeritud eestlaste ning varasemate Siberi asunduste kogukondade jõulutavandi põgus võrdlus näitab, et folkloorinähtuste levikupõhjuste uurimisel tulekski identiteediproblemaatikat enam silmas pidada.

Kõnesolev pagulaspere tundis kõige suuremat võõristust omal maal vähetuntud luutsipäeva tavandi suhtes. Privaatses ja avalikus sfääris, kiriklikult ja ilmalikult kogu elanikkonda siduv emotsionaalse kombestikuga püha ei leidnud eesti pagulastest perevanemate elus kohta põhjusel, et nende *eestimeelsus oli nii tugev*. Sellal oli luutsipäev rootslaste üldrahvaliku pühana vägagi suure tähelepanu all, informandi sõnul *meeletusuur sündmus, ajalehtedes olid terved leheküljed*.

Kuivõrd *Eesti asju tehti nii palju edasi kui võimalik*, sedavõrd püüti kõrvale hoida kõigest, mis arvatavalt “Eesti asja” mõistesse ei kuulunud, olgu jõuluajaks rootsi malli järgi akendele asetatud tähelambid, rootsi koolis tikitud linikud, teistsugused jõluehted, õlgedest meisterdatud jõulusokk jmt. Nagu Siberisse küüditatud eestlastele, oli ka eesti pagulastele Rootsis jõulu-aeg kodumaast ja rahvuskaaslastest eemal *päris kurb aeg*.

Mõistagi pole ajakirjanikust informandi ja ta vanemate – talupojakultuuriga vähe ja tööliskeskkonnaga hoopiski mitte kokupuutunud, *pürjelliku hoiakuga* pere tüüpiline rootsieesti perekond. Võib vist öelda, et pigem esindavad nad alalhoidlikku kui adapteeruvat pagulasrühma. Ettepanekule anda üldhinnang eestlaste kohanemisele Rootsis sain Mari-Ann Karupäält vastuse, et teise maa tavasid *see vanem põlvkond ei ole omaks võtnud*. Suur osa on ära tulnud Eestisse, aga teised asemele läinud, nii olla pered väga erinevad. Ka iseenda Eestisse-asumise kohta 1996. aastal ütles mu vestluskaaslane: “Ei, ma ei ole tulnud päriselt ära Eestisse. Käin vahepeal Rootsis, kõik on hoopis teistmoodi. Ühtset Rootsit ei ole olemas.”

Kommentaariid

- ¹ Vastused Eesti Rahva Muuseumi küsitluslehtedele nr 200 ja 201 1941. ja 1949. aasta küüditamiste kohta.
- ² Kirikukalendris Itaaliast Sürakuusa linnast pärit sitsiillanna Lucia märtrisurma (304. a) mälestuspäev 13. detsembril.
- ³ Tõenäoliselt on Lucia heategevuslikku rolli aidanud kujundada 18. sajandil Saksa-maalt Rootsi levinud jõuluingi ~ Jeesuslapse kuvand.
- ⁴ Mõningase atribuutikaga (luud, kadakaoks, vitsakimp) varustatult ning mardi-kadri stiilis maskeeritult perest peresse käimisest on teateid Saare- ja Hiiumaa pärimuskirjeldustes, üldisema levikuga on rahvusvaheline kujutelm aasta kõige pikemast ööst. Idapoolses Eestis, peamiselt Põhja-Tartumaal lähtub siit luutsina kottiajamise komme, mille sisuks on luutsi kui pahatahtliku olendi, loomasööda rikkuja tõrjeriitus. Põgusalt on esindatud töökeeld ja ilmaprognosis.
- ⁵ Eestiski populaarne Napoli paadimehe laul “Santa Lucia” oli Rootsis populaarseks saanud juba 18. sajandi keskmes (Lönnqvist 1979: 193).

- ⁶ Kringlitaolised rosinatega safranisaiaikesed (rootsi k *lussekater*) kuuluvad traditsiooniliselt luutsipäeva hommikukohvi juurde (Keltie 2004: 8).
- ⁷ Eesti Maja avati Stockholmis eesti kultuuri- ja seltside keskusena 1958. aastal.
- ⁸ Paukkompvek, rootsi k *smällkaramell*.
- ⁹ Vastused Eesti Rahvaluule Arhiivi küsitluslehele nõukogudeaegsetest jõuludest töid enam kui ühe motivatsiooni:
- Kirikus käisin ühelt poolt pidulikkuse pärast, aga teiselt poolt nagu kiuste. See oli nii väga paljudega, veel ma mäletan, et kaheksakümnnendate alguses kuulsin kusagil Tartu poes müüjaneiu vestlust tuttava noormehega. Neiu küsis: "Kas jõululaupäeval kirikus käisid?" Noormees vastas: "Noh, muidugi, ma olen ju ometi eestlane." Täis jõulukirikus oli tollal tõesti selline võrratu kokkukuuluvustunne, see oli hea. (EFA I 53, 78 < Tartu – Kristi Salve (2002)).*
- ¹⁰ Tänan Mari-Ann Karupääd sisuka intervjuu eest ning artikli käsikirja retsensente suunavate märkuste eest.

Arhiiviallikad

Eesti Rahvaluule Arhiivis

EFA I 53, 78 ja 158 (2002)

EFA II 47, 88/126 (2004)

Kirjandus

Clifford, James 1983. On Ethnographic Authority. *Representations* 2 (Spring), lk 118–146.

Eestlane ja tema maa 2000 = Jürgenson, Aivar (koost ja toim). *Eestlane ja tema maa*. Konverentsi "Kodumaa ja kodupaik: eestlase territoriaalne identiteet" (16.–17. november 1999) materjale. Scripta ethnologica 4. Tallinn: Ajaloo Instituut.

Hiimäe, Mall 1995. *Eesti rahvakalender VII*. Eesti Teaduste Akadeemia Kirjandusmuuseum. Tallinn: Eesti Raamat.

Hiimäe, Mall 1998. Siberi eestlaste kalendritavandi kujunemislugu. Tuisk, Astrid (toim). *Eesti kultuur võõrsil. Loode-Venemaa ja Siberi asundused*. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum, lk 105–125.

Hiimäe, Mall 2000. Küüditatuna Siberis. Jürgenson, Aivar (koost ja toim). *Eestlane ja tema maa*. Konverentsi "Kodumaa ja kodupaik: eestlase territoriaalne identiteet" (16.–17. november 1999) materjale. Scripta ethnologica 4. Tallinn: Ajaloo Instituut, lk 122–139.

Hiimäe, Mall 2003a. Lõunaeeesti territooriumi jaotused rahvakalendri tavandi näitel. *Tartu Ülikooli Lõuna-Eesti keele- ja kultuuriuuringute keskuse aastaraamat II*. Tartu: Tartu Ülikooli Lõuna-Eesti keele- ja kultuuriuuringute keskus, lk 31–43.

Hiiemäe, Mall 2003b. Nöukogudeaegsed jõulud. Kõiva, Mare (koost). *Vöim & kultuur*. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum. Eesti kultuuriloo ja folkloristika keskus, lk 339–383. Christmas during the Soviet period, lk 536–538.

Jürgenson, Aivar 1998. Emakeele osast identiteedis. Tuisk, Astrid (toim). *Eesti kultuur vöörsil. Looe-Venemaa ja Siberi asundused*. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum, lk 126–140.

Jürgenson, Aivar 2006. *Siberiga seotud: eestlased teisel pool Uuraleid*. Tallinn: Argo.

Jürgenson, Aivar 2010. Ränne ja autobiograafia. Rändest ja väljarändaja kohanemisest Argentinas 1920. ja 1930. aastatel. *Mäetagused* 44. Hüperajakiri, lk 129–152 (<http://www.folklore.ee/tagused/nr44/jyrgenson.pdf> – 28. märts 2012).

Keltie, Thomas 2004. *Sweden: the Culture*. (Lands, peoples, and cultures series). New York, Oxford: Crabtree Publishing Company.

Keyland, Nils 1919. *Julbröe, julbocker och staffanssång*. Dokument rörande den svenska allmogens julfirande. Stockholm: Svenska Teknologföreningen.

Korb, Anu 2007. *Röžkovo virulased pärimuskultuuri kandjaina*. Eesti Rahvaluule Arhiivi Toimetused 24. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum.

Kõiva, Mare 2006. Lihavöttes Eestis 20. sajandil. *Mäetagused* 32. Hüperajakiri. Tartu, lk 57–82 (<http://haldjas.folklore.ee/tagused/nr32/lihavote.pdf> – 28. märts 2012).

Kõresaar, Ene 2005. *Elu ideoloogiad: kollektiivne mälu ja autobiograafiline minevikutölgendus eestlaste elulugudes*. Tartu: Eesti Rahva Muuseum.

Lönnqvist, Bo 1979. Lucian päivä. Vento, Urpo (toim). *Juhlakirja. Suomalaiset merkkipäivät*. Kalevalaseuran vuosikirja 59. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, lk 192–195.

Minnijahmetova 2000 = Миннихметова Татьяна. *Календарные обряды закамских удмуртов*. Ижевск: Российская Академия Наук. Уральское отделение. Удмуртский институт истории, языка и литературы.

Oras, Janika 2008. *Viie 20. sajandi naise regilaulumaailm. Arhiivitekstid, kogemused ja mälestused*. Eesti Rahvaluule Arhiivi Toimetused 27. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseumi Teaduskirjastus.

Proodel-Hiiemäe, Mall 1971. Rahvajuttude kujunemisest Kodavere kihelkonnas. *Paar sammukest eesti kirjanduse uurimise teed. Uurimusi ja materjale VII*. Tartu: Eesti NSV Teaduste Akadeemia Fr. R. Kreutzwaldi nimeline Kirjandusmuuseum, lk 101–122.

Rehnberg, Mats 1965. *Ljusen på gravarna och andra ljusseder: nya traditioner under 1900-talet*. Stockholm.

Ryan, Ellen Bouchard 1979. Why Do Low Prestige Language Varieties Persist? Giles, Howard & Clair, Robert St. (toim). *Language and Social Psychology* (= Language in Society). Oxford, lk 145–157.

Ventsel, Aimar 2010. Sahha (jakuudi) identiteet ja institutsionaliseeritud šamanism. *Mäetagused* 44. Hüperajakiri. Tartu, lk 29–46 (<http://www.folklore.ee/tagused/nr44/ventsel.pdf> – 28. märts 2012).

Vilkuna, Kustaa 1969. *Finnisches Brauchtum im Jahreslauf*. FF Communication 206. Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia.

Wolf-Knuts, Ulrika 2007. Saint Lucy, the Queen of Light. The Legend and Folklore of Saint Lucy. *Traditiones* 36/1, lk 59–71.

Summary

„When we came to Sweden...” About Estonian Christmas traditions abroad

Mall Hiimäe

Key words: emigration, folk calendar, identity, integration

The focus of the article is on the cultural adaptation of the Estonian community that left Estonia during World War II and found refuge in Sweden. The important starting point of the article is an interview with a former journalist (born 1937), who settled with her family in Kristinehamn (South Sweden) in the year 1947 and moved to Stockholm later on. The interview took place in 2004 and concentrated on the most important and meaningful days and times in Swedish as well as Estonian folk calendar. In Sweden, the beginning of the Christmas period is calculated from St Lucia's Day (December 13), yet in the 20th century Estonia, this day had only a marginal meaning. By the middle of the 20th century, it was already a tradition in Sweden to choose a blond Lucia-maiden and have ceremonial processions as an introduction into the Christmas time. In Finland and Norway this tradition was a way to preserve the feeling of national belonging for the local Swedish population. The interviewee, who went to a Swedish school at the age of ten, remembered that she was impressed by the special role of the Lucia-maiden, yet the adult Estonian population consciously ignored the “foreign culture”.

In Estonia as well as in Sweden, the friendly dwarfs were not yet a part of Christmas traditions in the mid-20th century. In Sweden, *tomte*, who was known as the protecting spirit of home in the older peasant culture, took over this role in the course of the growing urbanisation. *Tomte* lost its previous position in folk belief, got a red hat and became a member of the Lucia-procession. The attempt to preserve the old identity could be observed in the Christmas time room design, the decorating of the Christmas tree, etc. Taking over the traditions of the new homeland was perceived as surrender to the other culture. In the Lutheran Sweden as well as in Estonia, going to church was an established tradition. The Swedish Estonians also gathered in St Jacob's Church in Stockholm with the wish to perceive the feeling of togetherness; yet, for homeland Estonians going to the church was rather an act of protest against Soviet ideology. Also, sending Christmas cards helped to preserve the feeling of keeping in touch and belonging.

If we compare the Christmas traditions of the Swedish Estonians to those of the deportees and those in the Estonian villages in Siberia, which were established already in older times, we come to the conclusion that the topic of identity should deserve much more attention than it has been the case so far.

Pagulus kui naljaasi¹

Maarja Merivoo-Parro

Teesid: Teise maailmasõja sündmuste keerises Eestist põgenenud ning Ameerika Ühendriikidesse ümber asunud eestlased on oma pagulaskogemust peegeldanud ka läbi huumori. Artikli fookuses on üks selle tendentsi ilmingutest: 1949. aastal New Yorgis ilmuma hakanud ajalehe *Vaba Eesti Sõna* rubriik “Salme kirjad Ameerikast”. Tegemist on põneva ja mitmekihilise narratiiviga, mille lõbusa pealispinna all heiastuvad kogukonna identiteeti puudutavad teemad ja küsimused.

Märksõnad: eestlased Ameerikas, huumor, immigrandid, kohanemine, pagulased

Sissejuhatus

Teise maailmasõja käigus Eestist pagenud inimesed pidid oma teekonnal väga palju kannatama, pikalt põgenikelaagreis elama ning võõras riigis ja ühiskonnas oma elu taas üles ehitama. Vaatamata asjaolule, et paljusid kroonis edu, on paguluse suur narratiiv võrdlemisi traagilise alatooniga. Ometi leidus ka neid eesti soost põgenikke, kes püüdsid oma läbielamiste koorma tõsidust huumori abil kergendada. Lisaks suulisele pärimusele (koomilised väljendid, temaatilised anekdoodid ja muud naljandid), on hulgaliselt säilinud erinevaid kirjalikke allikaid (pilapildid, nalja-artiklid, humoreskid, näidendid, följetonid ja pikemad tekstid).²

Üks rikkalikumaid aardelaekaid humoorikate rahvajuttude ja folkloori huvilistele on kõigvõimalikud perioodilised väljaanded, mille veergudel ja sabades säärasele ainesele ikka ruumi leitud on (Krikmann 2002: 835). Käesolev artikkel on pühendatud Ameerika eestlaste häälekandjas *Vaba Eesti Sõna* ilmunud rubriigile “Salme kirjad Ameerikast”, milles karikeeritud pagulaseestlanna Salme kasutab kirja vormi edastamiseks enda ja oma lähedaste elamusi Uues Maailmas. Lähema vaatluse alla tulevad kirjad, milles Salme annab edasi vastsaabunud DP-de³ esimesi kogemusi New Yorgis enne *Connecticutti jobi*⁴

peale sõitmist, millega saab alguse mõneti rutiinsem ja ettearvatavam etapp. Osaliselt muudabki tekstid nauditavaks just viis, kuidas autor(id) on esitanud kultuurilist ebakompetentsust ja sellest välja kasvamist. Tegelased leiavad üha uusi mosaiigikilde, mida tervikpildi huvides rakendada.

Huumori rollidest

Ehkki huumori kohta fundamentaalse konsensuse saavutanud teooria puudub, on enamik uurijaid siiski ühel nõul selles osas, et tegemist on olemuslikult sotsiaalse nähtusega (Martin 2007: 5; Kuipers 2008: 361). Huumoriuuringute ajaloos olulist rolli mänginud antropoloogid ja folkloristid on välja toonud, et see fenomen esineb väga erinevates kultuurides, mitmekülsetes tingimustes ja paljudel kujudel (Oring 2008: 184). Huumorit on tõlgendatud kommunikatsioonivormina (Berger 1977: 403), mille kaudu saab ühiskondlikke suhteid kujundada, kinnistada ja õõnestada (Martin 2007: 122). Samuti on seda käsitletud kultuurikoodina (Berger 1997: 28), mille mõistmiseks on tarvis väga palju eelteadmisi seda pruukiva kogukonna tavade, sümbolite ja kogemuste kohta. Huumori kirjeldustes on seda peetud ka spetsiifiliseks keeleks, mille kaudu kogukond korrastab oma maailmapilti (Boskin 1997: 19–20) ja loob aktiivselt oma sotsiaalset reaalsust.

Huumoriuurijad on avastanud seoseid nalja, naermise ja vaimse tervise vahel (vt Krikmann 2002: 847). Lisaks argitasandilgi ilmselgele konstateringule, et huumor soodustab positiivseid emotsioone ja pärsib negatiivseid, leidub tõendeid selle kohta, et pikemas perspektiivis mängib see olulist rolli pingelistes olukordades ja inimsuhetes saavutatavas edus (Craig & Ware 2007: 63–64, 75–76). Kuna sageli baseerub huumor teatud ühitamatuse ja selle lahendamise printsiibil (*incongruity-resolution*), on välja toodud, et huumor harjutab inimesi üheaegselt tajuma mitut vaatevinklit ja valima nende seast sobivaimat, mis võimaldab ka väga keerulisi olukordi ümber hinnata, et oleks võimalik konstruktiivselt edasi liikuda. Valmisolek multiperspektiivsuseks võib oluliselt mõjutada saatust, ekstreemsemates oludes koguni seda, kas inimene elab või sureb. Näiteks on välja toodud, et sõjavangid ja koonduslaagrites ebainimliku kohtlemise osaliseks saanud inimesed kasutasid psühholoogilise toonuse hoidmiseks intuiitselt muuhulgas just huumorit ja nalja (Martin 2007: 269, 287–288).⁵

Salme kirjade kontekst

Ameerika Ühendriikide idaranniku eestlaskonna kujunemisloos võib eristada mitut sisserännulainet. Kuni 1905. aastani oli eestlastest meremeeste, asunike ja seiklejate sisseränne pigem vabatahtlik, seejärel aga domineerisid mõnda aega poliitilistel põhjustel immigreerunud vasakpoolsete vaadetega inimesed, kes esindasid tinglikult sunniviisilist rännet. Maailmasõdade vahelisel ajal jõudsid Uude Maailma valdavalt vabatahtlikud sisserändajad, Teise maailmasõja ajal ja järel aga taas poliitilised pagulased. *Vaba Eesti Sõna* saigi alguse just viimatimainitud seltskonna häälekandjana. 1949. aastal ilmumist alustanud väljaanne sai üheks oluliseks platvormiks, millel pagulaskonna⁶ avalikkus formeeruda ning areneda sai (Merivoo-Parro 2011: 113).

Kirjad kaugete maade olude kohta on ka Eesti ajakirjanduses juba võrdlemisi pika traditsiooniga žanr.⁷ *Vaba Eesti Sõnaski* ilmus hulgaliselt lugejakirju pagulaste uuest elust Ameerikas. Nende ja teiste allikate põhjal võib konstateerida, et paljudel kulges iseseisvumine edukalt, aga leidus ka inimesi, kes sattusid väga keerulistesse olukordadesse. Andmaks lugejaile objektiivset pilti Ameerika olude kohta, ilmus kirjutisi nii asukohamaa tingimuste kiituseks kui ka laitudeks. Seega vastab Salme rubriik oma vormilt igati kehtivatele kaanonitele. Ka sisult pole tegemist pingutatult koomilise narratiiviga. Nali on sageli peidetud ridade vahele ja nõuab kommunikeerumiseks konteksti tundmist. *Vaba Eesti Sõna* lugejaskond oli aga võrdlemisi lai – peale kohaliku pagulaskonna kuulus sinna ka juba varem vabatahtliku migratsiooni käigus sisserännanud nn vanaeestlasi ja teistes riikides asuvaid rahvuskaaslasi. Formaalselt ongi Salme kirjad adresseeritud just Saksamaa pagulaslaagrisse jäänud kooliõdedele. Kirjutiste iseloom annab aga alust väita, et tegelikult on need suunatud juba (eeskätt New Yorgi kaudu) Ameerikasse jõudnud põgenikele. Salme halenaljakad lood pagulase kohmakatest esimestest sammudest uuel kodumaal näivad olevat mõeldud pakkumaks mitte ainult meelelahutust, vaid ka koomilist kergendust (*comic relief*) ja leevendust immigrandi pingetele.

On teoreetikuid, kelle kohaselt avab huumor otsetee rahva kollektiivsesse vaimulaadi (Dundes 1987: 37, 168) ning võimaldab leida üles kogukondlikke valupunkte, jälgida sotsiaalseid muutuseid, esilekerkivaid konflikte ja nende lahendusi (Boskin 1997: 20). Sotsioloogilise lähenemise kultuurilis-ajalooline teooria sätestabki, et huumor toimib ühiskonna suhtes peegli või koguni varjatud kaamera funktsioonis (Laineste 2003: 798). Seega võib pealtnäha vähetähtsast Salme-rubriigist järeldada üpris palju lehe väljaandjate, üldisemas plaanis aga kogu Ameerika pagulaseestlaskonna vaimse maailma kohta. Seda enam, et aastate jooksul käsitletakse Salme-rubriigis väga erinevaid lehe lugejaskonnaga seonduvaid teemasid, esineb koguni epistleid ja pragamisi. Etnilise

huumori valdkonda klassifitseeritavaid nalju on peetud üleminekuriitustega seotud muutuste fenomeni ja sellega kaasnevate kahtluste, ebakindluste ja hirmude manifestatsiooniks (Shifman & Katz 2005: 857). Seega võib naljatlemist Salme kirjade kontekstis käsitleda justkui isevärki mentaliteedipurgatooriumina, mille kaudu lugejad said oma pagulaspagasit ümber defineerida ja selle üleliigsetest aspektidest puhastada.

Erinevad uurijad on täheldanud, et dominantrühmade liikmed kalduvad naljatlema pigem teiste kui enda arvel ning seeläbi kehtiva korralduse püsimist enesele kinnitama. Vähemusrühmade või allasurutud rühmade liikmeskond on aga altim enesekohaseks (või enesekeskseks) huumoriloomeks (vt Shifman & Katz 2005: 844). Salme kirjade puhul on mainitud tendents selgesti jälgitav. Valdavalt on naerualusteks Salme ise ja tema perekond, harvemini teised kohalikud eestlased ja kohati ka ameeriklased. Viimaste kui dominantrühma esindajate pihta sihitud huumor näib teooriaga sobivalt olevat justkui vahe tera, millega pagulased alaväärsustundekõidikuist vabastada.⁸

Psüühiline või kehaline piiripealsus teenib sageli etnilise huumori päiskivina (vt Laineste 2003: 799). Salme tekstideski on erinevaid rajajooni enam kui küll. Mustvalge kontuurkaardi asemel joonestub neist aga postmodernistlik Venni diagramm, kus leidub hulgaliselt üksteisega osaliselt kattuvaid kategooriaid, nagu näiteks fluktureerivad meie *versus* nemad vastandused, millest tuleb juttu edaspidi. Christie Davies on välja toonud, et assimilatsiooniprotsessi käigus võivad tekkida immigrantide endi poolt käibel hoitavad huumorikaanonid, mis naeruvääristavad inimesi, kes pole tahtnud või suutnud teha otsustavat sammu, minetamaks immigrandi staatust ja omandamaks uue ühiskonna liikme rolli (vt Shifman & Katz 2005: 845). Salme kirjade puhul on sellele diskursusele viitav didaktiline moment tajutav, ehkki assimilatsiooni propageerimisest pagulaseestlaskonna aktiivi puhul (mida end *Vaba Eesti Sõnaga* siduv seltskond kahtlemata oli) juttu olla ei saa. Seedri-ameeriklust⁹ pigem taunitakse.

Salme kirjade autorluse väljaselgitamine võimaldaks lisada teema avamisele olulise kihistuse. Kahjuks puudub aga vajalik informatsioon, mistõttu polnud võimalik tuvastada, kas Salme kirjade puhul on tegemist mehe või naise, ühe või mitme autori loominguga. Pole ka teada, kas fõljetonlike kirjutiste aluseks on olnud konkreetsed isikud ja nendega toimunu või on tegemist abstraheeritud koondfiguuride ja fiktiivsete juhtumistega.

Teadmata detaile Salme kirjade looja(te) identiteedist ja ajenditest, saab tekstides sisalduva positiivse programmi tuvastamisel vaid oletada, et huumori kaudu võidi üritada propageerida nähtust, mida on hiljem küll pisut halvustavalt, ent vägagi kujundlikult nimetatud edueestluseks. See seab eesmärgiks aktiivse ja tulemusliku tegutsemise nii asukohamaa kui ka etnilise rahvuskeha kontekstis. Just säärast mõneti võitluslikku diskursust võib pidada üheks *Vaba*

Eesti Sõna autoreid ja nende publikut ühendavaks lüliks. Sammukese edasi liikudes võib Salme lugusid ja neis implitsiitselt sisalduvat retoorikat käsitleda ka osana hajala perspektiivide kujunemise üle toimunud globaalsest debatist.

Salme kirjade tegelased

Kollektiivne identiteet baseerub enamasti vastandusel “meie” *versus* “nemad”. Kes täidavad neid rolle Salme kirjades?

Jutustajapositsioon kuulub eranditult Salmele, mis on kirjutiste iseloomu arvestates igati loogiline. Enesetutvustuseks Salme eriti kirjatähti ei kuluta, mis on samuti põhjendatud – kirjad on ju adresseeritud Saksamaal olevatele kooliõdedele, kes peaksid autorit niigi hästi tundma. Eksplitsiitset enesetutvustust seega pole, küll aga on lugejal võimalik Salme tegelaskuju erinevatele infokildudele toetudes rekonstrueerida. On ilmne, et tegemist on noore tütarlapsega. Esimesest Eesti Maja külastusest jutustades peab Salme vajalikuks märkida talle kehtestatud käitumisreegleid ja nende põhjendust:

Onu sosistas mulle siis, et ära sa nüüd midagi oma lapsearuga hakka küsima, sellepärast et neid mehi ei tohi segada. Sest üks Saksamaal ole ju küll ja küll õppinud, et kui kaks eestlast istuvad koos, siis tingimata aetakse väga tähtsat juttu või kui just juttu ei aeta, siis peetakse tähtsate küsimuste üle nõu. Ja need küsimused on enamasti nii tähtsad, et sellest oleneb kogu meie maa ja rahva saatus. Et sellepärast ei tohi eestlasi ilmaski omavahelistel kõnelustel segada (Vaba Eesti Sõna 01.10.1949).

Ehkki Salme on see, kes sündmuseid rekonstrueerib ja esitab, jätab ta enese rolli võrdlemisi passiivseks. Narratiiv kulgeb enamasti meie-vormis, toonilt on see täiskasvanute (sageli tobedaid) otsuseid ja valikuid õigustav ning arutluskäigud kohati rõhutatult lapsikud ja naiivsed. Salme ei esine sündmuste suunajana, ja kui juhtunu ta siiski sellesse positsiooni asetab, leiab neiu moodused oma rolli juhuslikkust rõhutada, justkui oma tegevuse tulemuslikkust häbenedes. Nõuanded, mida Salme alati koolis õpituga põhjendab, ei pärvi teistelt tegelastelt (kohest) heakskiitu ja tema aktiivne kaasamõtlemine toob teinekord hoopis noomituse. Näiteks enne õigesse Eesti Majja jõudmist astuvad Salme ja onu Karla ekslike lootustega sisse teisel pool linna asuvasse eramusse:

Lõppeks kui mul jalad juba kippusid tuld lööma, jäi onu äkki seisma ja ütles, et sooh, nüüd oleme lõppeks kohal, et vaata siin ongi see 243. Et Eesti Selts. Minul oli asi natuke imelik, sest ükskord Saksamaal ma nägin Njuu-Jorgi Eesti Maja pilti ja see oli hoopis teistmoodi kui see maja siin. Ütlesin seda ka onule, aga tema sai pahaseks, et ärgu ma ajagu tema

pead nii palju sassi, nüüd olevat kolamisest küllalt, tema jalad olevat juba tolli maad lühemaks kulunud ja Eesti Maja on nüüd käes. Astuski siis ühest uksest sisse ning hõikas täiest jõust, et terre suguvennad, et teie vana Karla Säätuverest on siin! (Vaba Eesti Sõna 17.09.1949).

On aga ka juhuseid, mil Salme osutub võtmeisikuks – enamasti lükkab onu vastutuse neiu õlgadele siis, kui on tarvis kohalikus keeles asju ajada. Agent-sust kannab aga ka sellistes situatsioonides pigem Karla, kes on kirjade peategelane ja põhiline koomilistesse situatsioonidesse sattuja. Tema odüsseia hargneb peaaegu eranditult äpardustest, milleni viivad kohalike olude vähene tundmine, uhke hoiak ja jäik iseloom ning alati vales vahekorras annustatud kartlikkus ja kuraas. Tõsiasi, et just oma parimais aastais meesterahvas on valitud peamiseks pilkeobjektiks, annab alust erinevatele tõlgendustele. Seda võib näha kui katset sobitada traditsiooniga, mille järgi ajaloo ja elu kesksed tegelased on mehed. Säärane positsioneerimine võimaldab ka äraspidises situatsioonides kõige enam nalja leida – küll kitsamas plaanis, aga siiski kuulub keskse meesfiguuri naeruvääristamine alasti kuninga kaanonisse ja võimaldab ka väikesed naljad siduda lugeja teadvuses üldisema narratiiviga ja seeläbi suurendada nii koomilist efekti kui ka süvendada üldist lootunnetust. See aga vallandab lugejas teatud ootuseid, mida huumori looja edaspidi ootuspäraste ja ootamatute naljade loomisel ära kasutada saab.

Laiema meie-rühma moodustab (ka Salmet ennast ja Karlat hõlmav) Ameerika eesti pagulaskond tervikuna, kelle identiteedi, atribuutika ja seisundi küsimused argisemate teemadega looritatult ikka ja jälle pead tõstavad.

Teisel hommikul sõitsime New Yorgi juba päris külje alla ja siis igaüks muudkui klõpsutas oma fotoaparaati, sest igal dipiil, kes Saksamaalt tuleb, on nüüd fotoaparaat, kellel Leica, kellel Ikonta, kellel muidu mingisugune Baby-box. Aga fotoaparaat peab olema, sest muidu nagu polegi õige dipiil. Kui me pärast pikka ootamist saime loa maale minna ja onu Karla jala maale pistis, hõiskas ta suure häälega, et sooh', nüüd ma olen siis sellest neetud dipiil-seisusest jäädavalt lahti ja et kes mulle veel dipiil ütleb, sellele ma teen niisugust coca-colat, et ta ei tea, kui vana ta on (Vaba Eesti Sõna 30.07.1949).

