

Tartu Ülikool
Filosoofiateaduskond
Ajaloo ja arheoloogia instituut

Maarja Kaaristo

KODULOOMA KÄSITLEMINE EESTI ETNOLOOGIAS
20. SAJANDI ALGUSEST TÄNAPÄEVANI

Magistritöö

Juhendaja: prof Art Leete

Tartu 2007

SISUKORD

SISSEJUHATUS	3
1. TÖÖ EESMÄRK.....	3
2. UUED TEKSTI LOOMISE JA INTERPRETEERIMISE STRATEEGIAD ANTROPOLOOGIATEADUSES PÄRAST “POSTMODERNISTLIKKU PÖÖRET”.....	9
2.1 <i>Etnograafiline realism</i>	11
2.2 <i>Etnograafiline autoriteet</i>	15
3. KODULOOM KUI ETNOLOOGI UURIMISOBJEKT (-SUBJEKT).....	19
3.1 <i>Kes on koduloom? Kodulooma defineerimisest sotsiaalteadustes</i>	19
3.2 <i>Inimeste ja loomade suhete uurimisest antropoloogias: majanduslik ja sümboliline perspektiiv</i>	23
3.2.1 <i>Funktsioon. Koduloom kui elatusallikas</i>	24
3.2.2 <i>Tähendus. Koduloom kui sümbol</i>	26
3.2.3 <i>Sümboli ja funktsiooni integreerimisest. Tänapäevased loomauuringud</i>	30
4. SENINE UURIMISLUGU.....	32
5. KASUTATUD ALLIKAD JA TÖÖ ÜLESEHITUS.....	34
1.PEATÜKK	36
KODULOOM EESTI RAHVATEADUSES	36
1920. JA 1930. AASTATEL	36
1.1 <i>KODULOOMA KAJASTAMINE EESTI ETNOGRAAFIDE ÜLDKÄSITLUSTES</i>	38
1.2 <i>ÜSIKKÜSIMUSTELE KESKENDUVAD KÄSITLUSED</i>	43
1.3 <i>ETNOGRAAFILINE REALISM KODULOOMI PUUDUTAVATES KÄSITLUSTES</i>	45
1.4 <i>ETNOGRAAFILINE AUTORITEET</i>	50
2.PEATÜKK	52
KODULOOM NÕUKOGUDE EESTI ETNOGRAAFIAS	52
2.1 <i>TALUARHITEKTUUR: LOOMAPIDAMISRUUMID</i>	55
2.2 <i>VEOLOOM: VEOVAHENDID JA LOOMADEGA SEOTUD TÖÖRIISTAD</i>	59
2.3 <i>LOOMAPIDAMISE SPETSIIFIKAST: KARJATAMINE</i>	61
2.4 <i>ETNOGRAAFILINE REALISM KODULOOMI PUUDUTAVATES KÄSITLUSTES</i>	63
2.5 <i>ETNOGRAAFILINE AUTORITEET</i>	70
3.PEATÜKK	72
KODULOOM EESTI ETNOLOOGIAS ALATES 1990. AASTATEST	72
3.1 1990. AASTATE “TRADITSIOONILINE” EESTI ETNOGRAAFIA.....	74
3.1.1 <i>Koguteosed</i>	74
3.1.2 <i>Populaarsed üldkäsitlused</i>	76
3.2 UUED KÄSITLUSED: PÕHJAPÕDER JA LEMMIKLOOM.....	78
3.2.1 <i>Põhjapõder</i>	78
3.2.2 <i>Lemmikloomad</i>	79
3.3 <i>ETNOGRAAFILINE REALISM EESTI ETNOLOOGIAS ALATES 1990. AASTATEST</i>	81
3.4 <i>ETNOGRAAFILINE AUTORITEET</i>	88
3.5 ARTIKKEL “VÄGIVALD LOOMADE VASTU”: REFLEKSIIVNE SISSEVAADE.....	90
KOKKUVÕTE	98

KASUTATUD KIRJANDUS.....	105
SUMMARY.....	118

SISSEJUHATUS

1. TÖÖ EESMÄRK

Bronislaw Malinowski 1922. aastal ilmunud kuulus “Vaikse ookeani argonaudid” algab deklaratsiooniga, et viimaks on kätte jõudnud professionaalse ja tõeliselt objektiivse etnograafia ajastu: “See aeg on möödas, mil me sallisime käsitlusi, mis kirjeldasid pärismaalast inimese moonutatud ja lapselikku karikatuurina. Niisugune kujutluspilt on vale ja nagu paljud teisedki valed, on Teadus selle ümber lükanud” (Malinowski 1992: 11).

Koos Malinowski algatatud pikaajalise välitöö nõudega saigi antropoloogias valdavaks stiil, mida Marcus ja Cushman (1982: 29) nimetavad “etnograafiliseks realismiks” ja mida kirjeldavad järgmised omadused: autori “nähtamatus” tekstis, uuritavat kultuuri esindava üksikindiviidi perspektiivi puudumine, mille asemel kasutatakse pigem ühisnimetajat kõigi uuritavate kohta¹, kultuuri asetamine ajatusse etnograafilisse olevikku ja pretendeerimine deskriptiivsele või tõlgendavale valiidsusele, mis põhineb peaaegu eranditult teksti autori “mina olin seal”-kogemusel (välitöödel) (Van Maanen 2004: 430).

Valmisid mahukad monograafiad ja sarjad, mille pretensiooniks oligi anda igakülgne ülevaade mingist kultuurist, keskenduti ka mõnele spetsiifilisemale aspektile nagu näiteks sugulussüsteemid või poliitilised süsteemid (üldtuntud ja klassikalised niisuguste käsitluste näited on Firth 1936; Evans-Pritchard 1940; Mead 1949; Malinowski 1992). Muidugi ei ole realistlik etnograafia ka tänaseks kuhugi kadunud: žanr tegi aja jooksul läbi mitmeid muutusi, teisenedes põlisrahvaste tegemiste ja väljäuitlemiste suhteliselt ebarefleksiivsetest, suletud ja üldistest (“holistilisest”) kirjeldustest ettevaatlikumaks, avatumaks ja erapoolikumaks tõlgendamiseks (nt Geertz 1973: 412–453) (Van Maanen 2004: 430).

¹ Väited stiilis “Kuid nuerid arvavad, et nad elavad maailma kõige paremas paigas” (Evans-Pritchard 1940: 51) on 20. sajandi I poole antropoloogia-alases kirjanduses väga levinud. Tänapäeval aga peetakse pigem vajalikuks taoliste üldistuste puudumist spetsiaalselt rõhutada: “Lugejad, kes otsivad üldistusi, nagu mõtleksid “kõik” maoorid nii või teeksid “kõik” samoalased naa, näevad, et niisuguseid üldistusi ei ole võimalik teha” (Parsons 1985: xi).

Kultuure ja ühiskondi kirjeldati teatavas abstraktses “etnograafilises olevikus”² mis asus otsekui väljaspool tegelikku ruumi ja aega ega arvestanud ei ajalooliste ega sotsiaalsete muutustega. Välitööd ja teooria seisid lahus, välitöödel tegeleti induktiivsete sotsiaalsete või etnograafiliste faktide kogumisega ja mingi hõimu või ühiskonna etnograafilise oleviku (re)konstrueerimisega (Ulin 2001: 42–44). Nimetatud positivistlik taotlus, mida iseloomustasid antropoloogi “mina” iseenesestmõistetav elimineerimine tekstist ning veendumus, et antropoloogilised tekstid peegeldavad “objektiivset reaalsust”, domineeriski antropoloogiateaduses järgnevatel aastakümnetel ning antropoloogi isikule, välitöödel tegelikult toimuvale ja kirjutamisprotsessile pöörati kuni 1980. aastateni tegelikult üsna vähe tähelepanu (Gross 2007: 159).

Siiski mõningate eranditega. Just Malinowski ise oli see, keda võib pidada nn antropoloogilise pöörde või lausa “antropoloogilise kriisi” (Stocking 1992: 15) üheks kaudseks põhjustajaks. Seda, tõi küll, postuumselt: tema lese nõusolekul ilmusid 1967. aastal Malinowski välitööde päevikud pealkirjaga “Päevik sõna tõsisel mõttes”³ (Malinowski 1967). C. Geertz retsenseeris nimetatud päevikut *New York Review of Books*’is, kus näitas, et kuigi päeviku avaldamisega purunes Malinowski kui uuritavatega täiuslikult samastuda suutva täiusliku mustervälitöölise maine, tuleb antud küsimuses silmas pidada hoopis teisi momente. Malinowski ei kogunudki aukartustäratavat hulka etnograafilist materjali nõnda, et muutus mingil müstilisel moel ka ise põliselanikuks. Küsimusega kuidas siseneda Teise (olgu siis tegu oma või võõra kultuuri Teisega) kultuurimaailma on seisnud silmitsi kõik etnograafid, Malinowski kaasa arvatud, ning teda ei päästnud mitte tohutu empaatiavõime ja oskus ka kõige tagasihoidlikuma “pärismaalase” hinge pugeda, vaid hoopis suur töövõime ja tahe. “Uuritavatest emotsionaalselt isoleeritud või koguni võõrandunud Malinowski püüdis kohalikke mõista neid kannatlikult jälgides, vesteldes, neile mõeldes. Niisugune lähenemine viis Malinowski enamikust uurijatest kaugemale.” (Geertz 1967)

1983. aastal pöördus Geertz (2002: 76–96) Malinowski teema juurde tagasi ja avaldas esseekogumikus “Omakandi tarkus” esse “Pärismaalase pilguga”.

² Antropoloogilise kirjutamise stiil, mille kohaselt kõik mingit kultuuri puudutav pannakse kirja olevikus, sellest hoolimata, millal kirjeldatud sündmus ajalisel tegelikult aset leidis (Barfield 2005: 156–157).

³ Päevikus sõnastabki Malinowski tegelikult mõningad hilisema representatsioonikriisi kesksed probleemid, näiteks: “Omanikutunne... nimelt mina olen see, kes neid [uuritavaid] kirjeldab, kes nad loob...” (Malinowski 1967: 140).

Antropoloogilise mõistmise olemusest”, kus näitas, et “pärismaalaste” mõistmiseks pole ise tarvis olla pärismaalane” (2002: 79) ja et “teiste rahvaste subjektiivset kogemust on võimalik lahti mõtestada, vajamata selleks üleloomulikke võimeid oma ego kustutamiseks või võõrasse nahka pugemiseks” (*Ibid*: 95). Geertz keskendub siin etnograafia strateegiatele ja vahenditele, sellele, kuidas oleks võimalik saavutada Malinowski eesmärk näha maailma pärismaalase pilguga. Ta räägib kirjeldatava tähendust kandvast “tihedast kirjeldusest” (*thick description*) propageerides oma meetodit, mida ta nimetab lihtsamaks ja otsemaks teeks ning mis ei nõua “erakordset tundlikkust, peaaegu üleloomulikku võimet”. (Bottos 2006: 5)

1980. aastateks olidki diskussioonid antropoloogia “köögipoole” üle saanud üha laiema kandepinna ja paljud teadlased hakkasid väljendama oma rahulolematust seni valitsenud etnograafilise realismi žanri suhtes. Tekkisid vaidlused, mis keskendusid mõistmise, representatsiooni ja kirjutamise teemadele ning hakati tegema üleskutseid liikumaks antropoloogias suurema refleksiivsuse, introspektsiooni ja eneseanalüüsi suunas ning pöörama senisest tunduvalt enam tähelepanu tekstile, kirjutamisele ning erinevatele väljendus- ja esitusviisidele (Gross 2007: 158). Etnograafilise kirjelduse žanrianalüüs, selle retoorika ja kommunikatiivsete strateegiate uurimine muutus äkki tavaliseks ja suurem osa sellega tegelejaist tunnustas muuhulgas ka Geertzi otsesest mõju (Bottos 2006: 5).

Paljude antropoloogide mõtte- ja käsitlusviisis toimunud uurimishuvide nihe ristiti “etnograafia representatsioonikriisiks” (Marcus & Fischer 1986: xix), samuti on selle kohta kasutatud ka mõisteid “retooriline” või “tekstuaalne” (Atkinson & Hammersley 1998: 122), “interpretatiivne” (Denzin 2004; Rabinow 2007: 139) kriis või üldistavalt kõneldes “postmodernistlik” pööre (Caplan 2003: 31; Gross 2007: 160).

Postmodernistliku kriitilise mõtlemise kandumine sotsiaalteadustesse 1980. aastate alguses tõi muuhulgas kaasa suurema tähelepanu osutamise varem vaieldamatuks peetud metodoloogiliste ja teoreetilistele eeldustele antropoloogias ning mitmed antropoloogid hakkasid üha kriitilisemalt suhtuma seni iseenesestmõistetavateks peetud objektiivsuse eeldusesse ja antropoloogilise ning etnograafilise kirjutamise strateegiatesse (vt nt Crapanzano 1977; Clifford 1980; Marcus 1980; Marcus & Cushman 1982).

Kuigi teadlikkus antropoloogi mõjust uurimistulemusele ning huvi kirjutamise kui protsessi vastu kasvas järk-järgult, on antropoloogias nn postmodernistlikku

pööret võimalik ajaliselt üsna täpselt paigutada. Selleks on 1984. aasta aprill, mil Santa Fes, New Mexico osariigis tuntud antropoloogide (James Clifford, Vincent Crapanzano, Renato Rosaldo, Talal Asad, George E. Marcus, Paul Rabinow jt), ajaloolaste ja kirjandusteadlaste osavõtul seminar, mille eesmärgiks oli arutleda “etnograafiliste tekstide produtseerimise” üle. Käsitletud teemad ei piirdunud aga vaid kirjutamisprotsessi analüüsimisega – väljakutse esitati kogu distsipliini senisele ajaloole ja kutsuti üles tegelema “antropoloogia antropoloogiaga” ehk ärgitati antropoloogiat ja antropolooge kriitilisele eneseanalüüsile. (Gross 2007: 159–160)

Konverentsi ettekannete kogumikuna valmiski mõjukas teos *Writing Culture*⁴ (Clifford & Marcus 1986), mida võib kõhklemata pidada “postmodernistliku antropoloogia” alustekstiks ja manifestiks. Raamatu eesmärgiks oligi näidata, et senised arusaamad etnograafilisest kirjeldusest ja antropoloogia meetoditest vananenud: “Need [esseed] näevad kultuuri kui koode ja representatsioone, eeldavad, et poeetika ja poliitika on lahutamatud ja et teadus on teatud ajalooliste ja lingvistiliste protsesside sisene mitte nende ülene nähtus. Need eeldavad, et akadeemilised ja kirjandusžanrid on üksteisega läbi põimunud ja et kultuuri kirjeldamine on ühtaegu eksperimentaalne ja eetiline tegevus. Keskendumine teksti sünnile ja retoorikale rõhutab kultuuri kirjelduste konstrueeritud ja kunstlikku loomust” (Clifford 1986: 2). Alapealkiri “Etnograafia poeetika ja poliitika” (*The Poetics and Politics of Ethnography*) demonstreerib, et teose autorite huvikeskmes polnud mitte üksnes tekstiloomine, vaid ka kirjutamise laiemad motiivid, nagu näitab ka kogumikus ilmunud Paul Rabinowi artikkel “Representatsioonid on sotsiaalsed faktid: modernsus ja postmodernsus antropoloogias”, kus peale representatsiooni problemaatika käsitletakse ka akadeemilise antropoloogia institutsionaalseid küsimusi (Gross 2007: 160–161).

Nimetatud kogumikus räägivad autorid oma töödes varem domineerinud tõlgendava (interpretatiivse) antropoloogia taandumisest tekstilise “meta-antropoloogia” ees, osutades, et neid ei köida enam niivõrd kokkupuuted teiste kultuuridega ega eri ühiskondi iseloomustavad sümboolsed struktuurid, vaid pigem kultuurilise representatsiooni diskursiivsed aspektid. Filosoofiliselt oli selle üheks

⁴ Nagu Toomas Gross (2007: 160) näitab, võib antud pealkirja eesti keelde tõlkida vähemalt kolmel erineval viisil, mis kõik sobiksid kirjeldama antropoloogiat ja antropoloogide tööd: “Kultuuri ülestähendamine” (antropoloogilise välitöö eesmärgi tähenduses), “Kultuuri kirjutamine” (ehk kultuuri loomine kirjutamise teel) ning “Kirjutamiskultuur” (viidates nii antropoloogide viljeldavale tegevusele kui ka antropoloogidele rühmana, mida kollektiivselt määratlevaks tegevuseks on kirjutamine).

lähtealuseks Michel Foucault' kultuurikriitika, mis tõstatab küsimuse kehtestatud "tõerežiimide" paikapidavusest, nähes teadmise ja võimu kokkukuuluvust, võimuhete diskursiivset rolli teadusliku maailmapildi loomisel ning mehhanisme, kuidas nn inimteadustes leiutatakse või avastatakse oma objekte. Teadusliku diskursuse ja antropoloogilise autoriteetsuse mehhanismide dekonstrueerimise käigus vaidlustatakse nõnda ka igasugune kultuuri kohta esitatud kirjeldus kui esinduslik lõpliku tõe dokument, uuritava "teise" asemel ilmub analüüsi keskmesse pigem uurija ja tema loodud tekst. (Kuutma 2005: 9–10; representatsioonikriisi kohta veel vt Gross 1996: 1728–1737; Gross 2003: 106–114)

Ülalkirjeldatud lähenemine ei ole kindlasti nihilismi või anarhismi kuulutaja antropoloogiateaduses. Tekstide asetamine uurimuses kesksele kohale toob kaasa uued aspektid, millele keskenduda ja mida etnograafia puhul oluliseks pidada, näiteks rõhutab nimetatud lähenemine, et just retoorika (selle kõige laiemas tähenduses) on meedium, mille kaudu luuakse (ja kõigutatakse) mitmesuguseid "tõdesid" (Van Maanen 2004: 434). Nagu Gadamer (1997: 175–177) kirjutab, on uurija paratamatult oma "hermeneutilise situatsiooni" piirides ega suuda endale alati teadvustada kõiki oma suhtumisi, eelarvamusi, motivatsioone jne (vt ka Gross 1996: 1719–1722).

Seega avab etnoloogiliste tekstide uurimine etnoloogide endi poolt meie distsipliinis lihtsalt veel ühe lisadimensiooni. Meie töö tulemusena valminud tekste ei pea alati vaatlema aknana kellegi (mingi rahvuse, grupi, subkultuuri jne) maailma. Teine võimalus on nende kompositsiooniliste praktikate kaudu (ja muutumise kaudu ajas) uurida, kuidas mingi teksti autor muudab teatud kultuuri(nähtuse) mingi lugejate grupi jaoks reaalsuseks. Uurides etnoloogide representatsioonivalikuid ja nende muutumist ajas, õpime muuhulgas ka seda, kuidas teadlased konstrueerivad kõikvõimalikel eri viisidel tegelikkust. Etnograafiline tekst ei räägi ainult oma uurimisobjektist või -subjektist – ta räägib ka teksti loonud autorist. (Van Maanen 2004: 434)

Geertz (2002) nägi etnograafiat teatud kultuuri mingite praktikate tekstina lugemise ja tõlgendamisenä. See kontseptsioon töötab aga ka täpselt vastupidises võtmes: lugemist võib käsitleda kui üht etnograafia, oma kultuuri uurimise ehk koduantropoloogia (*anthropology at home*) vormi (Badley 2004). Mõistet *tekst* ei pea tingimata kasutama metafoorina (kus kultuur tähendab teksti), seda võib mõista ka sõna tõsisel mõttes tekstina (Roth 2004).

Käesoleva töö eesmärgiks ongi asetada eesti etnoloogide tekstid Lääne antropoloogiakirjutuse üldisesse konteksti, uurides, kuidas võib representatsioonikriisi ajal esile kerkinud kriitikat rakendada ka Eestis viljeldud etnoloogia puhul; see on katse rakendada “etnograafia etnograafiat” kasutades allikadena eesti etnoloogide tekste. Teema avamiseks ja sellele tausta loomiseks annan sissejuhatuses ülevaate 1980. aastate representatsioonikriisi käigus loodud teksti loomise ja tõlgendamise strateegiatest, samuti pühendan ühe alapeatüki kodulooma ja inimeste suhete käsitlemisele senises antropoloogiateaduses.

Temaatilisel keskendub töö ühele suhteliselt kitsale lõigule eesti etnoloogiateaduses: kodulooma kajastamine (või mittekajastamine) eesti etnoloogias alates kodumaise rahvateaduse sünnist kuni tänapäevaste uurimusteni. Vaatlen, millises mahus ja mil moel on eesti etnoloogid kodulooma temaatikat puudutanud, millistele koduloomadele keskendutakse, missugust informatsiooni (ja kuidas) antakse koduloomade kohta eri ajaperioodi tekstides.

Samuti uurin, kas ja mil määral kasutatakse neis tekstides etnograafilise realismi žanri ning püüan määratleda etnograafilise autoriteedi kehtestamise viise. Töö teemavaliku tõttu olen paratamatult muutunud ka ise enda uurimissubjektiks. Seega annan lühikese refleksiivse ülevaate ka oma tekstide asendist teiste koduloomi puudutavate käsitluste suhtes.

2. UUED TEKSTI LOOMISE JA INTERPRETEERIMISE STRATEEGIAD ANTROPOLOOGIATEADUSES PÄRAST “POSTMODERNISTLIKKU PÖÖRET”

*Clifford aga peab oma pärismaalasteks ja informantideks
just nimelt kunagisi ja praegusi antropolooge, kelle tööks
on kas teadlikult või mitte olnud tekstide tootmine,
etnograafia kirjutamine. Ta vaatleb meid ja paneb kirja.*
(Rabinow 2007: 139)

James Clifford (1986: 2) juhatab kogumiku *Writing Culture* sisse järgmiselt: “Me alustame [---] kirjutamisest, tekstide sünnist. Kirjutamine on antropoloogide tegemiste keskmes nii välitöödel kui ka pärast seda. Fakt, et seda kuni viimase ajani pole käsitletud või tõsiselt selle üle arutletud, näitab, kui püsiv on olnud ideoloogia, mille kohaselt on kõik kultuurirepresentatsioonid läbipaistvad ja kogemused vahetud. Kirjutamise fakt on siiani pisendatud meetodiks: välitöömärkmete tegemiseks, tulemuste “üles kirjutamiseks””.

Kõhklematu usk etnograafiliste representatsioonide vääratusesse õigsusesse ja objektiivsusesse (välitöödesse kui meetodisse loomulikult mitte) hakkas vähehaaval kaduma 1980. aastatel. Teksti uurimise kaudu hakkas tekkima etnograafia etnograafia ja uued arusaamad muutma järk-järgult meie vaateid, seda mida arvatakse kultuuri representeerimise praktikatest nii minevikus kui ka tänapäeval. Ent see, et meil on olemas uued või muutunud kategooriad, mille abil etnograafilisi praktikaid kirjeldada, ei tähenda tingimata nende praktikate muutmist. Etnograafiliste tööde lugemine, analüüsimine ja neist kirjutamine ei ole sama, mis etnograafia kirjutamine ja tekstianalüüs ei pakugi retsepte etnograafiliste kirjelduste parandamiseks. Seni ongi peamiselt erinevaid tekste osadeks lahti võetud, neid dekonstrueeritud, vaatamaks millest nad koosnevad ja kas endale seatud eesmärk on täidetud või mitte. Niisugused tööd meenutavad meile representatiivsete käsitluste võimaluste piire ja on tugevaks vastuargumendiks neile, kes endiselt usuvad lihtsasse, selgesse ja läbipaistvasse maailma. (Van Maanen 2004: 437)

Huvi kultuuride kirjeldamise diskursiivsete aspektide vastu tõmbab tähelepanu mitte ainult kultuuri “tekstide” interpreteerimisele vaid ka nende tekkimissuhetele. 1980. aastatel hakati tähelepanu pöörama *diskursuse spetsifitseerumisele* etnograafias: Kes räägib? Kes kirjutab? Kus ja millal? Kellega või kellele? Missugustel ajaloolistel

ja institutsionaalsetel tingimustel? (Clifford 1986: 13). Antropoloogiateaduse tähelepanu keskmesse tõusidki antropoloogide endi tekstuaalsed praktikad – mitmesugused retoorilised võtted etnograafiliste kirjelduste loomisel, uurija autoriteedi kehtestamise viisid, võõraste kultuuride tõlke ja tõlgenduse problemaatika ning kultuurikirjeldaja positsioon uurimisprotsessis. Poststrukturealistliku (või postmodernse) suuna mõjul teadvustasid antropoloogid endale senisest enam, et nende tegevus, kirjutamine sealhulgas, on alati mõjutatud ajaloolisest, poliitilisest ja institutsionaalsest kontekstist, milles uurimine aset leiab. (Västriik 2007: 15)

Suuresti on uute meetodite abil dekonstrueeritud just kõige tunnustatumate antropoloogide töid. Nii näiteks võrdleb Renato Rosaldo (1986) essees “Tema telgiuksest: Välitööline ja inkvisiitor” E.E. Evans-Pritchardi (1940) klassikalist antropoloogilist monograafiat *The Nuer* sotsiaallajaloolase Emmanuel Le Roy Ladurie (1996) uurimusega “Montaillou, prantsuse küla 1294–1324” analüüsid autorite teksti võrdlevas perspektiivis eesmärgiga “arendada välja etnograafilise retoorika anatoomia uurides kahe klassikalise raamatu autoriteedi- ja representatsioonilaade” (Rosaldo 1986: 77).

Tegelikult märkis Geertz juba “Kultuuride tõlgendamises” (1973), et antropoloogilisi tekste võib pidada “ilukirjanduslikuks” selles mõttes, et need on konstrueeritud. Neil tekstidel on autorid ja nende valmimist mõjutavad kirjanduslikud konventsioonid ja võtted (Atkinson & Hammersley: 1998: 123). Aastal 1983 peetud loengusarjast välja kasvanud teoses “Tööd ja elulood. Antropoloog kui kirjanik” (1988) arutleb Geertz Lévi-Straussi, Evans-Pritchardi, Malinowski ja Benedicti kirjanduslike ja teksti konstrueerimise strateegiate üle, sest “saja viieteistkümnest aastast (kui loeme oma eriala alguse nagu tavaks saanud, Tylorist) pühalikust proosast ja kirjanduslikust süütusest aitab küll ja küll” (Geertz 1988: 24). Vincent Crapanzano aga analüüsib essees “Hermese dilemma” (1986) teiste kõrval ka Geertzi (1973: 412–453) enda tuntud uurimust Bali kukevõitlusest ja jõuab järeldusele, et lugejate veenmises ebaõnnestumist varjab Geertz andes “tähendusele fenomenoloogilis-hermeneutilise perspektiivi, mis on vähemalt retooriliselt ebapiisav. Tema essee muutub näidislikuks ja kukevõitlus ise saab mitte ainult metafoorilise vaid ka metodoloogilise tähenduse” (Crapanzano 1986: 54).

Etnograafiline kirjeldus on Cliffordi (1986: 6) järgi ära määratud kuuel viisil: 1) kontekstuaalselt (tuleneb teatud ja loob teatud mõtestatud sotsiaalset miljööd), 2) retooriliselt (see kasutab ja seda kasutavad väljendusrikkad veendumused), 3)

institutsionaalselt (kirjutatakse teatud traditsioonide, distsipliinide ja publikute sees ja/või nende vastu), 4) žanriliselt (etnograafiat on tavaliselt kerge eristada romaanist või reisikirjast), 5) poliitiliselt (õigus esindada teatud kultuurirealiteete ei ole jagunenud võrdselt ja vahest vaieldakse sellele vastu), 6) ajalooliselt (kõik ülaltoodud piirangud ja veendumused on pidevas muutumises). Need determinandid määravad ära etnograafiliste kirjelduste loomise.

2.1 Etnograafiline realism

Kõige üldisemalt tähendab mõiste “etnograafia” mingi grupi kultuuri uurimist. Termin on tegelikult kahetähenduslik, kuna viitab samaaegselt nii uurimismeetodile kui ka niisugust meetodit kasutades valminud uurimuse tulemusele. Meetodina peetakse tavaliselt silmas välitöid, mida on traditsiooniliselt läbi viidud osalusvaatluse teel – uurija elab pikema ajaperioodi jooksul koos uuritavatega nende kombeid niipalju kui võimalik omaks võttes. Uurimistulemusest kõneldes on etnograafia tavaliselt mingi kultuuri kirjalik representatsioon – etnograafiline kirjeldus. Tänapäevased kultuuriuurijad rõhutavadki enamasti teist tähendust ja püüavad etnograafiat seega analüüsida lähtudes selle retoorilistest omadustest nagu näiteks temaatika, stilistika ja argumentatsioon, mille autor on valinud ja mis tema tekstist nähtuvad. (Van Maanen 2004: 429)

Seoses tärganud kriitilise lähenemisega tekkisidki uued etnograafilise kirjutamise ja lugemise meetodid. Marcus ja Cushman (1982: 31–37) kirjeldasid artiklis “Etnograafiad kui tekstid” *etnograafilist realismi* kui žanri, mis on ära määratud järgmiste omadustega:

1) Totaalse etnograafia narratiivne struktuur

Autori eesmärgiks on “totaalne etnograafia” – mingi kultuuri või ühiskonna täielik kirjeldus. Siin oli ilmselgeks lahenduseks kultuuri või ühiskonna teatud osadeks ja üksusteks (sotsiaalseteks institutsioonideks) jagamine ja nende siis osade kaupa kirjeldamine. Nii tekkisid monograafiate lakoonilised sisukorrad, mis koosnesid

näiteks peatükkidest “Sugulussüsteemid”, “Majandus”, “Poliitika”, “Religioon” jne ja viisid viimaks ka nt HRAF-i⁵ loomiseni.

2) Tekstis viibimisest hoiduv etnograaf

Esimesed professionaalsed antropoloogid olid oma eelkäijate (reisikirjelduste autorite, misjonäride, koloniaalametnike jt) suhtes ülitundlikud. Nii hakkaski vahet professionaalide ja asjaarmastajate vahel tähistama autori kohalviibimise määr tekstis. Kui reisikirju kirjutati tavaliselt esimeses isikus, siis antropoloog seda ei kasutanud ja selle asemel domineeris teaduslik (nähtamatu ja kõiketeadev) jutustaja, kes kõike otsekui kaamera erapooletult salvestas. Eksida võiv esimene isik asendati tekstis kollektiivse ja autoritaarse kolmanda isikuga.

3) Ühisnimetaja “rahvas”

Kuna esimeste antropoloogide üheks ülesandeks oli ka oma eriala legitimeerimine teadusena, jäeti üksikindiviid akadeemilisest tekstist välja. Indiviidi asemele astus normatiivne rollimudel, ühisnimetaja “rahvas”. Just indiviidi tekstist eemaldamine ongi põhjus, miks etnograafilist realismi viljelevad tööd on pahatihti igavad, kuivad ja loetamatud. Indiviidi puudumist asendas kohati vaid “juhtumianalüüs”, mis oligi tegelikult katse ta teksti tagasi smugeldada.

4) Välitöökogemuse markeerimine

Oma etnograafilist autoriteeti hakati kindlustama kinnitustega välitöödel viibimise kohta. Arvestades seda, et tekstid olid väga pretensioonikad – eesmärgiks oli kirjutada “totaalset etnograafiat” –, “väljal” viibimise aeg aga piiratud, tuli usutavuse saavutamiseks kõigepealt (paradoksaalsel moel) tunnistada oma ekslikkust. Kõige tüüpilisem lahendus oli paigutada otseselt välitöid puudutav tekst eesõnasse, joonealustesse märkustesse ja lisadesse. Hiljem said tüüpiliseks kaartide, jooniste ja fotode lisamine – kõik “ma viibisin tõesti seal” sümbolilised markerid. See funktsioon oli vähemalt sama oluline kui informatsioon, mida need edastama pidid. Välitööd tuli tekstis küll ära markeerida, kuid põhiteksti suhtes jäi välitöökogemus siiski marginaalsele positsioonile.

⁵ HRAF (The Human Relations Area Files) – 1949. aastal Yale'i ülikooli juures asutatud antropoloogiaandmebaas.

5) “Juhtumianalüüs”

Realistlikus etnograafias esitatakse igapäevaelu detaile konkreetsete ajas ja ruumis piiratud situatsioonide kirjeldustena. Niisugune analüüs annab etnograafi tekstile valiidsuse: ta tunneb oma uurimissubjekte hästi, on nendega lähedalt seotud, samuti on tegu tõlgendavate ja realistlike eesmärkide täiusliku sünteesiga. Sellele tehnikale pani aluse Manchesteri koolkond eesotsas Victor Turneriga, kes sai tugevaid mõjutusi Max Gluckmani õigusteaduslikust lähenemisest (vt Gluckman 1955). “Juhtumianalüüs” (*case study*) pakkus positivistlikule teaduskaanonitele alternatiivi, kuid jäi ise samas siiski Lääne teadusmaailma kaanonitesse.

6) “Pärismaalase pilgu” representeerimine

Realistlik etnograafia on peaaegu dogmaatilisel moel esitanud materjali nii nagu see on, püüdes kirjeldatavat kultuuri usutavalt edasi anda. Eesmärgiks oli anda edasi “teiste” maailma nii nagu nemad seda näevad. Nimetatud doktriin arenes järgmiselt: lihtsustatud eeldus, et käsitlus annab edasi põliselaniku perspektiivi (Malinowski tööd); põliselanike väljaütlemiste kasutamine, et neil “rääkida lasta” – kuid ainult tugevalt toimetatud vormis (Firthi tööd); seejärel eeldati pikka aega, et funktsionalistlik käsitlus kui selline annabki “pärismaalase pilku” edasi; Lévi-Straussi mõjul kandus vaatepunkt sotsiaalsele struktuurile; siis tuli süstemaatiline ent suhteliselt naiivne etnosemantika; kuni jõuti filosoofilise legitimeerimise faasini, kus arutletakse tõlkimise, tõlgenduste ja tähenduse probleemide üle.

7) Tüüpilist rõhutav stilistika

Aja jooksul arendati välja stiil, mis iseloomustab enamikku antropoloogia alastest töödest. Hoolimata sellest, et välitööd olid üldjuhul geograafiliselt ja ajaliselt suhteliselt piiratud, oli üldistamistase nendes töödes väga kõrge. Olenemata sellest, mida uuriti (rituaalid, abiellumistseremooniad, poliitiline organisatsioon jne) – detaile esitati harva kogu nende individuaalsuses: pigem taandati kõik väited kirjeldamiseks mingit tüüpilist olukorda (tüüpiline rituaal, tüüpiline abielutseremoonia jne).

8) Teksti ilustamine erialakeelega

Teine tähtis stiilielement etnograafilises realismis oli antropoloogilise erialakeele kasutamine – ainuüksi teatud sõnade esinemine tekstis näitas, et tegu on antropoloogilise uurimusega. Erialakeele puudumine oli selge märk sellest, et käsitlus

on populaarteaduslik ega ole mõeldud akadeemilisele publikule. Erialakeel teenis kaht eesmärki: esiteks tugevdas see sümbolsealt autori autoriteeti näidates tema kompetentsi, teisalt aga aitas tugevdada tüüpilist rõhutavat stiili. Siiski ei tohtinud erialakeelt kasutada liiga palju, sest muidu tekkinuks risk teatud kultuurirealiteetide liiga üldistavalt kirjeldada. Seda paradoksi välditi kombineerides erialakeelt põliselanike endi terminite ja väljenditega.

9) Põliselanike kontseptsioonide ja diskursuse kontekstuaalne eksegees

Võõra kultuuri uurimise üheks eelduseks on alati olnud uuritavate keele valdamine. Põliselanike arvamuste ja kontseptsioonide akuraatsel edastamisel on keel võtmetähtsusega. Ometi puudutab suurem osa töödest keeleteemat vähe. Puuduliku keeleoskuse ja ulatusliku tõlkide kasutamise tunnistamine õhnestaks tugevalt teksti autori etnograafilist autoriteeti. Funktsionalistlike tööde puhul võis etnograaf keeleteemat vältida, lihtsalt oma välitöö kogemust markeerides ja seejärel teistele teemadele edasi minnes. Pärast seda aga, kui antropoloogias hakkasid populaarsust võitma lingvistilised teooriad ja mudelid, ei saadud selle kohta pealt enam vaikida. Ka niisugustes töödes vaikivad autorid siiski tihti sellest, kui hästi nad täpselt uuritavate keelt ikkagi valdavad, küll aga peavad nad oma keelelist kompetentsi vähemalt mingil määral demonstreerima, kuna see on analüüsi oluline osa. Uuritavate mõistete kontseptuaalne eksegees on tõlgendavale antropoloogiale sama, mis sugulussüsteemid ja sotsiaalne struktuur funktsionalistlikule antropoloogiale.

