

Tartu Ülikool
Filosoofiateaduskond
Ajaloo osakond
Etnoloogia õppetool

Laur Vallikivi

Arktika nomaadid šamanismi ja kristluse vahel:
Jamb-to neenetsite pöördumine baptismi

Magistritöö

Juhendaja: Liivo Niglas

Tartu 2004

SISUKORD

Eessõna	3
Sissejuhatus	4
Eesmärk ja taust.....	4
Kasutatud mõisted ja teooria	9
Teemavalik ja töö struktuur.....	12
Etnograafilised välitööd.....	14
1. Jamb-to neenetsid ja võimud	18
1.1 Euroopa neenetsid	18
1.2 Jamb-to neenetsite eluviis ja sotsiaalsed suhted.....	19
1.3 Nõukogude võimu esimesed kümnendid tundras.....	24
1.4 Vastupanu kollektiviseerimisele.....	28
1.5 Sõda	31
1.6 Põgenemine ja kohanemine	35
1.7 Strateegiad nõukogude aja II poolel	38
1.8 Uued struktuurid ja tegutsemine 1990. aastatel.....	43
1.9 Bürokratia ja valgustamine	46
2. Jamb-to neenetsite pöördumine postsotsialistlikul Põhja-Venemaal	49
2.1 Registreerimata baptistid – Vorkuta misjonärid hingede jahil	49
2.2 Registreerimata neenetsitest registreerimata baptistideks	51
2.3 Kirjutatud ja öeldud sõna.....	55
2.4 Muutuvad sotsiaalsed suhted	59
2.5 Identiteedi loomine	63
2.6 Kollektiivsed konversiooninarratiivid ja "õige" kõne õppimine	66
2.7 Huku äärelt pääsemiseni	68
2.8 Palved ja rituaalid	71
2.9 Pöördumise põhjused ja vastudiskursus	74
3. Paganlik minevik usklike kõnes	77
3.1 Dialoog mineviku ja oleviku vahel.....	77
3.2 Neenetsi šamanistlik traditsioon ja selle muutumine	78
3.3 Suremine patus ja uuestisündimine Kristuses	80
3.4 Saatana valitsusala.....	81
3.5 Šamaan kui Saatana käsilane	86
3.6 Šamaan kui petis.....	89
3.7 Deemonlikud surnud	90
3.8 Iidolid ja ohvrid	91
3.9 Märgid elavast Jumalast paganlikus minevikus	96
3.10 Mineviku kasutus.....	100
Kokkuvõte	103
Résumé	109
Töös kasutatud lühendid ja allikad	116
LISAD	

Eessõna

Käesolev magistritöö koondab endas viie aasta uurimistööd neljalt ekspeditsioonilt Venemaa arktilistesse tundratesse, mis ei oleks saanud toimuda terve rea inimeste kaasabit. Ma olen tänuvõlgu oma juhendajale Liivo Niglasele, kelle inspireerivad loengud sütitasid minus huvi neenetsite juurde minema ja kes on mulle väärtuslikku nõu andnud alates põhiõpingute ajast. Samuti oleks Eva Toulouze'i abita käesolev töö mõeldamatu: pikad vestlused põhjarahvaste teemadel ja alatine toetus on aidanud mul paremini aru saada sellest põnevast maailmast.

Magistritöö on valminud Eesti Teadusfondi projekti „Arktilised kultuurikontaktid“¹ raames, mida juhib Art Leete, kelle toetuseta ei oleks uurimus saanud käesolevat kuju. Samuti on toetanud mind Eesti Kultuurkapital² välitööde rahastamisel.

Minu tänu kuulub tervele reale neenetsitele, kes on mind aidanud välitööde teostamisel. Eestit külastanud neenetsi kirjaniku Prokopi Javtõsõi kutsel jõudsin 1999. aasta suvel esimest korda tundrasse põhjapõdrakasvatavate laagrisse. 2000. aastal tutvusin Tartus Ülikoolis õppiva neenetsi magistrandi Ljudmila Talejevaga, kellela ilmselt ei oleks ma jõudnud Jamb-to kogukonda ning saavutanud olemasolevat mõistmist sellest grupist. Samuti tänan Ljudmila Laptanderi, Neenetsi autonoomse ringkonna administratsiooni Põhjarahvaste Komitee juhti, kelle eestkostel lubati mul teha välitöid kinnises piirivalvetsoonis Kara mere ääres 2002. aasta suvel.

Etnograafilised välitööd, mida olen läbi viinud, oleksid olnud mõeldamatud ilma sõpruse ja abita, mida on mulle osutatud neenetsite juures. Ma tänan ennekõike Afanassi, Fedja, Griša, Ilja, Jakovi ja Timofei peresid osutatud külalislahkuse eest tundras nagu ka kõiki teisi Jamb-to kogukonna liikmeid, kellega ma olen kokku puutunud oma välitöödel.

Samuti olen ma tänuvõlgu misjonär Nikolai perele, tema pojale Timofeile ja teistele baptistidele kohalikust Vorkuta kogudusest, kellega vestlused on avanud minu jaoks baptistide maailma ning kelle abi on Vorkutas viibimise teinud alati väga meeldivaks.

Täna ka Ülo Valku väärtuslike kommentaaride eest minu artiklite kohta nagu ka abi ja mõttevahetuste eest Otto Habeck'it, Kirill Istomin'it, Ene Kõresaart, Jean-Pierre Minaudier'd, Kaur Mägit, Stefano Montes'it, Tapani Salminen'i, Toivo Sikkat, Juta Vallikivi ja Piers Vitebsky't.

¹ Projekti kestus on 2002–2005 (Grant 5057; koos Art Leete, Liivo Niglase, Indrek Jäätsiga).

² Kaks esimest etnograafilist välitööd toimusid Eesti Kultuurkapitali rahalisel toel (leping nr 1619/99-7L ja nr 1580/00-7L).

Sissejuhatus

Eesmärk ja taust

Neenetsid kuuluvad nn Põhja väikerahvaste hulka. Nad elavad laialdasel territooriumil Põhja-Venemaal Kanini poolsaarest Taimõri poolsaareni. Uuralitest lääne pool asuvaid neenetside nimetatakse kokkuleppeliselt Euroopa neenetsiteks ning Uuralitest ida pool elavaid Siberi neenetsiteks. Euroopa neenetsid, kes asuvad tänapäeval valdavalt Neenetsi autonoomses ringkonnas, elavad neljas regioonis: Kanini, Timani, Malozemelskaja ja Bolšezemelskaja tundras³. Bolšezemelskaja ehk Suure maa⁴ tundra idaosas elavad Jamb-to neenetsid, keda antud uurimus käsitlebki (vt Lisa 2. Kaart).

Käesolev magistritöö vaatleb kultuurikontakte nõukogudeaegsel ja nõukogudejärgsel Põhja-Venemaal. Minu kitsam eesmärk on kirjeldada ja analüüsida Jamb-to neenetsite pöördumisprotsessi baptismi viimase kümne aasta jooksul (1994–2004). See on mitmeski aspektis haruldane juhtum Põhja rändkarjakasvatajate seas.

Esiteks Jamb-to neenetsid elasid väljaspool nõukogude totaalset riiklikku süsteemi umbes viiskümmend aastat. Nõukogude ajal rändlesid nad varjatult oma põhjapõdrakarjadega Neenetsi autonoomse ringkonna idaosas. Neil õnnestus kõrvale hoida kollektiviseerimisest, repressioonidest ja säilitada varasem eraomandusel põhinev karjakasvatus. Nad ei omanud isikultõendavaid dokumente, nende lapsed ei käinud koolis ja mehed ei teeninud armees. Jamb-to neenetsitest kuulis laiem avalikkus 1990. aastate algul. Alles siis muutusid nad Vene Föderatsiooni seaduste järgi eksisteerivateks, kuigi võttis veel enne aastaid, kui nad endale dokumendid said. 1994. aastal asutasid nad põhjapõdrakasvatajate ühistu nimega "Jamb-to"⁵. Jamb-to neenetsid on tänapäeval ligikaudu poolteistsada inimest.

Teiseks erijooneks on see, et umbes pooled Jamb-to neenetsitest on tänaseks siirdunud baptismi, ühitades põhjapõdrakasvatajate traditsioonilist eluviisi uue moraali ja distsipliiniga.

³ Käesolevas töös on venekeelsete isikunimedega ja terminite latiniseerimisel kasutatud nn Montréali rahvusvahelisi transliteratsioonireegleid. Kohanimedega ja informantide puhul on lugemise lihtsustamiseks kohaldatud tavapäraseid transkriptsioonireegleid. Venekeelsed terminid on kursiivis, v.a kui on lisatud mõnele teisele keelele osutav lühend. Neenetsikeelsete mõistete puhul on lisaks kursiivile tõmmatud joon alla. Neenetsi sõnades on tehnilistel põhjustel velaarne „n“ märgitud „ng“-na.

⁴ Venekeelne *Bolšaja Zemlja* on pärit neenetsikeelsest toponüümist *Ngarka-ja*, mis vastandub *Malaja Zemljale* (*Nudja-ja*) (vt Dolgih 1970: 23, 47–48).

⁵ Nimetus "Jamb-to" sündis 1994. aastal ühistule nimepanekuga. Käesolevas töös on kasutatud nimetust "Jamb-to neenetsid" samuti varasemast ajast rääkides, kuna neil ei olnud teistest regiooni neenetsitest selgelt eristavat nimetust. Teised põhjapõdrakasvatajad nimetasid neid nõukogude ajal (ja nimetavad kohati tänagi) "erakarjakasvatajateks" (*edinoličniki*), kuid seda nimetust kandsid mõned teisedki regiooni perekonnad Uuralites. Viimastel aastatel on levinud ka nimetus "eraettevõtja" (*častniki*): nii tähistatakse tänapäeval ametlikult eraviisilise majandamisega tegelevaid põhjapõdrakasvatajaid. Ühistu nimest tuletatud nimetus *jambtoskie* on kujunemas ka Jamb-to neenetsite üheks enesenimetuseks.

Konversioon on kaasa toonud varasemate õigeusu mõjudega⁶ šamanistlike uskumuste ja praktikate taandumise, uue identiteedi ja osalise integreerumise vene baptistlikkusse kultuuri. Ma otsin vastust küsimusele, miks osa Jamb-to neenetsid on võtnud vastu baptismi pärast pikka sotsiaalset isolatsiooni ja kuidas nad seda ära kasutavad oma majanduslike ja sotsiaalsete võimaluste maksimeerimiseks tänapäeva Venemaal. Ma näen tugevat seost Jamb-to neenetsite nõukogudeaegsete kogemuste ja praegu kogukonnas toimuvate religioossete protsesside vahel. Näiteks asjaolu, et kooliharidust saanud ja kolhoosides töötavate neenetsite seas ei ole misjonärid esialgu saavutanud mitte mingisugust edu, tõendab ühiskonnast väljajäänud karjakasvatajate suuremat vastuvõtlikkust välistele mõjuritele.

Käesoleva töö teema haakub üldisemate arengutega etnoloogia- ja antropoloogiateaduses. Viimase kahekümne aasta jooksul on järsult kasvanud huvi usulise pöördumise ehk konversiooni vastu erinevate valdkondade teadlaste seas. Kui veel paar-kolmkümmend aastat tagasi oli see ennekõike teoloogide ja psühholoogide pärusmaa, siis nüüd on religioosseid muutusi üha innukamalt asunud uurima antropoloogid, ajaloolased, kirjandusteadlased ja sotsioloogid. Põhjuseks on üle maailma intensiivistunud misjonitöö (eriti fundamentalistlike⁷ usuliikumiste poolt) ja selle edu, mis üha „ratsionaliseerivas“ maailmas üllatab paljusid (Rambo 2003: 211–212).

Käesoleva töö eripära võrreldes teiste etnoloogiliste pöördumist käsitlevate uurimustega seisneb kahes aspektis: esiteks ajalise perspektiivi ja teiseks geograafia osas. Etnoloogilised uurimused, mis kirjeldavad ja analüüsivad misjonäride ja põliselanike kohtumise algaasi, mil esineb kõige rohkem vastuolulisi ning ootamatuid reaktsioone mõlemalt poolt, on võrdlemisi haruldased. Enamjaolt uuritakse juba aastakümneid tagasi toimunud pöördumist ning vaadeldakse, mis on selle tulemused, kuid vahetuid muutumisprotsesse jäädvustatakse ja analüüsitakse harvem (vt Conversion...1993; Conversion... 1996; The Anthropology... 2003). Ma olen Jamb-to neenetsite juures olnud pöördumise tunnistajaks viimase nelja aasta jooksul. Kuivõrd tegemist on kiirete muutuste perioodiga, on antud töö näol arusaadavalt ka tegemist läbilõikega, mis püüab pigem kajastada toimuvat misjoni- ja kohastumisprotsessi ega taotle anda lõplikke hinnanguid ja tulevikuprognoose.

⁶ Euroopa neenetsid pööras ristiusku Antonievo-Siiski kloostri arhimandriit Veniamin aastatel 1825–1830. Misjonikampaania ajal ristiti üle 80% Euroopa tundrates elavatest neenetsitest (Vallikivi 2003a: 110).

⁷ Sõna „fundamentalistlik“ all viitan siin rangele, Piibli tähetruule tõlgendusele rajatud õpetusele ja eluviisile (vt Harding 1987; Rambo 2003: 211). See tuleneb USA baptistide rangeima suuna nimetusest. Kuivõrd sellel liikumisel on väga palju sarnasusi käeolevas uurimuse kirjeldatud Venemaal tegutseva baptistliku suunaga, siis olen kasutanud seda mõistet ka viimase kohta.

Siinne töö on esimene etnoloogiline uurimus kaasaegsest konversiooniprotsessist, mis on aset leidmas ühe Põhja-Venemaa arktilise rahva juures⁸. Geograafiliselt ja ajalooliselt on tegemist väga huvitava alaga, kuna Nõukogude Liidus oli enamuse 20. sajandist keelatud tegeleda usulevitamisega. Seda intensiivsemalt on misjonitöö postsovetlikul Venemaal vallandunud 1990. aastate algusest, mil majanduslikud ja sotsiaalsed kriisid on aidanud kaasa massilistele uskupöördumistele. Sellest tulvast ei ole kõrvale jäänud ka asulatest kauged ja hõredalt asustatud Põhja-alad.

Põhja-alade misjonid

Venemaal on 1990. aastatel kristlikest kirikutest kõige kiiremini kasvanud protestantlikud kirikud (Filatov 2000: 93). Üle terve riigi aktiivset misjonitööd tegevate protestantlike usuühenduste arv on mitmekordistunud (*ibid* 96). Viimase 15 aasta jooksul on paljud misjonärid jõudnud Venemaa põlisrahvaste, sh põhjarahvasteni. Näiteks on Kirde-Euroopa ja Lääne-Siberi tundraladel viimastel aastatel alanud intensiivne misjonitöö. Sealsete neenetsite ja hantide juures on käinud laialdaselt usku kuulutamas vene⁹ nelipühilased (sh karismaatikud) ja ka baptistid, mis on üks kiiremini kasvavaid usuühendusi Euroopa ja Lääne-Siberi Põhja-aladel. Rändlevate põliselanike seas kuulutavad eriti aktiivselt usku Vorkuta evangeelsed kristlased-baptistid. Nende tegevusele koondub käesolevas töös ka suur osa minu tähelepanust.

Protestantlikud misjonid ei ole enam marginaalne fenomen Põhja-aladel. Neenetsi autonoomse ringkonna suuremates asulates on tänaseks kõikjal mõni baptist, nelipühilane või mõne muu usuühenduse liige, kes tegeleb kohalike elanike seas usukuulutamisega. Baptistidest vene misjonäride perekonnad elavad neenetsite ja komidega asustatud Nelmin-Nosi ja Ust-Kara külas (VM 2004)¹⁰. Samuti ka Jamali neenetsite seas käib aktiivne misjonitöö, taas ennekõike baptistide poolt (Nikitin 2003). Näiteks poolsaare keskosas asuva Sejaha küla baptistlik kogudus teeb aktiivselt misjonitööd külaelanike kui ka ümberkaudsete põhjapõdrakasvatajate seas (VM 2004, Nikolai).

Kristlikud misjonärid on tegevad ka Ida-Siberis ja Kaug-Idas. Virginie Vaté kirjutab, et tšuktšide asualal külastavad misjonärid lisaks asulatele ka põhjapõdrakasvatajaid, kes

⁸ Ajaloolistest õigeusu misjonitegevust Venemaa põhjarahvaste seas 19. sajandil ja 20. sajandi algul on käsitletud mõnevõrra rohkem, kuigi võrreldes teiste regioonidega maailmas on uurimusi siiski vähe (Vt nt Hristianstvo... 1979; Of Religion... 2001; Znamenski 1999; vt ka Vallikivi 2003a).

⁹ „Vene“ tähistab siin ja alljärgnevalt Venemaal elavaid ja vene keeles kõnelevaid inimesi: nende seas võib olla ukrainlasi, valgevenelasi, tatarlasi jt rahvuste esindajaid, kuid seda ei ole rõhutatud või ei ole rahvuslik kuuluvus teada.

¹⁰ Ka õigeusu kirik on taasalustanud 20. sajandi algul katkenud usutegevust neenetsite seas. Näiteks Kanini tundras Nesi külas on ristitud mitukümmend neenetsit. Vt

<http://diocese.angelcity.ru/online/?catalogid=152&readdocument=229>. Vaadatud 24.04.2004.

viljelevad veel traditsioonilisi rituaale¹¹. Mõnel pool on ka saavutatud edu põhjarahvaste pööramisel. Näiteks korjakkide seas on leidnud aset massiline pöördumine kristlusesse – 1990. aastate teisel poolel loodi seal paari aastaga seitse Täieliku Evangeeliumi kirikut. Korjaki usklike teenistustel kasutatakse näiteks traditsioonilisi nahast trumme ja tantsitakse korjaki tantse (Lunkin 2000: 130). Samuti Sahhalini nivhide Nogliki külas on loodud Evangeelse Usu Kristlaste kirik, mille nivhist kirikuõpetaja „püüab jutlustada kristlust nivhi kultuuri ja kommete vahendusel, püüdes tõestada, et keegi on veel kõrgemal esivanematest, keda on austatud nivhide poolt aegade algusest“ (*ibid*).

Reeglina on misjonäride tegevus suunatud küladesse, kuivõrd tundras liiklemine nõuab kallite transpordivahendite kasutamist. Vorkuta baptistid on suutnud lahendada tundras liikumise ja orienteerumise probleemi moodsate abivahenditega (spetsiaalmaastur, GPS-seadmed, satelliittelefon). Harilikult käib selliste vahendite soetamine usuühendustele ülejõu ning nad peavad piirduma mootorsaaniaide või tangilaadsete roomikautode (*vezdehod*) rentimisega. Jamb-to baptistid on suure tõenäosusega üks väheseid kui mitte ainuke nomaadide grupp Põhja-Venemaal, kes on pöördunud protestantlikkusse kristlusevormi.

Üheks põhjuseks, miks ei ole piisavalt uuritud kristluse mõju põhjarahvastele, on see, et paljud etnoloogid eelistavad jätkuvalt uurida šamanistlikke ja postšamanistlikke uskumusi ja praktikaid ega pööra tähelepanu kontaktidele kristlike konfessioonidega¹². Nagu käesolevast tööst ilmneb, võib kokkupuude misjonäridega põhjustada suuri muutusi põhjarahvaste kogukondades. Nende protsesside kirjeldamine ja analüüsimine on vajalik selleks, et mõista paremini, kuidas põlisrahvad muudavad oma elu tähenduslikuks üha tihenevates kontaktisituatsioonides ja globaliseerivas maailmas.

Konversiooni uurimise ajalugu ja suunad etnoloogias

Usuline pöördumine on olnud pikka aega psühholoogide ja sotsioloogide uurimisobjektiks. Esimese tõsisema ja tänaseni laialt tsiteeritud käsitluse uskupöördumisest kirjutas psühholoog William James (1903). „Usulise kogemuse mitmekesisuse“ üheksandas loengus näitab James pöördumist kui radikaalset individuaalset sisemist muutust (James 1903; vt ka Nock 1933). Inimese pöördumist usku põhjendati sel ajal sageli stressi või muude negatiivsete eelsoodumustega (Kipp 1995: 870). Individuaalsust rõhutavat mudelit on

¹¹ Virginie Vaté on üks väheseid Venemaa põhjarahvastega tegelevaid etnolooge, kes mainib oma uurimisteemade hulgas misjonäride tegevust Põhja-Venemaa põlisrahvaste seas tänapäeval. Vt <http://www.eth.mpg.de/dynamic-index.html?http://www.eth.mpg.de/people/vate/>. Vaadatud 24.04.2004. Samuti David C. Lewis annab raamatus „After Atheism“ (2000) ülevaate erinevatest usuliikumistest ja misjonitegevusest 1990. aastate Venemaal. Kuigipalju võib sealt leida infot kristlikest misjonitest põhjarahvaste seas.

¹² Seda esineb mujalgi maailmas, et etnoloogid ei käsitle kristlusega seonduvaid küsimusi, kuigi uuritavas kogukonnas võib olla kristlike misjonäride tegevusel suur mõju (Barker 1992: 147).

üldjoontes järginud psühholoogid ja sotsioloogid läbi terve 20. sajandi seda oluliselt vaidlustamata. Sotsioloogid David A. Snow ja Richard Machalek oma ülevaateartiklis peavad radikaalset isiklikku muutust igasuguse konversiooni kontseptsiooni tuumaks (1984: 169). Valdav osa etnolooge leiavad aga 1980. aastatest alates, et üksnes indiviidi tasandilt lähtumine on ebapiisav, kuivõrd sellega ei arvestata piisavalt laiemat kontekstiga, milles pöördumine aset leiab (Hefner 1993: 28; Coleman 2003: 18).

Antropoloogias kerkis konversiooni temaatika jõuliselt esile 1970. aastate Aafrika-uurijate seas. Robin Horton esitas 1971. aastal oma kuulsa skeemi Aafrika rahvaste pöördumisest. Tema meelest oli kõigil Aafrika rahvastel misjonieelselt olemas kontseptsioon kõrgemast jumalusest. Hortoni arvates koosnevad traditsioonilised kosmoloogiad justkui kahest kihist – kohalikest vaimudest, kes alumises kihis on tegevad kogukonna elus ja vahetus ümbruses ehk lokaalselt (s.o. mikrokosmos), ja kõrgemast jumalusest ülemises kihis, kelle halduses on kogu maailm (s.o. makrokosmos). „Kuivõrd mikrokosmos on osa makrokosmosest, siis kõrgem jumalus on ka määratletud kui väiksemate vaimude ülimuslik kontrollija ja nende olemuslik alus“ (Horton 1971: 101). Samas oli kõrgemast jumalusest enne kristluse tulekut ähmane pilt, ta polnud seotud moraalliga ning tema poole pöörduti harva. Pea kogu rituaalne tegevus on suunatud kohalike väiksemate vaimude poole ehk praktikas eksisteerivad mikro- ja makrokosmos üksteisest lahus (*ibid*). Kirjeldan seda siinkohal niivõrd pikalt seepärast, et neenetsi kosmoloogiat on võimalik käsitleda analoogiliselt ning see konversioonimudel tundub olevat veenev sümbolilise ja ideoloogilise tasandi muutuste analüüsimiseks.

Seevastu Hortoni edasine mõttearendus traditsiooniliste usundite arengust on küsitavam. Ta lähtus Weberi maailmareligiooni universaalsuse ja koherentsuse kontseptsioonist ning väitis, et misjonäride toodud kristlus toimis vaid katalüsaatorina juba iseenesest laiemat kandepinda otsivate hõimuusundite jaoks, kuivõrd viimased on oma fookuses lokaalsed ja kitsad. Seega oleks tema arvates varem või hiljem Aafrika rahvad jõudnud monoteistlikuma kosmoloogiani (Horton 1971: 104; 1975: 221). Selle lineaarse evolutsionismi eest on teda korduvalt kritiseeritud (Hefner 1993: 22). Talle on ette heidetud veel seda, et ta jätab tähelepanuta poliitilised ja struktuursed mõjud konversioonile. Ka ei arvesta ta sellega, et kõik traditsioonilised usundid maailmas on saanud endale nn kõrgreligiooni jooni enne otsest kokkupuudet misjonäridega (vt ka Hefner 1993: 22–25).

Viimase aja etnoloogilised uurimused ongi ennekõike keskendunud modernsuse ja kolonialismi suhetele konversioonis. Keskne teema on konversiooni roll Lääne koloniaalvõimu kindlustajana põliselanike seas (nt Conversion... 1996). Etnolooge ja

antropolooge huvitab kultuuriline, majanduslik ja poliitiline kontekst, milles *kollektiivsed* – ja mitte niivõrd individuaalsed – pöördumised aset leiavad. Valdav osa etnoloogilisi konversiooniuurimusi käsitlevad seda muutust sotsiaalses maatriksis, näiteks kogukonna või küla tasandil. Erinevalt näiteks psühholoogidest ja sotsioloogidest uurivad etnoloogid religioosseid arenguid pika aja vältel ehk vaatlevad konversiooni diakrooniliselt, mis pakub rikkamat materjali, sügavamat mõistmist ning võimaldab ühtlasi oma seisukohti aja jooksul redigeerida (Rambo 2003: 212–213).

Robert W. Hefner peab etnoloogilise konversiooniuurimise peamiseks eesmärgiks leida tasakaal intellektualistliku voluntarismi ja struktuuralse determinismi vahel:

Isegi kui poliitiline tasakaal puudub, on konversioonikohtumised alati kahepoolsed ning mõlema poole sotsiaalsed ja intellektuaalsed arengud mõjutavad lõpptulemust. Selle asemel, et üle rõhutada sisemisi või välimisi muutujaid pöördumises, peaksime uurima teed, milles mõlemad mõjutavad teineteist ja oletama, et kummagi suhteline tähtsus varieerub erinevates raamistustes (Hefner 1993: 23).

Eri tahke hõlmav vaatenurk võib osutuda efektiivsemaks otsimaks vastust küsimusele, miks mõned põlisrahvad või grupid võtavad innukalt uue usu vastu ja miks teised teevad seda väga valikuliselt või üldse mitte. Sellist tasandite põimimist on etnoloogid konversiooniuurimises kasutanud 1990. aastatel üha rohkem (nt Comaroff, Comaroff 1991; Harkin 1993; Kan 1999).

Kasutatud mõisted ja teooria

Pöördumist teise usku on korduvalt võrreldud Thomas Kuhni kirjeldatud paradigmavahetusega teaduses (vt nt Snow, Machalek 1984: 170; Lohmann 2003: 120). Pöördunute jaoks muutuvad kogu elu mõtestamise alused ja tähendussüsteem. Sotsioloogide David A. Snow ja Richard Machaleki järgi toimub pöördumise käigus inimese uskumuste ja identiteedi kõrval diskursuse universumi muutumine. See tähendab, et kogu inimese maailmapilt on süsteemselt ümber struktureeritud vastavalt uutele väärtustele (Snow, Machalek 1983: 265). Rõhutatakse, et sellise kardinaalse muutuse käigus, nagu seda konversioon on, saab inimese enesekontseptsioon, elulugu ja teda ümbritsev maailm uue tõlgenduse. Kas see muutus on siiski totaalne ja järsk? Milline on selles transformatsioonis usklike retoorika ja tähendussüsteemi muutumise vahekord? Mis juhtub varasemate kultuuriliste kontseptsioonidega ja uskumustega traditsioonilise ühiskonna liikmete pöördudes kristlusesse? Need on mõned küsimused, mida ma järgnevate teoreetiliste mõistete ja kontseptsioonide valguses oma töös analüüsin.

konversiooni mõiste

Sõna „konversioon“¹³ tuleb ladinakeelsest sõnast *conversio*, mis tähistab „pöördumist millestki millessegi“ (Rambo 1993: 3). Mõiste „usuline pöördumine“ tähendusväli on lai ja selle konkreetne rõhuasetus ilmneb tavaliselt kontekstist: pöördumine uude eluviisi, uskumuste süsteemi, maailmapilti, liitumine teise usulise grupiga.

Jean ja John Comaroff seavad kahtluse alla mõiste „konversioon“ kasutamise otstarbekuse, kuivõrd see lähtub läänelikust mõtlemisest, eriti Pauluse pöördumismudelist (1991: 250). See sisaldab endas ootamatu ilmutuse, endistest uskumustest radikaalse ärapöördumise ja uue usu passiivse vastuvõtmise ideed¹⁴ (vt ka Richardson 1985). Küsimus seisneb Comaroffide arvates selles, et kui hästi haarab konversiooni mõiste „väga varieeruvat, tavaliselt järkjärgulist, tihti implitsiitset ja demonstreerivalt „sünkreetilist“ viisi, milles sotsiaalsed identiteedid, kultuurilised stiilid ning rituaalsed praktikad“ muutuvad (Comaroff, Comaroff 1991: 250). Ma arvan, et me ei pea loobuma selle mõiste kasutamisest analüütilise kategooriana, vaid me peame näitama, kuivõrd heterogeenne ja kompleksne see nähtus on. See on ka käesoleva töö üks eesmärke. Alljärgnevalt käsitlen konversiooni erinevaid aspekte.

murrang või järk-järguline protsess

Kui konversiooni mõista formaalselt religioosse grupikuuluvuse vahetusena, siis see võib leida aset üsna lühikese aja jooksul. Aga kui seda käsitleda laiemalt kui kosmoloogiliste ja moraalsete vaadete muutumist lokaalsest ja traditsioonilisest uskumuste süsteemist globaalsesse ja universaalsesse maailmareligiooni, siis on pöördumine väga pikaajaline protsess (Barker 1993: 199). Konversioon on dünaamiline liikumine ega pole kirjeldatav staatilistes terminites (nagu sünkretism või *bricolage*), kuivõrd see on pidev ümberidentifitseerumine, õppimine ja reorienteerumine (Austin-Broos 2003: 2). Usklike endi tajus ja kõnes domineerib seevastu enamasti mainitud Pauluse pöördumismudel ehk järsu ilmutusliku konversiooni käsitlus. Seda kajastavad ennekõike usklike pöördumislood.

Üks tähtsamaid teese käesolevas töös on see, et usuline pöördumine saab sündida vaid järjepidevuses vanaga. Vaid minevik saab anda uuele mõtte ehk uue mõistmine ja kontseptualiseerimine saab sündida vaid vana taustal. Võib nõustuda Austin-Broosiga, et konversioon on justkui üleminek, mis ei ole täielik lahtiütlemine minevikust ega täielik uue omaksvõtt, vaid see on kestav ja „osaline“ protsess (2003: 2). Uute eesmärkide poole püüeldakse teatud olemasolevate teadmiste vahendusel. Seda kajastab töö kolmas osa, kus on näidatud mineviku ressursside kasutamist pöördumise ja uue religiooni mõtestamisel. Kuigi

¹³ Kasutan sõnu „konversioon“ ja „pöördumine“ sünonüümidena.

¹⁴ Vaata Ap. 9; 22; 26.

minevikku ja paganlikku religiooni on valdavalt kirjeldatud kui pahelist, on see ometi vajalik ja vältimatu eeltingimus pöördumaks sellest “ära”.

tõlkimine ja sünkretiseerumine

Kohaliku usundi kandjate pöördumine kristlusesse on vaid üks paljudest võimalikest konversioonitüüpidest¹⁵. Kui paljudel juhtudel on seda tüüpi konversioonides tulemuseks sünkretistlikud kosmoloogiad ja praktikad (vt nt Mendoza 2003, Priest 2003), siis Jamb-to baptistide seas on hämmastavalt vähe selle avalikke ilminguid. See aga ei tähenda, et teadvuse tasandil ei toimuks pidev sünkretiseerumine, mis tuleneb kultuurilisest ja keelelisest tõlkimisest. Mis teeb aga antud konversioonitüübi eriti huvitavaks, on see, et siin aset leidev tõlkimine toimub väga erinevate taustsüsteemide vahel, kus täpsed vasted reeglina puuduvad. Esiteks on kakskeelses kontaktisituatsioonis alati esindatud ühest loomulikust keelest teise tõlkimise küsimus. Teiseks leiab pöördumise käigus aset kultuuride tõlkimine (vt Torop 1999).

kõnekogukond ja keele konstitutiivne roll

Usuline nagu igasugune muu inimlik kogemus on sotsiaalselt konstrueeritud (Snow, Machalek 1984: 176). Nagu Jamb-to baptistide pöördumiskirjeldustest ilmneb, sisaldavad need alati ühiseid elemente grupi teiste usklike omadega. Ma kasutan selle fenomeni kirjeldamiseks mõistet kõnekogukond: see on usklike grupp, kes palvetavad ja räägivad konversiooninarratiive ning arutavad igapäevaseid kogemusi koos. Kõnekogukonnas mängib kesket rolli keel, millega veendakse end ja teisi uskuma ja vastavalt uuele õpetusele käituma (Stromberg 1993).

struktuuride ja tegutsemise vahekord

Käesoleva töö teoreetiliseks taustaks on praktikateooria, mis ühendab endas struktuure ja tegutsemist hõlmavaid kontseptsioone¹⁶. Strukturalistlikud käsitlused, mis ei arvesta indiviidide isiklike motiivide ja huvidega, ei suuda näha tervikut. Samuti etnometodoloogilised tööd, mis ei too sisse struktuuride mõju, on ühekülgsed (Kipp 1995: 878). Seepärast olen käesolevas töös püüdnud käsitleda nii struktuure (sümbolilised, sotsiaalsed, poliitilised) kui ka tegutsemist (sh indiviidide kavatsused ja huvid) ja näidata nende tasandite koostoimet.

¹⁵ Mõned teised tüübid on: mitteusklikust usklikuks, maailmareligioonist teise maailmareligiooni, ühest konfessioonist teise pöördumine.

¹⁶ Tegutsemist (ingl. k. *agency*; pr. k. *action*) vaatlen ma kui inimese võimet asju algatada, muuta ja luua. See on vastanduses (ja sünteetiliselt suhtes) struktuuriga, mis pakub tegutsemisele raame ja muutub samas tegutsemise tulemusena, olles siiski inertne ja aeglasemalt muutuv (Ortner 1984).

Alates Giddensi, Bourdieu, Sahlinsi ja Ortneri töödest 1970. aastate lõpust ja 1980. aastate algusest on õigusega osutatud sellele, et kultuurides leiduvad struktuurid ei määra ära ainiti, kuidas inimesed käituvad (vt Ortner 1984). Sherry B. Ortneri poolt antud ühisnimetust kandev praktikateooria püüab analüüsida seda, kuidas indiviidide tegutsemine taasloob suuremaid süsteeme (struktuure), milles need inimesed tegutsevad (Kipp 1995: 872). Struktuuride ja tegutsemise dialektikas otsustub konventsioonide ja uuenduste saatus, mis hoitakse alal ja mis heidetakse kõrvale. Samas ei ole tegutsemine alati teadlik, vaid võib olla ka teadvustamata¹⁷.

André Droogers ja Sidney M. Greenfield peavad praktikateooria (nende väljenduses „praksisteooriad“) väärtuseks seda, et see püüab ületada dihhotoomilist mõtlemist. Indiviidid on mõjutatud sotsiaalsetest ja sümboolsetest struktuuridest ja alluvad neile. Lisaks toodavad need struktuurid tähenduste repertuaari, mida saab kasutada sündmuste interpreteerimiseks. See võib viia uute tähenduste loomiseni, mis omakorda kujundavad ümber sotsiaalsed ja sümboolsed struktuurid. Kokkuvõttes toimib praksise ehk tähendustamise (ingl. k. *signification*) kolmnurk, mille keskmes on tähenduste loomise protsess ja mitte tähendused iseenesest (Droogers, Greenfield 2001: 32).

Käesolevas töös vaatlen ma seda, kuidas individuaalne tegutsemine (nt misjonärid ja esimene konvertiit Ilja) loob uued struktuurid (nt kirik) ning kuidas need uued struktuurid hakkavad mõjutama inimeste tegutsemist (inimeste religioosne elu)¹⁸. Selline praksisekolmnurk või spiraalne aas – ükskõik, kuidas me seda nimetame – pakub sobiva aluse konversiooni interpreteerimiseks (Kipp 1995: 872).

Teemavalik ja töö struktuur

Teemavalikul olen lähtunud kahest vähem või rohkem subjektiivsest asjaolust. Esiteks on mind pikka aega huvitanud Lääne ja põliskultuuride kohtumisel tekkivad sünkretistlikud religioonid minevikus ja tänapäeval. Teiseks on välitööd Jamb-to neenetsi kogukonnas¹⁹ ise kaasa toonud vajaduse mõtestada toimuvaid protsesse sügavamalt. Käesolev töö on välja kasvanud minu lõputööst „Euroopa neenetsid ja kultuurilised protsessid: Jamb-to neenetsid muutavas traditsioonis“ (2001a). Hiljem olen uute välitööde valguses kirjutanud Jamb-to neenetsitest kolm pikemat artiklit, mis analüüsivad erinevaid aspekte grupi ajaloo ja tänapäevast (vt Vallikivi 2001b; 2003b; ilmumas). Jamb-to neenetsitest on varem ilmunud

¹⁷ Pean vajalikuks eristada inimeste kui kultuuriliste olendite eksplitsiitset (kavatsuslik, eesmärgipärane) ja implitsiitset (teadvustamata, *habituslik*) tegutsemist.

¹⁸ See lähenemine aitab ka seletada uue usklike põlvkonna kujunemist.

¹⁹ Kasutan mõistet kogukond tähistamaks eraldiseisvat väikest traditsioonilist ühiskonda, mida seovad eluviis ja tihedad sotsiaalsed suhted (Seymour-Smith 1990: 46).

lühemaid artikleid ja intervjuusid kohalikus pressis ja kohalikes koduloolistes kogumikes (Citronova 1995; Hanzerova 2003; Ileckij 2000; Neneckij... 2001; Žuravleva 2000; Tolkačev 1990). Norra antropoloog Ivar Bjørklund, kes külastas gruppi korduvalt 1994. ja 1999. aasta vahel on kirjutanud paar tutvustust grupi kohta, keskendudes põhjalikumalt rändkooli loomisele kogukonnas (1995; 2000)²⁰. Jamb-to ühistust ja selle värvikast liidrist Iljast on vändatud kaks dokumentaalfilmi²¹.

Töö esimene osa käsitleb Jamb-to neenetsite eluviisi, ajalugu ja suhteid riigivõimudega. Esmalt annan ülevaate ajastu poliitilistest ja majanduslikest protsessidest, mis leidsid aset 1920.–1930. aastatel, kui püüti põhjarahvaid välja tuua „mahajäämusest“ ja „pöörata“ neid ürgühiskonnast kommunismi. Ma vaatlen Euroopa neenetsite reaktsioone riigivõimu repressiivsele tegevusele ja keskendun seejärel Jamb-to neenetsite vastupanule, põgenemisele ning kohastumisele nõukogude perioodil. Ma näitan Jamb-to neenetsite erilise positsiooni kujunemist Euroopa neenetsite seas ja otsin vastuseid küsimustele, kuidas neil õnnestus jääda väljapoole nõukogude totalitaarset süsteemi. Viimases kahes peatükis jõuan selliste küsimusteni nagu Jamb-to erakarjakaavajate integreerumine postsovetlikus maailmas ning kohanemine bürokraatia ja kooliga. Esimene osa on vajalikuks taustaks järgnevale kahele osale, kuivõrd see aitab mõista miks ja kuidas käesolev konversioon toimub.

Teine osa käsitleb ühe osa Jamb-to kogukonna pöördumist fundamentalistlikkusse baptismi, mis sai alguse 1990. aastate keskel. Esmalt annan ülevaate misjonit läbiviivate registreerimata baptistide usuühenduste kujunemisest 1960. aastatel ja nende põhiõpetustest. Seejärel kirjeldan neenetsite ja misjonäride vahelist kontaktisituatsiooni ning uute väärtushinnangute ja innovatsioonide kaasnemist pöördumisprotsessis. Analüüsin seda, kuidas pöördumine mõjutab neenetsite sotsiaalseid suhteid, soorolle, identiteeti ning kuidas keelest (konversiooninarratiivid, palved) ja retoorikast²² laiemalt kujuneb see vahend, mille abil toimub pöördumine. Teise osa lõpetab arutelu pöördumise võimalike põhjuste üle.

Kui teine osa käsitleb konversiooni nähtavamaid-kuuldavamaid aspekte, siis kolmas osa näitab selle varjatumaid kultuurilisi aspekte, mis on omavahel tihedalt põimunud. See osa keskendub varasemate ning uute ideede-väärtuste dialoogilisele suhtele. Kuigi Jamb-to neenetsite pöördumise näol on tegemist nn totaalise ärapöördumisega traditsioonilisest usundist, saab uue mõistmine sündida vaid eelnevate kontseptsioonide baasilt. Kogu uus info

²⁰ Keegi nendest ei ole käsitlenud konversioonitemaatikat lähemalt.

²¹ Filmid: *Missioner* (1997) ja *Hozjaka čuma* (1998). Mõlema stsenarist ja režissöör on Oleg Baraev, operaator Gennadij Grigor'ev ja produtsent Jan Berlin. (Arhangel'sk: Dialog, AGTRK „Pomor'e“).

²² Retoorikat vaatlen ma kõneliigina, milles on olulisel kohal veenmine. See on suunatud nii väljapoole ehk teistele kui ka sissepoole ehk endale, kuna see mõjutab kõnelejat ennastki.

paigutatakse olemasolevatesse sümbolilistesse ja keelelistesse struktuuridesse – ajapikku toimub siiski ka nende struktuuride muutumine. Seda kajastab hästi tänaste neenetsi baptistide poolt varasematesse uskumustesse ja praktikatesse suhtumine: suur osa endistest üleloomulikest olenditest, kes eksisteerivad jätkuvalt neenetsite teadvuses, on ümber mõtestatud vastavalt uuele õpetusele ja moraalile. Reinterpreteerimine on konversioonis lakkamatu protsess.

Ma käsitlen oma töös neenetsite kohastumist ja pöördumist mitmelt eri tasandilt, liikudes järk-järgult üldisemalt (ajalooline kontekst, misjonitegevus) kultuuri sümboliliste küsimuste poole (pöördumisretoorika ja mineviku tõlgendamine). Ühtlasi analüüsin ka selliseid kontekstuaalseid aspekte nagu kirjaoskus, vene ja neenetsi keele kasutus ja tõlge konversioonis, vaadeldes neid mõlema tähtsama osapoole, s.t. neenetsite ja misjonäride pilgu läbi. Läbi kõigi kolme osa olen püüdnud näidata struktuuride ja individuaalse tegutsemise vastastikkust mõju ja koostoimet kultuuri muutuste protsessis, milles tuleb välja eriti keelekasutuse ja laiemas tähenduses kultuurilise tõlke tähtsus. Teemad on sihipäraselt valitud ja esitatud antud järjekorras selleks, et anda pilt kultuurikontaktide ja konversiooniprotsessi dünaamilisusest ning näidata, kuidas selles moodustuvad ja kajastuvad erinevat päritolu kultuurielementide kooslused.

Etnograafilised välitööd

Töö põhiliseks ja asendamatuks allikaks on olnud etnograafilised välitööd. Olen teinud välitöid kestusega kokku ligi 5 kuud, millest põhilise aja olen veetnud tundras, kuid lühemat aega ka asulates (Amderma, Narjan-Mar, Nelmin-Nos, Vorgašor, Vorkuta). Kirjeldan järgnevalt välitöödel kasutatud uurimismeetodeid ja võimalusi avamaks seda, kust ja mis ajast on pärit alljärgnev teave ning mis asjaolud on kujundanud välitöödel loodud infot.

Esimesed välitööd viisin ma läbi 1999. aasta suvel *Vyučeskij*-nimelise kolhoosi viiendas brigaadis ja selle keskuses, Nelmin-Nosi külas, mis asub Petšoori delta lääneserval. Seal puutusin esimest korda kokku põhjapõdrakasvatajatega ja ka paiksustatud²³ neenetsite eluga. Tol korral kuulsin ma erakarjakasvatajatest, kes pidevalt rändlevad kuskil Neenetsi autonoomse ringkonna idaosas. See äratas minus huvi kahel põhjusel. Esiteks antud ringkonnas on aastaringne peredega rändlemine praktiliselt kadunud erinevalt näiteks Jamali poolsaare neenetsitest (vt Golovnev, Osherenko 1999; Niglas 1999; Tuisku 1999). Teiseks osutus selle grupi ajalugu vägagi intrigeerivaks – asjaolu, et nad ei ole kunagi kolhoosi

²³ Olen kasutusele võtnud mõiste „paiksustamine“ pikema „paiksele eluviisile üleviimise“ või „sedentariseerimine“ asemel.

kuulunud ning pole puutunud kokku kõikide nende institutsioonidega (kool, sõjavägi, kolhoosikontorid, administratsioonid jne), mida teised põhjarahvad on tahes-tahtmata pidanud tundma õppima. Hiljem kuulsin ma Jamb-to neenetsitest lähemalt Narjan-Marist pärit ja Tartu Ülikoolis õppivalt Ljudmila Talejevalt, kes oli juba 1997. aastast alates rändkooliprojekti raames suviti õpetanud Jamb-to lapsi ja täiskasvanud. Temalt sain ma teada ka grupi umbkaudsed rändemarsruudid ja seda, et neenetsid külastavad talviti Vorkuta²⁴ satelliitasulat Vorgašori ning et Vorkuta baptistlik kirik²⁵ teeb nende seas misjonitööd.

2000. aasta novembri lõpus istusin rongi peale ja sõitsin Vorkutasse lootuses, et mul õnnestub kohtuda erakarjakasvatajatega. Mitmepäevase otsimise järel leidsin üles kohaliku baptisti koguduse õpetaja. Tema juurde tuli neil päevil tundrast külla Jamb-to ühistu juht, esmaristitu Ilja, kes oli nõus aitama mind tundrasse. Mõne päeva pärast tuli ka hiljuti ristitud Timofei naise ja pojaga asulasse liha müüma ja toiduaineid varuma. Nemad olid nõus ka mind tundrasse viima. Sain põdranahksed riided ning vaevu jalga mahtuvad *tobokid* ning peale südaööd algas põhjapõdrarakendil sõit tundrasse. Järgmise päeva õhtul kell 7 olime kohal, olles läbinud üle 100 kilomeetri pea söömata ja joomata. Jäin elama mõneks ajaks Timofei peresse, kus on palju põtru ja kaheksa last ning kus vanemad oskasid vene keelt väga vähe. Hiljem läksin teise usklike perre, kus pereisa Afanassi rääkis hästi vene keelt. Esimene kokkupuude Jamb-to neenetsitega tekitas minus palju küsimusi ja soovi kindlasti tagasi pöörduda.

Järgmised välitööd leidsid aset 2002. aasta suvel, mis kestsid ligi 2 kuud. Pärast pikki vintsutusi piiritsoonilubade hankimisel Neenetsi autonoomse ringkonna pealinnas Narjan-Maris, lendasin endisesse sõjaväeasulasse Amdermasse, mis meenutab sõjast laastatud paika. Tundrasse jõudes võõrustas mind esimese poole ajast pere, kus vanem vend Fedja oli koos naisega pöördunud baptistid, kuid vanemad ja kaks õde ning noorem vend mitte. Teise poole ajast elasin kahe püstkojaga laagris, kuhu olid koondunud grupi kõige aktiivsemad usklikud – Ilja, Kolja ja Griša. Griša juures elades olin ma tunnistajaks ka ristimistele, jumalateenistustele ja kogu „uuele elule“, mida pöördunud viljelevad.

Neljandad välitööd toimusid 2004. aasta märtsis taas põhjapõdrakasvatajate talvekarjamaadel. Elasin kogukonnas viimasena ristitud Jakovi peres, kus ma sain muuhulgas palju teada kogukonna pärimusest, ajaloost, eriti neenetsite vastupanust nõukogude võimule, mida käsitleb ka käesoleva töö esimene osa.

²⁴ Vorkutas elab üle 100 000 elaniku, olles seega üks suuremaid polaarjoonetaguseid linnu maailmas.

²⁵ Sõna „kirik“ tähistab siin ja allpool kogudust. Lähtun sellest, kuidas baptistid ise end nimetavad. See ei ole siinkohal religioonisotsioloogiline kategooria (vrd Lane 1978).

Peamiseks meetodiks kõikidel välitöödel on olnud osalev vaatlus ja seda igapäevastes toimingutes, põhjapõtrade karjatamisel, jahil, kalal, rändamisel kui ka usulistel kogunemistel. Osalev vaatlus võimaldab uurijal luua parema arusaamise uuritavast ühiskonnast, õppides seda mõistma tegevuste jälgimise ja nendes osalemise kaudu (Spradley 1980). Samavõrd olulised on olnud ka informaalset struktureerimata või poolstruktureeritud intervjuud, eriti selles osas, mis puudutab pöördumise ja mineviku kirjeldamist. Intervjuud on toimunud vene keeles; olmesuhtluses olen õppinud kasutama kuigi palju ka neenetsi keelt, mis on aidanud kaasa gruppi integreerumisel.

Kuivõrd välitööd on üks olulisemaid allikaid käesolevas töös, siis olen sageli viidanud välitöömaterjalidele (VM), mis on minu isiklikus arhiivis päevikute, märkmete, intervjuude lindistuste ja väljakirjutuste kujul. Need on välitöökäikude kaupa süstematiseeritud²⁶. Lisanud olen aasta ja ka inimese nime, välja arvatud juhul, kui info on pärit paljudelt inimestelt või ma olen pidanud vajalikuks säilitada informandi anonüümsuse (vt Sarmela 1991: 311–314). Töös viidatud informantide nimed ja sünniaastad (v.a misjonäride puhul) on ära toodud eraldi nimekirjas töö lõpus. Sageli pole täpse sünniaasta andmine võimalik, kuna paljud neenetsid ei oska seda öelda. Minu tähtsamad informandid on kaks meest, Ilja (snd u 1969) ja Jakov (snd 1960), kes on vennad, kuigi kasvanud üles erinevates tšummides. Ilja elas vanematega ja Jakov koos vanaisaga, mis kajastub ka tema kaugemale tagasiulatuvus „mälus“. Lisaks nendele olen kokku puutunud mitmekümne teise Jamb-to neenetsiga, nii pöördunute kui mittepöördunutega, kellega suhtlemine on aidanud luua pilti grupi ajaloost ja olevikust.

Välitööde jooksul olen kogenud korduvalt just seda, kui oluline on usaldusväärse kontakti saavutamine uuritavatega ja kui suur võib olla vahe informantide teadmistes. Näiteks Jakov oli selgelt huvitatud minu tööst ja aitas mind meeeldi, jättes mõnel päeval vahele tavapärased tööd, et vestelda minuga. Vahel on usklikel kartus, et väljast tulnud ei mõista neid või nendest kirjutatakse midagi sobimatut. Seda muljet on viimasel ajal võimendanud ebatäpsed artiklid kohalikes ajalehtedes Jamb-to ühistust (nt Citronova 1995; Ileckij 2000). Seepärast oli mul eriti alguses palju tegemist olnud ajakirjaniku ja etnoloogi töö erinevuste seletamisega. Tavaliselt pikemaajalised viibimised peredes hajutavad kahtlused ja usalduslik kontakt tekib aja möödudes alati (vt ka Niglas 1999: 8–19).

Rõhutaksin veel seda, et korduvad välitööd nelja aasta jooksul on andnud pildi muutustest, iga kord korrigeerides mõistmist käimasolevatest protsessidest. Neid muutusi olen ma püüdnud ka kajastada antud uurimuses. Siiski ei taotle ma välitöödel põhineva diakroonia

²⁶ 2000. aasta välitöömärkmed on üle antud Eesti Rahva Muuseumi etnograafilisse arhiivi (EA 249: 200–229). Töös olen viidanud siiski kõigile ühtemoodi tähistusega „VM“ (välitöömaterjalid).

süsteematilist väljatoomist, kuivõrd uurimisaeg on olnud liiga lühike, et teha kaugemale ulatuvaid järeldusi protsesside iseloomu kohta. Olen keskendunud ennekõike kultuurikandjate endi, kuid ka „väljasolijate“, eriti misjonäride arusaamadele. Loomulikult leiavad minu enda kui etnoloogi vaatekohad siin kajastamist. Seega on uurimusse põimitud nii emilised (ingl. k. *emic*) kui etilised (*etic*) vaatepunktid (vt Rambo 2003: 214).

Neenetsite konversiooni uurimissituatsiooni puhul on tegemist omanäolise olukorraga kahel põhjusel. Esiteks minevikust rääkimine kutsub neenetsi konvertiitide seas esile ambivalentseid reaktsioone. See on ideoloogiliselt taunitud (misjonäride poolt) kui ka enamiku konvertiitide poolt välditud teema, kuna minevikku peab oskama tõlgendada „õieti“, et see oleks meelepärane Jumalale. Seepärast ütlevad mõned pöördunud, et nad on „unustanud“, mis on olnud või nad ei soovi sellest rääkida, et „mitte sattuda tumedate jõudude küüsi“. Minevikust räägitakse teatud juhtudel, näiteks nagu pöördumislugudes, kus näidatakse millises patus varem elati ja kuidas saadi päästetud või selgitamaks, miks on usklike elu parem kui uskmatute oma.

Teiseks mõjutab olukorda uuritavate (usklike neenetsite ja misjonäride) püüe päästa etnoloogi hinge, kuna iga uskliku kohustus on teha misjonitööd. Ühelt poolt lihtsustab see intervjuerimist, kuna räägitakse meeleldi antud teemadel, kuid teiselt poolt tuleb siin eriti selgelt välja see, kuidas intervjuu saab oma kuju dialoogis uurija ja uuritava vahel²⁷. Susan Harding näitab veenvalt, kuidas intervjuerija võib muutuda intervjueeritava misjoneerimisobjektiks. Baptistide seas on „evangeeliumist rääkimine avalik ja sihitud väljasolijatele, mitteusklikele; kuid nagu nõiduse puhulgi ei ole olemas sellist neutraalset, „osaleja-vaatleja“ positsiooni, pole kohta etnograafile, kes otsib informatsiooni. Sa oled kas kadunud või oled sa päästetud“ (Harding 1987: 171). Tuntud ameerika antropoloog Andrew Strathern näiteks pöördus nelipühilaseks 1980. aastatel, viibides välitöödel Paapua Uus-Guineas (Ranger 1987: 182).

Teatud survet olen minagi tundnud välitöödel. Misjonärid on mulle korduvalt öelnud, et see pole juhus, et ma viibin koos nendega, ja seletavad ikka jälle vajadust uuesti sündida. „Ma arvan, et meie kohtumine ei toimu juhuslikult. Sa tulid siia teaduslikule tööle, aga Jumal omalt poolt tahtis võib-olla süvendada sinu suhet Temaga,“ teatas mulle intervjuu käigus misjonär Nikolai (VM 2002). Samas on katsed mind pöörata võimaldanud mul paremini mõista keelekasutuse ja retoorika olulisust konversioonis (vt ka Harding 1987).

²⁷ Samas on see nii tegelikult igasuguses etnograafilises uurimissituatsioonis (Vasenkeri 1999: 52). Tuija Hovi on vaadelnud seda, kuidas saab intervjuerimist kasutada pöördumise uurimisel. Ta on leidnud, et konversiooninarratiivide jutustused on situatiivsed tekstualiseerimised intervjueeritava ja intervjuerija vahel (2000: 376).

1. Jamb-to neenetsid ja võimud

1.1 Euroopa neenetsid

Neenetsid on suurim ja üks elujõulisemaid rahvaid umbes 30 Põhja väikerahva seas Venemaal. 1989. aastal loendati neid ligi 35 000, 2002. aasta rahvaloenduse andmeil oli neenetsite rahvaarv 41 000²⁸. Tundras elavad neenetsid asustavad tohutu suurt territooriumi Koola ja Kanini poolsaarest Taimõri poolsaareni ja tulenevalt suurest asualast ja erinevatest administratiivsetest strateegiatest nõukogude ajal, on tänaseks neenetsite elulaad ja põhjapõdrakasvatus regiooniti väga erinev (vt Golovnev, Osherenko 1999; Niglas 1999 ja 2001; Stammeler 2002; Tuisku 1999; Zen'ko 2001). Kui sada aastat tagasi oli valdav osa neenetsitest põhjapõdrakasvatajad, väiksem osa kalurid ja kütid, siis tänapäeval ei tegele traditsiooniliste elualadega kaugeltki mitte kõik neenetsid. Suur osa – Euroopa neenetsite seas enamus – elab külades ja linnades ning on kaugenenud esivanemate elulaadist²⁹.