Huvitaval kombel võib täheldada, et ka Saksamaal olevatesse kooliõdedesse, kellele kogu jutustus Uuest Maailmast suunatud on, näib Salme suhtuvat justkui meie-rühma liikmetesse, ehkki sisuliselt on tegemist sündmustest väljaspool seisvate isikutega. Selle sättumusega sobival on ka Ameerika vana-eestlaste asend ambivalentne. Sündmuste tasandil on tegemist kamraadidega, kes on pagulastega justkui ühes paadis – võtavad neid lahkelt vastu ja näitavad neile elu. Nende kompetentsus kohaliku olustiku ja kommete tõlkimisel ning olme-

Salme kirjad Ameerikast OTSIME ISTONIAN TAUNHOOI ja kuidas onu läks 34. tänava nurgal vihaseks Meie elamisega oli sedasi, et onu Charlie nägi läbi bassi akna suurt parki ja arvas, et nüüd ongi õige aeg maha minna. Ta rabas mul käest kinni ja tõmbas välja, et meie omad kindlasti on sin valla astunud. Aga kui bass lihtsalt edasi ja meie tänavanurgal ringi vaatamine, siis nägime, et meie omi ei ole kuskil ja samuti ei ole parki, vaid on hoopis üks suur lillekaupluse vaat-aken, mis võitis majaseinast kohe mitu-	kümmend meetrit oma alla. Nüüd olime väga täbaras olukorras, sest meie ei teadnud sugugi, kuhu parki meie omad läksid ja pealegi riigiti en- nem, et kõik pargid on sin nii suurest, et tütavat keegi ei leia selles eluimas-ki üles. Onul tuli siis meelde, et ega meil muud üle ei jää, kui sõidame Eesti Selti, et seal ehk saame teada, kus meie omad olavad, sest meil ei olnud meele enam ka oma korteri aadressi, et oleks koju köitnud. Onul oli õnneks ajaleht kaasas ja nimoodi ta siis sealt uuris välja, et Eesti Selt asub 243-dal tänaval number 34. Sinna pidi õige pal-ju maad otema, sest nägime nurga pealt, et siin oli alles 34-jas tänav. Pidasime siis nõu, et kui letime suppuisse, aga onu lõppeks arvas, et seda täkki ka vioras linnas teha ei tohi, et sin suppu- vai pöörata niisuguse kiirusega, et võib-olla enne ei saa maha, kui oleid 2334-das tänavas ja kõmbi siis oma kolmküm- mend ja kuu verra tagasi kui tahad. Mul tuli siis meelde, kuidas tädi-pog Jimi korteris keegi ameerika eestlane rääkis, et Ameerikas on inimesed nü- uasad, et kui keegi midagi leiab, et siis	viib kohe teirbüroosse. Ja kui üks nee- tud välismaalane oli hotellist ära reisi- nud ja alles basis leidnud, et tal on kogemata hotelli võti tasku jäänud ning tahtnud seda tagasi viia, siis oli üks ameeriklane võtnud võtme ja visanud basis pingi alla, et kui õhtul bassipüh- kija võtme leib, siis ta näeb sellel ho- telli nime ja viib ise võtme hotelli ta- gasi. Nüüd ei lähe min suures linnas mingi uus kaduna. Et kui meie viid heidaksime kuskile murka maha ja kir- jutaksime omale Resti Selti maja numbril kas või saapa taldade alla, et siis õhtul tänavapühkijad leiavad meid ja väädki meid õigesse kohta. Onule see jutt ei meeldinud ja ta läks juba õige pahaseks, aga ma tuletasin talle meelde, et Ameerikas ei ole inime- sed kunagi pahased, vaid naeratavad ka sine, kui kuskil tänavakeerises jää- vad sabapidi kuuri alla. Ameeriklased ütlevad alati, et kiip smiling, mis meie keeles on anna naeru ehk naerata ikka, nagu meie ükskord Saksamaal koodi seletati. Onu ütles siis, et mingisugust naeru- andmist ei ole enne, kui me siit neetud Mannatinnist väljas ei ole, sest temal	olevat tunne, et esimest korda Ameerikas hakkab temal hing juba päris tõ- siselt täis minema. Ja siis ta hakkaski juba päris kurgilt kiruma, mis ei ole sugugi õige. Aga et peale minu keegi sellest aru ei saanud, siis ei olnudki meil päris hull. Onu ütles küll, et olevat tu- line kahju, et omal ajal Saksamaal ing- lise keele tunnis õpetati ikka niisugust asju, et viltäärä is staatistn ehk kas on raudteetamm, aga sugugi ei õpetatud niisuguseid sõnu, mida vahel südame- täiega vaja läheb. Sellepärast ta õhgi inglise keele tunnist ära tulnud. Ja nüüd oleks hädasti neid kõvenaid sõnu vaja, et siis nägela terve Nehy-Jorgi linn, et üks eesti mees on vihane. Lõp- peks ta võitis siiski minu nõu kuulda ja tegi lahkema näo pähe. Istusime ühe- le majatrepi maha ja kuigi mul juba nauti kippu peale, võtsin enese kokku ning naeratasin. Onu koh naeratas ja näi me siis muudkui andsime naeru ja ootasime, et ehk tuleb kuskilt mõni hea nõu pähe. Järgmisel korral ma kirjutan sellest, kuidas ma suutsin inglise keeles aja- sin politseimehega juttu. Tervitab Salmi.	turukva- nitusi likult. V toodang riikide k vaiknää rikk ni rikk davalt sõda tõi laamala kunstil endast neerid j mane m kohita, ei onatu endale h saudava pidada, nunu ü aenud h netikud ootavad Kuigi keetma- kuni sas selge, et ole. Jää kunagi j
---	---	---	---	--

Illustratsioon 1. Vaba Eesti Sõna 03.09.1949.

kultuurilised erinevused aga muudavad nad Salme kirjade kontekstis mitte üksnes eestlasi, vaid ka ameeriklasi esindavateks karakteriteks. Vana-eestlaste teisestamine (*othering*) saab alguse kohe esimeses episoodis, kus nappide vahenditega antakse edasi nende amerikaniseeritus ja enesekindl olek, mis asetavad nad antud olukorras pagulaste suhtes jõupositsioonile:

Meie pidime algul kah edasi sõitma, aga tädi-pog Jim, kes meile oli jaa- ma vastu tulnud ja kelle nimi kunagi vanal ajal Eestis oli Jakob, laitis selle mõtte maha ja kutsus meid esialgseks enda poole, et ehk leiame kusagil siin meile hea jobi ehk tööotsa. Ema oli sellele küll vastu, et tema kardab New Yorki ja et mis veel siis juhtub, kui venelased leiavad üles aatompommi, et siis saab New Yorgi linn kindlasti esimese obaduse. Aga pikapeale andis temagi järele (Vaba Eesti Sõna 06.08.1949).

Vana-eestlastest konkreetsemalt kannavad “nende” rolli ameeriklased. Koha- likke kombeid ja nende kandjaid esitatakse peaaegu antropoloogilises võtmes. Ameerikalikuks peetavat esitatakse liialdatult ja naeruvääristades.

...ma tuletasin talle [onule] meelde, et Ameerikas ei ole inimesed kunagi pahased, vaid naeratavad ka siis, kui kuskil tänavakeerises jäävad saba- pidi kaari¹⁰ alla. Ameeriklased ütlevad alati, et kiip smiling, mis meie keeles on anna naeru... (Vaba Eesti Sõna 03.09.1949).

Palju on viiteid “õige” ameeriklase atribuutikale ja käitumisele. Nii saab lugeja teada, et *pesueht jänki* sööb närimiskummi, viskab kõik üleliigse tänavale maha, vabandab ette ja taha, kõrvetamata (rõstimata) saia ei söö, niksu ei tee ja an- nab kõigile koguaeg palju naeru. Need võrdlemisi süütu loomuga argielulised

torked dominantrühma suhtes sobivad hästi eespool välja toodud käsitlusega, mille kohaselt on huumor instrumentaalse tähtsusega vähemusrühmadele, kes soovivad hinnata ümber tunnetatavat või tegelikku ebasoodsat sotsiaalset stratifikatsiooni. Siinjuures tuleb märkida, et omapärase kommentaari pakuvad Salme kirjad ka rassi temaatikale.¹¹ Pool kümnendit enne kodanikuõiguste liikumise lahvatamist kirjapandud tekst jutustab (peaaegu sõna otseses mõttes) läbi lillede ameerika mustanahalise elanikkonnaga seotud valupunktidest. Kollektiivsetele traumadele ja segregatsiooni pärandile, mis Ühendriikide elanikkonda koormas, vihjavad nii leksikaalsed täpsustused kui ka ettevaatlikult sõnastatud konstateeringud kultuuri ja identiteedi teemadel:

Äkisti siis tuli meile vastu üks maailmatutore daam, nii et kõik kahises ja lõhnas, nagu oleks elus lilleaed vastu tulnud. Kui talle otsa vaatasin, siis kohkusin ära ja me kõik nägime, et see oli hoopis niisugune daam, kelle nime ei tohi siin viisakas inimene kõvasti öelda. See nimi hakkab "n" tähega. Jim seletas meile ära, et Ameerikas ei tohi öelda mitte n...i daam, vaid must daam, sest n...id panevad koledasti pahaks, kui neile sedasi öelda, vaid peab ütleva ikka mustad. Siis nad ei pane sugugi pahaks ja naeratavad sulle veel otsagi, kui juhtuvad just heas tujus olema. Need mustad andsid vist mustadele moodi, kuna valged daamid andsid moode jällegi valgetele daamidele ja nõndaviisi on Ameerikas kõik hästi ära korraldatud (Vaba Eesti Sõna 27.08.1949).

Salme ja tema kaaslased seikleavad New Yorgi linnas, mis täidab ühtaegu nii taustsüsteemi kui ka tegelase rolli. Taustsüsteemina on New York imetusväärne – majad, sillad, tänavavalgustus, metroo, liiklus ja vaated nendele kutsuvad tegelastes esile suuri tundeid. Tegelasena on ta aga mitmepalgelisem – see linn oskab oma vastsaabunud külalisi ka eksitada, hirmutada, jooksutada ja koguni kiusata. Ometi on olukorral ka hea külg: Salme tunnistab isegi, et oma seikluste tulemusena “kogu kolme ja poole aasta jooksul Saksamaal ei saanud pooltki nii palju näha kui siin kolme ja poole päevaga” (Vaba Eesti Sõna 05.11.1949).

New Yorgi linna nime esineb kirjutises mitmel erineval ebakorrektsel kujul, mis lisavad teemakäsitlusele koomilist efekti, ent tähistavad ühtlasi ka teatavat performatiivset akti. Millelegi nime andmist on traditsiooniliselt käsitletud maagilise toiminguna, mis aitab uut keskkonda või nähtust kodustada. Ka New Yorgi ametlik nimetus on elavaks tõestuseks omaaegsete koloniseerijate vastavasisulistest püüdlustest (Dipper 1995: 17, tsiteeritud Jürgenson 2002: 118–119). Vaatlusaluses rubriigis tundub ortograafiline loovus linna nime kirjutamisel kohati suisa jultunud manifestatsioonina: Salme ja need, keda ta esindab justkui peaksid alles läbirääkimisi selle üle, millist hinnangut sellele asulale ja tema kultuurile anda. Huvitav moment saabub seoses tädipoeg Ja-

kobi/Jimi ettepanekuga amerikaniseerida pagulasperekonna nimed, et nende kandjatel oleks hõlpsam uuel maal läbi lüüa. Nii nimetas ta Salme Sälmi, onu Karla Charlie'ks, isa Mihkli Mikiks, ema Marie Mariiks ja vend Alfredi Elfriedeks, allutades nad seeläbi kohalikule olustikule, või vähemalt üritades seda teha. Pagulasperekond aga tundis end piisavalt jõulisena, et omalt poolt uuele keskkonnale kinnas heita ning ristimistalitlus sümmeetriliseks muuta. Ühiselt muudeti ümbruskonna toponüümika hoopis enesele suupäraseks – Manhattanist sai Mannatünn, Seabrookist Seapurk, Connecticutist Konnakuut ja Brooklynist Pruutlinn (Vaba Eesti Sõna 20.08.1949).¹² Selle teoga sai varem vaid “nende” gruppi kuulunud linn otsekui kolmandaks “meie” grupi (ambivalentseks) tegelaseks vana-eestlaste ja teistes riikides olevate pagulaste kõrval.

Salme kirjade teemad

Salme kirjade sisu ja temaatilist ülesehitust vaadeldes ilmneb, et “meie” rühma tegelaste identiteet toimib mitmekihilisel põhialusel. Aeg-ajalt narratiivis vilksatavatele Eesti-viidetele sekundeerib Saksamaal toimunu ja neile kahele vaimsele konstruktsioonile pakub vastukaalu Ameerika reaalsus. Ajalooline kodumaa esineb Salme kirjades võrdlemisi harva. See oleks justkui saanud täismineviku osaks, millesse on kätketud annus resignatsiooni ja millest (vähemalt vaatluse all oleva huumoritekstide korpuse vältel) kergekäeliselt juttu ei tehta. Üks vähestest viidetest antakse seoses Eesti Maja juurde jõudmisega, mille kohta Salme kirjutab:

Meil oli mõlemal õige heameel ja mul tikkusid kohe pisarad silmi, sest onu seletas ära, et vaata Salme, siin on tükk Eestimaad, mida ei ole rüüvetanud sakslase saabas ega venelase pastal ja et see koht on siin sama hea kui tükk Eestimaad ehk võõrakeelse nimega Eesti territooriumi (Vaba Eesti Sõna 01.10.1949).

Eestit ameeriklastele tutvustades võetakse appi minevik ja ajalooteadmised. Laulupidu ja eesti viina kiidetakse, venelaste ja sakslaste käitumist Teise maailmasõja ajal aga sajatatakse. Lisaks mineviku-suundumuse olemasolule leidub ka tõendeid, et Eestit tajuti “tulevikumuusikana” – kui nominaalne amerikaniseerumine kogu perele tuska tekitas, lohutati end nii:

...ega me siia Ameerikasse eluks ajaks ka ei jää, sest niipea, kui Eesti on vaba ja mõnituhat dollarit pangas, nagu onu Charlie ütleb, ja kaar istme all, nagu vend Elfriede ütleb, et siis läheme jälle kodumaale tagasi ja peseme Ülemiste järve vees omad amerikaniseeritud nimed maha, nagu

seda on mitmet-setmet korda teinud ka meie esivanemad, kui nendele midagi võõrast peale pandi (Vaba Eesti Sõna 27.08.1949).

Siinkohal võib märgata peenemat sorti torget rubriigi publiku südametunnistuse pihta. Antud lõigus väljendatud soovunelma kohaselt poleks kodumaale tagasi pöördunud mitte uisapäisa esimesel soodsal võimalusel, nagu pagulasretoorika (Undusk 2008: 2260–2265) üldiselt sätestas, vaid alles siis, kui meie kangelastele apetiitseteks muutunud Ameerika elu-olu viljad (raha ja auto) edukalt nopitud. Ilus ameerika standard, mis pagulastele alguses luksusena näis, hakkas aja möödudes üha kättesaadavamana paistma ja aastate jooksul saigi sellest normaalsuse mõõdupuu.

Salme seikluste ajal on see protsess alles käivitumas, mistõttu viiteid Saksamaale ja sealsetele oludele leidub sagedasti – võrdluste aluseks on mitte Eesti mälestused, vaid just laagrielu käigus kogetu, ja sealset elu-olu käsitletakse kestva mineviku või koguni olevikuna. *Meil Saksamaal* stiilis teemaarendusi võib põhjendada ka asjaoluga, et kirjade näiline adressaat on Saksamaal asuv sõpruskond. Sammukese edasi astudes aga on ka see tõik Saksamaa-suunitlusest kõneldes väljendusrikas. Saksamaa, kui sõpruskonna formeerumise skeen, on väga paljusid DP-sid ühendav aspekt, mis määratles olulises mahus ka edasised globaalsed suhtlusvõrgustikud (Jürgenson 2011: 135, 158). Rutiin, mida uutes oludes (kohati enesele teadvustamata) taga igatsetakse, pole mitte elu Eestis, vaid elu Saksamaal. Palju leidub aga ka Saksamaa olusid ja sealset põlisrahvast otseselt või kaudselt sarjavaid meenutusi. Näiteks õigustab Salme New Yorgis oma perega väljas süües inglise keele purssimist Saksamaal omandatud kompleksiga:

...me ei tahtnud näidata, et me oleme välismaalased, sest kartsime, et mõni vaiter¹³ võib äkki hakata seletama, et näe, kus tämned voorinerid ehk need neetud välismaalased muudkui õgivad meie toitu (Vaba Eesti Sõna 12.11.1949).

Erinevalt Ameerikast olid Eesti ja Saksamaa juba kord kogetud entiteedid, nendega seostus mälestusi ja nendega seotult oli kujunenud mingi kindel tunnetuslik imaginaarium. Võiks koguni väita, et kirjad räägivad ajast, mil Salme ja ta pere olid Ameerikasse päralt jõudnud, ent Ameerika polnud veel neile päralt jõudnud – nad vajasid justkui lisaaega, et välja tulla tunnetuslikust inertsist.

Loomulikult on üks käsitletavaid teemaringe kapitalism ja selle avaldumise vormid: kaubamajad, asjade küllus, võimsad reklaamid, raiskamine. Morali-seerivaid torkeid leidub siingi. Näiteks toob Salme Ameerika süsteemi eeliseid tutvustades näilise naiivsusega esile, et:

Onu küsis kõigepealt juua, sest ilmad on siin väga palavad, teinekord isegi 100 kraadi. Meile toodi siis mitu pudelit kaka-koolat, mida sai vahel ka Saksamaal maitseada, kui meie tüdrukud käisid ameeriklastega tantsimas. Ainult et siin võib seda jooki saada ilma tantsimas käimata, mine ainult kioskisse, kus on suur kaka-koola reklaam peal ja sulle antakse juua paljalt raha eest (Vaba Eesti Sõna 20.08.1949).

Ehkki New Yorgi Eesti Haridusselts ja teised eestlaste ühendused, mis enne ja pärast pagulaste saabumist tegevust alustasid, olid osa Ameerika kodanikuühiskonnast, ei jäänud ameerikalikult aktiivne organisatoorne tegevus iroonilise tähelepanuta:

...Ameerikas pidi olema igasuguseid klubisid, nii et kui sul on näiteks vistrik sünnimisest saadik nina peal, et siis võid muudkui asutada vistrikus ninadega klubi, sest Ameerika on suu vabaduste maa ja siin võib kõike teha ja asutada (Vaba Eesti Sõna 17.09.1949).



Illustratsioonid 2-3. Viikingiteks kutsuti neid pagulasi, kes seilasid aastatel 1945–1951 Ameerikasse ametliku loa, viisade, sageli ka isikutõendavate dokumentideta. Nad võeti küll DPdega võrreldes meeleolukamalt vastu – viikingi kombel saabunute vastu tundsid huvi nii meedia kui poliitikud. Õiguslik staatus oli aga DP-dega võrreldes tunduvalt ebakindlam ning tõi kaasa komplitseerituma lähituleviku. Sellest realiteedist näib olevat inspiratsiooni saanud ka kunstnik, kes antud karikatuurid lõi. Vaba Eesti Sõna 20. ja 27. augustil 1949.

New Yorgi piirkonna eesti pagulaste häälekandjana ilmumist alustanud *Vaba Eesti Sõna* oli võrdlemisi politiseeritud välisvõitluslik ajaleht. Võiks arvata, et ka Salme kirjades pälvib vabaduse teema samaväärset tähelepanu, ometi pole see nii. Teadmata rubriigi autorit (või autoreid), on keeruline midagi väita tema (või nende) konkreetsete motivaatorite kohta. Võib vaid oletada, et just nagu üllatuslikult vähe tähelepanu saanud Eesti-teema, on ka vabadus tõsine küsimus, millest kogukond kui tervik polnud veel piisavalt distantseerunud. Kirjeldatud tendentsi kujunemisel võis rolli mängida ka asjaolu, et Salme kirjad hakkasid ilmuma kõigest mõni kuu pärast märtsiküüditamist. Kui väljatoodud oletused peavad paika, võib järeldada, et Eesti ja vabaduse kohta kas ei saanud veel edukalt eksplitsiitset nalja teha või siis ei juletud proovida. Implitsiitse eeldusena on Eesti riigi ja rahva saatus muidugi pidevalt jutustuses olemas.

Kokkuvõte

Võib arvata, et Teise maailmasõja sündmuste tõttu sunniviisilise migratsiooni subjektiks olnud eestlased, kes pärast aastatepikkust laagrielu said loa rajada endale Ameerikas uus elu, olid objektiivsetel põhjustel võrdlemisi intensiivse ja rahutu vaimse maailmaga. Tahe iseseisvuda oli sageli suurem kui võimalused, mis selleks avanesid. 1949. aastal New Yorgis loodud ajalehes *Vaba Eesti Sõna* ilmuma hakanud rubriik “Salme kirjad Ameerikast” on omapärane narratiiv, milles esitletakse seda pagulaskogemust läbi huumoriprisma.

Käesolevas artiklis vaatluse alla võetud osa sellest kogust käsitleb ühe pagulas perekonna esimesi päevi Ameerikas, mis on kõiki sama staatusega inimesi ühendav kogemus. Saksamaal asunud DP-laagrist New Yorki saabunud neiu Salme ja tema perekonna püüdlikkus uue keskkonna ja kultuuri mõtestamisel ning tahe selles edukalt hakkama saada viivad küll üle kivide ja kändude sihile, ent on silmanähtavalt käpardlikud. See kontrast koos muude huumoritehnikliste võtetega toovad lugejani hulgaliselt koomilisi situatsioone ning annavad ühtlasi võimaluse end peategelastega samastada ja lisaks nende üle naermisele vaadelda oma elu analoogilisi kitsaskohti läbi huumoriprisma.

Huumori sotsiaalne iseloom ja võime inimeste vaatevinkleid modifitseerida teevad temast võimsa relva sotsiaalse reaalsuse kujundamisel. Salme kirjades esinevad tegelased ja teemad on pagulaskogemuse seisukohast krestomaatilised ning nende kujutamisi viis annab hea ülevaate naljade sihtrühma vaimsest maastikust või vähemalt selle mentaalsest representatsioonist autori(te) peas. Sellest tulenevalt on naljadest võimalik välja lugeda teavet kogukonna kollektiivse identiteedi alusopositsiooni omapärade kohta. Nii meie- kui ka nemad-rühma koosseis on mitmekihiline ja osaliselt kattuv. Vastanduvad peamiselt

pagulased ja ameeriklased, kusjuures esimesse rühma kuuluvad kohati ka veel Saksamaal olevad rahvuskaaslased, viimasesse aga enne sõda Ameerikasse saabunud eestlased.

Salme kirjad on mitmetasandiline tekstikorpus, mille poeetika kannab pigem representatiivset kui kommunikatiivset funktsiooni. New Yorgi pagulaseestlaskonna spetsiifilisemad teemad ja küsimused vahelduvad üldisemate ja standardsemate huumorikaanonite mugandustega, mis annab esitatud suurele loole omapärase sisemise avanemise ja sulgumise rütmi. Pagulasi ühtaegu trööstiv ja agentsusele innustav narratiiv on kohati ka irooniline ja moraliseeriv, ent kannab põhisõnumina rahvulikuks välisvõitluseks ja privaatsfääris tegusaks toimetamiseks vajalikku lubadust ameerikalikust *happy end*'ist. Kirjade üldine ridadevaheline sõnum kuulutab: olgugi olud rasked ja äpardused juhtumas, pagulane on siiski aktiivne tegutseja, kes isegi tagasihoidliku kohaliku teabe pagasi ja napi vaimse kapitaliga suudab Ameerikamaal lõpuks hakkama saada ning jõuda sinna, kuhu sihi seadis. Vastsaabunud umbkeelse pagulase keerulist olukorda uues hoomamatus süsteemis annab üledukalt edasi allegooria üksikisikust miljonilinnas. Teatud piirini võibki pidada Salme tekste sümbolistlikuks kirjakoguks – ka konkreetse süžee peensustesse takerdumata jääb põhinnarratiiv kandma neis väljendatud ideid.

Kommentaariid

- ¹ Artikkel on seotud Eesti Teadusfondi grandiga ETF9066.
- ² Kirjeldatud materjal on ilmunud toonastes perioodikaväljaannetes ja trükistes. Täiuslikem selliste teavikute kollektsioon asub Tallinna Ülikooli akadeemilise raamatukogu väliseesti kirjanduse keskus. Pagulashuumori-alast ainekist leidub ka teistes mäluasutustes nii Eestis kui välismaal.
- ³ DP-d, *di(i)piid* – *Displaced Persons*, Saksamaa pagulaslaagrite elanikud.
- ⁴ *Job* – töö (inglise keeles).
- ⁵ Huumorist Nõukogude tööpataljonides viibivate eestlaste kohta vt Parve 1972.
- ⁶ Ameerika eestlaskonna kontekstis nimetatakse 1905. aasta sündmuste tõttu Ameerikasse tulnud eestlasi enamasti mitte pagulasteks, vaid lihtsalt vasakpoolseteks. Nad olid algusest peale hästi organiseerunud ning tegutsesid rööbiti apoliitiliste rahvuskaaslaste ja Eesti Vabariigi taastamise nimel välisvõitlust pidavate eestlastega. Kontaktid vasakpoolsete ja teiste vahel olid sporaadilised ja enamasti konfliktised.
- ⁷ Juba 19. sajandi teisel poolel hakati avaldama lugejakirju Eesti asundustest võõrsil, Eesti Vabariigi ajal see traditsioon jätkus. Eriti ulatuslikult avaldasid teavet võõrsil olevate eestlaste kohta vastava suunitlusega väljaanded (nt *Eesti Hõim, Väliseestlane*).
- ⁸ Pagulaskirjanduses on seda nähtust väga kompaktselt narrativeerinud näiteks Ilmar Talve teoses *Juhanson'i reisid* (Talve 1959: 311).
- ⁹ Kadaka-saksluse ja paju-veneluse ekvivalent Põhja-Ameerika eestlaskonna kontekstis.

¹⁰ *Kaar* – auto (inglise keeles *car*).

¹¹ Ehkki Salme kirjades sellele tähelepanu ei pöörata, on oluline välja tuua, et rassism ja sellest lähtuv poliitika on mõjutanud ka eesti diasporaa kujunemist. Eestlaste rassilise pertseptsiooni teisenemist ameerika mõtteloos uurinud Bernhard Maegi on välja toonud, et eestlaste liikumine ihaldus- ja põlastusväärse piirjoonel kord ühele kord teisele poole kaldudes on seotud laiemate protsessidega, millest üks käesoleva arutluse juures relevantsemaid on justnimelt mustanahaliste staatuse küsimus (vt Maegi 2008).

¹² Säärast nimekoomikat kohtab pagulashuumori lühivormides sageli (vt nt Trett 1990; Kokk 1984).

¹³ *Vaiter* – kelner (inglise keeles *waiter*).

Kirjandus

Berger, Arthur Asa 1977. *Humour as a System of Communication*. Chapman, Antony J. & Foot, Hugh C. (toim). *It's a funny thing, Humour*. Oxford & New York: Pergamon Press.

Berger, Arthur Asa 1997. What makes people laugh? Cracking the Cultural Code. Boskin, Joseph (toim). *Humor Prism in Twentieth-Century America*. Detroit & Michigan: Wayne State University Press.

Boskin, Joseph 1997. History and Humor. Boskin, Joseph (toim). *Humor Prism in Twentieth-Century America*. Detroit & Michigan: Wayne State University Press.

Craik, Kenneth H. & Ware, Aaron P. 2007. Humor and Personality in Everyday Life. Ruch, Willibald (toim). *The sense of humor: Explorations of a personality characteristic*. Berlin & New York: Mouton de Gruyter, lk 3–14.

Dipper, Christof 1995. Siedleridentität: Voraussetzungen, Kriterien und Ergebnisse eines komparatistischen Versuchs. Dipper, Christof & Hiestand, Rudolf (toim). *Siedler-Identität: neun Fallstudien von der Antike bis zur Gegenwart*. Frankfurt am Main & Berlin & Bern & New York & Paris & Wien: P. Lang, lk 9–24.

Dundes, Alan 1987. *Cracking Jokes: Studies of Sick Humor Cycles and Stereotypes*. Berkeley, California: Ten Speed Press.

Jürgenson, Aivar 2002. *Siberi eestlaste territoriaalsus ja identiteet*. Doktoritöö. Tallinn: TPÜ Kirjastus.

Jürgenson, Aivar 2011. *Ladina rahva seas. Argentina ja sealsed eestlased*. Tallinn: Argo.

Kokk, Arnold 1984. *Maarjamaalt marjamaale*. Valimik vestekroonikat 1947–1984. Cardiff [et al.]: Boreas.

Krikmann, Arvo 2002. Sissejuhatavat huumorist ja rahvanaljast: ained, mõisted, teooriad. *Keel ja Kirjandus* 12, lk 833–847.

Kuipers, Gliselinde 2008. The Sociology of Humor. Raskin, Victor (toim). *The Primer of Humor Research*. Berlin & New York: Mouton de Gruyter, lk 365–402 (http://uva.academia.edu/giselindekuipers/Papers/1231045/The_sociology_of_humor – 22. veebruar 2012).

Laineste, Liisi 2003. Suunad huumori uurimises. *Keel ja Kirjandus* 11, lk 793–804 (http://www.folklore.ee/~kriku/HUUMOR/Nlj_suunad.pdf – 22. veebruar 2012).

Maegi, Bernhard 2008. *Dangerous Persons, Delayed Pilgrims: Baltic Displaced Persons and the Making of Cold War America, 1945–1952*. Doktoritöö. Minnesota: Minnesota Ülikool.

Martin, Rod A. 2007. *The Psychology of Humor: An Integrative Approach*. Amsterdam: [etc.] Elsevier Academic Press.

Merivoo-Parro, Maarja 2011. New Yorgi Eesti Haridusselts ja pagulased. *Acta Historica Tallinnensia* 17, lk 110–123.

Oring, Elliot 2008. Humor in Anthropology and Folklore. Raskin, Victor (toim). *The Primer of Humor Research*. Berlin & New York: Mouton de Gruyter, lk 183–211 (http://www.ebook3000.com/Victor-Raskin---The-Primer-of-Humor-Research_84882.html – 22. veebruar 2012).

Parve, Ralf 1972. Kiindumused: pilte ajast ja inimestest. Tallinn: Eesti Raamat.

Shifman, Limor & Katz, Elihu 2005 “Just Call Me Adonai”. A Case Study of Ethnic Humor and Immigrant Assimilation. *American Sociological Review* 70 (5), lk 843–859.

Talve, Ilmar 1959. *Juhansonid reisid*. Lund: Eesti Kirjanike Kooperatiiv.

Trett, Leonid 1990. *Doktor Ämbri lood*. Satiiride, humoreskide ja tõsijuttude kogu. 2. trükk. Adelaide: Esto Print.

Undusk, Jaan 2008. Eesti, eksiil ja Väli-Eesti. Väike mentaliteedilugu. *Akadeemia* 10, lk 2257–2286.

Vaba Eesti Sõna

Salme kirjad Ameerikast. Meie esimene päev New Yorgis – Kuidas me saime lahti dipii-seisusest ja mis juhtus onu Karlaga Pennsylvania jaamas. 30.07.1949, lk 2.

Salme kirjad Ameerikast. Broadwayl ja Nõiakära kosel. 06.08.1949, lk 2.

Salme kirjad Ameerikast. Meid ristitakse ümber ja onu avastab, et me polegi New Yorgis. 20.08.1949, lk 2.

Salme kirjad Ameerikast. Meie seiklused Padavail ja kuidas me kohtusime ühe suurtsuguse daamiga, kelle õiget nime ei tohi ütelda. 27.08.1949, lk 2.

Salme kirjad Ameerikast. Otsime Istonian Taunhooli ja kuidas onu läks 34. tänava nurgal vihaseks. **Salme kirjad Ameerikast.** 03.09.1949, lk 2.

Salme kirjad Ameerikast. Otsime Istonian Taunhooli II. 10.09.1949, lk 2.

Salme kirjad Ameerikast. Otsime Istonian Taunhooli III Ja kuidas me imestame Ameerika eestlaste orientatsiooni pärast. 17.09.1949, lk 2.

Salme kirjad Ameerikast. Otsime Istonian Taunhooli IV Ja teeme imelikus klubis oma rahva kasuks propagandat. 24.09.1949, lk 2.

Salme kirjad Ameerikast. Njuu Jorgi Eesti vallamajas. Meie esimesi muljeid: natuke headmeelt ja natuke pettumusi. 01.10.1949, lk 2.

Salme kirjad Ameerikast. **Tutvume isticnian göörliga.** Eestlanna, kellel on väga pisi ja kes oma poifrendi kaariga draivis muuvisse. 08.10.1949, lk 2.

Salme kirjad Ameerikast. **Meie kõnelused isticnian göörliga.** 15.10.1949, lk 2.

Salme kirjad Ameerikast. **Mis me veel Nju Jorgis nägime.** 05.11.1949, lk 2.

Salme kirjad Ameerikast. **Mis me veel Nju Jorgis nägime.** 12.11.1949, lk 2.

Summary

Exile as a laughing matter

Maarja Merivoo-Parro

Key words: Estonians in America, humour, adaptation, immigrants, refugees

Most researchers agree that the essence of humour lies in its social nature. Thus it is only reasonable to assume that there is a link between laughter and success in relationships with other people and circumstances. Indeed, such conclusions have been drawn. Humour is said to develop the capacity to foster a multi-perspective comprehension of life, which can in extreme situations determine the difference between surviving and perishing.

The people who fled Estonia during World War II and did not want to return for fear of being repressed by the Soviet regime, were generally allowed to apply for immigration in Western countries as refugees. This article pertains to some aspects of humour used in the written press by the New York Estonian refugee community in 1949. The character of a young lady called Salme is narrating her family's first clumsy steps in their new homeland.

The body of the text is in the form of letters addressed to former schoolmates who have not yet immigrated to their new permanent countries of residence, but are presumably still living in a displaced persons' camp in Germany.

It is argued that Salme's letters were designed to provide comic relief from tensions common to new immigrants and old refugees. By showcasing the problems, concerns and actions that most (if not all) New York refugee Estonians could relate to, they promoted a light-hearted view of the difficulties of this particular type of existence. This set of texts is also used to make observations regarding the collective identity of the writers and their perceived audience, the intra-group relationships and connections with the outer world, Americans, the City and the array of cultural differences that they entail.

Rahvusliku religiooni konstrueerimise katsed 1920.–1930. aastate Eestis – taara usk¹

Triin Vakker

Teesid: Artiklis käsitletakse 20. sajandi ühte värvikamat rahvusliku mõttelaadi ja meelsuse kandjat – taaralaste liikumist. Taaralased, keda ühendas mure eestlaste riikliku iseseisvumise järel tekkinud vaimse peataoleku pärast ning häiris kultuurieliidi liigne vastuvõtlikkus Euroopas levinud ideede suhtes, otsustasid jääda truuks esiisade vaimsele pärandile ning asuda sellele toetudes edasi arendama eestlastele loomumast ja hingelähedast usku. 1930. aastateks arendati välja oma ideoloogia ja kombestik. Artiklis antakse ülevaade taarausku liikumise kujunemisest ja arengust Eesti Vabariigi esimese iseseisvusperioodi jooksul.

Märksõnad: taara usk, Hengo Tulnola, turaani idee, usuühing Hiis, Kustas Utuste, Maarda Lepp-Utuste

Sissejuhatus

“Kui rahvad oma elu hakkavad elama, siis hakkavad nad o m a viisi mõtlema ja o m a viisi tundma ja o m a viisi uskuma” (Luiga 1908: 103). Nii kõneles Juhan Luiga 1908. aastal, viidates eestlaste kasvavale eneseteadvusele ja 19. sajandi viimastel aastakümnetel elavnenud minevikupärandi uurimisele. Vanavara kogumine, esiisade vaimse pärandi rekonstrueerimine ning eestlaste keele ja ajaloo uurimine kujundasid 20. sajandi haritlaste põlvkonna maailmavaate ning leidsid Eesti Vabariigi loomise järel väga eripalgelisi väljendusvorme. Üheks ehk kõige värvikamaks rahvusliku mõttelaadi ja meelsuse kandjaks kujunes taaralaste liikumine. 1930. aastateks suudeti välja kujundada oma ideoloogia ja kombestik ning kümnendi lõpuks oli usuühing Hiis² laienenud organisatsiooniks, mille allorganisatsioone – kohalikke Hiisi ja omakultuuri-toimkondi – leidsus peaaegu kõikjal Eestis. Taaralaste tegevus peegeldas Eestis kahe maailmasõja vahel valitsenud rahvuslikke meeleolusid, kuigi tegemist oli tõenäoliselt ühe kõige ebatavalisema väljendusvormiga. Samalaadseid rahvusliku usu konstrueerimise katseid tehti ka mujal Euroopas, sealhulgas meie naaberriikides Lätis ja Soomes, samuti Ungaris.