Niisiis iseloomustavad nimetatud žanri spetsiifilised kompositsioonilised ja ülesehituslikud võtted nagu näiteks autori puudumine tekstist, indiviidi kogemuse alla surumine ja üldise “pärismaalase pilgu” rõhutamine, kultuuri kirjeldamine ajatus etnograafilises olevikus ja deskriptiivsele või interpretatiivsele kehtivusele pretendeerimine tuginedes autori unikaalsele välitöökogemusele. Oma kõige ortodokssemal kujul tekitab niisuguse žanri kasutamine illusiooni, et etnograafiline kirjeldus on reaalse maailma selge, täpne ja objektiivne salvestus. (Van Maanen 2004: 430–431)

2.2 Etnograafiline autoriteet

Mitmed autorid hakkasid seega väljendama oma rahulolematust etnograafilise realismiga ja sellele alternatiive otsima.⁶ Nõnda püüdsidki mõned teadlased hakata oma töömeetodeid selgelt ja konkreetset lahti kirjutama. Üks selle tänaseni mõjuvaid tulemusi on metodoloogiline eneseteadvus ja refleksiivsuse rõhutamine.

Üheks etnograafilise realismi mõju vähendamise võimaluseks on jälgida kriitiliselt tekstis enese kehtestamise viise. James Clifford eristab nelja antropoloogias kasutatavat kirjutamistüüpi, mis laias laastus kerkisid esile tema kirjeldatud järjestuses. Cliffordi essee “Etnograafilisest autoriteedist” (1988) on selle järgnevuse ümber üles ehitatud, kuigi ta kinnitab, et üks autoriteedivorm ei ole parem kui teine. “Selles essees vaadeldavaid autoriteedivorme – kogemuslikku, interpretatiivset, dialoogilist, polüfoonilist – võivad kasutada kõik etnograafiliste tekstide kirjutajad, olgu nad läänest või mitte. Ükski neist pole iganenud, ükski pole ehe, iga paradigma piires on ruumi uuendustele” (1988: 53–54). Cliffordi põhiteesiks on, et antropoloogiline kirjutamine kaldub välitöö dialoogilist mõõdet alla suruma, andes antropoloogile täieliku võimu teksti üle⁷ (Rabinow 2007: 142).

Allpooltoodud jaotus (Clifford 1988: 21–54) on autori enda sõnul ebatäielik ega baseeru ka põhjalikult väljatöötatud teorial 20. sajandi antropoloogias kasutatud etnograafiliste kirjelduste kohta. Jaotuse väljatöötamisel on eeskujuks võetus üksnes inglise, ameerika ja prantsuse tekstid. Kuigi neid autoriteedilaade võiks ka laiemalt üldistada, ei ole Clifford seda teha püüdnud.

1) Kogemuslik autoriteet

Kogemuslik autoriteet põhineb võõra konteksti, inimeste ja paiga “tunnetamisel” ning teadmiste akumulierimisel ja oluliseks märgusõnaks on siin osalusvaatlus. Niisugune ambitsioon ongi eriti nähtav esimeste professionaalsete osalevate vaatlejate tekstides. Tihti on kogemusele apelleerimine neis lihtsalt oma etnograafilise autoriteedi kehtestamise võte. Etnograafilist “kogemust” võib vaadelda kui tähendusrikka

⁶ Van Maanen nimetab mõningate alternatiivivõimalustena näiteks “pihtimuslikku”, “dramaatilist”, “kriitilist” ja “autoetnograafiat” (vt lähemalt Van Maanen 2004: 431–434).

⁷ Autoriteediprobleemi olemasolu etnograafilises tekstis teadvustas tegelikult juba ka Malinowski, kes mainis, et tunnetab lõhet, mis valitseb “toore infomaterjali ... ja lõpliku *autoriteetse* tulemuste esitamise” vahel (1992: 3, minu rõhutus). Malinowski jaoks peitus probleem, tõsi küll, milleski muus, nimelt oli tema eesmärgiks veenda oma lugejaid, et esitab objektiivselt kogutud informatsiooni ning mitte “subjektiivselt kujunenud arusaamu” (Stocking 1992: 51).

maailma ülesehitamise katset, mida tehes toetutakse intuitsioonile, tunnetusele ja oletustele. Kogemuslik autoriteet on nii kaua etnograafi töö kvaliteedi garantiina vastu pidanud just seetõttu, et seda on väga raske defineerida. Kogemuslikuna konstrueeritud maailm on aga subjektiivne, mitte dialoogiline või intersubjektiivne. Etnograaf kogub isiklike teadmisi oma erialast (possessiivne vorm “minu rahvas”, mida kasutati antropoloogiaringkondades väga kaua, tähistab tegelikult “minu kogemust”).

2) Interpretatiivne autoriteet

Kogemuse ja tõlgenduse dialektika teine võimalus – interpretatiivne autoriteet – on pälvunud palju tähelepanu ning laialdast kasutamist (nt Geertz 1973). Tõlgendamine (interpreteerimine), mis baseerub tekstuaalse “lugemise” filoloogilisel mudelil, on välja kujunenud kui keerukam alternatiiv praeguseks hetkeks juba ilmselgelt naiivsetele kogemusliku autoriteedi otsingutele. Interpretatiivne antropoloogia demüstifitseerib palju sellest, mida enne (etnograafilisi narratiive, tüüpe, vaatlusi ja kirjeldusi konstrueerides) tähelegi ei pandud. Clifford Geertz on oma välitööde jaoks adapteerinud Ricoeuri teooriat, kus “tekstualiseerimist” mõistetakse interpretatsiooni eeltingimusena ja selle protsessi tulemuseks on “tiheda kirjelduse” meetod. Näiteks järeldame, et mingi institutsioon, käitumisviis või kommunikatiivne element on mingile kultuurile tüüpiliselt omane (nt Geertzil kukevõitlus Bali kultuuris). Geertz loob sünekdohhide väljad, kus erinevad üksikelemendid on tervikuga seotud ja mille kaudu luuakse tervikut, mida nimetatakse kultuuriks.

3) Dialoogiline autoriteet

Siiski pole ei kogemusliku ega interpretatiivse autoriteedi kehtestamine Cliffordi jaoks “süütud” tegevused. Etnograafiat võiks sõnastada mitte kui Teise⁸ reaalsuse kogemuslikku ja interpretatiivset kirjeldamist, vaid kui konstruktiivset läbirääkimist, dialoogi, mis hõlmab vähemalt kaht olulist subjekti. Kogemuse ja interpretatsiooni paradigmat annavad nõnda teed diskursiivsetele dialoogilistele ja polüfoonilistele paradigmatadele. Diskursiivne mudel toob kõrgendatud tähelepanu alla kogu kõne intersubjektiivsuse koos selle vahetu performatiivse kontekstiga. Iga sõna “mina” kasutamine eeldab kellegi “sina” olemasolu ja diskursuse iga aspekt on seotud spetsiifilise, ühise situatsiooniga: ilma dialoogi ja kontekstita ei ole diskursiivset

⁸ Antropoloogilise Teise kontseptsioonist lähemalt vt Gross 1996.

tähendust. Selle rõhutamise tähtsus etnograafias on ilmselge. Välitöö koosneb suures ulatuses “keelesündmustest” ja etnograafilist teksti ei saa konstrueerida monoloogilise ja autoritaarse väidete koguna mingist reaalsusest või selle reaalsuse abstraktsest tekstualiseeritud interpretatsioonist. (Dialoogilise etnograafilise autoriteedi näited on: Rabinow 1977; Dumont 1978; Crapanzano 1985; Shostak 1997) Ent kui interpretatiivne autoriteet baseerub dialoogi väljajätmisel, on ka vastupidine tõsi: puhtalt dialoogiline autoriteet surub alla tekstualiseerumise.

4) Polüfooniline autoriteet

See, et etnograafia koosneb diskursustest ja et selle erinevad osad on omavahel dialoogiliselt seotud, ei tähenda automaatselt, et tekstiline vorm peakski olema dialoog sõna tõsisel mõttes. Kunstlik dialoog on tegelikult kontsentratsioon, komplekssete mitmehäälsete protsesside lihtsustatud versioon. Alternatiiv selle diskursiivse keerukuse esindamiseks on püüde mõista käimasoleva uurimuse ja informantidega peetavate “läbirääkimiste” käiku. Paljud etnograafid on kirjeldanud, kuidas informandid uurimise käiku või uurimistulemusi on mõjutanud. Ioan Lewis (1973) kutsus antropoloogiat provokatiivselt koguni plagiarismiks. Polüfoonilise autoriteedi näiteks on Renato Rosaldo *Ilongot Headhunting* (1980), mille kirjutamise eel välitöödele saabudes oli Rosaldo esialgne kavatsus uurida sotsiaalset struktuuri, teda sunniti aga üha kuulama jutustusi ilongotide ajaloost. Ta mõistis alles pärast välitööd koju naastes, et kuuldud ja kirja pandud segasevõitu lood on andnud talle hoopis uue uurimisteema, milleks oli ilongotide narratiivi- ja ajalootunnetus. Rosaldo kogemus paneb küsima: kes on tegelikult välitöömärkmete autor? Tänapäevane etnograafia püüdlebki ka informantide autoriteedi adekvaatselt esitamise poole.

3. KODULOOM KUI ETNOLOOGI UURIMISOBJEKT (-SUBJEKT)

3.1 Kes on koduloom? Kodulooma defineerimisest sotsiaalteadustes

Koduloomad on tsivilisatsiooni käiku väga oluliselt mõjutanud – loomade kodustamine pole andnud inimesele üksnes toiduallika, rõivad ja kaaslased vaid on tugevalt mõjutanud ka inimese eluviisi ja maailmavaadet (Price 2002: 1). Kõik inimühiskonnad on nii minevikus kui tänapäeval mitmesuguste loomapopulatsioonidega koos eksisteerinud. Inimesed on loomi tapnud ja söönud (harvem ka vastupidi), on neid alati eri moel ja eri staatustes oma sotsiaalsesse gruppidesse integreerinud. (Ingold 1988: 2)

Zoosarheoloog Nerissa Russell nimetab loomade kodustamist kõige tähtsamaks sündmuseks inimeste ja loomade vahelistes suhetes. Suhe, mis algas looma kodustamisega, on praeguseks hetkeks seadnud meid silmitsi muuhulgas niisuguste küsimustega nagu geneetiline muundamine, suurfarmid ja loomade organite siirdamine inimestele. Nii on selge, et loomade kodustamine on avaldanud olulist mõju ka inimeste omavahelistele suhetele. (Russell 2002: 285–286)

Enamik teadlasi on praeguseks teada olevate andmete põhjal jõudnud üksmeelele, et esimene koduloom oli koer, kes kodustati erinevate andmete põhjal umbes ajavahemikus 15 000 – 12 000 eKr. Valdav osa teadlasi peab koera ka ainukeseks küttide-korilaste kodustatud loomaks. Järgmised koduloomad (lambad, kitsed ja veised) ilmusid koos põllupidamise algusega umbes 10 000 aastat tagasi. (Ellen 2005: 209–210, Price 2002: 1–2)

Kes on koduloom? Mis on kodustamine? Definiitsioone on erinevaid: jäigalt dihhotoomsed tõmbavad range piiri “metsiku” ja “kodustatu” vahele. Teised aga rõhutavad loomade kodustamise “hübriidset” olemust ja toovad välja nii bioloogilised kui ka sotsiaalsed aspektid.

Bioloogilised definiitsioonid rõhutavad eelkõige inimeste kontrolli loomade paljunemise üle või räägivad inimeste ja loomade sümbioosist, vastastiku kasulikust kooselust. Bökönyi (1969: 219, cit Russell 2002: 287) on sõnastanud kodustamise n-ö klassikalise definiitsiooni: “Teatavate kasulike omadustega liikide vangistamine ja taltsutamine inimese poolt, loomade eraldamine nende loomulikust elukeskkonnast ja nende eest kontrollitud paljunemistingimustes hoolitsemine kasu saamise eesmärgil”.

Toodud määratlus sedastab kontrolli loomade paljunemise üle; samuti on siin oluline “kasu” mõiste – see on tema defineerimisel üks põhimõisteid.

Keskendumine loomade paljunemisele (aretamiseks tuleb aretatavaid loomi metsikutest eraldi hoida) toob paratamatult endaga kaasa dihhotoomia loodus *versus* kultuur, mille kohaselt inimesed enam looduse hulka otsekui ei kuuluks. Aretamisele keskendunud definitsioonidele alternatiive pakkuvad bioloogilised definitsioonid aga paigutavad inimese looduse hulka tagasi – inimeste ja nende koduloomade vahelisi suhteid ei käsitleta rohkema või vähema kui tavalise sümbioosina bioloogilises mõttes⁹ (Russell 2002: 289). Näiteks O'Connor (1997) eelistab sümbiootilist mudelit just sellepärast, et see tunnustab looma kodustamisprotsessis võrdse partnerina. Tema järgi on siin tegu kahepoolse suhtega, kust kasu saavad mõlemad osapooled. Sarnast ideed on näiteks lemmikloomade puhul veelgi kaugemale arendatud ning nimetatud suhet on käsitletud ka “pesaparasitismina” (mida esineb lindudel: käoliste komme oma munad võõrasse pessa muneda), kuna inimene hoolitseb lemmiklooma eest, ise temast mitte mingisugust (evolutsioonilist) kasu saamata. Seega käitub lemmikloom pesaparasiidina, lõigates inimese ja looma suhtest vaid ühepoolset kasu (Serpell 2003: 87, Mets 2004: 7–8). Ka N. Russell tunnustab, et kuigi inimesed saavad koduloomade pidamisest enam kasu kui loomad, võib asja vaadata ka nõnda, et kuna koduloomade populatsioon on tänu inimestele (või inimeste tõttu) just metsloomade arvelt oluliselt kasvanud, on ka koduloomad nimetatud suhtest kasu saanud ja sellest võitnud (2002: 289). Clutton-Brock (1994: 27) aga rõhutab, et siiski võidavad inimesed inimene-koduloom suhtest märksa enam ja rõhutab veelkord kasu aspekti. Samuti võivad inimesed aretamise teel loomaliike oma äranägemise järgi muuta. Ka tuleb silmas pidada lihtsat tõsiasja, et samal ajal kui lind ei tea, et tema pessa on munetud võõras muna, on inimene üldjuhul siiski võimeline endale teadvustama lemmiklooma pidamisega kaasnevat materiaalse kasu puudumist ja looma tegelikku päritolu (Serpell 2003: 87).

Tahtmata loomade osa inimeste ja koduloomade suhtes unustada, tuleb siiski nõustuda Clutton-Brockiga, et nimetatud suhtes jääb inimene ometi aktiivsemaks pooleks. Seega on sotsiaal- või humanitaarteadlase perspektiivist vaadates vahest kasulikum peatuda sotsiaalsetel definitsioonidel, mis inimese rolli bioloogilistest

⁹ Oxfordi zooloogiasõnaraamat defineerib sümbioosi järgmiselt: “Üldtermin, mis kirjeldab olukorda, kus erinevad organismid elavad omavahel tihedalt seotult koos. Termin hõlmab endas kõikvõimalikke kahepoolseid ja parasiitlikke suhteid. Tänapäevases kasutuses piirduakse sageli vastastikku kasuliku kooseluvormi tähendusega” (Allaby 2003: 521).

määratlustest enam rõhutavad. Need definitsioonid piiritlevad kodulooma kui sellist, rõhutades omandi mõiste tähtsust. Russell märgib, et inimese ja kodulooma suhet pigem sümbiootilisena käsitlema meelitab asjaolu, et inimesepoolse kontrolli tase eri koduloomade puhul on äärmiselt erinev (2002: 290), samuti sõltub inimese suhe koduloomaga ka konkreetsest ühiskonnast ja kultuurist. Nii on sümbiootilist käsitlusviisi eri juhtumite puhul lihtsam rakendada.

Zooarheoloog Pierre Ducos (1978: 53) eitabki universaalse definitsiooni olemasolu ja ütleb, et “pole ilmnenud, et eksisteeriks ühtset kriteeriumi, mida saaks kohaldada kõigile inimese ja looma suhete vormidele, mida meie ühendame koondnimetuse alla kodustamine”. Tema sõnul on kodustamisega tegu juhul, kui “elusloomad on objektidena inimgruppide sotsiaal-majanduslikku organisatsiooni integreeritud, nii et looma saab omada, pärandada, temaga kaubelda jne”. Nõnda lisandubki kodulooma defineerimisel olulisena sotsiaalne mõiste “omand”. Sotsiaalsed olendid inimesed võivad loomi omada, looduslikud olendid loomad võivad aga olla üksnes omandid. Ducos on loobunud sümbioosi kontseptsioonist, sest sümbioos saab eksisteerida üksnes kahe võrdse partneri vahel, mida inimene ja koduloom aga tema silmis ei ole.

Kui loomast saab inimese omand, muutuvad tema suhted inimesega kardinaalselt. Tim Ingoldi järgi on siin põhimõisteteks *usaldus* ja *domineerimine*. Kui nt kütid-korilased sõltuvad toidu osas “metsikutest”, mitte-kodustatud ressursidest, siis aiaviljelejate, karjakasvatavate ja ka traditsiooniliste talupoegade elu oleneb “kodustatud” ressursidest – neil on kontroll toiduks kasutatavate loomade ja taimede üle, samal ajal kui metsikud taimed ja loomad on inimese kontrolli alt väljas. Siit tulenebki põhimõtteliselt erinev suhtumine loomadesse: küti-korilase ja metslooma vaheline suhe põhineb eelkõige usaldusel, mis on kombinatsioon autonoomiast ja sõltuvusest (2000: 61–76). Tsiteerides Robin Ridingtoni (1982: 471) – “kütid ja korilased keskenduvad looduse oma kontrolli alla saamise asemel sellele, et saada kontrolli alla oma suhted loodusega”.

Kodustatud loomade puhul on asi vastupidine, siin on inimeste ja loomade vaheliste suhete märksõnaks domineerimine. Maailmapildis toimub põhimõtteline nihe. Inimesest saab ühtaegu looma kaitsja, valvur kui ka timukas, kes võtab vastu talle kuuluvate loomade elu ja surma puudutavaid otsuseid ja vastutab ainuisikuliselt nende heaolu eest. Inimene ohverdab loomad, loomad ei ohverda ennast talle. Loomad alluvad oma inimesest omanikule ja käskijale, patriarhi majapidamise

liikmetena on nende staatus kõige madalam. Kui loomas nähakse vara ja omandit on tema suhtes kergem ka vägivalda tarvitada. Inimeste ja loomade suhete ajalugu ongi Ingoldi (2000: 76) järgi olnud liikumine usalduselt domineerimisele.

Mõned uurijad on soovitanud “kodustamise” (*domestication*) mõistest üleüldse loobuda, kuna see viib mõtted asjatult dihhotoomiale kodustatud vs metsik ning on selle asendanud viimatinimetatud mõistes neutraalsema terminiga *animal husbandry* (loomapidamine) (Higgs & Jarman 1972, cit Russell 2002). Mõned uurijad kasutavad “kodustamise” asemel ka mõistet “kultuuriline kontroll” (Hecker 1982), kuigi ka see määratlus on iseenesest hierarhilise iseloomuga.

Nagu ülaltoodud erinevatest definitsioonidest nähtub, sõltub kodustamise mõiste defineerimine ennekõike sellest, kuidas defineerija näeb looduse ja kultuuri vahelist suhet ning kuhu ta paigutab selles suhtes inimese. Lääne traditsioonis on levinud kalduvus mõelda dihhotoomselt – nii seostataksegi inimlikkuse ja loomalikkuse vahelist erinevust niisuguste mõistepaaridega nagu kultuur ja loodus, vaim ja keha, mõistus ja tunded jne. Selle kontseptsiooni järgi ongi inimene pidevalt lõhestunud, üks osa temast on füüsiline ja loomalik, teine aga moraalne ja inimlik (Ingold 2005: 21). Dihhotoomia “metsik-kodustatud” viib aga probleemideni looma mõiste defineerimisel. Probleemaatiline pole siin mitte mõiste “kodustatud” vaid “metsik” – kui “metsik” on kõik see, mis ei ole “kodustatud”, kuhu paigutada siis näiteks lemmikloomad, tootloomad, jahiloomad? Dihhotoomia kontiinumiga asendamisest siin ei piisa, sest näiteks lemmikloomad võivad olla nii kodustatud kui metsikud. Seega ongi inimeste ja loomade vahelisi suhteid kõige otstarbekam käsitleda spektrina, kus kodustamine on üks tahk paljude seast. Nii võib rääkida kodustamise ja koduloomade tähtsusest jättes samas ka spektri teistele elementidele nende koha alles. (Russell 2002: 295)

Hoolimata sellest, et ülalkirjeldatud dihhotoomia näib liigse lihtsustamisena, jääb loomade kodustamine siiski üheks võtmemõisteks, mille abil on võimalik kirjeldada muutust inimeste ja loomade ning samuti inimeste omavahelistes suhetes. Pärast seda kui loomad olid muudetud omandiks, kelle paljunemise üle omatakse kontrolli, saigi võimalikuks uuelaadne ühiskonnasisene diferentseerumine. Tulevastele uurijatele jäävad küsimused, kuivõrd tuleks kodustamist käsitleda endiselt jätkuva protsessina, samuti inimeste ja teiste elusolendite praegused ja tulevased suhted ning probleem, kas kodustamise mõiste vajab uuesti defineerimist. (Mullin 2002: 389)

3.2 Inimeste ja loomade suhete uurimisest antropoloogias: majanduslik ja sümboliline perspektiiv

Eugenia Shanklin (1985) toob inimeste ja loomade vaheliste suhete uurimisest antropoloogiateaduses välja kaks suunda: funktsioonile ja tähendusele keskenduvad. Loomi on uuritud ennekõike kui elatusallikat (majanduslik lähenemine) ja kui sümboleid (sümboliline lähenemine). Shanklin tsiteerib Claude Lévi-Straussi, kes ärgitas juba 1963. aastal antropolooge mõnna, et loom on antropoloogidele oluline kontseptuaalne uurimisallikas (*l'animal est bon à penser*, "looma kaudu on hea mõelda," (1969) kirjutas ta). Materialistlikumat suunda esindavad antropoloogid aga uurisid, kuidas võivad loomad olla inimühiskonnas näiteks võimu, jõukuse ja ebavõrdsuse allikateks (Mullin 2002: 390).

Nagu Shanklini jaotusest nähtub, oli dihhotoomia "loodus–kultuur" vähemalt kuni 1980. aastateni endiselt päevakorras. Dihhotoomiale pani aluse Lévi-Strauss ning sellest sai enam kui 40 aastaks antropoloogiateaduse keskne dogma. Nimetatud dihhotoomia andis analüütilised tööriistad esmapilgul vastandlikele uurimisprojektidele ja sai ka kogu distsipliini identiteedi määrajaks. Materialistid pidasid loodust sotsiaalsete ilmingute peamiseks determinandiks ja võtsid loodusteadustest üle põhjus-tagajärg seost eeldavaid mudeleid, lootes et need annavad sotsiaalteadustele enam usutavust. Kultuuriökoloogia, sotsiobioloogia ja kohati ka marksistlik antropoloogia nägid inimkäitumist, sotsiaalseid institutsioone ja spetsiifilisi kultuuri-elemente peamise keskkonna või geneetiliste sunduste väljendustena või inimeste reageeringuna neile sundustele. Inimbioloogiat peeti kõigi sotsiaalsete toimingute taga peituvaks jõuks. Strukturnalistid ja/või sümbolistid aga kasutasid loodus–kultuur dihhotoomiat selleks, et mõista müüte, rituaale, klassifitseerimissüsteeme, keha ja toiduga seotud sümbolismi ja teisi sotsiaalse elu aspekte, mis demonstreerivad kontseptuaalset vahetegemist tajutavate väärtuste, nähtavate tunnuste ja määratlevate omaduste vahel. (Descola & Pálsson 1996: 2–3)

3.2.1 Funktsioon. Koduloom kui elatusallikas

Majandusliku lähenemise puhul eristab Shanklin (1985: 381–382) kaht käsitlusviisi: peamiselt Ameerika kultuuriantropoloogias levinud kultuuriökoloogia (nt Julian Steward) ja Briti sotsiaalanthropoloogia ökoloogiline koolkond (nt Daryll Forde). Kultuuriökoloogid ühendasid majanduslikud ja keskkonnategurid, kusjuures domineerivaks jäi siin ökoloogiline lähenemine. Briti koolkond aga käsitles keskkonda ja majandust täiesti eraldiseisvate üksustena, millede vahelisi sidemeid tuli veel uurida. Ameerika kultuuriökoloogide jaoks oli loom osa protsessist, briti antropoloogid rõhutasid enam loomade erinevaid rolle keskkonna ühe osana.

Briti sotsiaalanthropoloogias rõhutas Daryll Forde keskkonna ja kultuuri vahelist interaktsiooni ja järeldas, et arvestades inimühiskondade keerukust, ei saa loomade ja inimeste suhteid selgitada püüdev teooria rajaneda üksnes ökoloogilistel faktoritel. Samuti hoiatas Forde liigse funktsionalismi eest: “Usk, et funktsionaalsed suhted tulenevad vajadustest, mida nad täidavad, kuigi tegelikult võib tegu olla sekundaarsete kõrvalproduktidega; eeldamine, et kahest omavahel seotud elemendist kumbki ei saa eraldi eksisteerida; geneetilise tähtsuse omistamine kultuuriliste elementide funktsioonidele ja loobumine nende ajaloo uurimisest võib viia sotsioloogilise determinismini, mis on sama vigane kontseptsioon kui *environmentalism*.” (*Ibid*)

Teistest sotsiaalanthropoloogidest uuris näiteks Talal Asad ressursside kasutamise ratsionaalsust karjakasvatajatel, R. F. Gray pruudiluna maksmist kitsedega Aafrikas, Bohannan ja Dalton toimetasid 1962. aastal kogumiku *Markets in Africa*, kus käsitletakse põhjalikult kariloomi majandusantropoloogilises kontekstis. (*Ibid*: 388–390)

Kultuuriökoloogia aga oli ühtaegu uurimisülesanne ja meetod. Uurimisülesandena tuli välja selgitada, kuidas erinevad kultuurielemendid eri piirkondades alguse said, meetodina aga sisaldas see kolme protseduuri: erinevate eksploatatsioonitehnikate ja keskkonna seoste uurimine, eksploatatsioonitehnikatega seotud käitumismustrite uurimine ja määratlemine, mis määrani need käitumismustrid teisi kultuuriaspekte mõjutavad. Nii sai arvesse võtta sotsiokultuurilise integratsiooni erinevaid tasandeid ja välja selgitada teatavaid kultuuritüüpe. Niisugune peamiselt algpõhjuste otsimine ja tasandite kaudu mõtlemine on tänapäevasest kultuuriantropoloogiast enamjaolt kadunud ja asendunud uue suuna, süstemaatilise

ökoloogiaga. Varem keskenduti peamiselt selle uurimisele, missugused mõjud on loomapopulatsioonidel inimestele ja vastupidi. Ökosüsteemaatilise koolkonna jaoks aga on loomad nii nagu inimesedki lihtsalt osa tervikpildist. (Shanklin 1985: 383–386)

Funktsionaalse lähenemise üks tuntumaid näiteid on nn püha lehma vastuolu. 1965. aastal esitas Marvin Harris esimest korda oma sellekohase hüpoteesi, mida ta hiljem kogu elu vastavalt kriitikale täiendas. Antud hüpoteesi kohaselt on lehma pühaks loomaks pidamisel varjatud majanduslikud ja vägagi utilitaarsed funktsioonid. Harrise (1965) sõnul võib India kariloomi ümbritseva pühaduse täielikult ära seletada majanduslike tingimustega, milles elavad nii India inimesed kui loomad. Järeldus sarnaneb Radcliffe-Browni omaga, kes tegeles probleemiga, miks mõnede loomadele omistatakse rituaalne tähendus. Lihtsustatud vastus sellele küsimusele on nende majanduslik väärtus. Harrise seisukohta asuti kohe ka ajalooliste argumentide abil kritiseerima (Shanklin 1985: 386–387; USA ja India antropoloogide W. Suttlesi, A. Vayda, M. Oteri, K. Obergi, M. Klassi ja N. Bose kommentaare ja Harrise vastulauset neile vt Harris 1992: 270–274).

Kriitikale vastuseks integreeris Harris ka ajaloolised argumendid oma analüüsi ning avaldas 1978. aastal artikli pealkirjaga “India püha lehm”. Harris näitab, et kõige varasemates veedade tekstid 1. aastatuhandest eKr on üsna vastuolulised: mõnedes lõikudes lehmade tapmist ei keelata, nende tapmine ja söömine rituaalsetel eesmärkidel on täiesti lubatud, teistes aga on see rangelt keelatud. On ka arvatud, et viimased on sinna preestrite poolt hiljem lisatud. Aastaks 200 oli loomaliha söömine muutunud tabuks, lubatud oli see vaid ülikutele ning aastaks 1000 oli juba kõigil hindudel loomaliha söömine keelatud. Tabu tekkimist võis mõjutada muslimite sissetung Indiasse 8. sajandil – hindud püüdsid sellega end lihasööjatest muslimitele vastandada. Harris selgitab, miks lehmade mittedöömine on hindudele majanduslikult kasulik ning järeldab: “Nimetatud komme tekkis selleks, et keelata inimestel tarvitamiseks toiduks looma, kellest sõltub India põllumajandus. Esimesel aastatuhandel eKr sai Gangese orust üks tihedama asustusega piirkondi maailmas [---] Metsaga kaetud orust sai tuuline poolkõrb ja ilmnesid ökoloogilise katastroofi märgid; põuad ja üleujutused muutusid tavaliseks ja erosiooni tõttu kadus viljakas pindmine mullakiht, rahvaarvu suurenedes kuivasid talud kokku ja koduloomade pidamine muutus üha raskemaks. Tõenäoliselt sai lihasöömisest hoidumine alguse praktiliste vajaduste tõttu ja kujunes välja aeglaselt. Talupidajad, kes otsustasid oma lehmade

liha toiduks mitte tarvitada ja kes lehmad pullvasikate saamiseks alles hoidsid, elasid looduskatastroofid üle. Sajandite jooksul loobusid ilmselt üha enam talupidajaid lehmade ja härgade liha söömisest. Hiljem aga tõstsid preestrid selle praktika seaduse seisusesse” (Harris 1994: 200–210).

Nn püha lehma debatt algas suhteliselt naiivse ja positivistliku argumentatsiooniga. Kahe aastakümnega sai sellest aga keerukas antropoloogiline probleem, mis tegeles sugupoolte küsimustega, positiivsete ja negatiivsete funktsioonidega ja rõhutas vajadust parema (analüütilise ja holistliku) etnograafia järele (vt nt Laitila 1989). Debati üks väga olulisi tulemusi oli aga see, et mitte ükski Indiat (ja võib-olla ka kõiki teisi maailma paiku?) uuriv antropoloog ei jäta enam kunagi inimeste ja loomade vahelisi suhteid kahe silma vahele. (Shanklin 1985: 387)

3.2.2 Tähendus. Koduloom kui sümbol

Filosoof Ernst Cassirer nimetab inimest *animal symbolicum*’iks. Loomad tunnetavad tema sõnul maailma eelkõige instinktide kaudu, inimesed aga loovad oma maailma läbi sümboolsete tähenduste. Sümbolism on inimkultuuri olemuslik osa – keele, ajaloo, kunsti, müütide ja religiooni alus ja tähtsaim sümbolsüsteem on keel. “Pole kahtlust, et sümboolne mõtlemine ja käitumine on inimelu kõige iseloomulikumad tunnused, ja et neile tingimustele rajaneb kogu inimkultuuri areng. [---] Me püüame kirjeldada võimalikult täpselt inimomast sümboolsust, et eristada seda kõigist loomariigis leiduvatest sümboolse käitumise viisidest” (1999: 49–50).

Loomade uurimine sümbolilise antropoloogia raames sai alguse Lévi-Straussi katsest vastata F. Boasi ja A. R. Radcliffe-Browni küsimusele, miks ühed loomad on pühad ja teised mitte. Esmalt väitis Lévi-Strauss teoses “Totemism”, et loomade pühaduse või mittepühaduse probleemi ei saa lahendada liigi üksikuid omadusi vaadeldes – arvesse tuleb võtta kogu erinevuste ja sarnasuste klassifitseerimissüsteemi, mida ühiskond kasutab selleks, et “looduslikku ja sotsiaalset keskkonda organiseeritud tervikuna tajuda” (1969: 72). Totemismi näitena kasutades analüüsis Lévi-Strauss inimõtte kalduvust loodusnähtusi kategoriseerida ja leida ühisjooni näiteks esivanemate ja teatud loomaliikide vahel (Shanklin 1985: 392).

“Metsikus mõtlemises” kirjutab Lévi-Strauss: “Olendeid, kellele metsik mõtlemine omistab tähenduse, tajutakse mõneti inimese sugulastena” (2001: 67). Ta väidab, et klassifikatsioonide alusprintsipi pole võimalik “ette” tuvastada – need tuleb välja selgitada etnograafilise uurimise teel, milles on aga kaks takistust: esiteks välised raskused, mis tulenevad teadmiste puudumisest selle kohta, missuguseid tähelepanekuid klassifitseerijad on teinud ja teiseks sisemised, mis tulenevad sellest, et “sellised loogikasüsteemid töötavad üheaegselt mitmel teljel” (*Ibid*: 101).

Lévi-Straussi töö pani aluse mitmetele loomi käsitlevatele uurimustele sümbolistliku antropoloogia vallas. Tuntuimaks uurijaks võib pidada Stanley Tambiah’t, kelle sõnutsi ei vasta Lévi-Strauss piisavalt põhjalikult oma esitatud küsimusele loomade tähtsuse kohta, vaid arutleb selle asemel pigem toitumistabude ja loomade nimetamisega seotud probleemide üle. Samuti muudab Lévi-Strauss Tambiah’ sõnul uurimisküsimust ja keskendub pigem muutumisprotsessile loodusest kultuuriks, mis on Lévi-Straussi jaoks antropoloogia keskne uurimisküsimus (Shanklin 1985: 392). Kuigi näiteks teatud toitude söömise vältimine on strukturalistidest antropoloogidele hea väljund demonstreerimaks inimeste erilist kalduvust nähtusi klassifitseerida, kirjutab Tambiah, et *cultures and social systems are, after all, not only thought but also lived*¹⁰ (Tambiah 1969, cit de Garine 2005: 246).

Eugenia Shanklin eristab sümbolilise antropoloogia vallas kolm peamist uurimistemat: metafoorid, taksonoomiad ja ohverdamine. Kõnes kasutatavaid loomametafoore on uurinud näiteks Edmund Leach. Artiklis “Keele antropoloogilised aspektid: loomakategooriad ja solvamine” (1970) uurib Leach, missuguseid loomanimesid kasutatakse teiste inimeste solvamiseks ja leiab seose sugulussüsteemide ja loomade söödavuse vahel. Ta demonstreerib, kuidas söödavuse ja abielukõlbulikkuse verbaalsed kategooriad vastavad loomade kategooriatele. Leach rõhutab, et tendents leida rituaalseid ja verbaalseid seoseid söömise ja seksuaalühte vahel on universaalne ja esitab oma hüpoteesi, mille kohaselt see, kuidas loomi kategoriseeritakse vastavalt nende söödavusele, vastab sellele, kuidas inimesi kategoriseeritakse vastavalt sellele, kas nendega on võimalik seksuaalsuhetesse astuda või mitte. Leachi analüüsis on olulisel kohal väga tugeva sümboolse laenguga lemmikloomad ja jahiloomad. Lemmikloomade kui inimesele lähedaste loomade

¹⁰ Kultuurid ja sotsiaalsed süsteemid eksisteerivad lisaks inimeste meelele lõppude lõpuks ka pärismaailmas.

söömine on tabu, samal ajal kui inimese lähemast ümbrusest kaugemal olevate loomade (kodu- ja jahiloomade) söömine on lubatud. Mida suurem sotsiaalne distants, seda väiksema “tabutähendusega laetud” on loomade nimetused. Ka eesti keeles kõlavad sõimusõnana “lehm”, “koer” “siga”, mitte aga “karu” või “ilves”. Mida suurem sotsiaalne distants, seda väiksemaks muutub loomade sümboolne tähendus, kuni loomadeni välja, kellel puudub igasugune sümboliline väärtus. Ka Lévi-Strauss (2001: 104) kirjutas, et abielureeglite ja toidukeeldude vahel on empiiriline metafooriline seos.