Miks suur osa Euroopa neenetseid on minetanud traditsiooniliste elatusaladega seotud tegevused? See on seotud Nõukogude Liidu poliitikaga, mis seadis eesmärgiks tuua mahajäänud, harimata ja ebahügieenilistes tingimustes elavad rändkarjakasvatajad tänapäeva, kui väljendada tolleaegses retoorikas (vt Slezkine 1994). Neenetsi rahvusringkond oli „sotsialistlikus võistluses“ kõige kiirem ning muutused leidsid siin aset tormilisemalt kui mujal Põhja-aladel. Juba 1930. aastail hakati ringkonnas ehitama kolhoosikeskusi, kuid alles 1960. aastatel algas parteidirektiivide alusel massiline paiksustamine (Tuisku 2001: 45). Nõukogude põhjarahvastega tegelevad teoreetikud jagasid põhjapõdrakasvatajate eluviisid kaheks: karjused tegelevad "tootlikku rändlusega" (*proizvodstvennoe kočevanie*), nende pereliikmed aga "olmelise rändlusega" (*bytovoe kočevanie*). Viimane "rändluseviis" tuli ära likvideerida, kuna tundras elavaid naisi, lapsi ja vanureid peeti "mittetootvateks" ja seega muidusööjateks (Lašov 1964: 409; Runova 1965: 29). Samuti oli "mittetootlike" pereliikmete jaoks vaja palju sõidupõhjapõtru (ehk peamiselt isaseid põtru), kes moodustavad karja ebaproduktiivse osa. 1970.–1980. aastatel muudeti suurem osa neenetseid paikseteks

²⁸ 2002. aasta andmed pärinevad internetist: <http://www.wgeo.ru/russia/table.shtml?id=33&page=2> ja <http://www.gks.ru/PEREPIS/t5.htm>. Vaadatud 10.05.2004. Viimase rahvaloenduse andmed ei ole hetkel veel täielikult kättesaadavad. Rahvaloendustel on neenetsite alla arvatud ka metsaneenetsid (1000–2000), kes elavad Lääne-Siberi taigaladel (vt lähemalt Toulouze 2003a).

²⁹ 1999. a. elas Neenetsi autonoomses ringkonnas hinnanguliselt üle 7000 neenetsi, kellest umbes 6500 olid kirjas külaelanikena (Neneckij... 2001: 184). See siiski veel ei tähenda, et kõik nad alaliselt külas elaksid. Pea kõigil põhjapõdrakasvatajatel on tänapäeval elumaja mõnes asulas, kus viibitakse vaid ühe osa aastast, teise osa elatakse tundras. Näiteks ametliku statistika järgi ei ole asulas maja vaid 94 perel (1997; arvestatud on 14 külanõukoguga 18st) (Evsjugin, Vyučeskij 1998: 231).

külaelanikeks³⁰. Paiksustatud töötajatega kolhoosides seati sisse nn vahetuskarjatuse süsteem (*smennyj vyjas*), mis toimib tänaseni. Igal kolhoosi karjakasvatusebrigaadil on kaks vahetust: kui üks vahetus on tundras põhjapõdrakarja juures, siis teine osa pidi idee järgi tegelema külas teiste nn paiksete tootmisharudega (veisekasvatus, karusloomafarmid, nahatöökojad). Sisuliselt oli see aga ette nähtud kompenseerimaks pikka perest lahusoleku aega. Karjuste naised, lapsed ja vanurid suunati alaliselt külla elama. Ainukese erandi moodustasid nende karjuste abikaasad, kes töötavad brigaadides tšummitööliste ehk palgaliste perenaistena.

Paiksustamise põhjenduseks toodi ka seda, et nomaadne eluviis ei võimalda tõsta põhjapõdrakasvatavate "kultuuritaset" (Lašov 1964: 408; Tuisku 1999: 87)³¹. Kultuuritaseme tõstmiseks saadeti põhjapõdrakasvatavate lapsed 7–10 aastaks internaatkooli õppima, kus alates teisest või kolmandast klassist toimus õppetöö vaid vene keeles (Kopytoff 1955: 109). Üheksa kuud aastas olid lapsed koolis ning vaid vaheaegadel puutus osa neist kokku tundraelu ja põhjapõdrakasvatusega. Kool pidi tootma nõukogude kultuuri kandjaid, milleks olid internaatkoolis soodsad tingimused (Slezkine 1994: 237). Ka ei olnud garanteeritud, et kooli lõpetanud noor, kes soovis hakata põhjapõdrakarjuseks, saaks naasta tundrasse oma sugulaste juurde, kuna tööjõu liikumise määras kolhoosi juhtkond (Tuisku 1999: 88). Teine kultuuritaseme tõstmise ja nõukogude kultuuri integreerimise vahend neenetsi meeste jaoks on olnud sõjavägi (Tuisku 1999: 90).

Oluliselt teistsuguses olukorras on Jamali-Neenetsi või Taimõri autonoomses ringkonnas elavad neenetsid. Näiteks Jamali-Neenetsi autonoomse ringkonna Jamali rajoonis, kus elab ilmselt keeleliselt ja kultuuriliselt kõige elujõulisem neenetsi kogukond üldse, ei õnnestunud neenetsite küladesse sundimine nagu lääne pool. Umbes pooled Jamali poolsaarel elavatest neenetsitest rändlevad aastaringselt peredega tundras tänaseni ning külaneenetsite seas väärtustatakse jätkuvalt nomaadset eluviisi (Osherenko 1995: 1083; Niglas 2001: 70).

1.2 Jamb-to neenetsite eluviis ja sotsiaalsed suhted

Jamb-to põhjapõdrakasvatavad rändavad aastaringselt oma isiklike põhjapõdrakarjadega mööda Bolšezemelskaja tundrat. Jamb-to neenetsi ühistusse kuulub umbes 20 kodakonda³², kokku umbes 140–150 inimest³³. Nad rändavad põhjapõdrakarjadega

³⁰ Kui aastal 1926–1927 oli paikseid neenetsid 7% tänase Neenetsi autonoomse ringkonna aladel, siis aastal 1980 oli neid juba 80% (Homič 1980: 52).

³¹ Samasugune suhtumine on veel püsiv tänagi paljude venelaste seas (vt Švecov 2000: 64).

³² „Kodakonna“ all pean silmas ühes püstkojas elavaid inimesi. Sinna võib lühemat või pikemat perioodi kuuluda ka mittesugulasi.

³³ 1999. aasta spetsiaalse loenduse andmetel oli Jamb-to neenetsid 136, nendest 50 kuni 16-aastased (Neneckij... 2001: 300). Ilmselt on tänaseks nende arv veidi kasvanud.

suvel (juulis-augustis) mereäärsetele karjamaadele, mis asuvad Amderma ja Ust-Kara küla vahel (vt Lisa 2. Kaart). Talvitumisalad jäävad 150–300 km suvealadest lõuna või edela poole Korotaihha lisajõgede, More-ju jõe ja Vašutkino järvede ümbrusesse. Lisaks põhjapõdrakasvatusele on olulised ka kütmine ja kalastamine, eriti nendele perekondadele, kel on väiksemad, 50–200 põhjapõdraga karjad. Suurte karjade (500–2000 põhjapõtra) omanikud on seevastu rohkem hõivatud põtrade karjatamisega ja tegelevad vähem teiste elatusaladega.

Rändkarjakasvatatud-teenetsid on koha peal laagris ühest päevast ühe kuuni sõltuvalt aastaajast, karja suurusest ja karjamaade headusest: talvel kuni üks kuu ja suvel tavaliselt mitte kauem kui üks-kaks nädalat. Siiski varieerub see perekonniti oluliselt, kuivõrd ühel kohal olek sõltub põtrade arvust: mida suurem on kari, seda tihedamini on vaja edasi rännata. Kui põhjapõdrad liiga kauaks ühele alale toituma jäävad, siis loomad tallavad maa ära ning samblik ja rohi kaovad ning õrn tundrataimestik ei suuda taastuda mitme aasta jooksul. Kevaditi (aprillist–juunini) ja sügiseti (septembrist–detsembrini), kui toimuvad kiiremad rännakud (10–20 km), tuleb laagrit maha võtta, põtru rakendada, edasi liikuda ja laagrit üles panna iga päev või paari päeva tagant. Rändamisel pannakse kõik asjad nartadele ja neist moodustab üks pere 3–5 voori (*mjud'*), igauhes neist on 5–7 nartat. Iga voori eesotsas on 4–5 põtra ja järgnevaid saane veavad paarikaupa rakendatud põdrad (Lisa 1. Foto 1). Üks pere vajab rändamiseks vähemalt 40–50 veopõtra.

Laagrid asuvad üksteisest 10–15 km kaugusel, sealjuures kaugeimad kogukonnaliikmed võivad üksteisest paikneda kuni 100 km kaugusel. Suvised alad on üsna tihedalt asustatud, kuivõrd põdsasteta tuulised rannikualad (umbes 80 km piki rannikut ja 10 km sisemaa suunal), kus põhjapõdrad saavad rahulikult toituda, on piiratud ja samadele aladele konkureerivad lisaks ka komi sovhooside karjad. Talvel ollakse see-eest üksteisest üsna kaugel³⁴. Asustuse hajusus tuleneb sellest, et põhjapõdrad vajavad toitumiseks suurt maa-ala, seda eriti talvel. Suuremate karjade omanikud rändavad reeglina veidi kaugemale lõunasse, sest neil on rohkem veopõtru. Rändemarsruutide valimisel arvestatakse nii paremate jahimaade, kalavete kui ka kütteks kasutatavate pajupõdsaste olemasoluga (Lisa 1. Foto 2). Samuti vaadatakse, et suve- ja talvekarjamaad, kus kõige pikemalt peatutakse, ei asuks liialt kaugel asulast, et oleks võimalik toitu ja vajalikke tarbeasju osta. Erinevalt komidest ja enamikust teenetsi põhjapõdrakasvatajatest talvituvad Jamb-to teenetsid lagetundras³⁵. See oli

³⁴ Samasugune suve- ja talveasustuse tiheduste erinevus oli enne kollektiviseerimist 1920. aastatel (Krupnik 1976: 77–78).

³⁵ Bolšezemelskaja tundras viibivad Karataika ja Kara kolhoosi mõned väiksed brigaadid talvel samuti lagetundras.

tavaline ka Bolšezemelskaja tundra väikekarjakasvatajatest neenetsite seas juba 20. sajandi algul (Kercelli 1911: 91).

Aastaaegade vaheldumine mõjutab oluliselt neenetsite igapäevaelu ja rändlust. Kevadel, aprillikuus alustavad neenetsid liikumist suvekarjamaade poole. Nad sõidavad valgetel öödel mööda külmunud maad ja veel sulamata lume laiike pidi põhja poole. Paremaid liikumisolusid püüavad ära kasutada eriti need, kel on vähe veopõtru. Kevadine põtrade poegimine (*ty ninc*) leiab aset talvekarjamaadest mitte kaugel künklikul maastikul (Pai-Hoi mägedes), et võimaldada põhjapõtradel leida varju lumetormide eest. See on väga töörohke aeg ja nõuab karjustelt pidevat karjas viibimist: lisaks purgaale ja pakasele on järelkasvule ohuks hundid, kes võivad murda nõrku vasikaid. Poegimise ajal, aprilli lõpust kuni mai lõpuni toimub pidev rändamine, mistõttu seovad osa karjuseid nõrku äsjasündinud vasikaid nartadele, et need karjast maha ei jääks. Kevadtalvel ei raatsita põhjapõtru toiduks tappa: poegimise ajal pole selleks valik suur seda enam, et karva vahetavate põtrade nahad ei kõlba riiete ja tšummikatete valmistamiseks. Sellega seoses tuleb olulist toidulisa mujalt hankida – alates maikuust muutub oluliseks lõunast saabuvate hanede jahtimine, samuti süüakse enam ka jäneseid ja lumepüüsid (Lisa 1. Foto 3).

Juuli alguseks jõutakse mereäärsetele suvekarjamaadele, kus algab taas paiksem hooaeg. Siis on probleemiks sääsed, kihulased ja kiinid, keda aga üldiselt Kara rannikul on vähem, võrreldes näiteks Malozemelskaja tundra põdsarikaste aladega, kus suvitavad *Vyučeskij* kolhoosi karjad. Seal võivad põdrad tundide kaupa teha karjas koha peal ringe, et end palaval ja tuulevaiksel ilmal ründavate sääskede eest kaitsta. See aga takistab põtru normaalselt toitumast ja loomad nõrgenevad. Vahel jooksevad põdrad vastutuult kaugele ära, et maha raputada ründavaid tiivulisi (VM 1999). Juunis-juulis lõigatakse põhjapõtrade pehmeid luustumata sarvi ehk pantisid (vene k. *panty*), mida ostavad kokku sellele spetsialiseerunud ärimehed ja mis eksporditakse ravimitööstustele³⁶. Augustis, mil loomad on saanud uue karva, hakatakse taas rohkem põhjapõtru tapma (Lisa 1. Foto 4). See on ka parim aeg riiete jaoks nahkade varumiseks. Suve algul on menüüs olulisel kohal ka veelinnud ja kala: sel ajal kütitakse väikestel järvedel sulgivaid hanesid ja parte ning püütakse merest ja järvedest-jõgedest vääriskala omulit, harjust, tširi, peledit, gorbušat, siiga. Mere äärest tuuakse randa uhutud ajupuitu, mida kasutatakse nii kütteks kui ka nartade, kajurikeppide³⁷, kojaltide ja põrandalaudade valmistamiseks (Lisa 1. Foto 5).

³⁶ Sarved või nendest valmistatud üldtoniseeriv preparaat Rantarin eksporditakse enamasti Hiinasse ja Koreasse.

³⁷ Kuni viiemeetrine teivas, mida kajur kasutab põhjapõtrade ajamisel (*tjur''*).

Sügisel pimedate ööde saabudes tuleb jätkuvalt ööpäevaringselt karja valvata, kuivõrd hundid ründavad kariloomi sagedamini ning põdrad võivad seetõttu laiali joosta. Ka sügise hakul ilmuvad seened võivad põtru meelitada kilomeetrite taha. Septembris ja oktoobris algab liikumine taas lõunasse talvekarjamaade poole. Sel ajal süüakse palju põdraliha, kuivõrd põdrad on rasvased ja nahkade varumiseks on parim aeg (Lisa 1. Foto 6).

Detsembrikuus jõutakse talvealadele. Päev on sel ajal vaid paar-kolm tundi pikk. Põtru ei pea enam pidevalt valvama, kuivõrd nad on vähem liikuvad. Sellest ajast alates tegeletakse polaarrebaste (ka punarebaste, ahmide) püümisraupüügiga (Lisa 1. Foto 7). Mõned pered püüavad võrkudega jää alt kala, kuigi kurdetakse, et kala on paljudest järvedest kadunud 1970.–1980. aastate geoloogiliste uuringutega seotud reostuse tõttu (VM 2000, Griša) (Lisa 1. Foto 8). Talvel nõuab palju tööd küttepuid muretsemine, kuna pajupõõsad kasvavad vaid jõeorgudes, mis asuvad enamasti laagrist kaugel. Viimastel aastatel on neenetsid külmemate talvekuude tarvis toonud isegi kivist Vorkuta ümbruse kaevandusasulatest. Talve lõpu poole on probleemiks paks lumi või kõva lumekoorik, mida põdrad ei suuda sõraga purustada ning mistõttu ei saa nad samblikku kätte. Kevadtalveks on põdrad oma rasvavarud ammendanud ja nad on oluliselt nõrgemad kui sügisel ning võivad seetõttu hukkuda. Kuid siis hakkab lumi aegapidi sulama ning põdrad kosuvad taas suvekarjamaadele rändamise ajaks.

Neenetsite sotsiaalne struktuur on ajalooliselt rajanenud klannile, mis on Siberi neenetsite seas teatud aspektides seniajani elujõuline (vt Niglas 2001: 59)³⁸. Euroopa neenetsitel on aga viimase paarisaja aasta jooksul klann kaotanud paljud oma varasemad funktsioonid nagu suvekarjamaade, pühakohtade ja surnuaedade ühine haldamine. Sellele on hiljem kaasa aidanud traditsiooniliste sotsiaalsete mustrite lõhkumine kollektiviseerimise ja paiksustamise käigus. Jamb-to neenetsite seas toimisid nõukogude ajal ja teatud ulatuses toimivad veel tänapäevalgi klanniline eneseteadvus, eksogaamia ning vastastikuse abistamise institutsioon.

Klanni majandusliku rolli vähenemisega kujunesid Euroopa neenetsitel 19. sajandil ja 20. sajandi algul peamisteks majanduslikeks ja sotsiaalseteks üksusteks nn territoriaalsed kogukonnad, mille sees moodustati *paramasid* ehk ühiskarjatamisega tegelevaid laagreid, kuhu kuulus tavaliselt 2–5 püstkoda (Krupnik 1993: 93–94). Ühes püstkojas elas enamasti laiendatud pere või harvem tuumikpere³⁹. *Paramad* koosnesid peamiselt sugulastest ja

³⁸ Vera Skvirskaja kritiseerib lähenemist, milles püütakse näha neenetsite sotsiaalset struktuuri vaid terminites „klann“ või „kogukond“ (Skvirskaja 2001: 295). Kasutan neid mõisteid siinkohal tinglikult ja mitte absoluutsetena.

³⁹ Laiendatud peres on lisaks tuumikpere liikmetele (ema, isa, lapsed) vanavanemad ja/või onud-tädid lastega.

hõimlastest, kes tegid omavahel koostööd ja abistasid üksteist. Territoriaalsed kogukonnad kadusid Euroopa neenetsitel seoses kollektiviseerimisega – Jamb-to neenetsid aga säilitasid endise sotsiaalse organisatsiooni⁴⁰. *Parma* moodustamine annab Jamb-to neenetsitele võimaluse tööjõudu jagada nii, et saab vahetustega valvata karja ja tegeleda jahi või kalapüügiga. Seda teevad enamasti väiksemate karjade omanikud, et suvisel sääseajal oleks lihtsam põtru koos hoida. Karjavalves käiakse kindlas järjekorras, sõltumata isikliku karja suurusest⁴¹. Vastutasuks aitab jõukam vaesemat veopõtrade rändamise ajal.

Jamb-to neenetsid elavad kas laiendatud perede või tuumikperedena eraldi igaüks oma püstkojas. Enamasti on ühes peres koos kolm põlvkonda. Ühes peres võib olla 5–15 liiget sõltuvalt laste arvust (enamasti on lapsi 3–8). Täiskasvanud pojad elavad sageli oma perega vanemate juures või, kui suudavad omaette püstkoja kokku panna, siis ka eraldi. Iseseisvaks elamiseks peab olema piisavalt põtru, et saada nahkadest õmmelda omaette koda, ning ka piisavalt töökäsi, kes rändamisel aitaksid laagrit maha võtta ja üles panna.

Meeste ja naiste vaheline tööjaotus on üsna selge, kuigi mõnede tegevuste puhul võib ette tulla ka „piiride“ hägustumist nais- või meestööjõu olemasolust sõltuvalt. Üldine reegel on see, et mehed karjatavad põtru, teevad kõik puutööd (valmistavad nartad, tšummi puitosad), toovad küttepuid, panevad püünisraudu üles, käivad jahil ja kalal (Lisa 1. Fotod 9, 10). Tegelikult suudavad ka paljud naised põtru karjata ja rebaseraudu kontrollida. Näiteks elasin ma lühemat aega ühes paljulapselises peres, kus põhjapõtru on üle tuhande: seal aitasid vanemad tütreid (pojad olid veel liiga väikesed) isa põhjapõtrade karjatamisel ja rakendipõtrade arkaaniga⁴² püüdmisel (VM 2000).

Naised kütavad ahju, teevad süüa, töötlevad nahku, õmblevad riideid ja kojakatteid (Lisa 1. Foto 11). Siiski olen ma korduvalt olnud tunnistajaks sellele, et mees aitab põdranahku töödelda või teeb muid naistetöid. Tšummi kokkupanekut ja ülespanekut on paljud uurijad kirjeldanud naistetööna (nt Kercelli 1911: 90, Niglas 1997: 91). Minu vaatluste järgi osalevad selles alati ka mehed, kuigi naised võivad seda juhtida: nii näiteks panevad naised paika põhilised kojalatid ja ahju asukoha (Lisa 1. Foto 12). Ka vee toomine võib olla nii naiste- kui meestetöö.

⁴⁰ Tundub, et Jamb-to ühistu loomisega 1994. aastal on kogukonna majanduslikud suhted fikseeritumad kui varem (suhted administratsiooniga, ühistu koosolekud). Vt 19. sajandi administratsiooni mõjude kohta neenetsite sotsiaalsele struktuurile (Skvirskaja 2001).

⁴¹ *Parma*s, kus olid koos mõnekümne põhjapõdraga neenets ja mitmetuhandepealise karja omanik, karjatati põhjapõtru võrdselt. Seda pidasid 1930. aastatel nõukogude ametnikud ja etnoloogid üheks kulakliku ekspluateerimise vormiks (vt nt Brodnev 1950: 95)

⁴² Silmusega nõör põhjapõtrade püüdmiseks (*tynzja*).

Suure- ja väikekarjapidaja eluviisid on mõnevõrra erinevad. Kuigi enamike neenetsite soov on omada suurt põdrakarja, on selle pidamine väga töömahukas. Näiteks peavad tuhandepealiste karjade omanikud tihedamalt randlema uutele karjamaadele, et põtru ära toita. Kui ka töökaite hulk on väike ja väikseid lapsi on peres palju, siis seda raskem on suure karjaga hakkama saada. Näiteks on Komi Inta sovhoosi ühes brigaadis keskmiselt 1000 põtra ja nende eest hoolitseb kaks perekonda, kokku 4–8 karjust (Habeck 2003: 11jj).

Jamb-to neenetsid on seoses kollektiviseerimisest pääsemisega (vt lk 36) kogu nõukogude perioodi vältel üldjoontes järginud Euroopa neenetsite väikekarjapidajate sotsiaalset- ja maakasutustumustrit, mis oli tavaline 19. sajandi lõpus ja 20. sajandi alguses (vt Krupnik 1976; Kercelli 1911: 87–100; Babuškin 1930: 9). Ka Jamb-to neenetsite majandustegevuse mitmekesisus on mitmeski aspektis lähedane sellele, mida Krupnik kirjeldab vaid lagetundras elavate neenetsite ehk *vynderite* („tundraelanik“) puhul 1920. aastate Bolšezemelskaja tundra idaosas (Krupnik 1976: 74, 77).

1.3 Nõukogude võimu esimesed kümnendid tundras

Nõukogude põhjarahvaste poliitika kujundajad rääkisid 1920. aastate keskel vajadusest saata „sotsialismimisjonäre“ Põhja põlisrahvaid ära pöörama mahajäämusest, igandlikest praktikatest, religioossest pimedusest ning üksteise rõhumisest⁴³. Põhja-põdrakasvatavate, küttide ja kalurite pidid saama uued nõukogude inimesed, kes on ateistid, omavahel võrdsed ja ürgkogukondlikust korrast kaasaega toodud „progressiivsed“ inimesed. Seda esitati kui võitlust valguse ja pimeduse vahel: viimast sai võita vaid aktiivse ja täieliku sekkumisega nende poolt, kes teavad „õiget teed“. Slezkini sõnul oli nõukogude ideoloogide jaoks „tagurlus kui „soo“: kui valgustatud ei tiriks välja teadmatuid, siis neelataks kõik alla“ (1994: 220). Põlisrahvaste mahajäämust esitati tollal kui terve ühiskonna ja ideoloogia saatuse küsimust (Leete 2002: 23)⁴⁴. Nagu Alexander King tabavalt väljendab: „Nõukogude „misjonäridel“ oli varase koloniaalühiskonna Hispaania misjonäridega sarnane eesmärk: vallutada „põliselanike

⁴³ „Me peame Põhja saatma mitte teadlasi, vaid misjonäre, uue kultuuri ja uue nõukogude riikluse misjonäre. Mitte vanu, vaid noori; mitte kogenud professoreid, vaid algajaid, kes on hiljuti lõpetanud tööliskursused, kes on kasvanud üles nõukogude keskkonnas ja kes on valmis Põhja viima revolutsioonist sündinud entusiasmi põlevat leeki nagu ka praktilise töö oskusi, mida on lihvinud revolutsiooniline protsess“ (Bogoraz-Tan 1925: 48).

⁴⁴ Nõukogude algusaja retoorikas kasutatakse sageli metafoore kristlusest. Suurimaks erinevuseks kristliku ja marksistliku-leninliku õpetuse vahel jäi viimase poolt üleloomuliku ja püha eitamine. Kommunistlik ideoloogia ja kristlik õpetus olid mõnes aspektis aga siiski ka väga sarnased: mõlemad seavad sihiks inimeste elu totaalset muutmist ja allutamist kindlatele reeglitele (vt Keller 2001: 311–312). David C. Lewis toob välja mõned analoogsed momendid kommunistliku ja õigeusu praktikate vahel nagu näiteks riigijuhtide portreede *versus* ikoonide ja Lenini *versus* Kristuse haua austamine (2000: 16). Samasse ritta võib lisada ka initsiatsioonilise riituse oktoobrilapseks saamiseks, mis vastab funktsionaalselt ristimisele kristluses (Keller 2001: 312).

meeled ja hinged“⁴⁵. Siiski salgasid sovetid igasugu huvi „hingede“ vastu, hoopis põliselanike meel oli esmatahtis“ (King 2002).

Üksikud, pea eranditult vaid noored neenetsid läksid nõukogude ideoloogia ja retoorikaga kaasa, tehes läbi „konversiooni kommunismi“ (Slezkine 1994: 222). Nad said reeglina spetsiaalse koolituse Leningradis⁴⁶, astusid parteisse ja hakkasid tööle oma kaasmaalaste valgustajatena (*prosvetiteli*). Siiski asus vaid väga väike osa neenetsitest töötama uue võimu heaks. Üks „konvertitidest“ oli näiteks Arkadij Evsjugin, kelle mälestustele olen käesolevas töös korduvalt viidanud⁴⁷.

Asulatest eemal asuvate põhjapõdrakasvatavate jaoks oli „uus tee“ täiesti mõistetamatu ja üksnes ähvardav laine, mille eest tuli põgeneda või millele pidi vastu hakkama. Esialgses mittemõistmises ei olnud samas iseenesest midagi uut. Neenetsid olid tsaariajal kokku puutunud paljude arusaamatute aktsioonidega nagu õigeusu misjon, maksude nõudmised, küüdikohustused jne. Kuid kunagi varem ei olnud pealetung „väljastpoolt“ olnud niivõrd intensiivne kui 1920. aastatest alates.

1920. aastate bolševistlik revolutsiooniline poliitika tõi välja vajaduse aktiivselt muuta tsaariajal „unarusse jäetud“ ja „rõhutud“ põhjarahvaste, teiste seas neenetsite elu. Esialgu toimus kommunismi n.ö pehme misjon põhjarahvaste juurde "Põhja Komitee"⁴⁸ egiidi all, eesmärgiga suurendada Põhja põlisrahvaste õigusi oma elualadel, samas neid harides ja „tsiviliseerides“. Sel eesmärgil asuti rajama Põhja-aladele kultuuribaase (*kul'tbazy*), mille „täiskomplekti“ pidi kuuluma kool, lasteaed, haigla, veterinaarpunkt, vahel ka muuseum, teaduslaboratoorium ja nn põliselanike maja, kuhu põhjapõdrakasvatavad said tulla teed jooma ja ajalehti lugema. Keset Bolšezemelskaja tundrat, kus Jamb-to neenetsite esivanemad elasid, rajati juba 1927. aastal Hoseda-Hardi kultuuribaas ühena esimeste seas Põhjas (Babuškin 1930: 61–64; Habeck 2003: 206–208; Terleckij 1935: 36; vt ka Leete 2002: 42–53).

⁴⁵ Ta tsiteerib siin Vicente L. Rafaeli artiklit (lk 64) „Confession, conversion, and reciprocity in early Tagalog colonial society“ kogumikus „Colonialism and Culture“ (Ed. Nicholas B. Dirks. Ann Arbor: University of Michigan Press. 1992, 64–88).

⁴⁶ Neid õpetati välja Põjarahvaste Instituudis, mis loodi 1930. aastal. Selle eelkäija oli 1925. aastal rajatud töölisfakultet (*rabfak*) alguses Leningradi Ülikooli, seejärel Idakeelte Instituudi all (Slezkine 1994: 180, 221).

⁴⁷ Evsjugini elulugu on tüüpiline põhjarahvastest kommunistidele, kajastades kahe-kultuuri-vahel-olija lugu. Ta sündis 1910. aastal Ülem-Peša külas, nagu ta ise ütleb, „poolpaikse neenetsi-kehviku peres“. Isa oli õppinud koolis ja töötanud kirjutajana Nesi kirikus, kus ta abiellus vene naisega. Kahekümneaastane Arkadij astus 1930. aastal parteisse ja läks õppima Leningradi Põjarahvaste Instituuti. 1933 sai temast Bolšezemelskaja partei rajoonikomitee esimene sekretär. 1937 aga Neenetsi ringkonna partei esimene sekretär. 1938. aastal arreteeriti ta „kontrevolutsioonilise“ tegevuse eest ning 1939 määrati talle 25 aastat vabadusekaotust (Evsjugin 1993).

⁴⁸ Põhja Komitee, täisnimega „Põhja äärealade rahvaste abistamise komitee“ loomisest ja tegevusest annab põhjaliku ülevaate Art Leete oma raamatus „Kazõmi sõda“ (2002: 32jj); Põhja Komitee tegevust Neenetsi autonoomses ringkonnas kajastab Vladimir Bulatov (2000).

Et kindlustada tundras kõikideni uuenduste jõudmine, loodi rändavad punatšummid⁴⁹, mis olid kultuuribaaside vähendatud koopiad. Üheks oluliseks suunaks kujunes kultuuribaasides ja punatšummides kirjaoskamatus e likvideerimine (*likbez*), seda nii vene kui vastloodud kohalikes kirjakeeltes (vt Toulouze 1999). Õpetust said nii täiskasvanud kui ka lapsed. Viimaste internaatkooli saatmine tekitas aga sageli ägedat vastuseisu, kuna lapsed olid põliselanike peredes väga oluline tööjõud. Vanemad muretsesid nende käekäigu ja tervise pärast koolides nagu ka pelgasid seda, et lapsed ei naase enam tundrasse (Slezkine 1994: 236–237; Leete 2002: 89jj). Näiteks Bolšezemelskaja tundras asuvas Varandei koolis surid pooled lapsed 1933/34. õppeaastal ravimite ja toidupuudusel skorbuuti (Kotkin 2000: 130–131). Sellised nõukogude võimu ebaõnnestumised peletasid neenetsid veelgi eemale „kultuurihüvedest“. Ametliku ideoloogia järgi pidi koolist saama tähtsaim põhjarahvaste elu muutja ja selleks ka ta ajapikku kujunes.

Uue poliitika osaks oli kohalike nõukogude ja administratiivüksuste loomine. Põhjakomitee poolt välja töötatud ja 1926. aastal vastu võetud seaduse (*Vremennoe položenie ob upravlenii tuzemnyh narodnostej i severnyh okrain RSFSR*) alusel moodustati põliselanikest koosnevad tundranõukogud (*tundrovyy sovet*). Rajooni tundranõukogude liikmetest valiti põliselanike rajooni täitevkomitee (*tuzrik*), mis oli vahelülis mittepõliselanikest ametnike ja kohalike tundranõukogude vahel. Tihtipeale eksisteerisid tundranõukogud siiski vaid paberil (Slezkine 1994: 158–159, 175; vt ka Homič 1966: 230–231; Leete 2002: 39–42)⁵⁰. 1927. aastal moodustati Bolšezemelskaja⁵¹ tundranõukogu (Homič 1959: 15), mille valimistele 1926. aastal seisid regiooni idapoolsed neenetsid selgelt vastu (Neneckij... 2001: 38). 1929. aastal liideti see vastloodud Neenetsi rahvusringkonnaga (vt Šubin 2000: 96–132).

1928. aastast muutus põhjarahvaste suunal teostatav poliitika kardinaalselt. Uuendused ei jäänud enam üksnes retoorilisteks, vaid alustati põliselanike eluviisi ja tavade sunniviisilise muutmisega. Siis kuulutati hulk põliselanike tavasid kuritegelikeks, sh naisi „rõhuvad“ pruudiluna ja polügaamia⁵². Aasta hiljem soovitas Ülemkohus eridekreedis, et igandlikke kuritegusid tuleb vaadelda klassivõitluse seisukohast ehk „nii pruudiluna kui polügaamia muutused puhtal kujul kulakliku ekspluateerimise asjaks“ (Slezkine 1994: 226). Kõigis küsimustes peeti silmas klassikuuluvust ja -vaenlaste olemasolu (vt Forsyth 1992: 295;

⁴⁹ Punatšummid töötasid Neenetsi autonoomses ringkonnas 1980. aastate lõpuni (VM 2004).

⁵⁰ 1930. aastate jooksul asendati need külanõukogudega, milles põhjarahvaste sõnaõigus kahanen oluliselt (Kopytoff 1955: 178; Slezkine 1994: 272).

⁵¹ Aastatel 1921–1929 kuulus Bolšezemelskaja tundra Komi autonoomse oblasti koosseisu (Homič 1980: 59).

⁵² Homič dateerib selle aastasse 1927 (1953: 137).

Slezkine 1994: 226, 231). Uuenenud ideoloogia järgi oli nüüdsest igal rahval rõhujad ja rõhutavad (Leete 2002: 26). 1920. aastate keskel domineeris veel seisukoht, et põhjarahvaste ühiskondades puuduvad klassid (Leete 2002: 23–28, 37, 71). Nüüdsest pidi see olema nii *a priori* ka põhjanomaadide seas.

Esmalt tuli võimudel kehtestada kriteeriumid rõhujate (kulakud) ja rõhutavate (kehvikud, keskmikud) tuvastamiseks karjakasvatus- ja kütiühiskondades. Seejärel asuti kulaklust likvideerima. Põhjapõdrakasvatavate puhul osutus klassivahede „tuvastamine“ veidi lihtsamaks kui taigas elavate küttide ja kalurite seas: iga klassi jaoks määrati vastav põhjapõtrade arv ehk loeti põhjapõdrad kokku ja saadi teada, millisesse klassi keegi kuulub⁵³. Nõukogude võimumeeste silmis oli suur kari omandatud vaeste neenetsite eksploateerimise tulemusel. Lisaks põhjapõtrade arvule võis neenetsitele saada saatuslikuks põhjapõtrade üksteisele kinkimine⁵⁴, tööjõu palkamine ja kaubavahendamine. Ühest nendest kriteeriumitest piisas, et muutuda kulakuks (Slezkine 1994: 198; Tuisku 1999: 84). Kõigele lisaks määrasid kohalikud nõukogud sageli oma parema äranägemise kohaselt, kes on kulak ja kes mitte, pidades näiteks kulaklikuks kogu suguvõsa, kelle seas oli mõni rikkam põliselanik (vt Ssorin-Chaikov 2003: 105).

Kulakuks tehtud põliselanikke hakati välja viskama kohalikest nõukogudest, jätma ilma hääleõigusest ja sundima peale töö-, küüdikohustusi ning kahekordistama ostuhindu kaupadele (Slezkine 1994: 200–202). Enamasti olid eksproprieeritud kulakud (kes olid ellu jäänud või polnud küüditatud) sunnitud lõpuks kolhoosi astuma. Neenetsid ei suutnud enamasti mõista kulakute vastast kampaaniat, kuivõrd just jõukas põhjapõdrakasvataja oli autoriteet ja eeskuju tundras ning see, kes suutis vajadusel vaesemaid aidata. Pealegi suhtuvad neenetsid varandusse (*resp.* põhjapõtradesse) hoopis teisiti, kui nõukogude ametnikud: nad ei loe näiteks oma põhjapõtru ja nad arvestavad sellega, et loomataudide, ebasoodsate poegimisolude või huntide rünnakute tõttu võib järgmine aasta nende kari olla poole väiksem.

Teiseks repressioonide objektiks said teist sorti „rõhujad“ – šamaanid, kes olid väidetavalt süüdi põhjarahvaste mahajäämuses ja teadmatuses. Ametliku ideoloogia järgi olid nad samaväärsed lihtrahva eksploatatorid kui kulakud ja lisaks ka kõige hullemad „nõukogudevastased agitaatorid“. Nad kuulutati rahvavaenlasteks, kuna nad töötasid vastu kehvikute võimu kehtestamisele, rikastusid teiste arvelt, ravimise asemel kahjustasid inimesi

⁵³ Aja jooksul klassijaotuse aluseks olevad põhjapõtrade arvud muutusid. Babuškini järgi oli kuni 200 põhjapõdraga karjakasvatavate kehvik, 201–600 keskmik ja alates 601st põhjapõdrast kulak (1930: 95). Näiteks 1923. aastal, mil klassivahed ei olnud veel aktuaalsed, peeti kulakuks 2000–3000 põhjapõdra omanikku (Tuisku 1999: 83–84).

⁵⁴ Nõukogude ametnikud pidasid seda varjatud kujul sulastele palga maksmiseks (Slezkine 1994: 199).

ja hoidsid neid väärkujutelmadega vanade ja ebateaduslike väärtuste kütkeis (vt Bogoraz-Tan 1932; Skačkov 1934: 17–18). Seetõttu jäeti nad ilma hääleõigusest, aeti minema koosolekutelt, võeti ära rituaalsed esemed, vangistati või küüditati (Slezkine 1994: 226–227).

Bolšezemelskaja tundra puhastati šamaanidest edukalt: üks osa arreteeriti, teine osa jättis hirmuga oma (avaliku) religioosse praktika maha (VM 2002; 2004). Tolkačev on avaldanud šamaan Ivan Ledkovi (keda tundsid paljud Jamb-to neenetsid) ülekuulamisprotokollid. Need kajastavad tollasele ajale tüüpilisi „ülestunnistusi“, kus on juttu nii petmisest kui vastutegutsemisest kolhooside rajamisele ja laste kooli saatmisele (Tolkačev 2000: 267–272). Iseloomulik on näiteks järgmine lõik protokollist:

Teades, et nõukogude võim toob endaga kultuuri ja uuendusi, võitlesin ma nendega kõigest jõust, mõistes, et neenetsitele kirjaoskuse õpetamisega avanevad nende silmad ja nad hakkavad vaatama šamaanlusele kui pettusele ning libisevad välja minu mõju alt (Tolkačev 2000: 271).

1932. aastal mõisteti ta kolmeks aastaks vangilaagrisse. Ta naasis tundrasse ja elas vaikselt Tšornaja külas Bolšezemelskaja tundra lääneosas, kus tegeles vanglas õpitud õmblustööga. Väidetavalt peale vangistust ta enam ei šamaaninud (*ibid* 272).

1.4 Vastupanu kollektiviseerimisele

Kõik Põhja elanikud pidid astuma uue korra kohaselt kolhoosidesse. Euroopa neenetsite aladel algas see protsess varem ja jõulisemalt kui Siberis. Rändkarjakasvatajate peamine vara – põhjapõdrad – kuulutati kolhoosi omandiks ning isiklikku valdusesse võis jääda vaid väike hulk loomi. Kui esimesed kolhoosid koosnesid nn vabatahtlikult liitunud kehvikutest ja põhjapõtradeta sulastest, kes olid vene proletaarlastele „vennad“, siis isegi nende jaoks saavutas kommunism absurdsed mõõtmed. 1929. aastal Malozemelskaja tundras rajatud esimeses neenetsi kolhoosis „PNOK“⁵⁵ tuli järgnevatel aastatel (1930–1932) loobuda kõigist oma põhjapõtradest ja isegi kogu oma isiklikust varast alates tšummidest ja lõpetades sööginõudega. Kogu vara kuulutati kolhoosi omandiks. Sellele totaalsele kollektiviseerimislainele tekkis põhjarahvaste seas tugev vastureaktsioon ja tarbeasjad tuli kuulutada taas inimeste isiklikuks varaks ning liigagarad kollektiviseerijad said karistada (Slezkine 1994: 206–207; Tuisku 1999: 78–79).

1932. aastal pehmendati kollektiviseerimismeetodeid, rajades vaid ühiskarjatusega tegelevaid tootmisühistuid, kus põhjapõdrad kuulusid karjustele, või artelle (kolhoose), kus oli lubatud omada kuni 170 põhjapõtra (vt Evsjugin 1993: 47–48). Sellise „pehme kollektiviseerimise“ käigus nõustusid paljud kolhoosidesse astuma. 1938. aastal, kui suurem

⁵⁵ Vene keeles: *Pervyj neneckij olenevodčeskij kollektiv*.

osa neenetseid oli juba artellidega ühinenud, vähendati „kolhoosisisese kulakluse“ tekke ettekäändel isiklike loomade arvu 170lt 15ni (*ibid* 47, 60, 72).

Euroopa tundrates ei toimunud kollektiviseerimine ja muu sovetiseerimine mitte kõikjal ühel kiirusel, kuna kaugemad alad jäid esialgu võimuorganite käeulatusest välja (vrd Slezkine 1994: 210). Kui läänepoolsetes tundrates toimus kollektiviseerimine pea samas tempos kui Venemaa lõunaosas, siis Jamb-to neenetsite esivanemate elualadel Bolšezemelskaja tundras kulus sellele märgatavalt rohkem aega. Seal rajati esimene kolhoos alles 1934. aastal (Evsjugin 1993: 48). Selles osas sarnaneb antud regioon pigem Siberi aladele, kus kõik kampaaniad toimusid mõne aastase hilinemisega. Bolšezemelskaja tundrast tuli neil aastail tihti teateid, et kulakud takistavad kolhooside ja sovhooside rajamist, kutsudes neenetsi ja komi sulaseid-kehvikuid üles mitte liituma kollektiivmajanditega. Kulakuid ei kutsutud isegi koosolekutele. (Evsjugin 1993: 23). 1931.–1932. aastal toimus Jušari tundranõukogus kollektiviseerijate vastu ülestõus, mille käigus Evsjugini sõnul ka mitu nõukogude aktivisti tapeti⁵⁶. Väidetavalt olid need vastuhakkajad kulakud ja jõukamad keskmikud, kes olid „seotud“ Jamali põhjapõdrakasvatavatega (Evsjugin 1993: 23; vrd Ziker 2002: 76–79; Anderson 2000: 49–50).

Evsjugin kirjutab, et Jušari ja Jamali (ilmselt Baidarata tundra) neenetseid pidasid kohalikud ametnikud ohtlikeks. Seetõttu ei oldud nende seas varem ka mingisugust agiteerimistööd tehtud. Nad viibisid suvel Võlkin neeme kandis (u 30 km Ust-Kara külast idas). Nõukogude ametnikud nimetasid neid seepärast „võlkinlasteks“. Bolšezemelskaja rajooni tollane partei esimene sekretär Evsjugin keeldus nende juurde minnes kaasa võtmast militatsioonäre, lootes „partei õiglasele sõnale“ (Evsjugin 1993: 24). Ta meenutab 1934. aasta käigust võlkinlaste juurde järgmist:

Hakkasime sõitma mööda tšumme ja *parmasid*, läbi viima individuaalset kui ka grupilist poliitilist tööd põhjapõdrakarjustest sulaste ja keskmike seas. Seletasime, mida tähendab nõukogude võim ja mille poole ta püüdleb. Palju räägiti eesseisvatest ülesannetest tundras, räägiti kommunistlikust parteist, Leninist (Evsjugin 1993: 24).

Lenin aga ei läinud neenetsitele sedavõrd korda kui Püha Nikolai. Üks Kara tundra neenetsite nõudmisi kollektiviseerijatele oli see, et nood taastaksid Jugra väina ääres Habarovo külas õigeusu kirik-kabeli, mis oli pühitsetud Püha Nikolaile. See oli muudetud nõukogude majanduseesrindlaste geoloogide ühiselamuks (*ibid* 25). Antud tõik näitab, et Bolšezemelskaja

⁵⁶ „Jušari nõukogus kollektiviseerimistöö läbiviimise eripära ja raskus seisnes selles, et osa kulaklike ja jõukamate keskmike põhjapõdrakarjuste majapidamisi ühinesid Jamali põhjapõdrakasvatavatega ja võtsid osa kulaklikust kolhoosivastasest ülestõusust 1931–32. [...] Siis hukkusid mõned nõukogude aktivistid [...]“ (Evsjugin 1993: 23). Evsjugin ei too kahjuks ära lähemaid detaile sellest konfliktist. Ta õppis ise tol ajal veel Leningradis Põhjarahvaste Instituudis (1993: 48).

tundra neenetsite jaoks oli õigeusu kirikul tähtis roll. Aga mis veelgi kurioossem: kommunistid täitsidki nende nõudmise. Tol hetkel oli peaasi, et vaid kollektiviseerimine saaks alata:

Panin ette ühiselamuks muudetud kiriku neenetsite tulekuks vabastada ja ära remontida – värvida, valgendada ning kirikuinventari oma kohale tagasi panna (*ibid* 26).

Töö „religioossete iganditega“ jäi tol hetkel tagaplaanile. Evsjugini 1934. aasta suvine kampaania olla lõppenud edukalt, kuivõrd selle tulemusel rajati kaks ühiskarjatamisega tegelevat ühistut (1993: 25–26).

Evsjugin teatab, et juba 1936. aastaks oli Bolšezemelskaja rajooni põhjapõdrakasvatavate suures osas kollektiviseerimine lõpetatud (Evsjugin 1993: 27). Siiski 1939. aasta alguseks oli kolhoosides 86% Neenetsi rahvusringkonna põhjapõdrakasvatavatest (Homič 1959: 17). Ametlikult kuulutati Neenetsi rahvusringkonnas kollektiviseerimine lõppenuks alles 1940. aastal (Tuisku 1999: 81). Ometi leidis idapoolses Bolšezemelskaja tundras neid, kes ei andnud end üles ja põgenesid kolhoosidesse ajamise eest⁵⁷.

Põgenemine ei ole olnud häbiasi ega ole tähendanud allaandmist Põhja nomaadide seas. Neenetsite suhetes venelastega või ka omavahelistes pingetes on see viimastel sajanditel olnud harilik taktikaline manööver (Golovnev, Kan 1997: 153). Ja nii oli see ka nõukogude aja alguskümnenditel. Alates 1930. aastate algusest läks Põhja-Jamalile rettu suur hulk nii jõukamaid kui vaesemaid neenetseid, põgenesid lõuna pool alanud kollektiviseerimise eest. Kuid üha pealetungivad venelased, kes asutasid Põhja-Jamali rannikule kaubapunkte (nt Sejaha, Tambei, Drovjanoi), seadsid neenetsid lõksu. Neil polnud võimalik enam kuhugi edasi põgeneda (Golovnev, Osherenko 1999: 80–81)⁵⁸, sest nad olid jõudnud sõna otseses mõttes maailma lõppu (*Ja mal* tähendab „maa lõpp“).

Ka Bolšezemelskaja tundra komi põhjapõdrakasvatavaid põgenes Uuralitesse ja nende taha (Saprygin 1931: 22). Komid olid 1930. aastateks „aru saanud, et nad seisavad silmitsi eksproprieerimise ja karmimate repressiivmeetmetega nagu ümberasustamine, vangla või surm. Sobivaimaks viisiks pidi tunduma põgenemine nõukogude võimu haardeulatusest Põhja-Uuralitesse.“ (Habeck 2003: 71)⁵⁹. Suurem osa põgenejaid saadi varem või hiljem kätte ja sunniti loobuma oma loomadest ning lõpuks – kui neid ära ei tapetud või ära ei küüditatud – pidid komid vaesunult kolhoosi astuma. Ei olnud pääsu ka neil, kes Siberisse pagesid.

⁵⁷ 1959. aastal kirjutab tuntuim neenetsite uurija Ljudmila Homič: “Käesoleval ajal on kogu põllumajandusega tegelev elanikkond kolhoosides või töötavad sovhoosides” (1959: 17).

⁵⁸ 1947. aastal otsustasid ametnikud sealt 1500 inimest Lõuna-Jamalile küüditada (kellest suur osa oli kannatanud *mandaladas*), kus nad jäeti ilma elatusvahenditeta nälja ja külma kätte (Lezova 2001; vt ka Golovnev, Osherenko 1999: 95).

⁵⁹ 1932. aastal oli ühe Ižma parteidokumendi järgi põgenenud 30 komi kulakut koos 21 500 põhjapõdraga (Habeck 2003: 71).

Saprygin tähendas, et komidelt „ostsid“⁶⁰ Uurali-tagused sovhoosid ikkagi põhjapõtru kokku (Saprygin 1931: 22; vt ka Istomin 2001: 52). Et pääseda võimude aktsioonidest 1930. aastatel olid Bolšezemelskaja tundra neenetsite seas sagedased pikad rännakud kaugematesse ja raskemini ligipääsetavatesse kohtadesse. Põgeneda sai sinna, kus tundra polnud ülerahvastatud. Näiteks Malozemelskaja neenetsid olid seevastu olukorras, kus neil ei olnud mitte kuhugi põgeneda (Kotkin 2000: 130).

Kollektiviseerimise ajal muutus Bolšezemelskaja tundras demograafiline ja majanduslik situatsioon drastiliselt. Igor Krupnik väidab, et tundra idaosa oli põhjapõdrakasvatus 1920. aastatel sügavas kriisis, kuna see ei suutnud karjakasvatusega tegelevaid inimesi ära toita. Rahvastiku arv ja tihedus nagu ka põhjapõtrade arv olid kasvanud liiga suureks. Karjad ei kasvanud enam, kuna toimus ülekarjatamine⁶¹ (Krupnik 1993: 97, 118, 124). Seda on kinnitanud ka Jamb-to neenetsid, kes ütlevad, et vanemate inimeste jutu järgi oli rahvast „enne kolhoosiaega“ tundras väga palju (VM 2004, Jakov). See kriis sai lahenduse 1930. aastatel toimunud kollektiviseerimisega, mil osa rahvast suundus mujale ja karjamaad jaotati ümber (Tuisku 1999: 78). Kollektiviseerimise ja inimeste põgenemise tõttu langes põhjapõtrade arv tundras märgatavalt: ühelt poolt tapsid kulakud oma põhjapõtru söögiks tavalisest suuremates kogustes, et neid mitte ära anda; teiselt poolt oli kolhooside töökorraldus puudulik ja levis „tahtlik hoolimatus“ (Saprygin 1931: 26; K. E. 1935: 184; vt ka Slezkine 1994: 203; Ssorin-Chaikov 2003: 78)⁶². Võib nõustuda Tuula Tuisku väitega, et „kolhoosi põhjapõdrakarjused kaotasid huvi põdrakasvatuse vastu, kuna ühised põdrad ei kuulunud justkui mitte kellelegi“ (1999: 80).

1.5 Sõda

1930. aastatel tekitas neenetsite seas vastuseisu ennekõike kollektiviseerimine, aga ka laste internaatkooli saatmine ning šamaanide ja kogukonna liidrite vangistamine. Kümnendi lõpus lisandusid uued probleemid. 1939. aastal hakati neenetsi mehi sõjaväkke võtma ja II maailmasõja ajal asuti karjakasvatajatelt lisaks niigi kõrgetele maksudele põhjapõtru „rinde

⁶⁰ Tegemist oli sundmüümisega, kus äravõetud põtrade eest maksti reaalsest hinnast kordi madalamat hinda.

⁶¹ Ülekarjatamine ehk karjamaade halvenemine liigse surve tõttu leidis aset ennekõike kohtades, kuhu kogunes suvel ja talvel rohkem põhjapõdrakasvatajaid (Krupnik 1976: 78). Kercelli seevastu väidab, et 20. sajandi esimesel kümnendil oli veel põhjapõtradele küllaldaselt ruumi (1911: 115).

⁶² Ajavahemikus 1927 ja 1934 vähenes komidel põhjapõtrade arvukus 2/3 võrra (Slezkine 1994: 212). Neenetsi rahvusringkonnas vähenes 1935. aastaks põhjapõtrade arv 1929. aastaga võrreldes 220 tuhandelt 146 tuhandeni (Tuisku 1999: 80).

tarvis“ ära võtma (Tuisku 1999: 90). Need võimudepoolised sammud muutsid olukorra veelgi pingelisemaks ning neenetsid asusid venelastele avaldama suuremat vastupanu.

1990. aastate algusest alates on kirjutatud korduvalt 1943. aasta sügiskul Põhja-Jamalil toimunud neenetsi ülestõusust ehk mandaladast⁶³, mille tegelikult provotseerisid kohalikud nõukogude julgeolekutegelased. Jamali rajooni julgeoleku (NKGB⁶⁴) ülem kutsus kolhoosineenetseid üles ühinema, et astuda vastu põhjapõtrade rekvireerimisele ja ennetada eesootavaid repressioone töönormide täitmata jätmise pärast. Esialgsetele kahtlustele vaatamata, kogunesid neenetsid kokku 1943. aasta novembris ja asusid omavahel kolhoosikarju jagama. Seejärel saadeti tundrassa julgeolekuüksused, kes asusid neenetseid arreteerima ja provotseeritud intsidentides maha laskma. Peale selle, et kümned neenetsid tapeti või saadeti vangilaagritesse, konfiskeeriti ka nende peredelt suurel hulgal põhjapõtru, mille järel levis Põhja-Jamalil laastav nälg. 1947. aastal mõisteti kõrgema taseme võimuvõitluse käigus ülestõusu organiseerinud julgeolekutegelased vangilaagrisse. (Golovnev 1995: 190–193; Leete 2003: 1193–1200; Petrova, Harjutši 1999: 104–108; Petrušin 1991).

Hoopis vähem on teada Polaar-Uuralites pool aastat varem, 1943. aasta kevadsuvel⁶⁵ aset leidnud ülestõusust, mis võis olla inspiratsiooniallikaks Jamali NKGBistidele. Suure tõenäosusega ei olnud seekordne ülestõus väljastpoolt provotseeritud, vaid neenetsite endi reaktsioon kujunenud olukorrale. Ainsad allikad ametlikest materjalidest selle ülestõusu kohta on avaldanud Viktor Tolkačev (2000). Lisaks olen välitöödel kogunud selle kohta infot, mida alljärgnevalt kõrvuti ametlike allikatega esitan.

Põhjuseid 1943. aasta mandaladaks ehk sõjakogunemiseks Polaar-Uuralites oli terve rida. Näiteks ühest ülekuulamisprotokollist, mis on esitatud nõukogude kohtukirjutaja sõnastuses (ja ilmses ümbertõõtluses), võib põhjustest aimu saada: „Elada iseseisvalt ja mitte nõukogude võimu seaduste järgi. Mitte maksta makse, mitte täita kalapüügi ega polaarrebase püügi plaane. Ja mitte teenida armees“ (Tolkačev 2000: 301). Viimastel välitöödel seletas mulle Jakov, et „taheti elada nii nagu elati varem“ (VM 2004). Sisuliselt olid neenetsid vastu kõigele, mida nõukogude võim nende aladel tegi⁶⁶. Tolkačev toob välja mandalada tekke vahetu põhjusena järgmised asjaolud: kuivõrd toiduaineid ja muud poekaupa anti sel ajal

⁶³ Mandalada tähendab „kuhjas olevad“ (Tereščenko 1965: 226); teine ja kitsam tähendus on „sõjaks kokkukogunemine“. Venelased (ja nende järgi hiljem ka neenetsid) on kasutanud ekslikult mugandatud lühemaid vorme *mandala*, *mandola* ja *mandolõda*.

⁶⁴ NKGB (*Narodnyj komissariat gosudarstvennoj bezopasnosti*) eraldus NKVDst (*Narodnyj komissariat vnutrennih del*) 1941. aastal.