Taalaraste identiteedi kujunemine

Taaraususe liikumise loojad ja esimesed ideoloogid olid rahvuslikult meelestatud inimesed, kes langesid oma avaldustes ja seisukohtades sageli äärmustesse, mistõttu said neile tihti osaks süüdistused marurahvusluses. Taaralased olid oma avaldustes vastu peaaegu kõigele välismaisele nii kultuuri kui ka igapäeva-elu vallas. Tulevased taaralased leidsid, et omariikluse esimestel aastatel puhkes erilisel õitsele nn kosmopolitismi vaim ja rahvuslus oli langenud põlu alla (EKM EKLA f 255, m 2: 7, l 34). Igal võimalusel viitasid taaralased 700aastasele orjapõlvele ning eestlastele võõra ja pealesunnitud ristiusu laastamistööle, mis oli nõrgestanud eesti rahva vaimu ning tekitanud tugeva enese alavääristamise kompleksi, millest taalaraste sõnul tuli kiiremas korras vabaneda, peamiselt saavutatud riikliku iseseisvuse püsijäämise nimel.

Taaraususe ühingu asutajate ja ideoloogidena on kõige enam esile tõstetud major Kustas Utustet (kuni 1927. aastani Gustav Kirschbaum)³ ning tema abikaasat kirjanik Maarda Lepp-Utustet (kuni 1927. aastani Martha Sophie Kirschbaum, ka Marta Lepp, Sophia Vardi),⁴ kuid kindlasti väärib märkimist ka taaraususe ühingu algusaegade arengus silmapaistvalt olulist rolli mänginud, ent juba mõni aasta hiljem surnud kapten Konrad Rotschild, kes Maarda Lepp-Utuste sõnul oli taalaraste ringi aktiivsemaid tegelasi (EKM EKLA f 193, m 21: 45, l 6). Algusaastate aktiivsemate liikmete seas oli mitmeid kultuuritegelasi,



Foto 1. Auleid Toomla ja Elle Välimetsa abielu pühitsemine Tallinnas Hengo Tulnola korteris 25. mail 1938. Vasakult: Jaan Urke, Elle Välimets-Toomla, Auleid Toomla, Maarda Lepp-Utuste, Kustas Utuste, Marju Tulnola, Marta Vännas ja Hengo Tulnola. Foto: EKM EKLA A 3: 4554.



Foto 2. Kustas Utuste ja Maarda Lepp-Utuste. Foto: EKM EKLA A 37:2723.



Foto 3. Konrad Rotschild. Foto: EKM EKLA B 181:1419.

kes hiljem mitmetel põhjustel liikumisest kõrvale jäid. Mainida võib näiteks ajaloo huvidega meditsiinidoktorit Juhan Luigat ja ajaloolast Aleksander Pörki. Mõningatel andmetel peeti Juhan Luigat liikumise prohvetiks ja Kustas Utustet usuisaks (Deemant 1983: 4). Kaupo Deemanti sõnul soovitanud omaaegse Riia Vaimuliku Seminari kasvandik Aleksander Pörk võtta taara usus kasutusele püha kolmainisuse printsiip: Isa – Fr. R. Kreutzwald, Poeg – C. R. Jakobson ning Püha vaim neitsi Maarjana – L. Koidula (Deemant 1983: 5).

Taaralaste kohta ilmunud kirjutistes võib kohata hinnangut, et 1920.–30. aastatel tegutsenud liikumise asutajate ja liikmete hulgas domineerisid sõjaväelased. Osaliselt võib seda pidada õigeks, sest liikumise algatajate seas oli tõepoolest kõrge auastmega sõjaväelasi ning ka hiljem täitsid Hiie juhtivaid kohti mitmed sõjaväelise taustaga inimesed. Ent esimeste taaralaste seas leidis ka palju kultuuritegelasi – kirjanikke, teatritegelasi, heliloojaid, samuti inimesi teistelt elualadelt. Taaralaste poolehoidjate hulka kuulusid teiste hulgas teatritegelased Hanno Kompus, Erna Vilmer, Ants Lauter, Toomas Tõndu, tantsija Rahel Olbrei, dr Oskar Lepp ning kirjanik ja tõlkija Ado Kalamees (Ernst Raudsepp).

Esimene kogunemine peeti Taaralaste ringi nime all 3. mail 1925. aastal. Ringi eesmärgiks oli Maarda Lepp-Utuste sõnade kohaselt “rahvusomakultuuri ja rahvusideoloogia looming rahvususu (Taara usu) alusel” (EKM EKLA f 193, m 21: 45, l 6). Juhtfiguuridena astusid üles Kustas Utuste ja Konrad Rotschild,⁵ esimene neist esitas üleskutse oma rahvusliku usu vajadusest, Rotschild kutsus aga vabanema ristiusust kui juudiusu orjusest, milleks ainus tee oleks oma rahvusliku usu loomine. Esimesel kohtumisel viibinud kirjanik Ado Kalamees (Ernst Raudsepp) meenutab hiljem, et “uue usu teoreetiliseks põhjendajaks oli siis major Rotschild, kes pika referaadi ette kandis, milles iseäranis pikalt idamaa Vedadel ja Avestadel peatuti ning, nii niipalju kui mäletan, usu ürgsust, tema antipoodlikkust teadusele alla rõhutati” (Kalamees 1930: 5).

Taaralaste esimesi aastaid iseloomustavad eelkõige ideoloogilised otsingud. Esimesi taaralasi ühendas vastuseis kristlusele kui kosmopolitismi vaimu propageerijale, mis nõrgestas eestlaste rahvuslikku eneseteadvust ja ohustas vaimset iseseisvust. Samuti oldi ühel meelel, et muistsetel eestlastel oli kõrgelt arenenud kultuur ja religioon. Selleks, et vabastada eestlased väevõimuga pealesurutud kristluse vaimsest orjusest, oli tulevaste taaralaste hinnangul vaja luua oma usk.

Turaani idee

Üheks võimaluseks oma usu loomisel nähti Turaani⁶ kultuuri ja usu taaselusdamist, mida nii taarausuliste liikumise sees kui ka väljaspool seda propageeris eelkõige Konrad Rotschild. Teooria eestlaste ja teiste soome-ugri rahvaste pärinemisest Uurali-Altai piirkonnast ning sealsete rahvaste kõrgeast kultuuritasemest oli aga rahvuslikus retoorikas esile kerkinud juba varem. Eelkõige tuleb siin Rotschildi mõjutajatena mainida ajaloohuvidega meditsiinidoktori Juhan Luiga ja Soome ajaloolase Yrjö Sakari Yrjö-Koskineni (Georg Zakarjas Forsman) 19. sajandi lõpust pärinevaid käsitusi. Kindlasti mängis turaani idee kujunemisel olulist rolli esimestel iseseisvusaastatel hoogustunud hõimuliikumine.

1927. aasta märtsis tegid Konrad Rotschild ja Hanno Kompus isegi ettepaneku asutada ungarlaste eeskujul Turaani selts, kasutades selleks Eesti-Soome-Ungari liidu ja Turaani uurimise seltsi abi (EKM EKLA f 255, m 8: 3, l 36). Siinkohal võib oletada teatud vastuolusid liikumise sees, sest mõnede taaralaste arvates tähendas turaani usu ja kultuuri propageerimine rahvuslikku enesealandust ja võõra autoriteedi varju pugemist. Maarda Lepp-Utuste kirjutas: “See on meie endi argus otsida tuge võõrsilt, pugeda kellegi rüppe,

selle asemel, et otsida oma juurest – oma rahva juurest – langeb Euroopa kadaklusest Turaani kadaklusse” (EKM EKLA f 255, m 8: 3, l 36).

Turaani ideed tutvustas Rotschild lähemalt 1925.–26. aastal Kaitseväge kultuurselgitustöö kursusel esitatud ettekandes “Kultuuri probleem”, käsitledes suuresti Oswald Spengleri *Õhtumaa allakäigu* toel kaasaegse lääne kultuuri kokkuvarisemise põhjuseid ning Turaani kultuuri uue kõrgkultuuri tekkimise lähtekohana.

Rotschild kirjutas, et Turaani rahvaste seas on hakanud tekkima mitmeid liikumisi, kuid kõige rohkem peaks eestlasi huvitama meile kõige lähemal seisv soome-ugri rahvaste liikumine, milles tema arvates seni on küll veel vähe edusamme märgata. Ta nimetas 1911. aastal Ungaris loodud Turaani seltsi, mis oli teistest selle valdkonnaga tegelevatest seltsidest oluliselt kaugemale jõudnud: on asutatud Turaani akadeemia, kus tegeldakse Turaani kultuuri uurimisega. Samuti oli Ungaris kokku pandud spetsiaalne turaani teaduse õppekava, mida taheti seltsi eestvedamisel koolide õppekavas kohustuslikuks aineks muuta. Rotschild rõhutas: “Turaani kultuur on meile eestlastele kõikidest teistest kultuuri võimalustest kõige lähemal. Oleme ju sündinud selle rahva peres. Tema hing ja stiil on meile tuttavad, siin võime areneda täies võimises. See on ainukene tee, kus meie tulevik heledamalt vastu hiilgab” (Rotschild 1926: 59). Turaani liikumine oli tema arvates ainuke, mis sai ja tahtis areneda täiesti vabalt ja iseseisvalt ning seepärast oli just turaanlastel kõige rohkem eeldusi uue suure kultuuri loomiseks. Ta deklareeris, et turaanlased on noored elujõulised ja värsked rahvad, kelle ärkamine ei ole kunstlik, vaid on ajendatud sisemisest tungist ja on seega ürgjõuline ning nendelt aladelt ei ole seni veel suurt, maailmatähtsusega kultuuri sündinud. Eestlased aga seisavad sellele võimalikule kultuurile kõige lähemal, kõik teised võimalused olid meile Rotschildi hinnangul hingeliselt täiesti võõrad. Seda, et õhtumaa kultuur on eestlaste jaoks võõras, tõendas Rotschildi arvates ka M. J. Eiseni väide, et eestlased möödunud aastasaja lõpul vahetasid usku nagu kinnast, pidades siin silmas majanduslikel põhjustel ette võetud usuvahetamist (Rotschild 1926: 63). Viidates Juhan Luiga 1908. aastal ilmunud kirjutisele “Eesti muinasusk”, möönis Rotschild, et usku, mis on ühe kultuuri tähtsaim element, ei saa laenata, vaid see peab “rahva hinge omapärast välja arenema” (Rotschild 1926: 64). Ta rõhutas iga turaani liikme püha kohustust pühendada kogu enda energia oma kultuuri loovale tööle, mitte oodata kusagilt mujalt tulevat algatust. Kuna usk on kultuuri tähtsaim element, millest kasvavad välja kõik teised elemendid (kunst ja poliitiline elu), oli Rotschildi meelest kõigepealt vaja uurida ja võrrelda ususüsteeme, mida võib Turaani aladel leida. Selles osas võiks abiks olla rahvakunst, mis aitab määrata piire, milles võis vaimukultuur tekkida, samuti

leida tõendeid selle kohta, millised rahvad võisid mõjutada meie esivanemate kultuuri (Rotschild 1926: 70).

Rotschild tõdes, et meie esiisade – eestlaste ja hõimurahvaste usku on seni vähe uuritud, kuid on siiski teada, et kõik soome-ugri rahvad elasid kunagi koos Uurali mäestikus ning ilmselt oli eestlaste esiisade kultuur tihedates sidemetes Põhja-Aasia rahvaste kultuuridega kuni aastani 500 eKr, mil meie esiisad sellest piirkonnast lahkusid.

Viidates Juhan Luiga artiklile “Soomesugu usk” (1918) püüdis Rotschild näidata sarnasusi meie esiisade muinasusu ja taoismi vahel. Mõiste *tao* tähendas tema arvates elamist kooskõlas loodusega. *Tao* mõiste eitas personifitseerimist, kehastamist ja antropomorfismi. *Tao* nähtavad esindajad olid taevas ja maa: mäed, järved, jõed, metsad, hiied, kaljud ja kivid. Erilise pühaduse objektiks olid mongoli hõimudel puud, metsad ja sellega seoses ka metsloomad, selgitas Luiga. “Eestis on praeguse ajani tuntud looduslised pühaduse objektid, näit: Pühajärv, püha jõgi Võhandu, Kääpa, pühad Voore mäed, Kalevi kivid ja pühad hiied” (Luiga 1918: 27).

Ühenduses muinaseesti kohanimedega Thorpad, Toreida, Thorapitha, Torgel, Tarapaa, pidas Luiga võimalikuks nende nimede tuletamist mitte germaanlaste jumala Thori nimest, vaid tema sõnul “lasevad oletada selles nimetuses Tao muljelist kultust, millega ühendatud mõnel pool Soome-Ugri hõimkondades karu kultus” (Luiga 1918: 30). Rotschild leidis, et Taara nime tuletamisele Thorist ja laenamisele germaanlastelt räägib vastu ka ühe Siberi linna nimi: “Jrtõishi jõe kaldal, kus ta ühineb Arharka jõega, on linnake Taara, mida venelased 1594. a. vallutasid. Ei tahaks kuidagi uskuda, et eestlased germaanlastelt laenasid Thori, et teda Taarana kaugele Siberisse saata. Teekond Siberisse on ikka palju kaugem, kui meilt Skandinaaviasse, kus arvati Taara laenatud olevat” (Rotschild 1926: 82). Seega pidi Rotschildi käsitluse kohaselt liikuma soome-ugri hõimude müüt vastupidiselt levinud arvamusele läände, mitte vastupidi.

Niisiis võib Rotschildi arvates kõigest eelnevast järeldada, et esiisade usk ei olnud sugugi “põlastusväärne paganlus”. Ta kaotas küll oma väärtust pärast esiisade harituma kihi hukkumist muistse vabadusvõitluse käigus, sest vähem haritud rahvas ei suutnud neid “kõrgeid õpetusi” tulevastele põlvedele edasi anda. Seega seisab seoses oma kultuuri ülesehitamisega eestlaste ees tähtsaima ülesandena esiisade usu uurimine, mis peaks saama aluseks uuele usule: “Mitte võõraste rahvaste mütoloogia, vaid meie oma rahva mütoloogia olgu meie usu aluspõhjaks” (Rotschild 1926: 85). Siiski ei pidanud Rotschild võimalikuks lihtsalt asuda esivanemate usku austama, sest kindlasti oleks see 700 aasta jooksul palju arenenud. Seepärast rõhutas ta, et on vaid üks tee: võtta

aluseks esivanemate rekonstrueeritud usk ning arendada sellest ajakohane, kaasaja arusaamadele vastav usk (Rotschild 1926: 86).

Oma usualustelt polnud hilisem taara ideoloogia, mille kujundamisel mängisid ehk kõige suuremat rolli Utused, erinev turaani ideoloogiast. Küsimus oli pigem selle välises vormis. Utused ei võtnud omaks turaani mõistet, pidades taara mõistet eestlastele omasemaks. Kustas Utuste ei pidanud õigeks ka usu täielikku konstrueerimist ning lootis pigem eestlaste õigele suhtumisele, et põhiprintsiipidele tuginedes usk rahva hinges edasi areneks. Turaani idee propageerimine oli nende arvates enese alavääristamine ja võõra autoriteedi varju pugemine. Taara usu tuum peitus Kustas Utuste hinnangul selles, et eestlane peab kõigepealt vabanema lääne ratsionalismi orjusest ning hakkama iseseisvalt mõtlema ja tundma (Kalamees 1930: 5). Rotschildi varase surma tõttu juba 1927. aastal on turaani idee hiljem taaralaste tegevuses äärmiselt vähe mainimist leidnud, samas moodustas see taaralaste ideoloogiliste otsingute perioodil väga olulise osa.

Taara usu ideoloogia ja kombestik

Kuigi oma rituaalide, kommete, tähtpäevade ja pühade väljakujundamisega alustati juba esimestel kokkusaamistel, võttis nende väljatöötamine aega. Sisuliselt loodi need ju täiesti nullist, et need vastaksid kaasaegse maailma arengutasemele. Nii said õpetuse ja traditsioonide väljatöötamisel määravaks 1930. aastad. Liikumise algusaegadel keskenduti peamiselt omakultuuri loomise ja arendamise idee levitamisele, nüüd tegeldi usu põhialuste sõnastamise ja rituaalide ehk taigade väljatöötamisega.

Eelkõige lähtuti ideest, et ühe rahva kõrgeim eesmärk peaks olema vaimne ja kultuuriline iseseisvus. Nii nagu Rotschild, olid ka Utused arvamusel, et esiisade muinasusk oma esialgsel kujul on kadunud, mistõttu tuleb rajada uus rahvuslik usund. Selle juurde oli vaja luua ka uued taarausulised rituaalid, traditsioonid ja tähtpäevad. Loomulikult toetudes säilinud andmetele esiisade vaimsest pärandist. Eestlaste vaimse kultuuri kõrgest tasemest andis Kustas Utuste hinnangul aimu esivanemate rikkalik rahvaluulepärand, milles peitus viiteid ka muistse usundi kohta. Utuste ütles: "Selle kultuuri kõrguse eriliseks tunnuseks on vanade eestlaste usundis hiie kultuse esinemine ja selle monistlik alus. Selles puudus absoluutne kurjus, see imaginaarne suurus, mis on meie praegusesse ideoloogiasse sisse toodud ristiusuga. See usundi alus on filosoofiline tipp, milleni ei ole jõudnud ristiusk tänapäevani" (Utuste 1927: 204).

Taaralased deklareerisid, et usku oli inimestele vaja, et elada õnnelikult ning leida jumalat – kõrgemat eeskuju elamiseks, ideaali, mille poole püüelda,

kuhu suunata oma mõtled, vägi, millest ammutada lootust, tuge, abi ja lohutust oma igapäevase elu elamiseks (EKM EKLA f 255, m 9: 7, l 1). Kustas Utuste rõhutas oma kirjutistes korduvalt, et kõige olulisem oli määratleda usu mõiste ja ülesanne. Usu ülesandena nähti inimese juhtimist igaveste tähiste poole, aga mitte kanoniseeritud, antropomorfelt personifitseeritud jumalakujutelmade asetamist inimese ning jumaluse vahele (Utuste 1938: 369). Tema hinnangul oli väär mõista usu all kirikus käimist, kiriklike kommete täitmist, jumala orjamist ning kuradi, pörgu ja viimse kohtu pelgamist (ERA, f 3587, n 1, s 24, l 33). Usku tuli mõista laiemalt kui pelgalt kombetäitmist. “Usk on elu sisima olemuse tunnetus ja ühtlasi aadete süsteem, mis suuteline kandma ja suunama rahva võimast elujõulist arengut” (ERA f 3587 n 1 s 20 a). Usutunne oli taaralaste hinnangul omane igale tervele ja elujõulisele inimesele, sama kehtis ka rahva kohta – iga rahvas oli loomult religioosne. Seega oli usk taaralaste arvates rahvusliku iseloomuga. Kui puudus rahvuslik ideoloogia, siis puudus ka vaimne side inimeste vahel, üksiteismõistmine, vastastikune lugupidamine, ühine mõtlemine ja tahe – rahvuslik vaimne iseseisvus (Utuste 1930a: 9–10). Eestlastele ainuvõimalik rahvusliku vaimu avaldus oli taara usk, mis pühitsetes rahvuslikku minevikku, kandis rahvuslikke moraalinõudeid ja kombeid. Kustas Utuste kirjutab: “Teist usku, ega teist nime meil pole, kui see, mille poole on pöördunud esivanemad ja hilisemal ajal kõik need, kelle südames on põlenud püha tuli juba rahvusliku enesetunde nõrgema uuestisünni ajast” (Utuste 1930a: 14). Eelnevast lähtudes ei saanud taaralaste tõekspidamise järgi kaks rahvast mingil juhul olla ühte usku, samuti ei olnud võimalik mingi internatsionaalne ega kosmopoliitne elav jumal, kuna see osutus lõpuks ikka mingiks rahvuslikuks jumalaks, nimetatagu teda, kuidas tahes. Kosmopoliitse jumala propageerimine tähendas taaralaste meelest ühe rahvuse vaimu peale-surumist teistele rahvastele, kas moraalse surve abil, st ülistamise, eelistamise või kultuuripropaganda teel või vägivallaga, nagu ristiusu toomine eestlastele (ERA f 828, n 1, s 4, l 6–7).

Hiie põhikirja (Põhikiri 1938) järgi oli taara usu õpetuslikuks aluseks tõekspidamine, et “kõik elav ilm on arenemise ja edenemise tulemus, et arenemine ja edenemine sünnib ka praegu ja kestab tulevikus, et arenemine ja edenemine sünnib kindlate seaduste alusel, et nende seaduste tundmine on inimsoole tarviline ja nende täitmine soodustab edenemist ja kindlustab elu”. Sellest lähtuvalt pidasid taaralased tõeks, et ka jumaluse mõiste oli arenev ning tingitud iga üksikisiku vaimsest ning üldisest kultuuri tasemest. “Taara usk võtab omaks jumaluse mõiste kõige kõrgemal tasemel. Taara usk püsib tõekspidamisel, et usutunne on eluinstinkti positiivne avaldus ja suhtub ellu ja maailma positiivselt.” See arusaam leidis väljendamist lühikeses sõnastuses: “Mina usun homsesse päeva. Mina usun, et homne päev on parem kui tänane.

Mina usun, et homne päev on parem tänasest siis, kui mina sellele kaasa aitan. Taara avitab” (Põhikiri 1938: 3–4). Hiilaste hinnangul oli taara usk eluline usk, mille põhimõtted olid kooskõlas teaduslike tõdedega, kuid ta ei pidanud teaduse viimaseid saavutusi usudogmadeks, sest teadus areneb ja teaduslikud tõed on muutlikud.

Arenev oli taaralaste silmis ka jumaluse mõiste, kusjuures jumaluse mõistmine oli tingitud üldisest kultuurilisest tasemest ja iga üksikisiku vaimsest tasemest. Nagu öeldud, võttis taara usk jumaluse mõiste omaks kõige kõrgemal tasemel, st tunnistas vaid tajutavat, hingega mõistetavat jumalat. “Taara ei ole määratav ega kujutatav. Taara on see tundmata tuntud, see hingega tajutav. Taara on elusaladuse sügavaim aime – ilmaruumi liikumata liikuvuses, kosmose haaramata haaravuses, aegade igaveses igavikus” (Hiis 1930/1: 2). Seda, kuidas inimene Taarat tajub, kirjeldati järgnevalt: “[...] kui inimene tajub oma hinges, oma ümber looduses, sünnis, surmas oma hinge salapärasust, siis tajub ta Taarat. Kui teda võib ilu, soov olla hea ning helde, siis tajub inimene Taarat. Igasugune püüd anda jumalusele kuju on Taara mõiste labastamine” (EAA f 3999, n 1, s 37, l 5).

Taaralaste moraaliõpetuse kohaselt vastutas iga inimene ise oma eksimuste eest oma tervise ja õnnega ning kandis nende tagajärgi ja parandas nad oma järeltulijatele, mis kohustas ühtlasi ennast arendama ja püüdlema paremusele (EKM EKLA f 255, m 2: 7, l 66–67). Üleüldse ei tundnud taara usk kahte moraalset absoluutsust – absoluutset head ja absoluutset kurja, vaid ainult üht positiivset absoluutsust. Üksnes hea oli taaralaste hinnangul absoluutne, kuri oli vaid hea liiga madal aste. Selline arusaam pärines taaralaste sõnul esivanemate moraalikäsitlest, kellel olevat kurja kehastus üldse puudunud. Seetõttu ei leidunud taara usus kujutlust kuradist ega pörgust kui absoluutselt negatiivsest vastandist positiivsele taevale (Utuste 1930b: 481). Taaralased väljendasid oma ligimesearmastust ning ühiskonna tunnet sõnadega: “Me kõik tahame olla õnnelikud!” Usuti, et iga üksikisiku õnn sõltub teise inimese õnnest. Nende hinnangul said inimesed ainult siis enam-vähem õnnelikult elada, kui arvestati teistega. Selle järgi, kuidas ühiskonnaliikmed üksteisega suhtlesid ja mil määral teistega arvestati, võis hinnata ka rahva üldist arengutaset (KM EKLA f 255, m 9: 7, l 6). Võib öelda, et taara usu eetika oli suunatud ühiskonnale ja rühmale, mitte üksikisikule.

Selleks, et elada kooskõlas jumalusega, oli inimese ülesanne õppida tundma jumalikke seadusi, igavesi tõdesid, mis avaldusid igal pool looduses, nii inimeste ümber kui ka sees. Loodusseadused olid kehtinud maailma algusest peale ning jäid ka edaspidi püsima, seega pidid inimlikud dogmad ja usutunnistused muutuma vastavalt maailma arenemisele (ERA f 3587, n 1, s 20a: 13–14). Kõige suuremaks patuks pidasid taaralased eksimusi loodusseaduste vastu. Selle

hulka kuulus ka oma rahvuse eitamine, oma töö põlgamine, mis tõi lõpuks kaasa rahvaste hukkumise ja inimese enese hävimise (ERA f 3587, n 1, s 20a).

Nii nagu usku nähti pidevalt areneva ja muutumisvõimelisena, peeti taara usu rituaalide ehk taigade väljatöötamisel silmas nõuet, et need peavad olema kooskõlas moodsa kultuuriga. Omaaegses ajakirjanduses ilmunud kirjelduste põhjal võib arvata, et taaralaste rituaalid meenutasid sageli pigem teatri-lavastusi. Taara usu kombed töötas Maarda Lepp-Utuste ideede järgi välja Tarkadekoda. Usulisi talitusi ei peetud kohustuslikuks, sest arvati, et leidub palju inimesi, kes rituaalide järele vajadust ei tunne, ja kui inimene ei tundnud vajadust, ei tohtinud talle midagi peale sundida. Hiie taiad väljendasid suhtumist jumalusse ning usundilist vahekorda müstilise loodusega.

Taiad olid mõeldud pühitsema inimese isikliku elu suursündmusi (sünd, abielu sõlmimine, surm, lahkunud omaste mälestamine), aga ka rahvuslikke tähtpäevi (Lepp 1930: 40–41). Usuliste talituste juurde kuulus alati urikivi⁷ juures hiisimine (rituaal), millega taotleti hingeliste nõuete rahuldamist elujaatava mõjutamise abil. Hiisimisi võisid läbi viia kõik taaraususe ametikandjad – askod, kohalike hiite vanemad ning perekondlikel hiisimistel kõik täisealised taaralased. Viimane oli isiklike sündmuste puhul isegi soovitatav. Olulise tähtsusega tähtpäevadel süüdati urituli, mille leek sümboliseeris puhastumist, selles äärmiselt pühalikus toimingus osalesid hiislar (hiietar), tulevanem ja kaks hiieneitsit. Enamiku tähtpäevade puhuks kujundati valged riided halli tikandi ja punasekirjalise vööga, leinasündmustel aga hallid kollase tikandi ja sinisekirjalise vööga rõivad (sinine ja kollane olid taaralaste leinavärvid). Uritule süütamiseks oli kujundatud eriline tseremoonia (ERA f 3587, n 1, s 20a. Üldised ettekirjutused hiisimiseks).

Kuna usulised talitused ei olnud kohustuslikud, võisid Hiie liikmeteks olla kõik, kes pooldasid taaraususe tõekspidamisi. Usku peeti tahteavalduseks ning taaralaseks tuli lugeda igaüks, kes tahtis olla taaralane, arvestamata tema kuulumist või mittekuulumist Hiie liikmete nimistusse (HT 1934/1: 4). Sellest tulenevalt koosnes Hiie liikmeskond lihtliikmetest ja pühitsetutest. Hoolimata vabatahtlikkusest oli isiku Hiie liikmeks pühitsemine väga oluline rituaal, sest selle toiminguga sõlmiti inimese ja Hiie vahel vaimne liit ja kõrgemate vägede ühendus. Pühitsemine tähendas inimese vabastamist kõigist võõrmõjutustest ning ümbritsemist n-ö vaimse kattega ehk Hiie vaimuga. Selle aineliseks tunnuseks oli tõlet,⁸ mida pühitsetud liikmed pidid kandma oma ihul (ERA f 3587, n 1, s 20a. Austatud kohalviibjad, lk 8).

Inimese elu puudutavatest taigadest olid ühed olulisemad abiellumise ja elust lahkunute saatmise taig. Kuna inimese hingelisel kujunemisel mängib olulist rolli vanemate mõju ja perekond üldisemalt, kujunes üheks olulisemaks riituseks abielu pühitsemine. Taaralased uskusid, et abielu oli juba eestlas-



Foto 4. Tõlet. Foto: Triin Vakker.

te esivanemate silmis äärmiselt püha. Perekonna omamine ning lasterikkus oli täisväärtusliku ja õnneliku elu ning headuse tähtsamaks eelduseks (HT 1934/3: 1).

Üks esimesi, mille väljatöötamist alustati juba liikumise tegutsemise esimestel nädalatel, oli matmise taig. Taara usk mõistis surma nagu sündigi elu arenemise ja uuestisünni nähtena, mitte patu palgana. Lahkunu tundmatusse saatmine pidi toimuma urilas, kus pärast jumalagajattu uritule juures lahutati lahkunu mahajääjatest eesriidega. Pärast seda toimetasid eriliselt vannutatud isikud matmise või põletamise (põletusmatuste korraldamiseks taaralased siiski õigust ei saanud) vastavalt lahkunu soovile. Sellest toimingust võis osa võtta üks lahkunu sugulaste poolt volitatud kaugemas suguluses olnud vanemais aastais sugulane (PL 1930: 3). Tundmatusse lahkunu perekondlik mälestamine kestis alates surma hetkest nelikümmend päeva. Lahkunu mälestamiseks süüdati perekondlik urituli hingeheitmise kellaajal järgmistel päevadel: neljandal lahkumise päeval (tavaliselt ärasaatmisele järgnev päev), seejärel igal järgneval üheksandal päeval. Viimast – viiendat korda tuli urituli süüdata neljakümnen-dal lahkumise päeval. Pärast seda toimus lahkunu perekondlik mälestamine hingedeajal – hingedepäeval. Sel päeval mälestas Hiis lahkunuid nimeliselt. Lahkunud taaratarkade mälestamine pidi toimuma igal aastal igavesti, askosid ja kohalike hiite eluaegseid vanemaid mälestati vähemalt üheksa aasta jooksul pärast nende lahkumist, teisi teenekaid vanemaid vähemalt seitsme ning muid juhtivaid tegelasi vähemalt viie aasta jooksul pärast nende lahkumist (ERA f 3587, n 1, s 20a. Üldised ettekirjutused hiisimiseks).

Nimetatud taigade ning teiste taara usu jaoks oluliste tähtpäevade puhuks töötati välja ka spetsiaalsed loitsud ja taialausumised. Olulisim loits, milles oli kokku võetud taaralaste usu alus, oli eelpool nimetatud “Mina usun homsesse päeva...” Lisaks sellele pidid talituste läbiviijad teadma peast uritule taialausumist, pühitsemise taialausumist, tõleti pühitsemise taialausumist ning mitmeid muid eriloitse ja lausumisi, mida loeti talituse käigus vaheldumisi kandlemängu ja koorilauluga. Loitsud ja lausumised olid salajased ega olnud mõeldud laiemale avalikkusele tutvustamiseks. Taaralaste pühapaikadeks olid eelkõige looduses asuvad hiied ja Hiie pühakojad ehk urilad.

Taara usu olulisemad tähtpäevad

Lisaks oma sümboolikale ning rituaalidele kujundati välja ka mitmed tähtpäevad rahvuslike sündmuste tähistamiseks või mälestamiseks. Üheks olulisemaks tähtpäevaks kujunes Jüriöö ülestõus, mille tähistamine oli alguse saanud 23. aprillil 1928. Taaralaste arvates tõstis Jüriöö pühitsemine eestlaste rahvuslikku enesetunnet ja eneseusaldust. Leiti, et kui seda ei pühitseta, siis “ei puudu palju, et olemegi rahvas, kes ei tunnusta oma ajalugu” (VV 1940: 21). Tavaliselt koosnes õhtu kõnedest, hiisimisest ja muusikalistest etteastetest. 29. septembril tähistati tunnustuspäeva, mille eesmärgiks oli kõikide elavate eestlaste teenete tunnustamine, “mis nad osutanud oma rahvale ja kodumaale, ulatagu need teened üle riigi, oma linna-valla või ainult pere ehk talu piiridesse” (HT 1934/4: 2). Sügisestest tähtpäevadest oli olulisim hingedepäev, mil mälestati esivanemaid ning rahvuskangelasi. Hingedepäevaga seostus kalmuhiie päev, mida peeti septembri lõpus. Sel päeval kutsuti kõiki taaralasi üles vaikselt mälestama oma lähedasi, külastades omaste kalme ning süüdates seal õhtuhämäruses urituled või küünlad. 1934. aastal algatati rahvusaate päeva tähistamine, milleks valiti 31. oktoober (langes kokku luterliku usupuhastuspühaga). Selle tähtpäeva eesmärk oli koondada rahvusaate kandjad (nii üksikisikud kui ka organisatsioonid) rahvusliku ideoloogia arendamiseks. Sel päeval peeti avalik koosolek, millest võtsid osa kõik rahvuslike küsimustega tegelevad asutused, organisatsioonid ja üksikisikud (HT 1934/4: 2). Detsembrikuu alguses tähistati valgoote päeva, sisuks pööripäevaga seostuv valguse ootamine. Sageli seostati seda ka Eesti ajaloo rahvusliku tähtsusega sündmustega, näiteks 1917. aasta revolutsiooniga, mis viisid Eesti iseseisvuse tee, samuti Vabadussõja algusega (HT 1934/1: 2). Väga oluliseks pidasid taaralased jõule ja vana-aastaõhtut, mida tähistati 24. detsembril algavate ja 6. jaanuaril lõppevate talipühadena. Taaralaste jõulud keskendusid lastele, kellele jagati sel tähtsal pühal kingitusi.