Mary Midgley (2002) kirjutab loomadele omistatavaist inimlikest joontest nagu näiteks “õelus”, “kurjus” või “pahatahtlikkus”. Midgley väidab, et “inimene on alati oma verejanu eitanud ja sellelt tähelepanu tõmbamiseks püüab ta jätta loomast muljet kui temast veelgi verejanulisemast olendist” (2002: 30). Keskajal kasutati loomi rituaalsetel hukkamistel, loomad suruti teatud kategooriatesse, et neid saaks selles kategoorias olemise eest karistada (nt juudi rahvusest inimese hukkamise puhul poodi temaga koos ka koer ja ahv). Nii seostati teatud loomad teatud pahedega ja loomi karistati selle eest. Pole midagi ebaharilikku selles, et sümbol aetakse segi sümboliseeritavaga, ja et inimesed seostavad voorusi oma liigiga: “inimene” ja “inimlik” on kiidusõnad, “ebainimlik” tähendab midagi kohutavat. Ja kiusatus sümbolit tunnuseks käsitleda on seda suurem, mida enam niisugune distantsiloomine meie kui inimeste enesehinnangut tõstab.

Mary Douglas (2002) arendas oma analüüsis edasi Lévi-Straussi taksonoomiaid, kelle eesmärgiks oli dešifreerida toidu sümboolset tähendust eri kultuurides. Douglas keskendus tabudele toidukultuuris ja väitis, et keelde teatud toite süüa tuleb tõlgendada kui sümboolseid markereid, millede kaudu inimesed eristavad erinevaid loomi, võttes aluseks inimeste endi vahelised erinevused ja ka vastupidi. Väga ranged toidukeelud on eelkõige klassifitseeriva ja kategoriseeriva iseloomuga. Levinud range toidukeeld on näiteks sealiha söömise keeld juutidel ja muslimitel¹¹. Nimetatud tabu on interpreteeritud erinevalt: nii hügieeni, majanduse kui ka sümbolistlikult seisukohalt. Douglase tõlgenduse kohaselt ei tohi sealiha süüa sellepärast, et sea näol on tegu teatud taksonoomilise anomaaliaga juutide loodud maailmakorras (de Garine 2005: 246–247, toidukeeldudest vt ka Tambiah 1969: 423).

¹¹ 3. Moosese raamat (11: 2–7): *Need on loomad, keda te võite süüa kõigist loomadest maa peal: iga looma, kellel on sõrad, ja kes mäletseb mälu, võite süüa. Ometi ärge sööge neist, kes mäletsevad mälu või kellel on lõhestatud sõrad: [---] siga, sest tal on küll sõrad, täielikult lõhestatud sõrad, aga ta ei mäletse mälu – ta olgu teile roojane!*

Douglase järel dust on kritiseerinud R. Bulmer, kes nõustub küll sellega, et sealiha söömise keeld on taksonoomiline ratsionaliseerimine, kuid “arvestades olemasolevat vähest materjali, võib samahästi ka väita, et seale omistati anomaalne taksonoomiline staatus sellepärast, et ta on roojane, mitte et siga on roojane, kuna tal on anomaalne taksonoomiline staatus” (Bulmer 1973, cit Shanklin 1985: 395).

Taksonoomiate uurimist hoogustas Michel Foucault’ “Teadmiste arheoloogia” (2005) ilmumine 1969. aastal. Hakati uurima nii rahvalikke kui teaduslikke klassifikatsioonisüsteeme, ja esitama niisuguseid küsimusi, nagu näiteks missuguseid eesmärke täidab identiteedi sotsiaalne konstrueerimine, kuidas need seostuvad võimu ja ebavõrdsust taastootvate süsteemidega, kuidas on alguse saanud ja mismoodi transformeerunud. (Mullin 1999: 212; taksonoomiate uurijatest 1990. aastatel vt lähemalt *ibid*).

Kolmas sümbolilise antropoloogia suund on ohverdamise kontseptsiooni uurimine. Uurimuses *Le sacrifice dans les religions africaines* küsib Luc de Heusch (1986), kuidas suhestuvad teatud koduloomad vaimumaailmaga ja loob oma ohverdamiskontseptsioonid, eristades “sakraliseerivat” ja “desakraliseerivat” ohverdamist. Esimesel toimub liikumine profaanselt sakraalsele ja ohvri pühitsemine või õnnistamine. Teisel juhul aga on olulisem ohverdaja puhastamine näiteks kokkupuutest roojaste asjade või olenditega. Enne ohverdamise analüüsimist tuleb selgeks teha looma positsioon klassifitseerimissüsteemis (siinkohal vastandub ta Lévi-Straussile, kes keskendus peamiselt inimeste ja loomade (ja taimede) vaheliste erinevuste väljatoomisele). Uurida tuleks seda, miks üks või teine loom sobib ohvriloomaks, samuti praktikaid, mille kohaselt on võimalik üks ohver teisega asendada. (Shanklin 1985: 396–397)

De Heusch toonitab, et sakraalse ja profaanse vahe (millest räägivad nt Mauss & Hubert oma klassikalises teoses *Essai sur la nature et le fonction du sacrifice*, 1898) pole sugugi universaalne ega kehti näiteks Aafrika puhul (de Heusch 1986: 20–21). Prantsuse-inglise antropoloogi Maurice Blochi sõnul on rituaalide eesmärgiks eelkõige inimelu ja inimeste poolt loodud institutsioonide jätkuvuse ja elujõulisuse kindlustamine. Selleks ohverdatakse sümboolselt rituaalis osalejaid lastes neil nii saada osa transtsendentsete olendite surematusest. Ohverdamine toimub sümboolse vägivalla kaudu: alates vigastamisest ja lõpetades loomade tapmisega. (Bloch 1992: 24–45)

3.2.3 Sümboli ja funktsiooni integreerimisest. Tänapäevased loomauuringud

M. Mullin nendib, et kuigi Lévi-Straussi totemismiuuringute ja sümbolistliku loomaantropoloogia seostamine võib tänapäeval olla küll pisut eksitav, illustreerib kontrast kontseptsioonide *good to eat* ja *good to think with*¹² vahel siiski üsna hästi kahe lähenemisviisi (intellektualistlik ja utilitaarne, sümboliline ja materialistlik) vahelisi erinevusi ja seda mitte ainult loomauuringutes vaid ka antropoloogias üldisemalt. Shanklini idee kaht lähenemisviisi enam integreerida on langenud viljakale pinnasele ja alates 1980. aastatest on rida teadlasi püüdnud kombineerida nii majanduslikku, ökoloogilist ja strukturalistlikku või sümbolistlikku perspektiivi, pöörates tähelepanu erinevatele loomadega seotud praktikatele ja nende muutumisele aja jooksul. Kuigi väga edukalt jätkatakse ka kategooriatele (inimene ja loom, kultuur ja loodus) keskenduvaid uuringuid (nt Vialles 1994), on praegusel hetkel siiski võetud pigem kurss kahe lähenemisviisi suurema integreerituse suunas (nt Descola & Pálsson 1996).

Descola ja Pálssoni (1996: 2–3) kriitika kohaselt olid majanduslik ja sümbolistlik lähenemine vormi tõttu pealtnäha küll erinevad, sisuliselt aga käibis mõlemal peamise klassifikaatorina looduse ja kultuuri vastandamine ning nimetatud mõisteid kasutati klassikalises läänelikus tähenduses. Teiste sõnadega – samal ajal kui mõlemad suunad rõhutasid selle polaarse opositsioonipaari üht elementi (loodus määrab ära kultuuri või kultuur omistab loodusele tähenduse) peeti antud dihhotoomiat iseenesestmõistetavaks ja loodusekontseptsioon oli seega universalistlik ja idealistlik.

Loomade ja inimeste suhteid on vaadeldud nii majanduslikus-utilitaarses kui ka sümbolistlikus perspektiivis ning mõlemad suunad on ennast õigustanud. Seega ei ole mitte mingit põhjust, miks need kaks vaatnurka peaksid üksteist välistama – näiteks võib mingi toiduaine olla tabu staatuses või vastupidi, väga hinnatud, nii empiirilistel kui ka sümbolistlikel põhjustel (de Garine 2005: 246).

Viimasel paaril aastakümnel suhtutakse loomadesse antropoloogiateaduses üha vähem kui “vahendeisse”, kelle abil uurida mingit teatud sotsiaalset formatsiooni või protsessi, missugune rõhuasetus tundub pigem prevaleerivat mitmete antropoloogiaklassikute loomi puudutavates töödes (nt Evans-Pritchard 1940; Geertz

¹² Hea söömiseks ja hea mõtlemiseks.

1973: 412–453; Levi-Strauss 1980). Loomadele enestele keskendumine aga ei tähenda, et samal ajal ei tegeldaks muude teemadega (inimeste omavahelised suhted või inimese suhe teda ümbritseva keskkonnaga) (Mullin 2002: 387–388).

Inimeste ja loomade vaheliste suhete tõusmine antropoloogide tähelepanuorbiiti on tekitanud ka laiemal diskussiooni “kultuuri” mõiste üle. Kultuuri on läbi antropoloogiatega ajaloo kõige erinevamalt defineeritud, nüüd on tõstatatud ka küsimus selle kohta, kas “kultuur” kui mõiste on nii vajalik ja kehtiv kui varem. Üks probleemi tekkimise põhjusi on selles, et kultuuri on käsitatud dualistlikest paaridest kultuur-loodus, inimene-loom, hing-keha, mees-naine koosneva süsteemina. (*Ibid*: 390) Antud küsimusele on keskendunud näiteks kogumik *Anthropology Beyond Culture* (Fox & King: 2002), kus väidetakse, et antropoloogiatega võib jätkata nii kultuurikontseptsiooniga kui ka ilma selleta – valik sõltub konkreetsetest uurimisküsimustest ja kui selle mõiste kasutamist siiski vajalikuks peetakse, pole ühe ja kokkuvõtva definitsiooni otsimine praktiline ega vajalikki.

Loomade objektistaatusest vabanemine on andnud põhjust küsida, kas kultuur on üksnes inimestele omane nähtus. Nii on mitmete (peamiselt küll loodusteadlastest) uurijate seas populaarsust võitnud “loomakultuuri” otsingud (nt Wilson 1975, Bonner 1980, Galef 1992). Antropoloogid argumenteerivad siiski peamiselt selle poolt, et kui kultuuri mõistet üldse kasutada, peaks seda tegema siiski inimkogukondadest rääkides (Holloway 1969, Carrithers 1992, Premack & Premack 2005).

Loomauuringutega tegelevad antropoloogid uurivad endiselt traditsioonilisi ühiskondi, kus nüüdseks on oluliseks muutunud ka globaalsete majandusprotsesside mõju. Lisaks traditsioonilistele ühiskondadele on tähelepanu all ka modernsed ja siin uuritakse inimeste ja loomade vahelisi suhteid nii maa- kui linnakontekstis, samuti on üha olulisemaks uurimisteenaks muutunud lemmikloomad. Antropoloogid uurivad oma distsipliini seisukohalt nii traditsioonilisi kui ebatraditsioonilisi teemasid, kõige enam tähelepanu pööratakse ehk sotsiaalsetele muutustele, võimusuhetele, sotsiaalsete agentide kontseptsioonile ning kategooriate ja tähenduste ebastabiilsusele ja kohandatavusele. Uuteks ja tänapäevasteks teemadeks on näiteks ökoturism, suurfarmid, rahvusvahelised konfliktid loodus- ja loomakaitse teemadel ja geneetiliselt muundatud loomad. (Mullin 1999: 219)

4. SENINE UURIMISLUGU

“Etnoloogide suhe oma erialasse on Eestis siia maani täiesti *terra incognita*, millega tutvumine oleks äärmiselt õpetlik ning aitaks uurimistulemusi adekvaatsemalt hinnata”, kirjutas Heiki Pärdi (1995: 74). Tõepoolest ei ole vähemasti 1980. aastate etnograafia representatsioonikriisiga võrreldes eesti etnoloogid kuigi palju oma eriala analüüsinud.

Esimesi, kes selle vajalikkusele tähelepanu pööras oligi Heiki Pärdi (1995), kui kirjutas välitööde päevikute senisest üsna napist kasutamisest Eesti etnoloogide seas. Otseselt representatsioonikriisi taustaga Pärdi oma artiklit ei seosta, rääkides pigem “moodsas etnoloogias läbilõõnud inimese- ja ühiskonnakesksest kultuuriuurimisest” (1995: 73), vastandades seda materiaalsele kultuurile keskenduvatele uurimissuundadele.

Välitööpäevikute analüüsimise näol on Nõmmela (2007) sõnul tegemist “Eesti etnoloogias toimuva välitööde problemaatika aktualiseerimisega”. Nõmmela ise on uurinud Gustav Ränga välitööde päevikuid, näidates nende kaudu päevikut muuhulgas ka kultuuriuurimise allikana ja välitöid etnoloogia uurimisobjektina. Välitöödel loodud allikmaterjale on uurinud veel Art Leete (1998; koos Piret Koosaga 2006), Piret Õunapuu (2004), Karin Konksi (2004) ja Svetlana Karm (2006).

Nimetatud käsitlused ei uuri niisiis etnoloogi töö lõpptulemust, vaid keskenduvad pigem subjektiivsele isikukesksele informatsioonile, sellele mida saab välja selgitada uurimuse tausta kohta ning mille kohta Pärdi kirjutas: “Kui uurimuse eesmärk ei ole ainult faktograafia ja tõikade väline kirjeldamine (“kuidas asi oli”), siis muutuvad päevikuis sisalduvad subjektiivsed arvamused, mõttearendused ja esitus kui tervik väga tähtsaks allikaks. Neid ei peaks lugema ainult sõna-sõnalt, et kindlaks teha, mis toimus, mida autor nägi või kuulis. Me võime nende abil saada teavet ka sellest, mida seal otseselt kirjas ei ole. See, mida autor tahtis meile teatada, ei pruugi olla see, mis meid kõige rohkem huvitab. Päevikuid võib pidada ajaloo “tahtmatuiks tunnistusteks” (kasutades Marc Blochi mõtet) ja eristada neid lugeja kindlasihiliseks informeerimiseks kirjutet allikaist – n-ö teaduslikest “etnograafiatest””. (Pärdi 1995: 75)

Välitööde päevikuid on hakatud ka publitseerima ERM-i sarjas “Vanavara kogumisretkedelt” (ilmub alates 2006, koostab ja eessõnadega varustab Piret

Õunapuu), millest praeguseks on ilmunud kolm: Oskar Kallase, August Pulsti ning Nikolai Triigi ja Eduard Pedaku päevikud. Sarjaväliselt on publitseeritud Heno Sarve (1999) ja Aleksei Petersoni (2006a) välitööde päevikud ja Johannes Jansi (2006) päevaraamat.

Peale välitööde päevikute uurimise on peamiselt Eesti Rahva Muuseumi teadurid tegelenud ka eesti etnoloogia ajalooga. Piret Õunapuu on kirjutanud ERM-i asutamisest (1999, 2003), samuti on uuritud erinevate etnoloogide tegevust nagu näiteks Ilmari Manninen (Õunapuu 2001, 2005), Gustav Ränk (Õunapuu 2002, Viires 2005, Nõmmela 2006, 2007), Oskar Kallas (Õunapuu 1998, Kuutma 2005), Arved Luts (Konksi 2004), Aliise Moora (Hiemäe 2000) ja Helmi Reimann-Neggo (Õunapuu 2004). Lisaks sellele on Ene Kõresaar (2003) analüüsinud erinevaid eluloolise käsitlusviisi võtteid Eesti kultuuriteadustes, Art Leete (2001) aga reflekteerinud välitööde meetodite üle.

Ferdinand Linnusest kõnelevas artiklis näitab Leete (2005), kuidas sama autori – Linnuse – tekste kogumispoliitika kohta ERM-is on erinevad autorid hiljem kasutanud teineteisele vastu käivate väidete tõestamiseks. Debatt ERM-i kogumispoliitika üle kajastas diskursuse muutumist praktika muutumise tõttu – 1990. aastate alguses lõpetati ulatuslikud uurimisreisid. Debati vastaspooled (Aleksei Peterson ja Heiki Pärdi) kasutasid mõlemad oma argumentide toeks Ferdinand Linnuse vaateid, millest nähtub, et oma eriala klassikute tsitaatide kasutamine diskursuses on alati selektiivne – või nagu Clifford Geertz (1988: 6) kirjutas: “me kuulame ühtesid häáli ja ignoreerime teisi”.

Leete uurib oma doktoritöös (2000) käsitlusi põhjarahvastest antiikautoritest kuni tänapäeva teadlasteni. “Tekstid mitte ainult ei kajasta objektiivset tegelikkust, vaid on konstrueeritud ning mõjutavad sedasama tegelikkust teatud viisil. Maailmapildil, mida on pikka aega uuritud, on juba teatud teaduslik tagasiside ning see võib end oma kandjate kaudu manifesteerida juba sellelt uuel aluselt või seostades end sellega. Seetõttu on oluline just vanemate teaduslike tekstide vaatlemine,” kirjutab Leete (2000: 24). Ta demonstreerib Barthesile viidates, et kuigi fakt kui selline on “ajalooteaduslikus diskursuses olemas üksnes keeleliselt, toimitakse ometi nii, nagu oleks see olemine üksnes puhas “koopia” mingist teisest olemisest, mis asub struktuurivälises väljas, “tegelikkuses”” (*Ibid*: 23). Monograafia peaeesmärgiks on Lääne-Siberi põliselanike isiksuseomaduste kujutamise kriitilis-

metodoloogiline analüüs, tähelepanu all on esmajoones viisid, kuidas erinevad autorid on läbi aegade põhjarahvaid kujutanud.

Sarnase lähenemisviisi kasuks on oma doktoritöös otsustanud ka Ergo-Hart Västriku (2007), kes kajastab vadjalaste ja isurite usundi kirjeldamist keskajast 20. sajandi I pooleni. Töö on keskendunud esmajoones nimetatud rahvaste usundi kirjakeele representatsioonidele, nende loomise tagamaadele, samuti on vaatluse all usundikirjelduste sõnastamisel kasutatud retoorilised mudelid. Autor rõhutab, et uurimuse keskmes pole mitte ainult “erilaadsed usundinähtused, vaid vadjalaste ja isurite usundist loodud kuvand, selle kuvandi loomise protsess ja kontekst” (2007: 11). Ka Västriku lähtub uurimuse teoreetilises ja metodoloogilises küsimusepüstituses varasemate kultuurikirjelduste refleksiivse analüüsi ja representatsioonikriisi diskursusest, ning rakendab antud diskursuse küsimuseasetusi eelkõige ajalooliste allikate käsitlemisel. Representatsiooniprobleemistikuga folkloristika allikmaterjalis tegeleb Kristin Kuutma (2005) doktoritöö, mille teoreetilise ja metodoloogilise aluse moodustab keskendumine kultuurikandja ja kultuuriuurija suhetele, olles refleksiivne ja analüüsides kriitiliselt kultuuritekstide loomist ajaloolises kontekstis rõhuga “tekstuaalsetele praktikatele” (2007: 12).

Kristi Grünberg ja Mari Lõhmus (2007) on andnud koos arheoloogia ja etnoloogia kevadkooli kirjeldusega põgusa ülevaate ka selle kohta, kuidas näevad etnoloogid oma eriala – mismoodi defineeritakse etnoloogiat, milline on hea etnoloog, kas etnoloogile on tähtsam inimene või uurimisprobleem.

5. KASUTATUD ALLIKAD JA TÖÖ ÜLESEHITUS

Magistritöö kronoloogilised piirid on määratud Eesti etnoloogiateaduse üldise arengu ja ajaloo jaoks. Uurin eesti etnoloogide tekste kodumaise etnoloogiateaduse sünnist möödunud sajandi kahekümnendatel aastatel kuni tänapäevani.

Töö koosneb sissejuhatusest, kolmest peatükist ja kokkuvõttest. Teema mõistmisel on möödapääsmatu koduloomade kohta käivate tekstide arengu avamine Lääne-Euroopas ning ülevaate andmine 1980. aastate etnoloogia representatsioonikriisi peamistest põhjustest ja selle sünnist, mida on tehtud sissejuhatuses. Seal antakse ülevaate koduloomade käsitlemisest etnoloogiateaduses üldiselt, erinevatest teoreetilistest käsitlustest ning uurimisteema hetkeseisust. Samuti

kirjeldan sissejuhatuses etnograafilise realismi žanri ja etnograafilise autoriteedi kehtestamise viise.

Töö allikateks on eesti etnoloogide ja folkloristide tekstid, mis on kas juhuslikult või eesmärgipäraselt tegelenud kodulooma temaatikaga. Esimeses peatükis kajastatava 1920. ja 1930. aastate rahvateaduse analüüsil olid olulisteks allikateks Ilmari Mannise monograafia *Die Sachkultur Estlands* I ja II köide (1929, 1933), Gustav Ränga eesti rahvakultuurile keskenduv ülevaateos “Vana-Eesti rahvas ja kultuur” (1935) ja M. J. Eiseni “Eestlaste sugu” (1922). Üksikküsimustele keskenduvatest artiklitest kasutasin M. J. Eiseni artiklit karjustest (1925), G. Ränga artikleid magamislauast (1940), adratüüpidest (1928) ja härjaikkest (1929) ning R. Indreko artiklit rangipuudest (1926).

Nõukogude perioodi etnograafiakirjutust kajastav teine peatükk on kirjutatud erinevate etnograafide peamiselt “Etnograafiamuuseumi Aastaraamatus” ilmunud artiklite põhjal. Suuremat tähelepanu pööran taluarhitektuurile (laudad, rehealune ja rehetuba loomapidamisruumidena), mida on kajastanud peamiselt Ildike Jaagosild (1965, 1969) ja Tamara Habicht (1960, 1968, 1973). Samuti kajastan veoloomadega seostuvaid uurimusi, mis kõnelevad peamiselt liiklus- ja veovahenditest (Viires 1947, 1980). Kolmandaks kajastatakse karjatamisega seotud temaatikat (Liiv 1962; Jaagosild 1966).

Kolmas peatükk keskendub uuemale eesti etnoloogiakirjutusele alates 1990. aastatest ning selles peatüki allikmaterjaliks on nii koguteosed (Viires & Vunder 1998, Talve 2004) kui ka populaarsed üldkäsitlused (Tuubel 2001; Viires 2004; Peterson 2006). Samuti tulevad vaatluse alla spetsiifilisematele üksikküsimustele keskenduvad uurimused. Nendeks on artiklid, mis kajastavad Eesti Kirjandusmuuseumi algatusel uurima hakatud lemmiklooma temaatikat (Dialog... 2002; Kõiva & Kuperjanov 2006) ja Eesti etnoloogide käsitlused põhjapõdra rollist põhjarahvaste maailmapildi kujundaja ja võtmesümbolina (Leete, Niglas, Barkalaja 2001). Ka annan refleksiivse ülevaate oma artiklist “Vägivald loomade vastu: inimene ja koduloom Lõuna-Eesti külas 19. sajandi II poolel vallakohtute protokollide näitel“ (Kaaristo 2006a).

1. PEATÜKK

KODULOOM EESTI RAHVATEADUSES

1920. JA 1930. AASTATEL

Etnograafia õpetamine algas Tartu Ülikoolis juba 19. sajandi alguses – 1807. aastal luges professor G. F. Pöschmann ühe semestri ajaloolist etnograafiat. 1840. aastatel tegi seda kolm semestrit eradotsent Heinrich August Hansen. 1865. aastal lisati uus distsipliin ühe osana geograafia, etnograafia ja statistika kateedri nimesse. Etnograafiliste distsipliinide senisest ulatuslikum õpetamine algas aga siis, kui professoriks valiti 1884. aastal Johann Richard Mucke, kes hakkas lugema sissejuhatust etnograafia uurimisse, üldetnograafiat ning Euroopa ja Venemaa eelajaloolist etnograafiat. Tugineti peamiselt erinevatele saksa üldgeograafia ja rahvateaduse ülevaadetele. Hariduse poolest ei olnud need õppejõud aga veel etnograafid, vaid geograafid, majandusteadlased, ajaloolased või statistikud. (Piirimäe 2007: 181)

1879. a kaitsti esimene etnograafia-alane magistritöö *Die Tungusen. Eine Ethnologische Monographie*, autoriks Peterburi teadlane C. Hiekisch. Rahvusvaheliselt pälvisid tunnustust ka toonase Tartu Ülikooli ja hilisem Leipzigi ülikooli majandusprofessori Karl Bücheri tööd *Arbeit und Rhythmus* (1896) ja *Die Wirtschaft der Naturvölker* (1898). (Luts 1992: 77)

Iseseisvaks aineks muutus etnograafia koos eestikeelse ülikooli asutamisega 1919. aastal, mil õppekavasse sai lisada ka rahvuslikud teadused, mida enne polnud võimalik õpetada: eesti keel ja sugulaskeeled, eesti ajalugu, arheoloogia, folkloristika, etnograafia jt. Etnograafia dotsentuuri planeeriti juba 1919. aastal, kava realiseerus aga 1921. aastal (*Ibid*, etnograafia õppetooli asutamisest lähemalt vt Jaago 2003), Tartu Ülikooli esimeseks etnograafiaprofessoriks valiti 1939. aastal Gustav Ränk.

Etnograafilisele uurimistööle pani aluse 1922. aastal Eesti Rahva Muuseumi direktoriks saanud (ja 1924–1928 Tartu Ülikoolis etnograafiadotsendina töötanud) Soome rahvateadlane Ilmari Manninen. Senise kvantitatiivse kogumistöö asemel algatas Manninen ERM-is esemekollektsioonide plaanipärase täiendamise nii sisuliste kui paikkondlike lünkade likvideerimiseks. (Tedre & Viires 1998: 19–20)

1920. aastate alguseni rahvakultuuri uurimise materiaalset ja vaimset külge kuigi palju ei eristatud (Eesti Rahva Muuseum loodigi ju eelkõige Jakob Hurda

mälestuseks ja tema rahvaluulekogude säilitamiseks). Juba 1919. aasta alguses asutati kaks eraldi õppetooli: rahvaluule ja etnograafia, viimane kuulus kokku hoopis arheoloogiaga. Nii sai alguse etnograafia (etnoloogia) ja rahvaluule eristumine 20. sajandil, kus etnograafia põhines ajalooteaduse ja rahvaluule filoloogia baasil. (Jaago 2003: 37)

Etnograafiat kui distsipliini tõlgendas Ilmari Manninen nii nagu seda tehti Soomes – tegu oli deskriptiivse ja võrdleva materiaalsel rahvakultuuri uuriva teadusega (Talve 1992: 61). Aastal 1924 Tartu Ülikoolis peetud loengul sõnastas Manninen (1924: 527) etnograafia uurimisobjekti ja prioriteedid: “Asutatava uue õppetooli kaudu peaks edendatama peajasjalikult Eesti asjalise vanavara uurimist. Sellega on tahetud piirata töö-ala, mis muidu oleks liiga lai, ja koondada tegevust kõige tähtsama juurde. See muidugi ei tähenda, et teed mujale oleksid suletud. Minu arust peaks eesti asjalise vanavara uurimine siinsele etnograafiateadusele esiplaanil olema ja vaimline rahvateadus, nagu rahva kombed, mis ka on tähtsad, alles teises reas küsimusse tulema.”

Erinevalt soome etnograafiakoolkonnast ei olnud Mannise peaesmärgiks aga soome-ugri ühise kultuuripärandi otsimine, tema tähelepanu koondus pigem võrdlemisele ja naaberrahvaste mõju väljaselgitamisele (Luts 1992: 71). Materiaalse kultuuri uurimisel tuli keskenduda järgmisele: “1) Ühtlase, võimalikult terve kirjeldava esituse loomine Eesti asjalisest vanavarast. 2) Tüpoloogiliste tunnismärkide määramine ja tüübi arenemise jälgimine tähtsamais rühmis. 3) Tähtsamate asjade ja tüübiliste teisendite maateaduslise levimise määramine Eestis ning etnograafiliste kultuuri-piirkondade kindlakstegemine. 4) Sugulussuhete määramine Eesti ning naaberrahvaste asjalise vanavara vahel.” (Manninen 1924: 531–532)

Manninen pani prioriteedid paika ja järgneva 20 aasta jooksul järgiti neid üsna täpselt. Peamiselt keskendusid eesti etnograafid ainelisele kultuurile, lisades siiski (eeskätt illustratiivse materjalina) oma artiklitesse ka vaimset kultuuri ja sotsiaalsfääri puudutavaid teemasid.

Teisalt peeti lisaks muuseumisse kogutud esemete uurimisele oluliseks ka välitöid ja küsitluskavade koostamist, sest selgeks sai, et ainult tüpologiseerimisele keskenduv esemeuurimine end ei õigusta. Nii hakatigi ERM-is teatmematerjali koguma ja koostama etnograafilisi kirjeldusi, milleks kasutati välitöödel peamiselt üliõpilastest stipendiaatide abi (Õunapuu 2001: 131). Manninen kirjutas: “Ilma selleta [etnograafiliste kirjeldusteta] jääme kõige oma vanavaraga lõppude lõpuks kitsikusse.

Meie muuseumide kogud ilma kirjeldusteta kõnelevad õige sõnaahtralt. [---] Ja meie vajame teateid ka niisuguste rahva kultuurisse puutuvate asjade kohta, mida muuseumis ei ole ja ei võigi olla” (Manninen 1923, cit Õunapuu 2001: 132). Nii sai alguse EA (Etnograafiline Arhiiv), millele lisandusid peagi etnograafiliste jooniste (EJ) ja fotokogu (Fk), välitööde päevikud ja Topograafiline Arhiiv (TA). 1931. aastal loodi ERM-i üle-eestiline korrespondentide võrk, mis töötab tänapäevani ja mille küsimustikele vastuseks laekunud materjali säilitatakse Korrespondentide Vastuste kogus (KV) (Viires & Tedre 1998: 20), mille loomisega sai lisaks esemetele endile oluliseks allikmaterjaliks ka suuline pärimus.

Etnograafiliste kirjelduste kogumise tähtsust rõhutasid ka teised etnograafid ja seda peeti oluliseks kogu käsitletava perioodi vältel: “Sellega olemegi jõudnud hoopis uue tegevusväljani – *etnograafilise traditsiooni* korjamiseni, mis enneiseisvusaegsele muuseumitegevusele on võõras sel kujul, nagu seda praegu arendatakse” (Ränk 1937: 116).

Kuigi näiteks Ferdinand Linnus kirjutas ka etnograafide, folkloristide, arheoloogide, ajaloolaste ja lingvistide koostöö vajalikkusest, ei muutunud eesti etnograafia tegelikult kunagi interdistsiplinaarseks teaduseks ja ainult materiaalse kultuuri uurimise paradigma säilitas oma juhtiva positsiooni (Leete 2005: 331).

1.1 Kodulooma kajastamine Eesti etnograafide üldkäsitlustes

1920. aastatel hakkasid etnograafid muuseumisse kogutud vanavara süstemaatiliselt uurima ja Mannise esitatud uurimisprogrammi tema antud metoodikaga ellu viima. Keskendumine ainelisele kultuurile on ilmne, siiski kasutavad mõned autorid ka folkloristide traditsioonilist allikmaterjali. Kuna peatähelepanu oli suunatud ainelisele kultuurile, ei saanud koduloom ise etnograafide uurimisobjekt olla. Nii saab neist tekstidest informatsiooni loomade kohta kaudselt ja teiste teemade kaudu nagu karjapidamine, taluehitised (rehealune ja laudad), veovahendid ja adrad (hobune või härg kui vankri või adra vedaja).

Esimene soome-ugri rahvaid kirjeldav eestikeelne üldkäsitlus oli M. J. Eiseni “Eestlaste sugu” (1. trükk 1909/1911, 2. trükk 1922), kus eestlaste kohta mainib Eisen vaid, et “uuemal ajal hakati karjakasvatamise peale rohkesti rõhku panema; asutati palju ühispiimatalitusi ja kanti karjaparanduse eest hoolt” (Eisen 1922: 63). Selle eest

aga kirjeldab Eisen põhjalikumalt põhjapõdra tähtsust saamidel (1922: 205–212), rõhutades põhjapõdra kesksel rolli nende majandusel: “Laplasel ei ole põldu ega juuremaad, ei lehma ega hobust. Põder annab talle söömist ja joomist, riideid ja kingi, põder on rahaallikas, põder koormakandja, põder laplase toitja ja rikkus” (1922: 205).

1929. aastal avaldas Ilmari Manninen oma “Soome sugu rahvaste etnograafia”, kus kirjeldas peatükkide kaupa erinevaid soome-ugri rahvaid. Eestlasi käsitlev peatükk annab esmalt lühiülevaate ajaloost, seejärel keskendutakse materiaalsele kultuurile: kirjeldatakse rahvarõivaid, ehitisi, mitmesuguseid tööriistu, lühemalt toitu ja sõidukeid, käsitööd ja puutööd. Koduloomi mainitakse vähe, küll aga toob ta näiteks välja hobuste ja härgade pidamise piirkondlikud eripärad:

Mitte väga kaua aja eest olid härjad üle terve maa¹³ tarvitusel künni- ja veoloomadena. Praegu piirdub nende tarvitamine umb sama alaga, kus on säilinud vannasader, s.o. saartel (Kihnu arvesse võtmata) ning Läänemaal ja Harjumaa loodekihelkondades. (1929: 105)

Lautadele Manninen ehitistest rääkides spetsiaalselt tähelepanu ei pööra, kirjeldades veidi pikemalt vaid rehielamut, sauna ja suvekööki, mainides siiski lauda olemasolu talukompleksis: “Eluhoonest eraldi ehitati suveköök, ait või aidad, saun ja tihti laudad” (1929: 101). Olulisem on aga see, et ta mainib loomade pidamist rehetoas:

Rehetuba eluruumina jättis palju soovida. Seal on ka parred vilja kuivatamiseks. Vanemal ajal peeti rehetoas ka väiksemaid koduloomi. (Manninen 1929: 99)

Kuigi võiks eeldada, et põhjarahvaste puhul, kel koduloom mängib olulisemat rolli, pühendatakse loomadele rohkem tähelepanu, ei käsitle Manninen ka põhjapõdra hante ja manse käsitlevas peatükis pikemalt kui vaid neid mainides:

Põdrakasvatus etendab põhjapoolsetel obi-ugrilastel tulunduses tähtsat osa (Manninen 1929: 293).

1933. aastal ilmunud monograafia *Die Sachkultur Estlands II* köites pühendab Manninen peatüki (1933: 145–166) ka koduloomadele, kirjeldades lühidalt koera,

¹³ Siin ja edaspidi minu rõhutatud (M. K.)

pikemalt lehmade-härgade, lammaste, hobuste, kitsede, sigade ja kodulindude pidamist.

Kuigi Manninen pöörab kõige enam tähelepanu erinevatele loomapidamisega seotud esemetele (karjakellad, kütked, sõimed, kammitsad, rangid jne), kirjeldab ta siiski ka loomapidamist üldisemalt, näiteks pöörab tähelepanu loomade elutingimustele kõneldes sellest, et lehmad olid talvel äärmiselt kõhnad ning neid toideti peamiselt õlgede ja sooheinaga, samal ajal kui parem hein reserveeriti hobustele ja lammastele (1933: 147) ja tsiteerib Hupelit, kelle järgi olid “paljad õled külma vee kõrval vaeste talunike kariloomade ainsaks toiduks” (Hupel 1772, cit Manninen 1933: 147). Samuti kirjeldab Manninen loomade halbu elutingimusi laudas: pimedad ja väikesed laudad, kus talve lõpuks sõnnik laeni ulatus, andes lõpuks hinnangu, et pole ime, et eestlaste lehmad ülalkirjeldatud tingimustes nii vähe piima andsid (1933: 148).