⁶⁵ Minu 2000. aasta välitöödel pakkusid neenetsid erinevaid aastaarve ning vaidlesid omavahel nende õigsuse üle. Pakuti, et see mandalada toimus 1942. aastal. Lisaks tekitas segadust ka mandalade kokku lugemine. Osad neenetsid rääkisid ka kuni kolmest mandaladast, pakkudes teiseks mandaladaks aastat 1934 (VM 2000; vrd Golovnev 1995: 183; Golovnev, Osherenko 1999: 82).

⁶⁶ Võrdle 1934. aasta mandaladaks osalejate nõudmistega (Sud'by narodov... 1994: 242; Lezova 2001: 133).

vastavalt jahi- ja kalapüüginormide täitmisele ja sel aastal ei olnud õnnestunud norme täita, siis paljud neenetsid hakkasid kolhoosidest välja astuma ja mandaladaks kogunema (2000: 297).

Üks minu informante Afanassi rõhutas aga just seda, et meeste sõtta saatmine oli ülestõusu peamiseks ajendiks: „Mis seal vahet, kas surra sõjaväes või siin“ (VM 2000). Seda kinnitab kaudsalt ka dokument, milles Kara kolhoosi esimees teatas kohalikule NKVD osakonnale kolhoosineenetsite deserteerimisest ja kokkukogunemisest alates märtsist 1943 (Tolkačev 2000: 302). Neenetsi naine Tomna (sünd 1943) rääkis, et neil aastatel varjas osa neenetseid end sõjaväkke võtmise hirmus maa-alustes peidikutes:

Nad peitsid end ära, kui kuulsid, et noori mehi võetakse sõjaväkke. Nad elasid järve ääres. Suvel kaevasid augu tšummi alla. Alguses olid öösiti põõsaste all. Pärast, kui keegi ei tulnud, jäid nad tšummi alla elama (VM 2004).

Ka Jakov meenutas, et tema vanaisa sõbrad Sibirtšatjahal elasid sõjaväkke võtmise hirmus pikka aega tšummi alla kaevatud peidikus (VM 2004).

1943. aastal osales Polaar-Uuralites ülestõusus ametlikel andmetel kokku 59 peret (üle 200 inimese), kellest valdav osa olid kolhoosnikud ja vaid üksikud erakarjakasvatajad: Jamali-Neenetsi rahvusringkonnast Baidarata tundrast (*Njar'jana Ngermi* ehk „Punase Põhja“ kolhoosist, 46 peret), Jamali poolsaarelt (4 peret) ning Amderma rajoonist (9 peret) (Tolkačev 2000: 302). Kogunemise eesmärgiks oli venelaste Põhja-aladelt äraajamine. Neenetsid lootsid sõjaeetule, kuivõrd venelased olid sakslastega sõdimisega hõivatud. Väidetavalt arutati isegi Vorkuta vallutamist (Tolkačev 2000: 297)⁶⁷.

Milline oli mandalada sündmustik? Neenetsid kogunesid Polaar-Uuralites umbes sadakond kilomeetrit Ust-Kara külast ja Jara faktooriast⁶⁸ lõuna pool; administratiivselt kuulus see ala Jamali-Neenetsi rahvusringkonda (Tolkačev 2000: 300). Juunis saadeti kaks NKVD operatiivgrupp Arhangelski oblastist mandaladat likvideerima. Vorkutast pärit grupp eksis ära ja naasis Vorkutasse, kuid Arhangelskist pärit 16-liikmeline automaatidega relvastatud üksus jõudis kohale. Paaripäevase luuramise järel jõudis 24. juunil 1943 operatiivgrupp Ned-ju mäel (Anorahe mägedes) neenetsiteni, kes olid varjunud kaljustesse soppidesse. Ilmselt polnud need vaid looduslikud sopid – nagu välitöödel mitu inimest kinnitasid. Kogunenud ehtasid kividest laskeavadega rajatise kaitsmaks end venelaste eest (VM 2004, Jakov, Tomna; vt ka Bjørklund 1995: 77; Lar 2001: 215). Seejärel tekkis tulevahetus, mis kestis üle kaheksa tunni.

⁶⁷ Eesti autorite kirjutatud „Vene Impeeriumi rahvaste punane raamat“ mainib ekslikult Vorkuta ründamist neenetsite poolt: „Põdrakasvatavate neenetsid tõusid kollektiviseerimise vastu isegi relvaga ja ründasid Vorkutat. Sõjavägi tulistas neid lennukitelt nagu hunte“ (Kolga, Tõnurist... 1993: 236).

⁶⁸ Venelaste rajatud kaubapunktid.

Punaarmeelestele sai peagi selgeks, et automaatidega ei suuda nad võita berdankadega⁶⁹ varustatud, kuid see-eest hästi varjatud neenetsi võitlejaid. Neenetsi mehed andsid alla alles siis, kui venelased võtsid tšummidest kinni nende naised ja lapsed⁷⁰. Lahingu käigus hukkus 6 neenetsit (sh üks naine⁷¹) ja üks venelane; mõlemalt poolt sai mitu inimest haavata.

Julgeolek arreteeris kokku 61 neenetsit: osa lahingukohast ja hiljem isegi neid, kes polnud ülestõusuga seotud. Mõned piinati vanglas surnuks, teised saadeti 5–10 aastaks vangilaagrisse, kust väidetavalt keegi tagasi ei tulnud (Tolkačev 2000: 303–305). Tomna isa, kes arreteeriti *mandaladas*, naasis tundrasse. Tomna oli 3-kuune, kui lahing venelaste ja neenetsite vahel aset leidis. Oma isa nägi ta esimest korda alles 14-aastasena, mil too vangilaagrist välja pääses ja tundrasse elama tuli (VM 2004)⁷². Suurem osa tema teadmisi ülestõusust pärinevadki isalt⁷³.

Nende seas oli ka tänaste Jamb-to neenetsite vanemaid ja lähedalt sugulasi. Üks Jamb-to neenets, Jegor Võlka, kellest pärinevad kõik ülejäänud Jamb-to Võlkad, lahkus 1943. aasta algul Kara kolhoosist *mandaladasse*. Samas pole täpselt teada, kas ta sõjategevuse ajal seal üldse viibis. Igal juhul ta pääses arreteerimisest ning asus elama väheste põhjapõtradega Amderma lähiste. Tema nimi on ära toodud kahes dokumendis: esimeses nimetatakse teda koos teiste Kara kolhoosist „deserteerinutega“ (Tolkačev 2000: 302) ning teises mainitakse teda koos nendega, kes olid kogunenud, kuid kel õnnestus venelaste tulekust kuuldes põgeneda. Nad kuulutati ka tagaotsitavateks (*ibid* 305).

Lisaks meeste arreteerimisele konfiskeeriti pärast *mandaladat* kõikide osalejate põhjapõdrad. Näiteks elas Tomna pärast ülestõusu koos emaga ühe järve ääres, kus nad isetehtud noodaga kalu püüdsid. Ta meenutab seda, kui väga rasket aega ja „surma piiril

⁶⁹ Vanaaegne ühelaenguline vintpüss, mida kasutati 19. sajandi II poolel Vene tsaariarmees.

⁷⁰ Jakovi sõnul toimus allaandmine teisiti. Venelased olnud öelnud neenetsi sõjameestele, et nende laskemoon on otsas ja parem lahendatagu asi rahumeelselt. Neenetsid tulnudki kindlustusest relvadeta välja, misjärel venelased nad ootamatult vangistasid (VM 2004). Sarnaselt kirjeldab seda ka Tosana Hudi (Lar 2001: 216).

⁷¹ Tolkačev toob ära hukkunute nimekirjas nime Maria Tuseda (2000: 304). Tomna teatel oli surma saanud naise nimi Njetei (ta oli ühe u 65-aastase Jamb-to neenetsi onu naine), mis võib olla tema neenetsi nimi. Ta oli rase, kuid sellest hoolimata sõitnud ta lahingu eel neenetsi meeste juurde kindlustusse. Venelased heitsid tema suunas granaadi ja ta sai surma: „Viskas granaadi, aga see kukkus kivile. Sealt lendas naisele see kõhtu ja tal kukkus laps välja. [...] Enne teised ütlesid, et ära sinna mine. Teised naised vaatasid, tegid tšumminaha sisse noaga augud ja vaatasid pealt“ (VM 2004; Tomna, Jakov). Ilmselt ühe neenetsi naise tapmine venelaste poolt on andnud alust suulise pärimuse tekkeks, kus kirjeldatakse neenetsi naisi ründamas vene punaarmee lasi. Golovnev ja Lar esitavad neenetsitelt kuulnud loo sellest, kuidas 40 naist rünnanud kirvestega vene sõdureid, kuid enamus neist olla tapetud kuulipildujatulega (Golovnev 1995: 194; Lar 2001: 217).

⁷² Ellujääjaid oli teisigi, kuid neid ei lubatud tundrasse elama, Nii juhtus Jamali *mandalada* järel, kui selles osalejaid sunniti pärast vabanemist elama asumaa suurtesse asulatesse (Ogryzko 1996: 14). Ka nimetas Tomna üht neenetsit Serodetta klannist, kes samuti pääses vangilaagrist elusana: ta asus elama Vorkuta linna ja lõi seal uue perekonna (VM 2004).

⁷³ Täna ei tea paljud täpselt oma vanemate või vanavanemate seotust *mandaladaga*. Näiteks Jakovi naine Lena sai Tolkačevi artikli põhjal (mida ma talle näitasin) teada, et mõlemad tema vanaisad oli osalenud kogunemises.

elamist“. Enne mandaladat oli neil 300 põhjapõtra, kuid kõik need võeti ära ja anti Vorkuta sovhoosi, mis olla moodustatud just mandaladas konfiskeeritud põhjapõtrade baasil. Sovhoos sai korraga endale tuhandeid põhjapõtru (mandaladas olnud väga jõukaid põhjapõdrakasvatajaid). Paljud naised ja lapsed, kes olid jäänud ilma peretoitjast ja põhjapõtradest surid (VM 2004).

Tänapäeva Jamb-to neenetsite suhtumine mandalada sündmustesse on ambivalentne. Kaasajal rõhutavad Jamb-to neenetsid hoopiski, et mandaladasse aeti inimesi neenetsi aktivistide poolt sunniviisiliselt.

Kes ei tahtnud ühineda, neid isegi tulistati surnuks. Kara-ju jõel oli hütt, kus elas kaks inimest, nad olid kalurid-kütid. Mandala [inimesed] sõitsid sinna põdrarakendiga. Need kaks jahimeest tapeti. Seal oli karabiin, selle võtsid ära. Pärast sõitis see inimene [tapja] karabiiniga ringi. Kord läks oma sugulaste juurde. Jõudis kohale. Ütles neile: „Lähme mandalasse“. Onu ei tahtnud. „Kui ei taha, siis tapame teid ära.“ [...] Nendega [mandalada inimestega] sõitis kaasa poiss, ka onu juurde. Poisi nimi oli Sjavra. See inimene [tapja] oli Semjon⁷⁴. [...] Semjon ütles: „Tulistame nad surnuks.“ Sjavra ütles: „Onu! Oma sugulasi? Kas kahju pole? Jätame parem ellu.“ Semjon võttis teda kuulda, oma vennapoega. Jätsidki ellu. Pärast kui Sjavra sai täiskasvanuks, siis Sjavra rääkis, kuidas nad käisid seal. Sjavra imekombel ei sattunud mandaladasse (VM 2004, Jakov).

Avalikult mõistetakse kogunenute tegevus hukka ja seda peetakse halvaks teoks. Inimesed ütlevad, et neil on häbi, sest tapeti ka oma inimesi⁷⁵. Pealegi tundub mõte sõdida venelastega tänapäeval neenetsitele naeruväärne. Jakov kommenteeris seda nii:

Me kartsime, et inimesi saab jälle palju, et neenetsid teevad jälle mandala. Niikuiini võita ei suuda. Venelasi ei võida sa kunagi. Neil on padrunid, neil on kõik olemas. Me vastupidi tahtsime, et venelased meid säästaksid [hranili] (VM 2004)

Nooremad neenetsid ei tea ülestõusust enam suurt midagi. Samas on ilmne see, et mandalada-sündmused olid nõukogudeaegses Jamb-to neenetsite elus määrava tähtsusega. See ajendas neid eemale hoidma võimudest ja kolhoosi astumisest.

1.6 Põgenemine ja kohanemine

Mandalada-järgsetel aastatel kujunes ka Jamb-to neenetsite grupp. 1940. aastatel asusid neli erakarjakasvatajate perekonda (Valei, Võlka, Võlka-Lamdo ja Taibarei) koos rändlema Kara mere äärsetes tundrates. Nagu mainitud, Võlkad olid põgenenud Kara kolhoosist ja elasid mõnekümne põdraga Amderma lähistel. Võlka-Lamdode ja Taibareide

⁷⁴ Üks Jamb-to neenets abiellus sama mandalada liidri Semjoni tütreaga, kes praegu on üle 60-aastane ning kes väidab, et ta ei tea nendest sündmustest midagi. Jakov kommenteeris seda nii, et kas see naine tõesti ei mäleta – oli ta ju väike tollal – või teab siiski, aga tal on häbi sellest rääkida (VM 2004; Jakov, 43). Ogryzko teatel Jamali neenetsid on varajanud uute repressioonide hirmus mandalada teemat isegi oma laste eest (1996: 14).

⁷⁵ Tänapäevaste neenetsi baptistide jaoks on võitlemine iseenesest patt, mistõttu ei saa nende seisukohast ühtegi sõda õigustada.

kohta on mulle teada vaid see, et neil oli vaid mõnikümmend põtra ja et nad elasid poolpaiksetena mere ääres ning tegelesid mereloomade küttimise ja kalastamisega (VM 2004, Jakov). Jakovi vanavanaaisal oli enne esimest kolhoosiajamist (*gonenie*) 2000 põhjapõtra ja 4 poega. Üks poegadest võeti sõjaväkke ja ta jäi kadunuks, teine rändas kuhugi Uuralite taha ning kolmas läks suurema osa põtradega kolhoosi. Neljas – Jakovi vanaisa Taras Mikul – otsustas, et tema ei astu mingi hinna eest kolhoosi ja jättis endale 80–100 põhjapõtra. „Ta kartis... Tahtis, et vähem põtru oleks. Kui vara (*imenie*) vähe on, siis ei puudutata. Kui vara on palju, siis on vaja maksta“ (VM 2004, Jakov). Kuigi Taras Mikul ei astunud kolhoosi, võeti ta tööle postivedajana, mille eest maksti talle toiduainetega. 1930. aastatel vedas vanaisa posti Karataika, Habarovo, Amderma ja Kara küla vahel. 1940. aastate algul tuli sellele lõpp seoses sõjaga (VM 2004). Pärast mandaladat jättis ta maha oma naise ja võttis uueks naiseks mandaladas lehestunud naise väikese pojaga. Lesele ja lapsele anti riigi poolt „kompensatsiooniks“⁷⁶ 53 põtra (VM 2002, Ilja; VM 2004, Jakov).

Jamb-to neenetsite karjad olid 1940. aastatest 1960. aastate lõpuni väga väikesed, küündides mõnekümnest 100 loomani pere kohta. Jakov Valei vanaisa perel oli kõige rohkem põhjapõtru, umbes sadakond. Teistel oli neid vähem. Valeid aitasid teisi veopõtradega rändamisel. Siiski olid ränded lühikesed ja väikekarjapidajad olid suurema osa ajast mere ääres, kus nad püüdsid kala ja talvel polaarrebasseid, mille nahad olid neile tähtsaimaks rahaallikaks. Taoline suhteline paiksus oli mõnevõrra levinud ka 1920. aastatel ühe osa Bolšezemelskaja tundra väikekarjapidajate seas Kara mere ääres (Krupnik 1976: 75).

Keegi nendest perekondadest ei soovinud kolhoosi astuda. Minu küsimuse peale, kuidas kolhoosidel ei õnnestunud neid sundida ühinema, ütles Jakov: „Kolhoosile polnud vaeseid vaja“ (VM 2004). See seisukoht on ristivastupidine ametlikule ideoloogiale, mille järgi kehvikud olid need, kelle õlul pidi kujunema uus ja „õige“ põhjapõdrakasvatus. Väiksemate karjade omanikud või täitsa ilma põtradeta sulased ühinesid esimestena läänepoolsetes tundrates kolhoosidesse, lootes saada riigiabi ja nõnda oma majanduslikku positsiooni parandada (Tuisku 1999: 83). Kuid nagu Jamb-to neenetsite puhul näha, ei meelitanud riigiabi mitte kõiki väikeste karjade omanikke astuma kolhoosi.

Kuidas sai ikkagi võimalikuks, et Jamb-to neenetseid ei sunnitud astuma kolhoosi? Nõukogude võim, mis oli kõikejälgiva silmana olemas riigi kõige kaugemates nurkadeski, võis kohati olla üsna ebaefektiivne, ja seda paradoksaalselt näiteks julgeolekustruktuuridega üleasustatud Vorkuta ja Põhja-Jäämere-äärsete vangilaagrite lähistel.

⁷⁶ Seda ei osatud mulle öelda, mille alusel kompenseerimine toimus. Tomna sõnul oli veel teisi, „osavaid“ naisi, kes said riigi poolt kuigipalju põtru. Tema ema olla olnud selleks aga liiga „saamatu“ (VM 2004, Tomna).

Esiteks olid Jamb-to neenetsid vähemärgatavad, kuivõrd nad olid väga vaesed. Jakovi väitel hoidsid nad oma põhjapõtrade arvu sellistes piirides, et neid ei saaks süüdistada kulakluses. Karjad hakkasid kasvama alles 1960. aastatel (vt lk 39).

Teiseks oluliseks teguriks erakarjakasvatajate püsimisele oli regiooni põhjapõdrakasvatuse spetsiifiline olukord ja korraldus. Nimelt liikusid kolhooside ja sovhooside brigaadid põdrakarjadega kahe ja isegi kolme haldusüksuse aladel (Neenetsi rahvusringkond, Komi ANSV, Jamali-Neenetsi rahvusringkond⁷⁷) (vt Lisa 2). Suured alad Neenetsi autonoomsest ringkonnast olid antud Komi ANSV sovhooside kasutusse, mistõttu kohalikud ringkonnavõimud ei kontrollinud sealset olukorda. Seetõttu puudus kohalikel võimuorganitel ka erakarjakasvatajate üle kontroll, kuivõrd „võõraid“ nägusid võis pidada mujalt tulnud kolhoosnikeks. Väidetavalt ka Jamb-to neenetsid kasutasid aeg-ajalt seda taktikat, esinedes teise haldusala põhjapõdrakasvatajatena⁷⁸.

Jamb-to neenetsid püüdsid iga hinna eest vältida konflikte komidega. Nad puutusid mereäärsetel karjamaadel (Amderma ja Ust-Kara vahelisel alal) komidega kokku, kes jõudsid juuli lõpus mereni, kuid nendega olid neenetsitel enamasti head suhted ning komid väidetavalt ei kurtnud neenetsite üle (VM 2002). Komi kolhooside keskused asusid talvekarjamaadel, st Komi ANSV põhjaosas, siis sovhoosiadministratsioonid ei püüdnud midagi ette võtta neenetsi erakarjakasvatajate äraajamiseks. Komide sõnul oli neil kahju väikeste karjadega neenetsi karjustest ega pidanud vajalikuks neid ära ajada oma karjamaadelt (VM 2002).

Pealegi kujunesid komide brigaadide ja neenetsite perede vahel tihedad kaubasuhted. Neenetsid andsid kala, arkaane, kajurikeppe ja nartasid komidele ning vahetuseks said põhjapõtru. Kuivõrd kaubavahetuse vääringuks on põhjapõder, siis see andis neenetsitele soodsa võimaluse kasvatada karju⁷⁹. Talvealadel ei konkureerinud nad karjamaade pärast mitte kellegagi, kuivõrd nad jäid Komi sovhooside läbirändealade keskossa talvituma. Kolhooside nn ratsionaliseeritud põhjapõdrakasvatus nägi ette põhjapõtrade viimise talveks metsaaladele, kus põhjapõdrad on kaitstud ekstreemsete külmade eest ja kus samblikku on rohkem (vt ka Podkorytov 1995).

⁷⁷ Aastal 1977 muudeti rahvusringkonnad autonoomseteks ringkondadeks.

⁷⁸ Ilja räägib sellest ühes intervjuus järgmiselt: „Kui me läksime Jamalile, küsiti meilt: „Kust te pärit olete?“. Me vastasime: „Komist“. „Siis võite karjatada,“ öeldi seal. Kui me läksime Komisse, ütlesime: „Me oleme Jamali omad“. Neenetsi ringkonnas ütlesime: „Me oleme Tjumeni oblastist. Nii pääsesimegi“ (Ileckij 2000: 7). Sisuliselt karjatasid aga Jamb-to neenetsid loomi vaid Neenetsi autonoomses ringkonnas ja sattusid Komi ANSVsse seoses käikudega asulatesse (VM 2004, Jakov).

⁷⁹ Taoline vahetusskeem toimib edasi tänaseni (VM 2002; 2004)

Andrei Golovnev ja Gail Osherenko tõdevad, et kõik Loode-Siberis aset leidnud vastuhakud 20. sajandil toimusid nomaadide aladel: „Põhjapõdrakasvatus pakkus sel määral majanduslikku ja sotsiaalset iseseisvust, mis võimaldas põliselanikel mitte ainult läbi saada ilma „tsiviliseeritud“ abita, vaid lubas ka sellele vastu tegutseda“ (1999: 92). On ilmselge, et taoline aastakümneid kestnud varjumine ehk passiivne vastupanu oli võimalik vaid tänu rändavale eluviisile ja põhjapõdrakasvatusele, mis annab võimaluse iseseisvalt hakkama saada. Nomadism on olnud peavaluks võimudele nagu taktikaline vahend põlisrahvaste jaoks läbi aegade (vt Khazanov 1994). Samas ei olnud Jamb-to neenetsite ideaaliks autarkiline eluviis, vaid põhjapõtrade säilitamine, ellu jäämine ehk hakkamasaamine karmides looduslikes ja majanduspoliitilistes oludes.

Tuula Tuisku on tabavalt öelnud seda, et „kolhoosist väljajäämine tähendas ühtlasi ühiskonnast väljajäämist, kuna kolhoosnikustaatus oli ühtlasi sotsiaalne staatus“ (1999: 83). See oli nõnda üle terve Nõukogude Liidu, kusjuures eraomanikke peeti ka põlluharimisregioonides ühiskonnaheidikuteks ning nad kadusid üsna kiiresti ajalukku. Vene külasse jäid peale 1938. aastat, mil maksustati hobuse omamine, kolhoosist veel välja vaid üksikud „vanad ja ekstsentrilised talupojad“ (Fitzpatrick 1994: 152–153). Jamb-to neenetsite puhul ei olnud kindlasti aga tegemist „ekstsentriliste talupoegade“ga, vaid tavaliste rändkarjakasvatajatega, kes soovisid jätkata iseseisvat elu. Ja see neil ka õnnestus. Antropoloogide poolt on Nõukogude Liitu kirjeldatud vahel kui „totaalset institutsiooni“, kuid samas ka kui „nõrka riiki“ (Ssorin-Chaikov 2003: 201). Ssorin-Chaikov väidab, et nõukogude totaalne süsteem elas kohalikul tasandil teatud mõttes oma nõrkuste ja ebaõnnestumiste najal, olles fragmenteerunud, kuid tootes ühtset sotsiaalset identiteeti (Ssorin-Chaikov 2003: 202). Jamb-to neenetsite ja neid ümbritsevate kolhoosikarjakasvatajate ajalugu 20. sajandi I poolel kinnitab selgelt seda paradoksaalset olukorda.

1.7 Strateegiad nõukogude aja II poolel

1960. aastatel leidsid Euroopa tundrates aset suured muutused. See oli aeg, mil algas kolhoosineenetsite paiksele eluviisile üleviimine ja kontroll nomaadide üle tundus olevat kindlam kui kunagi varem. Samas ei läinud paiksustamine võimudel eriti libedalt, kuna neenetsid polnud huvitatud „kultuurihüvedest“ ja kõrgemast „arengutasemest“. Sunniviisilisele paiksustamisele seisis vastu kõige tugevamalt just idapoolsed neenetsid Kara (*Krasnyj Oktjabr'*) ja Horei-Veri (*Put' Il'iča*) kolhoosidest (Švecov 2000: 64). Osa kolhoose (nt *Harp*) lubasid asulatest kaugemal asuvatel brigaadidel aastaringselt tundras edasi elada,

kuigi uue korra kohaselt maksti vaid ühele naisele tšummis palka (tšummitöölisena), teised jäeti sellest ilma (Tuisku 2001: 46–47). Neenetsi autonoomne ringkond oli suutnud edukalt allutada põhjapõdrakasvatajad uuele korrale. Seda üllatavam on üldiselt karmide regulatsioonide poolest tuntud Neenetsi autonoomse ringkonna suutmatus likvideerida erakarjakasvatust.

Kollektiviseeritud neenetsid kasutasid ära kõiki võimalusi, et oma huvisid kaitsta. Võimud kehtestasid kolhoosnikele erinevaid piirmääre, kui palju nad tohtisid isiklikke põhjapõtru omada. Tegelikult olid isiklikud karjad oluliselt arvukamad: neid osati peita kogenematute silmade eest tundras või suurte kolhoosikarjade sees. Kui vaadata näiteks neenetsite olukorda Jamalil, siis nad säilitasid ka kolhoosi või sovhoosi kuuludes teatud määral sõltumatus (Niglas 1998: 71–72)⁸⁰. Kolhoosides elasid suhteliselt iseseisvat elu ka karusloomaküttidena kirjas olevad neenetsid, kuivõrd nad rändasid oma väheste põhjapõtradega ringi ja püüdsid polaarrebaseid, et neid siis aeg-ajalt kolhoosikontorisse üle anda: see meenutab paljuski tsaariaegset jassaki tasumiskorda. Näiteks Kara kolhoosis oli 6–7 peret, kes elasid isiklike põhjapõtradega tundras ning püüdsid polaarrebaseid. Kolhoosilt said nad püünised ning palka maksti vastavalt ära antud nahkade arvule (VM 2002; 2004). Suurim erinevus kolhoosi- ja erakarjakasvatajate vahel seisnes siiski selles, et viimaste tegevuse üle puudus kontroll täielikult, neid ei võetud kooli, ei aetud sõjaväkke ega allutatud ideoloogilisele survele.

Jamb-to neenetsid elasid endi sõnul 1970. aastateni pidevas hirmus. Neil aastatel oldi pidevalt valmis selleks, et tulla ja võetakse ära nende põhjapõdrad (VM 2000; Afanassi). Näiteks veel 1970. aastate algul püüdis Karataika (*Družba narodov*) kolhoosi esimees sundida Jakovi vanaisa koos poegadega astuma kolhoosi. Teda ähvardati isegi vangistada, kuid tal õnnestus tänu ühele tuttavale naisele põgeneda tagasi tundrasse. Sellised vahejuhtumised hoidsid hirmu elus. Probleem muutus seda tõsisemaks, kui Jamb-to neenetsite karjad kasvasid mitmesajapealisteks. Jakovi vanaisa, Taras Mikuli kari oli veel suhteliselt väike, mitte üle paarisaja looma, kuid paaril perel oli neil aastatel kari kasvanud juba „kulaklikuks“. Näiteks

⁸⁰ 1956. aastal oli Neenetsi rahvusringkonnas kolhoosnikel-sovhoosnikel isiklikus omandis vaid 15,8% põtrade (Homič 1959: 17). Jamalil ei langenud isiklike loomade hulk nõukogude ajal alla 30 % (1950 – 36,5%, 1960 – 31%, 1970 – 35,6%, 1980 – 36,2%; 1990 – 49,9%) (Podkorytov 1995:6). Arvatavasti olid eraomanduses põtrade arv veelgi suurem, kuivõrd neid peideti (Stammiller 2002: 57–58). Nii suur isiklike põhjapõtrade hulk Jamalil on seletatav erinevate strateegiatega. Näiteks suudeti isiklikke põhjapõtru „peita“ kolhoosikarjade sisse nii, et isiklike ja ühistatud põhjapõtrade proportsioon jäi inspektoritele märkamatuks. Teiseks viisiks loomi alles hoida oli nende laialijagamine: noored sovhoositöölised andsid oma isiklike põhjapõtru karjatada vanematele sugulastele, kes olid ametlikult kas „pensionärid“ või „kütid“. Vahel, isegi kui kohalikud võimud olid „pettustest“ teadlikud, vaatasid nad sellisele tegevusele läbi sõrmede (Golovnev, Osherenko 1999: 97–98). Hruščevi ja Klokovi sõnul seletab läbi nõukogude aja suure hulga isiklike loomade säilitamine tänast Jamali ja Gõda neenetsite majanduslikku edukust teiste Venemaa põhjapõdrakasvatajatega võrreldes (2001: 18).

Havko Taibareil, kel oli 1940. aastatel vaid kümmekond põhjapõtra, oli 30 aastat hiljem umbes tuhatkond põtra (VM 2004, Jakov).

Jamb-to neenetsite grupi kujunemises mängis alates 1960. aastate lõpust olulist rolli teine erakarjakasvatavate grupp – nn Uurali neenetsid. Nad elasid analoogselt Jamb-to neenetsitele nõukogude ajal väljaspool riiklikku süsteemi⁸¹. Jamb-to neenetsitel olid nendega tihedad sidemed alates 1960. aastatest, mil osa Uurali neenetsitest hakkas talviti rändama Jamb-to karjamaade lähedusse. Just tänu Uurali neenetsite (kaks Taibarei, kaks Laptanderi peret) liitumisega 1970.–1980. aastatel kasvas Jamb-to neenetsite perede arv umbes poole võrra.

Oleks vale arvata, et Jamb-to neenetsid elasid täielikus eraldatuses nõukogude ühiskonnast. See on võimatu juba sel põhjusel, et neenetsid on viimased sajad aastad sõltunud esmatarbekaupade muretsemisel välisest maailmast. Näiteks on Jamb-to neenetsid alati käinud asulates ja võimalusel ostnud poekaupu: teed, suhkrut, soola, leiba, kuivikuid, jahu, võid, viina, riiet, toidunõusid jne. Püsse ja padruneid on muretsetud „mustalt“ vahetuskaubana venelastelt, näiteks alates 1970. aastatest tundras töötavate geofüüsikute käest.

Tähtsaim sularahaallikas oli polaarrebasenahkadega kauplemine. Neid oli keelatud müüa eraisikutele ja seaduse järgi oli neid võimalik ära anda vaid riiklikele kogumiskontoritele. Afanassi meenutab, kuidas kokkuostjad maksid mitu korda väiksemat hinda nahkade eest, kui tegelikult ette nähtud (VM 2000). Kontoriametnikud kasutasid lihtsalt ära neenetsite kirjaoskamatusi. Neenetsid viisid karusnahku enamasti kaevanduslinna Halmer-Ju ja Vorkuta karusnahakontoritesse. Osa nahku võtsid nad kaasa suvealadele, et neid seal Amderma sõjaväelastele müüa. Sel Kara mere ääres asuval asulal on olnud tähtis roll Jamb-to jaoks mitmest aspektist.

⁸¹ Kõige arvukam Uurali neenetsite suguvõsa on Laptanderid, kes saabusid Polaar-Uuralitesse läänepoolsest Bolšezemelskaja tundrast, põgenedes kollektiviseerimise ja armeeteenistuse eest (Tomna sõnul peale *mandaladat*, VM 2004). Nende suvekarjamaad on Polaar-Uuralite põhjaosas. Talvekarjamaad asuvad neil Jeletski ja Labõtnangi vahelise raudteelõigu lähedal; osa rändab talvel ka Halmer-ju kandis. Kuivõrd seda ala ei kasutanud ükski ühismajand, siis kasvasid põhjapõdrakarjad seal üsna suureks. Mägedes on mõnevõrra raskem põhjapõtru karjatada: karju koos hoida on keeruline ja hunte on rohkem kui tasandikel. Siiski püüdis Baidarata sovhoos aeg-ajalt Uurali erakarjakasvatavate elu kibedaks teha. 1976. aastal lendasid sealt kolhoosiametnikud helikopteriga ühe jõuka Laptanderi pere (u 2000-pealise karjaomanik) juurde Polaar-Uuralites ja tahtsid konfiskeerida nende põhjapõdrad. Perekonnal õnnestus suurem osa karjast hajutada mägedesse ning ära tuli anda vaid alla poole loomadest. Peremees oli lubanud kollektiviseerijatele, et ühineb Baidarata sovhoosiga, kuid selle asemel põgenes lääne poole ja ühines Jamb-to kogukonnaga. Enne Laptandere oli juba 1960. aastate lõpul ja 1970. aastate algul tulnud kaks perekonda Taibareisid Polaar-Uuralitest. Taibareid elasid enne kollektiviseerimist veel Bolšezemelskaja tundra idaosas ja seega nende naasmine oli kord põgenenud rändkarjakasvatavate (või nende laste) pöördumine tagasi oma kodutundrassse. 1985. aasta paiku tuli Polaar-Uuralitest veel üks Laptanderi pere ja liitus Jamb-toga (VM 2002; 2004). Minule teadaolevalt olid need kaks gruppi ainukesed erakarjakasvatavate kogukonnad nõukogude ajal Arktika-aladel. Töö piiratud mahu tõttu ei ole Uurali neenetsite teemat võimalik pikemalt siinkohal käsitleda.

Amderma, mis arenes välja 1933. aastal rajatud vangilaagrist, kujunes 1940. aastatel sõjaväeasulaks. See polnud tüüpiline kolhoosikeskus, vaid kinnine piiritsooniasula, millel puudus igasugune seos põllumajandusliku sektoriga⁸². See tähendas, et keegi ei tegelenud seal ka põhjapõdrakasvatuse küsimustega. Sõjaväelaste jaoks esindasid põhjapõdrakasvatajad ühte tegevusala ja mitte rohkem. See huvipuudus lihtsustas Jamb-to neenetsitel kauplemist Amderma sõjaväelastega, kes moodustasid suurema osa sealsest elanikkonnast 1990. aastate alguseni. Nad müüsid sõjaväelastele jänesenahkseid mütse, põdranahkseid jalatseid ja põdrakarvu voodimadratsite jaoks. Vastu saadi nahkrihmu, suvisteks kojakateteks presenti, veekindlaid kostüüme ja säärikuid, mis on ühed hinnatumad materiaalsed uuendused neenetsite jaoks 20. sajandil (VM 2004).

1980. aastatel toimus Põhjas üldine majanduspoliitika liberaliseerumine. Näiteks Jamalil ja ilmselt ka mujal tühistati või leevendati seadusi, mis rangelt piiritlesid isiklike põtrade arvu (Osherenko 1995: 1088). Sellest ajast ei mäleta erakarjakasvatajad ka mingit survet ühismajandite või kohalike administratsioonide poolt. Kuid sel kümnendil toimus intsident, mis mõjutas suuresti Jamb-to neenetsite suhet võimudega. 1983. aasta suvel puhkes Jamb-to neenetsite seas tüüfuseepideemia, mistõttu osa nendest sattus haiglasse. Selle epideemia tagajärjel suri üks Jamb-to neenets ja umbes 20 hospitaliseeriti Amderma ja Narjan-Mari haiglasse. Tervenunud Jamb-to neenetsid võeti miilitsas arvele, kuid laiema avalikkuse eest hoiti erakarjakasvatajate olemasolu saladuses. Viktor Tolkačev on seda kirjeldanud lähemalt (1990). 1983. aasta suvel läks üks *ličnik* Amderma haiglasse, kus tal diagnoositi tähniline tüüfus. Tüüfust polnud regioonis registreeritud II maailmasõjast alates, mistõttu alarmeeriti silmapilkselt Moskva ametivõime.

Koheselt lendasid Amdermasse spetsialistid Leningradist, Arhangelskist ja Narjan-Marist. Suure vaevaga selgitati välja haigete sidemed ja kontaktid, et kindlaks teha haiguspuhangu geograafia. Seejärel otsisid helikopterijuhid sanitaarreisidel ilma teejuhtideta *edinoličnikute* tšummid üles ja arstid selgitasid haiged välja ja viisid ära. Ühes laagris oli surnu (Tolkačev 1990).

Kokku viidi haiglasse umbes 20 inimest. Hoolimata suurest tähelepanust ja kõrgeima võimu teavitamisest erakarjakasvatajate olemasolust, lasti Jamb-to neenetsitel riigimaadel endist viisi edasi elada (Tolkačev 1990).

Siiski tuli epideemiaga seoses erakarjakasvatajate teema arutlusele ringkonna võimude tasandil, kuid selle küsimusega ei tahetud ilmselgelt tegeleda. Tolkačevi küsimuse peale kultuuritöötajate koosolekul Narjan-Maris 1980. aastatel, kes viib *edinoličnikute* juures läbi kultuuritööd, vastati talle, et „need ei ole meie põhjapõdrakasvatajad, vaid „Uurali-tagused“

⁸² Nõukogude majandussüsteemis (nagu veel tänapäevalgi) kuulub põhjapõdrakasvatus Venemaal põllumajandussektorisse (Neneckij... 2001: 196).

[*zaural'skie*]. Nad hävitavad meie kolhoosimaid. Selle kohta tuleb nendelt veel rangelt aru pärida“ (1990). Sama suhtumine valitsenud ka Jamali-Neenetsi autonoomses ringkonnas, kes nimetasid erakarjakasvatajaid „Uurali-tagusteks“ ehk siis Neenetsi autonoomse ringkonna omadeks. Viimaste puhul ei olnud ilmselt tegemist Jamb-to neenetsitega, vaid Uurali erakarjakasvatajate peredega. Ametnikepoolne eitamine näitab ilmekalt seda, kuidas ei tahetud tegeleda erakarjakasvatajate „probleemiga“, kuivõrd neid legaliseerida ei oleks nõukogude ajal olnud võimalik ning nende kollektiviseerimine ei olnud enam 1980. aastatel aktuaalne⁸³. Tolkačev kirjutab: „...meie ringkonna juhid ei „näe“ erakarjakasvatajaid“ (1990). Nagu mainitud, seda kasutasid ära ka Jamb-to neenetsid ise, väites end kuuluvat teise administratiivüksuse alluvusse (vt lk 37).

Kuigi erakarjakasvatajatel puudus võimalus saada regulaarselt arstiabi nagu kolhoosnikel, pöördusid nad sageli tõsisematel juhtudel haiglatesse nagu kirjeldatud tüüfusepuhangu korralgi. Enamasti suunduti Amderma või Vorkuta haiglasse vastavalt sellele, kas oldi suve- või talvekarjamaadel. Kuigi valdav osa Jamb-to naisi sünnitas nõukogude ajal tundras, oli ka neid, kes läksid sünnitama haiglasse.

Teist laadi „kontaktid vene maailmaga“ leidsid aset Jamb-to nagu ka teiste põhjapõdrakasvatajate jaoks ökoloogilises plaanis, mille eest ei ole olnud kellelgi võimalik põgeneda. Need on seotud reostuse ja tundra ökosüsteemi kahjustamisega. 1960.–1970. aastatel algas intensiivne geoloogiline luure tundras, mil puuriti süstemaatiliselt nafta- ja gaasivarude avastamise lootuses läbi kogu tundra. Sellega kaasnes suure hulga metallrämpsu mahajätmine, mis põhjustab tänaseni põhjapõtradele sõravigastusi. Samuti on geoloogide jt liikumine roomikautodega hävitanud tundras sadu hektareid karjamaid. Järvi ja jõgesid on reostatud naftaga, nendest kurikuulsaim juhtum leidis aset 1994. aastal Usinskis, kui umbes 110 000 tonni naftat voolas Petšooras lisajõgedesse (Habeck 2003: 86–98; vt ka Ludviksen 1995; Tuisku 1998; Tuisku 2002). Jamb-to neenetsite õnneks ei ole nende rändaaladel veel ette võetud puurtornide rajamist. Vaid paar-kolm Jamb-to peret rändavad talviti puurtornideni Bolšezemelskaja tundra keskosas.

Hoopis vähem nähtav ja vähem käsitletud teema on aga Novaja Zemlja tuumakatsetused, mida põhjapõdrakasvatajad ei osanud kartagi. 1955–1962 viidi läbi

⁸³ Põhimõtteliselt oli Nõukogude Liidu seaduste järgi võimalik olla era- ehk üksikkarjakasvataja, kuid tegelikkuses sunniti kõik kolhoosidesse ja sovhoosidesse. Ametlik statistika tõi nõukogude ajal välja ka erakarjakasvatajate põhjapõtrade arvu, mis räägib iseenda eest: Neenetsi rahvusringkonnas kuulusid 1960. aastal u 166 000st põhjapõdrast 380 ning 1965. aastal u 171 000st 117 (sic!) erakarjakasvatajatele (Homič 1971: 237). Kahjuks pole olnud mulle kättesaadav täpsem teave selle kohta, kes kuulusid ametlikult nn erakarjakasvatajate hulka nõukogude perioodil.

hulganisti maapealseid tuumakatsetusi ja kuni 1990. aastate alguseni maa-aluseid, kust aegajalt pääses välja radioaktiivseid aineid. Need on põhjustanud neenetsitele olulisi terviseprobleeme toiduahela (samblik-põhjapõdrad-inimene; vesi-kala-inimene) kaudu. Just eriti tugevalt saastus Bolšezemelskaja tundra idaosa, kus rändavad ka Jamb-to neenetsid. Tollane ringkonna kompartei esimene sekretär Ivan Švecov kirjutab, kuidas NLKP XXII konressi (s.o. 1961) ajal toimus ülivõimas maapealne tuumakatsetus Novaja Zemljal. Radioaktiivseid sademeid tuli suurel alal üle terve Põhja-Venemaa. Näiteks Horei-Veri (*Put' Il'iča*) kolhoosi kariloomad tuli ära hävitada (Švecov 2000: 67). Ilmselt oli selline abinõu vaid ühekordne aktsioon ning enamikel juhtudel ei võetud midagi ette. Pealegi ei ole sellistest operatsioonidest palju kasu, kuna põdrad söövad samblikuga radioaktiivseid aineid sisse aastaid pärast katsetusi. Seda tõendavad põtrade ja inimeste organismist avastatud lubatust kümneid kordi kõrgem radioaktiivsete ainete tase. Näiteks Polaar-Uuralites on märgistatud nn eriti intensiivse radioaktiivse saaste tsoon (Na ekspertize... 1991: 12–14; vt ka Tolkačev 1991; Nam govorjat... 1991). Tänapäevaks on Jamb-to neenetsid kuulnud sellest, et on olemas tuumakatsetused ja radioaktiivsus ning sellest räägitakse omavahel. Näiteks süüdistavad nad just kiiritust selles, et põhjapõdrad on nõrgemad kui varemalt, „isade-vanaisade nooruse ajal“ (VM 2000, Afanassi).

1.8 Uued struktuurid ja tegutsemine 1990. aastatel

Üldise majandusliku korra halvenedes 1980. aastate lõpul ja 1990. algul puudus Jamb-to neenetsitel võimalus muretseda toiduaineid, kuna neid sai osta vaid talongide alusel. Kuna aga neid ei olnud olemas mitte üheski registris, ei omanud isikut tõendavaid dokumente ehk neid lihtsalt ei „eksisteerinud“, siis talonge neile polnud ette nähtud. See kõik sundis Jamb-to neenetsid otsima uusi võimalusi, et hakkama saada muutunud oludes. Seega kaudselt olid talongid üheks ajendiks, miks hakati Vene bürokraatiaga suhtlema ja dokumente taotlema (VM 2002; Bjørklund 2000: 486; Neneckij... 2001: 299).

1990. aastate alguseks oli Jamb-to neenetsite arv kasvanud ligi poolteisesajani ja paarikümne tšummini (võrreldes umbes kolmekümne inimesega 1940. aastatel). Neenetsi autonoomse ringkonna põllumajandusjuht Vokuev, kes teadis hiljemalt 1983. aasta tüüfusepidemia ajast erakarjakasvatavate olemasolust, pani ette luua neile ühistu. 1992 esitasid erakarjakasvatavad taotluse Neenetsi autonoomse ringkonna administratsioonile karjamaade eraldamiseks Komi sovhooside karjamaade arvelt. 1993. aastal mõõdeti karjamaad välja ja erakarjapidajate ühistu (*obsčina*) oli ametlikult loodud 1994. aasta augustiks

(Kolovangina 2000: 102). Ühistule valiti juhatus ning selle ette otsa noor, tollal umbes 25-aastane neenets Ilja. Ühistu nimeks sai "Jamb-to". Küsimuse peale, kust pärineb nimi "Jamb-to" ("pikk järv"), on mulle mõned vastanud, et nime kannab üks nende suvekarjamaal asuv piklik järv Amderma lähedal, teise nimega Toin-to. Teised jälle ütlevad, et see on välja mõeldud Narjan-Maris. Ühistu juht Ilja tahtis hoopis nimeks panna „Hebidja lapa“, mis tähendab „karu käpp“, aga see ei läinud läbi (VM 2004, Jakov).

Ühistu loomisega pole siiski Jamb-to neenetsite rändetsüklites ega elukorralduses suurt midagi muutunud. Jamb-to neenetsitel on iga pere jätkuvalt sõltumatu majandusüksus. Peredele on küll Jamb-to ühistule eraldatud maade sees ette nähtud omad kindlad karjamaad, kuid sisuliselt liigutakse endiselt seal, kus peetakse põhjapõtradele sobivamaks ja kus on paremad jahialad ja kalajärved, mitte vaid mööda etteantud rändeid. Ametlikest karjamaadest Jamb-to neenetsitele tänaseks enam ei piisa. Üheks põhjuseks on see, et karjamaade väljamõõtmise eel andsid nad ettevaatlikkuse tõttu tegelikust vähem põhjapõtru üles⁸⁴. Osa kartis end registreerida ja ei taotlenud üldse mitte midagi ja seetõttu ei saanud endale ka ametlikult maad (VM 2002). Avalduse tegid 1992. aastal vaid 15 majapidamist (VM 2000; Proektnye... 1993). 2003. aastal pöördusid nad ringkonnavõimude poole, et saada juurde karjamaid, kuid sellele ei olnud vastust saadud 2004. aasta märtsiks (VM 2004).

Vaatamata ametlikule jaotusele, pannakse karjamaad omavahel paika tavaõiguse alusel. Karjamaade piirideks on looduslikud takistused nagu jõed, järved ja mäed. See tähendab seda, et kui ühel karjamaal on üks karjus rohkem aastaid viibinud kui teine, siis on tal sellele alale ka suuremad õigused. Enamasti aga teavitatakse üksteisele juba varakult, kus keegi kavatses viibida järgmisel hooajal. Suvealadel on enamasti perekondi viibinud aastakümneid samal kohal, aga on ka alati neid, kes otsivad uut kohta ja asuvad samasse laagrisse koos mõne teisega. See juhtub tavaliselt siis, kui noor pere eraldub ja asub omaette põtru karjatama. Aeg-ajalt tekivad seetõttu omavahelised pinged, seda eriti suvealadel, kui keegi tuleb liiga lähedale oma karjaga ja laseb oma põhjapõtru võõrale karjamaale, halvendades nõnda järgmise aasta rohu- ja samblikukasvu. Tihedalt asustatud suvealadel viibivad suviti paar nädalat ka Komi sovhooside karjad ning sel ajal tuleb pidevalt jälgida, et põhjapõtru ei satuks komi karjadesse, kuna seal ei hoitavat neenetsite sõnul alati võõraid põtru alles ja võidakse need lihtsalt lihaks teha (VM 2002).

Enamusel Jamb-to neenetsitest on viimasel paarikümnel aastal karjad oluliselt suurenenud. See on seotud nõukogude aja lõpus varem mainitud majanduspoliitika

⁸⁴ Põhjuseid ettevaatlikkusele on mitu. Esiteks ei ole hirmud võimude eest kaugeltki tänaseks hajunud, st et arvestatakse ikka selle võimalusega, et põhjapõtru võidakse ära võtta. Teiseks tahetakse vältida kõrgeid makse. Tänapäeval ei ole kohalikud võimuorganid neid veel maksustanud.

liberaliseerimisega ning 1990. aastatel erakarjakasvatuse seadustamisega. Keskmise põhjapõtrade arv ühe pere kohta on tõusnud tänaseks 300–400ni. Suurimad karjad ulatuvad paarituhande isendini⁸⁵. Ühistu liikmete peamine sularahaallikas on põhjapõdraliha müük asulates. Kui ühismajanditel on tavaliseks liha turustamiskohaks tapamajad või lihavabrikud sügis-talvisel perioodil (Tuisku 2002: 195), siis Jamb-to neenetsid müüvad liha linnainimestele narta pealt mõne kaupluse kõrval või siis kohalike tuttavate kaudu. Seda tehakse vastavalt vajadusele aastaringselt: talvel Vorkutas ja Karataikas, suvel Amdermas (Lisa 1. Foto 13). Vaid kevadiste ja sügiseste rännakute ajal ei satuta asulatesse. Vahel sõidavad vene ärimed (*kommersanty*) roomikmasinate (*vezdehod*) või buraanidega tundrasse ja ostavad liha kokku. Tavalised on bartertehingud eriti selliste asjade soetamiseks nagu elektrigeneraatorid, pealambid, suusad, käekellad jms. Lisaks lihale on oluliseks rahaallikaks viimastel aastatel kujunenud põhjapõdrasarved, nii suvised pehmed kui ka talvised luustunud sarved, mille järelle lendavad ärimed lausa helikopteritega.

Mõned perekonnad – nagu näiteks Jakovi pere, kel on vähem põhjapõtru (u 200) – tegelevad intensiivsemalt kalapüügiga nii söögiks kui müügiks. Jätakuvalt mängib olulist rolli polaarrebasenahkade müük, kuid see varieerub aastati. Näiteks andsid polaarrebaste nahad 2003. aasta talvel Jakovi perele suurema osa vajalikust sularahast, kuid 2004. aasta talvel puudusid talvealadel rebased pea täielikult ja raha oli ka oluliselt vähem ning toiduaineid ja bensiini buraanile⁸⁶ ei saanud osta nii palju kui tarvis (VM 2004). Näiteks tapab septembrist maini Jakovi üheksaliikmeline pere 50 kuni 70 põtra. Suur osa neist läheb müügiks, et osta toiduaineid, tarbeasju ja bensiini. Lisaks loomulikule juurdekasvule ostis Jakov 2003. aasta suve jooksul komidelt või jõukamatelt Jamb-to neenetsitelt umbes 20 põtra, kes söödi või müüdi ära. Ostetakse kas arkaanide, nartade või mõne muu asja eest, kusjuures üks ese maksab endiselt üks põder. Näiteks punus ühe suve jooksul Jakovi vanem poeg Aljoša rannale uhutud kapronnootadest üles harutatud nõorist 5 arkaani, mille eest sai ta komidelt 5 põtra (vt lk 37).

1990. aastatel on kolhoosid hakanud süüdistama, et erakarjakasvatajad, st Jamb-to neenetsid, varastavad nende põhjapõtru ja kasutavad kolhoosikarjamaid (VM 2000, Afanassi; Žuravleva 2000: 524). Jamb-to neenetsid väidavad, et vargusi ei toimu. Kolhoosides on hoopis erakarjakasvatajate sõnul probleemiks see, et "põhjapõtru juuakse maha" ning selle

⁸⁵ Jamb-to ühistu põhjapõtrade hulga kohta puudub usaldusväärne statistika. Habeck toob Neenetsi autonoomse ringkonna erakarjakasvatajate, „nn farmerid, „Jamb-to“ ja teised“ (v.a Jervi ja Kanini ühistud) arvuks hinnanguliselt 12 500 (2003: 213), millest 6000 kuuluvat Jamb-tole (2003: 223, jm 147). Kõik need numbrid on alahinnatud. Minu hinnangul võib olla Jamb-to neenetsite põhjapõtrade arv umbes 10 000.

⁸⁶ Buraanid on viimastel aastatel ilmunud pea igasse tšummi. Seda kasutatakse talve teisel poolel kaugemateks reisideks, nt asulasse või külla sõitmiseks. Muud igapäevased toimingud nagu küttepude toomine, põhjapõtrade karjatamine toimub enamasti traditsioonilisel viisil põhjapõdrarakenditega.

tunnistamise asemel süüdistatakse erakarjakasvatajaid (VM 2000, Afanassi; vt ka Illeckij 2000:7). Kolhooside põhjapõtrade kaod seonduvad laiemate majanduslike protsessidega, mis Venemaa Arktika-aladel aset on leidnud: viimase 15 aastaga on põhjapõtrade arvukus langenud drastiliselt, seda eriti Kaug-Idas, kuivõrd varasem ühismajandite infrastruktuur on lagunenud (Hurčšev, Klovov 2001). Kuigi Neenetsi autonoomses ringkonnas ei ole põhjapõtrade arv keskmiselt kahanenud, on ringkonna sees erinevused suured. Suurimad muutused on toimunud just Jamb-to vahetus naabruses. Kui Jamb-to neenetsite karjad on vaid kasvanud, siis Kara (*Krasnyj Oktjabr'*) kolhoos on näiteks väljasuremise äärel, olles kaotanud suure osa põhjapõtradeist ja brigaadidest (Tuisku 2002: 192; VM 2004, Jakov). Üheks kohalike struktuuride lagunemise põhjuseks on nõrk seotus ringkonna keskuse Narjan-Mariga, mille kaudu peab käima kogu poliitiline ja majanduslik elu. Ringkonnavõimud on hädas suurte vahemaadega ja ei suuda tagada tavapärasest majanduse tsentraliseeritust (vt ka Vitebsky 2002: 184). Suutmatusest perifeeriat hallata annab tunnistust Neenetsi autonoomse ringkonna administratsiooni juhi Vladimir Butovi järgmine tunnistus:

Mõned muretsesvad, et põdrakasvatajad *Krasnyj Oktjabr'*i kolhoosist läksid Komisse. See ei ole nii. Nii, nagu nad olid varem ringkonnas, on nad nüüdki. Nad lihtsalt annavad oma toodangut Komisse. Põhjused on puhtalt majanduslikud – lühidalt öeldes vahemaad transportimisel. Meie käed veel ei ulatu selle alani. Aga me kontrollime olukorda (Butov 2000: 121).

Neenetsi autonoomses ringkonnas on viimased aastakümned käinud vaidlused selle üle, kas lahkuda Arhangelski oblasti koosseisust ja ühineda Komi vabariigiga (varasema ANSVga) või mitte (Švecov 2000: 66). Kuivõrd Neenetsi autonoomse ringkonna nafta- ja gaasitööstus on seotud torujuhtmeid pidi Komimaaga, siis peavad seda paljud majanduslikult otstarbekamaks. Jamb-to on lähtunud juba pikka aega sarnasest majanduslikust loogikast ning turustanud oma liha Komi vabariigi asulates.

1.9 Bürokratia ja valgustamine

1990. aastate teisel poolel on suurem osa Jamb-to neenetseid saanud endale isikuttõendavad dokumendid⁸⁷. Neile on hakatud andma riiklikke toetusi (lastetoetused, pension) ja aeg-ajalt ringkonnavalitsuse poolt ühekordset abiraha. Näiteks lendavad Narjan-Mari administratsioonist mõned ametnikud helikopteriga augusti algul nn põdra- või

⁸⁷ Dokumentide väljastamisega on seotud terve rida probleeme. Esmalt ei tea paljud neenetsid oma sünnikuupäeva ja vahel ka mitte täpselt aastat. Teiseks on ametnike teadmatusest mõnikord muudetud neenetsi perekonnanimesid. Näiteks aastal 2000 avastas üks Okatetta Vorkutas passi kätte saades, et ta nimi on Nokretoks muudetud. Mis puutub eesnimedesse, siis kõigil neenetsitel on vene nimi ja selle neenetsi keelne mugandus (nt Fedja – Petku, Afanassi – Opon' jne) või täiesti teine nimekuju (Stapanida – Savanje, „hea naine“). Omavahelises suhtluses kasutatakse neenetsipäraseid nimevariante. Lisaks on paljudel veel ka hüüdnimed, mis on välja tõrjunud eesnime kasutamise.

põdrakasvatavate päevale, kus jaotatakse toetusi, viiakse läbi arstlik ülevaatus, tehakse dokumendifotosid jne. Ühelt poolt on Jamb-to neenetsid muutunud praeguse administratsiooni ja rahvusliku intelligentsi jaoks "tõeliste neenetsite" sümboliks. Teiselt poolt püütakse erakarjakasvatavaid "tsiviliseerida", õpetades neid lugema-kirjutama ja vene keeles rääkima. Ringkonna kultuuritöötajad näevad seda 1920.–1930. aastate *likbez* ehk kirjoskamatuse likvideerimise kampaania jätkuna (Žuravleva 2000). Vene keel on saanud üheks sõlmküsimuseks Jamb-to kogukonna jaoks 1990. aastatel, mis sisuliselt on võrdsustunud kirjaoskuse küsimusega.