Kõik jõulude ja uue aastaga seotud kombed ja taiad pidid olema positiivsed, elujaatavad ja rõõmsad ning tulevikku suunatud (Hiis 1930/2: 28–29).

Hiie tähtsaim ja kõige tõsisem tähtpäev oli iseseisvuspäev ehk Eesti Vabariigi aastapäev. Seda tuli pühitseda väärilt ja sellele ei tohtinud järgneda meelelahutuslikku osa, mis oleks meeleolu hajutanud. Kõik inimesed, nii esi-nejad kui ka pealtvaatajad pidid riietuma rahvusrõivaisse. Pühitsemine ise toimus kahes osas: kõned ja seejärel hiisimine (EKM EKLA f 255, m 13: 3, l 65). Taaralased pidasid Eesti Vabariigi loomist nii oluliseks, et võtsid 1930. aastate esimesel poolel Hiie sisemisel asjaajamisel kasutusele oma ajaarvamissüsteemi, mille kohaselt algas aasta 24. veebruaril ehk Eesti Vabariigi aastapäeval ning aega hakati arvestama vabariigi loomise aastast ehk 1918. aastast. Kasutusele võeti ka oma kuude nimetused, mida oli püütud juurutada juba üsna liikumise loomisest peale: helmekuu (jaanuar), radokuu (veebruar), urbekuu (märts), mahlakuu (aprill), lehekuu (mai), õilmekuu (juuni), heinakuu (juuli), lõikuskuu (august), sügiskuu (september), hingekuu (oktoober), talvekuu (november) ja jõulukuu (detsember).

Üsna aktiivselt tegeldi ka rahvusrõivastusega. Nimelt leiti, et igapäevases riietuses tuleks kasutada rohkem eestlaste rahvariiete elemente. Pahaks pandi nende kasutamist nn muuseumiesemetena: “Rahvusrõivaste küsimuses ollakse samuti kätt-jalgapidi kinni muuseumi mõistetes. Jäme ots on muuseumi tegelaste käes” (EKM EKLA f 255, m 5: 3, l 6). Propageeriti rahvusrõivaste ideed, mis tähendas, et rõivaste valmistamisel tuli kasutada kaasaegseid materjale ja pidada silmas moevoole, kuid rikastada neid rahvuslike elementidega. Eelkõige asuti n-ö rahvustama naiste riietust, selle tuliseks propageerijaks sai Maarda Lepp-Utuste, kes asus ühena esimestest iga päev kandma rahvuslike motiividega stiliseeritud rõivaid. Taaralaste hinnangul ei olnud eestlaste toitumisharjumused korrastatud ega arvestanud meie kliimaatilisi tingimusi (Hiis 1933/4: 91). Kahjuks ei ole täpsemalt teada, milles väljendus rahvusliku toitlustamise käsilevõtt. Lisaks mainitule asendasid taaralased sakslastelt laenatud *härä* ja *proua* oma kõnepruugis nimetustega *isand* ja *emand*.



Foto 5. Maarda Lepp-Utuste. Foto: EKM EKLA Alb 184:46.

Üsna oluline oli Hiie üritustel muusikaline kujundus. Enamasti kasutati nii usuliste toimingute kui ka muude ürituste ilmestamiseks juba varem loodud, aga ka kaasaegseid isamaalise sisuga laule, näiteks “Isamaa hiilgava pinnalta paistab”, “Sind armastan Eesti, mu isade maa”, “Su põhjamaa päikese kullast”, “Kuldne Kalevite kangelaste maa” jpt (ERA f 3587, n 1, s 20a. Taaralaste laulud).

Liikmeskonna kujunemine

Teadaolevalt leidis esimene suurema hulga Hiie liikmete pühitsemine aset 1932. aasta esimesel jõulupühal, 25. detsembril, kuid täpsemad andmed Hiie liikmete arvu ja taarausuliste kohta üldisemalt puuduvad. 1934. aasta rahvaloenduse andmetel määratles ennast taarausulisena 171 inimest (116 meest ja 55 naist) (Deemant 1988). Rahvaloenduse põhjal elas Tallinnas 53, Harjumaal 20, Võrumaal 15, Pärnumaal 12 taarausulist, mujal Eestis leidis vaid üksikuid taaralasi (PM 1935: 5). Aja jooksul liikmete arv aga kasvas ning 1940. aasta suveks, mil liikumise tegevus seoses Nõukogude okupatsioonivägede saabumisega katkes, oli registreeritud ümmarguselt 700 liiget. Hiie liikmete registreerimiskaartide põhjal registreeriti 1932. aasta oktoobrist kuni 1940. aasta maini 650 liiget.⁹ Taaralase Hengo Tulnola hinnangul oli 1940. aastaks Hiie tegevliikmeskonnas ümmarguselt 1000 eestlast. Peale selle oli teatavates küsimustes end taara usu toetajatena avaldanud umbes 3000 inimest. “Ent selle 4000-lise kogumi hulgas oli kolmveerand osal tahte teritamine nii poolikul teel, et selle valmimine organiseeritud tahteks vajas veel aasta-teise soodsaid tingmusi, muu mass aga aastakümneid” (Tulnola 2005: 154–155). Hengo Tulnola avaldas 1930. aastate keskel arvamust, et kuigi nimeliselt kuulus hiielaste hulka väga väike osa eestlastest, kuulus sisuliselt Hiie vaimu kandjate hulka enamik eesti rahvast (ERA f 3587, n 1, s 17, l 135). Mõningate andmete kohaselt ulatus taara usu pooldajate arv lõpuks lausa umbes 17 000 inimeseni (Theophilus 1939: 54).

Ka liikmete koosseisu kohta on raske öelda midagi kindlat. Nagu eelpool nimetatud, on üsna tihti rõhutatud sõjaväelaste osatähtsust Hiie liikmete hulgas. Selles osas toovad selgust liikmekaardid, mis näitavad, et liikmete hulgas oli ainult 9 ohvitseri ning 15 alama astme sõjaväelast. Enamuse moodustasid aga teiste elualade esindajad. Töölisi ja käsitöölisi oli näiteks 147, kodupere naisi 59, kooliõpilasi 57, põllumehi 46 jne. Samuti leidis liikmeid igast vanuserühmast – vanimad liikmed olid 70aastased ning noorimad alles sülelapsed (lapsed said liikmestaatuse automaatselt vanemate kuuluvuse järgi). Suurem osa Hiie liikmetest oli siiski sündinud 20. sajandil. Üsna palju oli liikmete ja toetajate hulgas Ülemaalise Eesti Noorsoo Ühenduse liikmeid, mis lubab arvata,

et eeldusi järelkasvuks oli ka edaspidiseks, kuna 1930. aastate esimeseks pooleks oli see noorteliikumine taaralastega tihedalt seotud. Selgub ka, et valdav osa liikmetest elas Tallinnas (379), Harju-, Pärnu- ja Viljandimaal, kuid vähesel määral ka teistes paikades. Lisaks on nimetatud välismaal elavaid liikmeid Danzigis ja Kopenhaagenis – mölemas linnas elas üks taaralane. Aastate jooksul lahkus taaralaste ridadest 12 liiget (Arjakas 1987: 1001).

Vaatamata asjaolule, et liikmete hulgas ei olnud sõjaväelaste osatähtsus kuigi suur, oli nende roll taaralaste juhtivate tegelaste ning ideoloogide seas üsna oluline, eriti 1930. aastatel. Nii Tarkadekoja kui ka Hiie vanematekoja liikmete hulgas oli aastate jooksul mitmeid kõrgema ja madalama auastmega sõjaväelasi. Taarausulise liikumise olulisemate suunajatena väärivad nimetamist major Hengo Tulnola, major Richard (Rihard) Taalder, kolonel Troadi (Traadi) Lango, kolonelleitnandid Allo Koik, Jaan Org, Karla Liivola ning Ago Reio jt. Loomulikult jätkas aktiivset tegevust ka taarausulise liikumise algataja ja ideoloog major Kustas Utuste (ERA f 3587, n 1, s 24, l 51–52). Lisaks nimetatud sõjaväelastele oli liikumise juhtivate tegelaste hulgas siiski ka hulk kultuuri- ja haridustegelasi ning teiste elualade esindajaid. Oma toetust näitasid taaralaste avalikel üritustel osalemisega paljud mõjukad avaliku elu tegelased, nende hulgas Jüri Uluots, Johan Laidoner, Aleksander Jaakson, Juhan Aavik, August Mälk, Johan Pitka, Eduard Laaman, Mihkel Aitsam ja mitmed teised (Tulnola 2005: 155).



Foto 6. Kustas Utuste.
Foto: <http://www.maavald.ee>.

Taaralaste ühiskondlik tegevus

Ideoloogilise selgitustöö tegemisel peeti esmajoones silmas oma liikmeskonna vajadusi ning kõige sagedamini korraldati selleks ettekande- või selgitusõhtuid. Kõige levinumad teemad olid rahvususk ja rahvuslik iseseisvus. Siinkohal tooksin näiteks mõned ettekannete teemad: “Eesti rahvusaate kandja on Taara usk”, “Eesti ja Piibli võrdlegende”, “Rahvusliku omapära otsimine rahvuslikus enesealavääristamises”, “Väärmõjundid Eesti elus” jne. Olulist rolli taara usu ideede levitamises mängisid Eesti eri paikades tegutsenud omakultuuri toimkonnad. Samas väitsid taaralased korduvalt, et neil ei ole eesmärki teha kindlakavalist selgitus- või mõjutustööd. Kirjas ühele huvilisele ütleb Kustas

Utuste: “Meie ei taha käia kristluse jälgedes ega omastada nende missiooni-võtteid – ei avalikke ega salajasi” (ERA f 3587, n 1, s 24, l 45). Siiski jääb liikmete kirjavahetusi lugedes mulje, et üsna sihikindlalt õhutati liikmeid taara usku tutvustama ning uusi liikmeid värbama – tuli “ümbruskonna rahva seas helgemaid päid, arukamaid inimesi kaasa tõmmata, kutsuda nad Hiide” (ERA f 3587, n 1, s 24, l 45). Ilmselt kandis tehtud selgitustöö vilja, sest avalikkuse huvi taaralaste tegevuse vastu kasvas ning taaralaste hulk suurenes. Edu kohta annab kinnitust ka asjaolu, et 1940. aastaks tegutses kokku kolm kohalikku Hiit ning soovi Hiie moodustamiseks olid avaldanud veel mitmed omakultuuri-toimkonnad.

Üha sagedamini korraldati ka avalikke üritusi, kus oli võimalus oma usukombeid tutvustada. Mitmel korral toimus vabas õhus taaralaste abielu pühitsemine ning mõnel korral ka liikmeks pühitsemise toimingud. Lisaks korraldati kultuurilisi ning seltskondlikke ettevõtmisi nii Hiie siseriigis kui ka väljaspool seda. Nende läbiviijateks olid eri valdkondade eest vastutavad Hiie toimkonnad ehk kolded. Regulaarselt korraldati rahvatantsude ja -mängude õhtuid, samuti etendasid Hiie isetegevuslased korduvalt Maarda Lepp-Utuste näidendeid. Oluline koht taaralaste ettevõtmistes oli alati muusikal. Tallinnas tegutses muusikaring ning loodi ka Hiie segakoor, mille liikmeskond kasvas ligikaudu saja liikmeni, kellest pooled olid taaralased. Koori repertuaari kuulusid ainult ilmalikud, peamiselt rahvusliku sisuga laulud, millest suur hulk pärines taaralaste endi sulest. Koorilaul kuulus sageli ka rituaalide juurde ning oli lahutamatuks osaks rahvuslike tähtpäevade tähistamisel, kuid kõige enam kasutati rituaalide ning tähtpäevade muusikalises kujunduses kannelt, tegutses ka kandlemängijate ring (Arjakas 1987).

Kuna taaralaste usuliste talituse läbiviimise kohana olid eelistatud vabas õhus asuvad hiied, sai Tallinnas üheks suuremaks ühiskondlikuks ettevõtmiseks Sõjamäe hiie rajamine. 19. juunil 1927. aastal asetati Sõjamäele esimene kivi, mälestamaks 1343. aasta vabadusvõitluses langenud kangelasi. Koos sellega istutati sinna ka seitse tamme Paides rahuläbirääkimistel esimestena asjatult surmatud nelja eesti kuninga ja kolme sulase auks. Tammed oli eraldanud Tallinna linn. 1928. aasta kevadel jätkati puudeistutamist, lootes kujundada sellest noorsoo looduse austuse ning kodumaa kaunistamise kommet (TLA f 82, n1, s 925, l 1–2). 1933. aasta kevadel asutati Sõjamäe kaunistamise komitee, mille eesotsas olid taaralased A. Krikmann ja J. Org. Komiteesse kuulusid esindajad kaheteistkümnest organisatsioonist ning asutusest, nende hulgas ka Tallinna Hiie. Komitee peamiseks eesmärgiks oli “võimsa mälestussalu (hiie) rajamine, mis vastaks rahvuse praeguste ja tulevaste usulis-piduliste kogumiste nõuetele, nagu on Jüriöö kangelaste mälestamine, rahvuspüha avamise pühitsemine jne” (TLA f 82, n1, s 925, l 6). Mäe keskele pidi jäetama suur

legendik rahvakogunemiste jaoks. Legendikul asuvat urikvi pidi ümbritsema poolringikujuline metsasein ning kogu legendik pidi tervikuna olema metsaga piiratud. Sissekäigud legendikule sooviti kujundada võimsate puudega ning sissekäike pidi olema kolm – põhjast, läänest ja edelast. Mäe põhjatippu tuli kunstlikult kõrgendada, sinna taheti asetada 15 m kõrgune tulila – sümbolseteks tulesüütamisteks, mis pidi sümboliseerima Jüriöö tulesid. Sõjamäe idapoolsesse ossa plaaniti süvendada tiik. Juba istutatud nn kuningatammede juurde viivad teed pidid plaani järgi laienema legendikuks ning sealt edasi tulila künkale. Kaitseks tuulte eest tuli kogu mägi tihedalt ääristada puudega. Lõplikult väljakujundatuna pidi Sõjamäe mälestussalu saada “ideomootoriliseks keskuseks maastikul, mis aitab liita kaasaegse rahvapõlve ühiseks ideoloogiliseks massiks täis usku ja lootust eesti rahvuse väarikasse tulevikku” (TLA f 82, n1, s 925, l 7). Hiis pidi siduma eestlased oma mineviku ja olevikuga ning ühendama oma kodumaaga (HT 1934/2: 3). Sõjamägi anti Kultuur-Ajaloo Seltsile tasuta kasutamiseks kümneks aastaks. 1933. aastal kuulutati välja hiie kavandite võistlus, kuhu laekus seitse konkursitööd. Kavandi tingimustes olid loetletud hiie põhielemendid: rahvakogunemiste legendik vähemalt 12 000 inimesele vabalt seismiseks; tulila; urila rahva pidulike ja pühalike tunnete äratamiseks; leinakaskedega ümbritsetud väike veekogu vaikselt mõtiskluseks ja enese taasleidmiseks (PL 1933: 3). Sõjamäe hiis pidi valmima 1943. aastal Jüriöö ülestõusu 600. aastapäevaks. Kahjuks algas enne sõda ning sõjajärgsetel aastatel hävisid istutatud puud, välja arvatud üks tamm.

Usuühingu Hiis põhikirja kohaselt oli ette nähtud ka oma kalmistute rajamine. 1934. aasta talvel pöördus Tallinna Hiie juhatus linnavalitsuse poole palvega eraldada kalmuhiie rajamiseks maad Rahumäel juudi surnuaia ja Järve vaksali vahelisel nõmmel. Linnavalitsuse ehitusosakond arvas, et Rahumäe kalmistu ala võiks laiendada ning anda osa sellest maast Hiie kasutusse, kuid liikmete vähesuse tõttu ei peetud õigustatuks palvet eraldada selleks kahe hektari suurune maa-ala (PL 1934: 6). Järgnevalt asus Hiis koostama kava kalmuhiie rajamiseks (HT 1934/2: 3).

Eraldi käsitlemist väärivad taarausu suhted teiste uuspaganlike liikumistega. Kuna Euroopas toimus analoogselt Eestiga rahvosluse ja uuspaganluse kiire tõus, on taaralaste tegevust analüüsides ja kirjeldades püütud luua seoseid teiste, peamiselt Saksamaal ja Lätis asuvate uuspaganlike ja muinasusku taaselustada püüdvate usurühmade vahel. Selle üheks eelduseks on väliste sarnasuste olemasolu. Peaaegu kõik uuspaganlikud rühmad olid parempoolsete ja kohati marurahvuslike vaadetega, teistest olulisemat rolli mängisid sõjaväelise taustaga inimesed. Lähemal vaatlusel selgub siiski, et Saksamaal tegutsenud tannenberglased ja *Bund für Deutsche Gotterkenntnis* ning Lätis tekkinud Dievturi liikumine esindasid taaralastest hoopis erinevat jumala-

kujutlust, teistsugune oli ka organisatsiooni sisemine ülesehitus, rituaalid ja kombestik. Taaralased ise pidasid sarnasuste otsimist rahvusliku enesealavääristamise tunnuseks ja eitasid igasuguseid mõjutusi. Mõjutuste eitamine ei tähendanud aga kontaktide puudumist. Teada on, et kirjavahetuses oldi mitmete, peamiselt Soome ja Ungari uuspaganlike liikumiste tegelastega.

Taaralaste tegevuse hääbumine

Okupatsiooniaja alguses langesid taaralastele osaks samasugused repressioonid, tegevuse piiramine ja kontrollimine nagu teistele Eestis tegutsenud usuühingutele. Taaralaste viimaseks ulatuslikumaks kokkusaamiseks jäi Maarda Lepp-Utuste matmine taara usu kommete kohaselt Sangaste kalmistul 14. novembril 1940. aastal (Deemant 1988). Võib oletada, et Lepp-Utuste haigus ja suutmatus taaralaste tegevuses kaasa lüüa halvas mingil määral kogu ühingu tegevuse. Tegelikult olid juba mitu aastat varem Hiie juhtivate organite vahel tekkinud lahkkelid, mille tõttu taaralaste tegevus juba viimasel kolmel-neljal aastal enam arenemise märke ei ilmutanud, pigem võis täheldada vaikset hääbumist. Lisaks iseloomustas liikumise viimaseid aastaid vaimne tardumine tõekspidamistes ning tõeliselt autoriteetsete juhtide puudumine (Arjakas: 1000). Mõned aktiivsemad liikmed püüdsid küll olukorda parandada, kuid ilmselt ei kandnud nende pingutused vilja. Võib öelda, et selleks ajaks, kui taaralaste tegutsemine Eestis ametlikult registreeritud usuühinguna võõrvõimude saabumise tõttu katkes, oli nende tegevus muutunud mitmetel põhjustel suhteliselt väheaktiivseks.

Okupatsioonivõimude poliitika tõttu kujunes paljude taaralaste saatuse väga traagiliseks. Säilinud on nimekiri taaralaste üksikutest juhtivatest tegelastest, kelle saatuse kohta käivad andmed pärinevad Nõukogude okupatsiooni perioodist. Paljud vangistati ning viidi Venemaale. Hengo Tulnola nimetab kokku 26 Hiie juhtivat tegelast, kellest suurem osa saadeti Venemaale. Nende hulgas ka Kustas Utuste, kes vangistati 1941. aasta 13. mail oma kodutalus Utusel. Taaralaste juht Utuste suri 14. detsembril 1941. aastal Venemaal Kirovis (Tulnola 2005).

Niisiis katkes taaralaste ametlik tegevus okupatsiooni algusega. Nende ideoloogiat kandsid Nõukogude perioodil edasi vähesed esimesel iseseisvusperioodil tegutsenud taaralased. Viimane asko Hengo Tulnola suri 1986. aastal ning maeti taara usu kombekohaselt.

Kokkuvõte

Taaralaste tegevuse esimesi aastaid iseloomustas tagasihoidlik avalikkuse tähelepanu, ehkki ajakirjanduses nende tegevust mõningal määral siiski kajastati, enamasti ülevaatlikus ja hinnanguid mitteandvas vormis. Taaralased ise olid seevastu veendunud, et nende tegemisi saatis esialgu mõnitav ja naeruväärstav suhtumine. See vastab osaliselt tõele, kuid võrreldes 1930. aastatel avalikkuse huvi suurenedes väljendatud taara usu vastase kriitikaga oli 1920. aastate vastukaja märksa leebem ja tagasihoidlikum. Esimesed taaralaste ettevõtmisi kirjeldavad ülevaated olid pigem neutraalsed ning taaralasi mainiti neis üldse harva, kuna paljud ettevõtmised leidsid aset koostöös teiste seltsidega.

1930. aastatel läbis taaralaste liikumine tõusu nii liikmete arvu kui ka organisatsiooni tegevuse laienemise osas, kümnendi lõpus toimus aga langus. Põhjuseid oli mitmeid, peamiseks probleemiks kujunesid isiklikud pinged juhtivate taaralaste vahel. Siiski võib oletada, et 1940. aastaks suudeti oma read jälle ühendada, kuid aeg tegutsemiseks lõppes sisuliselt nõukogude okupatsiooniga. Mõningaid märke taaralaste tegevusest leidub ka Saksa okupatsiooni ajast, kuid et suur osa ühingu juhtidest oli langenud repressioonide ohvriks, ei õnnestunud tegevust taaselustada.

Kommentaariid

¹ Uurimistööd on toetanud Eesti Vabariigi Haridus- ja Teadusministeerium (sihtfinantseeritav teadusteema SF0180026s11), Euroopa Liit Euroopa Regionaalarengu Fondi kaudu ja Kultuuriteooria Tippkeskus.

² Taaraususe põhialused sõnastati 1930. aasta kevadeks ning 4. mail otsustati valminud põhikiri anda kohtu- ja siseministeeriumile registreerimiseks. Sama aasta juunis seda ka tehti. Põhikirja registreerimine ei sujunud aga takistusteta. 1930. aasta 29. juuli kohtu- ja siseministri otsusega jäeti usuühingu Hiis põhikiri registreerimata mitmete põhikirjas esinevate vigade tõttu. Taaralased kahtlustasid, et esimesel korral jäeti põhikiri registreerimata "riigivanema Strandmanni, nüüdse Vatikani saadiku kaasmõjul" (Hiis 1933: 92). Järgnevate kuude jooksul tehti põhikirja vajalikud parandused ja uuendused ning esitati see uuesti registreerimiseks. Seegi kord jäeti Hiie põhikiri kohtu- ja siseministri Jaan Hünersoni otsusega registreerimata, viidates taas ebatäpsustele põhikirja sõnastuses. Taaralaste arvates ei olnud mitmekordse tagasilükkamise põhjusteks mitte ettekäändena toodud vormilised puudused, vaid avaliku eelarvamuse surve. Juba 24. aprillil esitati põhikiri kolmandat korda kohtu- ja siseministeeriumile, kuid Hiie põhikiri registreeriti alles 1931. aasta 3. juunil iganemise klausli alusel (Tulnola 2005: 149).

³ Kustas Utuste (kuni 1927. aastani Gustav Kirschbaum) sündis 1884. aasta 25. juulil Võrumaal Kärgula vallas. Kooliteed alustas Pringi valla Siimu külakoolis ning jätkas Valga linnakoolis, mille lõpetas ilmselt 1903. või 1904. aastal. Pärast seda siirdus kohustuslikku sõjaväeteenistusse, mille käigus osales ka 1905. aasta revolutsiooni

sünnimustes. 1913. aasta 1. juunil abiellus Kustas Utuste kirjanik Marta Lepaga. 1915. aastal lõpetas Peterburis inseneriväe lipnikukooli. Alates 1917. aastast osales Pärnus Eesti riikliku iseseisvuse kava ettevalmistamisel. Aastatel 1918–1920 osales Utuste Eesti Vabariigi kaitseväe ja Kaitseliidu korrastamisel ning võttis väejuhatajana osa ka Vabadussõjast. 1920.–1923. aastani tegutses Tallinnas Inseneripataljoni ülemana. Ta teenis mitmetel kohtadel Eesti kaitseväes ning omandas majori auastme. Oma sõjaväelist teenistust jätkas ta ka taaralaste juhina. 1940. aastal Kustas Utuste vangistati ning hukati mahalaskmise läbi 1941. aastal (Tulnola 1968 www.maavald.ee/taarausku.html – 27.03.2012).

- ⁴ Kirjanik Maarda Lepp-Utuste (kuni 1927. aastani Martha Sophie Kirschbaum, ka Marta Lepp, Sophia Vardi) sündis 12. novembril 1883. aastal Vardi vallas. Sellest tulenes ka tema hilisem pseudonüüm Sophia Vardi. Maarda Lepp-Utuste on läinud ajalukku ka poliitikategelasena. Ta osales aktiivselt 1905. aasta revolutsioonis ning saadeti Siberisse, kust 1906. aastal põgenes. Hiljem viibis veel korduvalt vangistuses. Aastatel 1919–1928 tegutses ta aga peamiselt eesti keele õpetajana. Samal ajal avaldas mitmeid näidendeid ning jutte. Kustas Utuste tegi enamiku tööd taarausuliste ideoloogia vallas ning Maarda Lepp-Utuste ülesanded olid ajakirja toimetamine, tsereemoniate ja taigade väljatöötamine, muistendi- ja deklamatsioonitekstide koostamine. Maarda Lepp-Utuste suri 11. novembril 1940. aastal (EKM EKLA f 193, m 21: 45, l 1–7).
- ⁵ Konrad Rotschild sündis 19. märtsil 1892. aastal Peterburi kubermangus. Üldhariduse omandas Tallinnas Keisrinna Katarina 6klassilises linnakoolis. Eksternina lõpetas I Petrogradi kadetikorpus. Sõjaväelise hariduse omandas Petrogradi Vladimiri Sõjakoolis. Sõjaväeteenistuses alates 1915. aastast, ohvitseri auastmes 1916. Teenistuskirja järgi teenis Peeter Suure merekindluses ning oli tegev iseseisvuse väljakuulutamise juures, sundides 24. ja 25. veebruaril 1918. aastal enamlaste valitust Tallinnast lahkuma ja surus maha nende vastuhaku. 25. veebruarist 15. maini 1918 teenis Eesti sõjaväes, võttis osa aasta aega varem toimunud rahvusväeosade loomisest, 28. märtsist 1917 oli Tallinna Eesti Sõjaväelaste Büroo liige ja pärast Ülemkomitee liige. 13. mail 1920 vabastati sõjaväest, asus mõne aja pärast õppima Tartu ülikoolis õigusteadust ja filosoofiat, jäädes seotuks sõjaväeliste ringkondadega. Suri tuberkuloosi tagajärjel Tallinnas 13. detsembril 1927 (EAA f 2100 n 1 s 13625 l 4).
- ⁶ Rahvusliku retoorika kujunemise seisukohalt on rahvuse pärinemise küsimus väga oluline ning sellega tegeldi mõningal määral ka 19. sajandi lõpu ja 20. sajandi Eesti alguse ajalookäsitlustes. Nn turaani teooria kohaselt pärinesid nii eestlased kui teised soome-ugri rahvad Kesk-Aasiast või Uurali-Altai piirkonnast. Muuhulgas seostati soome-ugrilasi selle idee põhjal mongolite, sumerite ja hunnidega, seda eelkõige keeletele sarnasustele tuginedes. Turaani teooria eri aspektid näisid toetavat taaralaste arvamust eestlaste kõrgeastalt kultuurilisest tasemest ning ühes sellega esivanemate arenenud religioonist. Turaani teooria mõju rahvuslikule ajalookäsitlusele võib pida tagasihoidlikuks ning tuleb tõdeda, et laiemalt seda rahvusluse teenistusse ei rakendatud (vt Kukk 2005: 76–80).
- ⁷ Taaralaste rituaalidega kaasnes peaaegu alati nn uritule põletamine. Urituli süüdati urikivil, mis oli enamasti valmistatud maakivist või kipsist, meenutades väikest piklikku kaljupanka. Urikivi ülemises osas asus auk, kuhu asetati piklik värvilisest metallist toruke süütevedeliku (piirituse) jaoks. Torukese peale olid paigutatud ribad, mis andsid tulele pöörleva kuju. Urikivi võis asuda nii toas kui ka õues, kus selleks

oli ette nähtud spetsiaalne nurk, mille võis ehtida elavate lillede, roheliste okste või kallite mälestusesemetega (ERA f 3587, n 1, s 20a. Üldised ettekirjutused hiisimiseks).

- ⁸ Tõlet oli tilluke hõbedast, laineliste äärtega medaljon, esiküljel kullast leegi kujutis, mida läbis hõbedane tee. Sõna tõlet moodustus eestikeelsetest sõnadest tõde, elu ja tee. Iga pühitsetav pidi tooma veidi mulda talle kõige pühamast paigast. Muld pühitseti uritulel, segati teiste toodud püha mullaga ning pandi tõleti tagaküljel asuvasse avasse, mis suleti igaveseks kaanekesega. See muld pidi sümboliseerima inimese sidet kodumaa ja Hiiega, aga ka esivanemate, oma rahva ja tulevaste põlvvedega. Lisaks pidi tõlet kaitsma selle omanikku kurja, õnnetuste ja haiguste eest. Vähemalt üks tõlet on hoiul Tallinna Linnamuuseumi kogus.
- ⁹ Väidetavalt on säilinud 527 kaarti, mis lubab oletada, et pärast Pühajõe Hiie moodustamist sattusid Võrumaa taaralaste liikmekaardid loodud uue hiie valdusesse (Arjakas 1987: 1001), kuid neid ei õnnestunud säilinud arhiivimaterjalide hulgast leida.

Arhiiviallikad

EAA – Eesti Ajalooarhiiv, f 3999 Polli-Peraküla haridusselts. Polli-Peraküla Algkooli juhataja (1906–1919) Hendrik Anso isiklikud materjalid

EKM EKLA – Eesti Kirjandusmuuseumi Eesti Kultuurilooline Arhiiv, f 193 – Eesti Kirjanduse Selts, Eesti avalikud tegelased

EKM EKLA f 255 – Maarda Lepp-Utuste isikufond

ERA – Eesti Riigiarhiiv, f 828 – Kustas Utuste isikufond

ERA f 3587 Hengo Tulnola isikufond

TLA – Tallinn Linnaarhiiv, Tallinna Linnavalitsus

Kirjandus

Arjakas, Küllö. Taaralastest ja Kustas Utuste kirjakogust. *Looming* 7, 1987, lk 1001 (<http://www.maavald.ee/taarausku.html?rubriik=11&id=26&op=lugu> – 27. märts 2012).

Deemant, Kaupo. Taarausulisest liikumisest (Võistlustöö). Tallinn, 1983.

Deemant, Kaupo 1988. Taarausulistest. Kultuuriloolist. *Edasi* 101 (30. aprill) lk 4; 106 (7. mai) lk 5 (<http://www.maavald.ee/taarausku.html?rubriik=11&id=29&op=lugu> – 27. märts 2012).

Hiis 1930/1 = Taarast ja jumalast. *Hiis: taarausuline ajakiri* 1. Tallinn: Edu, lk 2.

Hiis 1930/2 = Kuidas pühitseme oma jõule? *Hiis: taarausuline ajakiri* 2. Tallinn: Edu, lk 28–29.

Hiis 1933 = Ülevaade Hiie tegevusest E.V. 15. aastal. *Hiis. Taarausuline ajakiri* 4. Tallinn: Edu, lk 91.

HT 1934/1 = *Hiie Teated* nr 1 1934, lk 4.

HT 1934/4 = *Hiie Teated* nr 4, Tallinn, 1934, lk 2.

HT 1934/1 = *Hiie Teated*: 3. ringkiri. Väljaandja Hiie juhatus. Tallinn: Vaba Maa, lk 1.

Kalamees, Ado (Ernst Raudsepp) 1930. "Taara avitab!" Meenutusi ühest koosolekust. *Nool* 35, 26. juuli, lk 5.

Kukk, Kristi 2005. *Rahvuse arengu peegeldumine ajalookäsitlustes Eesti näitel*. Magistritöö. Tartu: Tartu Ülikool.

Lepp, Marta (Maarda Lepp-Utuste) 1930. Taara usu taigadest (rituaalidest). *Hiis: taarausuline ajakiri* 2. Tallinn: Edu, lk 40–41.

Luiga, Juhan 1908. Eesti muinasusk. *Eesti Kirjandus*. Eesti Kirjanduse Seltsi väljaanne I, Tartu.