Manninen mainib ära ka koerte pidamise taluperes, kirjeldades, et igas eesti talus peetakse vähemalt kaht koera, kes nii suvel kui talvel talu varaste eest valvavad. Üks koer on tavaliselt ketis ja kuri, teist aga peetakse taluõuel lahtiselt. Samuti peab kuri olema karjakoer, kel tuleb vajadusel ka hundi või karuga võidelda. (1933: 145)

Esimese eestikeelse ainult eesti rahvakultuurile keskenduva ülevaateose avaldas Gustav Ränk (1935). Nimetatud raamat sisaldab ka alapeatükki “Põllundus ja karjandus” (1935: 22–48). Ränk alustab rõhutamisega, et “eestlaste peaelatusalaks [on] ikka olnud põlluharimine ühes karjakasvatusega” (1935: 22). Ta annab ülevaate adratüüpidest ja räägib mitmeväljasüsteemist. Karjapidamist kirjeldab Ränk kokkuvõtlikult kahel leheküljel andes ka ajaloolise ülevaate. Samuti toob ta võrdlevalt välja, et varem peeti kitsi ja lambaid suhteliselt arvukalt, kuid nende arv on kahanenud. Ka rõhutab Ränk härjapidamist: “suurkarjast kasvatati veel möödunud sajandil suuremal arvul härgi, sest need olid peaaegu üldiselt tarvitusel künni- ja veoloomadena” (1935: 33). Kuid ka eesti maatõugu hobune “polnud hinnatud loom üksnes kodumaal, vaid neid on viidud ka tõuloomadena üle piiri välismaile” (1935: 33).

Lühidalt kirjeldatakse ka karjatamist (ühiskarjatamine, õitsil käimine) ning seoses sellega mainitakse (koos teiste karjaskäimiseks vajalike *esemetega*) koduloomana ka koera:

*Karjasel oli abiliseks koer, kuid peale koera **tarvitati** karja kooshoidmiseks ja metsloomade (eriti huntide) eemale peletamiseks **veel mõningaid erilisi abiriistu**. Neist on kõige üldisemalt tuntud kärinat tekitav “käristi”, siis veel “vurrlaud” ja “tirinui” – kõik hobusekarjaste eririistad. (Ränk 1935: 34)*

Alapeatükk “Liiklemine, veo- ja sõiduriistad” (Ränk 1935: 44–48) annab lühikese kirjelduse ka sõiduriistu vedavatest hobustest ja härgadest:

***Veoloomadena tarvitati** meil veel möödunud sajandil **nii hobust kui ka härga**; tänapäeval on aga viimase **kasustamine** püsinud haruldusena paiguti veel Põhja-Eesti rannikul ja saartel. Kumb meil on algupäralt vanem, see on veel lõplikult selgitamata küsimus. Võimalik, et siiski hobune, sest et ju **härja tööjõu kasustamine** on jäänud tänapäevani võõraks Ida-Venemaal asuvate soome sugu rahvaste ning meie setude juures. Tõenäoliselt on eestlased **härja tarvitama** õppinud Lääne-Euroopa eeskujudel, kui mitte hiljem, siis meie ajaarvamise algsajandeil, kui vana kütiskultuuri asemele hakkas tulema põlispõllu harimine. Selle arvamuse eelduseks on muidugi, et **härj** oli algupäraselt künniloomaks, ja et **selle kasustamine on rinnastatav adra tarvitusele tulekuga**. Seejuures olgu märgitud ka see tõsiasi, et meie hobuse rakendus (loogaga!) on ida-euroopalik, härja ike aga on täiesti lääne-euroopa tüüpi. (Ränk 1935: 47–48)*

Samuti annab Ränk ülevaate taluhoonetest alustades taas ajaloolisest ülevaatest (koobaselamu, püstkoda) ning jõuab välja 19. sajandi taluhoonete – rehielamu, suveköök, aidad, saun – kirjeldamiseni. Koduloomade eluasemeid kajastades räägib ta loomade rehe all pidamise kombest, kuid rõhutab, et see polnud ainus loomapidamisruum:

Ühenduses elumaja käsitleusega on nimetatud karja rehe alla majutamise kommet. Veel enam – eestlane on oma väikekarja hoidnud talvel pakasega isegi enda juures rehetoa. See on olukord, nagu seda tunneme möödunud sajandi andmeil; tõenäoliselt on aga loomalaudad kunagi olnud eestlastele tuntud ka eri ehitistena. [---] Rehe all olid loomad paigutatud oma kindlaks määratud kohtadele, mida üksteisest eraldasid tarad ja väravad. Hobuste ruum oli tavaliselt vastu toa seinu, veised paigutati aga rehealuse teise otsa. Väikekarjale eraldati veel omad asemed rehe tagunurkades.

Mõnel pool on ehitatud isegi välja rehe räästa ala väikesi lautu sigadele ja hanedele. Peale selle on meil juba XVIII sajandist andmeid, mis räägivad erilistest hobusetallidest. Ka lambalaut on mitmel pool olnud rehest täiesti eraldi. Nii on eri ajajärkudel ikka olnud erandeid, mis näitavad, et reheelune pole olnud ainsaks karja majutamise kohaks. (Ränk 1935: 56–64)

Esitatud materjali põhjal järeltab Ränk, et eesti taluhooned on eelkõige “põllumajanduslikud ehitised, nende kujundamisel on algusest peale silmas peetud eeskätt põlluharimise ja karjakasvatuse praktilisi nõudeid, mis tõelistele elumõnusustele on jätnud kaunis väikese osa” (1935: 65). Ränk püüab teha ka üldisemaid järeltusi ning loomade reheeluses pidamist rääkides avaldab ta esimest korda eesti etnograafiakirjanduses arvamust, et lisaks majanduslikele põhjustele võisid need olla ka emotsionaalsed:

*Rääkimata muust, on talumees isegi oma ainsat elamut jaganud ajutiselt koduloomadega kas olude sunnil või **armastusest looma vastu**. (Ränk 1935: 65)¹⁴*

Lühiülevaate eestlaste materiaalsest kultuurist annab ka Ferdinand Linnuse “Eestlaste aineeline kultuur ja rahvausund orduajal” (1937), mis ühendab peatükke “Eestlaste aineeline kultuur” ja “Eesti rahvausund” 1937. aastal ilmunud koguteosest “Eesti ajalugu II” (Kruus 1937). Linnus keskendub arhiivi- jm materjalidele toetudes peamiselt Eesti keskajale, siiski tuuakse mõningaid näiteid ka hilisemast perioodist (näiteks magasi- ja arvepulkade joonised on 19. sajandist – Linnus 1937: 250).

¹⁴ 1949. aastal ilmus Stockholmis sama teose oluliselt laiendatud ja põhjalikult ümbertöötatud uuustrükk, “Vana-Eesti rahvas ja kultuur” (Ränk 1996), mida autor eessõnas nimetas pigem uueks teoseks. Siin Ränk enam eestlaste emotsionaalset sidet oma koduloomadega ei maini. Koduloomadele (nii kari- kui veoloomadele) pööratakse üldse väga vähe tähelepanu. Ränk mainib küll suurte kariloomade talvel reheeluses pidamist (1996: 86), loomade talvel rehetuppa toomist (1935: 4) aga mitte.

Linnus mainib hobuseid, lehmi, künnihärgi, lambaid ja kitsi, samuti räägib ta kodulindudest (Linnus 1937: 248–249) Loomade karjatamise kohta räägib Linnus, et see toimus keskajal endiselt ühiskarjamaadel, kus neid valvasid karjused. Karjus vastutas röövlite või kiskjate tekitatud vigastuste või kahjude eest. (*Ibid*: 249) Samuti olid levinud üüriloomad, eriti härjad, keda mõisad laenasid talupoegadele. Üuritavad härjad märgistati, et neid poleks võimalik ümber vahetada. Arvatavasti märgistati ka lambaid kõrvadesse lõigatud lõhede abil, et neid saaks eristada ühiskarjades, mis olid levinud kuni 19. sajandini. (*Ibid*: 251)

Jahilkäimisega seoses mainib Linnus põgusalt ka koeri:

Liivimaa vanemas maaõiguses leidub ka peatükk, kus määratakse kahjutasu võõraste jahikoerte kahjustamise korral. Huntide rohkuse tõttu varustati koerad okkaliste raudkaelavõrudega, mis kaitsesid kõri hundi kihvade eest. (Linnus 1937: 252–253)

Ehitistest kõneldes pühendab Linnus (1937: 264) kogu tähelepanu rehielamule, loomade pidamist rehealuses (või -toas) ta ei puuduta.

1.2 Üksikküsimustele keskenduvad käsitlused

Enamasti tegelesid uurijad erinevate eesti (materiaalset) kultuuri puudutavate üksikküsimustega. Rahvaluuleteadlane M. J. Eisen (1925) avaldas esimeses “Eesti Rahva Muuseumi Aastaraamatus” artikli “Karjane”, kus ühendab nii materiaalse kui ka vaimse kultuuri uurimise, rääkides küll loomade karjatamisega seotud esemetest (käristi, krapp, lehmakell jms) pöörates samal ajal aga suuremat tähelepanu pigem loomade karjatamisega seotud uskumustele ja kommetele (karjaste laulud, karja kaitsmiseks mõeldud kombed).

Eiseni “interdistsiplinaarsemat” ja vabamat käsitlust meenutab ka Gustav Ränga hilisem lühike artikkel “Magamislaut” (1940), kus autor uurib lauda kasutusviise magamishoonena. Ränk toob välja laudas magamise erinevad põhjused: pulma- ja muud kombed, noormeeste võimalus talvisel ajal ehal käia, ruumikitsikus. Artikkel ei tegele eesti etnograafiatraditsioonide kohaselt lautade mõõtmete, asukoha

ja geograafiliste eripärade kirjeldamisega ega esita jooniseid ja plaane – keskendutakse hoopis laudas magamise seotud kombestikule.

Ränk eristab kaks levinumat laudas magamise põhjust: “tütarlaste magamiskohana ehaliste vastuvõtmisel ja noorpaari magamisruumina pulmaööl” (1940: 119). Autor selgitab, et kuna aidas oli talvisel ajal külm, mindi ehaliste vastuvõtmiseks lauta (tavaliselt lambalauta) magama. Teiseks põhjuseks olid erinevad (tavaliselt karjaõnne tagamiseks mõeldud) rituaalid – näiteks saadeti mõnel pool noorpaar lauta magama pulmaööks, teisal aga tuli laudas magada esimese lapse sünnini. Sellele lisanduvad ka pulmadega mitte seotud aga lihtsalt karjaõnne tagamiseks mõeldud rituaalid: näiteks maarjapäevast lauta magama mineku komme usuti olevat seotud hea lambaõnnega.

Ränk püüab ülaltoodud kombeid analüüsides leida ka selle tekkimise põhjuseid. Kuna nimetatud komme on seotud ehalkäimise ja pulmaööga, “võiks neist tõsiasjadest kergesti järeldada, et laudasmagamis-komme juurdukski viljakusmaagias” (1940: 123). Tuues võrdlusi mõningate teiste rahvastega (nt valgevenelased), on Ränga järeldus üsna funktsionalistlik:

*Talveks koondus terve pereelu ühte ainsasse köetavasse tuppa, kuna suveajal valgus elu laiali muudesse õuehoonetesse, lakkadesse, küünidesse ja aitadesse. Seega on iseenesest ka selge, et suveajal olid võimalused intiimsemaks pereeluks või selle ettevalmistamiseks palju avaramad. [---] Inimene algelistes elamuoludes ja eri olukordades oli valmis **kasutama ka animaalist soojust**, mida loomalaut talle pakkus. (Ibid: 123–126)*

Teised sama perioodi käsitlused on märksa traditsioonilisemad, järgides väga täpselt Mannineni sõnastatud uurimisülesandeid ega püüa vaimset kultuuri kuigivõrd materiaalsega siduda. Arheoloog Richard Indreko (1926) avaldas artikli rangipuudest, Gustav Ränk (1928; 1929) kirjutas eesti adratüüpidest ja härjaikkest.

Indreko (1926) kirjeldab ERM-i kogudes leiduvaid rangipuid, jagab need geograafiliste tunnuste põhjal ja ornamentika ning stilistika alusel kaheksasse tüüpi ning kirjeldabki neid rahvakunsti uurija silme läbi pööramata suuremat tähelepanu kasutuskontekstile või laiemale tähendusele, andes näiteks hinnangu ka rangipuude suuremale või väiksemale kunstiväärtusele:

Mõned hobupääd on väga ilusasti ja loomutruult tehtud, iseäranis saartel ja lääne-rannikul. Hobupää on kujutatud väga mitmekesiselt, mõnikord hirnuvana, vahel ohutavana. [---] Mandril ei paista enam seda elavust ega loomutruud väljendust. Hobusepääd on loiud ega ole meistritel seda oskust kui saartel; näit. Saardest, Mihklist, Karuselt või Keilast pärit rangipuud on täitsa ebaloomulikud ning viletsad. (Indreko 1926: 132)

Ränk (1928) kirjeldab oma artiklis peamisi adratüüpe (vannas-, hark-, tald-, löik- ja segatüüpi ader), koduloomi mainitakse ka siin möödaminnes, niipalju kui loomast sõltus erineva adratüübi kasutamine:

Härjaadral asendab aisu vehmer, mis kujutab adravarre ettepoole suunduvat pikendust. [---] Saaremaa hobuatradel on adravarre ots lühike, ja ulatub läbi pöör- või lemmelaudade, või on liigestatud viimastega raudhingede abil. (Ränk 1928: 23)

Härjaikkeid käsitlevas artiklis esitab Ränk (1929) lühikese ülevaate härgade veoloomadena kasutamisest Eesti alal, demonstreerides et härgi on veoloomadena kasutatud kogu Eesti alal, välja arvatud Setumaa ja Ruhnu ning toob näiteid ka härja rituaalseks muutunud funktsioonist oma kaasajal:

Kõige alalhoidlikum härgade käitamise suhtes on oldud Saartel ja Loode-Eesti mandril, kus paiguti veel tänapäev näeb adra või vankri ette rakendatud härgi. Härgi on kasutatud peamiselt põllutöös ja raskemate koormate vedamisel, ka talvel. Saaremaal pidas mõni vana taluperemees veel a. kümme tagasi kinni vanast traditsioonist ja tõi igal kevadel künnitööde alguseks välja ka paari härgi adraga, et ajada sellega vaid mõned vaod, kuigi härjatöö üldiselt oli kadunud. (Ränk 1929: 165–166)

1.3 Etnograafiline realism koduloomi puudutavates käsitlustes

Järgnevalt analüüsin, mil määral võib ülalkirjeldatud tekste pidada etnograafilise realismi žanri kuuluvaks. Teksti komponentide analüüsiks on vaja kindlaks määrata,

mida üldse “etnograafia”¹⁵ all silmas peetakse. Lähtun Van Maaneni (2004: 434) antud definitsioonist, mille järgi on “tekst etnograafia, kui autor on selle kirja pannud mitteilukirjandusliku tekstina, mille eesmärgiks on representeerida, interpreteerida või tõlkida mingit kultuuri või kultuuriaspekte lugejatele, kellele käsitletav kultuur on sageli, kuid mitte alati, võõras”. Kuigi Van Maaneni rõhuasetus kaldub pigem “võõra” kultuuri tõlgendamise suunas, aktsepteerib ta ka “koduse” etnograafia võimalust, millest antud käsitluses lähtun ka mina.

“Totaalset etnograafiat” viljelevaid teoseid ilmus vaadeldud perioodil mitu. Eisen ja Manninen andsid ülevaate kõigist soome-ugri rahvastest, Ränk ja Linnus keskendusid eestlastele. Kuigi Linnuse “Eestlaste aineiline kultuur ja rahvausund orduajal” oli kahe peatükki äratrükk “Eesti ajaloo” II köitest, avaldus selles ilmselt püüe pakkuda lisaks Gustav Ränga kaks aastat varem, 1935. aastal ilmunud teosele lühike eellugu Eesti keskaja kohta. Kui Ränga teos on kirjeldatud valdavalt umbisikulises “etnograafilises olevikus”, milleks eesti etnograafidele oli 19. sajand, siis Linnus keskendub oma teoses erandlikult just keskaegsele talupojakultuurile.

Autori täielik puudumine paistab silma kõigist käsitletud tekstidest, kasutatakse valdavalt umbisikulist kõneviisi:

*Kuid ka neis piirides **pole katsutud** loendada kõiki üksiknähtusi, vaid selle asemel **on püütud** esile tõsta kõige olulisemat, eriti neid osi, mis kultuuri üldarengu seisukohast on kandvama tähendusega (Ränk 1935: 6).*

“Mina”-vormi välditakse hoolikalt ja vajadusel kirjutatakse endast lihtsalt kolmandas isikus:

*Loetlustest **on autor püüdnud** hoiduda, leides kirjeldamist üldse kasulikumaks kui loetlemist. Kogemus on **temale** aastate jooksul näidanud, et sõna-aher konversatsioonileksikoni stiil, mis mõne sõnaga püüab tabada ainult kõige olulisemat meie hõimrahvaste elus-olus, hästi ei sobi võhikuile ega algajaile, kel puuduvad eelteadmised. (Manninen 1929: 3)*

¹⁵ Etnograafia all mõistetakse antropoloogiateaduses tavaliselt nii uurimisprotsessi kui ka selle kirjalikku tulemust (Davies 2006: 4). Eesti kontekstis lisandub sellele veel ka kolmas, nimelt distsipliini üldnimetus kuni 1990. aastate alguseni.

muuseumisse toonud ja kas etnograafilised kirjeldused on kogutud ise, kogunud mõni teine etnograaf või saatnud muuseumi korrespondent.

Nii näiteks on Indreko artikkel rangipuudest (1926) ja Ränga lühiuurimus härjajätketest (1929) kirjutatud peamiselt ERM-i kogude ja kirjanduse põhjal, lisaks on kasutatud ka koolidest saabunud küsitluslehtedele kirjutatud vastuseid (Ränk 1928) ja korrespondentide vastuseid (Ränk 1940). Enamik eesti etnograafe suuremal või vähemal määral välitöödel siiski käis, kogutud esemed ja kirjeldused anti ERM-i üle ja puudus traditsioon oma välitöödel kogutut uurimistulemustega konkreetselt seostada. Nii ei ammutatud oma etnograafilist autoriteeti mitte välitöödel viibimise faktist vaid pigem võimalikult põhjaliku uuritud esemete ajaloolis-geograafiliste kirjelduste esitamisest. Välitöödele süstemaatiliselt ei viidata ning kas seda teha ja kuidas, on iga autori enda otsustada ja sõltub konkreetses tekstist:

Sel ajal, kui käesolev kirjutis oli ladumisel, viibis nende ridade kirjutaja Pakri saarel, kust ta sai esitatud andmetele lisaks veel paar huvitavat teadet sealsetelt rootslastelt (Ränk 1940: 121).

Nii räägiti nende ridade kirjutajale Valjalas kehvast vallalisest naisest, kes aastate kaupa elanud talu lambalaudas ja seal lammaste hulgas oma ketrusi kedranud (Ränk 1940: 124).

Mõlemad koerad hauguvad tulija peale kurjalt ja hüppavad tema vastu üles; vabalt ringi jooksvast koerast saab aga tihti peale lahti vaid tänu kiiresti kätte haaratud kivile (Manninen 1933: 145).

Uuritava kultuuri esindaja ise saab neis tekstides sõna suhteliselt vähe. Näiteks kasutab Manninen ühe vepslase tsitaati illustreerimaks vepslaste suhtumist kahvli tarvitamisse, ütleja ise jäetakse anonüümseks, lugeja ei saa temast midagi teada. Selline lähenemine on valdav.

Lauanoad ja kahvlid on Lõuna-Vepsas, nagu võib arvatagi, üleliigne luksus. Meie teadlasel [“professor K.” – ilmselt Lauri Kettunen?] oli kahvel endal kaasas. Kuid selle tarvitamist ei tahtetud lubada. “See on ju päris kole näha, kunas torkab omal mokast läbi”. (Manninen 1929: 64)

Gustav Ränk aga nimetab (erandlikult) informante mõnikord ka nimepidi. Siiski järgib ta informanti nimepidi identifitseerides etnograafilise realismi kaanonit, mille kohaselt isiklikum ja konkreetselt välitoid puudutav tekst paigutatakse joonealustesse märkustesse. Samuti on ka nende tsitaatide puhul selgelt tegu põhiteksti täienduseks mõeldud illustratiivse materjaliga.

Nii jutustas Väike-Pakri saarel 77-aastane Magdaleena Mihlberg, et vanasti on tüdrukutel olnud kombeks minna paastu-maarjapäeva ööseks poiste eest peitu lambalauta. Seal nad on selle öö maganud, kuid kas laudas poisse vastu võeti, selle küsimuse jättis jutustaja lahtiseks. Suur-Pakri Lepiku külas elutseva 56-aastase, noarootsi päritoluga Anton Ihrman'i seletuse järgi on Pakri tüdrukud vanasti paastu-maarjapäeva öösiti poiste eest peitu joosnud lakkadesse, lautadesse jne. (Ränk 1940: 121)

Vastavalt Mannise sõnastatud uurimiseesmärkidele uurisid etnograafid eri kultuurinähtusi kirjeldades mingile piirkonnale (olgu selleks siis kogu Eesti või mõni kihelkond) tüüpilisi olukordi või inimesi:

*Üksik talu tarvitab karjaseks tavalisest kasvatat **noorust**, küla karja selle vastu ei võidud lapsele usaldada, vaid valiti selleks **täiskasvanud isik**. Küla karjaseks võeti kas **meesterahvas**, nagu praegu veel Ingeris tavalisest, kuid tuntakse ka juhtumisi, mil naisterahvas külakarjase kohusid täitis, niisugusel puhul ikka **vanem naisterahvas**, lesk ehk vanatüdruk. (Eisen 1925: 11)*

Äärmiselt üldistava iseloomuga on Eiseni üldkäsitluse "Eestlaste sugu" need alapeatükid, kus ta kirjeldab erinevate soome-ugri rahvaste "iseloomu, elu ja olu" (Eisen 1922: 61), näiteks eestlaste kohta saab lugeja teada järgmist:

Eestlast nimetatakse tavalisest kurvameelseks (melanhoolseks); ennem läheneb ta temperament flegmale; tihti on see holeriline; elavam kui soomlane. Kurvameelsus ilmub lauludes ja viisides, tihti ka iseloomus. Siiski armastab eestlane rohkem nalja, on pilke peale meister. [---] Hoopleb palju. Hoobeldes juhtub kergelt vale teeradadele. [---] Sõna kurat eestlase suuseltsimees.[---] Mõisalt varastada ja saksa

petta arvati vanasti sagedasti üsna korras olevat. Ülepea arvab eestlane saksa rumalaks, ennast targaks. Saksa vasta on ta umbusklik, saksa ees silmakirja teener ja kahekeelne; silma ees sõber, selja taga vaenlane. Mõisnikkude vastu pesitab viha suure hulga südametes. Kõige alalhoidmise peale vaatamata on eestlane valmis oma rahvust ja emakeelt maha jätma; tahab suurema rahva liikmeks saada. (Eisen 1922: 61–62)

Välitöödel ja korjamisretkedel kogutud materjali uurimine jäi kindlalt professionaalide hooleks. Sellest, et materjali teadusliku uurimise ja tõlgendamise kohustus lasub just elukutselistel etnograafidel, oldi ise väga teadlikud: “Muidugi rahvainimestel puudub süntees, meie ei tohi seda suurt vastust nende käest valmis kujul nõuda. Meie peame järele pärima, üksikasjaliste küsimustega sundima neid oma mälestuste tagavara uuritsema. Saadud sugemete kokkukeetmine jääb aga teaduse hoolde. Rahvas ise ei suuda seda” (Manninen 1923, cit Õunapuu 2001: 132). Nii kehtestati oma etnograafilist autoriteeti tekstides, kasutades mitmesuguseid erialatermineid nagu “tüpologia”, “levimisala” jt.

*Ikked jagunevad **tüpoloogiliselt** kahte suurde rühma, mis, nagu eelpool näeme, moodustavad kaks enamvähem lahusolevat **levimisala** (Ränk 1929: 157).*

*See on väga suur ja laialdane ning pika arenemiskäiguga **tüüp**, mis rändab saartelt kaugele mandrile. Ta ei tee ainult rännakut **levinemisala** suhtes, vaid areneb ja muudab ka oma kuju järjekindlalt, omades erikohas erisugust ilmet, kas labasemaks või vastupidi muutudes, mõnikord esinedes mingisuguse päana, mille kohta ilma **vahetüüpideta** oleks võimatu ütelda, et see **algtüübiga** ühte kuulub või et see on hobupää. (Indreko 1926: 132–133)*

1.4 Etnograafiline autoriteet

Essees “Etnograafilisest autoriteedist” jagab Clifford (1986) erinevad võimalused autoriteedi kehtestamiseks neljaks – kogemuslik, interpretatiivne, dialoogiline ja polüfooniline (vt lk 15–17).

Kuigi ülalkäsitletud tekstid ei mahu ühtegi Cliffordi kategooriasse, on ometi selge, et oma etnograafilise autoriteeti kehtestavad ka neis tekstides kõik autorid. Tekst ja selle struktuur ning muud omadused tugevdavad pidevalt lugeja veendumust, et autor on igati pädev oma väiteid ja üldistusi tegema (Marcus & Cushman 1982: 38).

Eestis 1920. ja 1930. aastatel viljeldud rahvateadus ei kattu otseselt ühegi Cliffordi defineeritud etnograafilise autoriteedi liigiga. Sellele ajaliselt kõige lähedasem, kogemuslik, on konstrueeritud klassikaliste (struktuur)funktionalistlike käsitluste põhjal 20. sajandi I poolest, ja koonduvad seega eelkõige välitööde ja osalusvaatluse mõiste ümber. Nagu oleme näinud, oli ülalkäsitletud Eesti etnograafide tekstides välitöödel oluliselt väiksem kaal kui sama perioodi Lääne-Euroopa ja Ameerika kultuuriantropoloogide töödes. See aga ei tee Cliffordi mudelit kasutuks, pigem on seda otstarbekas täiendada lisadimensiooniga, mille alla saaks hõlmata ka ülalkäsitletud tekstide eripärad. Ülaltoodud tekste ühendab eelkõige keskendumine materiaalsele kultuurile, piirdumine kirjeldava lähenemisega ja loobumine sotsiaalse ja ühiskondliku elu kajastamisest.

1920. ja 1930. aastate Eesti etnograafide uurimisteeneks on peamiselt materiaalne kultuur, kombeid või uskumusi uuritakse nende kõrval tunduvalt vähem. Isiklik välitöökogemus ei oma kuigi suurt tähtsust – tähtis pole välitöödel käimise fakt ja kogemused, vaid pigem uuritud esemeline materjal kui selline, mille koguja ei mängi kuigi olulist rolli. Keskendutakse eelkõige uuritud esemete võimalikult põhjalikule ja täpsele kirjelduste esitamisele. Üldistades ja esemelist kultuuri kirjeldades konstrueeritakse selgepiiriline (esemeline) maailm, mida esitatakse võimalikult neutraalselt, mis omakorda tekitab ülima objektiivsuse efekti. Objektiivsuse ja erapooletuse eesmärki teenivad ka kasutatavad meetodid, nt ajaloolis-geograafiline meetod, samuti see, et žanriliselt kasutatakse üsna ulatuslikult enamikku etnograafilise realismi võtetest. Ülalkirjeldatud omadustega lisadimensiooni võiks Cliffordi kirjeldusele lisada *deskriptiivse autoriteedina*.

Kuigi Clifford ütleb, et “ükski neist [autoriteedivormidest] pole iganenud, [---] iga paradigma raames on ruumi uuendustele” (Clifford 1983: 132), käsitleb ta kogemuslikke ja tõlgenduslikke kirjutamisviise monoloogilistena ning üldjoontes kolonialismiga seonduvatena. Mõningaid kirjutamisviise kirjeldab ta kui “peadtõstvaid” – seega peab ta neid olulisemateks. Kasutades tõlgendusvõrku, kus rõhutatakse dialoogilisuse allasurutust, tuleb antropoloogilise kirjutamise ajalugu

Cliffordi käsitles mõista edenemist dialoogilise ja polifoonilise tekstuaalsuse suunas (Rabinow 2007: 142). Niisiis on selge, et Cliffordi sümpaatiat kuulub mitmehäälsetele autoriteedivormidele, mis rõhutavad etnograafiliste välitööde “läbirääkimislikku” aspekti, kus on alati vähemalt kaks olulist subjekti: autor ja informant.

2. PEATÜKK

KODULOOM NÕUKOGUDE EESTI ETNOGRAAFIAS

Järgnevalt vaatlen, missugustele teemadele keskendusid Eesti etnograafide kodulooma temaatikat puudutavad tööd nõukogude perioodil ning püüan need asetada 1980. aastate etnograafilise realismi žanri võtmekontseptsioonide konteksti.

Kui NSVL Eesti 1940. aasta suvel okupeeris ja muutis selle oma koosseisu kuuluvaks Eesti NSV-ks, likvideeris uus võim senisel kujul ka Eesti Rahva Muuseumi kui iseloomult “natsionalistliku” asutuse¹⁶. Loodi kaks uut muuseumi: Riiklik Kirjandusmuuseum ning Riiklik Etnograafiline Muuseum. Eesti etnograafia pidi muganduma nõukogude omaga, kus “kodanlikud” meetodid mõisteti hukka ning kehtestati vulgaarmaterialistlik marksistlik-leninlik lähenemisviis. Selle põhjaluseks oli F. Engelsi 1884. aastal ilmunud “Perekonna, eraomanduse ja riigi tekkimine” (Engels 1980), millele teoreetiliselt toetuti kuni 1960. aastateni. Nimetatud teoses arendas Engels edasi ameerika antropoloogiaklassiku Lewis H. Morgani töös *Ancient Society* esitatud evolutsionistlikke ideid, mille järgi on inimühiskonna areng toimunud materiaalsete hüvede tootmises asetleidnud muutuste alusel. Engelsi seisukohtadest lähtudes kirjutati teoreetilisi uurimusi ühiskonna varase arengu kohta, tõlgendades niimoodi erinevate põlisrahvaste uurimise tulemusi. (Viires & Tedre 1998: 26–27; nõukogude etnograafia kohta vt lähemalt Dunn & Dunn 1974; Slezkine 1991)

Kokkupuuted Lääne-Euroopa ja Põhja-Ameerika uute kultuuriteooriate ja nõukogude etnograafia vahel jäid põgusateks. NSV Liidus otsustati käsitleda etnograafiat praktilise ajaloo abiteadusena, mille eesmärgiks oli “ajas ja ruumis spetsiifiliste inimühiskondade ja kultuurinähtuste ajalooline uurimine” (Slezkine 1994, cit Leete 2000: 176). Eestis asutigi etnograafiat õpetama esmalt arheoloogia, hiljem Nõukogude Liidu ajaloo kateedri juures. Marksistlikud etnograafid pidid määrama iga ühiskonna asendi ühiskondlik-poliitiliste formatsioonide ahelas.

¹⁶ 1940. aastatel põgenesid paljud eesti tunnustatud rahvateadlased nõukogude okupatsiooni eest välismaale. Nende seas olid Ilmar Talve, Erik Laid, Gustav Ränk, Helmi Kurrik, Helmut Hagar, Ivar Paulson jt. Ränk, Talve, Laid ja Hagar jätkasid Stockholmis Sigurd Erixoni abil erialast tööd. Näiteks osalesid nad Rootsi rahvakultuuri atlase koostamises. Laid kirjutas doktoritöö Rootsi viljakuivatusseadmetest, Talve Põhja-Euroopa saunadest ja viljakuivatitest. Gustav Ränk asus Stockholmi ülikoolis dotsendina tööle, Ilmar Talve valiti aga 1962. aastal Soomes Turu Ülikooli esimeseks etnoloogiaprofessoriks. (Viires & Tedre 1998: 26–27) Ivar Paulson põgenes Saksamaale, kaitses 1946. aastal Hamburgi ülikoolis doktorikraadi etnoloogia erialal ja asus tööle Hamburgis asuvas Balti Ülikoolis (Ränk 1997: 5–6). Nii jagunes eesti etnograafia sõja järel kaheks: kogenud uurijad läänes, noored algajad (valdavalt professor Ränga õpilased) Eestis (Viires & Tedre 1998: 27).

Kirjeldati baasi ja pealisehituse koostööd erinevate majanduslike, ühiskondlike ning kultuuriliste nähtuste funktsioneerimisel. Ka tuli avada eri ühiskondade klassistruktuur, isegi kui neid peeti klassideta ühiskondadeks (nagu näiteks põhjarahvaste kogukonnad). Moodsa tehnoloogia abil saavutatud keskkonnamuutmine pidi looma eeldused mahajäänud kogukondade arenguks. (Leete 2000: 176–177)

Eestis jätkus samal ajal kirjeldaval tasandil traditsioonilise talurahvakultuuri uurimine. Arheoloog Harri Moora jätkas 1920.–1930. aastatel välja kujunenud ajaloolis-geograafilist uurimissuunda, lisades sellele mõningaid marksistlikke jooni (Viires 1995). 1947. aastal sõnastas ta Eesti nõukogude etnograafia eesmärgid ja uurimisprogrammi järgmiselt: “Kui marksistliku etnograafia üks põhiohundeid on vana rahvakultuuri arengu jälgimine otseses seoses ühiskondlik-majanduslike protsessidega, siis nõuab see teiseks ka kõigi muude tegurite, nagu looduslike, tehniliste, vaimsete jm tingimuste mõju arvestamist. [---] Nõukogude etnograafia ei tööta mitte isoleeritult, vaid täiesti teadlikult lähedases kontaktis kõigi võimalike naaberteadustega, kasutades ja rakendades nende töötulemusi. Nende naaberteaduste rida on niisama pikk, nagu on mitmepalgeline vana rahvuskultuur ise” (Moora 1947: 29–30). Need teesid on olnud aluseks põhiosale uurimustest, mis Eestis nõukogude okupatsiooni aastatel tehti. Uurimismeetodina rakendati võrdlev-ajaloolist (ajaloolis-geograafilist) meetodit nii, nagu see oli välja kujunenud esimese Eesti Vabariigi ajal. (Viires 1993b: 42)

Viljeldi ka Moskva etnograafide M. Levini ja N. Tšeboksarovi 1955. aastal esitatud majanduslik-kultuuriliste tüüpide ja ajaloolis-etnograafiliste valdkondade teooriat, mis oli alguse saanud 20. sajandi alguse Ameerika kultuuriareaalide teooriast (A. Kroeber jt), mis võimaldas vaadelda Balti riike ülejäänud Nõukogude Liidust erineva, omaette valdkonnana (Viires & Tedre 1998: 29).

Teisalt aga oli marksismi rakendamine tegelikus etnograafilises uurimistöös ka suuresti illusoorne, piirdudes enamasti sissejuhatavate deklaratsioonidega ja nii valitseski etnograafiateaduses pigem teooriat, mille tulemuseks oli “rohkesti empiiriliseltsel asjalikke deskriptiivseid käsitusi” (Viires 1993b: 43), mis oma asjalikkuses jäidki pelgalt mingi (enamasti esemelise) kultuurinähtuse põhjalikuks kirjelduseks.

Samas oli just sotsialistliku kaasaja uurimine nõukogude etnograafias alates 1940. aastate lõpust üks võimude poolt kõige aktiivsemalt propageeritavaid suundi.

Ent selle näol oli tegemist eelkõige poliitilise teadusega, mille keskne ülesanne oli süsteemi populariseerimine. Esimesed välitööd toimusid ERM-is juba 1949. aastal, kuid olulisi teadusliku väärtusega tulemusi sel polnud. Kolhoosiuurimine oli eesti etnograafide (kes olid hariduse omandanud 1920.–1930. aastate rahvateaduse diskursuse vaimus) jaoks uudne valdkond. Lisaks oli see suund, mille nõukogude süsteem oli repressioonide ähvardusel peale surunud ja see tingis siinsete teadlaste tõrjuva suhtumise kaasaja uurimisse üldse. (Konksi 2004: 14)

Kaasajauurimisega enesestmõistetavalt kaasnev süsteemi propageerimine tingis poliitikast oluliselt vabama traditsioonilise etnograafia teatava idealiseerimise paljude eesti teadlaste seas. Kaasajauurimises nähti allumist nõukogude süsteemile, samas kui “vana” uurimist käsitleti justkui omalaadset vastupanu. Eesti etnograafias sai sotsialistlik kaasaeg valdkonnaks, millega tegelemist tuli pidevalt õigustada. Etnograafi teadusliku huvi objekt oli enesestmõistetavalt vana rahvakultuur, kaasaega aga uuriti olude sunnil. (*Ibid*: 17) Nii jäi ka Nõukogude Eesti etnograafide pärusmaaks ja “etnograafiliseks olevikuks” valdavalt 19. sajandi teine pool ja 20. sajandi algus.