Jamb-to neenetsite olukord on Neenetsi autonoomses ringkonnas selgelt erandlik: veel kümme aastat tagasi ei osanud suur osa neenetsid vene keelt, vaid mehed suutsid rääkida nii palju, kui seda nõudis ja õpetas asulas venelastega suhtlemine⁸⁸. Vanemad inimesed kas ei oska üldse (eriti naised) või oskavad seda vähesel määral. 20–40-aastaste neenetsite seas on riigikeele oskus erinev: mõned valdavad seda hästi, teised mitte eriti. Viimasel kümnel aastal koolis käinud lapsed valdavad vene keelt aga enam-vähem vabalt⁸⁹.

Nõukogude ajal hoidusid enamik Jamb-to neenetsitest koolikohustusest kõrvale. Siiski on üksikud erandid. Ilja ja Afanassi isa pani pojad 1970. aastate teisel poolel Ust-Kara kooli, kus nad õppisid kaks ja pool aastat ja siis "põgenesid tundrasse" tagasi (VM 2002, Ilja). Tegelikult ei otsinud kooliealisi Jamb-to lapsi otseselt mitte keegi taga, välja arvatud 1983. aasta tüüfusepidemia järel. Ringkonnavõimud tahtsid erakarjakasvatavate lapsi kooli viia, kuivõrd nõukogude seadused nõudsid seda. Sel eesmärgil lendas 1983. aasta septembri algul helikopter tundrasse, kuid ükski pere ei olnud nõus oma lapsi kooli andma. Vaid ühest perest, kus vanemad olid läinud Amdermassse toiduaineid ostma ja lapsed olid omapäi jäänud, võeti

⁸⁸ Kui Jamali-Neenetsi autonoomses ringkonnas räägib suur osa noori neenetsid emakeelena neenetsi keelt, siis Neenetsi autonoomses ringkonnas ei oska valdav enamus noori neenetsi keelt. 1989. aasta andmetel pidas Neenetsi autonoomses ringkonnas emakeeleks neenetsi keelt vaid 45%, kui Jamali-Neenetsi autonoomses ringkonnas 94% (Salminen 1997: 100). Neenetsi keelt räägivad Euroopa osas veel vanemad ja keskealsed neenetsid olmekeelena ja need inimesed, kes on seotud põhjapõdrakasvatusega (VM 1999). Põhjuseid on mitu: esiteks tihedate kontaktide tõttu komi karjakasvatavatega 19. sajandist alates on paljud neenetsid läinud üle komi keelele (kutsutakse „jaraniteks“); teiseks on 20. sajandi teisel poolel paiksustamise tagajärjel kadunud side traditsioonilise eluviisiga, sagedased on segaabiellud venelastega, milles neenetsi keel taandub. Ka ei peeta neenetsi keelt prestiižseks noorte seas (VM 1999). Õppetöö toimub vene keeles: 51st Neenetsi autonoomse ringkonna koolist on 14 nn rahvuskoolid, kus õpetatakse neenetsi keelt kohustuslik korras kui võõrkeelt keskmiselt 2 tundi nädalas 1–9 klassini. Avalikus sfääris piirdub neenetsi keele kasutus 20-minutilise raadiosaatega nädalas ja kord nädalas või harvem ilmuva leheküljega venekeelses ringkonna ajalehes „Narjana vynder“ (Taleeva 2002a: 218–219, 223).

⁸⁹ Ligikaudsetel andmetel (2002. a rahvaloendus) ei oska 41 000st neenetsist umbes 4000 vene keelt. (Andmed <http://www.gks.ru/PEREPIS/t5.htm>; vaadatud 19.04.2004). Neenetsi keelt oskab Vene Föderatsioonis umbes 32 000 inimest. (Andmed <http://www.gks.ru/PEREPIS/t6.htm>; vaadatud 19.04.2004). Sellest ei saa siiski tuletada täpset emakeelsusprotsenti, kuivõrd osa eenetsid, sõlkuppe ja nganassaane kasutavad neenetsi keelt *lingua francana* ja nad on samuti tabelisse arvatud. Üldjoontes on siiski võimalik järeldada, et neenetsi keele emakeelsusprotsendis ei ole toimunud suurt langust, kui arvesse võtta seda, et 1989. aasta andmetel oli see 77% (34 665st 26 730) (Salminen 1997: 100).

kaks last kinni ja viidi Narjan-Mari internaatkooli. Lapsed olid 7 aastat Narjan-Maris ega kohtunud oma vanematega: kuni nad pääsesid lõpuks tundrasse tagasi 1990. aasta paiku (VM 2004, Jakov; Bjørklund 2000: 487). Veel üks erakarjakasvatajate laps viibis linnas 17 aastat enne, kui ta leidis tundras oma isa ja vennad üles (Hanzerova 2003). Tema ema suri sünnitamisel. Asulast välja kutsutud Narjan-Mari kiirabihelikopter jõudis liiga hilja: arstid suutsid päästa vaid lapse, kelle nad võtsid linna kaasa. Peale nende viidi veel mõned lapsed helikopteriga Kara või Karataika kooli, kust peale esimest aastat ei lasknud ükski vanem enam oma lapsi kooli tagasi (VM 2004, Jakov).

1995. aastal saadeti ühistu juhi Ilja initsiatiivil suurem osa Jamb-to lapsi Karataika internaatkooli, kus nad õppisid enamasti 2–5 aastat, kuigi seaduse järgi on kohustus käia koolis 8 aastat (VM 2000; Citronova 1995; Žuravleva 2000: 525)⁹⁰. Koolis toimub neenetsikeelne õpe vaid esimesel aastal. Laste kooli saatmine ei ole probleemideta, kuna lapsed on vanematele koduste tööde tegemisel oluliseks abiks. Näiteks ühes peres (ema, isa, kaks tütart), kus ma mõnda aega elasin, olid vanemad dilemma ees, kas võtta viiendas klassis käiv tütar koolist ära või lasta tal õppida edasi 8. klassini. Ema sooviks oli see, et tüdruk tuleks koolist ära, kuna noorem tütar pidi minema järgmisel aastal esimesse klassi, mis tähendab, et keegi ei aitaks siis emal majapidamistöid teha (VM 2000, Darja). See näitab, et laste roll neenetsi perekonnas on suur, eriti kui on tegemist tuumikperega, kus on suur tööjõupuudus. Rändamiseks, põtrade hoidmiseks kraalis ja muudeks suuremateks töödeks on vajalik iga töökäsi.

1997. aastast alates käivitati norra antropoloogi Ivar Bjørklundi initsiatiivil ja Barentsi regiooni koostööprogrammi raames Norra riigi toetusel rändkooliprojekt. Neli neenetsi õpetajat Narjan-Marist õpetavad suviti kuni kaks kuud täiskasvanud Jamb-to neenetsitele ja lastele lugemist, kirjutamist, matemaatikat ja ainet “ümbritsev maailm”, kus õpitakse muuhulgas linnaelu ja tehnikasaavutusi (vt lähemalt Žuravleva 2000; Bjørklund 2000). See on erakorraline integreerimise projekt, mis peaks aitama Jamb-to neenetsitel kohaneda uute oludega. Õpetajad nagu ka ametnikud kurdavad, et edusammud on väga väikesed, kuna iga suvi tuleb tähtede õpetamisega otsast peale hakata (VM 2002, Ljudmila Talejeva⁹¹). Samas suudavad neli õpetajat külastada suve jooksul vaid mõnda tšummi ning osade juurde ei ole nad seitsme aasta jooksul kordagi jõudnud. Tänapäevaks on programmi jätkamine küsimärgi all (VM 2004).

⁹⁰ Alates 1990. aastate algusest 8-klassilist koolikohustust ei täideta rangelt ka Jamali sovhoosineenetsite seas (Brigaad 2000).

⁹¹ Ljudmila Talejeva on üks neljast rändkooliõpetajast, kes on 7 suve Jamb-tos töötanud. Ta kaitses 2002. aastal Tartu Ülikoolis magistritöö neenetsi keele õpetamise metoodikast (Taleeva 2002b).

2. Jamb-to neenetsite pöördumine postsotsialistlikul Põhja-Venemaal

2.1 Registreerimata baptistid – Vorkuta misjonärid hingede jahil

Venemaal on baptism üks suuremaid protestantlikke uskkondi, mis jaguneb kaheks haruks⁹². Nõukogude Liidus algas Hruštšovi ajal alates 1959. aastast tugev surve baptistidele⁹³. Nõuti, et nad lõpetaksid igasuguse misjonitöö, et lapsed ei käiks teenistustel ja et noori enam ei ristitaks. Lubatud oli säilitada olemasolevad vabakogudused, kuid need pidid end registreerima. Seda ka enamuse 1940. aastatel moodustatud Evangeelsete Kristlaste-Baptistide Üleliidulise Ühenduse (EKBÜÜ)⁹⁴ liikmeks olevad kogudused tegid. Osa baptiste aga tõlgendasid usu ja riigi lahusust viisil, mis välistas igasuguse arvelevõtmise riigiasutustes. 1961. aastal moodustasid nad initsiatiivkomitee ning 1965. aastal Evangeelsete Kristlaste-Baptistide Kirikute Nõukogu (EKBKN)⁹⁵ ja lõid emaorganisatsioonist lahku. Nendest kujunes illegaalne nn registreerimata baptistide (*neregistrirovannye baptisty*) haru, keda nimetatakse ka „initsiativnikuteks“ või „reformi baptistideks“ (vt Beermann 1968: 74; Filatov 2000: 95; Fletcher 1971: 308; Lane 1978: 146–148; Mitrohin 1997: 412). Vorkuta Evangeelsete Kristlaste-Baptistide Kirik kuulub EKBKNI.

Kiriku sõltumatus riigivõimust sai Nõukogude Liidus baptistide skismas keskseks küsimuseks. „...igasugune registreerimine kaasaegsetes tingimustes kannab endas sügavalt patust iseloomu,“ kirjutab registreerimata baptistide häälekandja *Bratskij Listok* 1985. aastal (Cerkov'... 1985).

Initsiativnikutele oli vastuvõetamatu emakiriku alandlik kuuletumine riigivõimudele

⁹² Esimesed baptistide grupid tekkisid Venemaal veidi enne 1870. aastat, kuid järsk kasv leidis aset peale I maailmasõda 1920. aastatel, mil Nõukogude Liidus oli protestantide jaoks soodne poliitika (Lane 1978: 139). 1920. aastate algul tegutsesid baptistlikud misjonärid aktiivselt ka Siberis, kus väidetavalt kasutasid nad – ilmselt lähtudes sarnasest võrdsuse ja vendluse ideest – kommunistliku ideoloogia elemente. 1922. aastal kirjutab Jaroslavskij: „Religioon kohaneb. Baptistlike koguduste esindajate rajooniistungil Taigas lauldi evangeelset hünni, milles sulasid ühte helid ja üksikud sõnad revolutsioonilisest proletaarsest internatsionaalist, uputatuna baptistliku omaloomingu roosivette“ (1922: 141). Täna Art Leetet käesolevale allikale osutamise eest.

⁹³ Toon lühidalt ära kuus tähtsat baptistlikku doktriini, mida jagavad kõik baptismisuunad. 1. Piibel on kogu usu ja tegevuse alus. 2. Ristitakse vaid usklikke täiskasvanuid üleni vettekastmisega, mis sümboliseerib vana elu mahamatmist ja uue elu algust. 3. Kirik koosneb vaid usklikest, st nendest, kes annavad selge tunnistuse kristlikust usust ja kogemusest. 4. Kõik kristlased on omavahel võrdsed, st kõigil on õigus jutlustada ja kaasa rääkida kirikuasjades. Pastoril on kiriku poolt antud kohustused, mida teised ei saa täita, kuid tal pole teistest eristuvat staatust. 5. Kohalik kirik on sõltumatu teenimaks Jumalat. Samas ollakse teiste baptistlike kirikutega ühtsed Kristuses. Selleks luuakse omavahel ühendusi ja palvetatakse üksteise eest. 6. Kirik ja riik on lahus. Riik ei tohi sekkuda kirikuasjadesse. (Allikas: „Baptists“ – *Britannica Online*).

⁹⁴ Vn. k. *Vsesojuznyj Sojuz Evangel'skih Hristian-Baptistov*. Täna nimega Evangeelsete Kristlaste-Baptistide Venemaa Ühendus (EKBVÜ), vn. k. *Rossiiskij Sojuz Evangel'skih Hristian-Baptistov*.

⁹⁵ Vn. k. *Sovet Cerkvej Evangel'skih Hristian-Baptistov*. Täna nimega Evangeelsete Kristlaste-Baptistide Rahvusvaheline Kirikute Nõukogu (EKBKNI), vn. k. *Meždunarodnyj Sovet Cerkvej Evangel'skih Hristian-Baptistov*.

ning nad astusid avalikult nõukogude võimu vastu. Lisaks registreerimise nõudele kerkis veel terve rida vastuolusid. Kirjakohtadele viidates leiavad *initsiativnikud*, et emaorganisatsioon EKBÜÜ on otseses vastuolus Piibliga (ainukeseks autoriteediks saab siin maailmas olla Piibel, mitte riigivõim). Näiteks, viidates Jeesuse sõnadele Uues Testamendis: „Minge kõike maailma ja kuulutage evangeeliumi kõigele loodule” (Mk 16:15), nõuavad registreerimata baptistid võimalust vabalt usku kuulutada. Registreerunud baptistid (EKBÜÜ) käskisid 1960. aasta instruksioonis oma presbüteridel mitte tegeleda uute liikmete värbamisega: „vanempresbüteril on kohustus ohjeldada ebaterveid misjoniilminguid“ (Ne skroem... 1976). Samuti oli keelatud laste osalemine teenistustel, alla 18-aastaste ristimine jne, mida sätestas Nõukogude Liidu „seadusandlus religioossetest kultustest“. KGB ja Usuasjade Nõukogu seadsid baptistid tingimuse ette, kas nad täidavad võimude ettekirjutusi või keelatakse nende tegevus ja nad arreteeritakse. Veel üheks olulisemaks erinevuseks kahe haru vahel kujunes suhtumine kunsti, ilukirjandusse, kinosse, televisiooni ja raadiosse. Tollased nagu ka tänased registreerimata baptistid taunivad ilukirjanduse lugemist, eriti aga kinos käimist ja televiisori vaatamist, kuivõrd nende kaudu tegutseb nende sõnul Saatan (VM 2004).

“Põrandaalused” baptistid kogunesid nõukogude ajal salaja korterites ja mujal kõrvalistes kohtades ning viisid läbi jumalateenistusi. KGB arreteeris usklikke sellistes kogunemiskohtades ja paljud vangistati. Vorkuta baptistid nagu nende saatusekaaslased üle terve endise Nõukogude Liidu peavad end seetõttu märtriteks⁹⁶. Tagakiusamised on jätnud jälje tänastesse registreerimata koguduste baptistidesse. Siiani tunnevad registreerimata baptistid võimude survet, kuna siin-seal takistatakse misjonitöö läbiviimist⁹⁷. Kuigi olud on tänaseks mõnevõrra muutunud, on erimeelsused kahe baptistliku leeri vahel säilinud. Alates 1997. aastast on Vene võimud taas nõudnud kõigi usukoguduste registreerimist, mis tekitab taas vastuseisu *initsiativnikute* kogudustes⁹⁸.

Vorkuta baptistid on valdavalt nn sissesõitnud (*priežie*) erinevatest endise Nõukogude Liidu piirkondadest või vangilaagrist vabanenute järeltulijad, kelle seas on venelasi, ukrainlasi, sakslasi jt rahvuste esindajaid. On täheldatud, et nõukogude ajal koondus kõige rohkem registreerimata baptiste just laagri- ja väljasaatmisaladele (Lane 1978: 160). Endise laagrilinna

⁹⁶ Vt http://gecko.gc.maricopa.edu/clubs/russian/Molokan/History/Russians_Secret/Chapter_20.htm. Vaadatud 24.04.2004. Ka igasugu muudesse registritesse kandmisesse suhtutakse teatud kartusega. Näiteks räägivad baptistid Vorkutas sellest, kuidas USAs teevad võimud märke inimeste kehadele ja koostavad näpujälgedest andmebaase. Nende andmebaaside kaudu võib baptistide sõnul hakata tegutsema Saatan (VM 2004).

⁹⁷ EKBRKN tegevust kajastab üks väheseid kodulehekülgi (<http://iucecb.com/>). Interneti kasutamine on usklikele keelatud, kuna see on võrdväärne pahedeallikas nagu televiisor või kino. Vt ka <http://www.wayoflife.org/fbns/persecutionwatch/persecutionwatch000820.htm> ja Kestoni Instituudi koduleheküljed, nt <http://www.starlightsite.co.uk/keston/kns/2001/010818RU.htm>. Vaadatud 24.04.2004.

⁹⁸ Vt <http://www.starlightsite.co.uk/keston/kns/2001/010402RU.htm>. Vaadatud 24.04.2004.

ja tänase kaevanduskeskuse elanikkonnal on kujunenud eripärane lokaalne identiteet. Hoolimata jätkuvast elanike väljavoolust lõunapoole tunneb oluline osa end *vorkutintsyna* ja neil pole kavatsust kannatustega seotud linnast lahkuda.

Vorkuta baptistid on enamasti lihttöölised: paljud töötavad kiviöökaevandustes. Usklikud käivad palvemajas koos iga päev ja nädalalõpus ka kaks korda päevas. Lisaks toimuvad pühapäevatunnid, laulukoor ja ühisarutelud. Nad peavad end ainukesteks „õigeteks“ usklikeks, kes on jäänud „ustavaks Jumalale“. Omavahelistes vestlustes nagu ka teenistusel räägivad nad palju läbielatud kannatustest ja seostavad seda Jeesuse kannatustega ja peagi saabuva maailmalõpuga. Kristuse peatne taastulek on seda ilmsem, et sõna kuulutamine on jõudnud maailma ääreni. Uue Testamendi „Apostlite tegudest“ on pärit Kaug-Põhja (*Krajnij Sever*) misjonäride jaoks eriti tähenduslik lause: „...peate olema minu tunnistajad Jeruusalemmas ja kõigil Juuda- ja Samaariamal ja maailma otsani!“ (*do kraja zemli*) (Ap 1:8). See metafoor kõlab sageli nii misjonäride kui ka usklike neenetsite kõnes ja lauludes.

2.2 Registreerimata neenetsitest registreerimata baptistideks

1995. aasta algul lasi end ristida Vorkuta kirikus Ilja. Sellest ajast on kiriku presbüteri Nikolai ja Ilja asunud usku kuulutama teiste Jamb-to neenetsite seas. Tänapäevaks on 34 Jamb-to kogukonna täiskasvanut⁹⁹ arvatud registreerimata evangeelsete kristlaste-baptistide Vorkuta koguduse liikmeteks. „Uuestisündinud“ neenetsid on leidnud uue väljundi elus, püüeldes enda sõnul „igavesele elule Kristuses“. Nad nimetavad end usklikeks (*verujušcie*) ja teisi mitteusklikeks (*neverujušcie*)¹⁰⁰. Argised tegemised on läbi põimunud palvete, Piibli lugemise, aruteludega jumalasõnast ja kirikulauludega (Lisa 1. Foto 14).

Esimestel aastatel olid raskendatud misjonäride võimalused Jamb-to kogukonda külastada: liiguti buraanide või üüritud *vezdehodidega* ja suur osa ajast kulus sõidutehnika remontimisele. 2000. aastal osteti sõitude tarbeks maastur „Trekol“, et oleks aastaringelt võimalik rasketes tundratingimustes liigelda ning põhjapõdrakasvatajaid külastada. Sellest ajast alates on Vorkuta presbüteril koos ühe-kahe hingekarjasega mõnest teisest Venemaa EKBRKNi kogudusest tavaks kujunenud mitu korda aastas sõita tundras ringi ning külastada kõiki „teele“ ette jäävaid põhjapõdrakasvatajate tšumme. Enamasti viibivad misjonärid ühes kojas üks-kaks päeva ning nendega on kaasas tõlgi ja teejuhina esmaristitu Ilja või mõni teine

⁹⁹ Vaid ristitud loetakse kiriku liikmeteks.

¹⁰⁰ See kajastab tüüpiliselt misjonäride kõnepruuki, mille järgi peetakse pöördumiseelset seisundit mitteuskumiseks ja pärast pöördumist uskumiseks. Neenetsitel endil puudub traditsiooniliselt mõisteline opositsioon „uskuma“ ja „mitte uskuma“ või „usklik“ ja „mitteusklik“ vahel, kuivõrd traditsioonilise usundi kandjatena ei tõmba nad piire, nagu seda teeb näiteks kristlus.

neenetsi konvertiit.

Igas uues kohas leiab kohe aset „tunnistamine“ (*svidetel'stvo*), st räägitakse esmalt inimestele Piiblist, Kristusest, pääsemisest ehk „igavesest elust“, viimsest kohtupäevast, maailmalõpust jne. Veel ka lauldakse hümne ja jagatakse Piibleid ja muud usualast kirjandust ning jutlustega kassette, millest on usukuulutajate sõnul saanud „hää l kõrbes“ (VM 2002, Nikolai). Küsitletakse põhjapõdrakasvatajaid nende suhtumise kohta usku ja Jumalasse. Enamasti saadakse vastus, et usutakse Jumalat. Seejärel püüavad misjonärid näidata kümne käsu toel, et kuulajate usk ei ole see, mida nõuab Jumal, vaid paganlik, kuivõrd neil on iidolid ja nad elavad patuelu. Sellele järgneb väga erinevaid reaktsioone: kes palvetab, kes vaikib ja kes ütleb, et neil ei ole vaja uut usku. Paljud neenetsid, kes ei ole ise pöördunud, on aga näiteks lasknud jutlustajatel laste eest palvetada¹⁰¹.

Suurem osa Jamb-to neenetseid kuulas ja esitas küsimusi misjonäridele esimestel kohtumistel. Pärast korduvaid misjonäride visiite ühinesid mõned nendega palves. Esimene palve on tavaliselt kahetsuspalve, andekspalumine patuse elu pärast. Kui inimene ütleb, et ta tahab pöörduda ja „uut elu“ alustada, siis reeglina toimub lühike õppeperiood ning pannakse paika ristimise aeg. Nii näiteks otsustas üks abielupaar peale kristlikus pulmas osalemist, et nad lasevad end ristida. Misjonäride hinnangul „palved ja evangeelsed vestlused näitasid, et nende hinged sündisid uuele elule, kuid see-eest oli neil vene keelest ja evangeeliumist halb arusaamine. Sai selgeks, et siin on vaja tööd teha. Ning vend jäi rõõmuga sellesse perre, kus laste abiga loeti ja tõlgiti sõna ja valmistuti ristimiseks“ (VM 2002). Paljud pöördunud palvetavad enne ristimist paar aastat.

1998. aasta märtsis külastasid misjonärid vähem kui kuu ajaga pea kõiki Jamb-to tšumme, paljusid ka esimest korda. Enamus neenetseid oli valmis palvetama ja „oma patte kahetsema“. 2000. ja 2001. aasta suvel osa patukahetsejatest ristiti järvedes või jõgedes¹⁰², kuid see-eest paljud, kes lugesid kahetsuspalvet ja usukuulutajate hinnangul olid juba pöördumas, olid vahepeal „tagasilangenud patusesse ellu“ (VM 2002).

Ristimise võimalus antakse neile, kes näitavad, et nad on ennast muutnud, maha jätnud kõik eelnevad patud. Seda kontrollitakse kogunemisel, kus võivad osaleda vaid kirikuliikmed, st vees ristitud. Kandidaadilt küsitakse küsimusi ning kuulatakse teiste kirikuliikmete arvamust ristitava muutumise ja „uue elu“ tegeliku vastuvõtmise kohta. Tulevane kirikuliige peab mõistma evangeeliumi põhiõpetusi. Kuid veelgi olulisem on see, et pöördunu oleks teinud läbi

¹⁰¹ Lapsi ei luba baptistide keskne õpetus ristida, küll aga palutakse neile õnnistust käte pea kohale asetamisega (*soveršit' molitvu nad detmi*) (VM 2004).

¹⁰² Ristitute hulk aastate lõikes on järgmine: 1994 – 1, 1997 – 2, 1999 – 2, 2000 – 16, 2001 – 11, 2002 – 2 (kokku 34) (VM 2004).

uuestisünni ehk temasse oleks laskunud Püha Vaim: “Palume Jumalat, et ta annaks selgust selles, keda ristida, kes tegelikkuses on läbi elanud uuestisünni ülevaltpoolt” (VM 2002).¹⁰³ Ei ole ka harvad juhud, kui lükatakse tagasi ristimissoov, kui teatakse midagi, mis ei lähe kokku selle inimese sõnade ja tegudega. Ristimisele eelneb lühiajaline paast.

Ristimine toimub alati mõnes looduslikus veekogus, st järves või jões. Enamasti viiakse see sakrament läbi juulis-augustis, kui tundraveekogudelt on jää läinud. Veetemperatuur jääb kogu suveks väga madalaks, olles alla +10 °C, mistõttu on ristimine inimestele suureks katsumuseks. Ühel korral on toimunud ristimine ka talvel, mil see viidi läbi järve jääaugus. Ma olen vaadelnud kahe inimese ristimist 2002. aasta augustis. Nii ristija kui ristitavad riietusid valgetesse riietesse, mis on misjonäri sõnul „Kristuse õigluse sümbol“ (VM 2002, Nikolai). Õpetaja läks ees võõni vette ja seejärel sammus ka ristitav vette (Lisa 1. Foto 15, 16). Õpetaja tõstis käe ristitava pea kohale ning küsis: „Kas sa usud, et Jeesus Kristus on Jumala poeg?“. Saanud jaatava vastuse, ristib ta pöördunu Isa, Poja ja Püha Vaimu nimesse ning kallutab ristitava tahapoole ülepea vette. Selle hetkega maetakse usklike sõnul maha endine elu ja sünnitakse uuele elule (VM 2002). Seejärel vahetasid vees olnud inimesed tekkide varjus märjad riided kuivade vastu ning kaldal viidi läbi lühike tänapalvega teenistus, kuhu oli kogunenud pea terve kogudus. Siis mindi tšummi ja toimus teenistus armulaua ja käe asetamisega ristitute pea kohale.

Pea ainuke võimalus neenetsitel armulauda ja ristimist saada oli hilja ajani vaid siis, kui linnast tulid jutlustajad tundrasse. Linn ja palvela jäävad kaugeks nomaadidest neenetsitele. Linna satuvad neenetsid harva, sest sinna minek on mitmes mõttes raskendatud. Suvel, kui põhjapõtradega liikumine on raskem, ollakse Vorkutast 400 km kaugusel ja seega ei tule linnas asuva palvemaja külastamine kõne alla. Palvemajja minnakse talvel: selleks tuleb põhjapõdrarakendiga (viimasel paaril aastal üha rohkem ka mootorsaanidega) sõita 60–120 km kauguselt Vorkuta satelliitasulasse Vorgašori. Sellist retke võtab iga pere talve jooksul mõned korrad ette, et seal müüa linnaelanikele põhjapõdraliha ja karusnahku. Põhjapõdrarakend jäetakse asula keskele viiekordsemaja ette, kus elavad nende kaubatuttavad. Vajadusel võivad tuttavad valvata, et keegi põhjapõtru ära ei varastaks või koerad loomi ei ründaks – mõnel korral on siiski juhtunud, et põdrad on ära varastatud. Kuna põhjapõdranahksetes riietes liikumist ei peeta linnas kohaseks ja peljatakse venelaste halvaks panu, siis tuleb neenetsitel Vorgašorist Vorkutasse minekuks leida linnariided. Nüüdseks on küll pea igal neenetsil linnariiete komplekt mõne tuttava juures Vorgašoris või võetakse need tundrast kaasa. Kuna

¹⁰³ Valdavalt usutakse, et ristitusse tuleb pärast ristimist käte peale panemise hetkel Püha Vaim (vt Ap 8,17; 19,6). Mõne uskliku arvates ei pruugi Püha Vaimu langemine siiski kattuda veeristimisega, vaid võib sellele eelneeda või järgneda (VM 2004).

linnajalanõusid paljudel pole, siis jäävad jalga põhjapõdranahksed jalatsid. Neenetsitel oli algul linnas raske orienteeruda, mistõttu said nad vaid kohalike baptistide abiga liikuda. Viimastel aastatel on aga õpitud iseseisvalt ühistransporti kasutama.

Linnaskäimine on vaieldamatult oluline ja meeldejääv sündmus neenetsite jaoks. 2000. aasta detsembri lõpus sõitsin tundrast Vorkutasse koos ühe 17-aastase poisiga, kes ei olnud kordagi veel oma elus linnas käinud. Linn avaldas talle oma tänavate, korterite ja palvemajaga sügavat muljet. Sellest hoolimata peab enamus neenetseid tundras elamist paremaks, vaid üksikud soovivad linnas elada. Neenetsite pöördumises mängib märgatavat rolli linnaühiskonna väärtused. Seda võib näha kasvõi pöördunute püüdest riietuda tundraski linnalikult.

Misjonäride jutus võib leida arusaama, et misjoneerimine peab olema ühtlasi ka tsiviliseerimine. Kuigi see diskursus pole nii esileküündiv kui 19. sajandi misjonäride kirjeldustes (vt Vallikivi 2003a) või nõukogude võimu tsiviliseerimistegevuses (Slezkine 1994), võib seda leida siiski. Linna usklikud kirjeldavad seda, kuidas põhjapõdrakarjused tulid tundrast esimest korda linna, kuidas neile anti baptistide poolt puhtad riided, lõigati maha pikad juuksed¹⁰⁴, mis on paksult täisid täis. Neile õpetati "linnaelu" ehk kuidas kasutada tualetti, vanni ja teisi "heaolu vahendeid". Sellest kõigest räägivad vene usklikud kui üldisest positiivsest arengust, mis on kaasnud uskupöördumisega.

Sisuliselt toimub valdav osa usuelu tundras enamus aega omapäi. Aeg-ajalt kogunevad naabruses asuvad (tavaliselt kuni mõnekümne kilomeetri kauguselt) neenetsid pühapäeviti kokku, et koos palvetada, Piiblit lugeda ja arutelusid pidada. Misjonär Nikolai arvates on rändava eluviisi tõttu üldised kogunemised mõeldamatud, kuid ta peab võimalikuks et iga pere või koda kujuneb kirikuks. See lähtub kolme kiriku kontseptsioonist, millest esimene on universaalne kirik, teine kohalik kogudus ja kolmas üks perekond kui kirik (Beermann 1968: 72). See kontseptsioon aitab ületada ühe suurema probleemi, mis on seotud baptistlike usuelunõuete ja nomaadse eluviisi ühendamisega¹⁰⁵.

Aastal 2004 veebruaris toimus aga ühe Jamb-to neenetsi ordineerimine käte pealepanemisega (*rukopoloženie*) presbüteriks. Selleks valiti Afanassi, Ilja vanem vend, kes ristiti kaks aastat peale Iljad. Kuna tal on pere ja ta elab pidevalt tundras, siis peeti teda sobivamaks kogudusejuhiks, kui vallalist ja tihti linnas viibivat Iljad, kes oli olnud seni grupi

¹⁰⁴ Pikad juuksed ei ole tänapäeva neenetsi meeste seas enam nii levinud, kui sada aastat tagasi oli see tavalisem. Siiski oli mõnel, sealhulgas Iljal, õlgadeni juuksed. Meestel on aga baptistide sõnul Piibli järgi pikkade juuste kandmine keelatud („Eks ju loodus ise teid õpeta, et mehele on häbiks kanda pikki juukseid“ – 1 Ko 11: 14).

¹⁰⁵ Nomaadide seas kristluse levitamist ja juurutamist on peetud pea võimatuks. Protestantlikud misjonid, mis seavad keskele kohale individuaalse suhte Jumalaga, väidavad, et nad on eelisolukorras nomaadide misjoneerimisel (vt Phillips 2001).

mitteformaalne usuline liider. Selle sammuga on loodud neenetsitele oma kirik ja kogudus tundrasse.

2.3 Kirjutatud ja õeldud sõna

Nagu eespool kirjeldatud, on viimastel aastatel Jamb-to neenetsite kogukonda tunginud jõuliselt vene keel ja kirjasõna. Seda on ühelt poolt soosinud nende integreerumine ametlikku riigisüsteemi, kus asjaajamisel on vaja osata lugeda ja kirjutada, kuid veelgi olulisemaks on see küsimus muutunud baptismi tulekuga. Jamb-to neenetsid ei osanud kuni 1990. aastate lõpuni lugeda paari erandit arvestamata ja suurem osa täiskasvanuid ei oska seda veel tänaseni.

Baptistid organiseerisid 2001. aastal usklike laste jaoks erakooli Vorkutas, kus loodeti umbes kahekümnele lapsele selgeks õpetada vene keel, lugemine ja kirjutamine. Misjonäride sõnul oli vaja luua kool selleks, et võimaldada lastele ligipääs „Jumala tõdedele“ kui ka lihtsustada tulevikus maiste asjade ajamist (VM 2002). Kooli jaoks osteti Vorkutasse palvemaja lähedusse väike puumaja, kus lapsi hakkasid õpetama usklikud. See projekt kestis vaid kaks aastat. Seejärel otsustati, et mitte lapsi ei tule linna tuua, vaid õpetajad tuleb tundrasse viia. 2003. aasta sügisest asusid lapsi õpetama paar-kolm vabatahtlikku usklikku Venemaa erinevatest registreerimata baptistide kogudustest. Nad viibivad paar-kolm kuud tundras liikudes mõne nädala tagant uude tšummi. Baptistid-õpetajad ei oska neenetsi keelt, kuid tänaseks on suurem osa lapsi juba võimelised õppima vene keeles¹⁰⁶.

Lugemisoskus eeldab vene keele oskust, kuna neenetsikeelse kirjasõnaga praktiliselt kokkupuude puudub viimase vähesuse ja olemasoleva kehva kättesaadavuse tõttu. Baptismis nõutakse pidevat Piibli lugemist, sest seda raamatut peetakse ainukeseks ja eksimatuks usuallikaks (Lane 1978: 142). Misjonärid soovivad, et koguduse liige loeks iga päev pühakirja vastavalt etteantud lugemiskavale¹⁰⁷. Suurem osa ristitust üritavad normi täita, püüdes ise veerida või lastes koolis käinud lastel Piiblist lõike ette lugeda ja tõlkida. Mõnes tšummis, kus pole koolis käinuid, ei loeta üldse Piiblit või loetakse seda oluliselt vähem. Näiteks ühes peres (kus ma elasin 3 nädalat), kus üks poega ja tema naine on vaid usklikud, võetakse Piiblit kätte väga harva, kuna seda ei suudeta lugeda. Venekeelse Piibli lugemine nõuab kõigilt neenetsitelt suurt pingutust, kuna sõnavara on keeruline ja sõnade tähendust on sageli raske mõista. Üldiselt on kõigi usklike seas soov lugeda väga suur. Lugemise ja vene keele oskus on tajutud

¹⁰⁶ Baptistidest õpetajad mitteusklike peredes. Paljud mitteusklike lapsed ei käi üldse koolis, mõned käivad Karataika internaatkoolis (vt ka lk 48) (VM 2004).

¹⁰⁷ Usklikele on antud trükitud raamatuke "Piibli lugemise plaan", mille järgi tuleb lugeda paralleelselt Vana Testamendi (mida loetakse läbi kahe aasta jooksul) ja Uut Testamendi (mida alustatakse otsast peale iga poole aasta tagant).

kui päästvad vahendid, kuna see tagab parema mõistmise, Jumala teenimise ja võib viia lunastuseni (Lisa 1. Foto 17). Pikemale sõidule minnes võetakse venekeelne Piibel kaasa. Neenetsi usklikud loevad ka vene baptistide trükitud religioosse sisuga brošüüre. Mittereligioosse kirjanduse lugemine on taunitud, sest see on „tühine ja ei aita kaasa pääsemisele“ (VM 2002, Griša).

Kui protestantlikud misjoniliikumised pooldavad enamasti pühakirja emakeelde tõlkimist ja jutlustamist iga inimese emakeeles, siis Vorkuta baptistid lähtuvad teisest põhimõttest. Nad eelistavad neenetsitele vene keele selgeks õpetamist ega tegele ise neenetsi keele õppimisega. Pühakirja tõlkimist ei peeta vajalikuks, kuna eeldatakse paratamatult vene keele omandamist¹⁰⁸. Misjonär Nikolai ütles mulle, et „Jumal ei toonud mitte juhuslikult inimeste tohutut massi kokku endisesse Nõukogude Liitu. Miljonid inimesed hakkasid rääkima vene keeles. On hea, kui vene keeles Jumala sõna jõuab neenetsiteni või mõne teise väikerahvani, kelleni me ei oleks saanud tuua Jumala sõna, kui nad ei oleks osanud vene keelt“ (VM 2002). Samas ei pea misjonärid seda ise venestamiseks, vaid Jumalast antud vahendiks, et päästa neenetsite hinged.

Olen tšummides kohanud neenetsikeelset Luuka evangeeliumi lühiversiooni¹⁰⁹ ja Wilhelm Buschi „Jeesus – meie elu“¹¹⁰. Viimane on 224-leheküljeline ja ilmselt kõige paksem neenetsikeelne kristlik raamat. Jamb-to neenetsid aga ei loe seda, kuivõrd isegi kõige haritumad ütlevad, et neenetsi keeles on seda raske lugeda, kuna paljud sõnad on „teistsugused“. See raamat on Jamali murdes, mis tegelikult ei erine märkimisväärselt Bolšezemelskaja murdest. Sellest hoolimata ei vaevuta neenetsikeelset teksti lugema.

Misjonärid, nähes suurt edu „harimatute“ erakarjakasvatajate juures, lootsid et koolitatud kolhoosineenetsid võtavad veelgi kiiremini uue usu omaks¹¹¹. Ilmnes aga, et üksi kirjaoskusest ei piisa uskupööramisel. Koolis käinud kolhoosineenetsid ja komi põhjapõdrakasvatajad on oluliselt vähem vastuvõtlikud evangeliseerimisele. Misjonäri sõnul on erakarjakasvatajate juurest kolhoosnike juurde minnes märgatav terve rida erinevusi – nad suudavad kirjutada-lugeda, oskavad vene keelt, mistõttu näiteks ei vaja nad tõlki. Kuid nad on

¹⁰⁸ Piibli neenetsi keelde tõlkimist organiseerib see-eest Wycliffe'i Piibli tõlkimise ühing (vt <http://www.wycliffe.org/events/urbana/bppp.htm>; vaadatud 25.04.2004).

¹⁰⁹ *Luka' padvy majmbava jun.* 1995. Stokgolm mar'': Institut perevoda Biblija. Tõlk. M. Ja. Barmič.

¹¹⁰ Vil'gel'm Buš. 1997. *Iisus – manja'' ilma''*. Missionswerk FriedensBote. Tõlk. M. Ja. Barmič.

¹¹¹ Misjonärid on alates 1998. aastast alates Jamb-to neenetsite kõrval külastanud korduvalt ka neenetsi ja komi kolhoosnikke Bolšezemelskaja tundras, Baidarata tundras, Uurali erakarjakasvatajaid, Vaigatši saare neenetseid, Jamali poolsaare Sejaha küla.

misjonäride sõnul patusemad kui erakarjakasvatajad, kuna nad naeravad jumalasõna üle või ei lähe usk neile lihtsalt korda (VM 2002)¹¹².

Kolhoosides töötavate põhjapõdrakasvatajatele vastumeelsuse põhjuseks peavad usukuulutajad pikka aega nõukogude koolis, sõjaväes ja ühiskonnas tervikuna kestnud usuvastast ideoloogiat¹¹³. Kolhoosi- ja külaneenetsitele on koolis õpetatud, et šamaanid ja papid on valelikud petised ning usk vaimudesse nagu ka kristlikkusse Jumalasse on võlts. Siiski ei suutnud kooliharidus hävitada traditsioonilisi uskumusi täielikult. Naastes koolist tundrasse, mis on neenetsite jaoks täis põhjapõtrade ja inimeste käekäiku mõjutavaid üleloomulikke olendeid, oli külaneenetsite sõnul võimatu nendega mitte arvestada (VM 1999). Põhjapõtrade ohverdamine traditsioonilistele kohalikele jumalatele on näiteks tavaline praktika tänaseni kaasa arvatud kesk- või kõrgema hariduse saanud ja tundrasse tagasipöördunud Jamali neenetsi karjakasvatajate seas (vt Niglas 1999).

Kirjaoskuse tulek Jamb-to neenetsi kogukonda on loonud uue mõõtme (kirjaoskus *contra* suulisus), millega on kaasnenud teatud väärtuste ja praktikate teisenemine. Baptistlike nagu teistegi protestantlike õpetuste järgi peab teadmine olema võrdselt kõigile kättesaadav ehk puudub väljavalitutele või pühendatutele kuuluv teadmine (Lohmann 2001: 94). Universalismi poole püüdlemine on üks reformeeritud kiriku olemuslikke omadusi: see kuulutab, et usk on kõikidele inimestele suunatud. Siin tuleb välja taustsüsteemide erinevus. Šamanistlikes usundites kuulub teadmine valitutele: vaimud leiavad inimese, kelle nad pühendavad religioossetesse teadmistesse ning need omakorda saavad väljavalitutena meediumiteks tavainimeste ja üleloomulike tegelaste vahel¹¹⁴. Baptismi tulekuga on kõigile usklitele teadmine kättesaadav – see sõltub sellest, kui võrd keegi suudab ja tahab seda omandada.

Lugemisoskusega baptistid nadivad kogukonnas olulisemat suuremat autoriteeti, sest nad õpetavad teisi ja on võimelised peast tsiteerima lõike Piiblist (vt ka Barker 1993: 211)¹¹⁵. Kirjakohtade tsiteerimine, nende mõtestamine ja arutamine, Piibli-põhiste mõistatuste esitamine on populaarne eriti noorte meeste seas. Need tegevused on tänaseks kujunenud ka

¹¹² Näiteks Malozemelskaja tundras kohtusin 1100 elanikuga valdavalt neenetsitega asustatud Nelmin-Nosi külas 1999. aasta augustis ühe baptistist misjonäri, kes kurtis, et aastase töö tulemusel ei ole ükski neenets „Jumala juurde tulnud“ ning kõikjal on vaid paganlikud kombed (VM 1999). Hiljem asus sinna elama registreerimata baptistide pere, kes on neli aastat külas misjonitööd teinud, kuid ikka ei ole keegi veel pöördunud baptismi (VM 2004).

¹¹³ Tänapäeval pole paljud külas elavad neenetsi lapsed kordagi käinud põhjapõdrakasvatajate laagris tundras (VM 1999).

¹¹⁴ Kuivõrd šaamanide vahendav roll oli 20. sajandi keskpaigaks repressioonide tõttu kadunud, siis enne pöördumist baptismi oli jumalatega suhtlemisel ainukeseks viisiks veel ohverdamine, mida võisid läbi viia kõik täiskasvanud mehed.

¹¹⁵ Anna Meigsi järgi on usklite seas tavaline oma autoriteedi suurendamine Piibli tsitaatide abil. Ta nimetab seda viisi „dialoogiliseks kopeerimiseks“ (tsit Hovi 2000: 386).

peamisteks ajaviideteks uskllike seas, kui külastatakse üksteist. On täheldatav, et grupisisene autoriteedi loomine on üle läinud vanemate meeste käest noortematele. Kontaktisituatsioonist tulenevate kiirete ühiskondlike muutuste perioodil on tavaline see, et uue õpetuse edasiandmine toimub pigem noortelt vanadele kui vastupidi. Teatud mõttes on kirjaoskajad noored mehed võtnud vanadelt meestelt üle enkultureerijate rolli (vrd Lohmann 2001). Täna on vaid kaks üle 60-aastast meest lasknud end ristida¹¹⁶. Noored mehed õpetavad neile, mida tohib teha ja mida mitte. Olen sageli kuulnud mõne noorema uskliku kommentaari, et keegi on vana ja „ta ei saa aru“.

Üheks tendentsiks uskllike seas on suulise pärimuse allutamine kirjasõna poolt. Kirjas väljendatu on Jamb-to baptistide silmis autoriteetne ja autentne. Kui ma palusin jutustada mõnda neenetsi muinasjuttu või legendi või laulda neenetsi laulu, siis sellest sageli keelduti. Põhjuseks toodi, et see „on tühine“ ja „pealegi on see vale, kuna neenetsi lugusid jutustatakse üksteisele edasi ja see pole iialgi selline, milline ta alguses on olnud“ (VM 2002, Ilja). See ei saa olla konvertiitide meelest tõsise teadmise aluseks. Seda on täheldatud mujalgi, et suuline traditsioon muutub taunituks, kuna kõlav sõna on „kaduv“ (Ong 1982: 32). See-eest kirjalik tekst, näiteks Piibel on tõelise teadmise allikas, kuna teatakse, et algse versiooni juurde saab alati pöörduda. Kirjutatu tundub universaalselt kehtivam kui suuline jutt. Jack Goody on väitnud, et kirjasõna „võib ise kujuneda konversiooni ajendiks, sõltumata Raamatu täpsest sisust, kuna neid uske ei nähta „kõrgematenä“ mitte üksi vaid seepärast, et nende preestrid on kirjaoskajad ja suudavad lugeda ja mõista Jumala sõna, vaid ka seepärast, et nad võivad oma kogudusele pakkuda võimalust saada kirjaoskajateks“ (1986: 5).

Vastuargumendid traditsioonilise folkloori esitamisele tulenevad ka uuenenud moraali hinnangutest. Uskllike neenetsite väitel leiab jutustamine või laulmine aset tihti purjus peaga, mistõttu on see nende jaoks vastuvõetamatu. Enne pöördumist oli Jakovi sõnul teise püstkotta külla sõites ainsateks meelelahutusteks võistlemine (maadlus, arkaaniviskamine jne), joomine ja laulmine. Purjus olek on baptistidest neenetsite tajus muutunud folkloori üheks kvalitatiivseks omaduseks¹¹⁷. Selle kinnituseks tuuakse näiteks *jabe sjo* ehk purjuslaulu žanri. *Jabe sjo* jutustab inimese isiklikest emotsioonidest ja seda esitatakse enamasti purjuspäi või

¹¹⁶ 34 ristitu seas on 8 abielupaari, kes võtsid ristimise vastu paaridena. Neist kaks paari on vanemaealised (üle 55), kolm keskealised (keskmiselt u 40) ja kolm nooremad (alla 30). Lisaks neile on sõlmitud noorte uskllike vahel kaks abielu. Ülejäänud 14 ristitut on vallalised noored, valdavalt 18 ja 25 eluaasta vahel. Sooliselt jagunevad usklikud täpselt pooleks: 17 meest ja 17 naist. Lisaks ristitutele on mõnikümmend usklikku last, kes pole veel ristitud (VM 2004).

¹¹⁷ Baptist Jakov esitas mulle viie tunni pikkuse eepilise laulu *jarabci*. Sel päeval palus ta palvetes Jumalalt andestust selle eest, et „kui me midagi õieti ei teinud“. Järgmisel hommikul ütles ta, et ta oli öösel unes näinud, et talle pakuti viina (VM 2004). See näitab, kuidas üks tegu eelnevast elust (traditsiooniline folkloor) võib uskllike (ala)teadvuses kaasa tuua teisi patuseid tegusid (alkoholitarbimine).

lihtsalt hingelises joovastuses. Inimene võib selles laulus hoobelda, võib halada või väljendada oma erootilisi tundeid (vt Niemi 1997). Samuti on põlu all kõikvõimalikud lood, milles kirjeldatakse üleloomulike olenditega lävimist, kuivõrd need teod sünnivad usklike neenetsite sõnul Kuradist. Ühesõnaga kätkevad pöördunud neenetsite sõnul vanad jutud ja laulud endas pattu ja need on parem unustada. Rääkimine ja laulmine on pöördunute elus kindla funktsiooniga – see kas puudutab Jumalat või igapäevaseid möödapääsmatu tegemisi, kuid see ei saa olla mitte midagi sellist, mis ei oleks kooskõlas „uue eluga“.

2.4 Muutuvas sotsiaalsed suhted

Konversiooni ei saa vaadelda pelgalt religioosse fenomenina, see haarab kaasa ka sotsiaalse mõõtme. Jamb-to neenetsite siirdumist baptismi ei ole võimalik käsitleda lahus neenetsite sotsiaalsest struktuurist. Terve Jamb-to kogukonna sees, kus on viimase poole sajandi jooksul kujunenud väga tihedad sotsiaalsed ja sugulussuhted, on täheldatav suhtlusvõrgustiku ümberkujunemine. Kogukonna poolte liikmete uus religioosne kuuluvus on hakanud mõjutama tavapärasest suguluse rolli. Praktikas väljendub see usklike omavahelises läbikäimises, sageli (kuigi mitte alati) ühistes elukohavalikutes ja abielusõlmimise strateegiatel.

Kõige tugevamalt on ühe osa Jamb-to kogukonna kristlusesse pöördumine muutnud abieluga seotud reegleid. Nõue, et koguduse liikmed tohivad abielluda vaid teise baptistiga, on muutnud oluliselt abielusõlmimise võimalusi ja tavaid terves Jamb-to kogukonnas. Kui enne baptismi siirdumist oli abielumuster välja kujunenud, kus enamasti loodi liite Jamb-to grupi sees või kolhoosikarjakasvatajatega, siis nüüd on abiellumise eeltingimuseks sobiv religioosne kuuluvus. Arvestades baptistide vähesust grupis ja nende puudumist väljaspool gruppi teiste neenetsite seas, tekivad Jamb-to neenetsitel olulised raskused abikaasa otsingul.

Usuline kuuluvus võib tekitada keerulisi valikuid neenetsite jaoks. Abielud võivad tuua juurde uusi usklikke või neid eemal hoida. Seda illustreerib järgmine juhtum, mida jutustas misjonär Nikolai. Kaks perekonda leppisid neenetsi tava kohaselt aastaid tagasi kokku, et nende lapsed, Mitrofan ja Ustina abielluvad. Ustina ja tema vanemad võtsid enne abielu vastu ristimise ilma, et Mitrofani perele sellest oleksid teatanud. See tähendas ka kogu kosjakokkuleppe küsimärgi alla seadmist, kuivõrd usklikul ei ole lubatud abielluda uskmatuga. Mitrofan läks järgmise ristimise ajal ristimispaika ning talle pakuti ristimist, kuid teiste üllatuseks ei soovinud ta seda teha. Nikolai küsis, et miks ta end ristida ei lase. Mitrofan vastas, et isa oli käskinud vaadata, kas Ustina saabub sakramenti vastu võtma või mitte. Kuna pruut aga sel korral ristimisel ei olnud, loobus ka peigmees uue usu vastuvõtmisest. Misjonär

pani nüüd Mitrofani valiku ette, kas ta loobub oma paganlikust pruudist või peab loobuma ristimisest, hoides saladuses selle, et Ustina oli tegelikult ristitud. Peigmees oli valmis loobuma pruudist ja valis ristimise. Seejärel toimus Mitrofani ristimine, mille järel Nikolai ütles, et Ustina on tegelikult ristitud ja nad saavad siiski abielluda. Kui abielu ei oleks toimunud ja peigmehe vanemad oleksid loobunud kokkuleppest, oleksid nad pidanud andma pruudi vanematele lisaks kosjakokkuleppe sõlmimise ajal kingitud kahele põhjapõdrale veel kaks põtra, et hüvitada kokkuleppest taganemist (VM 2002). Nagu näha, on praktilised, argised küsimused tihedalt põimunud religioossete väljavaadetega ning valikuid ei ole alati kerge teha. Sellistel momentidel peavad tegutsejad otsustama, mis vastab kõige paremini ümbritsevale elukeskkonnale ja vastavalt reageerima.

Tegelikkuses on naise leidmine olnud Jamb-to neenetsite jaoks pikka aega probleemiks. Abielusid sõlmiti varem enamasti omavahel, kuid naisi võeti ka väljastpoolt: Uurali erakarjakasvatajate kogukonnast ja kolhoosidest (ennekõike Kara, Horei-Veri ja Karataika). Samas öeldakse, et kolhoosist pärit naisi ei hinnata, kuna nad "joovad ja ei oska hästi käsitööd teha" (VM 2000, Afanassi). Baptistide seisukohast on abikaasat võimalik leida vaid konvertiitide arvu suurenedes tundras või siis tuleb abielluda linnast pärit kogudusekaaslasega. Viimane on aga esialgu neenetsite jaoks mõeldamatu eluviisi suurte erinevuste tõttu. Suureks probleemiks on grupi väiksus ja tihedad sugulussuhted. Jamb-tos taunitakse üha rohkem abiellumist emapoolsete lähedaste sugulastega ehk teisisõnu hakkab patrilineaalne abielureegel taanduma ning sugulusarvestus on muutumas bilateraalseks. Neenetsitel pole tavapäraselt probleemiks olnud emapoolse lähedalt sugulasega abiellumine, kuna selline sugulane kuulub patrilineaalse arvestuse järgi teise klanni (vt Starcev 1930: 91; Kostikov 1930: 13; Homič 1995: 171). Näiteks ülalkirjeldatud Ustina ja Mitrofani abielu leidis aset kahe emaliini pidi lähedalt sugulasega, mida usklikud on korduvalt arutanud ja leidnud, et see on ebasoovitav.

Mitteusklike seas on abikaasa valimisel tänaseni otsustav vanemate tahe ning läbirääkimised vanemate vahel, kus peab kokkuleppele jõudma pruudiluna ja kaasavara suuruse osas. Misjonäride õhutusel on üha rohkem leidnud toetust idee, et noored valivad ise partneri. Sellega seoses hakkab muutuma ka traditsiooniline suhtumine pruudiluna ja kaasavara funktsioonidesse. Pruudiluna peavad usklikud otseselt naise „ostmiseks“, mis misjonäride ja usklike sõnul Jumalale ei meeldi¹¹⁸. Tavapäraste liidusuhete sõlmimise

¹¹⁸ *Ne mir*'' ehk „naise hinda“ maksavad peigmehe vanemad tavaliselt põhjapõdrades. Naise „ostmine“ on palju kõneainet tekitanud varemgi neenetsid külastanud rändurite ja uurijate seas: seda on peetud nii kompensatsiooniks tööjõu eest või ka sümboolseks abieluliidu kinnituseks, milles kaasavara ja pruudiluna osutuvad võrdseks (vt Homič 1995: 179–180).

taunimine on teinud abiellumise veelgi keerulisemaks. 2004. aasta märtsiks oli toimunud usklike vahel vaid kaks abielu. Üks neist oli varem vanemate poolt kokku lepitud, teine aga noorte omavaheline valik ning ilmselt üldse esimene selline kogukonna ajaloos. Usklike pulmad on aset leidnud kahes osas. Esmalt linna palvemajas, kus on läbi viidud jumalateenistus noorpaari õnnistamisega, ja seejärel hiljem tundras, kus on peetud nn neenetsi pulmi, milles peigmees sõidab pruudile järele tema isakoju, pruut peidetakse nartale jne. Misjonär Nikolai, kes ise osales ühes nn tundrapulmas, kirjeldas seda sündmusena „millel oli paganlik värving (...) seda tähistati võõralt meie vaimule ja Jumalale“ (VM 2004).

Teisigi traditsioonilisi sotsiaalseid ja majanduslikke sidemeid püütakse muuta. Näiteks räägivad osa usklike vajadusest kaotada põhjapõtrade vastastikuse kinkimise tava, mille eesmärgiks on traditsiooniliselt olnud tugevdada omavahelisi suhteid kui ka majanduslikult raskel ajal abi saada. Kuivõrd aga kristlikus õpetuses ei saa olla kink midagi sellist, mille vastu peab andma teise kingi, siis ka mõned usklikud peavad seda kokkusobimatuks „kirikliku vaimuga“. Teised aga jätkavad omavaheliste kinkide tegemist, kuna see aitab säilitada aastate jooksul väljakujunenud suhteid (VM 2002)

Teine huvitav tahk on neenetsi naise staatuse muutumine seoses pöördumisega. Naiste rolli baptistina markeerivad kaks suundumust: esiteks baptistidest naised on lülitatud ühtsesse religioossesse rituaalsesse sfääri koos meestega ja teiseks peavad nad siiski meestele alluma, kuna seda käsib Piibel.