Luiga, Juhan 1918. Soomesugu usk. *Eesti Kirjandus* 1–2. Tartu.

PL 1930 = Taaralaste usutunnistus. *Päevaleht* 196, 22. juuli, lk 3.

PL 1933 = Sõjamäe hiis ülesehitamisel. *Päevaleht* 336, 9. detsember, lk 3.

PL 1934 = Taarausulised oma kalmistut asutamas. *Päevaleht* 17, 18. jaanuar, lk 6.

PM 1935 = Eestis ligi 30 usku. 874.026 luterlast ja 212.764 ap.-õigeusulist. 171 taarausulist ja 7093 usuta inimest. *Postimees* 135, 19. mai, lk 5.

Põhikiri 1938 = *Usühingu Hiis põhikiri*. Tallinn: Graafika.

Rotschild, Konrad 1926. *Kultuuri probleem*. Esitatud Kaitseväe Kultuur-selgitustöö kursustel 1925/26 a. Tallinn: Kindralstaabi VI osakond, Merejõudude Staabi kivitruk.

Theophilus [August Annist] 1939. Kas "Vana-Eesti usundi" või – kristluse uuestielustus? *Akadeemia* 1, lk 54.

Tulnola, Hengo 2005. Lumi, Huko (toim). *Tee ellujäämisele: taaralase Hengo Tulnola elu ja võitlus*. Võru: H. Lumi.

Tulnola, Hengo 1968. Kustas Utuste (kuni 1927. a. Gustav Kirshbaumi) elutöö peatähised. *Maavalla Koja kodulehekül* (<http://www.maavald.ee/taarausuk.html?rubriik=11&id=438&op=lugu> – 27. märts 2012).

Utuste, Kustas (Kustas) 1927. Märkus H. Prantsu kirjutise puhul. *Sõdur*. Sõjaasjanduse ajakiri 9, Tallinn, lk 203-204.

Utuste, Kustas. Loomulikul teel. *Hiis*. Taarausuline ajakiri nr 1. Tallinn, Edu, 1930a, lk 9–10.

Utuste, Kustas 1930b. Mõnd Taara usust. *Kaitse Kodu!* Eesti Kaitseliidu häälekandja, 6. aastakäik nr 20. Tallinn: Kaitseliidu Peastaap, lk 481.

Utuste, Kustas 1938. Usust ja uskumisest. *Akadeemia* 6. Tartu: Postimees, lk 369.

VV 1940 = Jüriöö. *Vaimne Vabadusvõitlus*. Usu ja rahvusaate ajakiri 5. Tallinn, lk 21.

Summary

Efforts to construct national religion in Estonia in the 1920s–30s – Taara belief

Triin Vakker

Key words: Taara belief, Hengo Tulnola, Turan idea, religious association Hiis, Kustas Utuste, Maarda Lepp-Utuste

One of the more colourful mediums of the national frame of mind and mentality in pre-occupation Estonia was the Taara movement in the 1920s–1930s. The Taara-believers, who were united in their concern regarding the intellectual confusion brought about by the achievement of national independence, and disturbed by the cultural elite's excessive receptivity regarding the ideas widespread in Europe, decided to stay true to their forefathers' intellectual legacy, and lay it as a basis for a religious movement characteristic of and close to the Estonian soul. The principal idea was that a nation's highest goal should be its intellectual and cultural independence; political freedom was considered to be a significant tool in obtaining and protecting this goal. In order to reach intellectual freedom, the presence of a nation's own national religion was vital. In other words, the Taara-believers regarded faith as the fundamental basis for culture and spirituality, and intellectual freedom thus unthinkable without a national religion.

During the first years of activity the Taara-movement was relatively small in numbers; the confined circle of activists started to devise the foundations national religion. It is safe to say that the starting period is best characterised by ideological search, expressed, above all, by two different approaches to national religion. On the one hand, there was common consent that the forefathers' faith had not been preserved in its original form, and therefore only the few existing scraps of knowledge could be used to develop a religion corresponding to the modern world. In the Taara-believers view, the religion had to be in constant development together with the nation, and also keep abreast of the latest scientific achievements. On the other hand, dissenting opinions of how to present the religion arose. Some of the pioneers of the Taara-movement cultivated the idea of establishing the Turan-society instead. But the prevailing image was still an independent religion characteristic of the Estonians, which was not to be organisationally related with associations propagating Turan or any other similar national belief.

In addition to ideological arguments, efforts to design the religious practices and traditions were also made. The primary focus was on the major events in a person's life and the development of the related rituals. Several traditions regarding the celebration of national holidays, important also in the movement's latter activities, were initiated as well. The development of the religion's own practices and holidays saw a significant upturn in the movement's activity in the 1930s. The rituals were being more and more extensively introduced outside the Taara-believers' circle. In addition to celebrating the established holidays, several cultural and social events were organised both in and outside the circle. Another significant topic during the first years was the propagation of the idea of creating and developing the genuine culture.

The Taara-believers' movement reflected the national tendencies rife in Estonia between the two world wars, but it must be said that it is quite an unusual expression of national concepts. Nevertheless, the Taara-believers and their society form an integral part of thought and religion in pre-occupation Estonia, and therefore deserve close attention and analysis.

Rahvusvaheline nõiasõnade konverents

Mullu 27.–29. oktoobrini korraldas Venemaa Riikliku Humanitaarülikooli M. Bloki nimeline Vene-prantsuse ajaloolise antropoloogia keskus koostöös rahvusvahelise ju-tuuriijate ühingu (ISFNR) ja Venemaa Teaduste Akadeemiaga rahvusvahelise nõiasõna käsitleva konverentsi.

Konverentsi eesmärk oli keskenduda ühele folkloorižanrile, hõlmates sealjuures maksimaalselt kogu temaatikat: probleemid, geograafiline ja ajalooline taust. Suulise maagia uurimine on jäänud mitme teadusvaldkonna (folkloristika, lingvistika, kirjan-duse ajalugu, etnoloogia, psühholoogia jne) piirimaile. Konverentsil olid arutluse all järgmised küsimused: nõiasõnade traditsiooni geograafia ja ajalugu; erinevate loitsu-tüüpide levik; rahvuslike loitsutekstide andmebaaside süstematiseerimise ja märgen-damise võimalused; nõiasõnad ja segavormid (kirikupalved ja loitsud, apokriivapalved, needmised jne); suulise ja kirjaliku pärimuse loitsud; maagilised kirjad kõikvõimalikel kandjatel; keskaegsed loitsudega amuletid arheoloogilistes materjalides; loitsutradit-siooni sotsiaalne funktsioneerimine; loitsutekstid ja nende esitajad; kiriku ja jumalasu-laste osa loitsude levikus, selle erinevus katoliiklikus, protestantlikus, õigeusklikus ja mittekristlikes religioonides; sugestiooni psühhosotsiaalsed allikad. Vaadeldi, kuidas toimivad loitsutekstid, mis on nende aktuaalsuse põhjus, sõnaga “ärategemise” juhtu-mid tänapäeval, loitsimisjuhtumite videosalvestused ja nende tähendus sõnamaagia traditsiooni uurimisel.

ISFNR sõnamaagia komisjon on võtnud sihiks maagilise folkloori uurimise koordinee-rimise eri riikides, loitsutraditsiooni süsteemse kirjeldamise ja uurimise väljatöötamise, piirkondlike ja rahvusvaheliste loitsuregistrite, teaduslike väljaannete ja elektrooniliste andmebaaside koostamise. Komisjoni moodustamise algusest (2007. aasta) juhib seda Jonathan Roper (Suurbritannia/Eesti), liikmed on Daiva Vaitkevičiene (Leedu), Mare Kõiva (Eesti), Éva Pócs (Ungari), Emanuela Timotin (Rumeenia) ja Andrei Toporkov (Venemaa). Konverentsi käigus toimus ka komisjoni istung, kus võeti vastu otsus ko-misjoni laiendamise kohta ning täiendavalt arvati komisjoni koosseisu Haralampos Passalis (Kreeka).

Oma ülesannete täitmiseks korraldab komisjon regulaarselt (mitte harvem kui kord kahe aasta jooksul) konverentse ja valmistab avaldamiseks ette nende materjalid. Kon-verentsid on toimunud Pecs (2007), Tartus (2008), Ateenas (2009), Bukarestis (2010) ja Moskvas (2011). Juba enne komisjoni ametlikku moodustamist (2007) korraldati kaks samateemalist konverentsi Londonis (2003 ja 2005).

Eelnevate konverentside materjalide põhjal on välja antud järgmised kogumikud: *Charms and Charming in Europe* (2004, toimetaja Jonathan Roper) *Charms, Charmers and Charming: International Research on Verbal Magic* (2009, toimetaja Jonathan Roper).

Komisjoni liikmed valmistasid väljaandmiseks ette inglise loitsude kirjelduse¹, sa-muti leedu², rumeenia³ ja vene⁴ loitsude teadusväljaande. Komisjoni koduleheküljel tutvustatakse komisjoni jooksvaid tegevusi, antakse teavet maagilise folkloori uutest väljaannetest eri riikides (<http://www.isfnr.org/index2.html>). Siit leiab ka loitsualast annoteeritud kirjandust inglise, bulgaaria, brasiilia, ungari, gagauusi, kreeka, iiri, his-paania, läti, leedu, mari, norra, portugali, rumeenia, vene, serbia, sloveenia, ukraina,

prantsuse, šveitsi ja šoti traditsioonide kohta. Konverentsil esitleti elektroonilise ajakirja *Incantatio* esimest numbrit (<http://www.folklore.ee/incantatio/01.html>).

Konverentsiks valmistumise käigus avaldati ingliskeelne ettekannete kogumik *Oral Charms in Structural and Comparative Light*. Proceedings of the Conference of the International Society for Folk Narrative Research's (ISFNR) Committee on Charms, Charmers and Charming. 27–29th October 2011, Moscow. Kogumikku toimetasid Tatjana Mihhailova, Jonathan Roper, Andrei Toporkov, Dmitri Nikolajev. Kogumik on kättesaadav ka komisjoni koduleheküljel (<http://verbalcharms.ru/books.html>). Tuleb aga märkida, et kogumiku sisu erineb mõnevõtta konverentsil kõlanust. Ühest küljest ei saanud seitse autorit (Svetlana Tsonkova, Jekaterina Velmezova, Tatjana Agapkina, Varvara Dobrovolskaja, Ritwa Herjulfsdotter, Katarina Lozić Knezović ja Gordana Galić Kakkonen), kes olid oma tekstid kogumikku esitanud, mitmel põhjusel konverentsil osaleda. Teisest küljest esines konverentsil seitse ettekandjat, kes ei olnud oma materjale kogumikku esitanud (Oksana Tšoha, Katerina Dōsa, Éva Pócs, Maria Kaspina, Elena Minenok, Mare Kōiva, Anna Ivanova). Anna Ivanova ja Jelena Minenoki ettekanne on lugeda koduleheküljel <http://verbalcharms.ru/books.html>. Samal leheküljel võib leida ka Tatjana Agapkina, Jekaterina Velmezova, Tatjana Mihhailova, Andrei Morozi, Elina Rahhimova, Andrei Toporkovi ja Ljudmila Fadejeva ettekande venekeelse teksti.

Kolme päevaga kuulasid konverentsi osalised 31 ettekannet. 32 autorist 15 oli pärit Venemaalt ja 17 välismaalt (Belgia, Suurbritania, Ungari, Kreeka, Läti, Holland, Rumeenia, Põhja-Iirimaa, USA, Ukraine, Soome, Eesti). Käsitletud leidsid vana-, kesk- ja uusaja erinevate traditsioonide sõnamaagia probleemid. Kuigi suurem osa ettekandeid tugines Euroopa materjalile, räägiti ka Süüria loitsudest Lähis-Ida kontekstis (A. Ljavadanski), loitsudest Surnumere käsikirjades (I. Frölich) ja hetiidi loitsudest (A. Sideltsev). Konverentsil vaadeldi ka loitsude ja palvete vahekorda, nende visualiseerimist ikonograafilistes materjalides, mitmete maagiaspetsialistide individuaalset repertuaari, rahvuslike loitsuandmebaaside süstemaatiseerimise ja elektrooniliste andmebaaside loomise võimalust jne. Paljusid ettekandeid ilmestasid unikaalsed videomaterjalid (A. Ivanov, V. Kljaus, A. Liebārdis).

Aleksei Ljavadanski (Moskva) kirjeldas oma ettekandes Süüria loitse, nende vorme ja kasutamist, samuti uuris kahe loitsuvormeli päritolu. A. Ljavadanski leidis, et vormel “Гавриил справа [от имярек] и Михаил слева” (Gavriil [kellestki] paremal ja Mihhail vasakul) on tõlkelaen araabia ja/või juudi allikast. Teine vormel “Мать, душащая детей” (lapsi kägistav ema) esineb tavaliselt tekstides, kus naisdeemon nimetab kaitseisikule oma nimed. Lapsi tapva naisdeemoni kuju on universaalne, kuid suur osa meile teadaolevaid tekste kuulub Vahemeremaade, Lähis-Ida ja osalt mitmesse Euroopa kultuuri. A. Ljavadanski arvamus kohaselt sündis ettekujutus sellisest deemonist vanas Mesopotaamias, ning aramea kultuuri vahendusel juurdus see Süürias; võimalik, kuid vaevuusutav on ka nende ettekujutuste laen Bütsatnsi kultuurist.

Ungari teadlase Ida Frölichi (Budapest) ettekanne kirjeldas Qumrani käsikirjades leiduvaid judaistlikke loitsutekste. Nelja Taavetile omistatud psalmi ühendab maagilise jõu poole pöördumine, deemoni kahjustavate tegevuste kirjeldamine, deemoni kahjutuks tegemine ja tema saatmine põrgusse.

Tatjana Mihhailova (Moskva) käsitles varaste vastu kasutatud sõnu vanas Roomas ja tänapäeva Venemaal, pöörates tähelepanu isikunimede funktsioonidele loitsutekstides. Lisaks vastandas ta suulise ja kirjaliku traditsiooni. Kirjalikke loitse kasutati

peamiselt selleks, et saada tagasi varastatud ja karistada varast, suulised loitsud pidid aga varguse üldse ära hoidma, st neil oli ennetav funktsioon.

Isabelle Valloton (Gent) vaatles madude tõrjeloitse Venemaal, võrreldes neid Egiptuse ja Mesopotaamia analoogiliste tekstidega. Ta sõnastas oletuse, et mõned vene loitsude motiivid võivad kuuluda vanade Egiptuse ja Mesopotaamia tekstide hulka, kust nad hellenismiajastu kultuurikontaktide tulemusena jõudsid kreeklaste kätte ja sealt omakorda slaavlastele.

Haralampos Passalis (Thessaloniki) püüdis vastandada narratiivseid loitse müütidele. Tema arvates on nende tekstide puhul täheldatavad mitmed paralleelid. Müütides on toodud mitmete kriitiliste situatsioonide mudelid ja nende ületamise moodused. Nendele mütoloogilistele pretsedentidele apelleerivadki narratiivsed loitsud. Loitsu lausumise hetkel kattuvad kaks ajalist plaani – minevik ja olevik. Sõnuja justkui võtab endale mütoloogilise isiku funktsiooni selleks, et taastada rikutud kord. Selliselt on ajal narratiivsetes loitsudes tähtis roll.

Oksana Tšoha (Moskva, Venemaa) käsitles selliseid süžeesid nagu “lehm lakub haiget vasikat”, “Kristus räägib jumalaemaga, kelle olid kaetanud mööduvad inglid” jne.

Jekaterina Dõsa (Kiiev) rääkis sellest, et Volõõnia ja Podolski 17.–18. sajandi kohtute materjalides kohtab loitse harva, isegi sel juhul, kui kõne all on nõidusrituaalid, mis eeldaksid loitsude kasutamist, ja peaaegu kunagi ei tähendatud kohtuprotokollides loitsude tekste üles täielikult. Hetmani-Ukrainas oli loitse fikseeritud märksa sagedamini ja oletatavasti eksisteeris seal nõiduses süüdistatavate ülekuulamiseks spetsiaalne praktika. Sellist erinevust loitsude käsitlemisel võib seletada kultuuri- ja õigussüsteemide erinevusega.

Éva Pócs (Budapest) määras kindlaks palveid ja suulisi loitse eristavad žanripiirid ungari pärimuses, lähtudes tekstide sisust, vormist ja funktsioonist. Funktsionaalselt määratletud loitsužanri sees esineb ühel osal tekstidest palvete vormilisi ja sisulisi jooni, aga teistel loitsude omi. On olemas ka kolmas tüüp, mis ühendab endas loitsu ja palve jooned.

Ljudmila Fadejeva (Moskva) pühendas oma ettekande rõõmu väljendavate loitsu-vormelite uurimisele. Ta täheldas, et sellised vormelid pärinevad raamatutest. L. Fadejeva tõi välja kolm loitsu ja raamatuallika vastastikuse mõju peamist tendentsi: 1) raamatutes esinevate vormelite taasesitamine, 2) kristlikku mütoloogiasse kuuluvate motiivide sõltumatu areng ja 3) mittekristlike kujude sulandamine kristlikest allikatest pärit süžeedesse.

Maxim Fomin (Coleraine, Põhja-Iirimaa) vaatles haldja ilmunise motiivi vees hukumise endena. Arvati, et kaluritel, kes võtsid selliseid märke tõsiselt, õnnestus vältida surma, erinevalt nendest, kes neid märke eirasid.

Lea T. Olsan (Monroe, USA) ja Peter Murray Jones (Cambridge, Suurbritannia) vaatlesid ladina ja inglise keeles 10.–15. sajandini esinenud motiive ja vormeleid. Nad eristasid kolm funktsionaalset loitsurühma: rasestumiseks, raseduse õnnelikuks kulgemiseks ja kergeks sünnituseks mõeldud loitsud. Loitsudes on tihedalt põimunud kristlikud ja paganlikud motiivid. Urijad kirjeldasid ka nimetatud loitsude lausumisega seotud rituaalseid tegevusi.

Maria Kaspina (Moskva, Venemaa) mõtiskles loitsusüžee transformeerumise üle vanas juudi, aramea ja tänapäevases juudi suulises pärimuses. Ettekanne põhines Ukraina ja Moldaavia territooriumil aastatel 2004–2011 kogutud materjalil.

Toms Kencis (Tartu) rääkis palaviku puhul kasutatud Läti loitsudest. Ta kirjeldas eri tüüpi loitse ja nende geograafiat ning rääkis ka sellest, kuidas kajastus ettekujutus palavikust uskumustes, kommetes ja suulistes juttudes.

Andrei Toporkov (Moskva) käsitles loitsusüžee “Peaangel Miikael võib palaviku” kajastumist ikonograafias. Vaadeldes seda tüüpi ikonide kompositsiooni, isikute koosseisu ja sümboolikat jõudis ta tulemusele, et suuline traditsioon mõjutas oluliselt selle süžee vastuvõttu ikoonimaalidel. Selline mõju sai võimalikuks kolme faktori koosmõjul: 1) loitsude narratiivne olemus, mis lähendas neid apokriivalistele tekstidele, 2) palavikuvastaste loitsude laialdane levik palvete kujul, 3) loitsude kujundlikkuse vastavus rahvapärasele ettekujutusele palavikust.

Emanuela Timotin (Bukarest) tõi välja Rumeenia 17.–19. sajandi käsikirjadest tuntud kolme tüüpi maagiliste tegevuste kirjeldused palaviku tõrjeks. Esimene – “Kristus ravib palavikust” tüüpi loitsude lugemine. Neid loitse iseloomustab evangeelse vormeli “Alguses oli sõna” kasutamine. Teine – niidile 12 sõlme sidumine, lugedes sealjuures Kristuse kannatusi kajastavaid 12 fragmenti evangeeliumist. Kolmas – niidile või suvalisesse kangasse kolme sõlme sidumine.

Irina Sedakova (Moskva) käsitles ehmatusest või hirmust põhjustatud valu vaigistamise võtteid rahvameditsiinis, Andrei Moroz (Moskva) karjalaskerituaale, Maria Zavjalova (Moskva) aga nahahaigustega seotud kombestikku. Jelena Minenok (Moskva) rääkis posimisest ja loitsudest, mis juurdusid Ida-Siberis Stolõpini reformide tulemusena aastatel 1906–1916 ning on tänini kasutusel Irkutski oblasti külades. Maria Jeliferova (Moskva) käsitles vene loitsude tõlkimist inglise keelde ja sellega seotud probleeme.

Henni Ilomäki (Helsingi) rääkis vere peatamise sõnadest “Seisa, veri, nagu seisab vesi Jordani jões” Ida-Soome aladel. Ta näitas, et olemuselt kristlik motiiv on juurdunud soomlaste rahvameditsiini rootslaste ja teiste Põhja-Euroopa kristlike rahvaste vahendusel, samuti on seda mõjutanud uskumus vee maagilistest omadustest.

Maarit Viljakainen (Lappeenranta) keskendus Soome tuntud rahvaravitseja Minna Huovineni (1837–1914) loitsurepertuaarile.

Jelena Rahhimova (Moskva) rääkis päikesega seotud kombestikule tuginedes soome eepilise pärimuse kahest harust, kusjuures arhailisemaks peab uurija põhjapoolset traditsiooni. Maaailma ja valguskehade (päike, kuu ja tähed) loomislool varal osutas Rahhimova erinevustele pärimuses. Erilist tähelepanu pööras ta metafooridele, ümberütlemistele, alliteratsioonile ja spetsiifilisele lauseehitusele.

Jonathan Roper (Tartu) vastandas nn meetrilised loitsud anglosaksi eepilisele poeesiale (Beowulf jt), aga ka rootsi ja islandi loitsutekstidele. Ilmnenuid ühisjooni seletas ta nende tekstide geneetilise sidemega.

Mare Kõiva (Tartu) käsitles nn taevakirju ja tarkuseraamatuid, kust on leitud loitsude allikmaterjali, aga kõnealuseid taevakirju või tarkuseraamatuid võidi kasutada ka maagilise esemena mitmetes rituaalides, sealhulgas ravikombestikus.

Anca Stere (Bukarest) rääkis ettekandes “Loitsud kui poliitilise eneseväljenduse moodus kommunistlikus Rumeenias”, et kommunistide valitsemise ajal peeti Rumeenias lubatavaks koostada propagandistlikel eesmärkidel pseudofolkloorseid tekste. Seda ühegi konteksti ja rituaaliga seostumatut “uut folkloori” esitati peamiselt laval, et pookida inimestesse nende näitel teistsugust ellusuhtumist ja luua “uut inimest”.

Jacqueline Borsje (Amsterdam) tutvustas iiri ja hollandi loitsutekstide näitel elektroonilist andmebaasi ning rääkis loitsude transformeerumisest üleminekul suulisest vormist käsikirjalisele, käsikirjalisest trükitud tekstiks ja trükitud tekstist elektrooniliseks.

Andrei Sideltsev (Moskva) käsitles heti loitse ning nende verbide aspekte: markeerimata perfektiiivset ja imperfektiivset aspekti, mis on markeeritud sufiksiga, aga mitte alati.

Anna Ivanova (Moskva) märkis, et viimased kolm aastakümnet on välitööde folkloristika muutunud iseseisvaks teadusharuks oma eesmärkide, ülesannete ja meetoditega. A. Ivanova arvates on folkloristika välitööde peamine ülesanne kaotada lõhe folkloristika sisemise (praktiseeriv) ja välimise (koguv, jäädvustav) vaatenurga vahel. Ta leidis, et selleks on kõige sobilikum hüpertextiline lähenemine, mis võimaldab näha loitsimist kui teatavateks segmentideks jagunevat kontinuumi.

Vladimir Kljaus (Moskva) rääkis, kuidas Arguni jõe piirkonna koloniseerimine kaskade poolt mõjutas loitsutraditsiooni moodustumist Hiina kultuurikontaktide piirkonnas. Esimestes Arguni-äärsete loitsude teadetes 19. sajandi keskpaiku fikseeriti armastus-, ravitsemis-, loomakasvatuse- ja majapidamisloitsude sage kasutamine. Tänapäeval püsib loitsutraditsioon rahva äravoolust hoolimata, kuid Arguni teadjameeste repertuaar on märgatavalt vaesunud ja nad on lakanud läbi viimast keerulisi kombetalitusi. V. Kljaus oletas, et viimase 150 aastaga on loitsutraditsioon Arguni ääres läinud sama teed, mis paiksed kombestikud mujalgi Venemaal.

Aigars Liebārdise (Riia) ettekande aluseks oli aastatel 2007, 2009 ja 2010 filmitud materjalidel põhinev läti lihavõttekombestikku kajastav dokumentaalfilm. Suure reede päikesetõusu ajal läbiviidav kombetalitus peaks kaitsma kodulinde kulli ja teiste röövlindude eest.

Konverentsi lõpetas ümarlaud, kus räägiti uutest loitsuväljaannetest ja sõnalise maagia uurimise uutest perspektiividest. Jonathan Roper tutvustas ajakirja *Incantatio* elektroonilist väljaannet, J. Kuznetsova tutvustas Tatjana Agapkina idaslaavi raviloitsude võrdlevat väljaannet *Восточнославянские лечебные заговоры в сравнительном освещении: Сюжетика и образ мира* (2010), ja Andrei Toporkovi ettevalmistatud vene loitsude raamatut *Русские заговоры из рукописных источников XVII — первой половины XIX в.* (2010, Vene käsikirjalised loitsud 17. sajandist 19. sajandi esimese pooleni). Dmitri Antonov tutvustas Mihhail Maizulsiga kahasse kirjutatud raamatut *Демоны и грешники в древнерусской иконографии. Семиотика образа* (2010, Deemonid ja patused vanavene ikonograafias. Kujundi semiootika).

Jekaterina Kuznetsova, Andrei Toporkov

Tõlkinud Asta Niinemets

Kommentaariid

¹ Roper, Jonathan. *English Verbal Charms*. FFC 288. Helsinki, 2005, 242 lk.

² *Lietuvių užkalbėjimai: gydomo formulės / Lithuanian verbal healing charms. Sudarė, parengė ir įvadą parašė.* Koostanud ja toimetanud Daiva Vaitkevičienė. Vilnius, 2008, 919 lk.

³ Timotin E. *Descântecelile manuscrise românești* (secolele al XVII-lea – al XIX-lea): Ediție critică, studii lingvistice și filologice. București, 2010. 388 lk.

⁴ *Русские заговоры из рукописных источников XVII – первой половины XIX в.* Koostaja ja toimetaja A. Toporkov. Moskva: Indrik, 832 lk.

Rituaalid ja kombetalitused kui kultuuripärand uurijate ja traditsioonikandjate silme läbi

Mullu 11.–13. novembrini toimus Ljubljanas Sloveenia teaduste- ja kunstiakadeemias rahvusvahelise etnoloogide ja folkloristide ühingu (SIEF) rituaalse aasta töörühma seitsmes kongress.¹ See teaduskohtumine järgnes 3. oktoobril 1951 rajatud Sloveenia etnoloogiainstituudi 60. aastapäevale konverentsile. Instituudis töötasid tuntud sloveenia etnoloogid Milko Matičetov ja Niko Kuret, kelle tööd on klassika mitmele slovenistide ja slavistide põlvkonnale, rahvakultuuri uurijaile. Instituut on tuntud oma perioodikaväljaannete poolest – ajakiri *Glasnik Inštituta za slovensko narodopisje* (1976. aastast *Glasnik Slovenskega etnološkega društva*), *Studia mythologica Slavica*, *Slovstvena folkloristika*, *Gradivo za narodopisje Slovencev*, *Traditiones*, *Glasovi* jne.²

2011. aasta sügiskohtumise keskmes olid traditsioon, selle kandjad ja uurijad kõikvõimalikes omavahelistes seostes.

Rituaalse aasta konverentsiteates juhtisid peakorraldajad – Sloveenia etnoloogia-instituudi teadur Juri Fikfak ja Prantsusmaa Nantesi ülikooli sotsiaalanthropoloogia professor Laurent Sébastien Fournier, tähelepanu asjaolule, et rahvakultuurist huvituvad tõsiselt mitte üksnes teadlased (etnoloogid, folkloristid, kulturoloogid, muusikateadlased jt), vaid ka kultuurikandjad ise, eriti selle esitajad (muusikud, tantsijad) ja kombetäitjad. Rahvatavanditest autentsete kujundite ja stsenaariumite otsingutes ja määratlemises ning rahvakultuuri rituaalide õiges säilitamises ja taasesitamises on väga oluline teadlaste ja kultuurikandjate vastastikune koostöö.

Ljubljanasse saabusid teadlased Austriast, Bulgaariast, Suurbritanniast, Ungarist, Kreekast, Islandilt, Lätist, Leedust, Hollandist, Norrast, USAst, Ukrainast, Tšehhi-maalt, Šveitsist, Šotimaalt ja Eestist. Suur osa ligi 30 ettekandest käsitles teadlaste ja kultuurikandjate omavaheliste suhete spetsiifikat eri riikides, rituaalsete komplekside teisenemist tänapäeval, arvestades kahte peamist tendentsi: globaliseerumist ja sellele vastanduvat elava pärimuse rahvusliku spetsiifika säilitamise püüet. Folkloori, etnograafia ja pärimusmuusika asjatundjad jagasid mõtteid sellest, kuidas kasutatakse nende välitööde kogemust rituaalide fikseerimisel, rahvakombestiku mõtestamisel ja taasesitamisel.

Konverentsi alguse kolm plenaarettekannet määrasid diskussioonide tonaalsuse kõigiks istungiteks ja määratlesid töörühma edasise töö suunad. Juri Fikfak tõstatas triaadi esitaja–esitus–uurimus taustal küsimuse, kuivõrd mõistavad teineteist teadlased ja kultuurikandjad rituaalide versioonide ja nende koostisosade ning sejärel nende taasesitamise käigus. Fikfaki mõtte kohaselt on töö pärimuse kandjatega etnoloogi olulisim kogemus, rahva elus osalemise moodus, mis nõuab erilist paindlikkust ja vaateleja rollist kaasosalise rolli üleminekut.

Laurent Sébastien Fournier vaatles teemas “Pühade taassünd ja mänguline alge Euroopa kultuuripärandis” mehhanisme, mida kasutatakse rahvapärimuse taasesitamisel alates 20. sajandi keskpaigast. Võrreldes Provence'i festivale ja Põhja-Šotimaa välitööde materjale näitas ta, et hoolimata kohalikust spetsiifikast leidub rituaalide taasesitamisel ka ühisjooni. Kombestiku aja vaimus uuendatud versioonid langevad kõige sagedamini kokku kommertsturismi poliitika ja paiga turustamisega. Kultuuripärandi mõiste ise tähendab probleemi esitajatele, kes püüavad naasta kombestiku autentsete vormide juurde, millest osa on tänapäeval väga raske vastu võtta ja mõista.

Töörühma juht Emily Lyle (Šotimaa) vastandas ettekandes “Sesoonsed pühad kui tugisambad kujuteldavas “as if” rituaalide maailmas” kombetäitmiste maailma, mida teadlased tajuvad kujuteldavana, ühelt poolt laste mängumaailmaga, kus kõik on naljapärast, ja teiselt poolt rituaalide maailmaga nende täitjate peas, kus kõik loetakse reaalseks, “justkui”. Tuginedes kujutlusteooria autori, Ameerika filosoofi Kendall Lewis Waltoni mängult-uskumise (make-believe) fantaasia rakendamisele kunstis,³ tuli E. Lyle järeldusele, et rituaalide ja kombetäitmiste väljamõeldud maailma tugedeks on aja ja ruumi kategooriad.

Terry Gunnell (Island) vaatles ettekandes “Esitustüübid Shetlandi saarte (Šotimaa) maskeerimistavades” maske Halloweeni ja uusaastakombestikus, ja märkis, et varem oli maskeeritute ringkäik küla sisepidu: majade ukсед olid külalislahkelt valla, kõik rõõmustasid tulijate üle, ja see ühendas külaelanikke. Aastate möödudes said protsessioonid turistipeibutisteks, sisemine orientatsioon vahetus välisega, osalejad hakkasid laenama kujundeid võrarestest traditsioonidest, tugevnes värvikus, kusjuures uurijad muutusid jälgijatest osalisteks.

Kombetalituste vaatamängulisuse ja turiste ligitõmbavate momentide suurenemine, samuti esitajaid finantseerivate organisatsioonide mõju üle arutasid mitmed teadlased. Näiteks John Helslooti (Holland) ettekandes “Kultuuripärand munitsipaalsete subtsiidiumide kontekstis Hollandi igaaastase St. Nikolause paraadi näitel” vaadeldi jõulueelseid rongkäike, milles osalejaid tervitavad linnavõimude esindajad. Paraadi korraldajad ja osalised toetuvad enamasti folkloristide ja etnograafide tööle. Koos sellega teeb tänapäevane konjunktuur traditsioonis mõningaid korrektiive, hoolimata UNESCO ja etnoloogide püüdest säilitada seda võimalikult muutmatuna. Ajakirjanduses arutletakse rongkäigu poliitilise korrektsuse teemadel, sest selle ajal teenivad püha Nikolaust mustanahalised abilised. Teadlase arvates võivad sellised ilmingud mõjutada kohalike omavalitsuste huvitatust eraldada linna eelarvest pidulikeks üritusteks raha.