Keskenduti peamiselt ajaloolisele etnograafiale ja tegeldi esmajoones materiaalse kultuuri uurimisega¹⁷. 1940. aastatel kasvati kahe erineva muuseumi loomise tõttu senisest veelgi enam lahku ka folkloristikast – folkloristide pärusmaaks jäi vaimne kultuur (rahvapärimus, rahvalaulud, muistendid, vanasõnad jne), etnograafidele aga materiaalne kultuur. Ühiskondlikku või sotsiaalset sfääri puudutavad teemad jäid nõukogude ajal otsekui kahe distsipliini vahelisele eikellegimaale, kuhu ideoloogilise surve tõttu ei leidnud õieti teed (või ei tahtnud leida) ei etnograafid ega folkloristid.

Sellel perioodil ilmunud eesti etnograafide tekstides leidub koduloomi puudutavad materjali üsna episoodiliselt. Kuna poliitilisest olukorrast tulenevatel põhjustel kalduti pigem minevikku suunatud ja materiaalsele kultuurile keskenduvate teemade poole, võib konkreetselt koduloomade endi ja nende suhete kohta inimestega käivat siit välja lugeda ainult väga juhuslikult. Ka tegelevad need uurimused väga selgelt vaid koduloomadega seotud materiaalse nähtustega.

Taluarhitektuuriga on tegelenud peamiselt kauaaegne ERM-i töötaja Tamara Habicht (1968; 1973), kelle põhiline uurimisvaldkond oligi eesti taluehitusega seotu

¹⁷ Nõukogude perioodi eesti etnograafia kohta vt lähemalt Viires 1993; Viires & Tedre 1998: 26–34; Konksi 2004.

ja Eesti Rahva Muuseumi ja Eesti Põllumajandusmuuseumi teadur Ildike Jaagosild¹⁸, kes lisaks lautadele ja muudele loomapidamisruumidele (Jaagosild 1965; 1966; 1967; 1969; 1976) on uurinud ka loomade karjatamist nii nõukogude ajal kui ka varasemal perioodil (Liiv 1962; Jaagosild 1966). Veovahendeid ja loomadega seotud tööriistu uuris teenekas eesti etnoloog Ants Viires (1947; 1965; 1968; 1980) ja vähemal määral ka agraarajaloolane Herbert Ligi (1969).

Kõiki nimetatud tekste iseloomustab eelkõige deskriptiivsus ja keskendumine esemeuurimisele ning nende lokaalsete eripärade välja selgitamisele – kirjeldatakse koduloomade pidamise ruume, käsitletakse veoloomi (hobused, härjad), mille puhul uuritakse veovahendeid, rakmeid ja loomadega seotud tööriistu nagu adrad, äkked jms. Inimeste ja loomade vahelisi suhteid (loomade positsioon, nende tähtsus talupererele, suhtumine erinevatesse loomadesse) jt mentaliteedi või maailmapildiga seotud küsimusi need tekstid ei puuduta.

Järgnevalt annan ülevaate nõukogude perioodil ilmunud koduloomi puudutatavate käsitluste temaatikast ning uurin, mil määral võib neid tekste etnograafilise realismi žanri hulka kuuluvaiks lugeda.

2.1 Taluarhitektuur: loomapidamisruumid

Antud perioodi eesti etnograafide loomi käsitlevatest tekstidest on kõige enam tähelepanu osutatud loomapidamisruumidele ning seda peamiselt 1960. ja 1970. aastatel. Nimetatud teemat on Eestis uurinud peamiselt Tamara Habicht ja Ildike Jaagosild, kes avaldasid oma uurimistöö tulemusi peaaesjalikult “Etnograafiamuuseumi Aastaraamatus”.

Esmajoones tegeldakse eri laudatüüpide klassifitseerimise ja nende ajaloolis-geograafilise leviku esitamisega. Uuritavaks perioodiks on eranditult 19. sajandi II pool ja 20. sajandi algus ja nii ongi Habichti ja Jaagosilla tööde peaeesmärk 19. sajandi talupojakultuuri (õigemini selle materiaalse külje) rekonstrueerimine, kus tüüpiline käsitlus annab põhjaliku ülevaate erinevatest loomapidamisruumidest ning kirjeldusi illustreerivad üksikasjalikud ehitusplaanid, fotod, joonised ja levikukaardid.

¹⁸ Ildike Jaagosild kandis enne abiellumist perekonnanime Liiv. Viitan tema töödele vastavalt sellele, kumma nime all on kõnealune artikkel avaldatud.

Loomapidamishooned jagunesid Lõuna-Eestis Habichti (1960: 56) järgi: 1) rehealune 2) elamuga ühise katuse all asuvad loomapidamisruumid või väiksemad juurdeehitused 3) elamust eraldi ehitatud laudad. (Veise)ludad jagunesid ühe-, kahe- ja kolmeruumilisteks lautadeks, neile lisandusid eraldi sealaut, lambalaut ja tall. Kuna rehielamueelne elamutüüp püsis Eesti kaguosas kõige kauem, säilisid seal kauem ka eraldi laudad, kus veiseid hoiti ka talvel. Kui rehielamu levima hakkas (ja Eesti muudes piirkondades loomi rehe all hoidma hakati), oli veiselaut juba nii juurdunud, et püsis ka siis, kui levis uus elamutüüp. Seda võisid mõjutada ka majanduslikud tegurid, sest Kagu-Eestis kui põlisel linakasvatusalal oli rehealusel erinevad ülesanded ja veiste rehe all ületalve pidamist võis takistada ka ruumikitsikus (Habicht 1968: 96–97). Lääne-Eestis ja saartel aga oli just rehealune peamine talvine veiselaut, suvel aga hoiti loomi selleks eraldi ehitatud laudas. Talvel seisis suvelaut tühjuna või kasutati seda ajutise panipaigana puude, põllutööriistade jm jaoks. Selle piirkonna kõige iseloomulikum joon oli tava eraldada iga loomaliigi jaoks oma laudaruum. (Jaagosild 1969: 163–165)

Koduloom ise on neis peamiselt taluarhitektuurile keskendunud käsitlustes suhteliselt harvaesinev tegelane. Siiski peatutakse möödaminnes ka detailidel, mille põhjal võiks eesti talupoja suhete kohta loomadega mõningaid järeldusi teha.

Uuritava perioodi – 19. sajandi – eelsetest lautadest rääkides toob Jaagosild ära A. Huecki ja J. C. Petri kirjapandu: “Petri tähelepanekute järgi [---] on laudad viletsad ja külmad ruumid. Seetõttu ja muidugi napist söödast tingituna töid loomad taludes ka vähe tulu. Et laudad olid madalad ja pimedad, märgib ka Hueck 1845. a. Erinevalt Petrist on aga Hueck ära toonud võrdluse lätlastega, kes oma loomi eestlastest paremini hoidsid. Karjakasvatuse edendamiseks taludes XIX sajandi viimasel veerandil välja antud raamatutes rõhutatakse alati, et vanad laudad olid väga kitsad ja madalad” (Jaagosild 1969: 164). 19. sajandi II poole lautade käsitluses aga on ilmunud juba uued, suured ja mitmeruumilised kivivundamendiga laudakompleksid.

Nii võib neist käsitlustest välja lugeda koduloomade elutingimuste paranemist võrreldes 19. sajandi II poole eelse ajaga. Seda võib seostada taludeks päriksostmise, majandusliku olukorra paranemise kui ka üldisema teadlikkuse tõusuga loomapidamisvõtetest Näiteks põllumeeste ajalehe “Kündja” hooajatööde rubriigis rõhutatakse sügisnumbrites korduvalt piisava hulga loomasööda varumise vajalikkust, et loomad talvel nälga ei jääks (Kündja 1882a: 108). Samuti antakse

loomade elutingimuste parandamiseks mitmesuguseid praktilisi õpetusi: rõhutatakse joogivee kättesaadavuse vajalikkust karjamaal (Kündja 1882b: 34), antakse õpetusi, millega lehma piimasaagi suurendamiseks toita (Kündja 1882c: 70) jne.

Habicht rõhutab Kagu-Eesti talulautu uurides, et antud piirkonnale on võrreldes Põhja-Eestiga omased keerukad veiselaudakompleksid ja seostab neid sellega, et Võrumaal “hakkas teataval määral juba feodalismiajal arenema piimakarjandus. Vähem rõhku pandi siin veiste kasvatamisele veoloomadeks” (1968: 95). Karjakasvatus ja piimakari mängisid Lõuna-Eesti talupoja elus märksa suuremat rolli kui Põhja-Eesti omas: “XIX sajandi I poole kohta on meil juba kirjalikke ülestähendusi, mis näitavad, et Lõuna-Eestis ja Põhja-Lätis pandi juba siis piimakarja eest hoolitsemisele rõhku, kuna Eesti põhjaosas seevastu kasutati veiseid rohkem veoloomadena” (*Ibid*). Habicht rõhutab ka asjaolu, et Kagu-Eestis ja Ida-Lätis on piimatoitude valmistamise komme märksa levinum (1968: 56).

Piimakarja suuremast tähtsusest Lõuna-Eesti talukultuuris kirjutavad ka Aliise ja Harri Moora (1960: 68–69):

Lõuna-Eestis pandi piimakarjale suuremat rõhku kui maa põhjaosas. Võib-olla olenes suuremast hoolest karjaõnne eest seegi, et jaanipäeva kombeis ja lauludes Lõuna-Eestis ja Lätis kõneldakse karjast rohkem kui Põhja-Eestis. Iseloomulikus põhja-estis kutses jaanitulele mõeldakse eeskätt viljaõnnele:

*“Kes ei tule jaanitulele,
selle odrad ohakased,
kaerad kasteheinased...”*

Lõuna-Eestis mõeldi aga esijoones kariloomadele:

*“Mistes jaani oodetesse,
jaani kahja kannetesse?
et oo nee ärja ädatse,
piimalehma pindejänne...”*

1968. aasta Kagu-Eesti lautu käsitlevas artiklis kaldub Habicht taluarhitektuuri ehitusspetsiifikalt kõrvale vaid ühel korral:

Et laudas karja näol hoiti talu hinnalist vara, on laudaga seotud niisugused kombed, mis taotlesid karjaõnne. Neil kaalutlustel on Võrumaal pruutpaar pulmaööl

veiselauta magama läinud, mis puhuks neile sinna ase tehti. Lauta on siis pruutpaarile ka pulmatoite viidud. Nii olevat loodetud saada õnnistust karjale ja igapäevasele leivale. (Habicht 1968: 85–87)

1973. aasta artiklis aga on uskumustele pühendatud terve alajaotus: “Laudaga seotud uskumustest ja kommetest” (Habicht 1973: 85 – 91), kus autor (peamiselt KV-de ja Eesti Rahvaluule Arhiivi materjalidele tuginedes) annab ülevaade üksikutest karjavaimu kohta käivatest teadetest ja kirjeldab peamisi laudaga seotud kombetalitusi: jüripäev, mil kari välja lasti ja karja kojutuleku päev mihkripäev, jõulud ja uusaasta, pulmade ajal sooritatud kombetalitused, laudas magamise komme, lauda kasutamine sünnituskohana ja seal lina töötlemine. Loetletud folklooriteateid autor aga ei interpreteeri, tervikuks ei hõlma ega hakka ka analüüsima, vaid järeltab lihtsalt: “Nii on veiselaut seotud mitmete kommetega” (Habicht 1973: 91).

Ivar Paulsoni (1997: 103–104) käsitluse järgi moodustasid talupoja sisemise koduringi nn kultuurmaad: põllud, talu, taluõu ja sellele asuvad hooned. Ka koduloomad kuulusid sisemisse koduringi – nemad arvati “talu” või lausa “pere” hulka. Kuigi emotsionaalne side ja koduringi kuulumine andis koduloomale näiteks metslooma ees talupoja silmis vaieldamatu eelise, tulenes nii oluline staatus siiski eelkõige kodulooma majanduslikust funktsioonist. Seda demonstreerib ka näiteks kõige olulisemate majandusloomadega (lehm, hobune, siga) seotud kohtuasjade suur arv 19. sajandi II poole vallakohtute protokollides. Kuigi ka koertel ja kassidel oli talu majanduselus oma roll täita, ei leidunud vähemalt autori uuritud vallakohtute protokollides ühtki kassi või koera vigastamise või tapmisega seotud kaebust (Kaaristo 2004: 55–59). Kass ja koer kui majanduslikult vähemolulised ja kergesti asendatavad loomad asusid talupere sisemises hierarhias majandusloomadest kindlasti madalamal astmel.

Ka loomade talveperioodil rehetuppa toomise kommet võib pidada üheks pragmaatilisuse näitajaks (hoolitsemine majandusloomade tervise ja heaolu eest). Rehetuba kui köetav ruum oli talvisele perioodil talupere ainuke eluase ja peamine tööruum. Jaagosild näitab oma reheatust puudutavates artiklites, et pakasega toodi ajutiselt tuppa sooja mitmed koduloomad, sest laudad ei pakkunud neile vajalikku kaitset külma eest. Kogu talve viibisid rehetoas kanad. Vastsündinud loomad: talled, vasikad ja põrsad toodi pärast sünni sooja tuppa kuivama ja toibuma. Mõnikord toodi tuppa poegivad, enamasti ka haiged loomad. (Jaagosild 1965: 89–91)

Koduloomade talvel rehetoas pidamise kirjeldamisel on I. Jaagosild märksa detailsem ja värvikam kui lautasid käsitlevates artiklites, maalides mitmesugustele allikatele (mälestused, reisikirjeldused, EA, KV, ajalehed jne) toetudes väga elava pildi talupere talvest:

Kõige sagedamini toodi rehetuppa kanad. Talvel peeti taludes tavaliselt kahte-kolme kana ja kukke, kes enamasti kogu külma aja viibisid inimeste hulgas. Omamoodi nuhtluseks muutusid kanad inimestele eriti siis, kui mõnel neist oli saanud harjumuseks lauale lennata ja teha seda isegi sel ajal, kui pere oli parajasti söömas. [---] Talled, vasikad ja põrsad toodi kohe pärast sündimist sooja tuppa kuivama ja toibuma. [---] Majapidamistes, kus peeti vähe loomi, läinud rehealune talvel niivõrd külmaks, et sõnnik külmanud isegi sõrgade külge kinni. [---] Veel hiljemgi olnud üsna tavaline, et “talvel külmaga lapsed roomasid külmal ja mustal põrandal ühes põrsaste, kitsede ja lambatalledega, kanade ja isegi vasikatega”. Ööseks läksid väikeloomad magama mõne magamisaseme alla, kuhu neile oli põhku visatud. [---] Rehetoas omapead ringijooksvad loomad olid inimestele suureks tülikaks. Nad jäid perele toimetamise juures jalgu, ajasid sageli ümber põrandale asetatud vee- ja toidunõusid. (Jaagosild 1965: 89–96)

2.2 Veoloom: veovahendid ja loomadega seotud tööriistad

Veovahenditest annab oma põhjalikus monograafias “Talurahva veovahendid” kõige parema ülevaate Ants Viires (1980). Loomi Viires aga eraldi ei käsitle. Lohistite, regede, kaarikute, vankrite ja kärude kõrval nende vedajale – hobusele või härjale – eraldi tähelepanu pööramisest loobumist selgitab autor järgmiselt:

Veokid on mõeldamatud veojõuta. Nii oli autoril esialgu kavas anda sissejuhatavas peatükis ülevaade veoloomade (hobuse, härja) ja nende rakendusviiside ajaloost Baltimaadel. Paraku tuli sellest töö niigi suureks paisunud mahu tõttu loobuda, kuigi vastavad küsimused veokite käsitusel tihtipeale taustana läbi kumavad. (Viires 1980: 6–7)

Aeg-ajalt “kumab” konkreetselt veolooma temaatika tõepoolest siiski läbi. Näiteks veoraame puudutavas alapeatükis selgitab Viires kõrgemaid raamiotsi: “Seesuguse raami eesmärk on takistada koormat ette hobuse peale (ja ka tahapoole) vajumast. Eestis valdavalt madalad raamiotsad täidavad seda ülesannet pigem küll sümboolselt” (Viires 1980: 222). Talupoegade ühehobusevankrite suurust põhjendatakse näiteks sellega, et talupojad ei tahtnud oma hobuseid liiga suuri koormaid panna vedama: “Vanu väikese veokorviga vankreid põhjendab rahvapärinus nii Eestis kui Leedus omaaegse mõisa teotööga, kus nii mehe kui hobuse huvides oli kavalam vankri peale teha võimalikult väike koorem” (Viires 1980: 175).

Veidi enam puudutab Viires loomi oma ratsutamisele pühendatud artiklis (1947). Loomulikult tegeleb autor ka siin peamiselt materiaalse kultuuriga, kirjeldades väga põhjalikult erinevaid sadulaid. Artikli teine pool aga keskendub “ratsutamise seotud traditsioonidele ja kommetele” (Viires 1947: 66). Viires näitab, et ratsutamine oli eesti talupoegade seas väga levinud liikumisviis – suurem osa sõitudest, kus polnud vaja koormat vedada, tehti ratsa (teoleminek, kirikus käimine, õitsil käimine, hundijaht). 19. sajandiks aga taandus ratsutamine lühikesteks juhuslikeks sõitudeks. Kauem säilis ratsutamise komme traditsiooniliste ürituste (pulmad, matused) puhul. (*Ibid*: 1947: 66–80)

Veoloomade arvukust talupoja majapidamises 16.–18. sajandil kirjeldab H. Ligi artikkel (1969). Ligi näitab künniloomade arvu muutumist seoses sõdade ja loomataudidega, samuti hobuste ja härgade erinevat populaarsust Eesti eri piirkondades (Lõuna-Eestis eelistati pigem hobuseid, Põhja- ja Lääne-Eestis aga härgi. Erinevuse põhjused on väga utilitaarsed, nimelt olenes härgade või hobuste eelistamine vastava piirkonna mullastikust ja söödast; veoloomast omakorda olenes kasutatav adratüüp). Karja suurust ja koosseisu mõjutas loomulikult ka talu tüüp. Taluperes ületas veoloomade arv lehmade oma enam kui kahekordselt, vabadikel oli aga lehmi veoloomadest märksa enam. Samuti pidasid vabadikud pigem hobust härja asemel (hobune oli universaalne – temaga sai nii künda kui ka koormaid vedada, sellal kui härg oli pigem ainult künniloom).

2.3 Loomapidamise spetsiifikast: karjatamine

Kui eespool käsitletud tekstid tegelesid eranditult 19. sajandi rahvakultuuriga, siis mõned uurijad jõudsid siiski välja ka nõukogude kaasaega. Niisugused on kaks Ildike Jaagosilla ühiskarjatamise-teemalist artiklit. Liiv (1962) tegeleb oma artiklis ühiskarjatamisega Saaremaal, alustades 19. sajandi materjali põhjal esitatud andmetest ja liikudes selle kaudu välja kuni nõukogude kaasajani. Niisugust lähenemist on Arved Luts kirjeldanud Karin Konksile (2004: 20) antud intervjuus järgmiselt: “Üldiselt võtsime suuna sinnapoole, et mitte uurida ainult kaasaega, vaid niimoodi läbilõikeliselt, et tulles välja ka kaasaega. [...] Et võtta see tugev vanem, varasem periood läbi uurida ja siis näidata, kuidas see siis edasi hakkas arenema – Eesti Vabariigi aegadel ja siis nõukogude ajani välja”. Seda skeemi kasutab antud artikli puhul ka Jaagosild. Järgmise loomade karjatamist puudutava artikli (Jaagosild 1966), pühendab ta aga juba tervenisti loomade karjatamisele Nõukogude Eesti külas.

Liiv (1962) esitab süstemaatiliselt kõik karjatamist puudutavad materiaalsed aspektid: kiviaedade ehitamine, et loomad põllule ei pääseks, loomadele kaela riputatud krapid ja karjakellad, abinõud, millega takistati loomi üle aedade ronimast või neid lõhkumast (peapõlused, kaelkoogud, silmalauad, rangid jne), loomade märgistamine, et need ühiskarjas ära tunneks, kirjeldab karjase palkamise tingimusi, karjase tööülesandeid ja elutingimusi.

Eisenile viidates peatub ta põgusalt karjaga seotud uskumusel, mille kohaselt tuli loomi huntide eest eriti suure hoolega valvata kuni jüripäevani ja sügisel pärast mihkclipäeva, sest siis olevat huntidel vaba voli karja murda (1962: 44).

Markeerinud paari lõiguga ka esimese Eesti Vabariigi aegseid karjatamistavasid, jõuab autor kolhoosikarjadeni ja esitab hüpoteesi, mille kohaselt “mitmesugused teised karjatamisviisid, mis esinevad veel praegu majandites, on üleminekuastmeks vanalt ühiskarjatamiselt uuele” (Liiv 1962: 71). Artikkel “Loomade karjatamine Nõukogude Eesti külas” (Jaagosild 1966) jätkab teemaga, millega eelmine artikkel lõppes ning ka siin rõhutatakse karjatamise järjepidevust: nõukogudeaegne “karjatamise naturaalkohustus ei olnud sisuliselt midagi muud kui meie külas esinenud vana ühiskarjatamise traditsiooni – karjakorra taaselustamine” (Jaagosild 1966: 277).

Mõlema artikli struktuur on põhimõtteliselt samasugune: kirjeldatakse erinevaid karja hoidmise kohti (aedade ehitamine, koplid), loomade eraldusmärke,

karjase täpseid tööülesandeid, palka ja elutingimusi. Liiv (1966) otsib ühisjooni varasema ühiskarjatamise ja uue, kolhoosiaegse karjatamise vahel, rõhutab teatud traditsioonide jätkumist ja paikkondlikke eripärasid ka kolhoosikorra kehtestamise järgsel ajal (karjatamine karjasega on enam levinud Lõuna-Eestis, kordkarjase kasutamine ja ühiskarjatamine Saaremaal ja Lääne-Eestis).

Nõukogude perioodist toob Jaagosild välja ka karjuseameti madala prestiiži 1940. aastate alguses: “Vaatomata küllaltki heale töötasule oli kohati siiski raskusi karjase leidmisega uuele ühiskarjale, sest rahva hulgas peeti karjuseametit teataval määral alandavaks” (1966: 276–277). Seda võib seostada asjaoluga, et karjuseamet oli traditsiooniliselt töö, mida tegid kas lapsed või vanemaealised inimesed. Teisalt võis olla aga tegu ka vastupanuga nõukogude korrale. Jaagosild märgib ka ise: “Mõnel pool on aga isegi hirmutatud ja ähvardatud neid, kes kavatsesid karjaseks hakata. Sellega püüti ühiskoplite organiseerimist mõneti takistada” (*Ibid*: 277). Jaagosild näitab, kuidas mõningad kontseptsioonid säilisid nõukogude korrast hoolimata ja Saaremaal traditsiooniline loomade ühiskarjatamine jätkus nõukogude ajal lihtsalt uues vormis, võttes elemente üle ka endistest traditsioonidest.

Nõukogude perioodil kirjutatud käsitlused annavad väga hea ülevaate 19. sajandi talupojakultuuri materiaalse küljest, rekonstrueerides seda olemasolevate andmete piires võimalikult täpselt. Ideoloogilise surve ja esimese Eesti Vabariigi aegse etnograafiatraditsiooni tõttu pööratakse talupere elu sotsiaalsele poolele esemelisega võrreldes vähe tähelepanu ning üksikud näited on peamiselt illustratiivse iseloomuga.

Kõige “multifunktsionaalsem” koduloom eesti taluperes oli nende tekstide järgi hobune, kel oli lisaks tööle (kündmine, koormavedu) ka meelelahutuslik funktsioon (nt õitsilkäimine: “Õitsile sõit oli üks lõbusõit. [---] Vahest katsuti jälle teel kelle hobu kõige nobem oli, kes teistest mööda sai” (Viires 1947: 67)), lisaks sellele oli hobune tähtis ka mitmesuguste rituaalsete iseloomuga toimingute sooritamisel (ratsutamise püsimine pulma- ja matusekommetes). Teiste koduloomade tähtsus oli ennekõike utilitaarne ja seotud talupere majanduseluga. Nende heaolust sõltus aga ka kogu pere heaolu ja kodulooma kesksel rollil talupere elus näitab ka kogu Eestis levinud komme loomi talveks rehetuppa sooja tuua.

2.4 Etnograafiline realism koduloomi puudutavates käsitlustes

Järgnevalt uurin, mil määral võib ülalkirjeldatud tekste pidada etnograafilise realismi žanri kuuluvaks.

Kogu eesti rahvakultuuri hõlmavaid eestikeelseid üldkäsitlusi Nõukogude perioodil ei ilmunud. Ülevaatestest üritati H. Moora juhtimisel küll hakata kirjutama 1940. aastate lõpul, see aga ei saanud teoks. Seejärel tuli Etnograafia Instituudilt tellimus kirjutada sarja *Narody Mira* jaoks ulatuslikum peatükk “Eestlased”, ka see töö jäi venima ning trükkis ilmus see alles 1964. aastal. Sama autorite kollektiiv koostas paralleelselt ka ulatuslikuma saksakeelse ülevaateose *Abriss der estnischen Volkskunde* (Moora & Viires 1964). Selles raamatus anti “eesti rahvakultuuri arengu geograafiline ja ajalooline taust, iseloomustati eestlaste antropoloogilist kujunemist ning käsitleti nii materiaalsel kui ka tava- ja vaimset kultuuri. Taotluseks [oli anda] enam-vähem terviklik pilt kogu eesti rahvakultuurist kõigis tema avaldusvormides, põhilistes paikkondlikes variantides ning aja jooksul toimunud muutumises” (Viires 1993: 32). Eeltoodud tsitaadist nähtuv pretensioon on täiesti võrreldav tüüpilise “totaalse etnograafia” eesmärkidega. Kultuur jagatakse mingiteks üksusteks ja neid kirjeldatakse siis osade kaupa ja üksikhaaval. Eestikeelset üldkäsitlust aga nõukogude perioodil ei ilmunudki. Avaldatud monograafiad ja artiklid keskendusid pigem üksikküsimustele (näiteks puutööndus või toit, vt nt Viires 1960 või Moora 2007), mingile materiaalse kultuuri aspektile, mida siis teoreetilistest ja ideoloogilistest piirangutest hoolimata võimalikult üksikasjalikult kirjeldada / analüüsida püüti.

Nimetatud perioodi etnograafilisi tekstide oluline ühisnimetaja on tekstist täielikult puuduv autor. “Mina”-vormi neis kirjutistes ei kohta ja autorid väldivad iseenda nähtavastulekut oma tekstis ülipüüdlikult. Kõigis käsitletud tekstides on valdav rõhutatult umbisikuline kõneviis:

Käesolevas kirjutises on jälgitud loomade karjatamise korraldamist meie külas alates nõukogude võimu taaskehtestamisest 1940. aasta suvel. [...] Antud seoses lähenetakse karjatamisküsimustele ajaloolisest seisukohast lähtudes. (Jaagosild 1966: 272)

Järgnevas on lühidalt **peatatud** ainult kõige tähtsamate põllumajandusliku transpordi külgede – veoloomade, nende rakendi ning ratas- ja jalasveokite juures (Viires 1965: 29).

Jälgitakse mõningaid Baltimaade ajaloolis-etnograafilise atlase töö käigus vaatluse alla võetud teemasid (karjaaed, lauda ehitusmaterjal ja –tehnika, teatud laudatüüpide levik eri perioodidel). **Vaadeldakse** ka veiselauda sisustust ning antakse lühike ülevaade veiselaudaga seotud uskumustest ja kommetest. **Püütakse** esile tuua veiselauda arengu paikkondlikke iseärasusi ja jälgida muudatusi lautade ehitustehnikas, sisustuses ja plaanis kapitalismi tingimustes. (Habicht 1973: 54)

Kõigi tekstide keskmes, nende peategelane on kindlasti “rahvas”. Üsikindviid puudub neist peaaegu täielikult, kui kedagi ka tsiteeritakse, siis antakse tavaliselt viide KV-le¹⁹, trükitud lõpptulemusest oli välitöödel küsitatud informant kui indiviid täielikult elimineeritud. Tekstides domineerib üldistamistaotlus, eesmärgiks on käsitletava teema suhtes tervikuna mingile otsusele jõuda:

Tegelikult jäi karjandus Lääne-Eestis küllaltki algelisele tasemele võrreldes Kesk- ja Lõuna-Eesti aladega (Jaagosild 1974: 30).

Nii oli Lõuna-Eestis hajaasustusest tingituna möödunud sajandi viimasel veerandil üldine loomade karjatamine igal perel eraldi oma karjasega (Jaagosild 1966: 273).

Välitöökogemuse rõhutamine on eesti etnograafide tekstides sarnaselt esimese Eesti Vabariigi perioodiga märksa marginaalsem, kui sama perioodi Lääne-Euroopa ja Ameerika kolleegide omades. Nagu nende poolt kirjutatud tekstidest nähtub, omandati suur osa materjalist küsitluslehtede kaudu. Siiski oli välitöödel materjali kogumine täiesti tavaline ja üldlevinud meetod ning välitöökogemus märgitakse selle olemasolu korral kindlasti ära:

¹⁹ Korrespondentide vastuste arhiiv (KV) on Eesti Rahva Muuseumi suurim arhiiv, mis sisaldab kirjasaatjate võrgu liikmete ja koolide kaastöid – vastuseid muuseumi koostatud küsimuslehtedele, võistlustöid ja muid kirjutisi etnograafilistel ja kultuuriloolistel teemadel. Vt lähemalt Eisler 1971; Viires & Tedre 1998: 20; Lee 1995–2006; Tael 2006.

Alates 1957. aastast on autor välitöödel jälginud loomade karjatamist, seda peamiselt Eesti lääneosas ja saartel (Jaagosild 1966: 272).

Käesolev kirjutis on esialgseks kokkuvõtteks autori poolt 1957.–1959. aasta suvistel välitöödel Saaremaalt ning Muhust kogutud teatmematerjalist. Saadud andmetest ulatuvad vanimad tagasi möödunud sajandi kolmanda veerandi alguseni. (Liiv 1962: 39)

Artikkel põhineb peamiselt Etnograafiamuuseumi ja autori välitööde materjalidel.

[---] Välitöödel koguti vastavat ainet 1966. ja 1969. a. Lõuna-Eestis, 1967. a. Põhja-Eestis, 1968. a. Hiiumaal, 1970. a. Edela-Eestis ja 1971. a. Kirde-Eestis ning Saare- ja Muhumaal. (Habicht 1973: 54–55)

Monograafia “Talurahva veovahendid” sissejuhatuses esitab Ants Viires muljetavaldava loetelu oma välitööde kohta:

Põhiline materjal, millele töö tugineb, on kogutud paljude aastate vältel välitöödel autori uurimismatkadel Eesti NSV-s (1955–1973), Läti NSV-s (1965, 1969, 1970) ja Leedu NSV-s (1966, 1969). Kõrvutava taustmaterjali saamiseks on tehtud matku ka Valgevene NSV-sse (1961, 1963), Pihkva (1958) ja Leningradi oblastisse (1957, 1958, 1965) ning Karjala ANSV-sse (1956, 1965). Mitmeid nimetatud uuringuid on oluliselt hõlbustanud [---] võimalus neid teha ajalookandidaat N. V. Šlõgina juhtimisel toimunud NSVL TA Etnograafia Instituudi ekspeditsioonide koosseisus.

Sellest hoolimata piirdubki välitöökogemuse representeerimine neis tekstides vaid taoliste lühikeste sissejuhatavate või markeerivate lausete või lõikudega. Välitööid mainitakse teksti alguses ning hiljem selle juurde enam kordagi tagasi ei pöördata. Peetud päevikuid uurimuse vormistatud lõpptulemuses (artiklis või monograafias) ei kasutata. Välitööde päeviku pidamine oli küll kohustuslik, ent sellesse suhtuti pigem kui ühte lisakohustusse, millel on teadusega vähe tegemist. Siiski on päevik olnud enamvähem kohustuslik osa välitööaruandest (Pärdi 1995: 71). Pidevalt kasutatakse ja viidatakse tekstides küll aga Korrespondentide Vastustele. Kui nimetatud põgusad välitööde toimumise fakti märkivad laused tekstist välja võtta, ei viitaks artiklites ja käsitlustes endis neile mitte miski. Viiteid välitöödelt kogutud materjalidele leidub

tekstide põhiosas äärmiselt harva ja ka siin on iniviidid taandatud umbisikulisteks informantideks, allpoololevas näites “loomapidajateks”:

Lammaste ketitamisel on mõned loomapidajad kinnitanud ühe keti külge kaks lammast. Sel juhul on keti ots umbes 1,5 m pikkuselt kahes harus, millest kumbki kinnitatakse lamba kaelarihma külge. (Jaagosild 1966: 291)

Nimeliselt mainitakse informante väga harva. Jaagosild mainib kiviaedadest kõneldes küll aiasepp Aia-Mihklit, kuid ilmselt polnud tegu informandiga vaid kellegagi, kellest informant talle rääkis. Ka puudutab see üks vähestest põhitekstis leiduvaist vihjetest kohapeal viibimisele ja välitöödele hoopis saamata jäänud informatsiooni:

Üks viimane üle Muhu tuntud aiasepp Aia-Mihkel oli pärit Kapi küla Aavi talust. Aiamaterjali – kivid – pidi iga pere ise kohale muretsema, aiasepp ladus vaid kivimaterjali üles. Tasu maksti ühe sülla aia tegemise pealt. Tasu suurust ei õnnestunud aga teada saada. (Jaagosild 1962: 44)

Hoolimata sellest, et välitööde kogemus ja selle toimumine on tekstis marginaalne, kasutatakse oma etnograafilise autoriteedi kindlustamiseks ja välitöökogemuse “tõestamiseks” ulatuslikult teisi Cliffordi & Marcuse välja toodud vahendeid: näiteks lisad: fotod, joonised, nimekirjad ning kaardid. Nii esitab Ants Viires oma “Talurahva veovahendites” “Välitöödel uuritud punktide registri” koos geograafiliste kaartidega (1980: 257–266), samuti reprodutseeritakse teoses ulatuslikult välitööde käigus valminud veovahendite jooniseid. Fotode puhul on kasutatud küll peamiselt arhiivifotosid (ilmselt põhimõttel, et mida vanem, seda paremini representeerib foto uuritavat 19. sajandit). Neis tekstides on eriti selgelt näha see, et kuigi välitööde mainimist peetakse oluliseks ning see tõstab ilmselt uurimuse “usutavust” – hoiavad Eesti etnograafid välitöid ja uurimuse lõpparuannet (artiklit või monograafiat) selgelt lahus.

Uuritavat maailma (eesti rahvakultuuri konkreetseid aspekte) esitatakse reeglina nii neutraalselt kui võimalik. Samal perioodil viljeldud lääne antropoloogiaga on võrreldav nende käsitluste objektiivsusepüüe. Kui lääne antropoloogidel oli etnograafilise realismi viljelemisel peaeesmärgiks anda “teise” maailma edasi nii, nagu uuritavad seda näevad, siis ka nõukogude perioodi Eesti etnograafid üritavad

võimalikult tõelähedaselt oma uurimustes pidevalt konstrueerida eesti talurahva elu, kus kirjeldatav toimub suuremal või vähemal määral umbisikulises etnograafilises olevikus.

“Juhtumianalüüse” kui selliseid nõukogude eesti etnograafilises kirjutuses ei leidu. Teisalt aga kirjeldavad vähemalt mõningad joonealused märkused konkreetseid inimesi või isikuid²⁰. Liiv räägib, et lambakarjuse amet oli kergem töö, millega tulid toime ka vanemad naised ja sellega on tegelenud ka vanaks jäänud endised hobusekarjused. Joonealuses märkuses toob ta selle kohta konkreetse näite, mis on tekstisiselt funktsioonilt ja laadilt Gluckmani omaga täiesti võrreldav:

Näit. Viira ja Linnaka küla (Karja kihelkond) “oostepoisiks” olnud mitmeid aastaid järjest keegi Nikolai I aegne vana erusoldat. Kui ta ei suutnud enam hobustele karjamaa kaevust vett välja võtta ega karja huntide eest kaitsta, siis võetud ta Viira küla lambakarjaseks. (Liiv 1962: 56)

Niisugused märkused on aga taas illustreeriva loomuga, mingit laiema nähtuse analüüsi neile ei järgne.