Varemalt ei võtnud naised reeglina osa suurematest ohverdamistest, ei tohtinud külastada pühasid paiku ning neile oli seatud veel terve rida kitsendusi seoses naiste sümbolse ebapuhtusega (*sjä"mej*) viljakal eluperioodil. Ka ei tohi nad astuda üle meeste ja põhjapõtradega seotud asjade (vt Niglas 2001: 54–59; Ljarskaja 1999: 274). Traditsiooniliselt on naistel oma rituaalid, enamasti seotud perekonna, sünnitamise, laste ja püstkojaga. Naised valvavad tuld ja ohverdavad tulele ehk *tu' hadale* ja hoolitsevad kojahoidja *mjad' puhucja* eest (vt Kostikov 1930). Pöördunud mehed reinterpreteerivad naiste olukorda uute uskumuste ja misjonäridelt ülevõetud ideede valguses. Toon ära ühe lõigu intervjuust Iljaga, mis puudutab naiste olukorda:

Autor: Kuidas sa arvad, kas naiste olukord oli raske ja on siiani raske mitteusklikel või on see normaalne?

Ilja: Ma arvan, et muidugi mitte normaalne, polnud normaalne.

A: Mis polnud normaalne?

I: Normaalne pole see, et perenaine peab kõigega tegelema, veel üle nööride, üle kajurikepi ei tohi hüpata, käske peab täitma...

A: Millega see seotud on?

I: See on seotud sellega, et naine on kui roojane.

A: Roojane seepärast, et on kuupuhastus...?

I: Ei tea, millega seotud, ilmselt mees pidas end tähtsamaks naisest ja justkui pühamaks naisest. No kõik need on lollused. On väga raske öelda... sest kui sa pead end kõrgemaks naisest, ometi magad koos. See on huvitav.

A: Kas tundras ikka veel mõeldakse nii, et naised...

I:on vähem puhtad kui mehed? Ma ei tea, kas mõeldakse või ei tänases olukorras. Peres peab olema vastastikku tuge, abi, kindlustamist, nii peaks olema. No nii ei peaks olema mitte ainult tundras, vaid kõikjal, et mitte koormus vaid naise peal ei oleks ning et mees aitaks (VM 2002).

Baptistid peavad vajalikuks loobuda naise roojaseks pidamisest. Järelikult tuleb kaotada kõik vastavad rituaalid ja tabud. Ka nõukogude ametnikud võitlesid selle vastu alates 1920. aastate lõpust (vt lk 26). Siin tuleb välja, et nii mõnedki nõudmised langevad kommunistide kui baptistide puhul ühte. Erinevuseks jääb siiski see, et naise täielikku võrdsust ja „vabanemist“, mida püüdis saavutada nõukogude võim (Homič 1953: 135), baptistid ei nõua. Ka ei ole lubatud naistel võrdselt meestega kõneleda, mida nõukogude ajal retoorilisel tasandil soositi.

Uude usku pöördumise järel on naised koos meestega üheskoos jumalateenistustel. Kuigi ka Uues Testamendis kästakse naistel jumalateenistusel wait olla, lubatakse neil siiski valjult palvetada¹¹⁹. Naised teevad seda enamasti veidi vaiksemalt, ebalevamalt kui mehed. Naised ei oma kunagi aktiivset rolli jumalateenistustel ning jutlustajad ja kirjakoha seletajad on eranditult mehed. Neenetsi naiste jaoks on see positsioon iseenesestmõistetav, kuna pöördumise-eelselt olid mehed samuti usulises sfääris aktiivsem pool. Naised on väljastpoolt paistes valdavalt passiivses usuvastuvõtja rollis, kuid sisuliselt arutavad enamus abielupaare omavahel läbi kõik tähtsamad küsimused, kaasa arvatud ristimise vastuvõtmine. Ristimine toimub valdavalt abielupaariti (või enne abielu), kuna usklik peaks vältima kooselu uskmatuga. Usklikud neenetsi mehed teavad, et Piibli järgi on naised meeste alluvad ja peavad nende sõna kuulama ja neilt õppima¹²⁰.

Konversiooniga on kerkinud esile varasse ja põhjapõtradesse suhtumise küsimus. Baptism õpetab mitte tähtsustama maist vara. Vaesemad usklikud heidavad ette rikkamatele, et nood liiga palju „siinsele“ äraelamisele mõtlevad, rügavad kogu aeg tööd teha ega suuna oma tegevust igavese elu tarvis. Samas tunnistavad ka vaesemad usklikud, et nad püüavad suurendada oma karja, et omandada äraelamiseks vajaminev hulk põtru. Põtradel on vägagi suur tähtsus ja tähendus neenetsite jaoks. Traditsiooniliselt põhjapõtru ei loeta ja nende arvust

¹¹⁹ Nõnda nagu kõigis pühade kogudustes, olgu naised koguduses wait, sest neil ei ole luba kõnelda, vaid nad olgu allaheitlikud, nõnda nagu käskki ütleb. Aga kui nad tahavad midagi õppida, siis nad küsigu kodus oma meestelt. Sest naisele on häbi kõnelda koguduses. (1 Ko 14: 33–35).

¹²⁰ Viidatakse näiteks kirjakohale 1 Ti 2: 11–12.

ei räägita, seda peetakse tabuks, kuna see võib ära viia karjaõnne. Seega on nõukogude ametnike, antropoloogide ja teiste võõraste küsimused ses osas teravas vastuolus neenetsite tajuga. Vaesuse ja rikkuse suhtelisust näitab seegi, et üks pere, kus ma elasin 2002. aasta juulis, on praegu üks rikkamaid Jamb-to kogukonnas, omades üle 1000 põhjapõdra¹²¹. Viiskümmend aastat tagasi oli praegusel vanal peremehel vaid 3 põhjapõtra. Teisel vanal mehel, kel oli sadakond põhjapõtra tol ajal, ei ole neid rohkem tänagi. Selle näite tõi üks mitteusklik ja ta kommenteeris seda nii: „Kuidas Jumal on kellelegi andnud“ (VM 2002). Baptismi mitteastunute seas aga kõlab just ühe vastuargumendina see, et ei taheta vaeselt elada, ei taheta loobuda oma karjast, seetõttu ei astuta ka uude usku.

Jamb-to baptistide seas on näha, et on muutumas ka suhtumine aega. Mitteusklikud kommenteerivad, et usklikud veedavad arutult aega palvetes ja jätavad ära põhjapõtrade karjatamise, nartade tegemise või muud hädapärased igapäevased toimetused. Uus usk sunnib baptiste ümber struktureerima oma aega, mis on nüüd lineaarne ja millest ei tohi kaotada sekundidki, kuna Kristus võib taastulla iga hetk. Igapäevast aega peab arvestama hingamispäevade, palveaegade ja harvade kogunemiste järgi. Aeg-ajalt tekivad sisemised pinged karjuste jaoks, kelle jaoks dikteerivad aega põhjapõdrad. Kord küsis jumalateenistusel Jakov misjonärlt, mida ta peab tegema pühapäeval, kui ilm on ilus ja see on ainuke sobiv päev edasirändamiseks üle pika aja: kas ta peab jääma laagrisse ja palvetama või võtma ette rännu. Õpetaja vastas talle, et ta peab pidama pühapäeva – nii nagu käsib jumalasõna (VM 2002). See läheb teravasse vastuollu traditsioonilise süsteemiga, kus nn maist ei saa teisejärguliseks pidada. Tavaliselt jätavad usklikud Piibli-lugemise ja pikad palved argipäeval õhtuseks ajaks. Vaid pühapäeviti üritatakse pikemaid teenistusi läbi viia, kuigi hädapäraseid töid nagu põtrade karjatamine ei jäeta selgi päeval unarusse.

2.5 Identiteedi loomine

Etnoloogid rõhutavad sageli, et pöördumine ei ole üksnes „religiooni“, vaid ka kuuluvuse ja identiteedi küsimus. Konversiooniga luuakse uus enesekontseptsioon ehk muutub viis, kuidas inimene tajub ülejäänud ühiskonda ja enda kohta selles (Hefner 1993: 17; McGuire 1997: 71). Jamb-to neenetsite konversioonis on selgelt esindatud konkreetse sotsiaalse maatriksi (nt kogukond, sugulased, sõbrad) mõju, milles pöördumine aset leiab. Neid kahte aspekti – identiteeti ja religiooni – seovad rituaalid ja keel, mis jutluste, tunnistuste ja palvete näol on sotsiaalselt jagatud.

¹²¹ Tavaliselt tuleb see teiste kogukonnakaaslaste jutust välja, kui palju kellelgi põtru on.

Tavaliselt ei mainita usklike identiteedist rääkides inimese suhet üleloomulikuga. Robert W. Hefneri väitel pole kõige olulisem usulise pöördumise aspekt mitte “isiklike tähenduste süstemaatiline ümberkorrapidamine, vaid eneseidentifitseerimise kohandamine kasvõi nime poolest omaksvõetud usuliste tegude või uskumuste kaudu, mida peetakse sobivamateks, kasulikumateks või tõelisemateks. Teiste sõnadega, vähemalt analüütilise miinimumina toob konversioon kaasa uue enesedefiniitsiooni *locuse*, uue – kuid mitte tingimata teisi välistava – identiteedi referentspunkti vastuvõtmise” (Hefner 1993: 17). Me ei saa vaadelda sotsiaalset aspekti eraldi religioosse identiteedi konstrueerimisest, kuivõrd tähenduste muutumine omab väga suurt rolli, vähemalt baptistlikus konversioonis, mis tugineb doktriinide omandamisele ja uudsele enesemääratlemisele Jumalaga. Isegi kui alguses on pöördumise näol tegemist grupikuuluvuse valikuga, siis ajapikku – eriti sellise intensiivse ja „tekstipõhise“ misjonitöö korral – kujuneb välja uus suhe üleloomulikuga (vrd Kipp 1995).

Sotsiaalsel pinnal toimub minapildi loomine kahel tasandil. Esiteks usklike koguduses ja teiseks suhtes „teise“ ehk võõraga. Esmalt vaatlen neid sotsiaalseid mehhanisme, mis loovad baptistide seas kogukonnatunde ja hiljem pööran pilgu väljapoole suunatud suhetele.

Kogukonnatunde tekitamine on strateegiliselt tähtis: ühine liikumine “igavese elu” poole annab jõudu teelt mitte eksida. Usklike seas valitseb rõhutatud solidaarsus. Kõiki kaasusklikke nimetatakse „vendadeks“ ja „õdedeks“. Neenetsi sõna *nja* venna kohta kattub neenetsi tavaga nimetada klannikaaslast „vendadeks“. Uus religioosse vendluse idee hakkab domineerima vana üle, kuigi seda võib pidada ka eelneva edasiarenduseks (vrd Barker 1993: 213). Selleks, et saavutada pääsemist, peab usklike kogukond kokku hoidma. Misjonär Nikolai räägib jumalteenistusel neenetsite: "Palume meie Issandalt, et me oleksime alati ühendatud Kristusega, et meil oleks üksteisega ühtsus, et mitte miski ei rikuks meie rahu ja ühtsust ei omavahel ega Jumalaga" (VM 2002). Kuigi suhted ei ole katkenud mitteusklikega (paljud usklikud elavad koos ühes tšummis mitteusklike sugulastega), on kõnes ometi selgelt tajutav “meie” ja “nemad” gruppideks jaotamine.

Koguduse lihtliikmete aktiivsuse soosimine ja egalitaarne kohtlemine annab usklikele tugeva ühtekuuluvustunde, mis ületab etnilise kuuluvuse¹²². Baptistid ei omista preestrile ainuõigust jutlustamiseks, vaid kõik usklikud võivad jutlustada (vt Lane 1978: 142). Jumalateenistuste käigus lastakse neenetsitel lugeda ette mõni nende endi poolt välja valitud kirjakoht ja seda siis tõlgendada. Nii ei suuda küll teha mitte kõik ning suurematel

¹²² Venelaste halvustav suhtumine põhjarahvastesse on tavaline. Seepärast ei ole tähtsusetu asjaolu, et vene usklikud võrdlevad neenetsi usklike kui võrdseid (vt ka Gl 3: 26–28).

kogunemistel seletavad “sõna” vaid 4–5 usklikku meest, kes oskavad lugeda ja on vilunud ennast väljendama.

Konversioon toob kaasa varasemast avarama identiteedi tekke neenetsi usklikel, vähemalt diskursiivsel tasandil. Tõe teadmine, selle suuline jagamine ja õige käitumine loovad tunde kui väljavalitute, päästetute kogukonnast, mis ei piirdu vaid uude usku astunud põhjapõdrakasvatajatega, vaid laieneb üle terve Venemaa ja väljapoole. Nii on baptistlikel kogudustel kombeks saata tervitusi üksteisele, tänada vastuvõetud tervituste eest kooris ja valju häälega iga jumalateenistuse lõpus. Lokaalse enesetaju muutumine laiemaks, eri kohtade vahel hajutatud identiteediks on tajutav palvetes: neenetsid paluvad oma huvide kõrval ka head käekäiku ja õnnistust teistele, esmalt linnas elavatele baptistidele ja seejärel ka teistele elanikele “mujal” (vrd Coleman 2002: 97). See on üks näide sellest, kuivõrd erinevad on oma olemuselt kohalikud traditsioonilised usundid ja maailmareligioonid ning kuidas toimub usklike eneseteadvuse muundumine lokaalsest globaalseks¹²³.

Igasugune identiteedi loomine toimub alati ka väliste piiride tõmbamise kaudu. Identiteedi määrab ära „teine“ ehk võõras. Inimestel tekib vajadus end määratleda siis, kui nad kohtavad erinevusi (Bowie 2000: 72). Enesemääramine varieerub sõltuvalt kontekstist ja situatsioonist. Mittereligioossetes kontekstides väljenduvad sageli teistsugused identiteedi aspektid, mis on seotud näiteks neenetsiks või rändkarjakasvatajaks olemisega. Olen korduvalt täheldanud, et mitteusklike tšummides külas käies ei rõhutata oma usklikkust ja linnas tuleb esile etniline või eluala rõhutav enesemääran. See-eest suhtluses „vendadega“ linnas või tundras on esmaseks referentspunktiks ühine kogudus. Selline valikuline enesemääramine eri kontekstides annab kinnitust, et inimesi tuleb vaadelda kui loovaid, dünaamilisi ja mitte kultuuri poolt „paika pandud“ tegutsejaid. Enesemääratlus on enamasti situatiivne ja kontekstist sõltuv (vt Balzer 1999: 203; Cohen 1978: 387).

Uue identiteedi otsingud võivad olla ka konversiooni põhjuseks. “Mitte kõik ei allu oma kogukonna reeglitele. Võõrdumist esineb isegi väikestes ühiskondades”, kus mõned inividid “otsivad mujalt kui oma algsest kogukonnast enda ja eneseväärikuse alternatiivseid ideid” (Hefner 1993: 26). Pärast pikaajalist äralõigatust laiemast poliitilis-majanduslikust süsteemist, muutus korraga võimalikuks uute väärtuste ja staatuste rajamine väliste ressursside abil. Seda tõestab Ilja juhtum, kui ta hakkas väljaspool oma ühiskonda aktiivselt enese kohta otsima (vt lk 74).

¹²³ John Barker võrdleb traditsioonilisi religioone ja maailmareligioone järgmiselt: „Väikestes ühiskondades on usulised teadmised igapäevaeluga tihedalt põimunud. Traditsioonilised religioonid on suhteliselt vaiksed, mis toetuvad väljendamatule moraale ja kosmoloogilistele eeldustele. Seevastu „maailma“ religioonid on selgesõnalisemad ja korrastatamad” (Barker 1993: 217).

Üheks mehhanismiks, mille abil kujuneb uus uskliku identiteet, on kõne. Konversiooninarratiiv kajastab "identiteedikriisi", mis esineb ennekõike pöördumise esimeses faasis, mil valdab süütunne (Titon 1988: 197). Samas on sellele järgnevad faasid just uue mina loomise keskmeks, mida kajastatakse "Jumalaga õige suhte" loomise näol. Nagu öeldud, see ei kajasta üksnes muutusi, vaid jutustamine kutsub muutusi esile. Konversioonilugude korduv rääkimine paneb isikliku kogemuse kanoonilisse keelde ja aktualiseerib selle kogemuse jutustamissituatsioonis.

Oma kuulumist usklike sekka on vaja pidevalt näidata vastavate tegude ja kõnega. Konvertiitide vahelises suhtluses on tooniandev oma usu demonstreerimine osavõtuga palvekogunemistest, valjuhäälse palvetamise, vestluste ja Piibli lugemisega. Nende abil tunneb usklik oma seotust laiema usklike grupiga ja tekib ühtne kõnekogukond jagatud tunnistuste, lugude, palvetega, mida omakorda kinnitavad ühised mitteverbaalsed rituaalsed aktid nagu näiteks põlvitamine ja suudlemine¹²⁴.

2.6 Kollektiivsed konversiooninarratiivid ja "õige" kõne õppimine

Baptism nagu enamus protestantlikke kirikuid tugineb individuaalse lunastuse ideele, mis saab teoks isiklikus suhtes Jumala ja tema poja Jeesus Kristusega. Püha Vaimu abil toimub igas inimeses religioosne uuestisünd¹²⁵. "Sel päeval, kui me hakkasime uskuma, kui lähenesime meie Jumalale, pani Jumal meisse Vaimu templi, oma Püha Vaimu ja läbi Püha Vaimu toimuvad meis kõik muutused" (VM 2002, jutlus tundras). Isiklikult läbielatu ja selle mõtestamine vastandub näiteks katoliiklusele või vene õigeusule, kus kirik ja preester on usklike ja Jumala vahelülis. Baptistide arvates saab päästetud see, kes teeb läbi sisemise uuestisünni otseses kontaktis jumaliku väega.

Seega baptism on ühelt poolt individuaalne usk, kuid teiselt poolt saab see kollektiivse iseloomu koguduses jagatud kõne ja käitumise kaudu. Kuigi iga inimese isiklik suhe Jumalaga on tähtsaim „teel igavesele elule“, ei saa baptistide arvates elada usklikuna väljaspool kogudust ja kirikut. Nagu öeldud, kogudust käsitletakse kui üht „peret“, kus kõik on „Jumala lapsed“ ning üksteisele „õed“ ja „vennad“. Need kujundid kõlavad igal jumalateenistusel.

Baptistid ristivad neid täiskasvanuid, kes on andnud usutava tunnistuse sellest, et nad

¹²⁴ Suudlevad omavahel samasoolised suule või põsele. Seda tehakse iga jumalateenistuse lõpus nagu leiab see aset ka igal usklike kohtumisel või lahkumisel. Algul oli suudlus neenetsite jaoks võõristust tekitav, mida märkasid ka usukuulutajad. Kuid siis kogusid misjonärid usklikud kokku, mehed ja naised eraldi, ja seletasid, et Piiblis on kästus tervitada vendi püha suudlusega. Eri sugupoolte (v.a abikaasade) vahel on kombeks kätelda (VM 2004).

¹²⁵ Eestikeelses baptistlikus kirjanduses nimetatakse uuestisünni ka „uussünniks“ (vt Roosimaa 2003).

on muutnud oma elu. Seega peale usklike kohase käitumise on peamiseks kriteeriumiteks ristimisel uskliku suusõnalised tunnistused ja palved. Koguduseliikmed kuulevad üksteise isiklikku religioosset kujunemislugu või hingeseisundit pea igal jumalateenistusel. Avalik tunnistamine, oma usulistest kogemustest rääkimine teiste ees loob ja kinnitab ühtlasi seda tunnet, et ollakse väljavalitud ja päästetud.

Siinkohal mind huvitabki ennekõike see protsess, kuidas toimub isikliku kogemuse interpreteerimine kollektiivselt jagatud ideede vahendusel. Kollektiivset kogemust kujundavad nii misjonärid kui neenetsi usklikud ise. Esiteks räägivad misjonärid pöördumisest, tõelisest uuestisünnist. Nad näitlikustavad seda kirjakohtadega kui ka nn tõestisündinud lugudega pöördunute elust¹²⁶. Teiseks, omavaheliste kogemuste jagamise viisiks on läbielatu ühine tõlgendamine Piiblist loetu ja jutlustel kuuldu vahendusel. Nagu noor tõsine usklik Aljoša ütles, et õige mõistmine Piiblist ja usust saab sündida vaid omavahelistes aruteludes vendadega, kuivõrd üks saab paremini aru ühest ja teine teisest kohast (VM 2004).

Konversiooni kui pikaajalise protsessi käigus toimub narratiivi õppimine (vt Snow, Machalek 1984: 175). Tuija Hovi on täheldanud, et “indiviid peab muutma oma kogemuse looks, mille sisul on piisavalt sarnasusi grupi teiste liikmete kirjeldustega” (Hovi 2000: 376). Teatud mõttes on pöördumislugude puhul tegemist omaette suulise traditsiooniga. Kuigi isikupärane kirjeldus jääb alles, on tegemist uutele eesmärkidele, ideoloogiale ja rituaalidele allutatud diskursusega.

Pöördumise käigus muutubki inimese diskursuse universum¹²⁷ ehk kujuneb ümber viis, kuidas ta põhjuslikke seoseid loob. Sotsioloogide David A. Snow ja Richard Machaleki käsitluses on üheks pöördumise näitajaks “biograafiline rekonstruktsioon”. Selle käigus muudetakse eluloolist jutustust, osasid aspekte rõhutades, teisi ümber sõnastades ja uusi seoseid sündmuste vahel luues. “Lühidalt, inimese elulugu on rekonstrueeritud kooskõlas uue või valitseva diskursuse universumi ja sellega kaasneva grammatika ja motiivide sõnavaraga” (Snow, Machalek 1984: 173). See ei ole siiski ainuomane pöördumisjärgsele diskursusele. Igasuguste eluloonarratiivide kujundamine toimub iseenesest sel viisil, kuid pöördumise kui paradigmavahetuse puhul on see eriti esiletungiv ja järsk. Siinkohal tahan rõhutada seda, et rekonstrueerimine ja reinterpreteerimine ei puuduta üksnes autobiograafiaid ja pöördumiskirjeldusi, vaid kogu varasema isikliku ja kollektiivse kogemuse, maailmapildi ja

¹²⁶ Doktriinidel põhineva teadmise ja laiema sotsiaalse kogemuse vahel on pidev vastasmõju (Barker 1993: 217).

¹²⁷ Selle mõiste võttis esimesena kasutusele filosoof George H. Mead (Staples, Mauss 1987: 135). Konversiooni uurimise kontekstis kasutasid seda esimesena Snow ja Machalek (1983). Nende tähenduses viitab see sellele, et inimene muudab täiesti ümber olemasolevad põhieeldused enda ja maailma kohta. See on võrreldav Thomas Kuhni „paradigma“ kontseptsiooniga (Staples, Mauss 1987: 135).

praktikate ümberhindamist ning nende elementide asetamist uude diskursuse universumisse konvertiitide poolt. Samuti igapäevases põhjus-sündmus-tagajärg-ahelas leiab aset tõlgenduslik muutus.

Kui Snow ja Machalek vaatlevad diskursuses esinevaid muutuseid kui midagi sellist, mis *juhtub* inimesega, siis 1980. aastate lõpul on sotsioloogid asunud rõhutama seisukohta, et inimene kasutab ise vähem või rohkem teadlikult keelt enesemuutmiseks (Staples, Mauss 1987: 138). Konversioonis pole subjekt passiivne, nagu pikka aega kristlik teoloogia on käsitletud, lähtudes Pauluse pöördumismudelist, mille järgi Jumal on andja ja inimene mehhaaniline vastuvõtja (Richardson 1985: 164). Inimene on aktiivne osaline konversioonis, kuivõrd ta teeb läbi religioosse arengu ja vajab interaktiivset suhet Jumala ja kaasusklikega. Stromberg rõhutab seda, et muutus vajab pidevat kordamist, mida elatakse välja just pöördumisest rääkides: see aitab käituda vastavalt ehk ideoloogiline keel toetab aktsioone (1990: 42). “Konversiooninarratiiv ise on keskne element konversioonis” ehk jutustamine on vajalik selleks, et kinnitada ja edasi viia oma usklikuks saamise ja olemise protsessi (Stromberg 1993: 3).

Alljärgnevalt analüüsin lähemalt biograafilise rekonstruktsiooni elemente Jamb-to usklake kõnes.

2.7 Huku äärelt pääsemiseni

Esimesena pöördus Ilja, umbes 25-aastaselt. See „juhtus“, kui ta oli tundrast tulnud Vorkutasse ning ta oli purjus. Ta kirjeldab seda dokumentaalfilmis „Misjonär“ (1997) järgmiselt:

Mul oli väga suur hirm, sellist kohutavat hirmu varem polnud olnud. Ma nägin bussipeatuses naist, kelle nägu oli minu silmis kui Kuradi oma. Ma pöördusin juba Jumala poole ja ütlesin: „Issand, Sa näed mind, hoia mind.“ Pärast hakkas mul külm, sest ma riietusin lahti. Kuskil 30 kraadi oli külma. Ma võtsin end täiesti paljaks. Miilits kutsuti välja, kiirabi kutsuti välja ja mind võeti kaasa. Sattusin narkoloogiasse. Aga pärast ise mõtlesin: „Mul on vaja minna Tõe teele, seda on mul vaja otsida“.

Haiglaravil olles sattus ta ühe kaaspatsiendi soovitusel baptistide palvemajja. Ta oli kuulnud baptistidest oma linna elama asunud venna Stepani käest, kes oli varemalt külastanud palvemaja, kuid kes „langes usust tagasi“. Ilja tundis enda sõnul, et ta peab „päästma ennast ja oma rahvast joomise, varastamise ja pimeduse küüsisist“ ning lasi end pool aastat pärast esimest palvemaja külastust ristida (1995. aasta algul). Misjonäri sõnul oli selge, et “Jumal tahab kasutada ära Iljad ja kohalikku kirikut, et viia õnnistav sõna selle väikese rahvani” (VM 2002). Ilja eeskuju järgis mõne aasta pärast üks tema vanematest vendadest ja seejärel juba teised

kogukonna liikmed enamasti kahe-kolmekümnnendates aastates noored mehed, kellega koos lasid end ristida nende naised.

Kuulates mitme Jamb-to baptisti lühikest kirjeldust nende pöördumisest usku, on hämmastav lugude sarnasus. Nendele konversiooninarratiividele on omased sellised elemendid nagu kriis, otsustus ja rõõmutunne. See langeb kokku traditsioonilise konversioonifaaside jaotusega, kus kahtlustele, otsustusele järgneb vabanemise ja õnnetunne¹²⁸. Kõikide lugude puhul on esimeseks ja keskseks lüliks kriis, valdavalt seotud liigse alkoholitarbimisega, tervise halvenemise või mõne õnnetusega. Siis saadakse aru oma patususest. Sellele järgneb kahetsus ja otsus hakata usklikuks. Lõpuks valdab inimest vabanemistunne ja rõõm. See toimub kõik üleloomuliku jõu ehk Püha Vaimu vahendusel. Seda dikteerib baptistide õpetus kolmeosalisest teest. „Et saada baptistliku koguduse täisliikmeks, peab igaüks läbi tegema usulise kogemuse kolm astet: kahetsuse, pöördumise uude usku ja vaimse uuestisünni“ (Beermann 1968: 71).

Eelneva elu pidamine rõhutatult patuseks on tavaline kristlike konvertiitide seas (Heirich 1977: 658; Snow, Machalek 1984: 18). "Uue elu" ja "vana elu" võrdlemise diskursus on läbiv kõigi evangeelsete kristlaste seas. Eelnevat elu kirjeldatakse kui väga pahelist, see on olnud täis patte ja Kuradi teenimist. Pöördunud neenetsid rõhutavad, et varem joodi, kakeldi, peteti, vannuti, mängiti kaarte, suitsetati ja et see kõik on nüüdseks kadunud. Ka tuuakse oma mineviku kirjeldamiseks näiteks teisi, enamasti kaugemal elavaid mitteusklikest neenetsid (enamasti Uurali neenetsid), kelle seas on ülikõrge suremus joomise tagajärjel ja kelle seas tuleb sageli ette tapmisi. Nemad on patususe võrdkujuks. Retrospektiivsest vaatest minevikule tuleb pikemalt juttu käesoleva töö kolmandas osas.

Teises ehk otsuse faasis sündiv "Jumala käe tegutsemine" ehk märguanne „ülevalt poolt“ tuntakse ära kas kohe või tagantjärele. Seda esitatakse moraalse valiku situatsioonina. Üks noor neenetsi mees kirjeldas seda, kuidas ta sai "märgi Jumalalt". Ta oli asulast ostnud koti täie viina, mis aga kukkus tänaval maha ja pudelite sisu sai hukka (VM 2002, Pjetro). Seda tõlgendas ta kui Jumala-poolset otsest käsku lõpetada patuelu. Noored mehed-konvertiidid kinnitavad kui ühest suust, et nad oleksid tänaseks purjutamisse surnud, kui nad ei oleks pöördunud usku. Alkoholitarbimine on üks sõlmpunkte, mis konversiooni käigus on otsustava kaaluga. Misjonär Nikolai tunnistab viina võimu väga suureks:

Semjon on kuulnud sõna mitu korda, kuid täna kuulas seda justkui esimest korda ja jäi mõtlikuks. Sandra juba ammu kaldus Jumala poole. Kuid ilma meheta ei tee naised siin mitte midagi. Naine ootab mehe otsust. Semjon aga armastab juua, kuid meie Jeesus võib ka tema südame teha vastuvõtlikuks (VM 2002).

Need, kes on pöördunud, näitavad just viinast loobumist kui suurt võitu nende elus.

¹²⁸ Titoni tabava tähelepaneku järgi on pöördumislugude ülesehituse sarnane oma põhiolemuselt Vladimir Proppi kirjeldatud kangelasmuinasjuttude ülesehitusega (vt Titon 1988: 385).

Üks noor neenetsi mees rääkis, kuidas Jumal hoidis kahel korral teda viinast eemale. Ta sai kord tuttavate komidega asulas kokku ja need tahtsid, et ta nendega koos jookse. Aga mõlemal korral jäi talle pits jaotamata – „seal oli Jumala käsi mängus“ (VM 2002, Griša). Alkoholist on saanud kurjuse, nõrkuse ja pahelisuse sümbol¹²⁹.

Lisaks alkoholitarbimisele põhjustavad kriisisituatsioonid tavapärastest moraalinormidest üleastumised¹³⁰. Näiteks lasi üks mees teisest karjast pärit põhjapõdra ja järgmisel päeval suri tal rakendis veopõder. See tundus talle ebatavaline, mistõttu juhtum sai seletuse uuest sõnumist, mida oli ta kuulnud misjonäridelt ja baptistidest kogukonnakaaslastelt. Ta tajus seda kui karistust, mida on saatnud talle Jumal. Sageli nähakse märguannet kõikvõimalikes kriisiolukordades – näiteks eksimine rännakul, lumetormi kätte jäämine, põtrade kaotamine jms¹³¹. Tihti räägivad usklikud sellistest juhtumitest kui „proovilepanekust“.

Oma süžeelt ei erine need teistest tavalistest neenetsi juttudest: uus on aga nende tõlgendus. Tagantjärele kujuneb mõnest sellisest sündmusest konversiooninarratiivi keskne element: valitakse välja mingi konfliktne olukord, mis nõuab tõlgendust üleloomulikust sfäärist. Samas välistatakse traditsioonilised, paganlikud tõlgendused ja leitakse tähendusi hoopis uuest usust. Siit sünnib ka otsus hakata "elama Jumalas".

Pärast usu vastuvõtmist, eriti peale ristimist on tavaline rõõmutunne, mida kirjeldas Jakov sõnadega: "Südamel on hea ja kerge" (VM 2002). Seda seostatakse Püha Vaimu laskumisega inimese sisse, tavaliselt on selleks kohaks süda, mille kohale nii mõnigi usklik palvetamise ajal käe asetab. Ristimisjärgsel palves palus üks keskealine neenetsi mees: "Issand, täna ma palun, et Püha Vaim tuleks mu südamesse, et ta minu südamel elaks, et jõuda Jumalani." Tõeline uuestisünd Pühas Vaimus on iga uskliku eesmärk ja seda peab teada andma kaasuslikele ja endale pidevalt.

¹²⁹ Alkoholi liigtarbimine ja sellega seotud vägivaldsed surmad on hästi tuntud probleem põhjarahvaste juures, mis on esile kerkinud eriti peale nomaadide paiksustamist (vt Pika 1993; Ziker 2002: 86). Näiteks Jamali poolsaare neenetsite ja hantide seas oli 1980. aastatel üle poole enneaegsetest surmadest seotud alkoholiga (Pika, Bogoyavlensky 1995: 68).

¹³⁰ Tuleb rõhutada seda, et siirdumine kristlusesse on tajutud kui uue moraalisüsteemi tulekuna, mis võimaldab paremini reguleerida omavahelisi suhteid terves Jamb-to ühistus. Seda kajastab ka Ilja sõnavõtt ühistu koosolekul 1997. aastal, milles ta räägib: „Täna kogus kokku meid Jumal, et saaksime edasi elada. Ma arvan nii. See kogunemine on selleks, et me läheksime edasi, aga mitte ei vaataks tagasi. Et me omavahel ei vaidleks. Nagu on pühas raamatus kirjas: „Ma saatsin Jumala poja“. Me peame selle raamatu järgi elama, siis lähme edasi, Ja siis annab Jumal meile kaupa. Ja need väikesed lapsed hakkavad elama. Meil on vaja vaadata oma elule – kui on vana vaen üksteisega, siis unustagem see ära“ (Missioner 1997).

¹³¹ Jamali neenetsite seas tehakse sellistel juhtudel kohavaimule ohverdus (Liivo Niglas, suuline teade, mai 2004).

2.8 Palved ja rituaalid

Palved on peamine vahend suhtluses Jumalaga. Religioosne keel ei ole funktsionaalses mõttes info edasiandmise ja kirjeldamise teenistuses, vaid see on läbielamise akt (Titon 1988: 195). Keel palves suudab usklike tajus esile kutsuda reaalseid sündmusi, kuivõrd „Pühast Vaimust toetatud kõnet“ võtab Jumal kuulda ja tegutseb ka vastavalt. Palvetamine on ka tavaliselt esimeseks märgiks inimese pöördumisest. Selleks on eelpool mainitud kahetsuspalve (vt lk 52). Misjonär Nikolai näeb valjult palvetamises esimest märki inimese uskupöördumises: "Klava palvetas valju häälega. Sellega oli jälle võidetud üks hing juurde" (VM 2002).

Baptistide jumalateenistusel osalevad kõik usklikud valju häälega palvetades ja hümne lauldes (Lisa 1. Foto 18). Kõik palved ja jutud (välja arvatud laulud) jumalateenistusel on põhimõtteliselt spontaansed ja vahetud. Usklike jaoks saab palvetada vaid südamest ja teatud kindlal viisil. Vanem mees Timofei ütles palves, et ta ei oska palvetada – ta palus, et Jumal õpetaks seda õieti tegema (VM 2000). „Õige“ palvetamine, „õige“ tunnistamine, jutlustamisel loovad oma suulise traditsiooni. Siiski on palved sisuliselt väljakujunenud vormelite varieerimine. Palved on õpitud, omandatud ja moodustavad teatud mõttes omaette suulise traditsiooni. Mida kauem on inimene osalenud koguduse jagatud suulises praktikas, seda rohkem sisaldavad need korduvaid kujundeid ja tsitaate Piiblist (vt Ong 1982: 64).

See viib teise probleemistikuni, nimelt traditsioonilise ja kristliku keelekasutuse erinevused religioosses sfääris. Eneseväljendusel on neenetsite jaoks tavapäraselt hoopis teised alused kui venelastel. Kui võrrelda Vorkuta “vene” koguduseliikmete ja neenetsi usklike eneseväljendust, siis on ilmne, et venelased, ukrainlased jt väljendavad end palvetes oluliselt ohtrasõnalisemalt kui neenetsid¹³². Neenetsi traditsiooniline kultuur ei tunne oma isiklike emotsioonide ohtrat väljanäitamist teistele. See-eest nn vaikivad teod omavad palju suuremat kommunikatiivset rolli kui venelaste puhul, kelle jaoks on sõnaline maailm palju olulisem. Neenetsid on lakoonilisemad ja vähem emotsionaalsed. Minu tähelepanekuid kinnitavad ka ühe psühholoogide grupi uurimus, kus tõdetakse, et neenetsid ei ole eriti emotsioone väljanäitavad ning väljendavad oma tundeid pigem mitteverbaalselt (Draguns, Krylova... 2000: 134). Seepärast on mõisteta, miks nad tihti tunnevad ebamugavust ja raskusi palvete sõnastamisel. Ka oma pöördumislugudes on neenetsid napisõnalisemad ja need on kokkuvõttes üsna ühesugused, eriti algajate omad. Selge on ka see, et neenetsid saavad oluliselt vähem kuulda teiste palveid kui nende õed ja vennad linnas, kuivõrd kohtutakse harvem ja usklikke

¹³² Suuremat emotsionaalsust (nutt, eriline hääletoon) ja vagadust Nõukogude Liidu baptistide juures võrreldes Lääne baptistidega täheldasid Lääne-Euroopast pärit baptistide delegatsioonid (Lane 1978: 145).

tundras on vähem. Seepärast on ka palvete “omandamine” aeganõudvam.

Eraldi küsimus on emakeele ja võõrkeele vahekord jumalateenistusel. Osa neenetsid palvetavad emakeeles ning mõned aktiivsemad usklikud teevad seda vene keeles. Vene keeles on nii mõnegi neenetsi uskliku arvates parem ennast väljendada, kuna on olemas kindel ja täpne usuline sõnavara. Näiteks mõistete “päästetud”, “püha”, “õnnistus”, “Püha Vaim” tõlkimine tekitab terve rea probleeme, mida tunnistavad ka usklikud ise. See loob olukorra, kus neenetsikeelsete sõnade “vanemad” tähendused hakkavad tooni andma kristliku ideoloogia mõistmisel. Kord olin ma tunnistajaks situatsioonile, kui misjonär küsis ristitud neenetsi naiselt vene keeles, kas ta on püha (*svjataja*)¹³³. Küsimust tõlkis üks pöördunud neenets, kes kasutas sõna *njarui*¹³⁴. Noor naine, kes on väikse lapse ema, ei osanud sellele vastata ja vaikus, sest tema jaoks oli küsimuses vastuolu traditsiooniliste vaadetega. Kuivõrd neenetsi naisi ei peeta viljakal eluperioodil puhasteks, ei julgenud ta ka tõenäoliselt ennast nimetada “puhtaks”. Antud kristluseversiooni järgi on aga iga usklik ja pöördunu “püha” ja „puhas“ ehk “koos Jumalaga”. Selline taustsüsteemide kokkupõrkumine on pidev protsess konversiooni käigus. Ühelt poolt üritavad tõlgid ükskeelsetele neenetsitele selgeks teha omakeelsete mõistete abil uut religioosset õpetust, kus toimub paratamatult mõistete sisuline segunemine. Samas püüavad õpetajad asju lihtsustada ja seletada ümber, et neid oleks võimalik mõista “õieti”.

Usklike tajus on kõnelemine primaarse tähtsusega, kuivõrd pääsemiseks on vaja isiklikku dialoogilist suhet Jumalaga. Temaga on vaja rääkida, tema poole palvetada ning teda on vaja kuulata Püha Vaimu kaudu. Kahekõne Jumalaga on ainuke asi, mis päästab. See on ühtlasi tihedalt seotud kahekõnega, mis toimub neenetsite ja misjonäride vahel. Misjonärid on endi sõnul Jumala abiga neenetseid ette valmistanud uuestisünniks. See on toimunud valdavalt tõlke (vene-noonetsi-vene) vahendusel. See pole üksnes keeleline tõlkimine, vaid ka tõlgendamine ehk kultuuriline tõlkimine (Torop 1999: 13). Juri Lotman on vaadelnud uusi elemente kultuuris kui semiootilisi tekste, mis teises kultuuris muudavad funktsiooni ja tähendust ja mis toovad endaga kaasa lisaks uutele teadetele ka uute tekstide loomise (Lotman 1999: 62). Kui kristlikke kontseptsioone asetatakse neenetsi keelde ja kultuuri, siis leiab paratamatult aset keele- ja kultuurikonventsioonidest lähtuv tõlgendus ja reinterpreteerimine. Seda enam, et tihti valitseb uute, ennekõike Piibli tekstide ja neenetsi keele vahel tõlkimatussuhe ehk neenetsi keeles puuduvad ühetähenduslikud vasted venekeelsetele

¹³³ Baptistliku õpetuse järgi on kõik usklikud pühad ehk pühitsetud, st kaugenenud patust ja „koos Jumalaga“ elavad. Vt http://iucecb.com/prayer/doc10_9_1997. Vaadatud 24.04.2004.

¹³⁴ Sõna *njarui* tähendab algupäraselt neenetsi keeles “puhast” või “rituaalselt puhastatud” ja *njarumdas*” puhastamist suitsu või metalli abil. Selleks kasutatakse põhjapõdrarasa või mõne karuslooma karvu. Vahel ka tõmmatakse puhastamist vajav ese ämbrisanga alt läbi, kuivõrd igasugu metallil on omadus puhastada (Tereščenko 1965: 358).

sõnadele. Sellistes situatsioonides luuakse Lotmani sõnul "tingliku ekvivalentsuse suhted", mis tähendab seda, et interpreteerimiseks tuleb kasutada kultuuris olemasolevat infot ja sümbolitepagasit (*ibid*).

Lisaks on küsimus ka selles, et elukeskkonna erinevustest sõltuvalt on tihti neenetsitel väga raske uut infot mõista, olgu selleks kasvõi näited Jeesuse tähendamissõnadest, mis põhinevad põllupidamisoskustel nagu külvamine ja viljakoristamine. Neenetsid pole seda elus näinud ega sellest õieti kuulnud. See-eest selgemad on näited karjakasvatuse ja kalastamise vallas. Mitmed usklikud on tõdenud, et mõned kohad Piiblist räägivad neile palju rohkem kui teised, kuna nad saavad sellest aru oma keskkonnast ja eluviisist lähtuvalt. Neenetsi usklikud rõhutavad alati uhkusega, et Jeesuse maailma tulekust andsid inglid teada esmalt just karjustele, mis tõendavat karjakasvataja ameti väärikust.

Lisaks palvetamise verbaalsetele ja keelelistele iseärasustele on neenetsi põhjapõdrakasvatajatele uudsed ka palvetamist saatvad performatiivsed elemendid nagu hääletoon, miimika ja rütm, mille omandamine on neenetsite jaoks sageli vaevaline. See pole siiski formaalne õppimine, vaid igaüks teeb seda jäljenduse kaudu. Siinkohal tuleb välja ideoloogia ja sisu paradoks, kuivõrd baptistid väidavad, et nende usuline praktika on rituaalivaba (VM 2002, Ilja). Ometi on nende tegevuses terve rida elemente, mida võib nimetada rituaalseteks. Folklorist Jeff Titon nimetab üht baptistlikku jumalateenistust oma palvete, laulude, jutlustega kui tabavalt esituseks (*performance*). Tema sõnul on sellisel esitusel neli omadust: intentsionaalsus, reeglitel põhinemine, interpreteeritus ja määratletus. Etendus on kavatsuslik, kuivõrd eesmärgiks on mõjutada teisi inimesi. Lisaksin ka siia, et eesmärk ei ole mitte vaid teisi inimesi mõjutada, vaid usklike seisukohast on oluline ennekõike efektiivne suhtlus Jumalaga. Teise punktina toob Titon välja seda, et igal esitusel on kindlad reeglid – teatud põhimõtted juhivad sündmusi. Jumalateenistustel on oma eesmärk ja struktuur, kus on kindel koht jutlusel ja laulul, Piibli lugemisel, tervituste edasiandmisel ja palvetamisel. Ka kehaline liikumine, millal põlvitatakse ja suudeldakse üksteist, on määratletud. Kolmandaks toimub teenistuse käigus pidev esituse tõlgendamine ja hindamine ning omavaheline teadmiste jagamine. Neljandaks on usklikud piiritlenud esituse kui teatud iseseisva sündmuse, millel on kindel algus ja lõpp. Kindlate palvereeglite järgimine on värskete konvertiitide jaoks ilmselt üks esmaseid religioosse kommunikatsiooni efektiivsuse garantiisid. "Õigete" esitlustehnikate omandamine tuleb aegapidi kogemuste kasvades.

2.9 Pöördumise põhjused ja vastudiskursus

Minu lähtekohaks on see, et me ei saa pöördumise puhul rääkida ühest põhjusest, vaid pigem põhjuste ja ajendite kompleksist. Lähtun Anthony Giddensi määratlusest „kaheselt konstrueeritud“ religioonist, mis ühelt poolt koondab indiviidide isiklikke ideid ja kavatsusi ja teiselt poolt institutsioone ja tingimusi, milles inimesed tegutsevad (1984). Kuivõrd pöördumine on pikaajaline protsess, milles üks kogukond oma tegevuse, reaktsioonide, võimusuhetega loob jooksvalt Sahlinsi mõistes lühiajalisi konjunktuuri struktuure ning milles tegutsemise põhjused muutuvad alaliselt (2002: 16). Jamb-to neenetsite pöördumist on võimalik „seletada“ vaid inimliku tegutsemise ning struktuuride koostoime ja dünaamikaga arvestades.

Struktuuride tasandil tootsin välja pöördumisprotsessi mõjutanud majandusliku ja poliitilise keskkonna. Üheks aspektiks on nn makroprotsesside mõjud ehk Jamb-to neenetsite jäämine nõukogude ideoloogilisest „konversioonist“ kõrvale, mis leidis aset koolides, sõjaväes, kolhoosikogunemistel (vt lk 56). Teiseks aspektiks on 1990. aastate olukord, mis tõi esile uut laadi probleemid Jamb-to kogukonnas vene ühiskonda integreerumisel. 1990. aastate alguse protsessid tihendasid oluliselt neenetsite kontakte riiklike institutsioonidega. Siirdumine baptismi pakkus lahenduse, kuivõrd see lõi suhted linnaga, mida on vaja edukamaks toimetulemiseks ja majanduslikuks tegevuseks. Misjonärid nõustavad neenetsid praktilistes küsimustes, samas puudub neil huvi kasu lõigata ja petta neid (vastupidiselt tundras käivatele vene kaupmeestele). Ka soosib usuvahetus vene keele omandamist ja lugemisoskust. Kokkuvõttes võib öelda, et uus religioosne kuuluvus pakub neenetsi usklite seisukohast terve rea väärtusi paremaks hakkamasaamiseks muutunud oludes.

Siiski ei saa me üksi poliitilise, sotsiaalse ja majandusliku konteksti analüüsimisega „seletada“ neenetsite pöördumist. Paljud etnoloogid on väitnud, et religioossed muutused saavad alguse grupi kõige akultureeritumast liikmest (vt nt Sahlins 1993: 20). Samuti on tähele pandud, et nn väikestes kogukondades on alati isikuid, kes otsivad alternatiivseid teid enesemääratlemiseks ja -teostamiseks ning kes võivad sellega uusi ideid kogukonda kaasa tuua. Kontaktid suurema poliitilis-majandusliku süsteemiga loovad põliselanikele uusi sotsiaalseid suhteid, staatuseid, enesekehtestamise võimalusi, asendades olemasolevat nõrgenenud sotsiaalset süsteemi ja prestiiži saavutamise viise (vt Hefner 1993: 26–27).

Isikliku tegutsemise tasandi olulisust neenetsite pöördumisel tõestab ühistu juhi Ilja tegevus. Noor Ilja on erandlike omaduste ja ambitsioonidega isik kogukonnas. Tänu sellele, et isa pani pojad (Ilja ja Afanassi) kooli (vt lk 47), õppisid nad rääkima vene ja komi keeles ning omandasid esmase lugemisoskuse. See tegi neist parimad „vene maailma“ tundjad 1990.

aastate alguseks. Nende vanem vend Stepan lahkus 1980. aastate keskel kogukonnast, töötas mõnda aega kolhoosis ja lõpuks siirdus elama Vorkutasse. Kui Afanassi elab jätkuvalt vaid tundras, siis Ilja on asunud „kahe kultuuri vahel“, kuivõrd ta viibib mitu kuud aastas linnas usklikke „vendade“ juures ja võtab üha vähem osa oma põhjapõtrade karjatamisest. Samas ta on vajalik oma „vendadele“ ja „õdedele“ ehk kaasuslikele tundras (nagu ka mitteuslikele) ühistu elu korraldamisel. Sedalaadi kahe-vahel-olijaid, vahendajaid on tekkinud mujalgi neenetsite aladel 1990. aastatel, mil käsumajandus lakanud ja turumajanduses tuleb leida teid ellujäämiseks: noored mehed kasutavad ära oma kompetentsi, mis on pärit nii tundrast kui linnast, ja saavutavad oma eesmärgid (vrd Golovnev, Kan 1997: 160). Nad suudavad näiteks kõige paremini leida kanaleid, et turustada liha, sarvi ja karusnahku, mis on peamiseks sularaha allikaks.

Ilja ambitsiooniks on muuta oma kogukonna ja neenetsite elu tundras, tuues sinna sisse materiaalseid kui ka vaimseid uuendusi. Uus elu peab tulema tema seisukohast nii või naa. Teised tundra kaasuslikud mõistavad, et Iljal on juurdepääs teatud ressurssidele ja eluviisile, mida on hakatud pidama ihaldusväärseteks ja mida teistel pole. Näiteks raadiod, mootorsaanid, elektrigeneraatorid soetas esimesena just Ilja hoolimata sellest, et ta pole eriti jõukas. Selle taustal on mõistetav, miks Iljal on tekkinud autoriteet Jamb-to neenetsite seas ja miks on järgitud Ilja eeskujule ja astutud uude usku. Paljud religioonietnoloogid on näidanud, et uude religiooni siirdumisega loodetakse kaasnevat ka ilmalikku kasu (vt Hefner 1993: 30). Just tema korraldas ühistu loomise, passide, pensionide ja lastetoetuse saamise. Iljal on Jamb-to ühistu juhina võimalus jutlustada uut moraali ja korda kõigile. Lisaks suhete kindlustamisele nn vene maailmaga, võimaldab uus moraal ja distsipliin ümber kujundada kogukonnasiseseid suhteid ja käitumist. Seda on tajuda eriti sellistes küsimustes nagu alkoholitarbimise taunimine, põhjapõtrade varastamine ja karjamaade õiglane jaotus.

Siiski ei saa seletada kõike vaid väliste põhjuste abil – tuleb näha ka sisemisi, religioosset loogikast tulenevaid põhjuseid. Susan Harding võtab radikaalse seisukoha ja ütleb, et konversiooni puhul psühholoogilistest või sotsiaalsetest või muudest põhjustest rääkimine on ebapiisav. Me peame hoopis vaatama retoorilist keelt kui vahetut põhjust pöördumiseks. Kuivõrd nn ortodokssete või fundamentalistlike protestantide seas on kuulama hakkamine konversiooni algus, siis me saame vaid küsida, mis on viinud selleni, et on üldse uut õpetust hakatud kuulama. Inimesed pöörduvad „sellepärast, et nad on veendunud, et üleloomulik reaalsus on fakt, et Kristus on otseselt Jumala Poeg, et ta tõusis surnuist üles ja on elus tänagi, et Püha Vaim räägib nendega, et Jeesus siseneb nende südamesse, kui nad tunnistavad üles oma patud, et nad saavad igavese elu ja et Jumal on tõeliselt tõeline“

(Harding 1987: 168). Sellise vastuse saab ka igalt neenetsi usklikult küsimusele, miks ta pöördus. Ma leian siiski, et nn välised ja misjoni endaga seotud ajendid on mõlemad võrdselt olulised ja vastastikku sõltuvad aspektid pöördumisprotsessis ning me ei tohi unustada neid põhjuste analüüsimisel.

Kuivõrd ma olen teinud põhilise aja välitöid usklite neenetsite juures, siis ei suuda anda ma ka põhjalikku ülevaadet teiste kogukonna liikmete mittepöördumise motiivide kohta. Siiski on mõned mitteusklikud kommenteerinud oma vastumeelsust baptismi siirduda, et neil ei ole vaja pöörduda, sest nad on juba õigeusklikud. Ka ütles üks noor neenets mulle, et ta ei pääseks niikuinii taevasse, sest ta ei taha vaeselt elada ning ta ei taha loobuda väljavaatest saada oma isa suur kari endale.

3. Paganlik minevik usklike kõnes

3.1 Dialoog mineviku ja oleviku vahel

Usu vastuvõtmisega on usklikud vana elu maha jätnud ja pühenduvad sestpeale tulevikku suunatud uuele elule. Uuestisünniga usutakse olevat saadud Jumalalt andeks kõik varasemad patud ning seega ka kogu endine „paganlik ebajumalakummardamine“. Kuigi retoorilisel tasandil ütlevad vastristitud, et patuse minevikuga on tehtud lõpparve – ei toimu täielikku lahtimurdmist minevikust, varasematest kultuurilistest struktuuridest ja ideedest, vaid käib endiste ja uute ideede alaline, nii teadlik kui mitteteadlik dekonstrueerimine ja rekonstrueerimine. Ükskõik kui murranguline on üks konversioon usklike vaatenurgast, on see protsess oma olemuselt dialoogiline. Selle käigus rajatakse uusi ideid ja väärtusi vanade teadmiste ja väärtuste kõrvale, peale, asemele ning need kihistused põimuvad ja jäävad pikaks ajaks omavahelisse kahekõnesse (vt ka Harkin 1993: 6). See toimub nii kultuuri eksplitsiitsel kui implitsiitsel tasandil (Austin-Broos 2003: 2).

Minevikku konstrueeritakse alati olevikust, antud mõistmishorisonidist ja huvidest lähtuvalt. Samuti on oleviku tajumine sõltuv minevikust pärit kultuurilistest süsteemidest. Rebecca Sachs Norrise järgi on sümbolid ja rituaalid inimestesse „sissekasvanud“:

Kuivõrd kultuurilised uskumused ja praktikad kujundavad kogemust ning religioosse keele ja rituaali tähendus on juurdunud kehalisse kogemusse, siis konvertiidid mõistavad alguses nende poolt kohandatud religiooni sümbolismi ja keelt varasema keele ning maailmapildi filtri vahendusel (2003: 171).

Seega olemasolevad teadmised, mida on konversioonijärgselt püütud tõrjuda, ei haihtu jäljetult, vaid eksisteerivad edasi.

Kuidas pöördunud neenetsid tõlgendavad traditsioonilisi esivanemate õpetusi ja oma suhet sellega enne ja nüüd vastavalt uuele kristlikule paradigmale? Mitte kõik endised jumalad ja vaimud ei kao, vaid neile antakse teistsugune tähendus. Osa neist surutakse tagaplaanile, neid ei mainita avalikus kõnes; teiste puhul leitakse üles nende „tegelik“ olemus ehk olemasolevad kontseptsioonid sulatatakse kokku uutega. Nad võivad säilitada terve rea varasemaid omadusi, kuid nende tegutsemise eesmärk teiseneb. See haakub küsimusega, mida peetakse mäletamisväärseks ja mida vajalikuks unustada ja kuidas minevikku olevikus kasutada.