Karnevalitraditsioonidest ja nende ümbermõtestamisest tänapäeva ühiskonnas, poliitika mõjust traditsioonidele rääkis ka Arūnas Vaicekauskas (Leedu) ettekandes “Karnevali struktuur, ajalugu ja sümboolne interpretatsioon Ivrea (Itaalia) karnevali näitel”. Kogu maailma turistide seas populaarne Itaalia karnevalitraditsioon taassündis aktiivselt pärast 1970. aastaid. Vastlakarnevali klassikaline struktuur on läbi teinud mõningaid muutusi, adapteerudes tänapäeva tarbimisühiskonna vajadustega. Pealtvaataja on transformeerunud maskideparaadi võrdõiguslikuks osalejaks, aga etenduse efektsus saanud peokorraldajate üheks peaesmärgiks. Seega on sageli kohalikul ajalool põhineva traditsiooni väljamõtlemine ja hetkel poliitiliselt oluliste sümbolite visualiseerimisest saanud karnevali ettevalmistamise põhimehhanismid.

Svetlana Sidneva (Venemaa) ettekanne käsitles tulega seotud kombetalitusi Kreekas: sütel kõndimist, mis on Constantinuse ja püha Helena päeval levinud mitmes Põhja-Kreeka külas, “Juuda” ja vastlalõkete süütamist jne. Need iidised rituaalid sünnitavad uusi tekste, mis näitavad erinevate kultuuritraditsioonide segunemist, teaduslike ja rahvalike motiivide koostoimet (eriti kui teemaks on tule tervendav mõju), pühade antiikseid ja kristlikke koostisosi. Sütel kõndimist seostavad mitmed teadlased traaklaste dionüüoslike kultustega, mille tulemusena hakati seda kommet kasutama ka väljaspool Helena ja Constantinuse püha. Tänapäeva poliitiliste muutuste mõju kombetäitmisele illustreerib Angela Merkeli kujutise süütamine Kreeka 2011. aasta vastlakarnevali ajal tavapärase Juuda kuju süütamise asemel.

Irina Sedakova (Venemaa) ettekanne “Venemaa rituaalne aasta läbi turismireklaami prisma” näitas viimase kümne aasta jooksul turismifirmade saadetud spämmi varal, kuidas on laienenud ja tugevnenud kalendrirituaalide taassünd Venemaal ning kuidas on muutunud nende paikne liigitus. Pühadeaja restruktureerimine sobitub paiga mütoлогия loomisse ja taasloomisse ning seda survestavad tugevalt kaubandus-, turismi-, usu-, kultuuri- jne organisatsioonid.

Thomas McKean (Šotimaa) keskendus ettekandes “Šoti tulepüha taaskorraldamine ja täpsus” esitaja rolli üksikasjalikule analüüsile autentse kombetalituse taastamisel. Rituaalse protsessiooni “Clavie⁴ põletamine” eestvedaja, kes valitakse sellesse rolli (kuningas Clavie) eluks ajaks, astub läbirääkimistesse uurijate ja kohalike võimudega ning võtab endale vastutuse selle traditsiooni hoidmise või muutmise eest. Värviküllane kombetalitus, mis on traditsiooniliselt seotud 11. jaanuariga (vana uusaasta pärast Šotimaa üleminekut Gregoriuse kalendrile 1752. aastal), püüti turismieesmärkidel üle viia 31. detsembrile, kuid pärimusekandjad ei tagane traditsioonist.

Teadlase ja esitaja vastastikune mõju rahvakunstis, nagu ka teistes pärimuskultuuri valdkondades, võib muuta suunda – uurija muutub informandiks. Nancy McEntire ja David Stanley (USA) kaasettekanne põhines koostööl Iirimaa pubide rahvamuusikutega. Teadlased näitasid, et muusikapärand on elus ja rahvamuusikud annavad seda edasi põlvest põlve (emalt tütrele, isalt pojale), aga seda annavad edasi ka muusikateadlased-uurijad. Teadlased aitavad säilitada vanu meloodiaid ja tekste, levitades neid esitajate seas ja publitseerides erilehekülgedel. Muusikaesitused pubides modifitseeruvad: soolo esinemine asendub muusikuterühma esitusega, tekivad esitused pillidel, mida varem Iirimaa ei kasutatud. Ka siin on alati tegev “juht”, kes valib repertuaari, määrab laulude ja instrumentaalpalade järjekorra, annab tooni jne. Tavaliselt tegeleb sama muusik ka uurimustulemuste otsimisega ja loob kontakte muusikateadlastega.

Skaidre Urboniene (Leedu) vaatles ettekandes “Uurija ja esitaja suhted risti valmistamisega seotud rituaalides Leedus” kahte stsenaariumit: “autori”risti valmistamine ja vana mudeli kopeerimine. Mõlemal juhul vajab puutöömeister abi, mida ta otsib kas etnograafidelt või muutub ise uurijaks, kes kogub “välitöödel” näidiseid. Etnograafide jõupingutustest, mida on vaja tüüpiliste läti maskide taasloomiseks, jutustas Aida Rancane ettekandes “Kohalike maskeerimistraditsioonide taastekkimine kui esitajate ja uurijate koostöö tulemus”.

Aado Lintrop (Eesti) märkis ettekandes “Suur valge juht kohtub põhja šamaaniga” vajadust, et uurija oleks ette valmistatud tööks kultuurikandjatega, eriti eksootiliste kultuuride puhul. Ta võrdles oma muljeid sõitudel Põhja-Euroopasse ja Siberisse etnograafilise dokumentaalfilmi operaatorina 1977. aastal ja 35 aastat hiljem. Esimestel kohtumistel ja nganassaani šamaani filmimisel Taimõri poolsaarel ei teadnud Lintrop šamaanidest mitte midagi ja võttis kõiki šamaani jutte soome-ugri ühisajast pärit eepose mütoepilise versioonina. Teise ekspeditsiooni ajal märkas A. Lintrop juba kogenud etnograafina šamaani enda maailmanägemise olulisi detaile, mis avanesid tema maagilistes toimingutes.

Vastupidist olukorda kirjeldas Tatjana Minnijahmetova (Venemaa – Austria) ettekandes “Uurija – pärimusekandja “moraalikoodeks””. Udmurdi pärimuse kandja ja uurijana ühes isikus formuleeris ta mitmeid reegleid, mida peab teadlane järgima. On mitmeid nähtusi, mille ligi lastakse teadlane selleks, et teha see teadmine kättesaadavaks kõigile, kuid on ka mitmeid teadmiste levitamise keelde. “Informantide soovidesse tuleb suhtuda austusega,” märkis Minnijahmetova.

Léon van Gulik (Holland) pöördus kombestiku täitmise juurde “oma” ja “võõra” maailma teooria kaudu, aluseks psühhoanalüütik Donald Winnicotti imagoloogiateooria mängust ja reaalsusest, väljamõeldud ja tegelikust maailmast, jätkates Emily Lyle'i ettekannet Hollandi uuspaganlike materjalide põhjal. Uuriija peab võtma kombetalitust kui loomingulist akti, milles usu ja religioossete veendumuste põhjal luuakse side kahe maailma – väljamõeldud ja tegeliku – vahel.

Uuspaganluse teemat jätkas Kamila Velkoborska (Tšehhimaal), kes ettekandes “Esi-tajad ja uurijad uuspaganluse kontekstis”. Praktilise uuspaganluse ja uurijate suhetes tekib probleem – erinev suhtumine maagiasse ja nõiarituaalidesse, mis on uuspaganluse keskmes. Teadlane suhtub alguses maagiasse kui (enese)pettusse, seejärel hakkab mõistma kombetalituste täitjaid ja saab isegi rituaalidest osa võtta.

Marlene Hugosoni (Rootsi) ettekanne ““Meil on au kutsuda teid...” 21. sajandi pühadel kaugosalemise küsimus” käsitles uusi võimalusi tähistada midagi “eemal”. Kui Rootsi kroonprintsess Victoria abiellus Daniel Westlingiga, kanti sündmus peigmehe kodulinnas Ockelbos üle suurel ekraanil. Pulmad lülitati nii rahvuse (sellest sai riiklik püha) kui ka perekonna kalendrisse (abieli sõlmiti pruudi vanemate pulma-aastapäeval). “Kaugpühitsemine” tõi Ockelbosse palju turiste ja sellest sai kohaliku traditsiooni loomise impulss. Teadlase arvates aktualiseerus antud juhul ka mõtlemise arhailine mudel: võimukandjate abielusõlmimine on riigi õitsengu ja hüvangu pant.

Paikse ajaloo ja kollektiivse mälu, rahva religioossuse ja kalendri vastastikust mõju käsitleti mitmes ettekandes. Evy Johanne Håland (Norra – Kreeka) tutvustas Jumalaema imettegeva ikooni kalendris austamise lugu, mis tekkis Tinose saarel ajal, mil kreeklased võitlesid türklastega oma vabaduse eest (1821–1823). Karen Bek-Pedersen (Šotimaa) ettekanne käsitles Islandi iidse talveööde püha tava kristianiseerimist ja selle ühendamist püha Miikaeli päeva kombestikuga.

Arne Bugge Amundsen (Norra) visandas ettekandes “Rituaalsed reformid ja rituaalne käitumine” Skandinaaviamaade matmiskombestiku muutuste ajaloo. Vaatamata luterlaste püüdele kombestikku mõjutada ja tuua raskuskese surnute hauataguse elu ettekujutamisel elavate päästmisele, on matmiskombestiku arhailised komponendid, pöördumine lahkunu poole, säilinud muutumatuna. Neile lisandus pöördumine matustel osalevate elavate inimeste poole.

István Povedák (Ungari) iseloomustas ettekandes “Väljamõeldud, kopeeritud, pärimuskultuurilised festivalid tänapäeva Ungaris” kahte suurt festivali – ungarlaste rahvuslikku kogunemist ja kurultaisid, mida hakati riigis läbi viima kõigest viis aastat tagasi, kuid mis said erakordselt populaarseteks. Nagu näitas teadlane, on need festivalid läbi imbinud patriotismist, tuginevad stiliseeritud rahvakultuurile ning sisaldavad globaliseerimisvastast, antikommunislikku ja rohelist mõttelaadi.

Rituaalse aasta ja haridussüsteemi seoseid käsitles kaks ettekannet. Mare Kõiva ja Andres Kuperjanov (Eesti) kirjeldasid lõpuklasside õpilaste kooliga hüvastijätmise ja lõpuõhtu tähistamist. Koolilaste riietus ja meelelahutused meenutavad maskeerimise vanemaid ilminguid ja noortemänge, initsieerimisriitusi veega ja võistluslikku kombestikku.

Jonathan Roper (Suurbritannia – Eesti) kirjeldas Tartu Ülikooli rituaalset kalendrit, kus iga semestrit iseloomustab teatud tseremoniaalsus ja osaline seotus aasta pühadetsükliga (sugisene semestrialguse vastuvõtt rektori juures, aastavahetusel, diplomite jagamine suvise pööripäeva paiku jne). Õppeaasta rituaalsus formeerub teaduskondade eripära arvestades, näiteks filoloogid külastavad Juri Lotmani surmapäeval tema kalmu.

Sloveenia teadlaste Mateja Habinci ettekanne “Karnevali folkloriseerimine vs püha Roha päeva kombestiku nõrgenemine – kultuurilise managemendi uurimine sotsialismi ajal” ja Marija Klobčari ettekanne “Rituaalsus kui ühiskonna sotsiaalsete muutuste peegeldus. Uuri ja tema jõud (nõrkus)” puudutasid sotsiaalpoliitiliste faktorite ja ideoloogiliste seisukohtade mõju rahvatraditsioonile.

Konverentsil kõlas ka Kinga Gaspari (Ungari) ettekanne “Enesepeegeldus ja *casting* kultuurilises ettekujutuses”, Mojca Kovačiči (Sloveenia) “Muusikaesitajate vaated kultuuripoliitikale”, Oksana Mikitenko (Ukraina) “Serbia itkude esitamisest” ja Katya Mihhailova (Bulgaaria) “Rändavad pimedad laulikud ja slaavi rituaalne aasta”.

Nagu nähtub esinemiste ülevaatest, kaotas väljakuulutatud triaad konverentsi käigus kolmeosalise vormi, sest parameetreid ja komponente, mida on vaja arvestada kultuuripärandi taasesitamise käigus, on tunduvalt rohkem. See on nii mitmete asutuste tegevus alates kohalikest omavalitsusorganitest kuni UNESCOni, kommertslikud ja turismiorientaarsed, didaktika valdkond ja kogemuste edasiandmine. Diskussiooni käigus jagasid uurijad oma kogemusi tööst traditsioonikandjatega konkreetsetes olukordades, rõhutati ka uurimise ajastu rolli – enne ja pärast interneti ja arvutitehnoloogia arengut, ideoloogilised ja religioossed kontekstid (sotsialismimaades on need perestroikajärgsed muutused, iseseisvuse omandamine, religiooni taassünd, teiste Euroopa riikide puhul on see multikulturaalsus, globaliseerumine, ühiskonna sekulariseerumine).

Konverents lõppes rituaalse kombestiku töörühma koosolekuga, kus arutati publikatsioone ja järgmise konverentsi korraldamist. Esitleti 2011. aastal ilmunud kogumikku *Gender* (“Rituaalse aasta” sarja neljas väljaanne, koos ajakirjaga *Kosmos* Jennifer Butleri toimetamisel)⁵, milles on avaldatud 23 artiklit. Järjekorras on sarja kaks järgmist iga-aastast väljaannet, viies ja kuues: *Mask* (toimetaja Arunas Vaicekauskas, Kaunase Ülikool) ning *The Inner and the Outer* (toimetaja Mare Kõiva, Eesti Kirjandusmuuseum). Seitsmenda konverentsi ettekannete väljaandmise võtsid enda peale Juri Fikfak ja Laurent Sébastien Fournier.

Konverentsi kultuuriprogramm võimaldas osalejatel tutvuda sügisese mardipäeva tähistamisega, mille kombestik on seotud uue veini degusteerimisega ja tavapärase laua taga istumisega. Sloveenia folkloristid ja etnograafid esitasid rahvalaule, vastuseks kõlasid nii lähedaste (slaavi) kui ka kaugete traditsioonide (šoti ja eesti) laulud.

Rituaalse aasta töörühma järgmine, kaheksas konverents, mis käsitleb migratsiooni, toimub Plovdivis (Bulgaaria) 26.–29. juunini 2012, üheksas konverents “Rituaalne aasta ja poliitika” Ungaris Szegedis.

Irina Sedakova, Svetlana Sidneva

Tõlkinud Asta Niinemets

Kommentaarisid

¹ Töörühma loomise ja tegevuse, samuti neljanda konverentsi ettekandekogumiku retsensiooni vt JC 2004, nr 4, lk 62–63; 2006 nr 2, lk 60; 2007 nr 1, lk 60–61; JC nr 3, lk 70–72.

² Teavet instituudi kohta vt koduleheküljel <http://isn.zrc-sazu.si/>

³ Walton, Kendall Lewis. *Mimesis as Make-Believe: on the Foundations of Representational Arts*. Harvard University Press, 1990.

⁴ Clavie – ridva otsas põlemasüüdatud tõrvatünn, mida kantakse “kuninga” järel mööda küla. Ringkäigu lõpus valatakse tünn üle kütusega ja süüdatakse lõke. Sööd jagatakse laiali pealtvaatajatele ja osalistele õnneks. Lähemalt vt <http://www.hogmanay.net/events/scotland/burghead>

⁵ Gender. Toimetanud Jennifer Butler. The Ritual Year 4 & Cosmos. Edinburg, 2011.

Rahvusvaheline konverents “Medical Pluralism in the Era of Digimodernism”

Mullu 28. novembril korraldas Eesti Kirjandusmuuseumi folkloristikaosakond muuseumis kaheksanda rahvusvahelise Medica sarja konverentsi, mis keskendus digiajastu ja rahvameditsiini vahekordadele.

Kaarina Rein (TÜ) pidas ettekande meditsiiniõpetusest Tartus ülikooli rajamisel ja sellele vahetult järgneval ajal. Allikatele tuginedes nähtub, et meditsiiniajaloo alguseks Tartus võib lugeda siinsete munkade tegevuse 13. sajandist. Esimese apteegi rajas Tartusse vahemikus 1422–1430 Tallinnast saabunud õpetatud arst Johann Molner. Kuni 17. sajandini olid apteekide omanikud ainsad akadeemilise meditsiini esindajad Tartus. Tartu Ülikooli rajamisega 1632. aastal saabusid siia kolm meditsiiniprofessorit Saksamaalt – Johannes Raicus (ca 1580–1632), Johann Below (1601–1668) ja Sebastian Wirdig (1613 või 1615–1687), kes mõjutasid Tartu meditsiinilist ja intellektuaalset ringkonda. J. Raicus leidis oma ideedele tuge Paracelsuse õpetustest ning J. Below ja S. Wirdig järgisid humoraalpatoloogia seisukohti. Kuigi akadeemilise meditsiinilise hariduse algus oli paljutõotav, oli meditsiiniprofessori koht aeg-ajalt siiski hoopis täitmata.

Ave Tupits (EKM) andis ülevaate folkloristide ja meedikute huvist ja suhtumisest rahvameditsiini 20. sajandi alguskümnenditel. 1920. ja 1930. aastatel koostatud folkloristlikes küsitluskavades kajastuvad folkloriste huvitanud teemad, enamasti sooviti talletada teadmisi haigustest ja rahvaarstidest ning erinevatest ravivõtetest. Akadeemilise meditsiini ringkondades oli neid, kes huvitusid sama materjali kogumisest, üks selline kogumine organiseeriti koostöös ERMiga 1921. aastal ning aastail 1924–1925 korraldas kogumisaktsiooni tervishoiumuuseum. 1920.–1930. aastate artiklid ja muud publikatsioonid näitavad, kuivõrd erinevatel seisukohtadel võisid meedikud rahvameditsiini suhtes olla. Üldiselt valitses siiski seisukoht, et see on rahva tervisele ohtlik ning suur ravitsejate arv on meedikute endi tegemata töö. Samuti eeldati, et hariduse kasvuga saavutab võidu akadeemiline meditsiin.

Kristiina Johanson (TÜ) arutles raviks kasutatud instrumentide tuvastamise võimalikkuse üle arheoloogilise materjali analüüsis, keskendudes ajajärgule kiviajast hilise rauaajani. Sellised instrumendid ei ole kergesti tuvastatavad, sest maagilistel eesmärkidel kasutatu ei pruugi muu materjali seas silma paista või võib olla ka hävinud. Vahendite tuvastamisel on abiks erinevad kirjalikud allikad ning folklooritektid. Kristiina Johanson tõi näiteid tekstidest ning tutvustas fotomaterjale, demonstreerides raviks ja muuks maagiaks kasutatavate arheoloogiliste instrumentide tuvastamise protsessi ja võimalusi.

Svetlana Tsonkova (Kesk-Euroopa Ülikool, Budapest) ettekanne põhines Bulgaa-ria varasest uusajast pärit loitsudel ja mittekanoonilistel palvetel, mis on säilinud vanas slaavi kirikukeeles kirjutatud käsikirjades. Ettekandja vaatles loitse, loitsijaid ja kriisisituatsioone kui kultuurilist fenomeni ning interdistsiplinaarse uurimise objekti. S. Tsonkova osutas loitsude kasutajate erinevate omaduste analüüsi raskustele, keskendudes loitsimisele kui igapäevasele tegevusele ja strateegiale, mida kasutati kriisisituatsioonides, mis mõjutasid inimeste ja loomade heaolu. S. Tsonkova järgi on loitsija kogukonnas mõjukas isik, kes suhtleb üleloomuliku sfääriga, mõjutab reaalsust ning on piisava väega, et tõrjuda ohtu ja surma.

Valentina Haritonova (Etnoloogia ja Antropoloogia Instituut, Moskva) osutas muu-
tustele (uus)šamanismis, mida mõjutavad muutused religioonis ning kultuurilistes ja meditsiinilistes ringkondades Vene Föderatsioonis. Ta vaatles (uus)šamanismi religiooni, biomeditsiini, rahvatervise, alternatiiv- ja täiendmeditsiini ning riikliku ja alternatiivse haridussüsteemi ja teaduslike institutsioonide kontekstis. Samuti võrdles ettekandja (uus)šamaane eepiliste ja lüroepiliste laulikutega. V. Haritonova ettekannet rikastasid värvikad näited sellest, kuidas (uus)šamaanid loovad oma identiteeti ja usaldusväärst. Näitematerjalid pärinesid välitöödelt mitmetes Siberi regioonides ja Moskvast.

Tatjana Bulgakova (Herzeni nim. Riiklik Pedagoogiline Ülikool, Peterburi) tões, et šamanistlikule ravile lähenemine transpersonaalse paradigma kaudu annab võimaluse vaadelda seda kui holistikku psühholoogilist kogemust traditsioonilises maagia ja müstika kontekstis. Transpersonaalse lähenemise kaudu võib šamanistlikke ja muidki haigusi vaadelda kui kogemusi kontaktidest üleloomulikkusega, mis jääb igapäevaelus kättesaamatuks. See on kontrastiks eemilisele lähenemisele haiguste olemusest. Šamaanitraditsiooni kandjate seisukohast ei ole šamaanihaiguste põhjused ja ravi seotud inimkontaktiga, vaid olendite või energiaga inimesest väljaspool, mis eksisteerib inimesest sõltumata.

Mare Kõiva (EKM) näitas arhiivi- ja internetiallikatele tuginedes, kuidas tänapäevased ravitsejad kujundavad eneserepresentatsiooni, kasutades selleks ümbritseva keskkonna ja kultuuri erinevaid tõlgendusvõimalusi. Ravitsejad kujundavad igaüks omaenda rituaalid ja suhtluse, et tasakaalustada isiksust ning lahendada terviseprobleeme muutunud ajas ja ruumis või piiritletud füüsilises keskkonnas. M. Kõiva analüüsis rituaale ja võtteid, mida ravitsejad on loonud ja kasutanud ning arutles ka ravitseja rolli üle meditsiinilise trükimeedia paradigmas. Näidetena olid toodud Aleksander Heintalu, Luule Viilma, Gunnar Aarma ja Irje Karjus.

Mihály Hoppál (Euroopa Folklooriinstituut, Ungari TA Etnograafiline Instituut, Budapest) kirjeldas erinevaid šamanistlikke ravitsejaid ja nende võtteid raviprotse-
duuride ja usundilise süsteemi raamides. Tuntud šamaaniuurija, šamanismiuurijate ühingu president ning ajakirja *Shaman* peatoimetaja pööras tähelepanu sellele, kuidas šamaanid uurivad usundeid ja meditsiini ning osalevad raamatute avaldamisprotsessis. Samuti jagas ettekandja isiklikke kogemusi kohtumistest šamaanidega.

Piret Paal (Ludwig-Maximiliani Ülikool, München) arutles oma posterettekandes Keila hooldushaiglas toimunud sündmuste mõjul palliatiivmeditsiini tähtsuse ning haigehoolduse üle. Üleilmastumise ja kultuurilise mitmekesisuse kontekstis on P. Paali väitel ka folkloristidel, etnoloogidel ja meditsiiniantropoloogidel üha olulisem roll pat-
siendi ja tema pere huvide eest seismisel.

Ave Tupits

Seitsmes folkloristide talvekonverents, Ruusmäe-Rogosi 2012

Küünlapäeval, 2. veebruaril, mil karu harilikult teise külje kääneb ja taevataat muist küünlaid toast ära puhub, algas Rogosi mõisas Võrumaal Eesti folkloristide seitsmes talvekonverents.

Enamjaolt looduse ja paikadega seotud folkloorist inspireeritud ettekandeid jagus kahele pikale tööpäevale. Eesti Rahvaluule Arhiivi kohapärimuse töörühm – 2012. aasta talvekonverentsi korraldaja – kutsus osalejaid arutlema pärimuse tähenduste üle inimese ja maastiku kahekõnes. Pärimuslikud kohateadmised, -oskused, -uskumused, -tajud, -hoiakud ja -jutud, mida ettekannetes valgustati eri aspektidest lähtudes, on jätkuvalt Mall Hiimäe uurijatähelepanu keskmes. Koha- ja looduspärimusliku rõhuasetusega tähistati hea kolleegi 75. sünnipäeva. [Omal kombel, kingiraamatu rollis, osales konverentsil Hiimäe eelmise suure sünnipäeva järel 2008. aastal Eesti Rahvaluule Arhiivi toimetuste sarjas valminud pühendusteos *Kes kõlbab, seda kõneldakse* (koostajad Eda Kalmre ja Ergo-Hart Västrik), mille kuueteistkümnest autorist kuus kas pidasid ettekande või tegid kuulajana kaasa ka seekordsel istungil.]

Üheks erinevaid vaatenurki koondavaks mõtteliseks teljeks oli lähtumine kohanimedest ja kohanime saatvatest lugudest. Väikestest kohalistest sündmustest, mis sõnastati lühikeseks looks ja kinnistati (mikro)toponüümiga kasutajaskonna mällu, rääkis Mall Hiimäe ise ettekandes “Maastikuelemendid kohanimeloomes”. Tema sõnul lähtub iseenesest lihtne tekkemehhanism elulistest vajadustest, vahendamaks teavet harjumuspäraste tegevuste käigus formeeruvatest maastikumärkidest. Reet Hiimäe, kes on viimasel ajal tegelenud tänapäevase folkloori ilmingutega, pöördus selleks puhuks õnnestunult tagasi klassikaliste katkumuistendite juurde (“Päinurme, Pätsavere, Suureluige ja Lustivere. Kohamääratlused katkupärimuses”). Huvitav on järeldus, et mütoloogilise haigusolendi teekonna positsioneerimine muudab muidu ootamatult ilmuva haiguse liikumise etteaimatava(ma)ks ja sel kombel natukenegi kontrollitavaks. Kohanimeasjatundjatena osalesid ja pidasid ettekande Urmas Kalla ja Mariko Faster Võru Instituudist. Urmas Kalla töötab kirjandusmuuseumis säilitatava Rootsmäe käsikirjaga, kus on jäädvustatud huvitav kogu Võnnu kihelkonna kohanimesid ja kohanimelugusid. Kõneleja tõi Emajõe Suursoo piirkonna näitel tabavalt esile kohtade, juttude ja kohanime suhestatuse võimalused vaadeldaval ajahetkel, väljendades seda paradoksina: kadunud kohad on mingis mõttes olemas nimesüsteemsuse tõttu, mis aitab kohti meeles pidada. Mariko Faster (“Naine Lõuna-Eesti kohanimeses”) leidis, et kuigi Võrumaa kohanime andmebaasis on naissoole viitavaid toponüüme üksnes 2%, on nende hulgas huvitavaid kihistusi naispühakute nimedega, viidetega ohvrilätele ning kõnekatele seostele, mis tekivad *mõrsja*-osisega kohanime puhul. Nimed ja nimetamine olid teemaks ka kultuurigeograaf Taavi Pae sõnavõtt. Ta on avastanud Eestis umbes kolmkümmend võrdnime kasutamise juhtu. Enamasti mitteametlikud, turistlikud või ilukirjandusliku väljendi staatuses kohanimed nagu *Eestimaa Šveits*, *Setumaa Sahara*, *Emajõe Ateena*, *Eesti Donbass* jts moodustatakse mõne laiemalt tuntud geograafilise kujundi abil.

Missugustesse seostesse kohapärimus paigutub ja kuidas toimib kindlas piirkonnas, oli arutluse all Mare Kõiva, Mare Kalda ja Mari Sarve sõnavõttudes. Mare Kõiva (“Paala-

linna lossist kaardiga ja kaardita”) ja Mari Sarv (“Kes selle tamme istutas”) esindasid konverentsil kognitivistlikku perspektiivi, kuna analüüsisid paiku ja lugusid, millega uurijal on isiklik emotsionaalne side. M. Kõiva avas Põltsamaa juttude põhjal, kuidas kajastuvad inimeste ettevõtmistes jutud sissemüürimisest, varandustest lossikeldrites, maa-alustest käikudest ja piinakambritest, ning positsioneeris vastava andmestiku pärimusliku ajaloo teljel. M. Sarv keskendus kodu pärimusele Kullamaal, sellele, kuidas põlvkondade lood sõltuvalt ümbruse mõjust teatud juhtudel kestavad, teinekord aga muutuvad võõraks ja kaotavad aktuaalsuse. Mare Kalda tutvustas ettekandes “Artiklist uurimuseni. Ida-Viru nähtamatud kohalood” valitud näidete põhjal kohapärimuse arenguhooni Ida-Virumaal. Sealseid kohti ja kohalugusid on teistest piirkondadest selgemalt mõjutanud vastandid: muutused (kaevandused jt tööstusalad) ja muutumatus (ürgsed metsad ja sood). Inimtegevus ja loodusobjektide seisund kajastuvad kohajuttudes, teatud olusid rõhutades, teisi varju jättes.

Kohapärimusest mõnevõrra laiemas, pärandkultuuri kontekstis kõneles seoses põhjaliku kaardistamis- ja andmekoondamise ning pärandkultuuri objektide väärtustamise aktsiooniga Triin Kusmin Riigimetsa Majandamise Keskusest. Kohalike inventeerijate väga pühendunud tegevuse tulemusel valmis maa-ameti kaardiserveris vaba juurdepääsuga andmebaas kuni 35 000 maastikuobjekti kirjeldusega. Konverentsi toimumise ajaks polnud see veel välja kuulutatud, kuid kuu aega hiljem hinnati Triin Kusmini isiklikku tegevust pärimuse jäädvustamisel presidendi rahvaluulepreemiat väärivaks (presidendi rahvaluulepreemia on riiklik autasu Eesti Rahvaluule Arhiivi korrespondentide tunnustamiseks).

Ka konverentsi sisulise peakorraldaja Jüri Metssalu ettekanne keskendus kohapärimusele, täpsemalt Juuru kihelkonna pühade allikatega seonduvale problemaatikale. Kõneleja väljendas seisukohta, et kuigi maastik muutub, on maastikumuster põhijoontes siiski püsitud, Juuru allikad on andnud küladele joogivett ammusest aegadest peale. Tähelepaneliku uurimistööga joonistuvad välja pühapaikade paiknemise seaduspärasused: asetsemine kultuurmaa ja metsiku maa piirialal (erandiks hiiekohad rabas).

Ergo-Hart Västriku ja Aado Lintropi uurimisküsimused lähtusid usundilistest praktikatest. E.-H. Västriku (“Kivid ja kiviraunad vädja usundis”) esitles andmeid vädjalaste aupaklikust suhtumisest puudesse ja kividesse ning iseloomustas vastavaid toiminguid ja toimingute kirjeldusi nende ajaloolistes kontekstides (sooritused ohvrikivide juures kirikukalendri tähtpäevadel ja Ukkola metsas külapidustuste käigus). A. Lintrop (“Soome-ugri pühapaigad”) defineeris pühapaiga kui kavatsuslikult organiseeritud, eriliseks tehtud ruumi vastanduses teistmoodi väärtustatud ümbrusele. Kolde kui kogu maailma keskpunkti juurest ringikujuliselt kaugenedes tegid kuulajad kaasa kujutlusliku rännaku, et mõista udmurdi, aga ka mansi ja handi traditsioonilist ruumiliigendust. Inimestel ja üleloomulikel olenditel olid oma mõjualad, vaenulikke piiriületuskatseid osati tõrjuda. Kogu küla ühised pühapaigad asusid tavaliselt küla ja kaugema ümbruse vahelisel alal.

Eva Väljaots semiootikuna arutles sõnavõttus “Looduskeskkonna tajumisest metsa ja mere näitel” üldisemate tunnetuslike kategooriate üle. Kohajutustused võimaldavad uurida tajukogemust, kuna sisaldavad nii paigas viibimise kogemust kui ka selle interpretatsiooni. E. Väljaots kasutas samuti oma seisukohtade esitamiseks piiri ja liigendatuse mõisteid. Mere puhul rõhutas ta silmapiiri ja veepiiri tähenduslikkust, metsa puhul aga vertikaalset avanemist, kuid ka sügavuse ja ääre olemasolu. Mõlemas



VII folkloristide talvekonverentsist osavõtjad. Foto: Aado Lintrop 2012.

keskkonnas osaleb tajukogemustes üleloomulikke olendeid ja nähtusi. Omaette huvitava semiootilise ruumiosa moodustavad teerajad.

Õpetamispraktikatest lähtusid Risto Järve ja Sille Kapperi ettekanded, milles otsiti lahendusi kummagi eriala mõistelise järjepidevuse ning terminiloo probleemidele. S. Kapper (“Pärimustantsu mõistestamine ja kohasidusus”) teeb selget vahet pärimustantsu ja normeeritud lavastiili vahel. Talvekonverentsi teemadega haakus hästi tema huvitav küsimus, kuivõrd seotud on pärimustants kohtadega, kus üks või teine tants on aktuaalne. R. Järv aga sõnastas ettekandeks “Muistendeid, legende ja pärimusi kaalumas” akuutse mure, mille üle rahvajuttude uurijad küll omakeskis kahe kuni kaheksakesi diskuteerivad, ent ikkagi midagi ei otsusta: missuguse terminiga tuleks määratleda muistendeid. Tehistermin pole sulandunud inimeste kõnepruuki. Tõsi küll, nagu rõhutasid ka repliikideks sõna palunud kommenteerijad, ei ole põhjust kooskõla rahvaliku kasutusega pidada eesmärgiks omaette, kuna *etic* ehk uurijapoolne ja *emic* ehk pärimusrühmale omane mõistestik ongi erinevad.