Etnograafilist realismi iseloomustab ka kõrge üldistamistase, tüüpilist rõhutav stilistika, mis on nõukogude aegsetes etnograafilistes tekstides samuti äärmiselt levinud võte. Heaks stiilinäiteks on Ildike Jaagosilla tüüpilise nõukogude karjuse kirjeldus, kelles ta näeb ilmselgelt kõigi karjuste koondportreed:

Tänapäeva karjane ei ole ainult loomade karjataja, nende järelevalvaja karjamaal. Tema mureks on, et üleminek talviselt laudaperioodilt suvisele karjatamisele toimuks õigeaegselt, järkjärguliselt. Karjane hoolitseb ka selle eest, et loomadel oleks küllaldaselt joogivett kogu karjatamisperioodil. Samuti võtab ta osa rohumaa kasutamise järjekorra määramisest, pidades silmas seda, et kõrgeväärtuslikku sööta jätkuks karjale kogu suveks, s.t et oleks reaalne alus loomade produktiivsuse tõstmisel. (Jaagosild 1966: 281)

²⁰ Ka Max Gluckmani (kelle teostest nimetatud võte eeskuju sai) juhtumid olid tihtipeale väga kokkuvõtlikud ja napisõnaliselt esitatud, näiteks: “[---] Mees peksis naise peaaegu surnuks. Svaasi kohtunikud otsustasid, et lahutada neid ei tohi, kuid naine ei tohiks elada ka koos abikaasaga, kes võib ta tappa: naine peaks elama oma venna juures ja pidama armukesti, kellede lapsed kuuluksid ametlikult naise ametlikule abikaasale” (Gluckman 1955: 75).

Ühes varasemas artiklis kirjeldab Ildike Jaagosild 19. sajandi Saaremaa tüüpilist karjast järgmiselt:

Küla hobusekarjasteks olid tavaliselt maata või vähese maaga kehvikud, esmajoones ealt vanemad mehed (sageli mõne kergema kehavigastuse või haigusega), kes ei suutnud endale raske põllutööga leiba teenida. Karjasteks olid enamasti vallalised, üksikud inimesed, ka vanad erusoldatid, kuna karjaseteenistus ei võimaldanud peret ülal pidada. Karjane võeti tavaliselt oma külast, kui seal aga sobiv inimene puudus, siis kaubeldi ta lähedasest ümbruskonnast. (Liiv 1962: 52)

Indiviidide puudumise põhjuseks neis tekstides võib olla ka uuritav ajaperiood – 19. sajand. Võib-olla kammitsesid etnograafi 1920. aastate rahvateaduse üldised kaanonid, mille kohaselt tuli keskenduda ennekõike materiaalse kultuuri uurimisele (vt lk 36–37). Nõukogude aja uurimisel oldi ideoloogilistest piirangutest hoolimata ehk meetodika mõttes veidi vabamad, sest Saaremaa ühiskarjatamist puudutava artikli nõukogude kaasaega puudutavas osas esitab I. Liiv ka veidi konkreetsemaid näiteid, kus ei räägita üldiselt “karjast” vaid konkreetsest “68-aastasest meeskolhoosnikust”:

*I brigaadi (Hellamaa, Pärase, Lehtmetsa ja Lõpe küla) liikmete loomakarjas oli üle 50 lehma ja mullika. Kari oli antud **68-aastase meeskolhoosniku** hooleks. **Ta ülesandeks** oli joota loomi päeval karjamaa kaevust ja pidada korras traataiad. Tasuks selle eest sai ta kolhoosnikutelt ühe normipäeva iga lehma pealt suve kohta. (Liiv 1962: 71)*

Siiski on niisugune meetodiline vabadus üsna näiline ja piiratud. Mudel, mida Liiv kasutab, asetub laiemasse nõukogude etnograafia konteksti. Art Leete on näidanud, kuidas Nõukogude Liidu põhjarahvaid käsitlevates töodes kirjeldati küll üksikindiviide, need aga teenisid tüüpilise nõukogude inimese esindamise eesmärki. Niisugused kirjeldused on äärmiselt formaalsed, skemaatilised ning mainitud inimeste kohta me tegelikult midagi teada ei saa. Stereotüüpsetesse mudelitesse on põimitud paras annus tegelikkusele mittevastavaid tunnuseid (Leete 2000: 181). Nõukogude etnograafias rakendati üksikisik pigem ideoloogia teenistusse – konkreetset näidet kasutati selleks, et tõestada progressiivse nõukogude inimese olemasolu. Art Leete

(*Ibid*: 196) kirjeldab, kuidas mõnikord nimetab üks autor sama inimest eri allikates erineva nimega (nt Jamgorti asula velsker Maša Rebas *pro* Daša Rebas). See demonstreerib ilmekalt üksikisikute ikoonilist rakendamist “nõukogude inimese” kirjeldamisel. See, kas kirjeldatud omadustega niisugune velsker üldse olemas oli, ei omanud niisuguste tekstide seisukohalt mitte mingit tähtsust.

Erialakeel on kõigis vaadeldud tekstides äärmiselt olulisel kohal. Üldse oli igasugustes nõukogude tekstides (kaasa arvatud näiteks ajakirjanduses) spetsiifiline keel äärmiselt tähtis. Üldiselt iseloomustas eesti etnoloogiakirjutust “tagasi vaatav” suund: Nõukogude Liidu rahvaste traditsioonilist kultuuri uuriti peamiselt kirjeldavalt (samas tegi teooria puudumine võimalikuks ka üpris objektiivse lähenemise) – teisalt aga tegeldigi kogu nõukogude perioodi vältel peamiselt materiaalse kultuuri kirjeldamisega etnograafilises olevikus. Siiski tuli kasutada kindalt väljakujunenud vorme ja stilistikat.

Uurimuse alguses tuli esitada marksismi-leninismi klassikute tsitaate ja rõhutada, et vaadeldavad nähtused kuuluvad minevikku ega ole enam omased nõukogude sotsialistlikule ühiskonnale. Vastava uurimistöö suunamisel tõusid sõjajärgseil aastail keskele kohale muuhulgas mõisted “ethnos”, “ethnogenees” ja “etniline ajalugu”. Vana rahvakultuuri uurimise varal pidi püüdma selgitada Nõukogude rahvaste kujunemist (ethnogeneesi) ja etnilist ajalugu, kasutades sealjuures kultuurinähtuste difusionistlikku tõlgitsust, seega tõestades kultuurilaenude sedastamise kaudu rahvastevahelisi sidemeid. (Viires & Tedre 1998: 28)

Nii ongi nõukogude etnograafide tekstid täis perioodispetsiifilist erialakeelt, mis eelneva ja järgneva perioodi tekstidest väga selgelt eristub:

Põgus pilk sisukorrale näitab, et materjal pole esitatud mitte ajalooliste arenguetappide kaupa, vaid analüütiliselt, tüpoloogilise liigenduse alusel. Sealjuures aga püütakse tüübianalüüsis igal üksikjuhul võimaluse piires selgitada ajaloolist kujunemiskäiku. (Viires 1980: 5)

Nende mitmes suunas hargnevate pikaajaliste sidemete tagajärjel on Baltikum kujunenud keerukaks ja heterogeenseks ajaloolis-kultuuriliseks valdkonnaks, kus kuni kõige viimase ajani on kõrvuti säilinud oma iseloomult tugevasti erinevad ida- ja keskeuroopalised kultuurielemendid (Viires 1965: 29).

Uuritava kultuuri esindaja saab nõukogude perioodi etnograafide töödes sõna ainult läbi KV materjalide. Toodud tsitaadid on eranditult väga lühikesed ning täidavad (koos fotode, jooniste ja kaartidega) muidu suhteliselt kuivavõitu teksti illustreerimise funktsiooni:

Sadulata ratsutamisel: “Hobusele pandi persealotsõ tekk sälgä. Köödete kablaga ümbre kinni, tõõnõ kabla ots jäi tõõsõlõ poolõ, kabla otsa köödetevä silmussõhe hobõsõ kõtu kotsle ja nuu olliva mehe jalatses” (Viires 1947: 47).

Seal [Pöides] teatakse veel praegugi rääkida tavast, mille järgi loomad karjamaale minnes ja tagasi tülles iga päev “...käisid kambri ukse alt läbi” (Jaagosild 1969: 186).

*Suve jooksul ei olnud karjasel vaba päeva. Ta sai olla kodus vaid siis, kui perenaine ise läks “**lambasse**” või kui päev läbi sadas jämedat vihma.* (Liiv 1962: 66)

Tsitaadid on eranditult muust (välitööde) kontekstist välja võetud ning neid kasutatakse sobivas kohas illustratiivse materjalina. Ka terve lause tsiteerimine on üsna haruldane, enamasti piirduakse fraasi või mõne rahvapärase terminiga. Üldine on pikemate “rahvasuust” pärit tsitaatide surumine joonealustesse märkustesse (vt Habicht 1973: 89, kus jüripäeva kommete illustreerimiseks esitab autor joonealuses märkuses enda kohta haruldaselt pika, kaheksalausealise Rahvaluule Arhiivist pärineva tsitaadi).

2.5 Etnograafiline autoriteet

Kuigi eesti etnograafia arenes teistsuguse loogika järgi, on seda ometi võimalik paigutada laiemasse kultuuri-uurimise traditsiooni. Hoolimata sellest, et nii uurimisülesande, teooria kui ka meetodika poolest erines antud tekstide loomise viis suuresti angloameerika antropoloogiast, on antropoloogilise realismi žanri kasutamine selge ka siinsete tekstide puhul. Väikeste eranditega, mida tingivad nõukogude perioodi etnograafia eripärad, kattuvad oma autoriteedi kehtestamise võtted nii lääne

antropoloogidel kui Nõukogude Eesti etnograafidel väga suurel määral. David Schneider defineeris 1993. aastal antropoloogiat teadusena, mis uurib kultuuri kui sümbolite ja tähenduste süsteemi, mis on seotud “eluviisidega” (Vermeulen & Roldan 1995: 9). Niisugune käsitlus on üsna lai ja laseb antropoloogia alla koondada erinevaid käsitlusi ning seetõttu võib ka eesti etnograafiat vaadelda ühe osana 20. sajandi alguses levima hakanud antropoloogilise realismi diskursusest.

Nõukogude perioodil viljeldud etnograafias kehtestatakse oma autoriteeti väga sarnaselt 1920. ja 1930. aastate rahvateaduse omaga. Peatähelepanu keskendub materiaalse kultuuri kirjeldamisele, koduloomade käsitlusi leiab vaid nimetatud teemaga seotud materiaalse kultuuri käsitlusi: taluarhitektuur, veovahendid, tööriistad jne. Ka karjatamist puudutavates käsitlustes tegeldakse eelkõige karjasseelu materiaalsete aspektidega – karjase toit, riietus, esemed.

Kirjutades rakendatakse ulatuslikult etnograafilise realismi žanri: mina-vormi ja autori puudumine tekstist, tekstide keskmes seisab üldine “rahvas”, konkreetset informante mainitakse väga harva ja kui, siis seisab see peaaesjalikult nõukogude etnograafia ideoloogia teenistuses, mille kohaselt kasutati üksikindiviidi eelkõige tüüpilise nõukogude kodanikku kehastusena. Uuritava kultuuri esindaja saab sõna väga vähe ja seda enamasti kaudselt. Pikemaid tsitaate tuuakse väga harva ja tavaliselt joonealustes märkustes, oluline on erialakeele kasutamine. Ka välitöid ei rõhutata eriti, kuigi võrreldes esimese Eesti Vabariigi aegse rahvateadusega räägitakse välitöödest veidi spetsiifilisemalt ja välitöökogemuse olemasolul mainitakse see kindlasti ära.

Nii võib ka nõukogude perioodi eesti etnograafiakirjutuses kohata peaaesjalikult deskriptiivse autoriteedi rakendamist. Selle põhjuseks on kindlasti suuresti asjaolu, et nõukogudeaegse ideoloogilise surve all otsiti võimalikult ideoloogiavabasisid uurimisteesmasid ning Eesti Vabariigi aegsete uurimisteesmadega jätkamine oli ühelt poolt võimalus niisuguste teemadega tegeleda, teisalt nähti seda ka omalaadse vastupanuna.

3. PEATÜKK

KODULOOM EESTI ETNOLOOGIAS ALATES 1990. AASTATEST

Eesti taasiseseisvumine 1991. aastal tõi endaga kaasa ka olulised muudatused teadusmaastikul, mis puudutasid otseselt senist etnograafia õpetamist. Tartu Ülikoolis asutati uuesti Eesti ajaloo õppetool, millega ühendati ka olulisel määral laiendatud etnograafia õpetamine. Päevakorda kerkis distsipliini senise nimetuse ümber nimetamine, Mandri-Euroopa eeskujul sai uueks erialanimeks *etnoloogia*, mille kõrval A. Viires soovitas kasutada ka kodust mõistet *rahvateadus* (1993b: 42). 1994. aastal loodi iseseisev etnoloogia õppetool, mille professoriks valiti Elle Vunder. Samal aastal sai Eesti Rahva Muuseum endale näitusemaja (endise Tartu Raudteelaste Klubi), kus avati suurem püsinäitus (“Eesti. Maa, rahvas, kultuur”) (Viires & Tedre 1998: 40–41). Lisaks TÜ etnoloogia õppetoolile ja ERM-ile kui peamistele etnoloogiaga tegelevatele keskustele jätkas tegutsemist (kuigi üsna väikeses koosseisus) ka Ajaloo Instituudi etnoloogiasektor.

1992. aastal kirjeldas Rootsi Akadeemia etnoloogia spetsialist Mats Hellspång eesti etnoloogiateaduse olukorda järgmiselt: “Eesti etnoloogia tugevuseks on olnud hästi omandatud ajaloolis-geograafiline ehk difusionistlik meetod kahe sõja vahelisest ajast. On kasutatud Skandinaavia pärandit, mis viimastel aastakümnetel on mujal Põhjamaades kõrvale jäetud. [---] Seevastu pole eesti etnoloogial olnud palju võimalusi kaasa minna teadusala rahvusvahelise arenguga. [---] Rootsist vaadatuna meenutab eesti etnoloogia praegune probleemidering ja meetodika olusid rootsi etnoloogias 1950. aastail, kuigi võib muidugi täheldada ka mõningaid uuemaid suundumusi. [---] Viimastel aastakümnetel rootsi etnoloogias valitsev käsitlus, näha etnoloogiat võrdleva kultuuriuurimisena, mis püüab kõrvutada isekeskis ühiskonna eriosakultuure, tuleks introdutseerida ka Eestis. Sel viisil jääks talurahvakultuur vaid üheks võrreldavaks osakultuuriks” (*Rapport om estnisk etnologi för HSRF juni 1992*, cit Viires 1993b: 42). Nii iseloomustas 1990. aastate alguses uuesti alustavat etnoloogia õppetooli teoreetilises plaanis üpriski stagneerunud seisukord, kus suur osa möödunud 50 aasta jooksul Lääne-Euroopas ja Ameerikas tehtust tuli lihtsalt tagantjärele omandama asuda.

Etnoloogia õppetool sõnastas 1990. aastate keskel oma eesmärgina “valmistada ette uurijaid ja muuseumitöötajaid” (Plaat 1996: 31). Ants Viires rõhutas

Pille Runnelile (1995: 65–66) antud intervjuus õppetooli tegevuse hindamisel prioriteetsena eelkõige jätkuvat vanema eesti rahvakultuuriga tegelemist: “Mulle tundub, et meil paratamatult juba rahva huvi tõttu peab vanemale rahvakultuurile nii etnoloogia kui folkloristika valdkonnas jääma küllaltki suur osa. Seega on tingimata vaja ette valmistada nii kaasaja kui ajaloolise etnoloogiaga tegelejaid.”

Perspektiivsed uurimisvaldkonnad olid Viirese sõnul järgmised: “Vana rahvakultuuri mõned valdkonnad on veel korralikult uurimata, kasvõi mitmed käsitööalad. Praktiliselt on ju ainult eespoolnimetatud puutööndus läbi töötatud. Eriti naiste käsitööd on siiaaani selles osas valulapseks. [---] Peaaegu uurimata on vana ühiskondlik rahvakultuur, millega Talve omal ajal pisut tegeles. Teine asi on muidugi kahekümnenda sajandi ühiskonnaga seotu, seda tuleks järjest tõsisemalt hakata jälgima, kusjuures iseendast on väga huvitav just viiekümneaastane Nõukogude okupatsiooni periood. [---] Samuti nn eestiaegne rahvakultuur, millele nõukogude ajal üpris vähe tähelepanu pöörati, taas poliitilistel põhjustel”. (*Ibid*: 65)

Paralleelselt etnoloogia õppetooli taasasutamisega filosoofiateaduskonnas püüti sotsiaalteaduskonnas käivitada kultuuriantropoloogia õpetamist, 1992. aastal loodud teaduskonda kutsuti antropoloogiat õpetama ameeriklastest professorid Robert Dirks (aastatel 1993–1994) ja Russell Langworthy (1994–1995). 1995. aastal reorganiseeriti teaduskond aga eri osakondadeks ning antropoloogiale oma osakonda eraldamata hakati aineid lugema sotsioloogia ajaloo õppetoolis (Gross 1996) ning nende arv on sellest peale jäänud järjest väiksemaks. Antropoloogia-alaseid loenguid on sotsioloogia osakonnas eri aegadel lugenud näiteks Aet Annist, Toomas Gross ja Marko Veisson.

2004. aastal valiti etnoloogiaprofessoriks peaasjalikult arktiliste kultuuride uurija Art Leete. 2007. aastal viidi etnoloogia õppetool ajaloo osakonnast kunsti ja kultuuriteaduste instituuti ning praegu on loomisel etnoloogia osakond. Tegeldakse peamiselt kahe suurema uurimisvaldkonnaga, milleks on eesti etnoloogia ning soome-ugri ja arktilised kultuurid ning oma uurimisvaldkonnad on sõnastatud järgmiselt: “Eesti etnoloogia uurib eesti argikultuuri ajaloolisi ja tänapäeva protsesse, materiaalselt kultuuri, eestlaste rahvuslikku ja kultuurilist identiteeti, ajalookogemust Eestis elulugudes. Soome-ugri ja arktiliste kultuuride uurimine keskendub põhjarahvaste identiteedile, maailmavaatele ja rituaalidele, elulaadide ja majanduslike süsteemide seostele, kultuurimuutustele ja põlisrahvaste ellujäämisprobleemidele, visuaalsele antropoloogiale” (Etnoloogia... 2007; vt ka õppetooli tööga seotud

teadlaste viimaste aastate monograafiaid: Kõresaar 2005; Leete 2000, 2002, 2007b; Leete, Niglas & Barkalaja 2001; Plaat 2001; Vallikivi 2005).

Lisaks TÜ etnoloogia õppetoolile, Eesti Rahva Muuseumile ja Ajaloo Instituudi etnoloogiasektorile asutati 2006. aastal Tallinna Ülikooli Eesti Humanitaarinstituudis sotsiaal- ja kultuuriantropoloogia õppetool ning samal aastal Eesti Kunstiakadeemia disaini teaduskonnas kunsti ja kultuuriantropoloogia õppetool.

1990. aastatel tõuseb koduloom esimest korda iseseisva uurimissubjektina kultuuriteadlaste huviorbiiti. Süstemaatilise tegutsemisega selles vallas on kõige enam silma paistnud Eesti Kirjandusmuuseumi uurijad, kes uurivad peamiselt inimeste ja lemmikloomade vahelisi suhteid, arktiliste kultuuride uurijad aga on tegelenud põhjapõdra rolliga nimetatud ühiskondade maailmapildis.

3.1 1990. aastate “traditsiooniline” eesti etnograafia

3.1.1 Koguteosed

Pärast taasiseseisvumist on etnoloogide sulest ilmunud kaks suuremat Eesti (rahva)kultuuri üldiselt vaatlevat teost: koguteos “Eesti rahvakultuur” (1998) ja väliseestlasest Ilmar Talve “Eesti kultuurilugu” (2004). Ühelt poolt on mõlemad nimetatud käsitlused suhteliselt sarnased: neid ühendab traditsiooniline ülesehitus, püüe hõlmata ja ära kirjeldada võimalikult palju ja erinevaid kultuuri aspekte. Teisalt aga on nii autorluse kui sisu poolest tegemist põhimõtteliselt üsna erinevate teostega. Kui enamjaolt talupojakultuurile keskenduv “Eesti rahvakultuur” on ühiseks koguteoseks toimetatud eri autorite töid koondades (toimetajad Ants Viires ja Elle Vunder), siis “Eesti kultuuriloo” näol on tegemist autoriteosega, kus Talve liidab ühiseks tervikuks Eesti kultuuriloo keskaja algusest 20. sajandi alguseni piirdumata vaid rahvakultuuriga ning püüab siduda kogu Eesti ala elanike erinevat kultuurikeskkonda ühtseks tervikuks.

Talurahvakultuurile keskendunud “Eesti rahvakultuur” käsitleb muuhulgas ka teemasid nagu “tööelu”, “argimiljöö”, “sotsiaalne ja vaimne elu”. Toimetajad kirjutavad sissejuhatuses, et “raamatust peaks seega saama üsna hea ülevaate omal ajal eesti talurahva loodud kultuurielementidest, nende kasutamisest, päritolust ja

arengust” (Viires & Vunder 1998: 11). Ülevaate andmisele koguteos keskendubki, koondades traditsioonilises laadis suurema osa eesti etnograafide materiaalselt kultuuri puudutavatest uurimustest, millele on lisatud folkloristide ülevaated nende traditsioonilistest teemadest nagu rahvakalender, rahvausk, rahvaluule jne.

Niisiis võtab suur osa peatükkidest kokku varasemaid uurimistulemusi. Heiki Pärdi (1998: 100–113) alapeatükk karjakasvatusest kirjeldab loomatõugusid, karjaskäimist, loomapidamishooneid ja -ruume ning heinategu, toetudes ennekõike Tamara Habichti (1968, 1973) ja Ildike Jaagosilla (1965, 1966, 1967, 1969) aga ka Eiseni (1925) kirjutistele, kus rõhk on endiselt ennekõike koduloomade majanduslikul tähtsusel: “Loomade arv oli talu majandusliku kandevõime peamisi näitajaid” (Pärdi 1998: 102) ja loomapidamisega seonduvaid praktikaid seletatakse traditsiooniliselt pragmaatilises võtmes: “Meie suhteliselt karmid talved ja kehvad loomapidamishooned sundisid inimesi vahetevahel oma eluruumi kariloomadega jagama” (*Ibid*: 109). Alapeatükk on eesti etnograafia harjumuspärases vaimus kirjeldav ega tee erilist katset ühe või teise kultuurinähtuse taga peituvat analüüsida.

Ilmar Talve “Eesti kultuurilugu” on pigem kultuuriajalooline kui etnoloogiline teos, kus tähelepanu pööratakse eelkõige koolidele, kirikule, muusikale, teatrile, kunstile jne. Talve kirjutabki just Eesti (mitte *eestlaste*) kultuurilugu ega keskendu vaid talurahvakultuurile, vaid pühendab tähelepanu ka nt linnadele, baltisakslaste kultuurile jne. Koduloomadega seotud materjali võib leida ennekõike põllumajandusele keskenduvast alapeatükkidest, ja seda majanduslikus võtmes, mis “Eesti rahvakultuuri” tekstidest kuidagi ei erine:

Karjapidamises olid uuendusteks eeskätt paremate lautade ehitamine ja loomatoidu paranemine (ristikhein jne). Mitmeväljasüsteemi tingimustes kasvatatud ristikhein, kaer ja segavili muutsid karja söötmise tõhusamaks. Tänu sellele paranes karja piima-and. Karjakasvatus oli paremal järjel Lõuna-Eestis, kus uuendused varem kasutusele võeti. Siin ei rakendatud ka ühiskarjatamist nagu Põhja-Eestis. Seoses linnade kasvamisega ja raudteeühenduse tekkimisega paranesid tunduvalt piimatoodete (peamiselt või) müügivõimalused. (Talve 2004: 400)

3.1.2 Populaarsed üldkäsitlused

Viimastel aastatel on hakatud avaldama mitmeid eesti rahvakultuuri tervikuna kirjeldavaid lühikesi ja populaarseid üldkäsitlusi, mis mõneti teenivad “etnoloogiaõpikute” eesmärke. Lühikäsitlusi on avaldanud nii Virve Tuubel (2001), Ants Viires (2004) kui Aleksei Peterson (2006).

ERM-i teaduri Virve Tuubeli koostatud “Eesti rahvakultuur 19. sajandil” ongi mõeldud lisamaterjaliks ajaloo õpetamisel eestikeelsete koolide põhikooliosas ja venekeelsetes koolides. 55-leheküljeline konspektiivne brošüür annab ülevaate traditsiooniliselt eesti rahvakultuuri ülevaadetes käsitletavatest valdkondadest (küla, talu, talupere, tööelu, liiklemine ja vedu, toit ja sööginõud, rõivad) refereerides peamisi vastavaid üldkäsitlusi (nagu Viires & Vunder 1998, Ränk 1996, Viires 1980 jt – vt Tuubel 2001: 50).

Koduloomi puudutatakse 5. peatüki “Tööelu” alapeatükis “Loomakasvatus” (Tuubel 2001: 26), mis võtab seniste eesti etnoloogide koduloomade-alaste tekstide tuuma lühidalt kokku:

Hobust vajati pikamaavedudel ja tähtsamate sõitude puhul, härgadega tehti eelkõige põllutööd. Veel kasvatati lehma, sigu, lambaid ja kitsi, vähem kodulinde. Sead olid peamised lihloomad, lambaid peeti villa ja kasukanahkade saamiseks. Lehmade piimaand oli küllaltki vilets – piima saadi peamiselt suvekuudel, kui kari oli väljas. [---] Talvel elasid loomad laudas, vahel elumaja rehealuses. Eestimaa külmad talved ja kehvad loomapidamishooned sundisid inimesi vahetevahel loomi, enamasti kanu ja vastsündinud loomi, ka eluruumi laskma. (Tuubel 2001: 26)

Ants Viires avaldas 2004. aastal laiemale publikule mõeldud ülevaate “Vana Eesti rahvaelu”, mille peatükk “Talumajandus rahvaelu põhialusena” käsitleb lisaks põllundusele ja veokitele ka koduloomi (2004: 45–52). Ka Viires (kes refereerib antud alapeatükis suuresti “Eesti rahvakultuuri” vastavat peatükki) alustab koduloomade pidamise funktsionaalse aspektiga:

[Karjapidamise] oluliseks eesmärgiks oli anda põllutöödeks ja vajalikeks vedudeks veoloomi ning põldude väetamiseks sõnnikut, peale selle aga ka toidulisaks liha ja piima, kehakatteks nahka ja villa (Viires 2004: 45).

Erinevalt teistest autoritest mainib Viires ära ka koera ja kassi, kel oli samuti oma funktsioon täita:

Koer oli tähtis abiline kodu valvamisel, loomade karjatamisel ja jahilkäikudel, kassi hoolet oli hiirte hävitamine (Viires 2004: 45).

Ka Viires peatub kõigil loomapidamist käsitlevate eesti etnoloogide traditsioonilistel teemadel nagu karjatamine (sh ühiskarjatamine ja õitsilkäimine), loomadega seotud esemekultuur (rangid, koogud jne), loomade toitmine, loomapidamisruumid, mõne sõnaga ka kombestikul.

Sarnase ülesehitusega on ka Aleksei Petersoni “Eesti maarahva elust XIX sajandil” (2006), mis annab samuti ülevaate enamikust eesti traditsioonilise rahvakultuuri kirjeldamise “kanoonilistest” valdkondadest, ent tugineb erinevalt kahest ülaltoodud lühikesest “õpikust” peaaesjalikult ERM-i Korrespondentide Vastuste arhiivile. Loomapidamist kirjeldab Peterson peatükis “Karjapidamine. Karjane” (2006: 29–32), mis kirjeldabki peamiselt just karjaskäimisega seotud kombestikku, karjase tööpäeva, tema palka jne.

Karjaseamet oli küla ametiredelil kõige alumisel pulgal ning seetõttu püüdsid noored juba varakult karjase nimetusest ja ametist pääseda. Mõnes külas, kus karjamaa oli veel ühine, palgati külakarjane, keda peeti ülal külakorras, s.o nädal ühes talus toidul ja korteris, järgmine teises. Ühtlasi pidi talu ka karjase koerale süüa andma. (Peterson 2006: 31)

Nii koguteosed kui ka lühikesed populaarsed kokkuvõtted eesti rahvakultuurist jätkavad traditsioonilise eesti rahvakultuuri kirjeldamise võttestikku, mis sai alguse 20. sajandi alguses eesti rahvateaduse tekkega ja kinnistus Nõukogude perioodil keskendumisega vanale, “õigele” eesti rahvakultuurile. Nii võib ülalkirjeldatud teoseid pidada “kanoonilise” eesti etnograafia jätkuks ja/või selle põlistamiseks (nt koguteos “Eesti rahvakultuur”), kus peamine rõhk seisneb käsitletavast (peamiselt materiaalsest) kultuurist adekvaatse kirjelduse andmisel ning hinnangud või analüüs ei ole omaette eesmärgiks.

3.2 Uued käsitlused: põhjapõder ja lemmikloom

1990. aastad tõid eesti etnoloogiasse ka uued uurimisteemad ja uurijad ning traditsioonilistelt materiaalselt kultuuri käsitlevatelt uurimustelt liiguti kiiresti tööde poole, mille keskmes ei seisnud enam ese, vaid pigem seda ümbritsev sotsiaalsete ja kultuuriliste tähenduste võrgustik. Peagi hakkasid uurimuste rõhuasetused esemekultuurist sootuks kaugenema ja etnoloogia keskmesse tõusis eseme asemel eelkõige inimene. Hakati avaldama ka uurimusi, kus koduloom muutus kõrvaltegelasest peategelaseks, kuna uurimuse keskpunktiks muutuski inimeste suhe loomadega.

3.2.1 Põhjapõder

Esimesi koduloomale ja tema tähendusele keskenduvaid eesti etnoloogide uurimusi, ühismonograafia “Põhjapõder arktilises kultuuris”, ilmus 2001. aastal. Teos ühendab lisaks uuele materjalile Art Leete, Liivo Niglase ja Anzori Barkalaja varasemaid artikleid (Barkalaja 1997; Leete 1997; 1999; Niglas 1997a; 1997b; 2001) ning keskendub esmajoonel “arktilise identiteedi” mõistele, mis, nagu autorid demonstreerivad, on väga tihedalt seotud põhjapõdraga, keda nimetatud ühiskondades ei nähta pelgalt majandusliku objektina, vaid kelle tähendus on märksa laiem.

Autorid näitavad, et vaid majandusliku funktsiooniga ei saa arktiliste kultuuride puhul põhjapõdrade pidamist selgitada ning tegu on hoopis olulisema (lausa keskse) elemendiga neenetsite ja hantide kultuurilises maailmapildis:

Kuid põhjapõdra ning inimese suhe võib siiski olla käsitletud teatud võtmesümbolina handi ja neenetsi kultuurilise identiteedi tõlgendamisel. Nii näiteks pole põhjapõdradel taigaladel erilist majanduslikku rolli. Ometi peavad ka taigas elavad handid ja neenetsid kõige olulisemaks loomaks põhjapõdra. Kuigi põhjapõdrakasvatus pole taigas majanduse aluseks, on see äärmiselt tähtis identiteedi seisukohalt. Mitme uurija tähelepanekute järgi on handid kinnitanud, et hinge jaoks on põhjapõdrad ikkagi olulised. See kõik aga näitabki, et majanduslikud

küsimused ei pruugi üks-üheselt määrata maailmapildilisi reaaliaid. Neenetsite puhul need asjad samas küll langevad kokku. Tatjana Sem on isegi väitnud, et põhjapõder on Euraasia Arktika idapoolsetele rahvastele nagu maailmapuu, keskne element nende maailmapildis. (Leete & Niglas 2001: 21)

Nimetatud käsitluses ei ole koduloom (põhjapõder) enam episoodiline kõrvaltegelane, vaid konkreetsete rahvaste kultuurilise identiteedi määramise keskpunkt. Nii vaatlevad Leete, Niglas ja Barkalaja põhjapõdra arktilistes kultuurides sümbolistlikus võtmes (“põhjapõdra ning inimese suhe võib siiski olla käsitletud teatud võtmesümbolina handi ja neenetsi kultuurilise identiteedi tõlgendamisel” (Leete & Niglas 2001: 21)). Sümbolistlikku lähenemist demonstreerib ka monograafia 3. peatükk “Ohverdamine Num-To’l: maailmapilt ja poliitika” (Leete 2001), kus autor näitab, et ohverdamise puhul tuleb eristada sündmuse kolme erinevat aspekti: autentne, poliitiline ning lõbustuslik (Leete 2001: 106).

Teisalt ei eitata põhjapõdra majanduslikku tähtsust – “neenetsid sõltuvad põhjapõdradest toitumisel, kasutavad põhjapõdranahku püstkodade katmisel, riietumisel” (Leete & Niglas 18) – ega vaidlusta ka funktsionalistliku lähenemise perspektiivsust. Pigem integreeritakse sümbolistlik lähenemine funktsionaalsega. Nimetatud uurimus asetub seega ka laiemasse tänapäevaste loomauuringute konteksti antropoloogiateaduses, kus üldjuhul peetakse viljakamateks just nimetatud suundi ühendavaid käsitlusi.

3.2.2 Lemmikloomad

1990. aastate lõpus hakati ka Eesti Kirjandusmuuseumis süstemaatiliselt uurima inimeste ja loomade vahelisi suhteid. 2002. aastal korraldasid Kirjandusmuuseum ja Tartu Ülikool konverentsi teemal “Dialog privaatse ja avaliku elu vahel. Inimese ja keskkonna suhete peegeldus pärimuses” (Dialog... 2002). Konverentsi üks viiest alateemast kandis nime “Inimene ja koduloom” ning konkreetselt keskendus seminar traditsioonidele ja nende muutustele inimeste ja loomade vahelistes suhetes. Arutelu lähtepunkt sõnastatakse konverentsi kogumikus järgmiselt:

Talupoeglikust (pere)pärimusest võib leida tõdemusi, et loomade eest tuleb hoolitseda: inimesed saavad endaga ise hakkama, loomad on aga inimeste võimuses. See oli hädavajalik ajajärgul, mil üks inimeste esmaseid vajadusi – toit – sõltus suuresti loomadest. 20. sajandi esimesel poolel sündinute lapsepõlveteemalistes jutustustes ei ole sugugi haruldane, et lapsepõlve üks keskseid kaaslasi on mänguseltsilisest koer. [---] Samas ei peetud loomi praktilise vajaduseta. Kasse ega koeri polnud rohkem kui peremees vajalikuks arvas. (Dialog... 2002: 7)

Nii formuleeritakse siin ühelt poolt traditsiooniline (funktsionalistlik) arusaam, mille kohaselt on koduloom eelkõige ülalpidamise kindlustaja. Teisalt aga rõhutatakse ka loomade (eriti lemmikloomade) pidamise emotsionaalset aspekti, mis oli varasemas kirjanduses väga väikeste eranditega üldse mainimata ja seega täiesti tahaplaanile jäänud. Kogumik sisaldab kaht artiklit: Marika Mikkori kogemuslik narratiiv oma merisigadest (2002: 9–12) ja soome uurija Henni Ilomäki artikkel “Loomad inimese meeles ja rahvaluule keeles” (2002: 13–18).

Nimetatud konverents ei jäänud ainsaks: 26.–27. oktoobril 2004 peeti Eesti Folkloori Instituudi ja Eesti Kirjandusmuuseumi folkloristika osakonna eestvedamisel seminar “Inimesed ja lemmikloomad”, kus tähelepanu keskendus inimeste vajadusele lemmikloomade järele ja vastutusele lemmikute eest ja kus inimese ja looma suhteid analüüsisid erinevate distsipliinide – nagu folkloristika, arheoloogia, zooloogia, etnoloogia jt – esindajad. Märkimisväärne osa konverentsiettekannetest ilmus hiljem ka ajakirja Mäetagused erinumbris “Lemmikloomad” (Kõiva & Kuperjanov 2006). Kuna tegu oli interdistsiplinaarse konverentsiga on ka kogumikus avaldatud artiklid väga erinevad nii autorite erialase tausta kui ka teadusliku taseme (ja pretensiooni) poolest.