Antud temaatikat käsitledes keskendun ma peamiselt esimese konvertiidi, kogukonna parima Piibli tundja Ilja arusaamadele ja mõttearendustele. Tema on grupis autoriteet, kelle seisukohad võetakse teiste usklike poolt kiiresti omaks. Ma olen üles kirjutanud või

lindistanud temaga vestlusi, mis sisaldavad muuhulgas usundilisi muistendeid ja teateid. On üllatav, et nii mõnedki Ilja kirjeldused šamanistlikest-animistlikest uskumustest ja praktikatest kajastavad pea identselt seda, mida annavad edasi uurijad sada või rohkem aastaid tagasi neenetsite religioonist. Kuid Ilja on enamasti neile andnud kristlikust paradigmast lähtuvalt uue tõlgenduse. Lisaks Iljale olen ära toonud teistegi usklake seisukohti, sh tema venna Jakovi omi. Olen ka intervjuerinud misjonäre ja esitanud nende positsioone, avamaks konvertiitide ja misjonäride vahelises dialoogis toimuvat ideede ja tähenduste liikumist.

3.2 Neenetsi šamanistlik traditsioon ja selle muutumine

Neenetsid usuvad traditsiooniliselt nagu enamik Arktika põlisrahvaid „vaimudesse“ ja „jumalatesse“, kes on valdavalt seotud kohtade, kindlate objektide või loodusnähtustega. Need lokaalsed üleloomulikud olendid moodustavad Hortoni mõistes mikrokosmose (vt lk 8). Ülailmas ehk taevas, mis koosneb seitsmest tasandist, elab tähtsaim jumal Num¹³⁵, kes on demiurg ja *deus otiosus*. Num elab ülailma (*nuv'njangy*) viimasel tasandil ja selle taga kõiksuses¹³⁶. Tema esindab makrokosmost. Numi on kirjeldatud 18.–19. sajandi teostes kui passiivset ja eraldatud jumalust, kes ei sekku inimeste igapäevaellu ja kellele ohverdati väga harva (Homič 1995: 209–210). Ilmselt on ajapikku kristlusest pärit ideede mõjul Num muutunud aktiivsemaks¹³⁷.

Neenetsi usundi keskne printsiip on olnud tasakaal ümbritseva ja inimese vahel. Jumalate ja vaimudega suhtlemine toimus 20. sajandi alguseni olulisematel puhkudel šamaanide vahendusel. Šamaanid (*tadebe*) vahendavad abivaimude (*tadebco*) abil inimeste ja jumalate maailmade omavahelisi suhteid. Nad tegelevad erinevate valdkondadega: olgu selleks haiguste ravimine; saagi või põhjapõtrade juurdekasvu tagamine; kadunud asjade, loomade, inimeste leidmine; ennustamine; sõjaõnne andmine või surnute juhatamine teistsugusesse. Neenetsi šamaanide tähtsamad kategooriad on: vydutana – ülemise ilma šamaan; janjangy tadebe – keskmise ilma šamaan; sambana või sambdorta – alumise ilma šamaan (Homič 1978: 248–250; Homič 1981: 14–15, Lar 1998: 26–27). Šamaaniks sai

¹³⁵ Num tähendab neenetsi keeles "taevas".

¹³⁶ Leonid Lar kirjeldab neenetsi kosmoloogiat selgepiirilise mütoloogiana. Tegelikult aga on traditsioonilistele usunditele omane ettekujutuste paljusid ja vastukäivus. Seetõttu tuleb tema teadetes suhtuda teatud ettevaatlikkusega. Näiteks „seitse“ on neenetsite jaoks püha arv, mistõttu kasutatakse seda palju ka folkloorsetes tekstides, ilma et tal oleks alati seos täpse usundilise ettekujutusega.

¹³⁷ Mõned on näinud temas Loojajumalat ja head alget nagu kristliku Jumala puhul – näiteks õigeusu misjonär Veniamin, kes kirjeldab teda kristlikust tähendusüsteemist lähtuvalt (1855: 15). Teised jälle on pidanud Numi eemalseisvaks ja ligipääsmatuks jumalaks, kes ei etendanud religioosset praktikast kesksel kohtal ning oli pigem *deus otiosus* positsioonis (vt nt Vereščagin 1849: 285).

reeglina keegi šamaani suguvõsast, kuid eeltingimuseks peeti seda, et kandidaat oleks vaimude poolt välja valitud. Aastaid kestva õppimise ajal piinavad abivaimud tulevast šamaani haigustega (Homič 1981: 8–9). Šamaaniks saamise üleminekuriitus on kui sümboolne surm ja sellest ülestõusmine (Hoppál 2003: 13). Ei tohi ka unustada, et šamaanide ettekujutus üleloomulikust ja kosmoloogiast on erinev ja keerukam võrreldes „tavaliste inimeste“ omaga ja osa teadmisi ei kuulu avaldamisele mittepühendatutele (Puškareva 2003: 11).

Šamanismi-animismi vastu võitlesid alguses 19. sajandi õigeusu kirik, hiljem eriti laiahaardeliselt ja süstemaatilisemalt nõukogude võim, mis represseeris 1930. aastate algusest alates suure osa põlisrahvaste šamaanidest (vt lk 27). See kõik on jätnud jälje 20. sajandi lõpu neenetsite religioosesse praktikasse. Siiski usub suur osa neenetseid (ennekõike need, kes on seotud traditsiooniliste elualadega nagu põhjapõdrakarjatamine, kalastamine ja küttimine) tänapäeval – hoolimata paralleelsetest nõukogude ateistlikest ja õigeusu mõjudest –, et vaimudest sõltub inimeste elu, nendega tuleb arvestada ja neile tuleb ohverdada (vt nt Niglas 2001). Šamanistlikud praktikad on seevastu pea täielikult hääbunud või siis väga varjatud kujul alles. Räägitakse vaid veel nägijatest ja ravijatest, keda ei peeta „päris“ šamaanideks, või siis „võimetega“ inimestest, kuid mitte tegutsevatest šamaanidest¹³⁸.

Jamb-to neenetsid ütlevad, et nõrgemaid šamaane tegutses enne 1930. aastate repressioone väga palju, kuid „tõeliselt tugevaid šamaane“ ei ole nende kandis (s.o idapoolses Bolšezemelskaja tundras) juba ammu ajast (VM 2002, Ilja)¹³⁹. Pärast seda, kui šamaanide roll on oluliselt vähenenud, on jätkunud üleloomulike olenditega suhtlus ohverduste, palvete, jumalakujude kaudu. Samuti on järgitud teatud religioosseid käitumisreegleid (soolises, vanuselises, tegevusalade sfääris). Kõige selgemalt oli viimase ajani püsinud suhtlus kojavaimude (*mja' hehe*) ja esivanemate vaimudega (*ngytyrma* või *sidrjangg*), kellele tehakse kujusid ja tuuakse ohvreid uute riiete või toidu näol. Nemad on ka suurel määral neenetsite argise religioosse praktika keskmes.

Neenetsi usund on pikka aega olnud kontaktis ristiusuga (Homič 1979; Vallikivi 2003a). Neenetsid on vene õigeusust üle võtnud terve rea elemente, mis on sulandatud neenetsi kosmoloogiasse alates 19. sajandist. Õigeusust on üle võetud osa kombeid ja

¹³⁸ Sisuliselt on tänaseks neenetsi šamanistlik praktika kadunud neenetsite religioossest elust. Teated šamaanide tegevusest tänapäeval on pea olematud. Leonid Lar näiteks toetub neenetsite šamanismi (ennekõike Jamali poolsaare) kirjeldustes muuhulgas ka elavatele šamaanidele või traditsiooni tundjatele (Lar 1998: 12). Kahjuks ei täpsusta ta, kas tema informandid tegutsevad tänapäevani šamaanidena.

¹³⁹ Šamaanide vähesust Bolšezemelskaja tundras mainib seda ala 1926–1927 külastanud Babuškin: „Viimasel ajal on jäänud šamaanid (tadibei) haruldaseks, räägitakse, et nad läksid Uuralite taha, Obile (šamaanide maale), kus tavaliselt kõik alustavad šamaanid saavad kogu oma tadibei tarkuse“ (Babuškin 1930: 15). Samas ei tohi unustada, et neenetsid on alates 19. sajandist hakanud varjama šamaane ja rändurid ning ametnikud ei leidnud neid mitte alati eest.

üleloomulikke tegelasi – nendest tuntuim on Mikola, kes on Püha Nikolai neenetsi vaste. Teda on kirjeldatud isegi šamaani abivaimuna (Lar 1998: 37). Samuti on tuntud *Nuv nebja* ehk Jumalaema, Püha Ilja jt (vt Vallikivi 2003a: 122). Samas austatakse jätkuvalt ikoone nagu järgitakse ka teisigi õigeusuga seotud rituaale. Need on asetatud neenetsi traditsioonilise kosmoloogia ja religioosse praktika raamidesse. Viimase paarisaja aasta jooksul, kui neenetsite kontaktid õigeusu kultuuriruumiga on olnud kõige tihedamad, on neenetsid kahe religioosse süsteemi vahel leidnud hulga kokkupuutepunkte ja kujundanud nendest lähtuvalt uusi uskumusi.

Neenetsid nagu paljud teisedki Euraasia põhjarahvad võtsid õigeusust väga valikuliselt elemente oma maailmapilti. Needki on muudetud tähenduslikuks oma usundilisest süsteemist lähtuvalt. Hoopis teiste mõõtmete ja sügavusega on olnud viimaste aastate muutused antud kogukonnas, kus uute sümbolite ja ideede sissetung on olnud massilisem ja kiirem kui kunagi varem ning mitte pealesurutud riigivõimu poolt. See tuleneb õigeusu ja baptistliku misjoni õpetuslikest ning strateegilistest erinevustest kui ka muutunud ajaloolisest ja sotsiaalsest situatsioonist, milles kontaktisituatsioon aset leiab.

3.3 Suremine patus ja uuestisündimine Kristuses

Misjonärid ütlevad, et Jumal on neid välja valinud kuulutama tema sõna tundras. Nad käsitlevad end kui tööriistu Jumala käes ning ei näe selles inimlikku algatust. Seega jumalikust inspiratsioonist lähtuvalt püüavad nad välja juurida kõike, mis satub kuidagi vastuollu kõrgeima õpetusega. Nad räägivad šamaanide ja iidolite kummardamise hävingulisest mõjust inimeste hingedele. Selles diskursuses domineerib atributsiooniskeem, mille järgi Kurat on kogu maise ja pimedate elu valitseja ning Jumal uue ja helge elu andja. Misjonärid seletavad neenetsitele ikka ja jälle, et kõik möödunud uskumused on paganlus, mis on üks ja seesama, mis Piiblis kirjeldatud ebajumalakummardamine¹⁴⁰. Nii ka kõik neenetsi vaimud on Kuradist ja šamaanid on üksnes nende abilised – seestunud inimesed. Kui toodi ohvreid vaimudele, siis anni saaja oli tegelikkuses Saatan. Baptistlikud evangeliseerijad väidavad, et nad teavad paganausu kohta piisavalt Piibli vahendusel, mistõttu nad ei püüa uurida neenetsi usundit –

¹⁴⁰ See on sarnane 19. sajandi algusest õigeusu misjonäride teadetele, mille järgi neenetsid teenivad Kuradid, kes petab ja seob inimesi endaga kavaluse abil „... nende usk ei tule Jumalast, vaid Kuradist, ega ole tõeline ja jumalik, vaid on valelik ja kuratlik“ (Veniamin 1850: 369).

nende väljenduses „Kuradi teenimist“ – põhjalikumalt¹⁴¹. Piisab kui inimesed uuesti sünnivad ja nad mõistavad, et kogu möödanik oli Saatanaga seotud.

Mineviku paganlikest uskumustest ja praktikatest rääkimine on seega pöördunute jaoks ambivalentse tähendusega. Nii mõnegi küsimuse peale uskumuste kohta nende varasemas elus on mulle usklikud öelnud, et nad on „unustanud“, mida nad varem uskusid ja keda kummardasid. Selline vastus on sagedasem vastselt ristitute seas, kes ei oska täpselt seisukohta võtta, millest on sobilik rääkida ja millest mitte, sest misjonärid ütlevad, et „visake kõik endised patud ära“. Unustamine saab justkui eeltingimuseks, et vabastada koht uuele mõistmisele.

Teisest küljest on minevik vajalik selleks, et mõista ärapöördumist patust, mida kajastatakse konversiooninarratiivides (vt lk 69). Minevikust on kohane rääkida siis, kui see näitab „uue elu“ paremust. Nii näiteks rõhutab Ilja ikka ja jälle, kuidas ta enne „uskuma hakkamist“ (*uverovanie*) jõi viina, varastas ja pettis oma kehtestatud reeglitega kaardimängus teistelt põhjapõtru välja. Need patud olid omased nii talle kui kogu tema kogukonnale. Nüüd seda ei juhtu, "kuna on toimunud ümbersünd uuele elule" (VM 2002, Ilja).¹⁴²

3.4 Saataka valitsusala

Hoolimata dogmaatilisest monoteismist on kristluses rohkem kui üks üleloomulik olend, kes määrab inimeste käekäiku. Paljud kristlikud usuvoolud tunnistavad ainujumala kõrval terve rea vaimsete jõudude nagu inglite, pühakute, kuradite, nõidade, kummituste olemasolu ja nende võimeid korda saata üleloomulikke tegusid (Meyer 1996: 200). Kui näiteks katoliiklus on välja arendanud keerulise demonoloogia, mis toetub pikaajalisele traditsioonile ja on olulisel määral kaugenenud pühakirjast, siis baptistid lähtuvad reeglina inglite ja Saataka kujutamisel sellest, mis on kirjas Piiblis. Tõdetakse, et inimene on Kuradi laps nii kaua, kui ta uuesti ei sünni. Kuhu aga paigutuvad need vaimud ja jumalad, kellesse usuti enne pöördumist? Sellele annab minu arvates hea vastuse Robin Hortoni iseloomustus aafriklaste kristianiseerimisest: selle järgi eelkristlikud üleloomulikud tegelased asetuvad nn väiksemate vaimude valdkonda ja nad demoniseeritakse; esile kerkib kõrgem taevane jumalus (1975: 220).

¹⁴¹ Kuivõrd misjonärid ei kasuta oma töös neenetsi keelt, ei puutu nad kokku tõlkimisraskustega ega neenetsi usundiliste kontseptsioonidega, mis tavaliselt tõlkesituatsioonides esile kerkivad.

¹⁴² Minu jutuajamised usklike neenetsitega mineviku religioossetest praktikatest ja ideedest leidsid aset nii spontaanselt kui ka intervjuudena. Mõlemal juhul oli tajutav, et minevikust rääkimine ja sellele tähenduste andmine on käimas olev protsess kogukonnas ning seetõttu esines ka sageli vastuolulisi seletusi.

Nii ka pöördunud neenetsite jaoks on pea kõik endised üleloomulikud olendid demonid, kes kujutavad ohtu Jumalast kaugetele inimestele. Ilja maailmapildis on domineeriv atribuutsiooniskeem, mis tunnistab peategelastena Jumalat ja Saatanat ning nende omavahelist võitlust, kuid samas on nende käitumine segunenud traditsiooniliste arusaamadega kohalikest loodusvaimudest. Saatan käitub kui varasem allilmaisand. Ilja kommenteerib seda nii:

Need olendid, niinimetatud „paganlikud“ jumalad, neil on muidugi üks allikas nagu me aru saame, üks ja sama – Kurat. Aga nad kõik käituvad erinevalt (VM 2002).

Osa neist on Kuradiga rohkem seotud kui teised – näiteks traditsioonilised kurjad vaimud *Nga* või *ngyleka*. Neenetsite kujutelmade järgi kohtub inimene sageli oma elu jooksul maa-aluste kurjade vaimudega. Kurjad vaimud toovad haigusi, tapavad inimesi ja põhjapõtru, põhjustavad igasugust muud ebaõnne elus. Selleks, et end kaitsta nende eest, on vaja ohverdada või neid šamaanide kaudu mõjutada. Keskne tegelane kurjade vaimude seas on *Nga*, kes on neenetsite jaoks surnute ilma ja haigusvaimude valitseja. Ta elab maa sees seitsme igikeltsa kihi all (Homič 1995: 212). *Nga* on müütides *Numi* vend, poeg või naise õemes, kes esineb suurema osas loomislugudes väga olulises rollis: ta loob koos *Numiga* või muudab tema teostatut (Golovnev 1995: 400–401). Mõnes muistendis tegutseb *Nga* *Numi* loal, teine kord astub tema vastu ja *Num* on sunnitud temaga võitlema. Näljase *Nga* omavolitsemise ajal inimesed ja põdrad surevad, haigused levivad, Päike kaob maa alla. *Ngad* on vaja *Numi* kõrval loodusliku tsükli tarvis, kuivõrd suve-talve ja päeva-öö vaheldumine on just seotud mõlema valitsemisajaga (Golovnev 1992: 82; Lar 1998: 22). *Num* annab *Ngale* haigeid ja vanu süüa – see on ainuvõimalik asjade kulg looduses. *Nga* või mõni tema teisend ei ole üksnes tüüp, kellest räägitaks meelelahutuslikke lugusid, vaid tõsine ja ohtlik usundiline reaalsus neenetsite igapäevaelus¹⁴³.

Tänapäeva neenetsite jaoks on *Nga* halvad teod ühtlasi *Numi* karistus: muistendite järgi annab *Num* *Ngale* voli süüa inimesi, mis on tõlgendatav nuhtlemisena (Golovnev 1995: 398; Lar 2001: 163–165). Kristlik idee karistavast Taevaisast on jõudnud paljudesse *Numiga* seotud muistenditesse. *Numi* ja *Nga* võrdsustumisest kristliku Jumala ja Saatanaga annab teada Lari kirjeldatud muistend Jamali neenetsitelt, kes on ajalooliselt olnud vähem mõjutatud kristlusest kui Euroopa neenetsid, kuid kristlik moraal patust ja karistusest on sellest hoolimata tunginud tugevalt suulisesse pärimusse. Selles loos kirjeldatakse surnu hinge rändamist kõrgema kohtu ette, kuhu hinge saadab šamaan koos ühe hea ja ühe kurja vaimuga, kes teatavad *Numile* ja *Ngale* vastavalt surnu headest ja halbadest tegudest eluajal, mis märgitakse täketena sauale.

¹⁴³ Neenetsi usundiliste kujutelmade seoseid folkloorižanritega ei ole põhjalikumal uuritud. Tuleb arvesse võtta seda, et mitte kõik lood, kus räägitakse üleloomulikest tegelastest, ei kajasta tingimata tegelikke uskumusi, vaid võivad evida meelelahutuslikku vms funktsiooni (vt Valk 1998: 15).

Kui surnu tegi eluajal rohkem heategusid, siis otsustab tema saatuse üle Num, kui aga mitte, siis Nga (Lar 1998: 23, 35). Numi ja Nga antud funktsioonid moralistidena on selgelt pärit kristlusest nagu ka viimsepäevakohtu motiiv. Nga on neenetsite jaoks traditsiooniliselt üleloomulik tegelane, kellega kõik inimesed paratamatult puutuvad elu jooksul kokku. Temaga tuleb hästi läbi saada, mitte tema vastu võidelda. See joon eristab oluliselt neenetsi usundit kristlusest.

Nga ei ole kadunud ka pöördunute maailmapildist: ta on sulanud kokku kristliku Saatana kujuga. Ilja sõnul on Nga võrdne langenud ingli Luciferiga:

Minu arusaama mööda Nga on üks tugevamaid saatanlikke ingleid, kes hävitab inimesi (VM 2002).

Ilja mainib, et Kurat või Nga on teda korduvalt kiusanud ning ainuke asi, mida ta teha saab selle vastu, on palvetamine. Ka on üks neenetsi baptist juba tagasilangenud „Saatana küüsi“¹⁴⁴, mida peetakse hoiatavaks näiteks. Hirm Saatana ees on suur, kuivõrd ta võib usus nõrga murda.

Ilja ei nimeta meelsasti nime Nga, kui räägib Kuradist, vaid nimetab teda erinevate eufemismide abil nagu ngyleka¹⁴⁵ või ningade („nähtamatu“). Ka Elena Puškareva märgib ära, et neenetsid tavapäraselt ei nimeta Ngad nimepidi (2003: 30). Selle taga on uskumus, et deemonitest rääkimine võib aktiveerida nende tegevust. Puškareva sõnul ei ole Ngal kindlat ilmutiskuju: ta võib esineda kellena tahes, iga olendina, kes sööb või hävitab inimesi (2003: 31). Ka Ilja väljendab sarnaselt, näidates järjepidevust traditsiooniliste ja kristlike ettekujutuste vahel:

Nga, see on kui kuuldamatu vaim, satanistlik vaim. See on juba keegi, kellele anduda. See on kui inimese andmine surma kätte. See on satanistlik vaim, keda inimene või šamaan kasutab (VM 2002).

Inimene puutub elu jooksul korduvalt kokku deemonitega, näiteks siis kui ta haigestub, kuivõrd tõbesid toob Nga¹⁴⁶ või saadab oma haigusvaimud. Olulist kuigi vahel ambivalentset rolli mängib deemonite eemalehoidmisel koer. Allutatuna inimesele ja tema poolt hoolitsetuna, saab ta talle suhtluses alumiste vaimudega tuua kasu. Ilja rääkis järgmise loo:

Üks vana naine oli haige [...] saadi aru, et ta sellega [nõidusega] tegeles ja et mingi vaim käib. Aga keegi ütles, et teatud koeral tuleb vaadata kahe kõrva vahelt ja kuhu koer haugub, sinna suunas tulistada. Kui näeb, siis on vaja tulistada. Kui see inimene vaatas, nägi ta varju, mingit halba varju. Ja pärast kui tulistas, siis koerad enam ei haukunud (VM 2002).

¹⁴⁴ See noormees ei kuulu nn igipõliste erakarjakasvatavate hulka: ta on Ust-Kara külas elanud ning ta on käinud koolis. Vaid alles 1990. aastatel hakkas talviti tema pere koos rändama teiste Jamb-to neenetsitega.

¹⁴⁵ Neenetsi kuri vaim ngyleka on üks Nga vorme või nimetusi. Ngyleka tähendab „maa-alune“, samuti nimetatakse ka sama nimega hunti (Tereščenko 1965: 408); vahel ka koera (Istočniki... 1987: 118).

¹⁴⁶ Homiči järgi Nga puhub magava inimese suust sisse, mille tagajärjel inimene jääb haigeks. Šamaan võib paluda abi Numilt, kes saab sundida Ngad tulema ja haiguse kõrvaldama. Kuid kui šamaan saab aru, et tegemist on Numi poolt määratud haigusega, siis ei ole inimesel sellest pääsu (Homič 1978: 248).

Koer näeb liginevaid deemoneid ja hoiatab inimest haukumisega. Num lõi inimese ja koera samal ajal ja võrdsetena. Ta käskis koeral inimest valvata, ise läks samal ajal veel paljale inimesele ja koerale kasukaid otsima. Numi äraolekul tuli Nga ja andis koerale kasuka, mille peale koer lubas teda teenida. Koer jäi seejärel magama ja jättis inimese valvamise. Samal ajal Nga andis inimesele haiguse. Kui Num naasis ja nägi, mis oli juhtunud, muutis ta karistuseks koera inimese teenriks (Lar 2001: 157–159; vt ka Golovnev 1995: 400)¹⁴⁷. Ilja jätkas nõnda:

... aga see naine haigestus ja pärast hakkas surema. Aga ta ei saanud ära surdud ja piinles. Saatana vaim ei lasknud, piinas haigusega, sellepärast, et ta sellega tegeles (VM 2002).

Ilja ei sea kahtluse alla, et koera kaudu näeb kurjasid vaime. Tema jaoks on aga olulisem veendumus, et koerast ei ole abi Saatana käest pääsemiseks: paganlikest riitustest ei ole kasu, vaid pöördumine kristliku Jumala poole on see, mis päästab ära kurjast. Kes tegeleb pahade vaimudega, see ka nende küüsi satub ja nende poolt hävitatud saab.

Haiguste ja kurjade vaimude seoseid tuleb välja teisteski usundilistes teadetes, mida Jamb-to neenetsite seas kuulsin ja milles taas mängib rolli koer. Ilja jutustas, kuidas üks Jamb-to mees oli paarkümmend aastat tagasi skorbuudi ehk singga poolt „rännatud“ last ravinud järgmiselt: lõiganud koeral kõrva ja määrinud verise kõrvaga lapse nägu, et singgat hirmutada¹⁴⁸. 1929. aastal toob Černecov ära täpselt sama sisuga teadeande, mida ta kuulis Jamali neenetsitelt (Istočniki... 1987: 129).

Skorbuut on olnud läbi aegade tõsine hirm neenetsite elus. Looduslikult vitamiinivaese alana¹⁴⁹ levis see haigus aeg-ajalt tundras. Uskumuste kohaselt ligines singga alasti tüdruku või mehe kujul öösiti magamise ajal (Istočniki... 1987: 128). Golovnev oletab, et sõna singga (või singge) on võetud üle vene keelest (cinga) ja kuivõrd see sisaldab silpi „nga“, siis on ta sujuvalt asetonud samasse ritta teiste haigusvaimudega (1995: 420)¹⁵⁰. Nga tütreid-haigusvaime on kokku 7, mille nimetused ja funktsioonid varieeruvad (kärntõve või sügeliste vaim jakdei-nga, leetrite vaim merju-nga, kõha vaim hode-nga, punaste laikude vaim njarm-nga, ühe ööga kõik inimesed ja põdrad tappev haigus hedu-nga jt) (vt Golovnev 1992: 80;

¹⁴⁷ Teiselt poolt võivad haigused ilmuda just koera kujul (Istočniki... 1987: 86). Ülo Valk on täheldanud sarnast koera ambivalentset rolli ka eesti folklooris. Ta seletab seda Venemaal levinud koera kui deemonite vaenuliku olendi ja Lääne-Euroopa koera ohtlikkusele viitava pärimuse ristumisega Eestis (Valk 1998: 114). Ilmselt on koera eripalgelisus laiemalt levinud.

¹⁴⁸ Siin järgneb aga Ilja selgitus haiguse „tegelikule“ põhjusele: „Aga laps ei olnud seepärast haige, sel ajal lihtsalt inimesed ei saanud aru, et võib veel mingi muu haigus olla. Mitte see haigus, mis on seotud mingite vaimudega, aga haigus mida inimene ise põhjustab. Laps oli kukkunud nartalt, lõõnud pea kõvasti ära ja pea jäi raskelt haigeks, ei saanud seda enam tõsta. Arvan, et tal oli kõva peajutrauma. Pärast hakkasid sel kujul [ohvritega deemonitele] ravima. Mis juhtus selle lapsega? Lõppude lõpuks laps pärast suri.“ Toetumine erinevatest diskursustest pärit elementidele on tavaline pöördunute seas; viimane lõik näitab „moodsa“ teadmise diskursust.

¹⁴⁹ Peamine vitamiiniallikas on toores põhjapõdraveri.

¹⁵⁰ Tapani Salminen peab sellist etimoloogiat ebatõenäoliseks (suuline teade, detsembris 2003).

Golovnev 1995: 420; Lehtisalo 1924: 49). *Singga* nagu teised haigusvaimud ründavad maa alt ning selle ärahoidmiseks määratakse ohvrikoeraverega narta jalaseid (Golovnev 1995: 403).

Keskkond, milles neenetsid elavad, on asustatud üleloomulike olenditega. Jumalad on esindatud isegi põhjapõdrakarjades (vt Niglas 2001: 46–47) (Lisa 1. Foto 19). Idee vaimude seotusest kohaga ei ole kadunud ka pöördunute uskumustest. Neenetsite-baptistide sõnul on teatud kohad rohkem asustatud kurjade vaimudega kui teised. Jamb-to neenetsid elavad neenetsite ühe tähtsaima pühakoha, Vaigatši saare naabruses. Tänapäeval Jamb-to neenetsid saart enam ei külasta. Vaigatš on ilmselt tuntuim neenetsi pühakoht nii neenetsite endi kui ka Euroopa rändurite seas: seal on pärit juba 16. sajandist meresõitja Stephen Burrough poolt neenetsite puust pühakujude *sjadejde* kirjeldused, mida leidis seal u 300 (vt Burrough 1895: 40), s.o. rohkem kui kuskil mujal neenetsi aladel. Kuni tänase päevani toovad sealsed neenetsid jätkuvalt ohvreid, hoolimata sellest, et 1827. aastal misjonär Veniamin hävitas suure osa pühakujudest (Veniamin 1850: 438–439). Tänapäeval on baptistide sõnul see eriline ja ohtlik koht. Ilja teab Vaigatši saarest järgmist:

...seal räägitakse, et vaimud isegi käivad nähtaval kujul. Räägitakse seda, et kui inimene mängib nendega, ilmuvad nad muidugi ka ilmsi kujul. Sest seepärast, kus inimesed hakkavad suhtlema, ohverdama, siis nendega justkui mängitakse. Hiljem hakkavad need aga nõudma seda neilt [inimestelt], aga kui nad juba nõustuvad, nad tegutsevad juba nähtaval kujul, et inimest hirmutada ja et inimene midagi tooks (VM 2002).

Ta lisas veel, et sinna oleks vaja eriti tugevat jutlustajat, kes saaks sealsest kurjusest jagu ning ei alluks „mängule“ Saatanaga¹⁵¹. Mängimine iseloomustab paganlust. Ühelt poolt inimene mängib kurjade vaimudega ning lõpuks mängivad kurjad vaimud inimesega. Minevikus tehtud ohverdusi peetakse mänguks, mida alati endale ei teadvustatud. Inimene langeb Saatan võimu alla pikkamisi ja sageli pahaaimamatult, ilma et ta ise sellest aru saaks. Ilja vend Afanassi võtab selle kokku nii: „Inimesed ise ka ei teadnud, mida nad tegid“ (VM 2000). Baptistid seevastu peavad oma elus väärtuseks tõsidust ja sihikindlust, sest Jumal ei salli kergemeelsust.

See, et Saatan tapab ja paneb inimesi tapma, teab Ilja juttude põhjal, mida ta on varem kuulnud. Ilja rääkis loo, mis juhtus 30 või rohkem aastat tagasi. Üks Ilja isa emapoolne sugulane, Hasako, kõmpinud hilja õhtul mere ääres külla naabertšummi ja enne kohale jõudmist nägi hämaras kurja vaimu *ngylekat*. Ta ajas inimesed püstkojas üles ja teatas sellest neile. Nad võtsid relvad, läksid välja ja tulistasid seda kurivaimu. Pärast tuli välja, et see oli

¹⁵¹ 2003. aasta talvel külastasid Vorkuta misjonärid esimest korda Vaigatši ja kommenteerisid seda nii: „Saare nimi neenetsi keeles on *Hebidja-ja*, st „püha saar“. Teadlased nimetavad seda neenetsi rahvuskultuuri ajaloomälestiseks, aga Jumala sõna nimetab selliseid kohti „hävituse koletiseks“, kuivõrd kõik on rüvetatud iidolitega ja nende austajatega. Maailm ja Jumal hindavad diametraalselt vastandlikult ilminguid ja fakte“ (VM 2004).

hoopis inimene, põhjapõtru karjatanud karjus – nad olid ta maha lasknud 3 lasuga. Ilja hinnangul Kurat lollitab inimesi, saates neid kindlasse hukatusse. Ilja kirjeldab Saatana hävituslikku võimu nii:

Meie arusaama järgi tahab Saatan kõiki petta, tema ülesanne on varastada, tappa ja hukutada. Mitte et vaid üks suguvõsa tooks ohvreid, vaid teised ka. Mingil kujul saab [ohverdaja] justkui tervenemise ja muu. Muidugi, kes tegeleb nende asjadega, ilma kahjuta ei tule välja – näiteks laps võib-olla haigestub, mingi puue võib tekkida, peale selle ilmneb veel midagi ebanormaalselt (VM 2002).

Jamb-to baptistide arvates oli endisaegsetel üleloomulikel tegelastel võimu teha ka head, kuid sellel on oma hind: heategu teeb Kurat selleks, et inimesi paremini oma meelevalda saada ja et nad teda teeniksid. Kokkuvõttes aga hävitab Kurat uskmatute elud ja viib nad põrgusse.

Pöördumisega on konvertiitidele saanud asjad „selgeks“: Saatan tegutses pöördumiseelses elus nagu ta tegutseb veel mitteusklike neenetsite seas. Samas tegutseb Saatan edasi ja kiusab ka usuvendi tänase päevani erinevate ilmalike ahvatlustega. Kui päästetud suudavad kõndida „kitsal rajal Kristuse järel“, siis nad ei lange Saatana võimu alla. Selleks, et pääseda ilmalikest kiusatustest on vaid üks tee: tuleb palju palvetada ja lugeda Piiblit ning käituda vastavalt loetud õpetusele. Osa Jamb-to baptiste ütlevad, et vähem „haritud“, kes ei oska vene keelt ja kes ei mõista lugeda, ei saa uuestisündimisest tõeliselt aru ja neid vaevavad kiusatused, mida seab ette Kurat. Väidetavalt on mõni liialt kiindunud oma suurde põhjapõdrakarja ega pööra enda „usulisele arendamisele“ erilist rõhku; teine jälle naerab liiga palju ega ole piisavalt tõsine. Seega ei ole demoniseerimine vaid mineviku seletamise osa, vaid mängib suurt rolli edasi ka tänapäeval. See langeb paljuski kokku Birgit Meyeri järeldustega ewe kristlaste kohta Aafrikas: demoniseerimine tabab kahte valdkonda: esiteks endiseid jumalaid ja teiseks pöördumisjärgselt ilmalikke kiusatusi nagu naudingud, raha ja võim (Meyer 1995).

3.5 Šamaan kui Saatana käsilane

Neenetsi baptistid ja misjonärid usuvad, et Kuradi tegutsemist on näha kõikjal ilmalike inimeste seas. Mõnel juhul on aga Saatan sisenenud inimese hinge sügavamalt, näiteks šamaanide ja nõidade puhul. Misjonär Viktor kirjeldas, kuidas kord usukuulutusretkel Karataika kolhoosineenetsite juurde püstkotta sisenedes korrutas talle üks sealne vana naine, et usukuulutaja ei meeldi talle ja läks välja. Misjonär pidas seda inimest sedavõrd tugevalt Kuradi küüsis olevaks, et ta ei kannatud Jumala sõna välja. Jamb-to pöördunud nimetasid teda varasemate kuulduste põhjal nõiaaks (*koldun*).

Neenetsite traditsioonilises ettekujutuses on šamaani ülesanne vältida kriise või olemasolevatest kriisisituatsioonidest inimesi välja tuua (vt lk 61). Seda teeb šamaan transis (täpsemalt: teadvuse muutunud seisundis) trummi ja rütmilise laulu abil, mille käigus saavutab ta kontakti abivaimudega (Siikala 2002: 43). Inimeste aitamiseks peab ta koguma kokku abivaimud ja rändama nende abiga või kujul läbi nähtamatute üleloomulike sfääride nii taevas, maal ja allilmas¹⁵². Tavapäraselt neenetsi šamaan kasutab abivaimu transis olles, säilitades kontrolli nende üle¹⁵³. Baptistide ettekujutuses on šamaani sisenenud aga kuri vaim, kes kontrollib inimese, st šamaani tegusid.

Ilja vanaisa oli proovinud "šamaani trummi lüüa" ja ühendust saada vaimudega, et leida üles kadunud asju. Baptistist pojapoja sõnul juhtis vanaisa trummi löömisel "Kuradi hää". Jakovi arvates „mõeldi varem, et trummis räägib Jumala hää, aga Jumal ei tohiks halba ju teha!“ (VM 2004). Seega šamaani abivaimud on samuti võrdsed deemonitega ega kao baptistide maailmapildist – nad jäävad reaalseteks üleloomulikeks olenditeks, vaid nende tähendus ja asukoht kosmoloogias muutub.

Kui neenetsi vaimud ja jumalad on Saatanast ehk Saatana erinevad ilmutuskujud, siis iseenesestmõistetavalt on ka nendega suhtlev inimene Saatana käsualune. Usklike jaoks on selge, et „šamaanid on satanistid“ ning vahet ei tehta pöördumisjärgses retoorikas, kes oli seotud taevaste ja maa-aluste jõududega ja millisesse kategooriasse keegi šamaan kuulus. Šamaan suutis üleloomulikke tegusid korda saata, kuivõrd Saatan oli tegelikult see, kes seda teostas. Ilja usub, et šamaani vahendusel:

... Saatan muidugi aitas, et tema juurde uuesti tagasi tuldaks. Et tõelist ja ausat eemaldada, ära uhtuda maalt, et inimesed usuksid, et šamaani ja inimeste kaudu on Jumal, et inimesed sellesse usuksid (VM 2002).

Šamaani vahendusel toimus ka inimeste „lubamine“ vaimudele. Ühe levinud motiivina esineb inimeste, eriti tüdrukute või laste lubamine *Ngale*. Traditsioonilistes ühiskondades on kristlaste-konvertiitide seas tavaline motiiv, et tehakse Kuradiga leping, mille tulemusel saadakse maiseid hüvesid, kuid mis lõpevad põrgupiinadega (vt nt Taussig 1980: xii). Toon ära katke vestlusest Iljaga, kus ta kirjeldab ühe neenetsi suhteid Saatanaga:

Ilja: Ma tean ühte inimest isiklikult, kes pani rituaali kaudu vanema poja vaikima ja ta vaikib siiani, rääkida ei saa.

Autor: Millise rituaaliga?

¹⁵² Maailmade jaotus on kuigivõrd tinglik ja varieerub neenetsite juttudes. Elena Puškareva sõnul neenetsi kosmoloogias kõiksus ei jagune rangelt kolmeks vertikaalseks maailmaks, vaid võib olla erinevalt ja keerukamalt kirjeldatud (Puškareva 2003: 42). Suulist pärimust neenetsi šamaanide rännakutest abivaimude abil on kogunud ja avaldanud Toivo Lehtisalo (1947: 469–546) ja Leonid Lar (2001: 171–205).

¹⁵³ Mõnes kultuuris, näiteks Ida-Siberis esineb seestumist ehk vaimude sisenemist šamaani, kus vaim räägib šamaani suu kaudu (Siikala 1992: 35–36).

I: Mingi oma rituaaliga. Muidugi see kunst on inimese väljamõeldis. [...] Peale selle lubati, et õde ei lähe mehele. Samuti vaimule lubati. Mis on aga huvitav, kui ta üles kasvas, läks mehele, seal ei suutnud elada.

A: Millisele vaimule oli lubatud?

I: Kes teab millisele.

A: Mingile kuradile?

I: Muidugi Saatanale lubati. Meie jaoks on kõik selge. See on kõik Saatanast.

A: Kuidas neenetsi keeles teda nimetati.

I: Ei tea neenetsi keeles. Lihtsalt “temale” oli lubatud. Tal oli veel üks õde. Ta oli haige, psüühiliselt polnud terve: nagu tavaliselt juhtub, ühest silmast pime... Ta oli kohutav. Need kõik olid lubatud Saatanale.

A: Kogu eluks?

I: Kogu eluks.

A: Miks nii lubatakse, mida selle eest loodetakse?

I: Juhtub, et neil [inimestele] on vaja kellegi jõudu. Nad kasutavad seda, aga Saatan tahab selle eest lõivu võtta. Ja seepärast võtab tema suguvõsast kellegi. Aga nad ei mõista, et lapsi varastatakse, lubatakse ära.

A: Pärast jäävad nad kõik haigeks?

I: Pärast juba algavad psüühiliselt haigused, puuded, ühesilmsus või hoopis haigestub ja sureb (VM 2002).

Huvitav on see, et naiste lubamine allilmaisandale kaasaks on olemas ammustes teadetes. Neenetsi muistendites leidub teateid sellest, et *Nga* tahab endale maa pealt naist ja kui talle keeldutakse, siis toob ta palju hädasid inimestele. Nii esineb suulises pärimuses motiiv tüdrukust, kes viidi ehitud rakendil allilma avause juurde ning kellest sai *Nga* naine. Seejärel toodi tagasi kotta ja pärast ei lubatud tal seitse aastat abielluda. Kui seitse aastat täis sai, viidi sinna järgmine tütar (Golovnev 1995: 422)¹⁵⁴.

Šamaanlus on niivõrd ohtlik, et igasugune kokkupuude sellega võib olla nakkav. Ilja sõnul raviti üht meest, kes aga pärast hakkas nõiduma: ravimise käigus kandus talle üle võime šamaanirituaale läbi viia. Tavaliselt on šamaaniks hakkamiseks vaja mõnda erilist tunnusmärki, vaimude poolset valikut või ameti pärandamist šamaanist esivanemalt. See, et šamaanlus võib nakkav, on ilmselt uuest kristlikust mõtteviisist pärit idee, kuivõrd väiksemgi kokkupuude kurjaga võib olla hukutav.

¹⁵⁴ Charles Bénard toob ära Novaja Zemljal Ilja ja Konstantin Völkalt kuulnud laulu, milles Surm kosib kaks naist, kuid lõpuks päästab neid sellest abielust naise ja Surma ühine poeg, kes hävitab isa keha: Surma hing läheb maa alla ja ei naase seal enam (1921: 174–177).

3.6 Šamaan kui petis

Nõukogude ametliku ideoloogia järgi, mida järgis meedia, kirjandus, kooliõpetus, peeti šamaane petisteks ja vaeste rõhujateks (Slezkine 1994: 227)¹⁵⁵. Teatud osas oli see jätk vene õigeusu kiriku vaenulikule suhtumisele šamaanidesse tsaariajal. Õigeusu misjonärid omasid olid veendunud, et – lisaks sellele, et nad olid Kuradi teenrid – on šamaanide puhul tegemist ka petistega. See esineb ka tänapäeva baptistlike misjonäride suhtumises. Paganlus ja pettus on ühe mündi kaks külge. Kuivõrd Saatan on oma olemuselt petis, siis seega ka tema teenrid on seda.

Šamaanid ei saanud olla „pühad“ või „jumalikud mehed“ Ilja sõnul juba seetõttu, et neil olid kõik need pahed, mida Uus Testament keelab: nad olid vargad, joodikud ja vandujad. Ilja rääkis loo, kuidas tema vaarisa mõnede teiste meestega käis idapoolsetele neenetsitele nartade tegemist õpetamas. Seal kohtuti kohalike inimestega, kellega koos joodi. Kohalikud neenetsid hakkasid purjus peaga „šamaanitrikke“ tegema, pistes näiteks noa endal küljest läbi¹⁵⁶. Ilja vaarisa tahtis, et talle õpetataks ka šamaanikunsti: talle pandi *malitsa* ülepea ja seoti nõor ümber, seejärel pidi ta tegema kolm ringi ümber tšummi, kuid juba esimesel ringil pidi ta katkestama, kuna "vaimud hakkasid teda piinama". Tulnud hiljem tagasi oma tundrasse, hakkasid nad "mängima šamaane", otsides kadunud põhjapõtru. Ilja rõhutab siin vastavalt uuele diskursuse universumile just seda momenti, mis näitab, et ühed inimesed petsid teisi, väites omavat üleloomulike olenditega suhteid. Saatan aga võis seda „mängu“ ära kasutada ja nad tõeliselt ennast teenima panna ja seda sel moel, mis ei toonud inimesele head. Seega Saatana teenimine võis olla nii teadlik kui ebateadlik.

Kuigi Kuradil on võimu uskmatute üle, ei ole ta siiski kõikvõimas. Saatan ei suuda kõike ette näha. Jumal aga näeb. Ilja rõhutab, et Saatana ja seega šamaanide võimetel on piirid. Nii ei suutnud šamaanid hoida neenetseid eemal tulevastest kannatustest, kuigi tuleviku sündmuste ettenägemine on üks olulisemaid šamaanide funktsioone:

Ja mis siin on huvitav, kui šamaan oleks teadnud, oleks ta mõistnud, mis juhtub edaspidi, näiteks seda, et võimud tulevad, et algab kommunism ja meid tapetakse, aga nende jaoks polnud see avatud (VM 2002, Ilja).

Ülestõusus venelaste vastu Uurali mägedes 1943. aastal (*mandalada*) olnud üks juhtidest šamaan Sevdja Miška (Taibarei)¹⁵⁷.

¹⁵⁵ Ssorin-Chaikov toob ära ühe šamaani ülestunnistuse nõukogude ametniku ees, mis kajastab küll ilmselt rohkem nõukogude ametniku ettekujutusi: „...šamanism on võlts ja see ei too mitte midagi head ja ma luban lõpetada šamaanimise“ (2003: 108).

¹⁵⁶ Neenetsid ei hinnanud kõiki šamaane ühtemoodi. Ettekujutus, et osa šamaane on tõelised ja tugevad ning teised nõrgad, on neenetsite seas vanast ajast levinud (Homič 1978: 245).

¹⁵⁷ Viktor Tolkačevi publitseeritud dokumentides esineb arreteeritute nimekirjas ka Mihhail Taibarei (2000: 299, 305). Kohtusin tema pojapojaga, kes väitis, et ta ei tea midagi jutustada oma vanaisa rollist *mandaladas*, kuna isa ei jutustanud sellest midagi (VM 2004).

Mandala tuli samuti šamaanist. Algul kaks inimest tulid kuskilt Uuralitest, sealt kus on Baidarata laht. Sealt sõitsid kaks rakendit. Nad ütlesid: „Nüüd läheb meil halvasti“. Meil on seda vaja šamaani juures kontrollida, mis hakkab saama. Šamaan jutustas: „On vaja venelasi võita.“ Midagi muud šamaan ei suutnud öelda, mis edasi saab (VM 2004, Jakov).

Sevdja Miška olla suhelnud „mingi kolmejalgse olendiga“. Keegi nägi, et see olnud *ngyleka*. Saatan oli venelaste rünnaku eel lubanud šamaanile, kui too trummi tagus, et kõik läheb hästi, kuid tegelikult ta pettis teda, kuna venelased tapsid palju neenetsid ja arreteerisid tema enda (VM 2002, Ilja)¹⁵⁸. Nagu neenetsid ütlevad: „šamaani trummid peatusid pärast viimast sõda“, kus „sõjal“ on kaks võimalikku tähendust – II maailmasõda ja *mandalada* (Golovnev, Osherenko 1999: 93).

Šamaani pidamine petiseks, võimetuks tegelaseks langeb kokku tajuga, et neenetsi traditsiooniline usund, *resp.* paganlus on jõuetum ja väheväärtuslik võrreldes kristlusega. Religioonide kohtumisel ja pöördumises on sageli just määrav see, milline üleloomulik tegelane või religioosne spetsialist tundub tugevam ehk kes suudab paremini tagada inimeste heaolu.

3.7 Deemonlikud surnud

Üks universaalne demoniseeritud valdkond on surma ja surnutega (*hal'mer*) seonduv¹⁵⁹. Surnuid kardetakse elavate juurde kimbutama naasvat. Rahutuid surnuid esineb paljudes neenetsite uskumustes. Näiteks kantakse vööil kettide küljes karukihvasid, mis kaitsvat pahatahtlike surnute eest (VM 2004, Jakov). Baptistide jaoks on aga Saatan vaid see, kes võib minna surnutesse ja ilmuda elavatele:

Mõeldi, et surnute hinged ilmuvad maa peale. Aga kuidas meie aru saame, surnu hing ei saa olla ... Kui inimene tegeles satanismiga, kuidas seda öelda... šamanismiga. See keda Saatan aitas, selle kujul ilmub ta teistele inimestele. Inimesed pärast aga hakkavad hirmutama, et justkui tema [inimene] elustus ja ilmus nähtavale. Nii palju kui teada, et need [inimesed], kes tegelesid [šamanismiga], pärast ilmusid teistele inimestele tema [Saataka] kujul (VM 2002, Ilja).

Surnute ilma asukoht ei ole rangelt fikseeritud. Seda on paigutatud nii maa-alla kui maa-peale (Homič 1995: 264; vt ka Toulouze 2003b). Maa-pealne asukoht on kas määratlemata kuskil tundras või täpsemalt surnuaedades. Ka on seda paigutatud põhja, näiteks Põhja-

¹⁵⁸ Hoopis teistsugust suhtumist šamaanidesse *mandalada* ajast kajastab Leonid Lar ja Andrei Golovnevi kogutud suuline pärimus *mandalada* kohta. Selle järgi juhtisid ülestõusu kaks šamaani (Lar 2001: 215; Golovnev 1995: 194). Lahingu ajal nad hakkasid loitsima: „Palava päeva muutsid nad külmaks ja jäiseks. Kutsusid esile tugeva lumetormi. Venelased kannatasid külma käes, nende ihud kattusid jääga. Neenetsid olid riietatud suvemalitsatesse. Nendest läks külm mööda“ (Lar 2001: 217). Šamaanid on siin päästja rollis. See suhtumine on traditsioonilise usundi kandjate seas valdav tänapäevalgi.

¹⁵⁹ Golovnevi teatel tähendab sõna *hal'mer* nii surnut kui kurja vaimu (1995: 205).

Jäämere äärde. Surnute asupaiga horisontaalsust on seostatud maapealsete matustega laudkastidesse, mis on veel tänaseni tavaks Aasia neenetsite seas (Golovnev 1995: 205). See-eest Euroopa neenetsitel on üle saja aasta domineerivad olnud maasisesed hauamatused, millest vaid õigeusu ristid näha on (vt ka Gračeva 1971: 249–250) (Lisa 1. Foto 20). Ka Ilja sõnul ei teatud enne pöördumist täpselt, mida surnud teevad ja kus nad asuvad, kuivõrd see ei ole kunagi olnud selgelt defineeritud:

Autor: Kuhu surnud lähevad paganliku mõtlemise järgi?

Ilja: Nad arvatavasti mõtlesid, et lihtsalt surevad ja kõik. Ma arvan, et nad ei teadnud, kuhu nad lähevad. Muidugi mõned mõtlevad, et justkui kohtuvad üksteisega. Nagu sõidavad sama moodi põtradel [...]. Et hakkavad neid [surnuaiale jäetud asju] kasutama. Muidugi, kõik see pole nii.

A: Ikkagi mingi alumine ilm on ettekujutuse järgi...?

I: Jah mingi ettekujutus neil oli, et on maailm...

A: Aga taevasse ei arvanud kedagi minevat?

I: Taevasse ilmselt mitte. Taevast ei mõelnud keegi, kuna taevast peeti pühaks. Kuna nad ei pidanud end pühaks. Arvati, et taevani võib jõuda eriline inimene (VM 2002).

Baptistid aga teavad, et nemad on „pühad“ ja saavad taevasse. Siin esitab Ilja mõtte, et neenetsid justkui teadsid varem oma patust, mis läheb vastuollu mõne teise väitega nende teadmatuses. Sellele võib seletus olla aga taas ühes varasemas uskumuses. Inimese eksklusiivset taevasse pääsemist leidub üsna varastes teadetes neenetsite usundi kohta. Nõnda kirjutab Matias Aleksanteri Castrén 19. sajandi keskel Euroopa neenetsite kohta, et nende arvates austatud inimene võis minna taevasse (1967: 164). Ka Toivo Lehtisalo teatab 20. sajandi algusest ühe Obdorski neenetsi jutu põhjal, et kui inimene elas õiglaselt, siis tema hing läheb taevasse, aga kui ta oli tavaline surelik, siis Surma vaim sööb ta ära (1924: 115). On tõenäoline, et see ettekujutus on siiski tulnud õigeusust, mis jutlustas surma ja moraali seotust, kuid ei ole ka välistatud, et Castréni poolt mainitud eriliste inimeste taevasse minemise näol oli tegemist nende jumalikustamisega¹⁶⁰.

3.8 lidolid ja ohvrid

Misjonäride hinnangul kohtavad nad tundras „klassikalist“ paganlust. Ühe misjonäri sõnul käituvad paganlikud neenetsid täpselt samamoodi nagu Piiblis on kirjutatud uskmatute kohta – tehakse endale puust vajalikud tarbeasjad, aga ülejäägist valmistatakse iidolid või nahkadest riided ja kojakatted, ülejäägist teevad nukud (VM 2002, Viktor). Paulus manitseb

¹⁶⁰ Neenetsite seas esineb uskumus müütilistest taevastest inimestest (*nuv' hasava*) (Homič 1976: 18; Golovnev 1995: 454). Näiteks eepilises laulus *jarabcis*, mida Jakov mulle laulis, läks lõpus osa kangelasi taevasse elama ja ta nimetas neid just nimega *nuv' hasava* (VM 2004).

pagankristlastel mitte austama iidoleid, ohverdama neile, kägistama loomi ja jooma nende verd ja sööma ohvriloomade liha (Ap 15: 20, 29). Võib öelda, et just need elemendid moodustavad neenetsite traditsioonilises kommunikatsioonis üleloomulike olenditega tähtsaima osa, mis uute kristlaste jaoks tähistab aga suurt patukoormat minevikust. Piibli näited tõestavad, et just nemad, neenetsid on kõige suuremal määral patused.

Paganlike neenetsite ja misjonäride suhtluses on neenetsi jumalakujud sattunud tähelepanu keskmesse, kuivõrd need on misjonäride jaoks vankumatud tõendid paganlusest. Kui šamaanid on Saatana jüngrid, nõnda on ka ebajumalakujud Kuradi tahtel püstitatud, et austataks just teda. Minu küsimusele, mida iidolid teevad, vastas Ilja, et:

... on raske öelda, mida nad suudavad. Kui pöörduda Piibli juurde, Piiblis on kirjas, et iidol ise pole midagi, aga nende taga on tondid [...] kes on saatanlikud inglid (VM 2002).

Uute inimestega tundras kohtudes on misjonäride üks esimesi küsimusi see, kas kellelgi on iidoleid. Siin tuleb taas välja baptistide range tekstitruudus: kuivõrd Piiblis, sh kümnes käsus, on rõhutatud, et puuslikke ei tohi kummardada, siis see on kujunenud üheks olulisemaks küsimuseks ja pingete allikaks pööramisprotsessis¹⁶¹. Misjonär kirjeldas puuslike ohtlikkust järgmiselt:

Osutades nende iidolitele, paljastasime nende patu elava Jumala vastu. Teine käsk kümnest keelas teha kujusid ja kumiire, iidoleid. Aga teie teete puust iidoleid, tšumminukke. See on suur patt. See sõna oli kaalukas, kuivõrd ta tuli Jumalast, aga meie vaid andsime seda edasi. Ülejäänud käskude tutvustamine teadvustas inimesi nende patusest. Paljude jaoks oli isiklik patusus ebameeldiv avastus ja vaid mõne üksiku jaoks oli uudis Kristusest rõõmusõnum, pääsemise allikas (VM 2002, Nikolai).

Iidolite hävitamine on sümboolne paganluse ja minevikuga lõpparve tegemise akt. Enamasti on neenetsitel tšummis kojanukk (*mjad' puhucja*), kes on tähtsaim jumalakuju naiste jaoks sünnituse juures ja pere heaolu tagajana. Samuti on hoitud alles ja ohverdatud esivanemate hingedele kujude vahendusel, mida veetakse kaasa pühal nartal (*hehengan*), ja *sjadejdele*, kes asuvad looduslikes pühakohtades. „Puuslikke“ on võimalik hävitada vaid kahel viisil, lähtudes Piiblist. Ilja seletas seda järgmiselt:

Piibli järgi on neid õige põletada või maa alla kaevata. Kristlasel ei tohiks olla kahekordselt... st teenida Jumalat ja vaata Saatanaid. Pole kahte teed. Piiblis on öeldud, et te ei saa teenida kahte isandat, te ei saa olla osalised Jumala ja Kuradi söömaajast, ei saa juua Jumala ja Kuradi karikast. Kahte mitte kuidagi (VM 2002).

Misjonärid ise ei põleta „nukke“, vaid nad veenavad nende omanikke seda tegema. Osa neenetseid on üsna lihtsalt nõustunud põletama oma kujusid ära, kuid teised on seda vastumeelsemalt teinud. Paljud neenetsid on jumalakujud alles hoidnud viimase hetkeni enne ristimist, kuivõrd nendest loobumist ei peeta täiesti ohutuks. Isegi kui on seletatud korduvalt,

¹⁶¹ Puust ja kivist neenetsi jumalakujude hävitamine pühakohtades oli tavaline praktika ka Veniamini misjoni ajal 19. sajandi teisel veerandil (vt Veniamin 1850; Veniamin 1851; vt ka Vallikivi 2003a: 112–113).

et iidolid tuleb hävitada, tuli kord ühe pöördunud vanema mehe ristimiseelse küsitluse ajal välja, et tal on ikka alles veel üks nukk. Seepärast sõitis ta 30 kilomeetri taha oma kodupüstkotta seda põletama, kuna enne ei oleks teda ristitud¹⁶².