Tähistamisviiside näiteid erilises keelekasutuse kontekstis demonstreeris rakenduslingvist Pille Arnek. Ettekandest “Eestikeelsed tekstid 19. sajandi Põhja-Eesti hauatahistel” selgus, et tavaks oli jäädvustada inimese nimi, vanus ja surmaaeg, hiljem sünniaeg vanuse asemel, ning tuua muidki märkusi lühendväljendite vormis. Analüütilist mitmekülgsust lisas üritusele Kadri Tüür teemaga “Kalafolkloor ja järvepärimus eesti looduskirjanduses”. Uurija jagas auditooriumiga tähelepanekuid rahvapärimuse jutustamisest looduskirjutuses, kas elavdamas teaduslikele faktidele tuginevaid kirjeldusi või tasakaalustamas poeetilist stiili.

Taimetundmine ja kasutamine rahvaravis oli Renata Sõukandi ja Raivo Kalle uurimuse keskmeks. Taimede ja loomade kujutamine hiliskeskaegsetes Kristuse kannatuse stseenides inspireeris aga Ülle Sillasood, kes jõudis järeldusele, et taimed ja loomad maalidel rõhutasid Kristuse verd, surma ja taevaminekut ning võitlust hea ja kurja vahel.

Konverentsil esitleti kahte toredat väljaannet. Mari-Ann Remmelilt ilmus *Päritud paigad. Kohajutte ja legende Rae vallast*. Anu Korbi ja Andreas Kalkuni antoloogia *Siberi setode laulud* võimaldab kuulata ja kaasa laulda. Slaidiprogrammi vahendusel tutvustas lähemalt oma töövaldkondi ERA kohapärimuse töörühm. Enneolematut sündmust kogesid konverentsist osavõtjad koduteel. Rõuges sooritasid noored arheoloogid 30kraadise pakase kiuste eksperimenti: elu muinasmajas muinasaja kombel (vt <http://www.muinasmaja.edicypages.com/blog>). Talvekonverents avaldas toetust ja soovis jõudu.

VII folkloristide talvekonverentsi õnnestumise nimel töötasid Jüri Metssalu, Mari-Ann Remmel, Kaisa Kulasal, Pille Vahtmäe ja Valdo Valper koos abiliste toimkonnaga (Maarja Aigro, Risto Järv, Annika Kupits, Pille Niin). Üritust toetasid AS Hallik Tamsalust ning Eesti Kultuurkapital.

Teesid, mille trükiversiooni rahastas Jaan Metssalu, on leitavad <http://www.folklore.ee/era/tk2012/TK12teesid.pdf>.

Mare Kalda

Jutustamise uurimine tänapäeva Läti folkloristikas

2012. aasta jaanuaris kaitsti Läti Ülikoolis kolm rahvaluuleteaduslikku doktoritööd: Ieva Garda-Rozenberga uurimus isikukogemuslugudest 21. sajandi Alsunga piirkonnas (*Personal Narratives in Alsunga District in the 21st Century*), Sandis Laime uurimus raganate traditsioonist Kirde-Lätis (*The raganas tradition in north-eastern Latvia*) ja Sanita Reinsone uurimus eksitamislugude kohast tänapäeva jutustamistraditsioonis (*Getting lost stories: notions, interpretations, poetics of narration*).

Kõiki kolme tööd iseloomustab varasema uurimistraditsiooni taotluslik ühitamine tänapäevase, sh rahvusvahelise folkloristikaga. Uurimustes realiseerub see jutustamise individuaalsete ja kontekstiliste andmete fookusse seadmises varasema kollektiivsuse ja anonüümsuse asemel. Ühtlasi peatutakse traditsiooni muutumisaspektidel, pärimuse mineviku ja oleviku seostel. Ieva Garda-Rozenberga töö koondub lähiminevikust jutustamisele (nn isikulugudele), mis on folkloristide huvivälja tulnud suhteliselt hiljuti, seevastu Sandis Laime ja Sanita Reinsone analüüsivad tänapäevasesest vaatepunktist kaugemas minevikku ulatuvat traditsiooni. Sandis Laime käsitleb inimesi ohustavate nõidtegelaste, nn *raganate* jutte ja sellega seotud usundilist maailma, Sanita Reinsone aga vastavalt eksitamis- ja eksimislugusid ning sellele ta asetuvat maailmapilti. Konkreetsest ajaloolis-kultuurilisest ja traditsiooniregiooni taustast lähtumine loob kõigile siinkäsitletud uurimustele kontekstikeskse raami.

Järgnev ülevaade põhineb autorite koostatud ingliskeelsetel kokkuvõtetel.

Ieva Garda-Rozenberga väitel hakati Läti folkloristikas isikulugude vastu huvi tundma 21. sajandi alguses, toetudes ühelt poolt 1970.-80. aastate lääne folkloristide töödele ja teiselt poolt 2000. aastate alguses Alsunga maakonnas tehtud ligi üheksakümnele intervjuule. Intervjuude teemad keerlevad ennekõike jutustaja eluetappide ja -kogemuste ning sellega seotult ajalooliste ja ühiskondlike sündmuste ümber: nõnda on intervjuueerijad jutustajaid oma küsimustega suunanud. Intervjuude analüüsi kaudu jõudis autor žanriküsimusteni. Isikulood tema käsitluses hõlmavad kaht suuremat žanrit: isikukogemusjutud (*personal experience stories*) ja elulood (*life stories*). Salvestatud lugudes eristub kolm loo ülesehituse tasandit:

algus, milles antakse kuulajale märku, et alustatakse isikukogemusloo jutustamist; sissejuhatuse, milles esitatakse kuulajale vajalik teave jutuks tuleva sündmuse aja, koha ja tegelaste kohta; seejärel jutustatakse sündmus ning lõpuks esitatakse oma väärtushoiakud kõneldud sündmuse suhtes. Vormianalüüsist ilmneb, et jutustaja kasutab minaja temavormis jutustamist, kuid dialoogi intervjuueerijaga kohtab isikulugudes harva, hoolimata sellest, et need on jutustatud nimelt koostöös intervjuueerijaga. Teemaatilisel jaotuvad isikulood nelja rühma: anekdootlikud lood, dramaatilised lood, eetikalood ja ajalooteemalised lood. Lõppjärelendusena sedastatakse väitekirjas, et isikukogemusjutte saab analüüsida kui iseseisvat, spetsiifiliste kompositsiooni-, vormi-, teemaatiliste ja funktsioonitunnustega folkloorižanri, kus põimuvad jutustamise individuaalsed aspektid pikema aja vältel välja kujunenud kultuuriomaste jutustamis- ja kuulamisviisidega.

Sandis Laime doktoriväitekirja põhiküsimus keerleb läti nõia-usu ja selle uurimisviiside ümber. Ka tema uuritav traditsioon seostub kindla maa-alaga – Kirde-Läti. Erinevalt eelkirjeldatud uurimusest vaatleb aga Sandis Laime mitte tänapäeval kogutud ainek, vaid lähtub umbes 380 arhiivitekstist, mis on kirja pandud 19. sajandi lõpul, 20. sajandi alguses. Ta analüüsib *ragana*-traditsiooni nii regionaalselt kui ka esinemissagedusest lähtudes, aga ka keeleajaloolisest vaatepunktist. Ilmneb, et *ragana* mõistet on kirjalikes allikates teadaolevalt mainitud esmakordselt 1574. aastal seoses nõiakohtuga. Autor järeldeb, et sel perioodil oli nõia-kontseptsioon Lätis välja kujunenud. Ent küsimuseks on, mida *ragana* on üldse, sh enne 16. sajandit tähendanud. Ta esitab selles sõna kolm etümoloogiat, kus *ragana* tähistab kas selgeltnägijat, sarvedega üleloomulikku olendit või hoopis viirastust või kummitust, eelistades ise viimast seletust.



Ieva Garda-Rozenberga.



Sandis Laime.

Eelistus rajaneb Kirde-Läti usundilisele traditsioonile, kus *ragana* seostub matmis-kohtade ja surnuvaimuga. Rahvaluule arhiivi ainese põhjal kirjeldab ta *raganaid* kui usundilisi tegelasi: *raganad* on pikkade lahtiste juustega naise-kujulised vaimolendid, kes ilmuvad mitmekesi (tavaliselt mitte üksi, peamiselt kolmekesi) ja peamiselt öösi, harvem keskpäeval. *Raganad* kardavad hunte. *Raganate* tegevuses tulevad aga ilmsiks traditsiooni lokaalsed erijooned. Läänepoolsel traditsioonialal on nad inimestele eriti ohtlikud: nad eksitavad või ka surmavad neid. Idapoolsel alal kirjeldatakse muistendites aga *raganate* emotsioone – naeru, hõikeid, nuttu. Kirde-Läti *ragana*-tekstide analüüs näitab seoseid Euroopa teiste rahvaste loodushaldjate ja surnuvaimude traditsiooniga. Väitekirjas jõutakse tõdemuseni, et *ragana* on läti rahvausundis tähistanud surnute või muid “rahatuid” hingi, mis keskajal ja vara-uusajal lõimiti osaliselt nõiauskumuste süsteemi. Selle käigus lisandus *raganale* inimeste vastu suunatud pahatahtlik loomus, ühtlasi said nad inimese (naise) välimuse.



Sanita Reinsone.

Sanita Reinsone doktoriväitekirja käsitleb eksitamisteemalisi lugusid, kusjuures kesksel positsioonil allikmaterjalis on tänapäeval jutustatu. Arhiividesse talletatud eksitamislugusid kasutab autor ajaloolise konteksti loomiseks tänapäevaste lugude tõlgendamisel. Uuri ja lähtepunkt on, et eksitamine ei ole tänapäevane nähtus, kuna maakaardid, moodsad tehnikavahendid, infrastruktuurid nii jalakäijatele kui ka transpordile välis-tavad reeglina eksimisvõimaluse selles keskkonnas või ruumis, kus parasjagu liigutakse. Analüüsides

ajavahemikus 2002–2011 salvestatud intervjuusid 71 jutustajaga nii Läti kui ka Venemaa läti küladest ilmneb, et eksitamisllood kuuluvad praegu eelkõige perepärimusse. Lood on välja kujunenud vestlussituatsioonides pikema aja vältel. Pereliikmete seas jutustamisel liituvad neis nii isikupärased kui ka ühiselt kogetud ajaloolised ja väärtushinnangulised aspektid. Töö alguses viitas autor eksimisolukordade marginaalsusele tänapäeva ühiskonnas, võrrelduna tehnika-eelsele ajajärguga, mil ruumiorientaatori kadumine oli teatud tingimustel ettearvatav, ent siin võib näha vastuolu: teema ei ole tänapäeva ühiskonnas aktuaalne, ent ometi analüüsib ta tekste, mis on salvestatud 21. sajandi alguses. Ta väidab, et tänapäeva eksitamislugudes kohtuvad kaks ajaloolist kogemustraditsiooni. Esmalt eksitamise- ja eksimiskogemuse usundiline tõlgendus, mis seotakse usundilise tegelase *vadātājs*’iga. Teiseks eksimise mõistuspärane tõlgendus, kus teispoolsed vm usundilised tegelased sündmusse ei sekku. Tema informandid kasutavad eksimiskogemuste selgitamisel viimast võimalust, kuid ei eita kategooriliselt ka usundilisi selgitusi. Autor näeb selles vastuolus (või õigemini vastuolude ühitamises) mineviku ja oleviku vahelise piiri hajutatust. Pikemalt analüüsib autor eksitamislugude tekstilisi tunnuseid (nt ülesehitus, stiil, korduvad sõnalised elemendid) ja vestlussituat-

siooni mõju lugude vormumisele. Viimase puhul on olulised nii jutustamissituatsioon ise kui ka jutustajad ja kuulajad-arutlejad, ent autor rõhutab siinjuures ka kogemuse vahendaja või jutustaja kogu pärimusrepertuaari tähendust – eksitamisloos esitamisel kasutab ta üldisi jutustamismustreid, mida ta kohandab hetkeolukorraga. Seega on eksitamislugu ühelt poolt seotud erilise sündmusega, kuid teisalt – jutustamistraditsiooniga. Eksitamislugude traditsioon hoiab niisiis alal seda, millest ja kuidas kõnelda (teemad ja esitusviisid), aga ka seda, kuidas kogetut teistele selgitada, ja lõpuks sedagi, kuidas nii sündmusi kui ka nende selgitusi mõista või tõlgendada.

Kokkuvõtteks võib tõdeda, et kõnesolnud kolm uurimust paigutuvad folkloristliku jutu-uurimise väljale, kus keskendutakse esmalt teksti täpsemale piiritlemisele ja kirjeldamisele, teiseks teksti ja selle kasutuse omavahelistele seostele (funktsioonid, esitusolukord, maailmavaateline ja üldkultuuriline raam, koht ja jututaja/jutustuse seotus jms) ning kolmandaks ka kuulajate aktiivsusele pärimusprotsessis (nt mõistmise, arutelu, kuulamise osa tekstiloomes). See lähenemisviis laieneb tänapäeval salvestatud tekstide uurimiselt ka varem kogutud tekstide analüüsile nende ajaloolises perspektiivis.

Tiiu Jaago

Kroonika

Akadeemilises Rahvaluule Seltsis

26. jaanuaril aasta esimene ettekandekoosolek “Uusvaimsed tõlgendused: alternatiivi otsijatest lugude loojateni”. Religiooniantropoloogia doktorant Marko Uibu tõstatas oma ettekandes küsimuse uue vaimsuse individuaalsest otsimisest ning autoriteetidest, mis sel teel oluliseks saavad. Folkloristika eriala doktorant Kristel Kivari analüüsis energiasammaste ümber koonduvat uut kohapärimust, maaenergeetikaga seonduvat seltsitegevust ning erinevaid suundumusi selles. Poleemikat tekitas, kuivõrd on oluline ennast distantseerida uuritavast (rühmast) ning mil määral tuleb uue traditsiooni uurimisel arvestada vanema kihistusega.

29. märtsi ettekandekoosolek märkis Kristi Salve ümmargust sünnipäeva. Madis Arukask otsis ettekandes “Tabud ja seksuaalsus vepsa karjusemaagias” vastuseid küsimusele, mis on seoses karjatamisega kogu areaalis soomeugrilik, mis indogermaanilik. Kristi Salve eelistas piduliku juubelijutu ja meenutuste asemel ta rääkida teemal “Alliteratsioon ja allikakriitika. Tähelepanekuid vepsa rahvaluule lühivormidest”.

Ell Vahtramäe

Eesti Rahvaluule Arhiivis

9. jaanuaril kell 14 avati Eesti Kirjandusmuuseumi saalis näitus “Mall Hiimäe teaduses ja maastikul”, märkimaks Eesti Rahvaluule Arhiivi vanemteaduri Mall Hiimäe 75. sünnipäeva. Näitusel oli Mall Hiimäe kirjutatud raamatuid, näiteid rahvaluule kirjapanekutest, joonistusi, fotosid jm. Näituse panid kokku Kadri Tamm, Astrid Tuisk, Ave Tupits ja Pille Vahtmäe ERAst.

26. ja 27. jaanuaril osales Andreas Kalkun Helsingis konverentsil “Modernin kohtaminen 1800-luvulla/1800-talet och mötet med det moderna. 1800-luvun tutkimuksen verkoston 4. vuosikonferenssi” ettekandega “Viron terra incognita F. R. Kreutzwaldin kirjoituksissa: Setojen (setukaisten) kansanrunouden konstruointi”.

2. ja 3. veebruaril toimus Rogosi mõisas VII folkloristide talvekonverents “Pärimus inimese ja maastiku dialoogis”, mis märkis samuti Mall Hiimäe 75. sünnipäeva. Konverentsi korraldas ERA kohapärimuse rühm, esines paarkümmend ettekandjat, kokku oli konverentsil pea kuuskümmend osalejat. Konverentsil esitleti Mari-Ann Remmeli koostatud raamatut *Päritud paigad. Kohajutte ja legende Rae vallast* (Rae vald/Eesti Kirjandusmuuseum, 2011) ning antoloogiat *Siberi setode laulud. Helisalvestusi Eesti Rahvaluule Arhiivist* 7, mille koostasid Andreas Kalkun ja Anu Korb (Eesti Kirjandusmuuseum, 2012.). Nautida võis ka slaidiprogrammi kohapärimuse tööühma välitöödest. Bussisõidul Rogosile ja tagasi tutvustasid kohalikku pärimusmaastikku Valdo Valper ja Taavi Pae. Konverentsi kodulehekülj <http://www.folklore.ee/era/tk2012/>.

23.–25. veebruarini osalesid Andreas Kalkun ja Mari Sarv Roomas rahvusvahelisel konverentsil “Metrics, Music and Mind. Linguistic, Metrical and Cognitive Implications in Sung Verse” (<http://sungverse.wordpress.com>) ettekandega “Metrics of Estonian folk-song and nationalist ideology”.

6. märtsil esitleti Järvamaa Muuseumis Monumenta Estoniae Antiquae sarjas ilmunud raamatut *Vana Kannel X. Paide ja Anna kihelkonna regilaulud* (vt <http://www.folklore.ee/kirjastus/?raamat=32>). Materjali koondas ja raamatu koostas Eesti tuntumaid regilaulu-uurijaid Ottilie Kõiva, kes ise on pärit Anna kihelkonna Nurme külast. Viisideosa koostas Janika Oras. Väljaanne ilmus Eesti Kultuurkapitali, Kultuuriministeeriumi ning Haridus- ja Teadusministeeriumi toel.

13. märtsil, emakeelepäeva künnisel andis Eesti Vabariigi president Toomas Hendrik Ilves Eesti Kirjandusmuuseumis pidulikul aktusel üle 2011. aasta rahvaluule kogumispriimad Triin Kusminile, Age Kristel Kartaule ning Leelo Kundile ja Margit Koroikovale. Tänukirjad said ka paljud arhiivi kaastöölised. 2011. aastal täienesid ERA kogud nii vabatahtlike pärimusekogujate saadetiste, õpilaste ja tudengite töö kui ka TeateTantsu kogumisaktsiooni (kaaskorraldaja ERRS) tulemusena. Ühtekokku lisandus arhiivi üle 8000 lk materjali, rohkelt heli- ja videosalvestusi ning fotosid.

Aktusel tutvustati kolme hiljutist rahvaluuleväljaannet: *Vana Kannel X. Paide ja Anna kihelkonna regilaulud* (koostajad Ottilie Kõiva ja Janika Oras); *Eesti parmupill* (koostaja Cätlin Jaago), ja *Siberi setode laulud* (koostajad Andreas Kalkun ja Anu Korb).

Esitleti ka Iivi Anna Masso ja president Toomas Hendrik Ilvese raamatut *Omal häälel* (kirjastus Tänapäev).

29. ja 30. märtsil osales Anu Korb Riias rahvusvahelisel konverentsil “Oral History: Dialog with Society” (<http://www.dzivesstasts.lv/en/free.php?id=21958>) ettekandega “Narrated Personal Histories and Their Rendition”.

Ave Tupits

EKM folkloristikaosakonnas

2. ja 3. veebruaril seitsmendal Eesti folkloristide talvekonverentsil “Pärimus inimese ja maastiku dialoogis” esinesid Reet Hiemäe (Päinurme, Pätsavere, Suureluige ja Lustivere. Kohamääratlused katkupärimuses); Mare Kalda (Artiklist uurimuses: Ida-Viru nähtamatud kohalood); Mare Kõiva (Paalalinna lossist kaardiga ja kaardita) ning Renata Sõukand ja Raivo Kalle (Isiklik ja kogukondlik: erinevate ravimtaimemaastike ulatus).

16. märtsil pidas Mare Kõiva Kadrina Gümnaasiumi emakeelepäeval kaks loengut “Vesi eesti rahvapärimuses” ja Andres Kuperjanov neli loengut “Eesti rahvaastronoomia”.

30. märtsil esinesid Pärandkoosluste Kaitse Ühingu aastakoosolekul Tartus Renata Sõukand ja Raivo Kalle: “Looduslikud söögitaimeid eestlaste toidulaua: 2011 aasta küsitluse esialgsed tulemused”.

30. märtsil tegid Renata Sõukand ja Raivo Kalle Eesti Maaülikoolis konverentsil “Terve loom ja tervislik toit 2012” ettekande “Looduslikud söögitaimeid eestlaste toidulaua”.

Teisipäevaseminarid

3. jaanuar oli pühendatud gruusia folkloorile. Bela Mosia arutles mitmete sümbolite üle gruusia folklooris, peatudes pikemalt värvussümboolikal, kuid käsitledes ka as-traalmütoloogilisi kujutelmi ning maailmapildi kajastusi üldisemalt.

Gruusia Zugdidi Shota Meskhia Riikliku Pedagoogikaülikooli professor Bela Mosia viibis Tartus kirjandusmuuseumi külalisena detsembris 2011 ja jaanuaris 2012. Tema huvialadeks on sümbolid gruusia ja megreeli folklooris ning folkloori ja kirjanduse seosed.

24. jaanuaril esines Ambrož Kvartič (Ljubljana Ülikool, Sloveenia): “Õigussüsteemi ülekavaldamine sloveenia kaasaegses muistendivaras”. Rahvajutud on alati aidanud inimestel ajaloolistes ja sotsiaalsetes oludes hakkama saada. Üheks efektiivseimaks strateegiaks riigi õigussüsteemi poolt seatud piirangute rahvalikul käsitlemisel on osutunud triksteri kuju sissetoomine. Petmise ja valetamise teel avaldab just see tegelane otsest vastupanu frustratsiooni tekitavatele asjaoludele. Ambrož Kvartič vaatles sloveenia tänapäevamuistendite näitel, kuidas triksteri kuju väljendab kollektiivseid hoiakuid õigussüsteemi ja selle elementid suhtes.

28. veebruaril rääkis Eda Kalmre ühes väikeses Saaremaa külakogukonnas tuntud naljakast ja imelisest loost (sama) oma küla mehe sugulusest siniverelise perekonnaga ja selle loo sattumisest avalikku meediasse: televisiooni, ajalehtedesse ja internetti.

Asta Niinemets

Tartu Ülikooli Eesti ja võrdleva rahvaluule osakonnas

8. detsembril Ambrož Kvartiči (Ljubljana ülikool, Sloveenia) loeng “Recognizing Folklore in Contemporary Environment: Methodology and Fieldwork Experiences”.

12. detsembril Ambrož Kvartiči (Ljubljana ülikool, Sloveenia) loeng “Vanishing hitch-hiker and its context: a case study from Slovenia” (Tänapäeva muistend haihtuvast hääletajast ja selle kontekst: Sloveenia juhtumi analüüs).

20. detsembril Ergo-Hart Västriku *venia legendi* loeng “Looduslikud pühapaigad vadja rahvausus”.

5. jaanuaril Bela Mosia (Zugdidi ülikool, Gruusia) loeng “Symbols in Georgian Folklore” (Sümbolid gruusia folklooris).

1. märtsil Aleksandra Arhipova (Venemaa Riiklik Humanitaarülikool, Moskva) loeng “Anthropology of Snow Revolution in Russia. Folklore and Protest: from idioms to street actions” (Venemaa “lumerevolutsiooni” antropoloogia. Folkloor ja protest: kõnekäändudest tänavaprotestideni).

2. märtsil Sergei Nekljudovi (Venemaa Riiklik Humanitaarülikool, Moskva) loeng “Folklorno-mifologicheskije tradicii segodnja (po materialam mongolskih ekspedicii 2006–2010 g.)” [Tänapäeva folkloorised ja mütoloolilised traditsioonid (Mongoolia 2006–2010. a ekspeditsioonide materjali põhjal)].

8. märtsil Kesk-Euroopa Ülikooli külalisdoktorandi Svetlana Tsonkova loeng “Bulgarian March Health Amulets – Folklore Tradition in Action” (Bulgaaria märtsikuised terviseamuletid – praktiseeritav folkloristlik traditsioon).

12. märtsil Katalin Juhász ja Zoltán Szabó (Ungari) loeng-kontsert “When Drums Are Beaten – The Hungarian Revolution and independence War (1848–49) in the Folklore and Folk Art” (Kui lüüakse trumme – Ungari 1848.–1949. aasta revolutsioon ja vabadussõda folklooris ja rahvakunstis).

19.–21. märtsini Mihály Hoppáli (Ungari) valikainekursus “Shamanism: Approaches to Visual Anthropology” (Šamanism: visuaalantropoloogiline käsitus).

26. märtsil Kristel Kaljundi (Tallinna Ülikool) loeng “Ethnostereotypes in Proverbs”.

28. märtsil Monika Reif-Hülseri (University of Konstanz) loeng “Indigenous Peoples of Gujarat”.

Liilia Laaneman

NEWS IN BRIEF

International Conference on Charms, Charmers and Charming

Ekaterina Kuznetsova and Andrei Toporkov's review of the conference "Oral Charms in Structural and Comparative Light", which took place in Moscow on October 27–29, 2011. Overview of the event is available in English in vol. 50 of *Folklore: Electronic Journal of Folklore* (<http://www.folklore.ee/folklore/vol50/news.pdf>).

Rituals and Customs as Cultural Heritage through the Eyes of

Researchers and Performers

Irina Sedakova and Svetlana Sidneva's review of the Seventh Annual Conference of the International Society for Ethnology and Folklore (SIEF) Ritual Year Working Group held at the Slovenian Academy of Sciences and Arts in Ljubljana, on November 11–13, 2011. Overview of the event is available in English in vol. 50 of *Folklore: Electronic Journal of Folklore* (<http://www.folklore.ee/folklore/vol50/news.pdf>).

International Conference "Medical Pluralism in the Era of Digimodernism"

On November 28, 2011, the Department of Folkloristics at the Estonian Literary Museum organised the Medica VIII Interdisciplinary Conference, which focussed on the relations between folk medicine and the digital era. Overview of the event by Ave Tupits is available in English in vol. 50 of *Folklore: Electronic Journal of Folklore* (<http://www.folklore.ee/folklore/vol50/news.pdf>).

7th Folklorists' Winter Conference, Ruusmäe-Rogosi 2012

On February 2–3, 2012, the 7th folklorists' winter conference was held on Rogosi manor. Overview of the event is available in English in vol. 50 of *Folklore: Electronic Journal of Folklore* (<http://www.folklore.ee/folklore/vol50/news.pdf>).

Study into narratives in modern Latvian folkloristics

In January 2012, three doctoral theses in folkloristics were defended at the University of Latvia: Ieva-Garda-Rozenberga's *Personal Narratives in Alsunga District in the 21st Century*, Sandis Laime's *The Raganas Tradition in North-Eastern Latvia* and Sanita Reinsone's *Getting Lost Stories: Notions, Interpretations, Poetics of Narration*. Tiit Jaago gives an overview of the dissertations.

Calendar

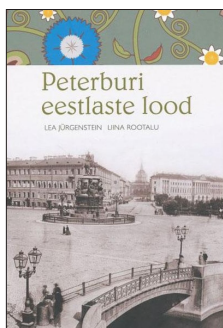
A brief summary of the events and activities of Estonian folklorists from December 2011 to April 2012.

Argielust raamatusse: näide suuliste eluloointervjuude avaldamisviisidest



Anu Korb (koost, toim). *Siberi eestlaste elud ja lood*. Eesti asundused V. Tartu: EKM Teaduskirjastus. 2010. 358 lk.

Lea Jürgenstein ja Liina Rootalu. *Peterburi eestlaste lood*. Tallinn: AS Ajakirjade Kirjastus. 2011. 296 lk.



Eesti elulugude väljaannetele on jätkuvalt tulnud lisa, mis avavad üha uusi kogemusi ja eluvaateid. Näiteks läände põgenenud pagulaste lood (*Rändlindude pesad*, koostanud Tiina Kirss, 2006) või Eesti venekeelse kogukonna jutustajate lood (*Mu kodu on Eestis*, koostanud Volita Paklar, 2009). 2010. aasta lõpul ja 2011. aasta alguses ilmus kaks kogumikku, mis pakuvad taas uue vaate eestlusele ja Eestile, seekord Eestist Venemaale rännanute oma.

Anu Korbi koostatud pere- ja elulugude kogumikus on viisteist lugu Siberi eesti asundustest pärit ja sealt Eestisse tagasi tulnutelt. Üks jutustus on loodud kahasse, mistõttu jutustajaid on kuusteist, kaksteist naist ja neli meest. Naiste sünniaastad jäävad ajavahemikku 1917–1943, hõlmates nõnda veerand sajandi jagu erinevaid teadmisi. Meeste sünniaastad jäävad vahemikku 1926–35, kusjuures ka enamik naisi on sündinud just sel perioodil. Lood on salvestatud aastatel 2003–2009 ja originaalid asuvad Eesti Rahvaluule Arhiivis.

Lea Jürgensteini ja Liina Rootalu koostatud raamat hõlmab Peterburis elavate eestlaste lugusid: kaksümmend viis naistelt ja viis meestelt. Naiste sünniaastad jäävad ajavahemikku 1903–1987, mistõttu erinevate põlvkondade saatused tulevad siin eriti hästi esile. Kogumiku aluseks olevad intervjuud salvestas Liina Rootalu 1998. ning Lea Jürgenstein 2009. ja 2010. aastal.

Samad ajaloolised raamid – sama kogemus. Siberi eestlaste lugudes enamikel juhtudel ja Peterburi eestlaste puhul osalt peatutakse 19. sajandi lõpu ja 20. sajandi alguse väljarändel Eestist Venemaale. Sajandivahetuse väljarände kõrval on kõneks muidki liikumispõhjusi, nt mõisaaegsed väljasaatmised Siberisse või ka nõukogude aegsed suunamised üle Nõukogude Liidu ala. Jutustustes kirjeldatakse nii lähte- kui ka sihtkohta – liikumisgeograafia on rändelugudele tunnuslik. Tsaariaegse väljarände teekonnakirjeldustesse kulub kaasavaõetud asjade loend – need on eranditult tööriistad (*Kirves, labidas, vikat, ader, vokk, kraasid – nisukesed asjad olid kaasas* (Korb 2010: 151)). Väljarändajate esimest põlvkonda iseloomustatakse nende ettevõtlikkuse ja visa töö kaudu uue kodu rajamisel, mis viis hinnanguliselt heale järjele.

Ilmneb, et enne 1920. aastaid elati eesti külates suhteliselt omaette (*Meil oli külas puhas eesti keel ja mehele mindi ka ikka eestlasele* (Korb 2010: 44)), mistõttu teisi keeli, sh vene keelt ei pruugitud osatagi. Märkimisväärselt sageli Siberi eestlaste lugudes, vähem Peterburi eestlaste omades kõneldakse kodusõjaaegsest valgete ja punaste võitlusest ja selle mõjust külaelanikele (*Punased tapsid neid, kelle juures valged peatusid ja valged tulid ja jälle tapsid neid, kelle juures punased peatusid. Ühesõnaga, oli kole aeg* (Korb 2010: 185); *1917. aastal oli kõik veel rahulik. [...] Meie piirkonnas käisid ühtepuhku*

agitaatorid, ööbiti vahel isegi meie pool. Kommunistidest ei osanud keegi midagi arvata, kohapeal neid polnud. Mäletan, kuidas üks valgete agitaator rääkis, et uus kord viib teid nii kaugele, et te ei saa niiti kah nõela taha, ilma et oleks partei liige, et teid surutakse alla ja sunnitakse ühesugusteks (Jürgenstein & Rootalu 2011: 25)). Väljarändajate teise põlvkonna, jutustajate endi vahetute kogemustega seotud teemaringi kuuluvad kool (nt eestikeelse kooli asendumine venekeelsega) ja repressioonid 1930. aastate lõpus (Kõik mehed viidi külast, varandus võeti peredelt ära. Rohkem nendest meestest keegi midagi ei kuulnud, kuhu neid viidi või mis nendega tehti (Korb 2010: 121); Siis 1937. või 1938. aastal juhtus midagi ootamatut. [...] Kedagi pandi vangi ja ema-isa rääkisid vaikselt. [...] Neil oli väga kurb ja see tunne jäi meelde (Jürgenstein & Rootalu 2011: 129); Kui isa 1938. aastal arreteeriti, tehti kõik majad maatasa (Jürgenstein & Rootalu 2011: 77)).

Esile tulevad geograafiast lähtuvad eripärad. Peterburi ümbruses on inimesed lii-
kuvamad, mis toob kaasa intensiivsema integreerumise teiste kohalike rahvusrühma-
dega ning hariduse või suurlinna tööstusega seotud elukutsete valiku. Siberi jutustajad
kõnelevad enam põllumajandusest. Tagasitulek Eestisse on jutustustes enamasti põh-
jendatud nõukogude põllumajanduspoliitikast tingitud raskustega külas toime tulla.
Nõukogude ajal Eestist Peterburi läinud jutustajad põhjendavad oma kodukohavalikut
erialase eneseteostusega (*Esialgu tulin aspirantuuri, pärast seda naasin aastaks töö-
le Kohtla-Järvele, sealt läksin Pihkvasse ja siis tulin tagasi Peterburi* (Jürgenstein &
Rootalu 2011: 211); *1957. aastal sattusin [sõudesportlasena] paatkonda, kus oli kaks
tüdrukut Leningradist ja Moskvast. Nemad kutsusid mind kaasa Leningradi õppima*
(Jürgenstein & Rootalu 2011: 222)). Nii pere- kui ka minalugudest koorub välja tõdemus,
et väljarändajad ise on aktiivsed oma koha otsingus ja loomises. Õigupoolest on ju ka
oma maa saamine tsaariaegse väljarändaja erialane eneseteostus, nagu hilise rände
puhul edu saavutamine muudel erialadel. Teine põlvkond on aga silmitsi küsimusega,
mida kahe kultuuri ja identiteedi vahel peale hakata, olgu see küsimus siis kas prak-
tiline (nt eestikeelsete koolide kaotamine 1930. aastate lõpul) või mõttelisem (nt *Ent
küsimus – kes ma olen? – on mul siimaani; Minu meelest on tore olla mitme kultuuri
vahel, kahe identiteedi vahel* (Jürgenstein & Rootalu 2011: 273, 270)).