27.–28. veebruaril 2006 toimus sama sarja kolmas seminar “Inimene ja (lemmik)loomad III. Müüdid loomadest”. Peamiselt olid ettekannete autoriteks folkloristid, neile lisandusid semiootikud, loomaarstid, bioloogid, etnoloogid. Viimasel seminaril peetud ettekannetest on seni publitseeritud kaks (Siimets 2006: 101–130, Ots 2006).

Folklorist Ave Tupits (2006: 155) võtab ülaltoodud seminaride probleemideringi kokku ja erinevate küsimuste lai probleemiasetus kirjeldab hästi loomade temaatika tõusmist uurimisküsimusena ka eesti teadlaste huviorbiiti: “Loomad on aegade jooksul abistanud inimesi igapäevatoos, olnud sõpradeks,

seltsilisteks ja pereliikmeteks, andnud toitu ja kehakatet. Varasemad pragmaatilised suhtumised neisse on veel mitmel pool säilinud, üldine vaatenurk aga viimase sajandi jooksul oluliselt teisenenud. Loomade ja inimeste suhete teema väärrib käsitlemist ja laiendamist mitmest küljest – nii varasemate sajandite taustal kui ka tänapäeva kontekstis, nii mütoloogilises maailmapildis kui ka ratsionalistlikus lähenemises. Teemaga seoses tekivad paratamatult ka küsimused, kuidas kajastuvad loomad pärimuses, mis ja kuidas on muutunud inimese ja looma suhetes, kui tähtsad on loomad erinevatel ajastutel inimestele olnud, kas maaelanike, asulate ja suurlinnade pärimus ning suhtumine loomadesse on sarnane, milliseid muutusi on endaga kaasa toonud uued loomapidamisseadused, missugune on lemmikloomakultuur ja miks me seda vajame ning kuidas kujutatakse loomi meedias ja kunstis”.

3.3 Etnograafiline realism eesti etnoloogias alates 1990. aastatest

Käesolevas alapeatükis käsitletud tekstide avaldamise ajal oli antropoloogia nn representatsioonikriisi kohta käivad põhitekstid Eestis juba kättesaadavad ning seega võib eeldada, et autori rolli tekstis suhtutakse vähemalt mõningates teostes võrreldes varasemate käsitlustega teisiti. Järgmiseks vaatlen, kuidas kehtestavad oma etnograafilist autoriteeti ja kasutavad etnograafilise realismi žanri representatsioonikriisi järel ilmunud tekstide autorid.

Võrreldes varasema perioodiga on oluliselt kasvanud üldkäsitluste arv, ning kogu (eesti) kultuuri kirjeldada üritavaid teoseid ilmus Eesti taasiseseisvumise järel oluliselt rohkem kui varasemal perioodil. Olenemata konkreetsest autorist või teksti mahust, kirjeldavad üldkäsitlused, mille eesmärgiks on anda eesti talurahvakultuurist (Viires & Vunder 1998, Tuubel 2001, Viires 2004, Peterson 2006), või Eesti ala kultuurist (Talve 2004) võimalikult erinevaid kultuurivaldkondi hõlmav tervikpilt. Nii Viires & Vunder 1998, Tuubel 2001, Viires 2004 kui ka Peterson 2006 käsitlevad teemasid nagu talumajandus (põllutööd, koduloomad), loodusvarud (kalastamine ja korilus), käsitöö, liiklus ja vedu, ehitised, toit ja jook, rahvakunst, rahvaluule, muusika ja tants, tähtpäevad, mis on esitatud isegi suhteliselt sarnases järjekorras (vrdl ka Manninen 1931 ja 1933). Tegemist on traditsiooniliste “totaalsete etnograafiatega”, mille eesmärgiks on anda mingi (antud juhul Eesti) kultuuri täielik kirjeldus, tervikpilt.

Teised käsitlused aga ei pretendeeri kogu kultuuri täielikule kirjeldamisele. Ajakirjas “Mäetagused 31. Lemmikloomad” (Kuperjanov & Kõiva 2006) publitseeritud artiklid tegelevad selgelt piiritletud üksikküsimustega ning ka ühismonograafia “Põhjapõder arktilises kultuuris” ei püüa visandada arktiliste kultuuride totaalset tervikkirjeldust, vaid keskendub nimetatud kultuuride ühele võtmesümbolile (põhjapõder), millest lähtudes tõlgendatakse muid küsimusi (maailmapilt).

Traditsioonilises vaimus kirjutatud “totaalseid monograafiaid” väldivad “mina”-vormi kasutamist sarnaselt varasemate kirjeldatud töödega ning oma tekstid juhatatakse sisse harjumuspäraselt umbisikulises kõnevormis, kirjeldades, millest ülevaates juttu tuleb:

Selles raamatus kõneldakse ajast, mida praegu enam ei mäletata (Peterson 2006: 5).

Eri kultuuriilminguid on püütud vaadelda kindlas ajaloolises, piirkondlikus ja sotsiaalmajanduslikus raamistikus, juhtides võimaluse piires tähelepanu ka laiemale Euroopa kultuurikontekstile (Viires & Vunder 1998: 10).

Uurimused, mis pole endale seadnud anda tervikpilti kogu eesti rahvakultuurist ja keskenduvad selle asemel hoopis üksikküsimustele, on märksa eripalgelisemad. Siin võib leida suhteliselt traditsioonilist lähenemist, kus küll autorit umbisikulise kõneviisi taha ei peideta, kuid samas ei ole autori isiku tekstis viibimine ka selgelt näha (nt Ernits 2006, Ots 2006).

Teisalt aga rõhutavad mitmed käsitlused spetsiaalselt autori isiklike emotsioone, muljeid, mälestusi ja kogemust. Enne artikli või teose “ametliku” osa juurde asumist jutustab autor mina-vormis mõne sõnaga teemaga seonduvaist isiklikest mälestustest, kehtestades end nii kohe teksti alguses selle täieõigusliku valdajana ja demonstreerides oma kohalolu tekstis:

Kui end lapsena kriimustasin, käisin alati esimese asjana sellest ise keelega üle ja siis andsin oma koerale “põhjalikumaks desinfitseerimiseks”. [---] Kui aga kass – keda nii mõnus silitada oli, kui ta põlvel nurru löi – katkist kohta lakkuma kippus, tõmbusin ise vaistlikult eemale või ajasin ta minema. (Sõukand 2006: 87)

Esimest korda sattusin ma seitsmendasse brigaadi 1991. aasta talvel. Olin tollal teise kursuse ajalootudeng ning seiklesin koos Indrek Pargiga mööda Põhja-Siberit, eesmärgiks kogeda midagi tõeliselt “etnograafilist”. (Niglas 2001: 26)

Samuti võib autor ise tekstis lähemalt selgitada, et muutub autorist informandiks ning markerib oma muutunud rolli teksti sees:

Kõigepealt esinen jutustajana ise ja selgitan, kuidas sai alguse minu huvi loomajuttude vastu. Siingi on juba teatud ajaline vahemaa ja ma ei pruugi suuta täpselt kajastada, mida tundsin ja mis olid minu motiivid tol hetkel, kui hakkasin loomalugusid kirja panema. (Villandi 2006: 109)

Ülaltoodud näidete puhul esitab autor isikliku kogemuse teaduslikule käsitlusele lisaks, seda illustreeriva materjalina. Ta demonstreerib, kas ja kuidas ta käsitletava teemaga isiklikult suhestub, ning hakkab seejärel kogutud materjali analüüsima ning teeb selle põhjal üldistusi. Samas aga avaldatakse teaduslikus erialakirjanduses praegu ka tekste, mida võib pidada lihtsalt mälestusteks, jutustuseks, narratiiviks ja kus autor lihtsalt jutustab oma mälestusi mingil teemal²¹. Koduloomadega seotud narratiivide avaldamine algas Marika Mikkori meenutustega oma merisigadest (2002)²² ning on jätkunud ajakirja “Mäetagused” veergudel Ülo Siimetsa kirjutiste näol tema koduloomadest (Siimets 2006a, 2006b, 2007). Siimetsa jutustused esitavad kirjeldavas vormis oma kogemusi ning mälestusi, mis on seotud erinevate koduloomadega, kellega ta elu jooksul on kokku puutunud:

²¹ Niisuguste tekstide avaldamine asetub “mäluuumi” (Winter 2001) või “autobiograafilise pöörde” (Hinrikus 2003: 173) konteksti ajaloos ja sotsiaalteadustes. “Buumi” ajal hakati enam looma ja tõlgendama erinevaid mälestustel põhinevaid tekste – nii klassikalisi kirjandustekste, pihtimusi, elulugusid, aruandeid, mälestusi, päevikuid, kirjavahetust jne (*Ibid*: 171) ning neid on alates 1980. aastate lõpust ka Eestis laiemalt koguma ning avaldama hakatud. Mälestusnarratiivide jõuline tulek teadusmaailma tõi kaasa prestiiži tõusu ja nende avaldamine teadusajakirjas on muutunud tavaliseks. Villandi (2006: 108) märgib, et kuigi loomadest jutustavad nn tõestisündinud lood on jutustaja enda arvates tõesed, võib neid sellest hoolimata pidada pärimusjuttudeks. Neid esitatakse teatud (varieeruva) ajavahemiku tagant ja mitte üks vaid mitu korda. Samuti võib jutustajaid olla mitu. Nii võib neid lugusid pidada ka ühel ajahetkel kirja pandud pärimusjuttudeks.

²² Mikkor reflekteerib pärast loo ilmumist saanud järelkajasisid ning teeb järelduse, et “kommentaaridest selgub, kui võrd kultuur määrab ära, mida peetakse normaalseks, mida mitte” (2002: 12). Siiski on tegemist isikliku kogemuse kirjeldamisega, mil pole pretensiooniks teha teaduslikke üldistusi ning fakt, et mälestuste autor on professionaalne etnoloog ei oma loo enda seisukohalt erilist tähtsust.

Igal inimesel on loomad, loomakesed, linnud või kalakesed, kellega ta elus kokku puutub. Need kuuluvad talle, tema tuttavatele, sõpradele, lastele. [---] Kui paluti kirjutada lugu lemmikloomadest, oli mul esialgu tunne, et midagi ei olegi kirjutada. Kui aga hakkasin meenutama lapsepõlve, koorus hämarusest välja üksjagu huvitavaid lemmikloomadega seotud eluseiku. (Siimets 2006a: 191)

Kuna üldkäsitluse eesmärk on kirjeldada kogu eesti kultuuri, siis domineeribki neis endiselt peategelane koondnimetusega “eesti rahvas”:

*Koduküla, kõrts, mõis ja kirik – selline oli ühiskondlik silmaring, milles mitme sajandi vältel möödus valdav osa **eesti talupoja** elust (Viires 2004: 197).*

***Talupoegade** sihiks oli talu päriseksostmine (Talve 2004: 309).*

Spetsiifilisemates tekstides püütakse oma uurimissubjekti aga selgemalt piiritleda ja defineerida. Näiteks Liivo Niglas kirjeldab, et on viinud välitöid neenetsite juures läbi ühe konkreetse grupi juures, mistõttu on lugejale selge, et kuigi autori uurimistulemused võivad küll olla laiema üldistusjõuga, põhinevad nad ühe konkreetse inimgrupi uurimisel:

*Alates sellest hetkest on **seitsmes brigaad** olnud mulle “koduks” viiel korral, kokku umbes kuue kuu vältel (Niglas 2001: 28).*

Üksikindiviidi ilmumine on neis tekstides pigem reegel kui erand. Nt Loone Ots (2006) kasutab koduloomade probleeme kirjeldades ajalehe “Eesti Loomasõber” näiteid, mis kõik räägivad väga konkreetsetest inimestest ja juhtumitest. Üldisemale tekstile järgneb konkreetne näide:

*Kehtiv jahiseadus lubas salakütte karmilt karistada. Käreveres emapõdra tapnud salakütt **Karl Jurak** läks kuuks ajaks vangi, lisaks pidi ta maksma tervelt tuhat krooni trahvi. (Ots 2006a: 75)*

Samuti ei kohta üksikindiviidi enam niivõrd illustreeriva näite rollis, vaid ta on muutunud oluliseks osaks tekstist. Selgelt eristab end etnograafilise realismi

traditsioonist Art Leete (2001), kelle ohverdamisrituaali käsitlevas artiklis tuuakse välja erinevad inimesed, kellega autor rituaali käigus kokku puutus või kellelt kommentaare sai. Neid nimetatakse nimepidi ning lisatakse ka põhjendus, miks on konkreetsest informandist juttu:

*Ohverdamise ajal panin tähele, et üks rituaalis osaleja, **hant Stepan Randõmov (snd 1941), kohalik Num-To jahimees, jälgis ohverdamise käiku teistest pingelisemalt** (Leete 2001: 82).*

Välitöökogemustest kõneldes eristuvad taas traditsioonilised ja uued käsitlused. Nii pikemates kui lühemates “totaalsetes etnograafiates” välitöökogemust ei mainita. Näiteks Viires (2004) ei maini välitöid ka alapeatükis “Veod ja veokid” (2004: 53–57), olgugi, et tal on nimetatud teemal olemas rikkalik välitööde kogemus (vt lk 64). Ilmselt ei pidanud Viires vajalikuks populaarse iseloomuga teose puhul etnoloogilise uurimuse valmimise spetsiifikat kajastada.

Teistes tekstides seevastu on välitöökogemuse rõhutamine väga oluline, lausa kesksel kohal. Seda rõhutatakse käsitluse alguses toodud isiklikus meenutuses (vt lk 12), seejärel täpsustatakse konkreetsemalt:

*Alljärgnev töö põhineb peamiselt **Jamali poolsaarel asuva Jar-Sale põhjapõdrakasvatussovhoosi seitsmendas brigaadis läbiviidud etnograafilistel välitöödel (1996–2000) kogutud informatsioonil** (Niglas 2001: 29).*

*2006. aasta juulis ja augustis viibis grupp Eesti etnolooge välitöödel **Komi Vabariigis** (Leete 2007a: 111).*

*1997. aasta detsembris õnnestus mul endal viibida **Pimi jõe hantide ühisohverdusel, jõõr'il** (Barkalaja 2001: 129).*

Ka hiljem tulevad autorid välitööde juurde aeg-ajalt tagasi, kuid erinevalt traditsioonilisest etnograafilisest realismist tehakse seda ka põhitekstis, mitte vaid joonealustesse märkustes:

Välitööde käigus tuli mul mitmel korral siiralt hämmastuda neenetsite loogika üle (Niglas 2001: 40).

Neis tekstides ei piirduta vaid välitöökogemuse mainimisega, vaid kogu tekst koondub orgaaniliselt selle ümber, välitöö situatsioon tuuakse tihti otse lugejani, kasutades näiteks dialoogi vormi või pikki transkriptsioone mingist situatsioonist (vt Leete 2001, 2007a).

“Pärismaalase pilgu” representeerimisest rääkides jätkavad üldkäsitlused varasemate tekstide traditsiooni esitada võimalikult adekvaatselt eesti rahvakultuuri, samuti on kirjeldatavat on hakatud ajaliseltselt positsioneerima ja etnograafilisest olevikust on loobutud, nt Tuubeli (2001) ja Petersoni (2006) raamatute pealkirjadest selgub, et nimetatud teosed keskenduvad just 19. sajandi rahvakultuurile. Ants Viires kirjutab:

Keskseks lähtekohaks on siinjuures 19. sajandi rahvakultuur, mida on seni kõige paremini tundma õpitud ja mille juured viivad vähemalt esiaja lõpuni välja (Viires 2004: 8).

Uuritavate keelt kohtab üldkäsitlustes vähe ja kuigi pikalt neile sõna ei anta:

*Saaremaal võeti igale loomaliigile eraldi karjus (**lambrine, oostepoiss jne**)* (Pärdi 1998: 106).

Teistes tekstides aga on uuritavad tsitaatide näol vägagi prominentsed. Näiteks Maarja Villandi (2006) artikli kogumahust moodustavad informantide tsitaadid vähemalt kolmandiku.

Ka Leete esitab ohverdamist käsitlevas peatükis pikalt informandi teksti otsese transkriptsioonina (vt Leete 2001: 85–103), mida autor hiljem kommenteerib ja analüüsib. Alapeatükk koosneb eri osadest, mis kokku moodustavad situatsiooni kirjelduse: autor esitab põhjapõtrade ohverdamise käigu, sellele lisaks esitatakse tsitaatidena informandi (Stepan Randõmov) kommentaarid, mis on esitatud “kohati mõnevõrra lühendatult ning kirjaliku vormi jaoks kohendatult” (Leete 2001: 85) ning et lisaks Randõmovi kommentaaridele on kasutatud ka teiste selgitusi (nt handi etnoloogid Tatjana ja Timofei Moldanov ja handi aktivist Juri Vella). Nii esitatakse

ohverdamise käigust võimalikult põhjalik kirjeldus, kasutades erinevaid "hääli". Siin ei ole tegemist uuritavate teksti kasutamisega illustreerimise eesmärgil, vaid nimetatud tekstid moodustavad käsitluse orgaanilise osa.

Tüüpilist rõhutavat stilistikat kohtab eelkõige üldkäsitlustes:

Kõige üldisemalt kasutati külakarjast, kelleks valiti tavaliselt mõni mees kehvikute seast. Ta palgati jüripäevast mihkkipäevani. Karjasekohta soovisid sageli kas kergema kehavigastuse või kehvema tervisega vanemad mehed, kes ei suutnud endale raske põllutööga leiba teenida. Enamasti olid need üksikud, vallalised inimesed, näiteks vanad erusoldatid, sest pere ülalpidamiseks karjaseteenistusest ei piisanud. Tavaliselt võeti karjane oma külast või lähiumbrusest. (Pärdi 1998: 105)

Teistes tekstides on tüüpilise kirjeldamist oluliselt vähem, sest need keskenduvad mingi konkreetse nähtuse, situatsiooni või piirkonna uurimisele, mistõttu mingi tüüpnahtuse kirjeldamist ei ole endale eesmärgiks seatudki.

Erialakeel on endiselt etnoloogiliste tekstide vältimatu osa. Esimese Eesti Vabariigi ja nõukogudeaegsed mõisted, millega opereeritakse, on tänapäevastest lähtudes uutest teooriatest muidugi asendunud uutega. Aga kuna teooria tähtsus on uues eesti etnoloogias märksa olulisem kui kunagi varem, siis on ka erialakeele kasutamine varasemast võrreldes oluliselt suurem. Samuti on need tekstid märksa ambivalentsemad kuna enam ei ole üht kaanonit, mille raames mingeid kultuurinähtusi analüüsida ning seega kasutavad erinevad autorid ka erinevaid teoreetilisi raamistikke ning metodoloogilisi võtteid ja seega ka erinevaid diskursusi.

*Raamatust peaks seega saama üsna hea ülevaate omal ajal eesti talurahva loodud **kultuurielementidest**, nende kasutamisest, päritolust ja ka arengust. Sealjuures ei tohi unustada, et asjad ja nähtused on niihästi kindlate **majanduslike ja sotsiaalsete suhete indikaatorid** kui ka inimeste mõttemaailma väljendajad. See tähendab et otsese sõnumi ja tähenduse taga peitud loojate maailmakäsitlus. On ju kultuuri tuumaks eelkõige **ideed, tähendused, väärtushinnangud ja kujutlussüsteemid**. (Viires & Vunder 1998: 10-11).*

Sellist näiliselt vastuolulist suhet **maailmapildi** ja muude **sotsiaalsete nähtuste** vahel kohtame **välitöödel** pidevalt. Sellise vaatekoha järgi on religiooni kese just inimeste omavahelises **kommunikatsioonis** ning kestab edasi pidevalt toimuvates igapäevastes **dialoogides**, arutlustes (mitte muutumatuks kinnistatud, puutumatu inimeste kohal kõrguvates **müütides**). Ning sel juhul pole **omakandi tarkus** fikseeritud, vaid pidevalt muutuv. (Leete 2007a: 111)

William Labovi (2001) väitel on **suulised isikukogemuse narratiivid** osutunud **diskursuse** uurimise üheks viljakamaks vahendiks, sest nende **kõnesündmuste struktuur** on ebatavaliselt selge ja hästi piiritletud. Lood loomadest iseloomustavad kindlasti nii loomapidajate kui ka loomasõprade, aga ka lihtsalt loomahuviliste **diskursust**, aga neid võib vaadelda ka kui kontaktiloomisvõimaluste **diskursuse** elemente. (Villandi 2006: 108)

3.4 Etnograafiline autoriteet

Nagu ülaltoodud peatükist nähtub, on 1990. aastatel eesti etnoloogide käsitlused muutunud märksa ambivalentsemaks. Kui 1992. aastal võrreldi eesti etnoloogiateaduse olukorda veel 1950. aastate Rootsi etnoloogiaga, siis järgmiste aastate jooksul muutus pilt kiiresti tuntavalt mitmekesisemaks.

Ühelt poolt jätkati traditsiooniliseks kujunenud “totaalsete etnograafiate” avaldamist, mida nõukogude perioodil ei olnud võimalik teha. Niisuguseid käsitlusi oli tarvis ühelt poolt etnoloogidele endile senise töö (vahe)kokkuvõtetenähtena (nt Viires & Vunder 1998), teisalt aga sooviti ka laiemale avalikkusele anda lühemaid ja populaarseid käsitlusi eesti traditsioonilisest talurahvakultuurist, mis kuni 1990. aastateni oli olnud eesti etnoloogide peamine uurimisallikas (nt Tuubel 2001, Viires 2004, Peterson 2006).

Üldistades võib öelda, et 1990. aastate tekstid jagunevad etnograafilise realismi žanri kasutamise või mittekasutamise poolest kaheks. Traditsioonilised käsitlused jätkasid üldjoontes eelmistes peatükkides kirjeldatud uurimisteemadega, Kogu eesti kultuuri kirjeldada püüdvad totaalsed monograafiad kasutavad etnograafilise realismi võttestikku väga sarnaselt nii esimese Eesti Vabariigi aegse rahvateaduse kui Nõukogude Eesti etnograafiaga, kuna kasutavad jätkuvalt peaaegu

kõiki etnograafilise realismi võtteid: totaalne etnograafia, tekstis viibimisest hoidumine, üksikindiviidi vältimine ja tüüpilist rõhutav stilistika. Nii kehtestavad ka nende tekstide autorid oma etnograafilist autoriteeti endiselt üldjoontes deskriptiivselt.

Üksikküsimustele keskenduvad tekstid aga on märksa ambivalentsemad ega jälgi etnograafilise realismi kaanonit kuigi palju. Oma etnograafilist autoriteeti kehtestatakse siin teisti. Eriti silmatorkav muutus võrreldes varasemaga on autori vaba viibimine tekstis: mina-vormi kasutamine, oma kogemuste ja emotsioonide kirjeldamine uuritava teemaga seoses (mida etnograafilise realismi kaanonis pingsalt välditakse). Samuti on märksa olulisemaks muutunud välitööde rõhutamine. Kui varasemates tekstides ei mainitud välitöid mõnikord ka juhul, kui tegelikult oli autor seal viibinud (välitöid ei peetud kohustuslikuks ja kuna etnoloogid keskendusid peamiselt materiaalsele kultuurile, võis uurimuse kirjutada ka teiste kogutud materjali põhjal), siis uues, 1990. aastate eesti etnoloogias on etnograafilised välitööd muutunud keskseks uurimismeetodiks ning pole haruldane, et kogu tekst hargneb mingist välitöödel kogetud sündmusest või salvestatud vestlusest.

Need tekstid on seega ambivalentsemad – ka oma autoriteeti kehtestatakse siin erinevalt. Näiteks interpretatiivset autoriteeti rakendades ei pea teksti autor tingimata kinnitama oma seost interpretatiivse või tõlgendava antropoloogiaga. Näiteks võib interpretatiivse autoriteedi rakendamiseks pidada ka R. Sõukandi (2006) artiklit koera ja kassi keele võimalikest raviomadustest rääkivatest vanasõnadest, kus erinevust (koera keelt peetakse kasulikuks ja kassi oma kahjulikuks) tõlgendatakse inimese harjumuspärase tegevuse ja looma käitumisest tuletatud ootuste peegeldusena (2006: 87). Sõukand alustab artiklit mina-vormis, isikliku mälestusnarratiiviga, mis demonstreerib tema isiklikku kogemust antud teemaga ja asub seejärel andma ajaloolist ülevaadet kassidest ja koertest lemmikloomadena ning kirjeldab ja analüüsib Eesti Rahvaluule Arhiivis talletatud vanasõnu: “antropoloog kinnitab, et oli seal, ning seejärel kaob tekstist” (Rabinow 2007: 141).

Teised autorid aga rakendavad ka polüfoonilist autoriteeti. Art Leete (2007a) näitab oma artiklis “Jahimehe koer ja feng shui” esmalt, kuidas ta üldse jõudis antud teemani: “Ühel päeval külastasime koos oma komi saatjaga kohalikke sõpru. Õhtul hilja saabusime koju ning enne magamaheitmist otsustasime sõbraga teha verandal viimase paberossi. Poolkogemata sattus jutt sellele, et päev varem oli meie ühise sõbra jahikoera Laskat rünnanud kari poolmetsikuid külakoeri. Laska sai tõsiselt viga ning tema peremees oli juhtunust väga häiritud. Ootamatult esines komi sõber

seepeale pooletunnise arutlusega usuküsimuste üle” (Leete 2007a: 112). Nii demonstreerib autor kohe alguses, kuidas antud artikli teemani jõudis tema tegelikult juhuslikult ja artiklis käsitletava teema – Komimaa usulised alternatiivid ja maailmapildi konstrueerimine – andis talle informant. Samuti esitab autor enne analüüsi ülalkirjeldatud jutuajamise transkriptsiooni (*Ibid*: 112–115), kus lisaks autorile endale ja tema vestluspartnerile on ära toodud ka teiste vestluses osalenud etnoloogide põgusad vahemärkused. Näitamine, et artikli valmimise otseseks põhjuseks oli informandi ootamatult räägitud arutluskäik, vestluse situatsioonist antud ülevaade, analüüsitava vestluse transkriptsiooni esitamine demonstreerivad autori püüet mõista ja ka lugejale mõistetavaks teha situatsiooni konteksti, “läbirääkimiste” käiku. Lisaks oma autoriteedile püüdleb Leete selle poole, et kehtestada ka informandi autoriteet ning seega on artikli näol tegu polüfoonilist autoriteeti rakendava tekstiga, kus lisaks teksti autorile valdab ja määrab selle kulgu suurel määral ka informant.

3.5 Artikkel “Vägivald loomade vastu”: refleksiivne sissevaade

Informatsiooni uurijapoolset mõistmist ja tõlgendamist mõjutavad tegurid, mille eksistentsist on teadlased küll alati teadlikud olnud, kuid mida kuni representatsioonikriisini ei peetud vajalikuks lugejale selgitada. Tänapäevastes sotsiaal- ja humanitaarteadustes võib nende tegurite teadvustamise üldiselt kokku võtta *refleksiivsuse* mõistega. Küsimus on uurija arusaamas uuritavatest (“tavalistest inimestest” või “põliselanikest” ja nende kultuurist) ja tema suhestumises oma teemaga. Tänapäeval peetakse nende tegurite selget väljendamist vähemalt soovitatavaks kui mitte juba vältimatuks. Nõuet põhjendatakse metodoloogiliste vajadustega: lugejal on lihtsam hinnata uurimuse veenvust, kui tal on selge arusaam ka uurija isikuga seotud lähte-eeldustest. Esile on toodud ka eetilisi põhjendusi. Pole õige süveneda teiste inimeste ellu, tegevusse ja mõtlemisse, paljastamata endast midagi muud kui teadlase läbipaistmatu ja “objektiivse” kõrvaltvaataja rolli (Apo 2003: 229 – 230).

Kõige laiemalt mõistetakse sotsiaal- ja humanitaarteadustes refleksiivsuse all (termin, mille põhitähenduseks on objekti suhe iseendaga) püüet oma tegevust eneseteadlikult vaadelda (ten Have 2004: 20). Refleksiivse uurimuse oluliseks osaks

peetakse uurija enese kogemusi käsitletud teemaga seoses (Latvala 2002: 67). Sotsiaalteaduste kontekstis viitab see kõige esmasemal tasandil viisidele, kuidas tulemusi mõjutavad teadlane ja uurimistöö protsess. Need mõjud toimivad kõigis faasides alates teema valikust lõpetades analüüsi tulemustega (Davies 2006: 4).

See, et uurija määratleb iseenda positsiooni, ei tähenda ekshibitsionismi. Enamikul juhtudel piisab, kui anda põhiline teave autori ja tema teema, materjali ning jutustajate omavahelise suhte kohta. Teoreetiliste ja metodoloogiliste valikute põhjendamist on nõutud juba pikka aega. Uuem on uurija isiku esiletoomine keelekasutuse kaudu. Minavormi kasutus on kõrvale lükkamas autori keelelist hajutamist näiteks passiivsete vormide abil (Apo 2003: 231).

Samuti võib refleksiivsust rakendada tekstis erineval määral. James Potteri (1996: 188) järgi demonstreerib autor refleksiivsuse kõige minimaalsemal tasemel lugejale vähemalt oma uurimisprotsessi võtmelemente (koht, kontekst, uurija enda uuritavatele presenteerimise moodus, andmete kogumise perioodil toimunud peamised sündmused, uuritavate ja uurija(te) omavahelised suhted, andmete kogumise viis ja meetodid). Need elemendid võivad uurimuse valminud lõpptulemust – ettekannet, artiklit või monograafiat oluliselt mõjutada. Seega peab etnoloog olema refleksiivne andmaks edasi uurimuse *konteksti*. Oma uurimuse raamistik tuleb lugejale selgeks teha, kirjutades lahti oma metodoloogia, andmete kogumise ja nende analüüsi käik. Autor ei tohi kirjutades unustada, et just tema teeb kõik olulised otsused selle kohta, kas ja kuidas mingeid andmeid kasutada ja kuidas neid lugejale esitada. Teine võimalus on niisugune, kus uurija viitab pidevalt sellele, et on teadlik meetodite loomusest/omadustest ja suhtub kriitiliselt oma kasutatud andmete (ja oma tõlgenduste nendest) väärtusesse. Kolmandal juhul tehakse kohe alguses selgeks oma lähtepunkt – oma isiklik arvamus antud teema kohta – andes lugejale nii märku autori isiklikust suhtumisest. Veelgi rangemal puhul jagatakse lugejaga tekstis pidevalt selle valmimise protsessi üksikasju – miks ja kuidas autor täpselt ühe või teise otsuse langetab või järelduse teeb.

Peamiselt räägitakse refleksiivsusest just välitööde ning uurija ja informandi vaheliste suhete kontekstis. Samas on refleksiivsusele võimalik vaadata ka laiemalt ning kasutada seda laiema maailmavaatelise raamistikuna mingile nähtusele hinnangu andmiseks. Tekste on võimalik refleksiivselt mitte ainult kirjutada vaid ka lugeda; ka lugemine on üks etnograafia vorme ning seda saab teha ka refleksiivselt (Roth 2004).

Ja kui refleksiivselt saab lugeda teiste kirjutatud tekste, on ilmne, et seda saab teha ka oma teksti puhul, kuigi ilmselgelt on tulemus teistsugune kui mõne teise uurija puhul.

Kirjutades käesolevat tööd koduloomi käsitlevatest eesti etnoloogidest, tuleb mul seega vältimatult arvesse võtta ka nimetatud eneserefleksiivsust. Olles avaldanud artikli vägivallast koduloomade vastu 19. sajandil (Kaaristo 2006a) ja käsitlenud eestlaste suhet oma koduloomadega 19. sajandil ka mitmel konverentsil (Kaaristo 2005a, 2005b, 2006b) on magistritöö teema valiku tõttu ka minu käsitlused paratamatult muutnud käesoleva töö üheks allikaks ja seega üheks minu uurimisobjektiks. Käesolevas alapeatükis teen katse analüüsida oma varem avaldatud artiklit hiljem loetud teoreetiliste vaadete seisukohalt ja refleksiivselt, paigutada ka nimetatud tekst magistritöös visandatud uurimisseisu väljale ja uurida, kuidas kasutan ma oma artiklis etnograafilise realismi žanri.

Artiklit võib pidada üheks esimeseks katsetuseks anda mingi ülevaade koduloomadega seotud teoreetilisest kirjandusest – teen seda põgusalt kahel leheküljel, iseend aga mingisse raamistikku paigutamata.

Järgnevat lõiku (mis koondas peamiselt varem Eestis ilmunud koduloomi puudutavaid tekste, nt Linnus 1937, Loorits 1990, Paulson 1997, Torp-Kõivupuu 2004) võib pidada eelduseks, millele toetudes ma oma allikmaterjali (koduloomi puudutav materjal 19. sajandi vallakohtute protokollides) vaatlema asun:

Külaühiskonnas elaval eestlasel oli 19. sajandil säilinud eelkõige praktiline suhe koduloomadega. [---] Ratsionaalne talupojajäihiskond ei tundnud lemmikloomakultuuri. Kuigi lastel võisid olla ja olidki loomad, otsustasid nende saatuse üle siiski täiskasvanud. Looma peeti küll hingeliseks olendiks ning eestlasi iseloomustas austav suhtumine loodusesse ja kõigesse elavasse – nii taimedesse kui ka loomadesse – kuid rahvapärase arusaama kohaselt asus looma hing siiski inimese omast astme võrra madalamal: “inimesel on hing, tõpral on toss” (Kaaristo 2006a: 50)

Pearõhk on siin ratsionaalsuse ja praktilisuse rõhutamisel, teisalt aga olen toonud sisse ka emotsionaalsema aspekti, austuse looduse ja kõige elava vastu. See avaldub hästi Ivar Paulsoni “sisemise koduringi” (1997: 103–104) mõistes, mida kasutades esitan järgmise hüpoteesi:

Niisiis tuleb silmas pidada koduloomade kahedimensioonilist funktsiooni talupere elus. Koduloomad olid ühelt poolt majanduslikult olulised, teiselt poolt aga talupoja sisemise koduringi äärmiselt oluline osa, kuuludes “talu” juurde niisama loomulikult kui talus elavad inimesed, haritud kultuurmaad ning taluõu ja –hooned. (Kaaristo 2006a: 53–54)

Üldiselt on kodulooma roll eestlaste elus esitatud võttes kokku eelnevaid käsitlusi, peamiseks allikaks Pärdi (1998) käsitlus koguteosest “Eesti rahvakultuur” (aga ka Loorits 1990, 2001). Tekstid, millel ülevaade pärineb, esindavad peamiselt materialistlikku või funktsionaalset lähenemist, mis käsitlevad eelkõige kodulooma elatusallikana – koduloomi käsitletakse lähtudes eeldusest, milleks on nende majanduslik väärtus. Niisugusena käsitlevad kodulooma enamik eesti etnoloogide tekste kuni 1990. aastateni ja sellest lähtepunktist olen ka mina andnud oma artiklis nimetatud suhte ülevaate.

Loomade löömise, peksmise ja nende vägivaldselt kohtlemise pärast karistamist Liivimaa talurahvaseadus eraldi ei sätesta. Niisiis käis loomade vigastamine üldiselt omandi vastu sooritatud kuritegude alla. (Kaaristo 2006a: 55)

Niisiis jälgiti kaudselt mentaliteeti, mis oli sisse kirjutatud juba seadustesse. Teiseks põhjuseks on ka esemeuurimusele keskenduv lähenemine, mis ei jätnud koduloomade teemat käsitledes ruumi muule, kui loomade ja karjatamisega seotud materiaalsetele objektidele. Arusaam, et loom on “asi” oli pikemat aega sedastatud seadusega, mistõttu oli see arvamuse otsekui iseenesestmõistetav. Teisiti mõtlema hakkamiseks oli tarvis kvalitatiivset muutust mõttelaadis – ja seda nii ühiskonnas laiemalt kui ka teadusmaailmas.