Jumalakujud on seotud oma peremehe ja terve pere heaoluga, isegi kui need asuvad kaugel nendest. Misjonärid möönavad kausaalsust, kuid see on alati ühesuunaline ja negatiivne ehk nende sõnul on iidolid süüdi vaid õnnetustes. Ühes usklike peres läks vastne minia pärast sünnitust hulluks ja ta saadeti haiglasse ravile. Misjonärid otsisid vastust, miks Jumal tegi ühe usklikuga nõnda. Vastuse leidsid nad aga ebajumalakujudest. Äi oli andnud enne pöördumist Uuralites elavale vennale hoiule oma puust iidolid, mida too alles hoiab pühal nartal. „Kas siin ei peitu õnnetuse põhjus, mis tuli perre?“ küsisid misjonärid. Selle peale lubas peremees esimesel võimalusel sõita venna juurde ja põletada kujud (VM 2002).

Ka leidub neid, kes keelduvad sõnaselgelt kujusid hävitamast ja oma jumalaid hülgamast, seda eriti Uurali neenetsite seas. Näiteks ei nõustunud misjonäride soovitusel üks naine seal jumalakuju põletamast, kuna ta kuulis, et Jamali poolsaarel üks neenets põletanud *sjadej* ära ja samal päeval jäi ta ilma kõigist oma põhjapõtradest: kui teiste põhjapõdrakasvatajatega ühine kari tuli püstkoja juurde, puudusid tema põhjapõdrad sealt viimane kui üks. Misjonäride sõnul näitab see seda, et Kurat kiusab eriti intensiivselt neid, kes on kahtlemas pöördumise eel.

Baptistlikud misjonärid võitlevad ka õigeusu ikoonide vastu, mida leidub Jamb-to ja teiste neenetsite tšummides. Nad ütlevad, et kuskil Piiblis ei ole öeldud, et sa pead austama pilte, nagu seda õpetasid õigeusu vaimulikud saja aasta eest. Nad võrdustavad pühakupiltide ja paganlike jumalakujude austamise. Vahel loobuvad neenetsid ikoonidest mõnevõrra lihtsamalt kui traditsioonilistest jumalakujudest. Kui esimesel korral misjonärid külastasid üht neenetsi peret Uuralites, olid need pärast manitsusi varmalt nõus ikoone põletama, kuid järgmise külastuse ajal tuli välja, et alles olid hoitud kõik traditsioonilised jumalakujud, millest ei nõustutud loobuma. Usklike arvates peitub iidolite ja ikoonide austamise põhjus selles, et kedagi neist – olgu need neenetsi või vene jumalused – ei tahetud kõrvale jätta ega solvata. See näitab neenetsi usundi struktuurilist avatust, mis puudub baptistlikul kristluse vormil.

Tänases baptistide retoorikas on iidolite kummardamine seotud igasugu nõidumise ja

¹⁶² Üks huvitav aspekt on veel seotud Narjan-Marist pärit kooliõpetajate vastuseisuga misjonäride tegevusele. Nad nimetavad misjonäride tegevust neenetsi kultuuri hävitamiseks. Kuulsin näiteks järgmisest juhtumist, mida andis edasi misjonär Nikolai: „Issand aitas veenda neid, et iidolid tuleb põletada. Perenaine tahtis neid juba ahju visata, kui vahele segas õpetaja ja hakkas veenma ja vastu seisma. Vanakesed löid kahtlema. Oli jälle vestlus, aga seekord juba õpetajaga. Me hakkasime ära minema, aga perenaine peatas meid ja palus, et ma palvetaksin ja et ta saaks minu juuresolekul iidolid ära põletada. [Õpetaja] sai siiski nad nõusse, et iidolite riided säilitatakse muuseumi jaoks. Iidolid läksid tulle. Olgu kiidetud Jumal. Peremees palus Jumalalt andestust” (VM 2002).

kurja maagiaga. Jakovi sõnul toimetasid inimesed rituaale jumalakujudega püha narta juures, et teha teistele halba. Ka Ilja teatab, et neenetsid kasutasid *sjadejsid*¹⁶³ eriti just varguste jaoks, seevastu *hehesid*¹⁶⁴ kasutasid ravi eesmärgil, lisades siis: „Ravimise ja rikkumise jaoks.” Sisuliselt nende abil ravimine sai ainult kahju tuua, kuivõrd tegu on Saatana mõjuga. Inimesed olla mõelnud, et *hehed* on Jumala vahendajad või lausa ise jumalad. Tegelikult aga Saatan eksitas neid ja nad teenisid teda nõnda petetuna. Erinevad paganlikud jumalad, keda *hehed* ja *sjadejd* kehastasid, on usklike sõnul demonid. Misjonäri sõnul, kui neenetsid sellest teada said, sattusid nad paanikasse ja olid valmis hävitama kurjade vaimude teenimiseks mõeldud kujud. Oli ka vastupidiseid juhtumeid. Esimestel käikudel väljanäidatud vaimustus Jumala sõna vastu, osutus paljude perede puhul petlikuks. Kui usukuulutajad soovisid näha ka tegude muutumist, ei tahtud midagi „uuest elust“ enam kuulda.

Teise, vene misjonäride jaoks varjatuma osa neenetsi religioosset praktikast moodustab ohverdustega seonduv. Neenetsid jagavad ohverdused veriseks ja veretuks. Vereohvrid (*han*) on tänaste baptistide arvates eriti saatanlikud. Jamb-to neenetsite sõnul tehti vahet toidu jaoks tapmise ja ohverduseks tapmise vahel. Esimesel juhul kägistati nahast arkaaniga, et vältida vere väljavoolamist¹⁶⁵. Kägistamise komme on Jamb-to baptistide seas tänaseks kadunud, mis on näiteks idapoolsetel neenetsitel Aasias igapäevane praktika (vt Niglas 2001: 46).

Jamb-to neenetsite suvealadel on ohverduskohad, mida pärast pöördumist usklikud enam ei külasta. Ka ei ole mulle teada, kas mitteusklikud seda teevad, kuigi pöördunud arvavad, et mitte. Polaar-Uuralite põhjaküljel asub aga üks tuntumaid neenetsi pühakohti, *Minisei* ehk *Pe mali* mägi, kus Uurali neenetsid käivad tänaseni ohverdamas. Seda paika külastasid Vorkuta misjonärid 2000. aasta suvel. Nende kirjelduse järgi oli seal suur kuhi põdrasarvi, tühjad pudelid, värvilised kaleviribad ja värsked põtrade sisikonnad. Misjonär Nikolai sõnul „oli selles kohas pimeduse tunne ja see kandis endas surma lõhna“. Jutlustajad palvetasid selles kohas „elava Jumala“ poole sõnadega: „Issand, pööra need inimesed enda

¹⁶³ Ilja sõnul on *sjadejd* vaid puust ja asuvad pühapaikades ning *hehed* võivad olla ka kivist ja on rietatud ning kantakse kaasas (vrd Homič 1995: 216–219). Vt ka järgmist joonealust märkust

¹⁶⁴ Sõna *hehe* on väga laia tähendusega neenetsi keeles: see tähistab üleloomulikke olendeid, nende kujutisi või laiemalt „püha“ (Homič 1995: 216). Baptistide jaoks on selle sõna kasutus sedavõrd problemaatilisem, kuivõrd ka osa kristlikke mõisteid tõlgitakse sõnaga *hehe*, näiteks *hehe mja*, mis tähendab „kirik“. Polüseemilised terminid omavad endas potentsiaali erinevateks ja subjektiivseteks tõlgendusteks ning vanade ja uute tähenduste kokkusulutamiseks. Samas on täheldatav teatav püüe Ilja poolt, kes on peamine tõlk, kasutada otse vene keelest mugandatud sõnu (nt *hristi* – ristima) või kasutada varasemaid nn ilmalikke sõnu (nt „Püha Vaimu“ tõlgib ta *nuv*, *ind*, mis tähendab „Jumala hing“).

¹⁶⁵ Jamali neenetsite seas on iga põdra tapmine kindlate reeglitega ohverdus: selle käigus kägistatakse põder arkaaniga surnuks, looma pea päikese suunas. Eelnevalt tehakse kolm tiiru kohapeal põdraga päripäeva (Niglas 2001: 46).

poole, et nad pöördusid ära pimeduse valitsuse alt Valguse poole, iidolite juurest Sinu, elu Jumala poole, et siin mitte keegi ja mitte kunagi ei tooks ohvreid iidolitele“ (VM 2002).

Ilja, kes ise osales ohverdustel enne pöördumist, näeb neenetsi traditsioonilist ohvritoomist ja selle seost verega uues valguses. Paganliku ohverdamise võti peitub Ilja sõnul veres:

I: Mis on huvitav, tähtsaimat rolli mängib siin veri. Piiblis on kirjas, et verel on hing. Tuleb välja, et annad hinge ohvrina.

A: See on põdraveri?

I: Jah, aga tähtsaim roll on verel. Seepärast, et hinge antakse. Aga ei ole olemas suuremat kui hing. Vaimule antakse hing vere kaudu. Seega on kõik antud justkui tervenisti (VM 2002).

Veri on suure tähtsusega neenetsi kultuuris ohverdustel, nagu me nägime ülal skorbuudi peletamisel koeraverega. Veri on ka tavapärane söök toorel kujul. Uus õpetus sunnib aga selle söömisest loobuma ning valama vere maha (5 Mo 12: 16).

Misjonär võtab kokku Jamb-to neenetsite paganlikud kombed järgmiselt:

Ma arvan, et igaüks viis neid kombeid läbi oma ettekujutuses nii, kuidas ta õigeks pidas. Ma arvan, et Saatana jaoks on tähtis, et inimesed mingilgi, ükskõik mis moel teda kummardaksid. Praegu alles inimesed saavad aru, et on üks Jumal. Mis on õige, et olla kuulekas talle ja kõik. Muu ei ole oluline, tuleb vaid ülejäänud ära visata. Nad ei ole kõiki veel ära visanud (VM 2002).

Ka ohverdamine saab endale moraalse hinnangu usklike kõnes. Jakovi sõnul oli ohverdamine – nagu iidolitegi kummardamine – vaid kurja tegemiseks ja varastamiseks, kuivõrd see võimaldas märkamatu teistelt loomi varastada:

Kes ohverdavad, saavad alguses kiiresti rikkaks, aga pärast võib kõik kaduda. Nagu Havko – sai kiiresti rikkaks, kuid mõlemad kaks poega surid ja mitte midagi ei jäänud alles. [...] Saatana vaim annab kiiresti põtru, aga kiiresti kaovad ka (VM 2004).

Jakov ise ütleb, et tema ei ohverdanud rikkaks saamise eesmärgil üldse, küll aga mõned, kes said palju kala, ilmselt ohverdasid. Ühiseid ohverdusi ei toimunud, vaid kõik rituaalid toimusid kodakonniti või eraviisiliselt. Need leidsid tavaliselt aset suvel, kus on perekondadel oma või jagatud pühakohad, mis asuvad tavaliselt mõnel künkal. Ohverdati esimene vasikas, kes sündis. Jakovi sõnul tuli see komme õigeusust:

Oli mingi seadus, Moosese seadus varem samuti. Nii läks. Midagi oli [vanaisa] natuke kuulnud Piiblist. Ta oli õigeusu kirikus usklik (VM 2004).

Jakovi vanaisa sõnul tuli ohverdada vähemalt kord aastas üks põder:

Kui aasta peale üks [põhjapõder] kägistada, siis jääb ellu (VM 2004, Jakov).

Kurja maagiaga tegelemine on kuulunud neenetsite usundilistesse teadmistesse varasemast ajast ja uskumine sellesse on olnud püsiv ka vastristitute seas. Seda kajastab ka järgmine kuuldud lugu. Kahe baptisti-noonetsi vahel tekkisid 2000. aasta sügisel pinged

karjamaade jagamise pärast. Ühel neenetsil oli umbes tuhandepealine kari, teisel – kes seda lugu mulle jutustas – 300 põhjapõdra. Suure karja omanik karjatas oma loomi osaliselt väiksema karja omaniku karjamaal, mis vihas viimast. Kord tõmbas rikkamal neenetsil hunt ühe juhtpõdra koonu katki. Too arvas, et selle teo korraldas vaesem, et kätte maksta temapoolsele karjamaadele sissetungimise eest. Vaesema mehe sõnul on neenetsitel selline uskumus, et kui hunt tõmbab põhjapõdral koonu katki, siis on keegi põhjapõdra peremehele halba soovinud. Ta lisas, et ka tema karja juures olid hundid käinud, kuid polnud tema põhjapõtru puutunud. Ta võttis seda kui hoiatust Jumalalt, et ei peaks viha oma usuvenna vastu. Vaesem neenets, kes oli olnud selleks hetkeks neli aastat baptist ja oskas lugeda Piiblit, viitas sellele, et rikkam mees, kes alles pool aastat tagasi ristiti, ei saa uuest usust aru ja arvab seepärast, et tema saatis hundi juhtpõdra ründama (VM 2000).

See näide illustreerib seda, kuidas konversiooni kui protsessi käigus referentssüsteemid muutuvad järk-järgult. Rikka neenetsi jaoks oli spontaanne reaktsioon tõlgendada seda sündmust traditsioonilistest teadmistest lähtuvalt, see-eest vaesema jaoks, olles kauem usklik olnud, leidis selles sündmuses märgi Jumala käe tegutsemisest.

3.9 Märgid elavast Jumalast paganlikus minevikus

Meredith McGuire jaotab pöördumisjärgsed varasemat elu ja pöördumist kirjeldavad retoorikad kolmeks. Esimene on valikuretoorika, milles inimene kirjeldab pöördumist kui isiklikku, sageli valusat valikut ja mida McGuire peab tavaliseks läänelikes individualistlikes ühiskondades. Teiseks muutuseretoorika, milles on varasem elu must ja õnnetu ning konversioonijärgne elu helge ja õnnelik. Kolmas on kestvuseretoorika, mis toob välja inimese pöördumiseelses tegutsemises püüdeid leida uut tõe. (McGuire 1997: 74). See jaotus ei ole reaalselt nii selge. Minu välitöömaterjalides ilmneb, et rõhutatakse erinevaid aspekte kõigist nendest retoorika tüüpidest. Näiteks on kaks viimast sageli segunenud Iljal oma pöördumise seletamisel. Kui eespool on olnud põhiliselt juttu muutuseretoorikast (joomine, varastamine, petmine jne) (vt lk 69), siis on Ilja jutus olemas ka kestvuseretoorika elemente. Nii mitmelgi korral tuli tema juttudes välja, et enne pöördumist oli olemas märke tõe peatsest saabumisest. Ta otsis midagi uutlaadi sidet üleloomulikuga (ja seda olid tema sõnul alustanud juba esiisad), mis viitab järjepidevusele. Ta tahtis lapsena saada ravitsejaks või šamaaniks. Peale kuuendat eluaastat tal oli aeg-ajalt suur hirm Jumala ees, kelle poole ta palvetas:

Kui midagi kartsin, siis alati palvetasin sisemiselt. Mitte keegi ei õpetanud mind, aga oli juba mingi hirm Jumala suhtes (VM 2002).

Kaheteistaastaselt Ilja teadis, et on olemas Jumala raamat ja soovis seda endale saada. Oma sõnul kaalus isegi sellele linna järeleminemist.

On tavaline, et usulise pöördumise läbi teinud inimesed hakkavad nägema konversioonieelses elus märke Jumalalt, mida peetakse ettevalmistuseks tulevaseks uskliku eluks (Barker 1993: 210; Hovi 2000: 391). Tagantjärele on usklikele selge, et kõik oli ette nähtud Jumala plaanis, kuigi sündmuse enda toimumise hetkel ei olnud teadlikud selle tähendusest. See on klassikaline skeem, mida on kirjeldanud paljud uurijad (Snow, Machalek 1983: 143; Staples, Mauss 1987: 135). Konvertiit loob endast „mineviku mina“, mis on põhiolemuselt patune. Samas sisaldub minevikus ka helgemaid hetki ja püüdlusi Jumala poole: tuntakse ära Jumala enda tegusid. Nagu usklikud väljendavad, olid neenetsitele varasemal ajal vaid üksikud asjad "avatud" ja suurem osa "suletud".

Märkimisväärne on see, et Ilja nimetab ka oma esivanemaid „usklikeks“ inimesteks, kuid ta lisab, et nad ei saanud olla „õiged Jumala ees“, kuna nad ei tundnud Piiblit. Seda ei pakkunud šamaanlik tarkus ega ka vene õigeusu kool, kus Ilja vanaisa oli väidetavalt käinud lapsena. Hoolimata üldisest pimedast paganlikust elust aitas Jumal ka tema esivanemaid: näiteks Jumal päästis tema vanaisa sõjast. Teda taheti sõjaväkke võtta, kuigi ta lonkas kergelt ja oli poolpime. Kui värbajad talle järele tulid, siis algas lumetorm ja tal õnnestus põgeneda Uurali mägedesse, kus ta töötas mõne aasta metsavedajana. Ka Ilja viie põlve tagusel esiisal Jarkiil olnud eriline jõud ning ta olla võitnud võitluses metsavaimu¹⁶⁶ (Missioner 1997). Hoolimata Jumala sekkumisest esivanemate ellu arvab Ilja, et esivanemad lähevad suure tõenäosusega põrgusse, kuigi ta loodab, et vahest nad kahetsesid enne surma ja et nad pääsevad siiski taevasse.

Piibel on kujunenud allikaks, millest on võimalik leida ka teateid neenetsite iidsest ajaloost, mida kujundas Jumal. Seega osa neenetsite teadmisi pärineb konvertiitide arvates juba inimkonna algusaegadest. Ilja sõnul Paabeli torni ehitamise ajal said ka neenetsid oma keele. Seda kajastavat ka neenetsi lood rahva päritolust. „Vanast ajast“ on teatud näiteks mõningaid rituaale, mida aga ajapikku on muudetud. Ilja toob näite, et neenetsi rituaalse suitsuga puhastamise komme (*nibtrava*) on tema arvates võetud Piiblist, kuid ajapikku kohandati see ümber. Nii hakkasid neenetsid kasutama viiruki asemel põhjapõdra-, soobli- ja saarmakarvu või siis ohvripõhjapõdra rasva (vrd Fienup-Riordan 2000: 136).

Samuti tunti midagi sellist, mida kõik uurijad on nimetanud kristlikust sõnavarast lähtuvalt „patuks“ (nt Golovnev 1995: 221). Baptistide sõnul ei teatud varemalt patu

¹⁶⁶ Temast tehtud kuju (*sidrjangg*) põletas Ilja vend, kelle käes see hoiul oli, alles veidi aega enne ristiusu vastuvõtmist (VM 2004).

„tegelikku“ tähendust ja ulatust (vt ka Priest 2003). Pärispatt ja patu vältimatus inimese elus olid tundmatud, selle asemel kehtestasid Ilja arvates inimesed – ja mitte Jumal – mingeid reegleid, mille rikkumist nimetati hejvy. Tulles tagasi naiste ja patu seostamise juurde (vt lk 61), siis Ilja arvates peeti naise alusetult üksi roojasteks ja patusteks (sja''mei), kuid tegelikult – kristlikust vaatepunktist – mehed ei olnud seda vähem.

L: Miks just naised, miks nemad on ebapuhtad?

I: Ma ka konkreetselt ei oska öelda, miks peeti naise ebapuhtusteks. Seda on väga raske öelda. Võib-olla mõned religioossed sündmused on lähedalt seotud Piibliga. Neil peab olema allikas. Aga nad on võib-olla ümberpööratud kujul. Kui võtta inimkonna ajalugu. Kes esimesena patustas? Aadam või Eeva. Eeva, tuleb välja on sja''mej (VM 2002).

Seega Ilja arutluse järgi on selle arusaama võimalik põhjus selles, et neenetsid teadsid, et Eeva patustas esimesena. Kuid edasi tõlgendati juba meelevaldselt ja seati sisse naise ebapuhtuse laialikandmise vältimiseks teatud reeglid nagu keeld astuda üle „puhaste“ (meeste tööriistade, põhjapõdrarakmete jne) asjade, liikuda püstkoja pühas tagumises osas (sinjaku) ja viibida pühades ohvrikohtades. Vastasel korral naised rüvetavad need asjad või kohad ja tulemuseks oli paganate arvates vaimude viha ja kättemaks kogu perekonnale.

Ilja sõnul teadsid paganlikkusest hoolimata kõik neenetsid, et on üks Jumal. Tema nimi on Num. Ka teadsid neenetsid Ilja arvates „õieti“, et inimese on loonud Num erinevalt näiteks venelastest, kes nõukogude ajal pidasid inimest ahvist pärinevaks:

Tänapäeval on see kõigile inimestele selge. Aga tol ajal, eelnevatel aegadel, nad [inimesed] mõtlesid, et neenets on Jumalast loodud – ses osas justkui ei eksinud, aga venelast pidasid ahvist pärinevaks¹⁶⁷ (VM 2002).

Kuivõrd Num tähendab neenetsi keeles „taevas“ ja „ilm“, siis taevaga seotud nähtused on kõik temast. Seega teati osasid loodusnähtuseid tõlgendada „õieti“ Kõigeväelise Jumala tegudena. Ilja ütleb:

Hehe tu'd ehk äikest pidasid neenetsid otseselt Jumalast tulenevaks. Selles nad juba ei eksinud, ei toonud sisse seda, et mingisugune maajumal käib. Selles juba nad ei eksinud. Mõeldi, et see on taevalik. Mõned rääkisid, et justkui ta sõidab, jumalad sõidavad, või veel, et inglid sõidavad (VM 2002).

Piiblis saadab Jehoova korduvalt välgunooli. Nagu näha, haakub see sujuvalt neenetsi müütides levinud motiiviga sellest, kuidas jumalad sõidavad raudse reega mööda taevast, millest tekib müristamine ja narta jalastest lööb sädemeid, mis on maa pealt näha kui pikne (Homič 1976: 19).

Välgunooltega karistav Taevaisa on saanud reaalsuseks Jamb-to usklike seas. Usuvendade sõnul oli kord veel pagan Ilja asulasse sõites saanud pikselt tabamuse, kuna ta ei jätnud põdrarakendit seisma. Siis olla ta mõistnud, et see on Jumala märguanne, et tema sõit ei

¹⁶⁷ Černecovi ülestähenduste järgi on venelased Nga noorema naise lapsed (Istotšniki .. 1987: 119).

ole Jumalale meelepärane. Ja teine lugu sellest, kuidas ühes peres visati kiiresti mängukaardid kojast välja, kui õues hakkas müristama ja välku lööma – kardeti, et Jumala viha tabab neid (VM 2002). Mängukaardid on tajutud väga ohtlikena ja võivad esile kutsuda Jumala-poolset karistust. Misjonärid on käskinud kaartegi ahju visata koos iidolitega.

Kristlased on üle terve maailma muutnud kohalikke „kõrgemaid jumalusi“ kristlikuks ainujumalaks. Robin Horton on teinud tähelepaneku Aafrika misjonite mõjust kohalike rahvaste kosmoloogiatele: "Tõesti, näiks nagu misjonärid oleks üle kogu Aafrika püüdnud harilikult välja selgitada põliselanike kõrgeima olendi nime, ja kus see on õnnestunud, seejärel läinud kuulutama inimestele tema "tõelisest" olemust" (Horton 1971: 100). Midagi taolist on korduvalt juhtunud ka neenetsite juures. Samas jätab Horton tähelepanuta selle, et Saatan saab samuti oma näo paganlikelt jumalatelt¹⁶⁸.

Numi transformeerumine vene õigeusu mõjul on jälgitav läbi viimase paarisaja aasta neenetsite ajaloos. Ligi sada aastat tagasi väljendas üks Obi jõesuudme neenets oma arusaama sellest, et neenetsite ja venelaste ideed Jumalast on sarnased: „Ka meie tunneme ühte Jumalat taevas nagu venelased.“ Lisades aga: „Ma olen juba vana, ma ei usu vene Jumalasse ja ma ei ole ristitud“ (Lehtisalo 1924: 28). Õigeusu misjonitöö mõjul sai Num endale võrdväärse positsiooni kristliku Taevaisaga. Kui algul eristati Numi nn „vene jumalast“, siis peagi sulas paljude jaoks see üheks. Seda, mis on tema tegelikud soovid ja käsud inimestele, olid tundmatud. Ning seetõttu juhtis Saatan inimest või mõtles inimene ise välja, kuidas endale heaolu saavutada (VM 2002, Ilja). Pealegi ei takistanud kuidagi üks taevane Jumal edasi asju ajamast vahetus ümbruses elavate üleloomulike tegelastega, kellest sõltus endiselt inimeste argine käekäik.

Õigeusk on neenetseid lähendanud kristlusele, kuid baptistide seisukoht on, et sisuliselt on kõike valesti mõistetud. Ilja rääkis, et ta vanaisa oli olnud „kui õigeusu papp“¹⁶⁹. Vanaisal olnud sõpru vaimulike ja nende poegade seas. Siiski teadis ta juba seda, et pühakute pilte ei ole mõtet kummardada. Ta oli oma teisele naisele ikka öelnud, et ikoonid pole mitte jumalad,

¹⁶⁸ Numi kõrval on veel teine üleloomulik olend, keda Ilja ei nimeta otse demoniks. Ta tunnistab, et „ei oska teda kuhugi paigutada“ – see on *id ery* ehk veeperemees, kellele toodi ohvreid kevadisel ajal, kui ojja valati põhjapõdraverd, mis kandus merre *id ery* elupaika. Temalt küsiti kalasaaki ja mereloomi. Ilja sõnul on Piiblis tema vaste „veeingel“. Kui inimene upub vees, siis *id ery* andvat ta Jumalale. See näitab, kuidas analoogiatel tuginev ideede segunemine on loomulik varasemate ja uute kontseptsioonide kohtumisel (VM 2002).

¹⁶⁹ Jamb-to neenetsite õigeusklikkus on sujuv traditsiooni jätk, mis kujunes välja 19. sajandil ja 20. sajandi algul. Läbi terve nõukogude aja tähistasid Jamb-to neenetsid mõnesid õigeusu kirikupühased (nt Püha Nikolai jt päevad), samuti palvetati ikoonide suunal ning – nagu mainitud – ristasid lapsi. Jakovi vanaisa olla ristinud oma elu ajal suurema osa Jamb-to lastest, kastes lapse seitsmendal päeval pärast sündi kausis vette, teise käega ikooni hoides ja samal ajal palvet lugedes. „Kirikus olla öeldud, et ristige tundras ise lapsi veega. Tundras mõeldi asi ringi, kuidas ristida“ (VM 2004. Jakov).

vaid lihtsalt pildid. Peale selle ta veel jõi ka. Ilja jaoks iseloomustab vanaisa käitumine sügavat teadmatust ja teataval määral patusust, kuid samas tunnistab tema püüdlusi vaimselt millegi „kõrgema“ poole. Uue ja õige kristlasena näeb Ilja nüüd, et „vanaisa jaoks oli kõik asjad segamini“. Nn „segaduse“ näiteid on teisigi. Näiteks hakkasid kõik inimesed tundras pidama pühak Nikolai Imetegijat justkui Kristuseks, kel on suur võim imesid korda saata.

L: Mida arvati, et Nikolai teeb?

I: Arvati, et see on Kristus. Üks ja seesama.

L: Ristiti, aga Kristusest ei teatud midagi?

I: Ma arvan, et isegi ristiti tema nimesse. Räägitakse isegi, et Nikolai vaatab, et kui jumal Nikolai vaatab ja näeb kõike.

L: Kuidas see neenetsi keeles on? Mikola...

I: *Mikola manie. Num Mikola manie*. Siin tegid inimesed väga raske vea. Eksisid. Kristust aeti Nikolaiga segamini. Kogu iidolikummardamine ja jumalikkus aeti segamini, võib öelda ühte katlasse. [...] Nad mõtlesid, et see on juba jumal, kõige kõrgem Kõigekõrgema asemel.

L: Nagu *Num* ise?

I: Jah, nagu *Num* ise (VM 2002).

Õigeusk vaid külvas segadust ega kuidagi lähendanud neenetseid Jumalale baptistide arvates. Väljast poolt vaadatuna tundub küll aga vastupidi, et tänu kristlike ideede sulandumisele tsaari ajal, on terve rida kontsepte saanud sillaks uute baptistlike õpetuste mõtestamisele, kuigi nende päritolu pöördunute tajus võidakse omistada inimkonna algusaegades aset leidnud sündmustele.

3.10 Mineviku kasutus

Dialogiline suhe vanade ja uute teadmiste vahel on see, mis kujundab tänaste neenetsi baptistide maailmapilti. Esiteks on traditsioonilises neenetsi usundi ja kristluse vahel terve rida mõttelisi järjepidevusi ja analoogiaid, mis kujunevad lähtekohaks uute usuliste reaalsuste loomisel, olgu selleks kontseptsioon kurjadest vaimudest, rituaalsest puhastamisest või Taevaisast. Seda toetab ennekõike keel ja selle loomulik kultuuriline laetus, semantiline väli, millesse uusi kontseptsioone tõlgitakse (näiteks *Nga* kui Saatan või *Num* kui Jehoova). Lisaks keelele ollakse seotud „koha“ ja eluviisiga, millega seostuvad üleloomulikud kogemused misjonieelsest ajast, mis kõik kujundavad uue õpetuse mõistmist. James Clifford on öelnud: „Kultuurilised süsteemid hoiavad kokku ja nad muutuvad vähem või rohkem pidevalt, olles ankurdatud keele ja kohaga“ (Clifford 1994: 273). Ei tohi unustada, et konversiooni puhul on tegemist protsessiga ning me ei saa käsitleda selles minevikku (keel, koht) ja olevikku (uus õpetus) kui muutumatuid kategooriaid. Marshall Sahlinsi järgi põhineb inimlik tegutsemine

sümbolilisel tegevusel, mis on kui „kaksikliit, mis koosneb vältimatust minevikust ja taandamatust olevikust“, milles minevikus sisalduvad korrastatud kontseptsioonid varasemast kultuurilisest süsteemist ja olevikus ettetulevad sündmused ja huvid, milles kontseptsioonid saavad ainukordse tõlgenduse (2002: 167–168).

Teine järeldus selle põhjal, kuidas pöördunud ise kirjeldavad minevikku, on see, et isegi kui minevikku peetakse taunimisväärseks, ei ole võimalik ja ei tahetagi teadlikult – hoolimata vastupidisest pöördumisretoorikast – seda kõrvale heita *in corpore*. Möödanikus leidub retrospektiivselt (ja retooriliselt) terve hulk erakordseid tegusid, mis on tõlgendatavad kui „Jumala teod“. Seega möödunu demoniseerimine ei ole totaalne, kuivõrd elatud elu on alati mitmekesisem, kui seda jutlustab uus õpetus pimedusest ja valgusest. Identiteet on juurdunud minevikku ja täielikku vabanemist sellest ei saa toimuda, kuivõrd see looks ilmseid pingeid inimeste eludes. Sama kehtib ideede ja asjade puhul, mis „peavad muutuste käigus alal hoidma ka teatava identiteedi, sest muidu hakkaks maailm meenutama hullumaja“ (Sahlins 2002: 169). See vastuolu saab pöördunute jaoks lahenduse tõdemuses, et oldi Saatana tegude ohvrid teadmatusest ja ei millestki muust.

Kuigi misjonärid ja neenetsi konvertiidid moodustavad ühe usklike kogukonna, on need vahendid ja alused kohati üsna erinevad, millega luuakse ettekujutust üleloomulikust maailmast. Varasem religioosne kogemus ja maailmapilt tuleb neenetsitel ilmselgelt kaasa ka konversioonijärgsesse ellu: varasemad kurjad vaimud saavad „kristliku“ Saatana alluvateks, heatahtlikud vaimud lülitatakse ühte deemonitega (kuigi nad ei saa nii selget pahatahtlikku identiteeti nagu traditsioonilised deemonid) või muudetakse helge ja hea algega traditsiooniline (osaliselt varem kristianiseeritud) jumal (*Num*) monoteistlikuks. Siin on näha, kuidas usklikud mõtestavad ümber ja loovad uusi kontseptsioone konversioonieelsest religioonist, mis on tavaline protsess taolistes situatsioonides (Fienup-Riordan 2000: 134).

Usundiliselt on neenetsite jaoks vaieldamatult keskne küsimus olnud läbi ajaloo see, kes suudab tagada neile heaolu, piisava arvu põhjapõtru, tervise jne. Ja ma arvan, et see on tänaseni jätkuvalt tähtis. Kui seda suudab tugevam, antud juhul kristlik Jumal – ja kui selles jõutakse veendumusele –, siis teda ka järgitakse. Igavesele elule elamine kindlustab ka maist elu. Nagu Ilja jutlustab oma kogukonnakaaslastele, et on vaid üks Jumal, kes midagi annab ja mitte keegi muu. Kui temasse uskuda, annab ta ka põhjapõtru ja kaupa (*produkty*) (Missioner 1997). See-eest Saatan vaid hävitab ja rikub, isegi kui tema teod esialgu toovad kasu siinilmas. Endised vaimud jäävad usklike diskursusesse alles, nad integreeritakse kristlusesse. Nende jõud on endiselt suur ja nende jõuga tegelemise tagajärjed on inimestele hukatuslikud. Kuigi

Saatanat mainitakse oluliselt harvem kui Issandat, ei kao ta areenilt, kuna ta annab uuele elule tähenduse.

Kokkuvõte

Käesolev töö analüüsib Jamb-to neenetsi põhjapõdrakasvatajate (u 150 inimest) ajalugu ja pöördumist baptismi viimase kümne aasta jooksul. Olen neenetsite juures välitöid teinud neljal korral, kogukestvusega ligi viis kuud. Ma vaatlen usulist pöördumist laiemalt, seda kui kogu maailma kogemise aluste muutumist, milles teisenevad põhiseisukohad enda ja teiste suhtes. See on korraga nii maailmapildi kui identiteedi transformatsioon. Tõstatan siinses uurimuses küsimuse, kas konversioon on täielik lahtiütlemine varasemast maailmapildist ja identiteedist ning mis moodi toimub kontaktisituatsioonis uute tähenduste loomine. Milline roll on sellistes kontaktisituatsioonides struktuuridel ja indiviidide tegutsemisel? Selleks, et vastata nendele küsimustele, on esmalt vaja pilk heita Jamb-to kogukonna ajaloole 20. sajandil ja avada grupi spetsiifilist positsiooni regiooni teiste karjakasvatajate ja võimude suhtes.

Magistritöö **esimeses osas** annan ülevaate rändkarjakasvatajatest neenetsite ja võimude vahelistest kontaktidest. Nomaadide ja riiklike struktuuride suhted on alati olnud rohkem kui keerulised. Need võivad olla sümbiootilised, kuid sagedamini on need konfliktised. 20. sajandil on riiklikud struktuurid üle maailma püüdnud üha rohkem nomaade allutada, paiksustada ja korraldada paternalistlikult nende elu. Tulemuseks on see, et rändrahvaste kultuuride arv väheneb maailmas pidevalt. Jamb-to neenetsite puhul, kes nomadiseerivad Euroopa äärmises kirdenurgas, Bolšezemelskaja tundras tänapäevani, on keerukad suhted võimudega jälgitavad kogu 20. sajandi jooksul.

Esmalt käsitlen Euroopa neenetsite lähiajalugu, mis erineb – eriti läänepoolsetes tundrates – mitmeski aspektis Siberi neenetsite omast. Euroopa-Venemaal hakati nõukogude põhjarahvaste „tsiviliseerimise“ poliitikat ellu viima varem ja jõulisemalt kui Lääne-Siberis. Sundkollektiviseerimine algas just läänes: esimene kolhoos rajati Malozemelskaja tundras 1929. aastal. Siiski olid Bolšezemelskaja tundras poliitilised protsessid aeglasemad (võrreldavad pigem Siberi neenetsite aladega) ning kollektiviseerimine algas seal alles 1934. aastal. Sellele osutati nii passiivset (põgenemine, mitteallumine) kui aktiivset vastupanu (kokkupõrked). 1939. aastal hakati võtma neenetseid armeeteenistusse. II maailmasõja ajaks kehtestati ühismajandite põhjapõdrakasvatajatele kõrged maksud ja töönormid. Kõik need aspektid (lisaks laste koolidesse sundimine, toidu- ja tarbekaupadega varustamisprobleemid, šamaanide represseerimine) viisid selleni, et mitusada neenetsit lahkusid 1943. aastal kolhoosidest ja kogunesid Polaar-Uuralites, et valmistuda sõjaks (*mandalada*) venelastega. Arhangelski oblasti julgeolekuüksuste saabudes toimus lahing, milles tapeti kuus neenetsit ja arreteeriti üle poolesaja. Jamb-to neenetsid ei osalenud sõjategevuses, kuid paljud nende

sugulased said seal surma või jäid arreteerimise järel kadunuks. Mitmed mandaladas lehestunud naised abiellusid hiljem Jamb-to kogukonda. Mandalada oli üks nendest sündmustest, mis tekitas suurt hirmu võimude ees ja hoidis Jamb-to neenetseid veelgi rohkem eemal venelastest ja riiklikest struktuuridest.

Jamb-to neenetsid jäidki kollektiviseerimata ning muutusid illegaalideks: kolhoosist väljajäämine tähendas ühtlasi ühiskonnast väljajäämist, kuna kolhoosnikustaatus oli ühtlasi ka sotsiaalne staatus. Nad karjatasid oma põhjapõtru teiste ühismajandite maadel ning ei täitnud ei maksu-, kooli- ega sõjaväekohustust. Jamb-to neenetsite varjatud eluviis sai võimalikuks tänu mitme administratiivse ja majandusliku asjaolu kokkulangemisele antud regioonis. Esiteks vähenes kollektiviseerimise perioodil idapoolsetel tundraladel karjakasvatajate (üks osa põgenes Siberisse ja Polaar-Uuralitesse, teine osa arreteeriti mandaladas, hiljem paiksustamine) ja põhjapõtrade arv (neenetsite ükskõiksus kolhoosipõtrade suhtes, loomade tapmine söögiks). Teiseks karjatasid nad oma põhjapõdrakarju Komi ANSV sovhooside karjamaadel, mis ulatusid laiade ribadena Neenetsi rahvusringkonda. Seetõttu puudus kohalikel võimuorganitel põhjapõdrakasvatajate üle kontroll, mis omakorda võimaldas Jamb-to neenetsitel esineda teise haldusala põhjapõdrakasvatajatena. Kohalikud võimud (rajoonitasandil) olid ilmselt kursis nende olemasoluga, kuid nad ignoreerisid erakarjakasvatajate küsimust. Alles 1983. aastal oli Neenetsi autonoomse ringkonna administratsioon sunnitud erakarjakasvatajate probleemiga tegelema. Jamb-to neenetsite seas puhkes tüüfuseepideemia, mille tagajärjel viidi osa nendest haiglasse. Kuivõrd tüüfust polnud esinenud alates II maailmasõjast, pöörati juhtumile tähelepanu kõige kõrgemal tasandil. Avalikkus ei kuulnud sellest sündmusest midagi ning Jamb-to neenetsitel lasti riigi karjamaadel edasi elada.

Jamb-to neenetsite juhtum tõstatab küsimuse nõukogude võimu kui struktuuri olemuse kohta. Seda on antropoloogide poolt kirjeldatud kui „totaalset institutsiooni“, kuid samas ka kui „nõrka riiki“. Erakarjakasvatajate näide tõestab igati, et nõukogude riik võis olla ebaefektiivne ja võimetu ideoloogilises retoorikas esitatud põhimõtete elluviimisel. Jamb-to neenetsid kasutasid ära riigi võimetust ja tahtmatust sekkuda millessegi, mida ei peetud praktilisel tasandil ohtlikuks, kuigi ideoloogiliselt küll. Antud paradoksaalses situatsioonis kauplesid nad näiteks sõjaväelastega, kes on riigivõimu tahte teostajad *par excellence*, kasutades ära nõukogude (*resp* vene) inimeste ükskõiksust põlisrahvaste suhtes. Selline olukord sai võimalikuks vaid just struktuuride ja tegutsemise omavahelises dünaamilises suhtes. Jamb-to neenetsid kohanesid pidevalt uute oludega: paindlik tegutsemine aitas neil

muutuvates oludes ja struktuuridega suhtlemisel hakkama saada ja kõrgelt hinnatud sõltumatust säilitada.

Seoses poliitiliste muutustega 1990. aastate algul hakkasid Jamb-to neenetsid tasapisi Vene ühiskonda integreerima. Nõukogude Liidu lagunedes ja eraomanduse legaliseerimisega kadus neenetsitel vajadus end varjata. Nad vormistati 1994. aastal erakarjakasvatuse ühistuks. Esimesteks sammudeks neenetsitel oli isikut tõendavate dokumentide taotlemine ning laste internaatkooli saatmine.

Magistritöö **teises osas** käsitlen ühe osa Jamb-to neenetsite pöördumist baptismi. Vorkuta evangeelsed kristlased-baptistid, kes teevad regioonis misjonitööd, kuuluvad nn registreerimata baptistide ühendusse, esindades ranget baptismivormi. Jamb-to ühistu juht Ilja lasi end ristida Vorkuta baptistlikus kirikus 1995. aastal. Alates sellest ajast on baptistide eestvõttel ja Ilja vahendusel asunud tegema aktiivset misjonitööd Jamb-to neenetsite seas. 2004. aasta märtsiks (mil ma viimast korda tegin välitöid) olid ristitud umbes pooled Jamb-to täiskasvanutest ning äsja oli loodud oma kirik-kogudus, mille õpetajaks valiti Ilja vanem vend Afanassi.

Pöördumise tulemusel on Jamb-to kogukonnas teisenemas sotsiaalsed suhted. Täna on Jamb-to neenetsite seas kujunenud tihedad omavahelised sugulussuhted, kuivõrd varemalt sõlmiti suur osa abieludest kogukonna sees. Viimastel aastatel on aga abikaasa leidmine kogukonna sees muutunud keerulisemaks, kuivõrd usklikud tohivad abielluda vaid teise usklikuga. Abielude sõlmimist mitteneenetsitest usklikuga raskendavad eluviiside suured erinevused. Kogukonna sees on religioosne kuuluvus hakanud domineerima varasemal sugulusel põhinevate suhete üle. Igapäevaelus väljendub see omavahelises läbikäimises ning ühiste rändemarsruutide ja laagrite loomises.

Pöördumine on neenetsite jaoks kaasa toonud vajaduse õppida lugemist ja vene keelt, mida nad (mõned erandid välja arvata) ei osanud üldse või oskasid halvasti. Kuna misjonärid neenetsi keelt ei valda ja neenetsikeelne Piibel puudub, siis usukuulutamine leiab aset tõlgi vahendusel. Selleks on Ilja, kelle vene keele oskus on tänu lühiajalisele kooliharidusele ja suuremale linnakogemusele teistest parem. Tõlkimine on kaasa toonud terve rea probleeme sõnumi mõistetavaks tegemisel ja on sageli loonud – kui Juri Lotmani mõistet kasutada – „tingliku ekvivalentsuse suhted“, mis tähendab seda, et interpreteerimiseks kasutatakse kultuuris olemasolevat infot ja sümbolitepagasit. See tähendab ka sisulisel tasandil vanade ja uute ideede sünkretiseerumist.

Suhtumine soorollidessegi on teinud läbi muutuse. Usklikud ütlevad, et enne oli naiste elu raske, kuna nad pidid rohkem tööd tegema ja mehed ei aidanud neid. Lisaks pidid naised

arvestama terve rea keeldude ja reeglitega (nt teatud asjadest üleastumise keeld, püstkoja ümber ja sees liikumise reeglid, pühakohtade külastamise ja pühade nartade puutumise keeld). Pöördunudena on kõik Jumala ees võrdsed. Samas on naine vastavalt Uue Testamendi kirjakohtadele mehele allutatud. Naised võtavad osa küll jumalateenistustest, kuid nad ei või jutlustada, nagu see on lubatud kõikidele kiriku meessoost liikmetele.

Usklikuks saamine tähendab ühtlasi ka uue identiteedi loomist. Usklikud tajuvad end päästetute kogukonnana, kus kõik on omavahel „usuvennad-õed“ ja ses mõttes eristuvad selgelt paganlikest karjakasvatajatest ja linnainimestest. Suhtesse üleloomulikuga asetatakse end uuel viisil: pideva Jumala poole palvetamisega. Kuna palveid esitatakse valju häälega teiste kuuldes ning Piiblit loetakse ja tõlgendatakse üheskoos, siis moodustub omaette kõnekogukond, millega tõmmatakse selge piir enda ja mitteusklike vahel. Ma vaatlen religioosse keele kasutust kui võtmelementi mõtestamaks konversiooniprotsessi argielutasandil. Lähtun ühelt poolt sotsioloogide Snow ja Machaleki konversiooniteooriast kui diskursuse universumi muutumisest ja teiselt poolt antropoloog Strombergi konstitutiivse keelekasutuse teesist. Ühelt poolt kajastab konvertiitide keel religioosset enesemuutus ning teiselt poolt toodab ka pidevat enesemuutust, olles pöördumisprotsessi keskseks teljeks. Samas on baptistliku konversiooni tugev verbaliseeritus ja teatud rituaalsed elemendid esitanud väljakutse neenetsite traditsioonilisele keelekasutusele ja reserveeritud kehalisele eneseväljendusele.

Teise osa viimases peatükis arutlen ma Jamb-to neenetsite pöördumise põhjuste üle. Vaatlen neid kahelt, omavahel põimunud tasandilt: struktuuride ja isikliku tegutsemise tasandilt. Erakarjakasvatajate eemalejäämine nõukogude ühiskonnast on teinud Jamb-to neenetsid vastuvõtlikumaks välistele mõjuritele. Mõneti üllatuslikult ei ole misjonäridel olnud seni mitte mingisugust edu ühismajandite neenetsite ega komide seas, kuigi vene keele ja lugemisoskus on seal väga hea, aga nõukogude ideoloogiast tulenev vaenulik suhtumine misjonäridesse on kolhoosikarjustele selgelt mõju avaldanud.

Individuaalse tegutsemise tasandil toon välja esmaristitu Ilja mõju kogukonnale. Ilja on asetanud ühelt poolt kaubavahenduse ja teiselt poolt aktiivse usulise tegevusega ühte raamistikku neenetsite teadvuses. Pöördunud tajuvad uut usku vahendina, mis tagab ühelt poolt igavese elu peale surma ja teiselt poolt aitab korraldada siinse maailma asju. Selle efektiivsuse tõenduseks peetakse näiteks laastava alkoholitarbimise kadumist usklike seast.

Pöördunu kõnes muutub kausaalsus: kõikjal enda elus tajub ta üleloomuliku lähedust. Kogu usklike tegevus ja kõne siinses elus peab ideaalis teenima vaid seda eesmärki, et saavutada pääsemine Jeesuse Kristuse läbi. Selleks pöördutakse Jumala poole ja palvetatakse

nn vabas vormis, tunnistatakse, lauldakse hümne ja loetakse Piiblit. „Vanemad“ ehk varem pöördunud usklikud peavad kogunemiste ajal Piibli-teemalisi jutlusi. Pöördunute sõnul on võimatu üle hinnata pühakirja ja selle lugemise tähtsust, kuivõrd „Piibel on Jumala enda sõna“. Seega peab iga usklik püüdlema lugemisoskuse omandamise poole. Konversiooni käigus on mõne aastaga terve hulk endisi religioosseid ja sotsiaalseid praktikaid hüljatud ja uutega asendatud. Kõige aluseks on idee totaalset muutusest, mille järgi taevaliku igavese elu saavutamise eelduseks on inimese uuestisünd: tuleb maha jätta vana elu ja alustada uut elu.

Kui teises osas on kirjeldatud pöördunute „täielikult“ muutunud eluviisi, sotsiaalseid suhteid ja keelekasutust, siis töö **kolmas osa** püüab näidata seda, et konversioon on järkjärguline ja teadmisi ning ettekujutusi sünkretiseeriv protsess, kus tulevad mängu erinevate tähendussüsteemide omavahelised vastastikused mõjustused ja koostoimed. Olen seda nimetatud mineviku ja oleviku dialoogilisuseks, kuivõrd uued ideed asetuvad varasemate, sageli teadvustamata ideede kõrvale ning need kihistused põimuvad ja jäävad pikaks ajaks omavahelisse kahekõnesse. Ka igapäevaelu sisaldab endas misjonieelseid väärtusi ja tegevusi, seda ennekõike põhjapõdrakasvatuse ja kogu muu loodusliku keskkonnaga seoses.

Antud osas käsitlen ma lähemalt seda, kuidas pöördunud neenetsid tõlgendavad traditsioonilisi esivanemate õpetusi ja kuidas nad nendesse suhtuvad. Kuigi usklike kõnekogukonnas ei kuule sageli endiste vaimude ja jumalate nimesid, esinevad nad siiski nende teadvuses ja kõnes edasi. Ainuke, kellest kuuleb pidevalt, on traditsiooniline taevajumal Num, kes on juba õigeusu mõjul sulandunud kristliku Jumalaga kokku. Neenetsi konvertiidid paigutavad varasemad üleloomulikud tegelased uues kosmoloogilises süsteemis teise positsiooni. Osa neist surutakse tagaplaanile: neid ei mainita avalikus kõnes, kuivõrd nad ei sekku aktiivselt päästetute ellu, sest Jumal ei lase sel sündida. Ülejäänul puhul leitakse üles nende „tegelik“ olemus ehk olemasolevad kontseptsioonid sulatatakse kokku uutega. Nad võivad säilitada terve rea varasemaid omadusi, kuid nende tegutsemise eesmärk teiseneb.

Piiblis kujutatud Saatan on hõivanud pöördunud neenetsite teadvuses ja kõnes tähtsa koha, kuivõrd varasemas elus ja teiste uuestisündimata inimeste seas on tema võim suur. Saatan saab traditsiooniliste vaimude ja demonite (Nga, ngyleka) jooned. Usklikud neenetsid demoniseerivad ka šamaane ja väidavad, et nende võimeid, milles kehastub Saatana vaim, kasutati valdavalt kurja tegemiseks. Üheks viisiks vabaneda Saatana võimust, on traditsiooniliste jumalakujude põletamine: see on saanud murdepunktiks paljude neenetsite jaoks, sümboliseerides üleminekut ühest uskumussüsteemist teise.

Konversioonis kristlusesse on selgelt koosmõjus nii makroprotsessid oma majanduslike ja kultuuriliste aspektidega kui ka mikroprotsessid inimeste teadvuse ja tegutsemise tasandil. Ei ole võimalik öelda selgelt, et kummad on konversioonis olulisemad või selle „tegelikeks“ põhjusteks. Kui osa neenetsitest lasi end ristida sotsiaalsete suhete kaalutlusel, nt abielu, sugulussuhete või sõpruse pärast, siis hiljem on see ka pannud ümber mõtestama oma elu ja kogemust vastavalt uuele õpetusele ja retoorikale saades ajapikku veendunud kristlaseks. Motiivid muutuvad ajapikku ning algsed ajendid võivad kaduda nii kõnest kui mälust. Seega on struktuurid ja tegutsemine omavahel tihedas vastastikkuses seoses ja pidevas protsessis. Neid tuleb koos käsitleda ning mitte taandada konversioone pelgalt majanduslikele-poliitilistele ega ka vaid sümboolsetele põhjustele.

Jälgides Jamb-to neenetsite „lugu“ läbi viimase saja aasta, näeme ühelt poolt kui oluline osa on tegutsemisel ja motiividel ning kui erinevad on olnud neenetsite reaktsioonid välisele survele. Struktuurid (poliitilised institutsioonid, majandussüsteem või baptistliku kiriku kontseptsioon), millega neenetsid on kokku puutunud, on andnud neile uued raamid tegutsemiseks. Ma ei pea neenetseid üksnes objektiks, kes on pidanud reageerima surveolukordadele: nad on tegutsenud oma sihte silmas pidades, vajadusel vastu hakanud või uusi ideid ja asju omaks võtnud neid oma eesmärkidele kohandades. Jamb-to neenetsitele on nende ellu sekkumine jäänud sageli mõistetamatuks, mõnikord aga saanud tähenduslikuks ning väärtustatuks. Mõlemal juhul on nad jäänud iseenda peremeheks, elades edasi oma põhjapõdrakarjadega tundras.

Résumé

Dans ce mémoire, j'analyse l'histoire des éleveurs de rennes nenets de Jamb-to (environ 150 personnes) et leur conversion au baptisme dans la dernière décennie. J'ai fait à quatre reprises des travaux de terrain chez les Nenets, pour une durée totale de cinq mois. J'étudie la conversion dans une perspective plus large que celle d'une transformation dans la manière de concevoir le surnaturel: ce qui est transformé, ce sont les fondements de toute l'expérience du monde, processus au cours duquel se trouvent altérées toutes les principales positions sur soi et sur les autres. Ces changements touchent aussi bien à la vision du monde qu'à l'identité. Dans mes recherches, je me demande jusqu'à quel point on peut voir la conversion comme un renoncement intégral à la vision du monde et à l'identité antérieures et de quelle manière, en situation de contact, il y a production de nouvelles significations. Afin de répondre à ces questions, il convient tout d'abord de considérer l'histoire de la communauté de Jamb-to au XXe siècle et la position spécifique de ce groupe par rapport aux autres éleveurs de rennes et aux autorités de la région.

Dans ma première partie, je présente un aperçu des contacts entre les Nenets éleveurs de rennes et le pouvoir. Les relations entre nomades et structures étatiques ont toujours été plus que compliquées. Il peut arriver que les deux parties se retrouvent en symbiose, mais la plupart du temps, leurs relations sont plutôt d'ordre conflictuel. Au XXe siècle, les structures d'Etat du monde entier ont entrepris de plus en plus systématiquement de soumettre et de sédentariser les nomades, ainsi que d'organiser leur vie sur des principes paternalistes. Cela a abouti à une diminution du nombre de cultures nomades dans le monde. L'expérience du groupe de Jamb-to, qui continue à couvrir dans ses migrations la toundra de la Grande Terre, à l'extrême Nord-est de l'Europe, illustre parfaitement la difficulté de ces relations tout au long du XXe siècle.

Je vais commencer par étudier l'histoire récente des Nenets européens, qui, sous plusieurs aspects, diffère de celle des Nenets sibériens, notamment dans les toundras occidentales. En Russie d'Europe, le pouvoir soviétique entreprit d'appliquer la politique de „civilisation“ des peuples du Nord plus tôt et plus énergiquement que de l'autre côté de l'Oural. Le premier kolkhoze nenets fut fondé dans la toundra dite de la Petite terre en 1929. Dans le Nord-est, pourtant, ces processus, comparables à ceux qui se déroulaient en Sibérie, furent dans l'ensemble plus lents, et la collectivisation n'y fut lancée qu'en 1934. Les Nenets lui opposèrent une résistance obstinée, plutôt passive (fuite, refus de se soumettre) qu'active (combats armés). En 1939, les Nenets, qui étaient jusqu'alors dispensés de service militaire,

furent intégrés dans l'armée au même titre que tous les autres citoyens soviétiques. Pendant la II guerre mondiale, les éleveurs de rennes collectivisés se virent imposer des taxes et des normes de travail très lourdes. Ces charges (sans oublier le recrutement forcé des enfants dans les écoles, les difficultés d'approvisionnement en aliments et en biens de consommation ou encore la répression des chamanes) déboucha, en 1943, sur le rassemblement de plusieurs centaines de Nenets des kolkhozes, qui se regroupèrent dans la région de l'Oural Polaire pour se préparer à faire la guerre (*mandalada*) aux Russes. L'arrivée des unités russes de sécurité déclencha une bataille au cours de laquelle six Nenets furent tués et plus de cinquante arrêtés. Les Nenets de Jamb-to ne participèrent pas aux activités militaires, mais beaucoup de membres de leurs familles y perdirent la vie ou bien disparurent suite aux arrestations. Plus tard, beaucoup de femmes restées veuves se marièrent avec des hommes de la communauté de Jamb-to. La *mandalada* est ainsi l'un des événements qui contribuèrent à augmenter la peur des Russes tout en incitant les Nenets de Jamb-to à éviter autant que possible tout contact avec les autorités.