Kui Peterburi eestlaste lugudes jääb kõlama jutustaja eneseteostus hariduse ja ka
teaduse kaudu (mis on venekeelne ja tähendab osasaamist ennekõike vene kultuu-
rist), siis Siberi eestlaste lugudes on esil kahe-koha-identiteet: unistuste ja mälestuste
Siberi ühelt poolt ning Eesti kui argielu korraldamise paik teiselt poolt (*Aga ma ei ole
praegugi päriselt siin Eestis ära harjunud, ikka tahaksin oma Siberi koju* (Korb 2010:
264)). Siberi eestlased jutustavad sellest loodusvõrdluste kaudu, kus Eesti jääb alati
Siberile alla. Peterburi eestlaste lugudes ilmneb samalaadne kohavõrdlus hariduslikes
ja tööalastes võimalustes, mida peetakse Eesti oludest oluliselt paremaks. Seega tuleb
mõlema kogumiku lugudest esile jutustaja kokkukuuluvus kohaga, mis on keskseks
identiteediteguriks keeleoskuse kõrval. Kusjuures koht ei ole mitte ainult geograafiline
paik, vaid ka sotsiaalne ja kultuuriline ruum. Siberi eestlaste lugudes tuleb kultuu-
riline enesepaigutus esile Eesti-elu kirjeldustes. Nad tajuvad enda teistsugusust nii
keeleskasutuses (*Ma kirjutasin eesti keeles vigadega, eesti keel oligi mulle raskem, ma ju
sündisin Venemaal ja elasin seal* (Korb 2010: 95)) kui ka kohalike eestlaste suhtumises
(eestlased hoidsid rohkem omaette, jutustajad mainivad, et Eestis “peeti vahet” nende ja
endi vahel). Need kogemused, nagu ka kirjeldused rajanevad argiolukordadel. Peterburi
eestlaste lood pakuvad otseseid arutlusi rahvuslikust ja kultuurilisest kuuluvustundest

(Passi järgi olen eestlane. Valisin nii, sest venelasi on niigi palju, eestlasi üsna vähe. Ent päris tugevat rahvustunnet mul ei ole. Ma pean end maailmainimeseks. Olen mitme rahvuse segu ja tegelikult võõras nii siin kui seal (Jürgenstein & Rootalu 2011: 253)).

Lugudes sisaldub jutustajate elukäigu ajaloolis-poliitiline raam, alustades 19. sajandi lõpu, 20. sajandi alguse väljarändega, lõpetades nõukogude võimuga kaasnenud muutustega ühiskonnas eriti 1920.–30. aastatel ja Teise maailmasõja järgse rändega Nõukogude Liidu piires. Ka rändekogemus on mõlema kogumiku lugusid ühendav tahk. See seostub minapildi ja kuuluvustunde kujunemisega, mille tunnusjooneks on mitme-koha-identiteet ning kultuuri-, keele- ja rahvuspiiride segusus. Mõlemas võidakse näha nii võimalusi kui ka kaotusi. Mõlemal juhul korvab puuduolevat seltsitegevus: kohtumine oma rühma ja saatusekaaslastega. Seltsitegevuse tähtsus tuleb mõlemas kogumikus ka esile.

Suulisest intervjuust raamatuks. Kuidas avaldada elukogemusel põhinevaid individuaalselt ja jutustuslikult küllalt eriilmelisi lugusid? On selge, et spontaanselt ja argiselt, antud juhul sageli ka suuliselt jutustatud lugu ei ole ilma toimetamata ülekantav kirjalpilti, mis oleks paslik kogumikus avaldamiseks. Raamat eeldab lugeja-sõbralikkust: et avaldatud lood oleksid kuidagi ühtlustatud ja keeleliselt korrastatud, lugude järjestus peaks kujundama hoomatava rütmi, raamat peaks pakkuma esteetilist naudingut, sh pildilisust – need tegurid ei ole suulise intervjuu juures sageli olulised ja osalt ei ole need võimalikudki. Siin hakkab tööle koostaja-toimetaja valik ja oskus üksikuid lugusid tervikuks koondada.

Mõlemas kogumikus on kasutatud võtet pakkuda iga loo juurde koostaja sõnastatud kokkuvõtet, mis annab kiire ülevaate järgnevast. Kokkuvõtted, olgu kas rohkem teaberrikkad või meeleolukad, on terviku loomise seisukohalt mõlemas raamatus õnnestunud.

Anu Korb on lood järjestanud jutustajate Siberi-elupaikade järgi, liikudes läänest ida suunas. Iga jutustus moodustab kindlaid teemapunkte läbiva “ringi”: väljaränne Eestist, elu uuel asualal, tagasitulek Eestisse ja elu siin. Selline loost loosse korduv kogemusskeem hakkab oma kumuleeruva loomuse tõttu lugejat vastavalt ka kõnetama. Kuigi ei ole otseselt näidatud, miks jutustajad just sellised teemaväljad oma loos läbi käivad, eeldan, et seda on suunanud Anu Korb juba materjali kogudes: “Usun, et mõneti kujundasin ka mina neid jutte: esmalt salvestamissituatsioonis, kui suunavate küsimustega vestlust juhtisin [---],” selgitab Anu Korb oma tööviisi kogumiku järelsõnas (Korb 2010: 336). Ühtlasi tuleb esile Anu Korbi uurijataust: kõnesolev asetub koostaja 1991. aastal alanud järjekestva Siberi-töö hulka, mis hõlmab endas nii välitöödel materjalide kogumist, tekstikogumike koostamisi kui ka uurimusi. Anu Korb viitab, et kogumiku aluseks olev aines on avalikult kättesaadav Eesti Rahvaluule Arhiivist, mis eeldab, et kogumistööle on järgnenud veel üks tööetapp – kogutu arhiveerimine. Kogumikus avaldatu ja selle aluseks olev arhiiviaines on otseselt seotud Anu Korbi artikliga “Siberi eestlaste mälestused emamaale naasmisest ja siin kohanemisest: isiklik ning kogukonna kogemus”, mis ilmus 2011. aastal ajakirja *Acta Historica Tallinnensia* rändeteemalises erinumbris (nr 17).

Lea Jürgenstein ja Liina Rootalu rütmistavad Peterburi lugude kogumiku temaatiliselt, pakkudes ohtralt liigendatud ja meeleolukalt kujundatud teksti. Kolmkümmend lugu jaotatakse seitsme teema vahel: “Suveks maale”; “Uus kodu Venemaal: lapsena väljarännanud eestlaste lood”; “Lapsepõlv oli meil helge ja tore: Venemaal eesti küla-des sündinud eestlaste lood”; “Suur ja väike isamaa: nõukogude aja saatused”; “Vene-

maa-elu algas Siberis”; “Aken laia maailma”; “Tagasi juurte juurde: noore põlvkonna eneseleidmine”. Teatud määral on selles teemajaotuses ka kronoloogiat ja kogemuste eriilmelisust. Nii toovad kogumiku koostajad tekstide mitmetasandilisuse eriti esile. Seda toetab omakorda kogumiku värvi- ja kujundirikas pildikeel. Iga loo juhatab sisse koostajate mõnelauseline vihje loo tuumale. Näiteks “Andekate vanemate kunsthuvilise tütre õpingud katkestas ränk Leningradi blokaad. Siiski täitus pärast sõda tema unistus saada kunstnikuks”. Ka kõik lood on seesmiselt alapealkirjadega liigendatud (nt “Vanemate lugu”, “Isal oli ärivaistu”; “Liiga rikkad?” jne), mis mitte üksnes ei rõhuta koostajate ja jutustajate omavahelist dialoogi, vaid näitab ka, kuidas koostajad lugejat suunavad. Nii on siinne tulemus Anu Korbi koostatud kogumikuga võrreldes mosaiiksem. Kui Korb fokusseeris tähelepanu üksikutest ja individuaalsetest lugudest võrsuvale kogukonna üldisele loole, siis Jürgensteini ja Rootalu raamatus tuleb jutustaja individuaalsus ja eripära esile nimelt selle kaudu, kuidas koostajad jutustajate tekste oma vahelause ja -pealkirjadega suunavad.

Mõlemad raamatud lõpevad uurija kokkuvõtetega. Anu Korbi käsitus “Siberi eestlaste mälestused ja nende põhjal vormunud lood” pakub ülevaate nii lugude taga olevast rändest kui ka pere- ja isikulugude uurimuslikust taustast. Viimasel juhul on käsitluse rõhk loo kaudu ühe kogukonna või rahvakillu identiteedi ja elu-olu kirjeldamisel (ja mitte näiteks jututeoreetilistel vms aspektidel). Liina Rootalu peatub kokkuvõttes “Peterburi eestlastest ja rahvuslikust identiteedist” nii ajalooliste raamide loomisel (kes, miks ja kuidas on Peterburi eestlaseks saanud) ning vähemusrühma enesetunde ja-määratluse teemadel (nt “identiteediheitlused”, “kolmanda sordi tunne”).

Tiiu Jaago

Eluloofilm liivlastest

***Aizslēgtais krasts* [Suletud rannik: lugu Kurama põhjaranniku inimestest ja aegadest], Lāti Rahvuspark, 2009.**

26. märtsil 2010. aastal tutvustas Lāti eluloo-uurija Māra Zirnīte Tartus eesti ja lāti eluloo-uurijate seminaril “Communication with Society through Life stories” filmi liivlastest. DVD põhineb 1980. aastatel tehtud intervjuudel, fotodel ja omaaegsetel ning kohati uutel filmilõikudel – need killud on põimitud dünaamiliseks tervikuks nii sõnas, helis kui pildis. Filmis kasutatud muusika pärineb Raimonds Tigulsilt. Intervjuud ja fotod ning filmikatked 1980. aastatest on teinud Māra Zirnīte ja Vaira Strautniece. Materjalid on talle Lāti Riikliku Suulise Ajaloo Arhiivis Riias. Fotosid on filmi jaoks hangitud ka teistest arhiividest – Ventspils muuseumist, Helsingist muuseumiameti (*Museovirasto*) fotoarhiivist, trükistest, aga ka erakogudest. Muuhulgas tabab pilk ja kõrv teavet ka Eesti uurijatest Oskar Looritsast, Jüri Linnusest ja Eduard Väärist.

Film koosneb kolme jutustaja lugudest, mida saadab küla ja kogukonda üldiselt tutvustav sissejuhatus – kõneldakse maast mere ja metsa vahel, kus 20. sajandi alguses olid liivi kalurikülad, Teise maailmasõja järel oli see aga sõjaväe kasutada suletud tsoon. Filmi pildikeel viitab külaelu lõpule: lagunenud hooned, mahajäetud maad, 80.

eluaastatesse jõudnud minevikumeenutajad. Nemad räägivad sellest, mis oli – omaaegsest sotsiaalsest ruumist, viidates omaaegsetele “meie nimedele” (külas elanud perede ja talude nimed) ning omaaegselt kõlanud, ent nüüd hääbunud liivi keelele.

Jutustajaid on kolm: Lizete (1902–1987), Alvīne (1906–1993) ja Ernest (1903–1989). Jutustajate lood on omakorda filmis liigendatud teemade kaupa. Lizete lood: “Eksiil Sevastopolis” (see on Esimese maailmasõja aeg), “Vanaema”, “Sinised lehmad”, “Liivi keel”, “Sõnajala õitsemisaeg. Alvīnelt on kolm lugu: “Esivanemad”, “Pommid”, “Kohus”, ja tema abikaasalt Ernestilt taas kolm lugu: “Tuli metsas ja merel”, “Kodud”, “Võitjad”. Nende jutustajate ja lugudega kohtub eesti lugeja ka artiklite kogumikus Pärimuslik ajalugu (2001), kus on avaldatud Mära Zirnīte artikkel “Identiteet liivlaste elulugudes”. Raamatukaanelt võib leida Vaira Strautniece foto koduõuel seisvatest Ernestist ja Alvīnest, artikli juures on avaldatud kaks fotot Lizetest. Ühtlasi on artiklis tsiteeritud Lizete siniste lehmade loo üht versiooni, mainitud tema jutustusi evakueerumisest Esimese maailmasõja ajal (filmis vastavalt kolmas ja esimene lugu). Esimese maailmasõja aegse põgenemislöö filmis esitab ka Alvīne. Filmi ja artikli ühenduskohaks on üks Lizete lugusid liivi keelest (filmis episood “Liivi keel”). Filmis võib liivi keelt Lizete öelduna ka kuulda.

Film on peamiselt läti keelne, ingliskeelsete subtiitritega. Ent nagu öeldud, pisut on kuulda ka liivi keelt.

Film esindab analoogilist tööd elulugude vallas, mis Eestis on koondunud lugude trükis avaldamisse. Suuresti on trükised loodud Eesti elulugude kogu põhjal (Eesti Kirjandusmuuseum, EKLA f 350), aga analoogilised väljaanded on nt Anu Korbi koostatud Siberi eestlaste elud ja lood (2010) ning Lea Jürgensteini ja Liina Rootalu koostöös valminud Peterburi eestlaste lood (2011). Viimati nimetatud tööd tuginevad välitöödele ja suulistele intervjuudele, mis töövõttena on läti elulugude kogumisele sarnasem kui eesti traditsiooniline kirjalike jutustuste kogumine. Eelkõneldud läti ja eesti, lisaks soome elulooürijad on teinud koostööd 2000. aastast alates, korraldades nii konverentse ja seminare kui ka avaldades ühisuurimusi (Pärimuslik ajalugu, Tartu 2001; Mäetagused nr 43, Tartu 2009; Oral History: Migration and Local Identities, Riia 2011).

Tiiu Jaago

Suulise ajaloo arhiivist tagasi ühiskonnale: kommentaar DVD-le *Suletud rannik*

Suletud rannik viib meid 20. sajandi alguse Lūžņa külla (liivi keeles Lūž kīla), mis oli üks kaheteistkümnest liivi kaluriküllast Läänemere rannikul. 20. sajandi lõpuks ei olnud Lūžņa ehk Lūž enam omaette küla, seal oli vaid bussipeatus, kust viis tee nimetusse raketibaasi ja teine tee lagunenud majadega maastikule. Seal lähedal keset metsa asus suur raadiolokaator ja sõjaväelaste linnak Zvōzdotška. Kuid 1980. aastatel oli veel võimalik kohtuda ja rääkida mõne kohaliku Lūži küla elanikuga.

Kuidas esitleda suulise ajaloo dokumente – eluloo-salvestusi – kogu nende keerukuses? Esitada mitte ainult mälestuste sisu, vaid ka intonatsiooni, tooni, artikulatsiooni, tämbrit – kogu suhtlussituatsiooni kõne muusikat? Audiovisuaalse jutustuse loomine Liivi ranniku elanikest on vastus sellele küsimusele. Tänapäevased tehnilised vahendid pakuvad vanade materjalide (mida on suulise ajaloo arhiivis hoitud enam kui 20 aastat) uusi esitlusvõimalusi. 1980. aastate lõpus läksin koos fotograafist kolleegi Vaira Strautniecega eraviisilisele välitööle endisesse kalurikülla, kus sellel ajal oli Nõukogude Liidu piirisoos. 1980. aastate lõpus salvestasime mitu intervjuud liivi peredest pärit

inimestega. Need intervjuud on nüüd Läti Rahvusliku Suulise Ajaloo Arhiivis, mis asub Läti ülikooli filosoofia ja sotsioloogia instituudis. DVD lähtematerjal koosneb üle 20 audiosalvestuse kassetilintidel, üle 700 fotonegatiivi ja 16 mm filmi.

Piirkond, kuhu me toona läksime, oli suletud ja kuulus sõjaväele – raketibaas, suur raadiolokaator, piirivalve ja sõjaväelaste linnak keset metsa. Kuid seal elasid mõned kohalikud, kes teadsid rohkem, kui see, mida meie oskasime selles ümbruses näha. Nad teadsid lugu külast, kus 20. sajandi alguses oli üle 30 maja ja kus elas rohkem kui sada inimest. Nende mälestustes see küla elas: külaelanikud tulid tagasi oma kodudesse ja osalesid nüüd neist lugudest silme ette kerkivas elus, millest jutustasid nende naabrid – selle küla kolm viimast elanikku Lizete Švanenberga, Alvīne Mūrniece ja Ernest Mūrnieks. Nii salvestati Lūži küla lugu kolme erineva iseloomu, erineva päritolu, kuid sama saatusega inimese tunnistusena.

20. sajandi alguses oli Lūži küla küllalt kuulus soome ja eesti folkloristide, etnograafide ja keeleteadlaste seas, kuna see oli viimane piirkond, kus kõneldi liivi keele lääne murret. Lizete ema oli Eesti rahvaluuleuurija Oskar Looritsa informant. Lizete oskas lapsepõlves liivi keelt. Kui hiljem, 1970.–80. aastatel tuli välitöödele eesti keeleteadlane Eduard Vääri, siis selleks ajaks oli Lizete mõned liivi sõnad unustanud. Lizete elas 1987. aastani, ta suri 85aastasena. Alvīne ema oli liivi ja isa läti päritolu. Alvīne ei kõnelnud liivi keelt. Ta suri 87aastasena 1993. aastal. Ernest suri 86aastasena 1989. aastal.

Mul on väga hea meel vahendada Lūži küla lugu läbi audiovisuaalse kompositsiooni, kasutades Lūži küla kolme viimase põliselaniku häält. DVD valmis 2009. aastal.

Māra Zirnīte

Baškiiri rahvameditsiin, teadjad ja loitsud

Mullu kaitses Zarja Minnibajeva Ufaas väitekirja *Kurgaani oblasti baškiiride rahvameditsiin 19. sajandi lõpust 21. sajandini*. Tegemist on detailirohke sissevaatega usult ja kultuurilt kauge rahvusrühma rahvameditsiini, kusjuures põnevaks muudavad käsitluse informantide (enamasti rahvaarstide) seletused ravipraktika tagamaade kohta ja selle vahendusel avanev usundiliste olendite süsteem. Näitetekstidena esitatud loitsud ja musulmanide palved osutavad üllatavalt sarnastele sisu- ja vormivõtetele.

Kõnealune rahvarühm elab paljurahvuselises keskkonnas. Baškiire elas 2002. aasta rahvaloenduse andmetel Kurgaani oblastis 15 300 ehk 1,6% elanikkonnast, Kurgaani linnas 600 ja naaberrajoonides ligikaudu 13 400 isikut. Kõnekeelena kasutatakse ar-gajani keele idamurret, usutunnistuselt on rahvusrühm sunniidid. Uurimus põhineb 18.–19. sajandi trükiallikatel, maakonnaarstide ja etnograafide raportitel, kuid salga-matult huvitavam on 1997. ja 2003. aasta välitöödel kogutud aines.

Z. Minnibajeva vaatleb laiemat probleemide ringi: rahvapärased haiguskujutelmad, nende etioloogia, terminoloogia, demonoloogilised haiguskujutelmad; haiguste vaimsed ja füüsilised põhjused; teadjad ja nende diagnostika; rahvapärased ravivahendid, sh taimset, mineraalset ja loomset päritolu ained; ravimine palvete ja loitsudega ning kaitseesemed. Käsitluse edenedes tutvustatakse usundilisi norme ja aksioome, sel-

gemaks muutub islami-usulise rahvakillu meditsiiniline igapäevapraktika ja usuelu, samuti sarnasused Läänemere äärsete ja idaslaavi rahvastega.

Sarnasused algavad haigusvaimudest, kellest *Захмат*/Захмат (vanatürgi k. 'kahju, vaev, raskus') on musta varju kujul liikuv või inimesesarnane olend, kellel on uskumuste kohaselt perekond ja lapsed, ta elutseb räpastes ja ohtlikes paikades (prügilad, majajäetud hooned, pesupesemise paigad ja kohad, kuhu on sattunud ohvriloomade veri), harvem on ta zoomorfne (nt koer). Tema põhjustatud haigus väljendub peavalu, raskus- ja külmatundena. Rahvapärase kujutluse järgi *zahmat* lööb inimest, haigust ravitakse veele loetud palvega "Элхам" (*Аль-Фатиха*) ja "Колхуалла" (*Аль-Ихлас*) (Koraan 1: 112), vesi valatakse põhjasuunas. Ravimiseks kasutatakse veel tulistamist, müra, loitsude lugemist. Haigus ennetamiseks on tarvis kodus puhtust pidada, palveid lugeda ja kasutada vormelit *Бисмилләһи-ррахмәни-ррахим* (*С именем Аллаха, Милостивого и Милосердного*). Kanooniliste palvete ja koraanitekstide kasutamist ravimisel käsitletakse omaette alapeatükis, seegi on kristlike palvete ja piibli kasutamise täpne käitumuslik analoog.

Tuulispask *koion* on üks zahmati liikumisvorm ja vastavalt seletatakse haigust kui zahmatilt või tuulest saadut. Tuulispaska on altailased pidanud inimhingi varastavaks kurjaks vaimuks, telengiideide arvates muutub surnud šamaani hing tuulispasaks ja hakkab varastama elavate hingesid, kirgiisidel on tuulispask kuradi liikumisvorm. Eestlased tõrjuvad tuulispaska noa heitmisega keskmesse, kurgaani baškiirid kolm korda sinna suunda sülgamise ja vandesõnadega.

Džinn (*Ен/жен, нәрей*) on zahmati üks elustajaid, antropomorfne või varjutaoline kahjustaja. Haigusterminoloogias kasutatakse väljendit *džinni lõök* ja see väljendub ägedate valudega peas ja kehas. Džinn võib inimese seestada (nn džinnihaigus), mida tõrjus seitse mullat islami palveid lugedes. Samal päeval ohverdati arstimiseks lammas, kuid haigel seda liha süüa ei lubatud. Nahk, kondid ja veri visati koos nõudega, milles neid kanti, külast eemal asuvasse kohta. Džinnid liiguvad rangelt oma radu mööda ja nende tee peale ehitatud majas kimbutab elanikke painaja, haigused ja ebaõnn. Džinnid liiguvad tihti ristteedel, kust saadakse ja kuhu viiakse haigusi. Eriti aktiivsed on džinnid neljapäeviti, samas ravimiseks see nädalapäev (erinevalt eestlastest) ei sobi. Päikeseloojangu ajal aktiveerub enamik haigusi ja kahe öhtupalvuse vaheline aeg on inimestele eriti ohtlik.

Sarnasusi on ka saunaga seotud motiivides: džinnid kogunevad pärast südaööd sauna lapsi pesema, mistõttu on siis saunas viibimine keelatud. Nais- ja meesdžinnid võivad abielluda, saada lapsi ning nad on sarnaselt inimestele kas Allahi järgijad või uskmatud ehk šaitani järgijad.

Kui eelnevas leidus põimumisi ja vasteid meie saunahaldjatega, siis lapsevahetajana on viimastel sajanditel eestlastel tegutsenud kurat, neil džinnid. Vastsündinut ei lubatud ka baškiiridel jätta üksinda, nimepanek kaitseb last haiguste ja vahetamise vastu. Vahetatud lapse parameetrid on taas sarnased: džinn asendab normaalse lapse oma inetu, taibutu, kurtumma lapsega, kellel on ebatavaline kasv ning raskused rääkima õppimisega. Vahetamise vastu kaitsevad universaalselt raudese ja palveraamat.

Paralleele eesti mütoloogiast võib leida ka baškiiride libahundile (surnud nõia hing või esineb ka haudu külastavaid inimesi jälitav vaim, lendab tulekerana ringi), kes on sunnitud põgenema, kui riitel nõobid valesti kinni nõõpida. Eestis vastaks sellisele olendile peaaegu täiel määral kratt, tõrjumine on seotud rõivastega, kuid laiem semantika teistsugune (pastla/kingapaelad tuleb lahti tõmmata või lõigata). Bisura

(nais- või meessoost antropomorfne olend) külastab öösel naisi kena noormehena või mehi tütarlapsena, temaga kokkupuutunud inimene kõhnub, muutub näost kollaseks ja kaotab elujõu – meie vaste taas demonlik surnu, kurat, slaavlastel keskpäevavaim ja teised olendid.

Haigusi võivad põhjustada tugevad emotsioonid, nagu ehmatus (*kurkõu*), mille peale elujõud lahkub kehast ja asemele asub haigusvaim. Kasvajaid seletati vahel naha alla elama tunginud ussidega, kes levivad kogu kehas ja raviti palvetega.

Haigusi saadi, nagu meilgi, lisaks tuulispasale ja tuulele maast ning siis tuli haigus kanda maale maagiliste võtete abil üle. Seletused seostavad haigusi veel mentaalsuse ja lubaduse mittetäitmisega, normirikkumistega pere vastu (oluliste kommete eiramine matuste ajal ja surnu mälestamata jätmine), sajatuste ja needustega, solvamise ja häbistamisega, kurja silmaga. Mustasilmseid isikuid peeti sünnipäraselt kurja silmaga inimesteks, kelle vaade kahjustab inimesi, loomi ja taimi. Väikelaste kiitmine usuti põhjustavat kõige raskemaid haigusi alates epilepsias. Lisagem lühikese väljanoppelise ülevaate lõppu, et neljapäev oli kurgaani baškiiridelgi oluline päev, seotud esivanemate hingedega.

Huvipakkuv on tänapäeval kasutatavate ravimtaimede nimetuste ja nende kasutusvaldkonna kirjeldus, ülevaade diagnostilistest võtetest nagu ubade (41 uba), kirsikivide või kivikestega, aga ka kohvipuru või linaseemnetega ennustamine, diagnoosimine looma siseorganite järgi jm võimalused. Haiguse diagnoosimisel olid abiks unenäod, vaha valamine ja selle põhjal ennustamine. Vanadest võtetest on tänaseni kasutusel patsiendi pulsi järgi diagnoosimine.

Loomulikult leidub kokkulangevusi haiguse minemapeletamise, suitsutamise, matmise, ähvardamise jm rituaalides ja loomulikult ainetes mida ravimisel kasutati. Kuna tegemist on järverikka piirkonnaga, siis on keskne järvevesi, kuid haiguste tõrjes on kohased ka lume-, vihma- ja allikavesi, samuti laialt tuntud kartulikeedu aur, viin ja puskar, ravimuda ja savi, sool, äädikas jm. Piirkonnaomaselt on olulised veel piim ja kõik piimatooted kumössini ning rasvad kana ja kalkunirasvast hobuse ja ondatrarasvani. Üksikute eranditega on esitletud äärmiselt universaalseid aineid ja sellest lähtuvat ravipraktikat. Autor on tähelepanu juhtinud ka salvidele ja mitmetele komplekssetele võtetele rahvameditsiinis.

Üks mahukamaid osi on seotud rahvaarstidega. Zarja Minnibajeva väitel tegelevad rahvameditsiiniiga klimakteeriumieas naised, kellel traditsioon lubab kodusel teel valmistada salve. Ta jaotab teadjad viide rühma, millest esimesse kuuluvad universaalsete teadmistega polüfunktsionaalsed ravijad (teadja, herbalist, ämmaemand, ennustaja, nikastusearst, luupaigaldajad, herbalistid, poiste ümberlõikajad, ämmaemandad). Näiteks ämmaemanda ülesannete hulka kuulus sünnitusabi andmine ja sünnijärgne hoolitsemine, samuti naiste- ja lastehaiguste ravimine ja viljatusega võitlemine. Nabalõikamisel on kasutatud vanapärast dialoogloitsu, sedavõrd universaalset, et leiame samasuguseid ka nt eesti, soome ja teiste rahvaste loitsude ja kombestiku hulgast.

- Ни кыркаһың?
- Кендек кыркам.
- Ни кыркаһың?
- Кендек кыркам.
- Ни кыркаһың?
- Кендек кыркам.

- Mis sa lõikad?
- Naba lõikan.
- Mida lõikad?
- Naba lõikan.
- Mis sa lõikad?
- Naba lõikan.

Teiseks eristab autor ratsionaalsete võtetega ravijad, kolmandasse kategooriasse on liigitatud ennustajad, neljandasse rühma kohalikud moslemipühakud ja vaimulikud ning palvetega ravijad, viiendasse rühma kuuluvad rändravitsejad. Kõigi liikide juures on toodud ka võtmeinformantide lugusid, nende ravimistavasid, uskumustikku jm.

Rahvaarstiks saamisel ilmneb erijooni, nt kaksikud sünnitanud naised saavad kahe-tusest jagu ja ravivad raskeid lastehaigusi. Samas on igas perekonnas ravimisoskustega inimesi, kellelt saadakse teadmisi jälgimise või õpetuste vahendusel. Arstijavõimed saadakse pärimisliini pidi, eelkäija annab need edasi koos õnnistusega. Teadmisi võidakse aga saada ka letargilise une ajal esivanemate vaimudelt ja üks tuntud viis on kalmistul magades esivanematelt teadmised vastu võtta.

Siinne kirjeldus ja loetelu on murdosa esitatust, millest sama alaga tegelejad leiavad hulgaliselt stereotüüpset, võrreldavat või eristuvat. Olgu selleks siis hambavalu põhjustav hambauss, varga sümboolne kinnisidumine, haiguste kuule ülekandmine või muud seigid.

Mare Kõiva

BOOK REVIEW

From everyday life into a book: an example of the publication of oral biographical interviews

Anu Korb (compiler, editor). *Siberi eestlaste elud ja lood*. Eesti asundused V. [Lives and Stories of Siberian Estonians. Estonian Settlements V.] Tartu: EKM Teaduskirjastus. 2010, 358 pp.

Lea Jürgenstein & Liina Rootalu. *Peterburi eestlaste lood*. [Stories of St Petersburg Estonians.] Tallinn: AS Ajakirjade Kirjastus. 2011, 296 pp.

The books are introduced and compared by Tiiu Jaago.

Biographical film about Livonians

***Aizslēgtais krasts* [Restricted coast: a story of people and times on the northern coast of Courland.] Lāti Rahvuspark, 2009.**

Introduction to the DVD is provided by Tiiu Jaago, comments from Māra Zirņīte, one of the authors of the film.

Bashkirian folk medicine, charms and charmers

In 2011 Zarya Minnibayeva defended her doctoral thesis on Bashkirs' folk medicine in Kurgan oblast from the late 19th to the early 21st centuries.

The book is introduced by Mare Kõiva.

Autoritest

Aivar Jürgenson – Tallinna Ülikooli Ajaloo Instituudi ja Eesti Humanitaarinstituudi vanemteadur. Peamiseks uurimisteenaks on eestlaste migratsioonilugu ja diasporaa.

aivarj@tlu.ee

Jane Kalajärvi – Tallinna Ülikooli Eesti Humanitaarinstituudi kultuuride uuringute doktorant ja Rahvakultuuri Keskuse vaimse pärandi spetsialist. Teadushuvi on suunatud vaimsele kultuuripärandile ja väliseestlaste kultuuriidentiteedile.

jane.kalajarv@gmail.com

Anu Korb – Eesti Kirjandusmuuseumi Eesti Rahvaluule Arhiivi vanemteadur. Peamised uurimisteenad on Venemaa, eriti Siberi eestlaste pärimusaines, folkloristliku välitöö teooria. On käsitlenud pärimusmaterjali ja eluloolise ainese põhjal Venemaal sündinud eestlaste kohanemist võõrsil, kogukonna pärimuskultuuris ja kombestikis toimunud muutusi, Siberi eestlaste laulutraditsiooni, rahvapäraseid raviviise ja -võtteid jm.

korb@folklore.ee

Ivo Paulus – on lõpetanud Eesti Humanitaarinstituudi ajaloolasena (2004), magistrikraad Tallinna Ülikoolist (2008). Uurimissuunad on Kaug-Ida eestlased, migratsioon ja assimilatsioon.

ivopaulus@yahoo.com

Sander Jürisson – Tallinna Ülikooli Akadeemilise Raamatukogu Väliseesti Kirjanduse Keskuse vanembibliograaf ja Tallinna Ülikooli Ajaloo Instituudi magistrant. Uurimisvaldkonnaks on eestlaste läänesuunaline emigratsioon ning diasporaa, eelkõige eesti hajala Brasiilias. 2010. aastal viibinud teadusreisil Brasiilia eestlaste juures.

sander.jyrisson@gmail.com

Mare Kõiva – Eesti Kirjandusmuuseumi folkloristika osakonna juhataja. Teadushuvide keskmes on loitsud, meedia, rahvausund, tänapäeva folkloor, rahvameditsiin, diasporaa.

mare@folklore.ee

Mall Hiimäe – Eesti Kirjandusmuuseumi Eesti Rahvaluule Arhiivi vanemteadur, folklorist. On avaldanud töid rahvausundi, rahvapärase jutustamistraditsiooni jmt valdkondades.

mall@folklore.ee

Maarja Merivoo-Parro – Tallinna Ülikooli Ajaloo Instituudi doktorant. Peamisteks huvivaldkondadeks on diasporaa, migratsiooni ja mentaliteedi küsimused, eriti seoses eesti hajalaga. On tegelnud globaalsete koostöövõrgustike, vabatahtliku ja sunniviisilise rände esindajate omavaheliste suhete ning seltsielu sotsiaalmajanduslike aspektidega. Baltic Heritage Networki noorte diasporaa-uurijate koordinaator.

maarjamerivooarro@gmail.com

Triin Vakker – Tartu Ülikooli usuteaduskonna doktorant, Eesti Akadeemilise Usundiloo Seltsi ja Eesti Kirikuloo Seltsi liige. Peamiseks uurimisteenaks on religiooni roll rahvusluse konstrueerimisel 20. sajandi esimesel poolel.

triin.vakker@ut.ee