Les Nenets de Jamb-to échappèrent ainsi à la collectivisation et devinrent hors-la-loi. Ils faisaient paître leurs troupeaux sur les terres de l'Etat sans satisfaire à aucune obligation fiscale, scolaire ou militaire. Ils réussirent à rester cachés grâce à la coïncidence de plusieurs circonstances. Premièrement, la collectivisation avait induit, dans les toundras orientales, une réduction considérable du nombre des éleveurs de rennes (dont une partie s'était enfuie en Sibérie et dans l'Oural polaire et une partie avait été arrêtée à l'occasion de la *mandalada*) autant que des rennes (indifférence des Nenets à l'égard des bêtes appartenant aux kolkhozes, abattages pour la viande). Deuxièmement, les Nenets de Jamb-to faisaient paître leurs troupeaux sur des pâturages appartenant aux sovkhoses de la République autonome Komi, lesquels s'étendaient en larges faisceaux jusque dans l'arrondissement national Nenets. Du fait de cette imbrication géographique et administrative, les autorités locales ne contrôlaient pas totalement les mouvements des éleveurs de rennes, ce qui donna aux Nenets de Jamb-to la possibilité de se présenter dans les différentes régions administratives comme relevant de la tutelle de l'autre. De plus, les autorités ignoraient volontairement le „problème des éleveurs de rennes“. La question de l'existence d'éleveurs de rennes privés commença à se poser de manière plus aiguë pour l'administration de l'arrondissement autonome Nenets à partir de 1983 : cette année-là, en effet, une épidémie de typhus éclata dans le groupe de Jamb-to, dont une partie se retrouva à l'hôpital. Pourtant, ce fait resta confidentiel et les Nenets de Jamb-to purent continuer à vivre sur les pâturages de l'Etat.

Le cas des Nenets de Jamb-to soulève la question de la nature du pouvoir soviétique en tant que structure. Ce système a été présenté par les anthropologues en même temps comme une „institution totale,, et comme un „Etat faible“. L'exemple de ces éleveurs de rennes démontre de manière convaincante l'incapacité de l'Etat soviétique à mettre en concordance sa rhétorique idéologique avec la réalité même au niveau des apparences. La collectivité de Jamb-to pus ainsi rester à l'écart d'institutions telles que les unités collectives de production et profiter de l'impuissance et de la faiblesse de l'Etat, lequel évitait d'intervenir dans quelque chose qui pouvait représenter un danger, non point certes au plan pratique, mais incontestablement au niveau idéologique. Cette situation paradoxale leur permettait par exemple de faire des transactions avec les militaires russes (autrement dit soviétiques), exécutants par excellence de la volonté de l'Etat, en s'appuyant sur l'indifférence de ces derniers à l'égard des peuples autochtones. Cette situation ne s'explique que par les relations dynamiques des structures et des activités. Les Nenets de Jamb-to se trouvèrent dans une situation d'adaptation permanente, qui les amena à créer de nouvelles tactiques pour survivre dans des circonstances et des structures en mutation tout en conservant l'indépendance à laquelle ils tenaient.

Avec les évolutions politiques au début des années 1990, les Nenets de Jamb-to purent commencer à s'intégrer dans la société russe: à cette époque-là, avec l'écroulement de l'Union Soviétique et la légalisation de la propriété privée, ils purent sortir de la clandestinité. Ils se constituèrent en communauté d'élevage de rennes privé et commencèrent par demander des papiers d'identité et par envoyer leurs enfants dans les internats.

Dans ma deuxième partie, je me concentre sur la conversion des Nenets de Jamb-to au baptême. L'Eglise évangélique chrétienne baptiste de Vorkuta est une église „non inscrite“. Le leader de la communauté de Jamb-to, Ilja, s'est fait baptiser et est devenu membre de la communauté baptiste de Vorkuta en 1995. Depuis, les baptistes, par son intermédiaire, ont entrepris une activité missionnaire active auprès des Nenets de Jamb-to. En mars 2004 (date de mes derniers travaux de terrain) près de la moitié des membres du groupe avaient été baptisés ; ils venaient de créer leur église et de choisir comme pasteur le frère aîné d'Ilja, Afanasij.

La conversion a conduit à de permanentes mutations dans les rapports sociaux. D'une part, les Nenets de Jamb-to ont entre eux des rapports très étroits de parenté, puisque à l'époque soviétique la majorité des mariages étaient conclus au sein de la communauté. D'autre part les possibilités de trouver un époux ou une épouse à l'intérieur du groupe se sont encore réduites, dans la mesure où les croyants, qui sont parents entre eux, n'ont pas le droit de se marier avec des non croyants, alors même que les mariages avec des croyants venant de

la ville apparaît, en raison des différences de mode de vie, comme invraisemblable. A l'intérieur de la communauté, l'appartenance religieuse a commencé à dominer comme principe régissant les rapports sociaux, refoulant à l'arrière-plan les relations antérieures fondées sur la parenté. Dans la vie quotidienne, ceci se manifeste dans les réseaux de fréquentation et dans mise en place d'itinéraires de migration et de campements en commun.

La conversion induit la nécessité d'apprendre aux Nenets à lire et à parler le russe, ce dont la plupart (à quelques exceptions près) étaient totalement ou partiellement incapables. Au début, comme les missionnaires ne maîtrisaient pas le nenets et en l'absence de Bible en nenets, ils avaient pour interprète Ilja, dont la connaissance du russe était meilleure que celle des autres en raison d'un court passage par le système éducatif et d'une plus grande expérience de la vie urbaine. Le fait de devoir passer par la traduction posait un certain nombre de problèmes dans l'explicitation du message des missionnaires, et souvent, pour utiliser une notion lotmanienne, il a fallu créer „des relations conditionnelles d'équivalence“, c'est à dire faire appel, pour interpréter un message, au bagage d'informations et de symboles déjà existant dans la culture en question.

La perception du partage des tâches entre les sexes a également connu des mutations significatives. Les croyants affirment qu'avant, la vie des femmes était difficile, parce qu'elles devaient travailler davantage, que les hommes ne les aidaient pas et qu'en plus elles étaient soumises à toute une série d'interdits et de règles impératives à suivre (par exemple elles n'avaient pas le droit de passer par dessus certains types d'objets ni de se rendre sur les lieux sacrés ou encore de toucher aux traîneaux sacrés). Avec la conversion, tous les croyants sont égaux devant Dieu, même si, comme l'affirment quelques versets du Nouveau Testament, la femme est soumise à l'homme. Les femmes participent aux services religieux, mais elles ne peuvent pas prêcher, contrairement à ce qui est autorisé à tous les membres hommes de la communauté.

En devenant croyants, les Nenets se donnent également une nouvelle identité. Ils se sentent clairement différents des éleveurs de rennes „païens“ et des habitants des villes. Les baptistes se perçoivent comme une communauté d'individus destinés au salut, laquelle se compose de frères et de soeurs et, de ce fait, se distingue nettement des autres. Tout d'abord, ils se situent différemment dans leurs rapports avec le surnaturel grâce à la prière permanente. Dans la mesure où les prières se font à haute voix et publiquement et que la lecture de la Bible et son interprétation représentent des activités collectives, nous sommes confrontés à l'émergence d'une communauté de discours permettant d'établir une ligne nette de démarcation entre les uns et les autres. J'étudie ici l'utilisation du langage religieux comme un

élément clé permettant d'expliciter le processus de conversion au niveau du quotidien. Je m'appuie d'un part sur la théorie établie par les sociologues Snow ja Machalek, qui voient la conversion comme une transformation de l'univers du discours, et d'autre part sur les thèses de l'anthropologue Stromberg quant à l'utilisation constitutive du langage. Tout d'abord la langue des convertis exprime le changement encouru. Mais elle ne se contente pas de refléter la mutation permanente de soi, elle la met en oeuvre sans discontinuer et représente ainsi l'axe central du processus de conversion. En même temps, l'importance de la verbalisation et certains éléments rituels représentent un défi à l'emploi de la langue et de l'expression corporelle chez les Nenets, traditionnellement réservé.

Dans le dernier chapitre de la deuxième partie, je m'interroge sur les causes de la conversion des Nenets. J'étudie deux niveaux qui s'interpénètrent, le niveau des structures et celui des individus. Tout d'abord, le fait que les Nenets de Jamb-to soient restés à l'écart de la société soviétique et de la „conversion à l'athéisme“ les a rendus plus réceptifs que les autres aux circonstances extérieures. Deuxièmement, dans le contexte des bouleversements économiques et politiques dans la Russie des années 1990, la mise en place de relations avec les baptistes de Vorkouta a aidé les Nenets de Jamb-to à s'intégrer dans la société russe et à s'orienter dans des circonstances entièrement neuves. Il est frappant de constater que les missionnaires n'ont rencontré à ce jour absolument aucun succès auprès des Nenets et des Komis qui ont été intégrés dans les structures collectives de production, malgré leur bonne connaissance du russe et le fait qu'ils savent lire et écrire: le fait est que ceux-ci sont enracinés dans l'athéisme de manière beaucoup plus profonde que la communauté de Jamb-to.

Au niveau de l'action individuelle, j'insiste sur l'emprise qu'exerce sur la communauté tout entière le premier converti, Ilja. Avec son activité intense de médiation entre les éleveurs de rennes et le monde extérieur, Ilja a amené les Nenets de Jamb-to à établir un lien entre modernité et religion. Les convertis voient dans la foi introduite par Ilja et par les baptistes de Vorkouta la seule et unique voie leur permettant de vivre dans ce monde de manière digne et signifiante. C'est ce que leur prouve de manière efficace le fait que l'influence destructrice de l'alcool a disparu avec la conversion.

Les rapports de cause à effet changent eux aussi dans le discours des convertis: tout ce qui se passe dans leur vie fait intervenir la main de Dieu. Toute l'action et toutes les paroles des croyants dans cette vie devraient, de manière idéale, ne servir qu'un objectif, la rédemption en Jésus Christ. C'est dans ce sens que les baptistes s'adressent à Dieu en priant soi-disant de manière informelle, en professant leur foi, en chantant des hymnes et en lisant la Bible. Les „plus anciens“, c'est à dire ceux qui se sont convertis avant les autres, prêchent

également des sermons sur la Bible lors des rassemblements. D'après les convertis, on ne saurait surestimer l'importance de la Bible ni de sa lecture, dans la mesure où „la Bible est la parole même de Dieu“. C'est pourquoi chaque croyant doit aspirer à maîtriser la lecture.

Dans le courant du processus de conversion, une grande quantité de pratiques religieuses et sociales ont été rejetées et remplacées par d'autres. Tout est fondé sur l'idée d'une transformation totale qui conduit à rejeter la vie antérieure et à commencer une vie nouvelle, qui implique la renaissance de la personne, indispensable pour atteindre la vie éternelle et pour monter aux cieux.

Dans ma deuxième partie, j'ai ainsi montré le dévouement total des convertis, leur nouveau mode de vie et d'utilisation de la langue : on pourrait sur cette base prétendre qu'il s'agit d'une conversion „totale“ et radicale. Or la troisième partie de cette étude montre que la conversion n'en reste pas moins progressive, qu'il s'agit d'un processus syncrétisant des savoirs et des représentations, dans lequel interviennent les influences et les interactions réciproques de différents systèmes de significations. C'est ce que je qualifie de dialogue entre le passé et le présent, dans la mesure où de nouvelles idées viennent se superposer aux conceptions antérieures, souvent inconscientes, et que ces couches s'interpénètrent et restent en dialogue constant pendant une longue période. La vie quotidienne elle aussi incarne les valeurs et les activités d'avant l'oeuvre missionnaire, notamment l'élevage des rennes et tout ce qui est en rapport avec l'environnement naturel.

Dans cette partie, j'analyse la manière dont les Nenets convertis interprètent les enseignements de leurs ancêtres et de quel œil ils les voient aujourd'hui. Bien que dans la communauté de discours des croyants il soit rare d'entendre mentionner les anciens esprits et les anciens dieux, ceux-ci n'en demeurent pas moins présents au niveau de leur conscience. Il faut noter l'exception que représente *Num*, que les Nenets, depuis la période des missions orthodoxes, ont partiellement confondu avec le Dieu des Chrétiens. Les convertis nenets attribuent dans leur nouvelle cosmologie de nouvelles positions aux forces antérieures. Une partie d'entre eux est refoulée à l'arrière-plan et n'est jamais nommée dans le discours public, dans la mesure où ces forces n'interviennent pas activement dans la vie des croyants, dans la mesure où Dieu ne le permet pas – à condition que le croyant se comporte conformément aux attentes et ne retombe pas dans le paganisme. D'autres se voient interprétées conformément à leur „véritable“ nature: les idées existantes se fondent avec les nouvelles conceptions. Ces êtres peuvent garder une panoplie de leurs caractères antérieurs, mais le but de leur activité a changé. Cela n'est pas dissociable de la question de savoir ce qui mérite d'être retenu et que qu'il faut oublier, et comment il est possible de faire appel au passé dans le présent.

Le Satan de la Bible occupe désormais une position considérable dans la conscience et dans le discours des Nenets, dans la mesure où son pouvoir, aussi bien dans la vie antérieure que dans celle des personnes qui ne sont pas renées en Jésus Christ, est considérable. Satan se voit attribuer des traits des anciens esprits et des anciens démons (tels que *Nga* ou *ngyleka*), ce qui apparaît sous forme de légendes ou dans l'interprétation des récits et des chants traditionnels. Les Nenets chrétiens démonisent également les chamanes et ils affirment que leur puissance, dans laquelle se reflète l'esprit de Satan, a été pour l'essentiel utilisée pour faire le mal. Pour beaucoup de Nenets, le tournant a lieu au moment où ils brûlent leurs idoles traditionnelles, moment qui marque le passage d'un système religieux à un autre.

Dans la conversion au christianisme il y a clairement interaction aussi bien des macroprocessus, avec leurs implications économiques et culturelles, que des microprocessus au niveau de la conscience et de l'action des individus. Il n'est pas possible d'identifier clairement les raisons principales ou „réelles“ de la conversion. Si une partie des Nenets s'est fait baptiser pour des raisons de rapports sociaux, par exemple pour pouvoir se marier ou du fait de liens de parenté ou d'amitié, cet acte les a amenés plus tard à repenser leur vie et leur expérience à la lumière de la nouvelle doctrine et de la nouvelle rhétorique et à devenir des baptistes convaincus. Les motifs changent au fil du temps et les motifs initiaux peuvent disparaître aussi bien du discours que de la mémoire. La rencontre avec Dieu est mise en paroles et répétée sans cesse lors des rassemblements de prière, où la narration des expériences personnelles fait partie du rituel et vient enraciner la conversion. C'est ainsi que les structures et l'action sont entremêlées dans un lien réciproque étroit et en évolution permanente. Il convient de les traiter ensemble et non point de réduire la conversion à de simples explications économiques et politiques ou de n'en voir que le niveau symbolique.

En suivant l'„histoire“ des Nenets de Jamb-to au cours du dernier siècle, nous constatons d'une part l'importance de l'action et des motifs ainsi que la différence des réactions des Nenets à la pression extérieure. D'autre part, les structures (répressions politiques, système économique ou encore conceptions de l'Eglise baptiste) auxquelles les Nenets ont été confrontés, leur ont donné de nouveaux cadres d'action. Je ne vois pas les Nenets uniquement comme des objets amenés à réagir à une situation de pression: ils ont agi conformément à leurs objectifs, à l'occasion ils ont résisté ou bien ils ont choisi d'adopter de nouvelles idées et de nouveaux objets tout en adaptant leurs objectifs. Souvent, les Nenets de Jamb-to n'ont pas compris les interférences dans leur vie; dans d'autres cas, celles-ci ont pris du sens et ont été valorisées, au moins en partie. Dans les deux cas, ce groupe a tenté de rester maître de son destin et de continuer à vivre dans la toundra en élevant des rennes.

Töös kasutatud lühendid ja allikad

Lühendid Piiblist

Ap – Apostlite teod

Gl – Pauluse kiri galaatlastele

1 Ko – Pauluse esimene kiri korintlastele

Mk – Markuse evangeelium

5 Mo – Viies Moosese raamat

1 Ti – Pauluse esimene kiri Timoteusele

Välitöömaterjalid

VM 1999 – Välitöömaterjalid. Malozemelskaja tundra, Nelmin–Nosi küla ja Vyčejskij kolhoosi viies brigaad. August 1999.

VM 2000 – Välitöömaterjalid. Bolšezemelskaja tundra, Vorkuta linn ja Korotaihha jõgikonna alad. Jamb-to neenetsid. Detsember 2000. Selle aasta välitöömärkmed on kättesaadavad ka Eesti Rahva Muuseumi etnograafilises arhiivis (EA 249: 200–229).

VM 2002 – Välitöömaterjalid. Bolšezemelskaja tundra, Amderma küla ja sellest idas asuva Kara mere äärne tundra. Jamb-to neenetsid. Juuli–august 2000.

VM 2004 – Välitöömaterjalid. Bolšezemelskaja tundra, Vorkuta ja Korotaihha jõgikonna alad. Jamb-to neenetsid. Märts 2004.

Töös esinevate informantide nimed ja sünniaastad

Ilja (snd u 1969)

Afanassi (snd u 1967)

Aljoša (snd 1982)

Darja (snd u 1965)

Griša (snd 1977)

Jakov (snd 1960)

Pjetro (snd u 1972)

Tomna (snd 1943)

Misjonär Nikolai

Misjonär Viktor

Kirjandus

- Anderson**, David G. 2000. *Identity and Ecology in Arctic Siberia. The Number One Reindeer Brigade*. New York: Oxford University Press.
- The Anthropology...** 2003 = *The Anthropology of Religious Conversion*. 2003. Eds. Andrew Buckser and Stephen D. Glazier. Lanham...: Rowman & Littlefield Publishers.
- Austin-Broos**, Diane 2003. The anthropology of conversion: an introduction. – *The Anthropology of Religious Conversion*. Eds. Andrew Buckser and Stephen D. Glazier. Lanham...: Rowman & Littlefield Publishers, 1–12.
- Babuškin**, A. I. 1930. *Bol'shezemel'skaja tundra*. Syktyvkar: Izdanie Komi Obstatotdela.
- Barker**, John 1992. Christianity in Western Melanesian ethnography. – *History and Tradition in Melanesian Anthropology*. Ed. James G. Carrier. Berkeley: University of California Press, 144–173.
- Barker**, John 1993. „We are ekelesia“: conversion in Uiaku, Papua New Guinea. – *Conversion to Christianity: Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation*. Ed. Robert W. Hefner. Berkeley: University of California Press, 199–230.
- Beermann**, R. 1968. The Baptists and Soviet society. – *Soviet Studies*. Vol. 20, Issue 1, 67–80.
- Bénard**, Charles (le commandant) 1921. *Un été chez les Samoyèdes (juillet–octobre 1914)*. Paris: Librairie Plon.
- Bjørklund**, Ivar 1995. A journey to the Bolshezemelskaja tundra. – *The Barents Region, Way North*. Tromsø: University of Tromsø, Tromsø Museum, 71–80.
- Bjørklund** 2000 = B'jerklund, Ivar. Kočevaja škola v tundre. – *Neneckij kraj: skvoz' v'jugi let*. Red.-sost. V. F. Tolkačev. Arhangel'sk: Pomorskij gosudarstvennyj universitet imeni M. V. Lomonossova, 485–491.
- Bogoraz-Tan**, V. G. 1925. Podgotovitel'nye mery k organizacii malyh narodnostej. – *Severnaja Azija*. N° 3, 40–50.
- Bogoraz-Tan**, V. G. 1932. Religija, kak tormoz soctroitel'stva sredi malyh narodnostej Severa. – *Sovetskij Sever*, N° 1–2, 142–157.
- Bowie**, Fiona 2000. *The Anthropology of Religion. An Introduction*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Balzer**, Marjorie Mandelstam 1999. *The Tenacity of Ethnicity: a Siberian Saga in Global Perspective*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Brigaad** 2000. Stsenarist, režissöör, operaator Liivo Niglas. Tootja: F–Seitse, Tallinn. (Dokumentaalfilm).
- Brodnev**, M. M. 1950. Ot rodovogo stroja k socializmu. (Po materialam Jamalo-Neneckogo nacional'nogo okruga). – *Sovetskaja Ėtnografija*, N° 1, str. 92–106.
- Bulatov**, Vladimir Nikolaevič 2000. Komitet dlja narodov Severa. – *Neneckij kraj: skvoz' v'jugi let*. Red.-sost. V. F. Tolkačev. Arhangel'sk: Pomorskij gosudarstvennyj

universitet imeni M. V. Lomonossova, 9–12.

- Burrough**, Stephen 1895 [1598]. The Nauigation and discouerie toward the riuer of Ob, made by Master Steuen Burrough, Master of the Pinnesse called the Serchthrift, with diuers things worth the noting, passed in the yere 1556. – *Principal Navigations, Voyages, Traffiques and Discoveries of the English Nation*. Vol. 1. Ed. Richard Hakluyt. Edinburgh: E. & G. Goldsmid. <http://etext.library.adelaide.edu.au/h/hakluyt/voyages/chapter73.html>. Vaadatud 02.05.2004.
- Butov**, Vladimir Jakovlevič 2000. Trudnoe vremja vlasti. – *Neneckij kraj: skvoz' v'jugi let*. Red.-sost. V. F. Tolkačev. Arhangel'sk: Pomorskij gosudarstvennyj universitet imeni M. V. Lomonossova, 118–123.
- Castrén**, Matias Aleksanteri 1967. *Tutkimusmatkoilla Pohjolassa*. Porvoo, Helsinki: Werner Söderström Osakeyhtiö.
- Cerkov'**... 1985 = Cerkov' prizvana byt' svobodnoj! – *Bratskij Listok*. N° 5–6. SC EHB. Vt http://iucecb.com/docs/registration_5-6_1985. Vaadatud 02.05.2004.
- Citronova**, N 1995. V čume sveta net, odnako... – *Zapoljar'e. Obščegorodskaja gazeta Vorkuty*. N° 63, 5. apr. Vorkuta.
- Clifford**, James 1994. *The Predicament of Culture: Twentieth Century Ethnography, Literature and Art*. Cambridge: MA, Harvard University Press.
- Cohen**, Ronald 1978. Ethnicity: problem and focus in anthropology. – *Annual Reviews in Anthropology*. No. 7, 379–403.
- Coleman**, Heather J. 2002. Becoming a Russian Baptist: conversion narratives and social experience. – *The Russian Review*. Vol. 61, 94–112.
- Coleman**, Simon 2003. Continous conversion? The rhetoric, practice, and rhetorical practice of Charismatic Protestant Movement. – *The Anthropology of Religious Conversion*. Eds. Andrew Buckser and Stephen D. Glazier. Lanham...: Rowman & Littlefield Publishers, 15–27.
- Comaroff, Comaroff** 1991 = Jean Comaroff, John Comaroff. *Of Revelation and Revolution. Christianity, Colonialism and Consciousness in South Africa*. Vol. 1. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Conversion**...1993 = *Conversion to Christianity: Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation*. Ed. Robert W. Hefner. Berkeley: University of California Press
- Conversion**...1996 = *Conversion to Modernities. The Globalization of Christianity*. Ed. Peter van der Veer. New York and London: Routledge.
- Dolgi**, B. O. 1970. *Očerki po ètničeskoj istorii nencev i èncev*. Moskva: Nauka.
- Draguns, Krylova**... 2000 = Juris G. Draguns; Anna V. Krylova; Valery E. Oryol; Alexey A. Rukavishnikov; Thomas A. Martin. Personality characteristics of the Nentsy in the Russian Arctic. – *American Behavioral Scientist*. Vol. 44, Issue 1, 126–140.
- Droogers, Greenfield** 2001 = André Droogers, Sidney M. Greenfield 2001. Recovering and reconstructing syncretism. – *Reinventing Religions: Syncretism and Transformation in Africa and the Americas*. Lanham MD: Rowman and Littlefield Publishers Inc., 21–42.
- Evsjugin**, A. D. 1993. *Sud'ba klejmennaja Gulagom*. Nar'jan-Mar.
- Evsjugin, Vyučejskij** 1998 = I. E. Evsjugin, A. I. Vyučejskij. Social'no-èkonomičeskie

problemy maločislennyh narodov v Neneckom avtonomnom okruge. – *Gorod v Zapoljar'e i okružajuščaja sreda. – Arctic town and environment. Trudy vtoroi meždunarodnoj konferencii. (Proceedings second international conference) (Naryan-Mar 10–12 sent. 97).* Syktyvkar, 229–232.

- Fienup-Riordan**, Ann 2000. *Hunting Tradition in a Changing World. Yup'ik Lives in Alaska Today*. New Brunswick, New Jersey, and London: Rutgers University Press.
- Filatov**, Sergei 2000. Protestantism in Postsoviet Russia: an unacknowledged triumph. – *Religion, State & Society*. Vol. 28, Issue 1, 93–103.
- Fitzpatrick**, Sheila 1994. *Stalin's Peasants. Resistance and Survival in the Russian Village after Collectivization*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- Fletcher**, William C. 1971. Religious dissent in the USSR in the 1960s. – *Slavic Review*. Vol. 30, Issue 2, 298–316.
- Forsyth**, James 1992. *A History of the Peoples of Siberia. Russia's North Asian Colony 1581–1990*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Giddens**, Anthony 1984. *The Constitution of Society: Outline of a Theory of Structuration*. Berkeley: University of California Press.
- Golovnev**, Andrei V. 1992. An ethnographic reconstruction of the economy of the indigenous maritime culture of northwestern Siberia. – *Arctic Anthropology*. Vol. 29, Issue 1, 96–103.
- Golovnev**, Andrej V. 1995. *Govorjaščie kul'tury. Tradicii samodijcev i ugrov*. Ekaterinburg: UrO RAN.
- Golovnev**, **Kan** 1997 = Andrei V. Golovnev, Sergei Kan. Indigenous leadership in northwest Siberia: traditional patterns and their contemporary manifestations. – *Arctic Anthropology*. Vol. 34, Issue 1, 149–166.
- Golovnev**, **Osherenko** 1999 = Andrei V. Golovnev, Gail Osherenko. *Siberian Survival. The Nenets and Their Story*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Goody**, Jack 1986. *The Logic of Writing and the Organization of Society*. (Studies in Literacy, Family, Culture and the State). Cambridge: Cambridge University Press.
- Gračeva**, G. N. 1971. Pogrebal'nye sooruzhenija nencev ust'ja Obi. – *Religioznye predstavlenija i obrjady narodov Sibiri v XIX – načale XX veka*. (Sbornik Muzeja antropologii i étnografii XXVII). Leningrad: Nauka, 248–262.
- Habeck**, Joachim Otto 2003. *What It Means to be a Herdsman. The Practice and Image of Reindeer Husbandry among the Komi of Northern Russia*. Scott Polar Research Institute. University of Cambridge. (Doctoral thesis. Manuscript).
- Hanzerova**, Irina 2003. Sjud'by ljudskie. – *Nar'jana vynder*. N° 40. 18.03.
- Harding**, Susan F. 1987. Convicted by the Holy Spirit: the rhetoric of fundamental Baptist conversion. – *American Ethnologist*. Vol. 14, No. 1, (Frontiers of Christian Evangelism), 167–181.
- Harkin**, Michael 1993. Power and progress: the evangelic dialogue among the Heiltsuk. – *Ethnohistory*. Vol. 40, No. 1, 1–33.
- Hefner**, Robert W. 1993. World building and the rationality of conversion. – *Conversion to Christianity: Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation*. Ed. Robert W. Hefner. Berkeley: University of California Press, 3–44.

- Heirich**, Max 1977. Change of heart: a test of some widely held theories about religious conversion. – *American Journal of Sociology*. Vol. 83, No. 3, 653–680.
- Homič** 1953. Neneckaja ženščina v socialističeskom stroitel'stve. – *Jazyki i istorija narodnostej krajnego Severa SSSR*. (Učenyje zapsiki LGU, N°157, Fakul'tet narodov Severa, vyp. 2). Leningrad: Izdatel'stvo LGU, 134–150.
- Homič**, Ljudmila V. 1959. K tridcatiletiju Neneckogo nacional'nogo okruga. – *Sovetskaja Etnografija*. N° 5, 13–30.
- Homič**, Ljudmila V. 1966. *Nency. Istoriko-ètnografičeskie očerki*. Moskva, Leningrad: Nauka.
- Homič**, Ljudmila V. 1971. Socialističeskoe stoitel'stvo v Neneckom nacional'nom okruge. – *Osuščestvlenie leninskoj nacional'noj politiki u narodov krajnego Severa*. Moskva: Nauka, 229–244.
- Homič**, Ljudmila V. 1976. Predstavlenija nencev o prirode i čeloveke. – *Prirod i čelovek v religioznyh predstavlenijah narodov Sibiri i Severa (vtoraja polovina XIX – načalo XX v.)*. Leningrad: Nauka.
- Homič** 1978 = Ljudmila Vasil'evna Khomič. A classification of Nenets shamans. – *Shamanism in Siberia*. (Bibliotheca Uralica I). Eds. V. Diószegi, M. Hoppál. Budapest: Akadémiai Kiadó, 245–253.
- Homič**, Ljudmila Vasil'evna 1979. Vlijanie hristianizacii na religioznye predstavlenija i kul'ty nencev. – *Hristianstvo i lamaizm u korennoego naseleneija Sibiri (vtoraja polovina XIX–načalo XX v.)*. Red. I. S. Vdovin, Leningrad: Nauka, 12–28.
- Homič**, Ljudmila V. 1980. Razvitie mežetničeskikh svjazej v Neneckom avtonomnom okruge. – *Ètnografičeskie aspekty izučenija sovremennosti*. Leningrad: Nauka, 48–63.
- Homič**, Ljudmila V. 1981. Šamany u nencev. – *Problemy istorii obščestvennogo soznaniija aborigenov Sibiri*. Leningrad: Nauka, 5–41.
- Homič**, Ljudmila V. 1995. *Nency. Očerki tradicionnoj kul'tury*. Sankt-Peterburg: Russkij Dvor.
- Hoppál**, Mihály 2003. *Šamaanid Aasias ja Euroopas*. Tallinn: Varrak.
- Horton**, Robin 1971. African conversion. – *Africa*. Vol. 41, No. 2, 85–108.
- Horton**, Robin 1975. On the rationality of conversion. – *Africa*. Vol. 45, No. 3, (Part I), 219–235; No. 4, (Part II), 373–399.
- Hovi**, Tuija 2000. Textualising religious experience. – *Thick Corpus. Organic Variation and Textuality in Oral Tradition*. (Studia Fennica Folkloristica 7). Ed. Lauri Honko. Helsinki: Finnish Literature Society, 373–400.
- Hristianstvo...** 1979 = *Hristianstvo i lamaizm u korennoego naseleneija Sibiri (vtoraja polovina XIX–načalo XX v.)*. Red. I. S. Vdovin. Leningrad: Nauka.
- Hruščev, Klovov** 2001 = S. A. Hruščev, K. B. Klovov. *Severnij nomadizm v Rossii*. (Ètnogeografičeskie i ètnoèkologičeskie issledovanija. Vyp. 10). Sankt-Peterburg: NIIG SPbGU.
- Ileckij**, Stepan 2000. Kočevaja škola jambto. – *Respublika*. 20. okt., Syktyvkar.
- Istočniki...** 1987 = *Istočniki po ètnografii Zapadnoj Sibiri*. Tomsk: Izdatel'stvo Tomskogo Universiteta.
- Istomin**, Kirill 2001. *Komi Reindeer Breeding. Its History and Present Conditions from the*

Viewpoint of the Ethnoecological Approach. Magistratöö. Tartu Ülikool, Etnoloogia õppetool. (Käsikiri).

- James**, William 1903. *Varieties of Religious Experience*. New York.
- Jaroslavskij**, Em. 1922. Po Sibiri. (Vnutrennee obozrenie). – *Sibirskie ogni. Literaturno–hudožestvennyj i naučno–publicističeskij žurnal*. N° 3, 132–145.
- Kan**, Sergei 1999. *Memory Eternal: Tlingit Culture and Russian Orthodox Christianity through Two Centuries*. Seattle: University of Washington Press.
- K. E.** 1935. Kolhoznye zametki. – *Sovetskij Sever*, N° 3–4, 184–188.
- Keller**, Shoshana 2001. Conversion to the new faith: Marxism-Leninism and Muslims in the Soviet Empire. – *Of Religion and Empire. Missions, Conversion, and Tolerance in Tsarist Russia*. Eds. Robert P. Geraci, Michael Khodarkovskyy. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Kercelli**, S. V. 1911. *S kočevnikami v Bolšezemel'skoj tundre*. Arhangel'sk: Gubernskaja Tipografija.
- Khazanov**, Anatoly M. 1994. *Nomads and the Outside World*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- King**, Alexander D. 2002. *Postindustrial foragers in the post-Soviet Russian Far East*. (Paper presented to the 9th International Conference on Hunting and Gathering Societies, Edinburgh, Scotland, September 9–13 2002). Halle an der Saale: Max Planck Institute for Social Anthropology. <http://www.abdn.ac.uk/chags9/1king.htm>. Vaadatud 10.05.2004.
- Kipp**, Rita Smith 1995. Conversion by affiliation: the history of the Karo Batak Protestant Church. – *American Ethnologist*. Vol. 22, No. 4, 868–882.
- Kolga, Tõnurist...** 1993 = Margus Kolga, Igor Tõnurist, Lembit Vaba, Jüri Viikberg. *Vene impeeriumi rahvaste punane raamat*. Tallinn: Nyman&Nyman LNT.
- Kolovangina**, Marina Mihajlovna 2000. Okrug devjanostyh: vremja peremen. – *Neneckij kraj: skvoz' v'jugi let*. Red.-sost. V. F. Tolkačev. Arhangel'sk: Pomorskij gosudarstvennyj universitet imeni M. V. Lomonossova, 99–106.
- Kopytoff**, Igor 1955. *The Samoyed*. (Subcontractor's Monograph; HRAF–13, Indiana–49). New Haven: CT Human Relations Area Files.
- Kostikov**, L. V. 1930. Zakony tundry. – *Trudy poljarnoj komissii*. Vyp. 3. Leningrad: Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR, 1–68.
- Kotkin**, Aleksej Stepanovič 2000. Drama olenevodstva. – *Neneckij kraj: skvoz' v'jugi let*. Red.-sost. V. F. Tolkačev. Arhangel'sk: Pomorskij gosudarstvennyj universitet imeni M. V. Lomonossova, 129–133.
- Krupnik**, I. I. 1976. Pitanie i èkologija hozjajstva nencev Bol'shezemel'skoj tundry v 20-h godah XX v. – *Nekotorye problemy ètnogeneza i ètničeskoj istorii narodov mira*. Moskva, 64–85.
- Krupnik**, I. I. 1993. *Arctic Adaptations. Native Whalers and Reindeer Herders of Northern Eurasia*. Hanover and London: University Press of New England.
- Lane**, Christel 1978. *Christian Religion in the Soviet Union. A Sociological Study*. London: George Allen & Unwin.
- Lar**, Leonid 1998. *Šamany i bogi*. Tjumen': Institut problem osvoenija Severa SO RAN.

- Lar**, Leonid 2001. *Mify i predanija nencev Jamala*. Tjumen': Izdatel'stvo Instituta problem osvoenija Sever SO RAN.
- Lašov**, B. 1964. Voprosy osedaniya korennoho naselenija krajnego Severa (na primere Neneckogo nacional'nogo okruga). – *Izvestija vsesojuznogo geografičeskogo obščestva*. N° 5, 408–413.
- Leete**, Art 2002. *Kazõmi sõda: šamanistliku kultuuri allakäik Lääne-Siberis*. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.
- Leete**, Art 2003. Siberi põlisrahvaste vastuhakud nõukogude võimle 1920.–1940. aastatel. – *Akadeemia*. Nr 6, 1186–1208.
- Lehtisalo**, Toivo 1924. *Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samojeden*. (Mémoires de la Société Finno-ougrienne/ Suomalais-ugrilaisen Seuran toimituksia 53). Helsinki.
- Lezova**, S. V. 2001. Severnyj Jamal: velikoe pereselenie 1947 goda. – *Samodijcy. Materialy IV Sibirskogo simpoziuma „Kul'turnoe nasledie narodov Zapadnoj Sibiri“ (10–12 dekabrja 2001 g., Tobol'sk)*. Tobol'sk, Omsk, 132–135.
- Lewis**, David C. 2000. *After Atheism. Religion and Ethnicity in Russia and Central Asia*. New York: St. Martin's Press.
- Ljarskaja**, E. V. 1999 Kompleks ženskih zapretov i pravil u nencev Jamala (po materialam èkspedicii 1998 g.). – *Problemy social'nogo i humanitarnogo znaniya. Sbornik naučnyh rabot*. Vyp. 1. Otv. red. N. B. Vahtin. Sankt-Peterburg: Dmitrij Bulanin, 272–292.
- Lohmann**, Roger Ivar 2001. Introduced writing and Christianity: differential access to religious knowledge among the Asabano. – *Ethnology*. Vol. 40, Issue 2, 93–111.
- Lohmann**, Roger Ivar 2003. Turning the belly: insights on religious conversion from New Guinea gut feelings. – *The Anthropology of Religious Conversion*. Eds. Andrew Buckser and Stephen D. Glazier. Lanham...: Rowman & Littlefield Publishers, 109–121.
- Lotman**, Juri 1999. *Semiosfäär*. Tallinn: Vagabund.
- Ludviksen**, Johnny-Leo 1995. Oil, gas and reindeer herding in the Nenets autonomous okrug. – *The Barents Region. Way North*. Tromsø: University of Tromsø, Tromsø Museum, 63–69.
- Lunkin**, Roma 2000. Russia's native peoples: their path to Christianity. – *Religion, State & Society*. Vol. 28, No. 1, 123–133.
- McGuire**, Meredith B. 1997. *Religion: the Social Context*. Belmont, CA: Wadsworth.
- Mendoza**, Marcela 2003. Converted Christians, shamans, and the House of God: the reasons for conversion given by the Western Toba of the Argentine Chaco. – *The Anthropology of Religious Conversion*. Eds. Andrew Buckser and Stephen D. Glazier. Lanham...: Rowman & Littlefield Publishers, 199–208.
- Meyer**, Birgit 1995. “Delivered from the power of darkness”: confessions of satanic riches in Christian Ghana. – *Africa*. Vol. 65. Issue 2, 236–255.
- Meyer**, Birgit 1996. Beyond syncretism. Translation and diabolization in the appropriation of Protestantism in Africa. – *Syncretism/Anti-Syncretism. The Politics of Religious Synthesis*. Eds. Charles Stewart and Rosalind Shaw. London & NY: Routledge, 45–68.

- Missioner** 1997. Stsenarist ja režissöör Oleg Baraev. Operaator Gennadij Grigor'ev. Producers Jan Berlin. Arhangel'sk: Dialog. (Dokumentaalfilm).
- Mitrohin, L. N.** 1997. *Baptizm: istorija i sovremennost'*. Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo Russkogo Hristianskogo gumanitarnogo institute.
- Na ekspertize...** 1991 = Na ekspertize – lož'. – *Severnye prostory*. N° 40. Moskva, 12–14.
- Nam govorjat...** 1991 = Nam govorjat pravdu i lgut. – *Severnye prostory*. N° 46. Moskva, 10–11.
- Neneckij...** 2001 = *Neneckij Avtonomnyj Okrug. Ènciklopedičeskij slovar'*. Red.-sost. L. Ju. Korepanova. Moskva. Dom Knigi "Avanta+".
- Niemi, Jarkko** 1997. The Types of the Nenets Songs. <http://www.uta.fi/~kpjani/nengcont.htm>. Vaadatud 04.05.2004.
- Niglas, Liivo** 1997. La femme chez les éleveurs de renne nenets. – *Études Finno-Ougriennes*. Tome 29. Paris, 85–104.
- Niglas, Liivo** 1998. Les Nenets du Yamal dans une société en mutation. – *Études Finno-ougriennes*. Tome 30. Paris, 63–83.
- Niglas, Liivo** 1999. *Põhjapõder neenetsi kultuuris: etnograafiliste välitööde analüüs*. Magistritöö. Tartu Ülikool: Etnoloogia õppetool. (Käsikiri).
- Niglas, Liivo** 2001. Jamali neenetsite eluviis ja maailmapilt. – *Põhjapõder arktilises kultuuris*. Tartu: Eesti Rahva Muuseum.
- Nikitin, M. A.** 2003. Izučenie ètnopolitičeskikh processov Jamalo-Neneckom i Hanty-Mansijskom avtonomnyh okrugah Tjumenskoj oblasti (otčet po èkspedicionnomu vyezdu). – *Ètnožurnal*. N° 2. <http://www.ethnonet.ru/lib/0803-04.html>. Vaadatud 03.05.2004.
- Ne skroem...** 1976 = Ne skroem ot detej naših. – *Bratskij Listok*. N° 4–5. SC EHB. http://iuceb.com/docs/registration_4-5_1976. Vaadatud 02.05.2004.
- Nock, Arthur Darby** 1933. *Conversion*. Oxford: Clarendon Press.
- Norris, Rebecca Sachs** 2003. Converting to what? Embodied culture and the adoption of new beliefs. – *The Anthropology of Religious Conversion*. Eds. Andrew Buckser and Stephen D. Glazier. Lanham...: Rowman & Littlefield Publishers, 171–181.
- Of Religion...** 2001 = *Of Religion and Empire. Missions, Conversion, and Tolerance in Tsarist Russia*. Eds. Robert P. Geraci, Michael Khodarkovskiy. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Ogryzko, V. V.** 1996. Mandala. – *Literaturnaja Rossiya*. N° 8/9.
- Ong, Walter J.** 1982. *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*. London, Methuen: Routledge.
- Ortner, Sherry B.** 1984. Theory in anthropology since the Sixties. – *Comparative Studies in Society and History*. Vol. 26, No. 1, 126–166.
- Osherenko, Gail** 1995. Property rights and transformation in Russia: institutional change in the Far North. – *Europe-Asia Studies*. Vol. 47, No. 7, 1077–1108.
- Petrova, Harjuči** 1999 = V. P. Petrova, G. P. Harjuči. *Nency v istorii Jamalo-Neneckogo avtonomnogo okruga*. Tomsk.
- Petrušin, A.** 1991. Mandala – 43. – *Sterh*. N° 1, 19–21.

- Phillips**, David J. 2001. *Peoples on the Move*. Carlisle: William Carey Library.
- Pika**, Alexander I. 1993. The spatial-temporal dynamic of violent death among the native peoples of Northern Russia. – *Arctic Anthropology*. Vol. 30, Issue 2, 61–76.
- Pika**, **Bogoyavlensky** 1995 = A. Pika, D. Bogoyavlensky. Yamal peninsula: oil and gas development and problems of demography and health among indigenous populations. – *Arctic Anthropology*. Vol. 32, Issue 2: 61–74.
- Podkorytov**, F. M. 1995. *Olenevodstvo Jamala*. Sankt-Peterburg.
- Priest**, Robert J. 2003. „I discovered my sin!“: Aguaruna evangelical conversion narratives. – *The Anthropology of Religious Conversion*. Eds. Andrew Buckser and Stephen D. Glazier. Lanham...: Rowman & Littlefield Publishers, 95–108.
- Proektnye...** 1993 = *Proektnye predloženiya po organizacii territorii olen'ih pastbiš krestjanskih/fermerskih hozjajstv olenevodčeskogo napravlenija na baze semej olenevodov-edinoličnikov na territorii Neneckogo okruga Arhangel'skogo oblasti*. 1993. Murmansk.
- Puškareva**, Elena Timofeevna 2003. *Kartina mira v fol'klore i tradicionnyh predstavlenijah nencev: sistemno-fenomenologičeskij analiz*. (Avtoreferat). Moskva.
- Rambo**, Lewis R. 1993. *Understanding Religious Conversion*. New Haven: Yale University Press.
- Rambo**, Lewis R. 2003. Anthropology and the study of conversion. – *The Anthropology of Religious Conversion*. Eds. Andrew Buckser and Stephen D. Glazier. Lanham...: Rowman & Littlefield Publishers, 211–222.
- Ranger**, Terence 1987. An Africanist comment. – *American Ethnologist*. (Special issue: *Frontiers of Christian Evangelism*). Vol. 14, No 1, 182–185.
- Richardson**, James T. 1985. The active vs. passive convert: paradigm, conflict in conversion/recruitment research. – *Journal for the Scientific Study of Religion*. Vol. 24, 163–179.
- Roosimaa**, Peeter 2003. *Pöördumine ja uussünd*. (Teoloogia & praktika, nr 9). Tartu: Eesti EKB Liidu Kõrgem Usuteaduslik Seminar.
- Runova**, T. G. 1965. Geografija naselenija i tipy rasselenija v Neneckom nacional'nom okruge. – *Izvestija Komi filiala Vsesojuznogo Geografičeskogo Obščestva*. N° 10, 21–31.
- Sahlins**, Marshall 1993. Goodbye to *tristes tropes*: Ethnography in the context of modern world history. – *Journal of Modern History*, Vol. 65, March, 1–25.
- Sahlins**, Marshall 2002. *Saared ajaloos*. Tallinn: Varrak.
- Salminen**, Tapani 1997. Ecology and ethnic survival among the Nenets. – *Northern Minority Languages. Problems of Survival*. (Senri Ethnological Studies, No. 44). Eds. Hiroshi Shoji and Juha Janhunen. Osaka: Osaka National Museum of Ethnology, 93–107.
- Sarmela**, Matti 1991. Mis on antropoloogia. – *Akadeemia*. Nr. 2, 282–319.
- Saprygin**, N. 1931. Olenevodčeskij sovhoz i olenekolhozy v Neneckom okruge. – *Sovetskij Sever*. N° 9, 21–41.
- Seymour-Smith**, Charlotte 1990. *Macmillan Dictionary of Anthropology*. London and Basingstoke: The Macmillan Press LTD.

- Siikala**, Anna-Leena 1992. The Siberian shaman's technique of ecstasy. – *Studies on Shamanism*. (Ethnologica Uralica 2). Budapest: Akadémiai Kiadó; Helsinki: Finnish Anthropological Society, 26–40.
- Siikala**, Anna-Leena 2002. *Mythic Images and Shamanism. A Perspective on Kalevala Poetry*. (FF Communications 280). Helsinki: Suomalainen tiedeakatemia.
- Skačkov**, I. F. 1934. *Antireligioznaja rabota na Krajnem Severe*. Moskva: Gosudarstvennoe antireligioznoe izdatel'stvo.
- Skvirskaja**, V. M. 2001. Osobennosti social'noj organizacii i nekotorye mehanizmy istoričeskoj pamjati u jamal'skih nencev. – *Samodijcy. Materialy IV Sibirskogo simpoziuma „Kul'turnoe nasledie narodov Zapadnoj Sibiri“ (10–12 dekabnja 2001 g., Tobol'sk)*. Tobol'sk, Omsk, 295–296.
- Slezkine**, Yuri 1994. *Arctic Mirrors: Russia and the Small Peoples of the North*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Snow, Machalek** 1983 = David A. Snow, Richard Machalek. The convert as a social type. – *Sociological Theory*. Vol. 1, 259–289.
- Snow, Machalek** 1984 = David A. Snow, Richard Machalek. The sociology of conversion. – *Annual Review of Sociology*. Vol. 10, 167–190.
- Spradley**, James P. 1980. *Participant Observation*. New York: Holt Rinehart and Winston.
- Ssorin-Chaikov**, Nikolai V. 2003. *The Social Life of the State in Subarctic Siberia*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Stammler**, Florian 2002. Success at the edge of the land: past and present challenges for reindeer herders in the West Siberian Yamalo–Nenetskii autonomous *okrug*. – *Nomadic Peoples*. Vol. 6, Issue 2, 51–70.
- Staples, Mauss** 1987 = Clifford L Staples, Armand L Mauss. Conversion or commitment? A reassessment of the Snow and Machalek approach to the study of conversion. – *Journal for the Scientific Study of Religion*. Vol. 26, 133–147.
- Starcev**, G. A. 1930. *Samoedy (nenča). Istoriko-ětnografičeskoe issledovanie*. Leningrad: Izdanie Instituta Narodov Severa.
- Stromberg**, Peter G. 1990. Ideological language in the transformation of identity. – *American Anthropologist*. Vol. 92, Issue 1, 42–56.
- Stromberg**, Peter G. 1993. *Language and Self-Transformation: a Study of the Christian Conversion Narrative*. (Publications of the Society for Psychological Anthropology 5). Cambridge: Cambridge University Press.
- Sud'by...** 1994 = *Sud'by narodov Ob'-Irtyšskogo Severa. (Iz istorii nacional'no-gosudarstvennogo stroitel'stva. 1822–1941 gg.). Sbornik dokumentov*. Tjumen'.
- Šubin**, S. I. 2000. *Severnyj kraj v istorii Rossii. Problemy regional'noj i nacional'noj politiki v 1920–1930-e gody*. Arhangel'sk: Pomorskij gosudarstvennyj universitet imeni M. V. Lomonosova.
- Švecov**, Ivan Kuz'min 2000. „Nikto puti projdenogo...“ – *Neneckij kraj: skvoz' v'jugi let*. Red.-sost. V. F. Tolkačev. Arhangel'sk: Pomorskij gosudarstvennyj universitet imeni M. V. Lomonosova, 57–67.

- Zen'ko**, M. A. 2001. *Sovremennyy Jamal: ètnoèkologičeskie i ètnosocial'nye problemy*. (Issledovanija po prikladnoj i neotložnoj ètnologii. N° 139). Moskva: Institut ètnologii i antropologii RAN.
- Ziker**, John P. 2002. *Peoples of the Tundra: Northern Siberians in the Post-Communist Transition*. Long Grove, Illinois: Waveland Press, Inc.
- Znamenski**, Andrei A. 1999. *Shamanism and Christianity: Native Encounters with Russian Orthodox Missions in Siberia and Alaska, 1820–1917*. Westport, Conn.; London: Greenwood Press
- Žuravleva**, T. Ju. 2000. K voprosu ob organizacii i funkcionirovanii kočevoj školy v obščine nencev-edinoličnikov „Jambto“. – *Korennnye ètnosy Severa Evropejskoj časti Rossii na poroge novogo tysjačeleťija: istorija, sovremennost', perspektivy*. Syktyvkar, 524–527.
- Taleeva**, Ljudmila 2002a. O podhode k obučeniju neneckomu jazyku v načal'noj škole. – *Fenno-Ugristica 24. Keelekontaktidest keelevahetuseni. From Language Contacts to Language Shifts*. Toim. Piret Klesment. Tartu: Tartu Ülikool, 218–225.
- Taleeva**, Ljudmila 2002b. *Metodika obučenija neneckomu jazyku kak inostrannomu na načal'nom ètape*. Magistritöö. Tartu Ülikool: Uurali keelte õppetool. (Käsikiri).
- Taussig**, Michael T. 1980. *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Tereščenko**, N. M. 1965. *Nenecko-russkij slovar'*. Moskva: Sovetskaja ènciklopedija.
- Terleckij**, P. 1935. Ni na šag vpered. – *Sovetskij Sever*, N° 5, 88–93.
- Titon**, Jeff Todd 1988. *Powerhouse for God: Speech, Chant, and Song in an Appalachian Baptist Church*. Austin: University of Texas Press.
- Tolkačev**, Viktor Fedorovič 1990. Otšelniki tundry, ili ljudi, kotoryh ...net. – *Pravda Severa*. 09.09.
- Tolkačev**, Viktor Fedorovič 1991. Èti mesta prigljanulis' jazovu. – *Severnye prostory*. N. 45, 12–15.
- Tolkačev**, Viktor Fedorovič 2000. Rossija. Krajnij Sever. Vlast'. – *Neneckij kraj: skvoz' v'jugi let*. Red.-sost. V. F. Tolkačev. Arhangel'sk: Pomorskij gosudarstvennyj universitet imeni M. V. Lomonosova, 260–312.
- Torop**, Peeter 1999. *Kultuurimärgid*. (Eesti mõttelugu 30). Tartu: Ilmamaa.
- Toulouze**, Eva 1999. The development of a written culture by the indigenous peoples of Western Siberia. *Arctic Studies 2*. (Pro Ethnologia 7. Publications of Estonian National Museum). Tartu, 53–85.
- Toulouze**, Eva 2003a. The Forest Nenets as double language minority. – *Multiethnic Communities in the Past and Present*. (Pro Ethnologia 15. Publications of Estonian National Museum). Tartu, 95–108.
- Toulouze**, Eva 2003b. On Forest Nenets view about the world beyond. – *Studies in Folk Culture*. Vol. 1. Tartu: Tartu University Press, 46–76.
- Tuisku**, Tuula 1998. Reindeer herding: collectivization and oil and gas exploitation: a case study of Nenets reindeer herding. – *Sustainable Development in the North. Local Initiatives vs. Megaprojects. Circumpolar Arctic Social Sciences Ph.D. Network. Proceedings of the Second Conference*. Eds. Gérard Duhaime, Rasmus Ole Rasmussen and Robert Comtois. Quebec: Gétic, Université Laval, 149–160.

- Tuisku**, Tuula 1999. *Nenetsien ankarat elämisen ehdot tundralla ja kylässä: poronhoidon sopeutumisstrategiat ja delokalisoitumisprosessi Nenetsiassa*. (Acta Universitatis Lapponiensis 23). Rovaniemi: Lapin yliopisto.
- Tuisku**, Tuula 2001. The displacement of Nenets women from reindeer herding and the tundra in Nenetsia, northwestern Russia. – *Acta Borealia*. No. 2, 41–60.
- Tuisku**, Tuula 2002. Transition period in the Nenets autonomous okrug: changing and unchanging life of Nenets people. – *People and the Land. Pathways to Reforms in Post-Soviet Siberia*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 189–205.
- Valk**, Ülo 1998. *Allilma isand: kuradi ilmuniskujud eesti rahvausundis*. (Eesti Rahva Muuseumi Sari 1). Tartu: Eesti Rahva Muuseum.
- Vallikivi**, Laur 2001a. *Euroopa neenetsid ja kultuurilised protsessid: Jamb-to neenetsid muutuvast traditsioonist*. Lõputöö. Tartu Ülikool: Etnoloogia õppetool. (Käsikiri).
- Vallikivi**, Laur 2001b. Adaptation to the other: Jamb-to Nenets in the 20th century. – *Latest Reports on Ethnology*. (Pro Ethnologia 12. Publications of Estonian National Museum). Tartu, 49–62.
- Vallikivi**, Laur 2003a. Minority and mission: Christianisation of the European Nenets. – *Multicultural Communities in the Past and Present*. (Pro Ethnologia 15. Publications of Estonian National Museum). Tartu, 109–130.
- Vallikivi**, Laur 2003b. Naître à une vie nouvelle: la conversion au christianisme des éleveurs de rennes nenets. – *Études finno-ougriennes*. Tome 35. Paris, 7–42.
- Vallikivi**, Laur (ilmumas). Les nomades nenets, l'Etat et l'Eglise: de l'égarement au salut. – *Archivio antropologico mediterraneo*. Vol. 56. Palermo: Sellerio.
- Vasenkari**, Maria 1999. A dialogical notion of field research. – *ARV. Nordic Yearbook of Folklore*. Ed. Ulrika Wolf-Knuts. Vol. 55. Uppsala: The Royal Gustavus Adolphus Academy, 51–71.
- Veniamin** (arhimandrit) 1850. Obraščenie v hristianstvo mezenskih samoedov v 1825–1830 godah. – *Hristianskoe čtenie*. Čast' II. Sankt-Peterburg, 363–384; 410–443.
- Veniamin** (arhimandrit) 1851. Obraščenie v hristianstvo mezenskih samoedov v 1825–1830 godah. – *Hristianskoe čtenie*. Čast' I. Sankt-Peterburg, 64–84.
- Veniamin** (arhimandrit) 1855. Samoedy Mezenskie. – *Vestnik Imperatorskago Russkago Geografičeskago Obščestva*. Čast' XIV. Glava II. Sankt-Peterburg, 77–136.
- Vereščagin**, V. 1849. *Očerki Arhangel'skoj gubernii*. Sankt-Peterburg.
- Vitebsky**, Piers 2002. Withdrawing from the land. Social and spiritual crisis in the indigenous Russian Arctic. – *Postsocialism. Ideals, Ideologies and Practices in Europe*. Ed. C. M. Hann. London and New York: Routledge, 180–195.