Kasu ja kahju paradigma tuleb selgesti välja ka analüüsitavas empiirilises materjalis, milleks olid antud artikli puhul vallakohtute protokollid:

Kõnealused kaebused jagunevad üldjoontes kaheks: kaebused koduloomade peksmise ja vigastamise või nende tapmise või surma põhjustamise pärast. Rohkem leidub haavamise ja peksmisega seotud kaebusi. Vaadeldud kaebustes esinesid järgmised

koduloomad: hobune, siga, lehm, lammas, härg, kanad. Kõige enam kaebusi leidis kolme esimesena nimetatud loomaliigi vigastamise kohta – tegu on selgelt majanduslikult seisukohalt kõige vajalikumate ja olulisemate loomadega. (Kaaristo 2006a: 55)

Nimetatud funktsionaalsest käsitlusest hoolimata aga olen ma pidanud vajalikuks märkida:

Kuigi omand oli tähtis ja koduloomi peeti eeskätt majanduslikul eesmärgil, ei saa öelda, et see oleks olnud ainus põhjus, mis pani loomade pärast sedavõrd muret tundma, et nende vigastamise pärast peeti vajalikuks kohtu poole pöördumist. Loomad olid osa taluniku maailmast, kuulusid olemuslikult tema maailmapilti. Niisiis oli koduloomadega kindlasti peale majandusliku ka emotsionaalne side. (Kaaristo 2006a: 56)

Antud artikli puhul võib ülaltoodud väide veidi kontekstist väljas tunduda, kuna empiiriline materjal ei näi seda toetavat. Vallakohtu materjalides väljendub enamasti looma omandistaatus. Teisalt aga väljendub mitmesuguste (eriti kariloomadega) seotud uskumuste hulk ja nende sisu rahvaluule materjalis: näiteks oli tuntud karjakaitaja nimega Metsik, laudas usuti elavat karjavaimu, loomade eest lausuti palveid ja töotusi, levinud olid mitmesugused tõrjemaagilised toimingud, mida loomade hea käekäigu tagamiseks tuli sooritada (Kaaristo 2006a: 53). Vallakohtu protokollis kui allika omapärad (tegemist on enamasti kahjutasu nõuetega) on minu käsitluses tinginud selle, et prevaleerib üht laadi materjal (mida ongi kõige õigem käsitleda ennekõike funktsionalistlikus võtmes). Pärimuslike (rahvaluule) allikate ära toomine aga demonstreerib, et materialistliku lähenemisega ei oleks pruukinud piirduda. Loomade käekäik ei saanud sõltuda üksnes inimesest, kui usuti majavaimude olemasolu ja peeti vajalikuks tõrjemaagiliste toimingute sooritamist.

Järgnevalt vaatlen, kuhu asetub artikkel etnograafilise realismi žanri kontekstis. Kindlasti ei ole tegemist “totaalse etnograafiaga” ei eesmärgi ega ka struktuuri poolest. Artikkel keskendub üksikküsimusele – vägivald loomade vastu Eesti külas 19. sajandil. Allikatena kasutan vallakohtute protokolle. Niisiis asetub tekst laiemalt võttes ajaloolise antropoloogia (etnoloogia) konteksti (vt Burke 1991,

Schlee 1993, Brednich 2001, Göttisch 2001), mis rõhutab “tavaliste inimeste” ja argielu uurimise viljakust ka ajaloolises perspektiivis.

Et antud artikli saab liigitada “ajaloolise etnoloogia” alla, ongi artiklile minu arvates ka žanriliselt piirid seadnud. Kirjutades ei mõelnud ma refleksiivsusele, kirjutades lihtsalt pealkirjas sõnastatud teemal. Nii näibki, et tegu on selles mõttes suhteliselt “tagurliku” tekstiga. Juba teesides torkab silma teksti umbisikulisus:

Artiklis vaadeldakse koduloomade vigastamisega seotud kaebusi erinevate Lõuna-Eesti vallakohtute protokollides (Kaaristo 2006: 49).

Ühelt poolt olen väga üldistavate järelduste tegemisest hoidunud. Seda demonstreerib juba pealkiri, mis sõnastab üpris spetsiifiliselt nii koha, aja kui ka allika: “Vägivald loomade vastu: inimene ja koduloom Lõuna-Eesti külas 19. sajandi teisel poolel vallakohtute protokollide näitel”. Teisalt aga sisaldab alapeatükk “Koduloomade osa eestlaste elus”, mis tugineb peamiselt Pärdi (1998) jt tekstidele esindades ka nende autorite peamiselt traditsioonilist nägemust:

Koduloomad olid äärmiselt oluline osa eestlaste elust (Kaaristo 2006a: 53).

Ratsionaalne talupojajäihiskond ei tundnud lemmikloomakultuuri (Kaaristo 2006a: 50).

Kuna tegemist on uurimusega ajaloolises perspektiivis, ei toetu artikkel välitöödel kogutud materjalidele. Samas aga oleksin võinud reflekteerida enam oma allikate – vallakohtute protokollide – olemuse ja allikaväärtuse üle. Annan artiklis vaid ülevaate nimetatud arhiivi moodustajatest – vallakohtutest, allikaist endist põhjalikumalt rääkimata. Teisalt aga võib “ma viibisin tõesti seal” sümboliliseks markeriks pidada ka arhiivimaterjalidest tsiteeritud tekstilõike. Ühtlasi representeerivad arhiivimaterjalide tsitaadid ka “pärismaalase pilku” niipalju kui see on taoliste allikate puhul võimalik (vt tsitaadid Kaaristo 2006a: 55–59).

Samas aga ei saa öelda, et artikkel oleks stilistiliselt üritanud pidevalt tüüpilist rõhutada, pigem vastupidi – olen toonud välja võimalikult palju erinevaid protokollides kajastatud kohtuasju.

Etnoloogidele spetsiifilist erialakeelt on selles tekstis vähem kui ehk etnoloogide puhul tavaline. Ühelt poolt on selle põhjuseks ehk tõsiasi, et artikkel ise

ongi pigem empiirilise või “rakendusliku” suunitlusega ning vahendab pigem allikates leiduvat informatsiooni, tehes selle põhjal küll ka mõningaid üldistusi-järeldusi. Peamiselt leiabki erialakeelt artikli sissejuhatavas ja teoreetilises osas, mille üheks eesmärgiks ongi ilmselt teema uurimise hetkeseisu andmise kõrval ka oma autoriteedi kehtestamine etnoloogina:

Ainult inimesed konstrueerivad inimese ja looma suhetest narratiive (Kaaristo 2006a: 49).

Kultuuriökoloogia uurib inimühiskonna suhteid teiste populatsioonide ja abiootiliste keskkonnateguritega ning nende mõju inimkooslustes aset leidvatele sotsiaalsetele ja kultuurilistele protsessidele (Kaaristo 2006a: 50).

Niisiis on minu artikkel võrreldes mitmete teiste samas kogumikus ilmunud artiklitega (nt Sõukand 2006 või Villandi 2006) märksa traditsioonilisem ning etnograafilist realismi kasutan märksa ulatuslikumalt kui teised umbes samal ajal kodulooma ja inimese suhet käsitlenud uurijad, samuti puudub minu tekstist täiesti refleksiivne lähenemine. Sellel võib olla mitmeid põhjuseid. Üks nendest on ilmselt see, et tegemist on artikliga, mis käsitleb antud teemat ajaloolises perspektiivis, kasutades traditsioonilisi ajaloolaste allikmaterjale. Pikk ajaline distantis uuritavatega teeb isikliku suhestumise teemaga paratamatult raskemaks.

Kindlasti avaldas sellele mõju ka asjaolu, et kuuludes kuni hilise ajani ajaloo osakonna alla, on enamik eesti etnoloogidest (mina kaasa arvatud) saanud alushariduse ajaloolasena ning ilmselt löi ajaloolise materjali käsitlemise fakt eeldused kirjutada pigem traditsiooniline “ajaloolane käsitus” ja mitte “etnoloogiline” tekst.²³ Tegeledes ajaloolise etnoloogiaga võtsin teise positsiooni – ajaloolase oma – ja distantseerusin tekstist märksa rohkem, kui ma ilmselt oleksin teinud teistsuguste allikate puhul. Seetõttu on antud artikli puhul raske rääkida ka

²³ Muidugi ei ole refleksiivsus võõras ka ajaloolastele. Inglise ajaloolane John Arnold on rõhutanud, et ajaloolase eneserefleksiivsus peab endas sisaldama mõtlemist nii selle üle, mida ta teeb arhiivis, kui ka selle üle, mida ta teeb arvuti taga. Iga ajaloolane peaks olema teadlik oma retoorilistest ja narratiivsetest valikutest, nendest raamidest, mille sees ta ajalugu kirjutab. Ajaloolasel tuleks selgemini teadvustada oma “kirjutavat mina”, nagu ka tõsiasi, et absoluutse tõe asemel vahendab ta paratamatult suhtelist tõde. (Tamm 2007: 9) Samas aga ei ole see arusaam, mis on osa üldisest 1980. aastate “postmodernistlikust pöördest” sotsiaal- ja humanitaarteadustes, eesti ajaloo teaduse traditsioonis veel väga tugevalt kodunenud.

“etnograafilisest autoriteedist” – pigem peaks tegemist olema “ajalooteadusliku autoriteediga”.

Antud teema märksa refleksiivsem käsitus oleks igati asjakohane. Loomulikult seab fakt, et tegu on ajaloolise etnoloogiaga, ka mõned piirid. Siiski võinuks ka antud teema puhul rakendada mõningaid järgmistest võtetest: määratleda selge isiklik positsioon ja/või seisukoht antud teema suhtes (koduloomad ja vägivald, koduloomad ja nende majanduslik/emotsionaalne väärtus), anda ülevaade sellest, kuidas ma isiklikult teemani jõudsin, kirjeldada põhjalikumalt allikaid (protokollide tekste). Teisisõnu tuleks rõhuda neile aspektidele, mida on võimalik käsitletud teema paremini lugejani toomiseks teha teksti puhul, mida tuleb pidada ühtaegu ajaloolaseks kui etnoloogiliseks – lasta välja paista tõsiasi, et autor on “paratamatult üks omaenda uurimistöo tegelastest, tema on see, kes otsib, valib, hindab, tõlgendab ja – *last, but not least* – kirjutab” (Tamm 2007: 10).

KOKKUVÕTE

Viimaseid aastakümneid antropoloogiateaduses saab üldiselt kokku võtta terminiga “postmodernistlik pööre”. See märgib arusaama, mille kohaselt kirjutamine ei ole enam nii “süütu” tegevus kui ta kunagi arvati olevat. Protsess, mille kaudseks algatajaks oli Bronislaw Malinowski välitööde päevikute avaldamine päädis arutelude ja debattidega antropoloogi kui autori üle ja viis uue uurimissuuna – “antropoloogia antropoloogia” tekkeni.

Tekst kui antropoloogi töö tulemus muutus uurimisallikaks umbes samadel alustel nagu varem olid teadlaste endi loodud etnograafilised kirjeldused. Kuigi kriitikud on öelnud, et niisugune lähenemine võib viia absurdini (tekstide kriitiline analüüs võib kesta lõpmatuseni või et sotsiaalsete ja kultuuriliste nähtuste analüüsi asemel keskendutakse ainult iseendale), märgib representatsioonikriis ometi olulist pööret antropoloogiateaduse ajaloos – see on viinud selgema äratundmiseni, et teksti ei saa kunagi vaadelda eraldi tema autorist ja teda ümbritsenud ajaloolisest ja kultuurilisest kontekstist.

Eesti professionaalse etnoloogiateaduse alguse võib paigutada 20. sajandi algusesse – täpsemalt sõltub see ilmselt uurija seisukohast, kas paigutada täpsem daatum näiteks Eesti Rahva Muuseumi asutamise juurde 1909. aastal või näiteks etnograafia õppetooli asutamisele Tartu Ülikoolis 1919. aastal.

1920. ja 1930. aastate Eesti rahvateaduse märksõnaks on materiaalse kultuuri uurimine ja esemekeskne lähenemine kõikvõimalikele uurimisteedele. Minu magistritöö eesmärgiks oli uurida koduloomade kajastamist Eesti etnoloogide tekstides. Seoses nimetatud esemekeskse lähenemisega annavad antud perioodi tekstid koduloomade kohta infot vaid kaudselt – niipalju kui tegeldi kodulooma puudutava materiaalse kultuuri uurimisega. Avaldati mitmeid üldkäsitlusi, mille eesmärgiks oli kirjeldada eesti (või soome-ugri) kultuuri tervikuna. Niisugused käsitlused asetuvad hästi etnograafilise realismi žanri konteksti, mida samal ajal viljeles suurem osa Lääne antropolooge. Etnograafilise uurimuse eesmärgiks oli anda ammendav ülevaade mingi kultuuri eri tahkudest ja laias laastus just sellega eesti rahvateadlased tegelesidki. Ilmusid mitmed üldkäsitlused (Eisen 1922; Manninen 1929, 1933; Ränk 1935), mis tegelesid peamiselt materiaalsest kultuurist

(rahvarõivad, ehitised, tööriistad, toit, sõiduvahendid, käsitöö jne) ülevaate andmisega. Sama perioodi anglo-ameerika antropoloogide üldkäsitlustest eristabki neid keskendumine materiaalsele kultuurile, samal ajal kui anglo-ameerika antropoloogid tegelesid ulatuslikult ka sotsiaalsete suhete valdkonda kuuluvate teemadega nagu sugulussüsteemid, poliitika, õigus jne. Erandiks on osaliselt näiteks Eisen, kes kirjeldab muuhulgas ka eri soome-ugri rahvaste “iseloomu, elu ja olu” (1922: 21).

Koduloomade endi kohta leiab neist tekstidest informatsiooni vähe, sest koduloom kui selline ei saanud olla materiaalse kultuuriga tegeleva etnograafi uurimisobjekt. Rahvateadlased uurisid lautasid, veovahendeid või karjasepasunaid, aga mitte suhtumist loomadesse ja inimese suhteid nendega. Neist töödest jääb kajama eelkõige funktsionalistlik lähenemine ja loomade rõhutatult objektistatud käsitlemine. Nii kirjutab näiteks Manninen (1929: 105) härgade *tarvitamisest*, Ränk (1935: 34) räägib sellest, et karjane *tarvitas* peale koera metsloomade peletamiseks veel *mõningaid erilisi abiriistu*, et veoloomadena *tarvitati* Eestis nii hobust kui ka härga ja et härja *kasustamine* on kohati säilinud kuni 20. sajandini (*Ibid*: 47–48).

Niisiis räägivad antud tekstid koduloomadest enamasti materialistlikus võttes ja prevaleerib funktsionalistlik kasu diskursus – kodulooma nähakse vaid elatusallikana ja uurimustes ei nähta põhjust kodulooma kui sellist eraldi käsitleda – ta muutub episoodiliseks tegelaseks, keda mainitakse niipalju, kui tuleb juttu kodulooma teemat vahetult puudutavatest materiaalse kultuuri elementidest nagu laudad, veovahendid vms.

Sellest hoolimata kumab läbi ka teistsuguse käsitlusviisi võimalikkus. Loomade funktsioon võis taluperes olla küll peamiselt majanduslik – loomapidamise põhjus oli ju perele ülalpidamise kindlustamine, samas aga on selge, et võrreldes näiteks tänapäevaga olid inimeste suhted loomadega 19. sajandil märksa lähedasemad, kuna koduloom kuulus Ivar Paulsoni mõistet kasutades talupoja vahetusse *koduringi*. Kõik loomapidamisruumidest kirjutanud autorid on vähemalt ära maininud ka tõsiasja, et Eestis oli väga levinud loomade talveks rehetuppa toomise komme. Ränk kirjutab, et loomadega jagati eluaset *kas olude sunnil või armastusest looma vastu* (1935: 65). Ka kajastab Ränk (1929: 10) seda, et ka pärast seda, kui härjapidamine muutus üha harvemaks ning hobune järjest enam härja funktsiooni veoloomana üle võttis, säilis saartel ja Loode-Eestis endiselt härgadega kündmise komme rituaalsel moel – künniperioodi alguses künti esimesed vaod just härgadega.

Seega aktsepteerisid ka 1920. ja 1930. aastate rahvateadlased hoolimata esemekultuuri prevaleerimisest seda, et lisaks majanduslikule mängis koduloom eestlaste elus märksa laiemat – ka rituaalset või sümbolistlikku rolli.

Nimetatud tekstid on kirjutatud vastavalt etnograafilise realismi kaanonile. Avaldati mitu üldkäsitlust, mis vaatlesid eesti (materiaalse) kultuuri erinevaid tahke. Tekstid kirjutati umbisikulises kõnevormis, vajadusel räägiti endast kolmandas isikus. Peategelaseks oli kõigis neis tekstides “rahvas” kui selline, kelle kohta kehtisid kõik tehtud üldistused-järeldused. Erinevalt angloameerika antropoloogidest, kes ammutasid oma etnograafilist autoriteeti paljuski just “väljal” viibimise faktist, ei olnud välitöödel viibimine eesti rahvateadlastele nii oluline. Kuigi enamik teadlastest käis palju kogumisretkedel, ei olnud esemeuurimisele keskenduvale eesti rahvateadlasele kuigi tähtis, kes täpselt kõnealused objektid muuseumisse oli toonud ning avaldati ka mitmeid artikleid, mis kasutasid allikmaterjalina lihtsalt ERM-i esemekogusid. Siiski ei olnud ka välitöökogemuse markeerimine tekstis haruldane ja sellekohane info koondati etnograafilise realismi žanrile vastavalt peamiselt joonealustesse märkustesse, nii et tekstis olid välitööd ja põhitekst ehk uurimuse tulemused väga selgelt eristatud.

Uuritava kultuuri esindaja saab neis tekstides sõna väga harva, piirduakse üksikute tsitaatide ära toomisega ja ka siis ei saa lugeja üldjuhul teada, keda täpselt tsiteeritakse – selleks on lihtsalt umbisikuline “kohalik”. Siin on erandiks Gustav Ränk (1940), kes oma magamislautu käsitleva artikli joonealustes märkustes nimetab informantidelt kuuldu ümber jutustades neid ka nimepidi. Etnograafilise realismi žanri demonstreerib ka ulatuslik erialakeele kasutamine: seda, et eristutakse “tavainimestest“, rõhutasid sarnaselt sama perioodi anglo-ameerika antropoloogidega ka teadlased ise.

James Cliffordi etnograafilise autoriteedi skaalale need tekstid hästi ei paigutu. Seda, et antud skaala on konstrueeritud vaid angloameerika uurimusi silmas pidades, tunnistas Clifford ka ise. Niisiis on otstarbekas antud skaalat laiendada, lisades sinna *deskriptiivse autoriteedi*, mida iseloomustab ennekõike keskendumine materiaalsele kultuurile, piirdumine kirjeldava lähenemisega ja loobumine sotsiaalse ja ühiskondliku elu kajastamisest.

Nõukogude Eestis mõjutas rahvateaduse arengut tõsiasi, et etnograafia taandati pelgalt ajaloo abiteaduseks. Samuti kehtestati teoreetiliselt väga ahtad raamid – kõiki kultuurinähtusi tuli vaadelda F. Engelsi välja töötatud materialistlikus

marksistlik-leninistlikus võtmes. See seadis kultuurinähtuste laiemale analüüsile selged piirid. Väljapääsu leidsid eesti etnograafid jätkuvas traditsioonilise talurahva esemekultuuri uurimises, millele lisati nii formaalselt kui võimalik mõningaid marksistlikke jooni. Seega valitses eesti etnograafias teooriat, mis vaid süvendas materiaalsele kultuurile keskendumist. Seda võimendas ka asjaolu, et võimud propageerisid samal ajal väga aktiivselt sotsialistliku kaasaja uurimist, mis oli aga ülimalt ideologiseeritud – põhimõtteliselt oli tegu süsteemi propageerimisega. Seega muutus vana eesti talurahvakultuuriga tegelemine eesti etnograafide jaoks teatud mõttes pelgupaigaks ja võimaluseks näidata oma vastuseisu kehtivale ideoloogiale. Nõnda jätkasidki eesti etnograafid tegelikult järgneva 50 aasta jooksul peamiselt materiaalsele kultuurile keskenduvat uurimistööd.

Seega on olukord sarnane 1920. ja 1930. aastatega, kus kodulooma kui sellist eraldi ei käsitletud ja nende kohta käivat informatsiooni tuleb välja lugeda tekstidest, mis keskendusid materiaalsele kultuurile. Peamised koduloomadega seotud teemad nõukogude perioodil olid loomapidamisruume, veovahendeid ja loomade karjatamist kajastavad käsitlused. Neist tekstidest tuleb välja loomade olukorra muutumine 19. sajandil – sajandi esimesel poolel räägitakse halvasti toidetud kariloomadest kitsastes ja madalates lautades, 19. sajandi II poolest kõnelevates tekstides aga juba suurtest kivivundamendiga laudakompleksidest. Samuti nähtuvad neist tekstidest piirkondlikud eripärad – karjakasvatus mängis suuremat rolli Lõuna- kui Põhja-Eestis. Loomade käsitlemine on endiselt peamiselt materialistlik, kariloomadest räägitakse kui *taluhinnalisest varast* (Habicht 1968: 85).

Sarnaselt esimese Eesti Vabariigi aegsete teemadega leidub ka nõukogude perioodi taluarhitektuuri puudutavates käsitlustel hulgaliselt viiteid koduloomade talveks tuppa toomise kombele. Seda põhjendatakse vaid pragmaatiliselt ja funktsionalistlikult – majandusloomade tervise ja heaolu eest hoolitsemine. Samas on muidugi selge, et inimese suhe loomadega oli oluliselt teistsugune näiteks tänapäevases juba lihtsa fakti tõttu, et elati loomadega märksa lähedasemas kontaktis kui keskmine tänapäevane inimene. Seega, olgugi et autorid seda ei sõnasta, nähtub ka nende kirjutatust kaudselt, et koduloom pidi ilmselgelt moodustama olulise osa talupoja maailmapildist, kus materialistlikud põhjused segunesid muudega, nagu näitab ka kombestik (laudade magamise komme kui viljakusrituaal, ratsutamise kui 19. sajandiks suuresti kadunud liikumisviisi säilimine rituaalsel tasandil).

Nõukogude periood tõi ka kaasaja uurimise, mis aga ei käivitunud kunagi täiel määral ideoloogiliste piirangute tõttu. Kaasaja uurimises nähti teatavat konformismi ja mugandumist, samal ajal kui 19. sajandi rahvakultuuriga tegelemine kandis vastupanu ideed. Siiski avaldati ka mõned kaasaja kohta käivad uurimused. Kõige levinum võte oli alustada 19. sajandist ja jõuda siis nõukogude kaasaega välja. Neis tekstides oli üksikindiviid ehk pisut rohkem esindatud, samas aga teenis see tüüpilise nõukogude inimese esindamise eesmärki, tegu oli suuresti stereotüüpsete mudelitega.

Sarnaselt esimese Eesti Vabariigi aegsete tekstidega ühendab ka nõukogude perioodi käsitlusi ulatuslik etnograafilise realismi žanri kasutamine. Oluline ühishnimetaja on tekstides täielikult puuduv autor. Samuti on tekstide keskmes peaaegu eranditult “rahvas”. Endiselt on ka välitööde protsess tekstist elimineeritud. Olgugi et etnograafilised välitööd oli oluline uurimismeetod, piirdutakse tavaliselt vaid välitööde toimumise fakti mainimisega. Nii hoidsid nõukogude perioodi eesti etnograafid väitöid ja uurimuse lõpparuannet selgelt lahus. Hoolimata sellest, et uurimuse peategelane on alati võimalikult üldistav “rahvas”, leidub ka mõningaid konkreetsemaid näiteid, niinimetatud juhtumianalüüsi, mis teenivad peaaesjalikult teksti illustreerimise eesmärki. Üldistamistase on neis tekstides väga kõrge, ühelt poolt võib seda ja peaaesjalikult tüüpilist rõhutavat stilistikat selgitada sellega, et uuritavaks ajaperioodiks oli jätkuvalt 19. sajand ja seega rekonstrueeriti pidevalt etnograafilist olevikku, mille vahetuid tunnistajaid tegelikult enam küsitleda ei saanud. Kuna nõukogude perioodil jätkus suuresti 1920. aastatel alguse saanud temaatika uurimine, võib ka nende tekstide kohta öelda, et oma etnograafilist autoriteeti kehtestati siin deskriptiivsel moel.

1990. aastad tõi kaasa märksa diferentseerituma lähenemise. Asuti avaldama mitmesuguseid kogu eesti rahvakultuuri kirjeldavaid teoseid (koguteos “Eesti rahvakultuur” ja monograafia “Eesti kultuurilugu”), samuti populaarseid üldkäsitlusi, n-ö etnoloogiaõpikuid. Koduloomi käsitletakse nendes tekstides eranditult funktsionalistlikult: räägitakse sellest, et koduloomade ülesandeks oli anda liha, piima, villa, nahka, veojõudu, väetiseks sõnnikut. Nende tekstide eesmärgiks on peamiselt varasematest uurimustest (vahe)kokkuvõtete tegemine ja hetke uurimisseisu sedastamine.

Teisalt aga hakkas 1990. aastatel Eesti etnoloogia uuesti lähenema ka sotsiaalsete ja kultuurinähtuste süvaanalüüsi eeldavale Lääne kultuuriantropoloogiale, mis tõi teadlaste tähelepanu keskpunkti eelkõige inimese. Peagi valmisid ka mõned

uurimused, mille keskmes oli inimese suhe koduloomaga. Esimesi antud teema käsitlejaid olid arktiliste kultuuri uurijad. 1990. aastate teisel poolel ilmunud artiklid vormistasid 2001. aastal ühismonograafiaks Art Leete, Liivo Niglas ja Anzori Barkalaja, kelle lähenemine on uudne muuhulgas ka selle tõttu, et põhjapõdra rolli tõlgendatakse sümbolistlikus perspektiivis. Autorid näitavad, et põhjapõtrade kasvatamise puhul ei saa alati rääkida vaid majanduslikust tähtsusest, vaid et tegu on keskse elemendiga hantide ja neenetsite kultuurilises maailmapildis. Teisalt ei eitata ka põhjapõtrade majanduslikku tähtsust ja nii integreeribki antud teos sümbolistlikku ja funktsionalistlikku lähenemist, nagu seda teeb enamik tänapäeva antropoloogide loomakäsitlusi.

1990. aastate lõpus hakati ka Eesti Kirjandusmuuseumis tegelema inimeste ja lemmikloomade vaheliste suhete uurimisega. Ka seal formuleeriti ühelt poolt funktsionalistlik arusaam, mille järgi on loom eelkõige ülalpidamise kindlustaja, samal ajal aga rõhutati ka lemmikloomade pidamise mittemateriaalseid aspekte. Esile tõsteti inimeste ja loomade vaheliste suhete teisenemist pragmaatilisest märksa emotsionaalsemaks.

1990. ja 2000. aastate tekstid on žanriliselt väga mitmekesised. Kogu eesti kultuuri kirjeldavad üldkäsitlused, mis keskenduvad traditsiooniliselt materiaalsele kultuurile, jätkavad laias laastus ka etnograafilise realismi žanri kasutamist. Nii väldivad need tekstid endiselt mina-vormi kasutamist, valdav on umbisikuline kõneviis. Üldkäsitluste eesmärk on kirjeldada ära kogu eesti rahvakultuur, niisiis on nende tekstide subjektideks “eesti rahvas”, üksikindiviidi ilmumine tekstis on harv nähtus ning uuritavatele endile antakse sõna vähe.

Üksikküsimustele keskenduvates tekstides aga kasutatakse mina-vormi julgelt. Samuti on tavaline see, et autor kehtestab ennast kohe teksti alguses, jutustades nt artikli temaga seotud isiklike mälestusi. Ka pole haruldane, et autor ei piirdu ainult autori rolliga, vaid muutub ka ise enda informandiks. Samuti on kõnealne periood toonud isiklike mälestusnarratiivide avaldamise ajakirjades. Üksikindiviidi perspektiivi representeerimine on siin pigem reegel kui erand, samuti on ta illustreeriva näite rollist tõusnud mõnel juhul teksti keskmesse. Uutes käsitluses on ka välitööd märksa olulisemad, tihti kesksel kohal.

Nimetatud ajaperioodil muutusid etnoloogide tööd märksa ambivalentsemaks. Üldistades võib öelda, et need tekstid jagunevad etnograafilise realismi žanri kasutamise või mittekasutamise poolt kaheks. Tekstides, mille eesmärkides on

kirjeldada kogu eesti kultuuri, kasutatakse etnograafilise realismi võtmestikku sarnaselt 1920. ja 1930. aastate rahvateaduse ja nõukogude eesti etnograafiaga, üksikküsimustele keskenduvates tekstides aga kasutatakse uuemaid kultuuriantropoloogia võtteid ja meetodeid. Nii kehtestatakse ka oma etnograafilist autoriteeti ühelt poolt väga traditsiooniliselt (peaasjalikult üldkäsitlused), teisalt aga kasutatakse üksikküsimustele keskenduvates artiklites juba ka teisi oma autoriteedi kehtestamise viise, näiteks interpretatiivset või polüfoonilist.

Magistritöö teemavalik on ka minu enda varem avaldatud teksti muutnud üheks käesoleva töö allikaks. Seega analüüsisin refleksiivselt ka oma artiklit asetades selle teiste käsitluste konteksti. Ühelt poolt võib mainitud artiklit vaadelda sarnaselt teiste uuema etnoloogiakirjutuse esindajate käsitlusega, mis demonstreerib võrreldes üldkäsitlustega märksa enam näiteks uuritava perspektiivi. Samal aja aga tingivad uuritav ajaperiood ja allikad märksa traditsioonilisema ja etnograafiliselt realistlikuma käsitluse.

Kokkuvõtteks võib öelda, et käesolev töö on järjekordne tekst, mis saab osaks sotsiaal- ja humanitaarteaduskirjutusest Eestis. Seetõttu võib seda lugeda ka mitte kui ainult Eesti etnograafia/etnoloogiakirjutuse tekstipraktikate analüüsi, vaid ka kui ühe eesti etnoloogi (st minu) lugemispraktika sissevaadet (vrd Roth 2004). Kas mingit praktikat on üleüldse võimalik kriitiliselt analüüsida, kui seesama praktika ise on analüüsi osa? Loomulikult on niisugusesse lähenemisse sisse kodeeritud teatud vastuolu, mis jääb niisuguste tekstide puhul igaveseks paradoksiks, sest teadusliku teadmise/kirjutamise kohta uute teadmiste loomine on konstrueeritud põhimõtteliselt samamoodi nagu uuritud tekstidki (Davies 2006: 10).

See aga ei tähenda, et oma või teiste käsitluste lähemast uurimisest tuleks loobuda. Kuigi taoline uurimus ei pruugi anda ammendavaid vastuseid selle kohta, kuidas on otstarbekas üht või teist etnoloogilist analüüsi kirjutada või vormistada, on oma etnograafiliste praktikate endale teadvustamine siiski oluline, kuna aitab paremini mõtestada, kuidas, kellele ja miks mingit teksti kirjutatakse ja milline tulemus üht või teist võtet kasutades saavutatakse. Käesolev töö on üks niisugune katsetus, kuid võimalusi edasi uurimiseks on mitmeid. Näiteks võiks detailsemalt analüüsida etnograafilise autoriteedi kehtestamise ja refleksiivsuse rakendamise praktikaid, millele käesolevas töös on ehk lähenetud üsna üldistavalt. Ka keskendub käesolev töö üsna kitsalt vaid koduloomadega seotud tekstidele ning Eesti etnoloogiakirjutuse praktikatest üldiselt võiks kirjutada ka ülevaatlikuma käsitluse.

KASUTATUD KIRJANDUS

- Allaby**, Michael (ed) 2003. *Oxford Dictionary of Zoology*. Oxford & New York: Oxford University Press.
- Apo**, Satu 2003. Rahvapärase mõtteviisi uurimine arhiivi- ja küsitlusmaterjali abil. Tiiu Jaago (koost). *Pärimus ja tõlgendus. Artikleid folkloristika ja etnoloogia teooria, meetodite ja uurimispraktika alalt*. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, lk 218–233.
- Atkinson**, Paul & Martyn **Hammersley**, 1998. Ethnography and Participant Observation. Norman K. Denzin & Yvonna S. Lincoln (eds). *Strategies of Qualitative Inquiry*. London & New Delhi: Sage Publications, pp 110–136.
- Badley**, Graham 2004. Reading an Academic Journal is Like Doing Ethnography. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 5(1), <http://www.qualitative-research.net/fqs-texte/1-04/1-04badley-e.htm> [18.07.2007].
- Barfield**, Thomas (ed) 2005. *The Dictionary of Anthropology*. Oxford: Blackwell.
- Barkalaja**, Anzori 2001. Pimi jõe hantide ohverdusrituaalid. Art Leete, Liivo Niglas, Anzori Barkalaja. *Põhjapõder arktilises kultuuris*. Tartu: Eesti Rahva Muuseum, lk 120–143.
- Bloch**, Maurice 1992. *Prey Into Hunter: The Politics of Religious Experience*. Cambridge University Press.
- Bonner**, John Tyler 1980. *The Evolution of Culture in Animals*. Princeton University Press.
- Bottos**, Lorenzo Cañas 2006. Lummas antropoloog, kes purustas etnograafia lummuse. *Sirp*, 24.11.2006, nr 44 (3133), lk 5.
- Brednich**, Rolf Wilhelm 2001. Quellen und Methoden. – *Grundriss der Volkskunde. Einführung in die Forschungsfeld der Europäischen Ethnologie*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag GmbH, s 77-90.
- Burke**, Peter 1991. *New Perspectives on Historical Writing*. Cambridge: Polity Press
- Caplan**, Pat 2003. Introduction. Anthropology and ethics. Pat Caplan (ed). *The Ethics of Anthropology*. London & New York: Routledge, pp 1–34.
- Carrithers**, Michael 1992. *Why Humans Have Cultures: Explaining Anthropology and Social Diversity*. Oxford University Press.
- Cassirer**, Ernst 1999. *Uurimus inimesest*. Tartu: Ilmamaa.

- Clifford**, James & George E. **Marcus** (eds) 1986. *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley and Los Angeles: University Of California Press.
- Clifford**, James 1980. Fieldwork, reciprocity and the making of ethnographic texts: the example of Maurice Leenhardt. *Man*, Nr 15, pp 518–532.
- Clifford**, James 1986. Introduction: Partial Truths. *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. James Clifford & George E. Marcus (eds). Berkeley and Los Angeles: University Of California Press, pp 1–26.
- Clifford**, James. 1988. *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Clutton-Brock**, Julie 1994. The unnatural world: Behavioural aspects of humans and animals in the process of domestication. A. Manning & J. A. Serpell (eds). *Animals and Human Society: Changing Perspectives*, London: Routledge, pp 23–35.
- Crapanzano**, Vincent 1977. On the writing of Ethnography. *Dialectical Anthropology*. Nr 2, pp 69–73.
- Crapanzano**, Vincent 1985. *Tuhami: Portrait of a Moroccan*. University of Chicago Press.
- Crapanzano**, Vincent 1986. Hermes' Dilemma: The Masking of Subversion in Ethnographic Description. *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. James Clifford & George E. Marcus (eds). Berkeley and Los Angeles: University Of California Press, pp 51–76.
- Davies**, Charlotte Aull 2006. *Reflexive Ethnography. A Guide to Researching Selves and Others*. London: Routledge.
- De Heusch**, Luc 1986. *Le sacrifice dans les religions africaines*. Paris: Gallimard.
- Denzin**, Norman K. 2004. The Art and Politics of Interpretation. *Approaches to Qualitative Research. A Reader on Theory and Practice*. Sharlene Nagy Hesse-Biber & Patricia Leavy (eds). New York & Oxford: Oxford University Press, pp 447–472
- Descola**, Philippe & **Pálsson**, Gisli (eds) 1996. *Nature and Society: anthropological perspectives*. London: Routledge.
- Descola**, Philippe & **Pálsson**, Gisli 1996. Introduction. (Eds.) Philippe Descola and Gisli Pálsson. *Nature and Society: anthropological perspectives*. London: Routledge, pp 1–22.
- Dialoog**... 2002 = *Dialoog privaatses ja avalikus vahel. Inimese ja keskkonna suhete peegeldus parimuses*. Elektrooniline konverents. Täienduskoolituskursus.

18.02 – 18.05.2002. Koost Tiiu Jaago ja Mare Kõiva. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum ja Tartu Ülikool.

Douglas, Mary 2002. *Natural Symbols*. London: Routledge.

Ducos, Pierre 1978. Domestication defined and methodological approaches to its recognition in faunal assemblages. R. H. Meadow & M. A. Zeder (eds). *Approaches to faunal analysis in the Middle East*. Peabody Museum Bulletins, No 2. Cambridge: Peabody Museum, pp 53–56.

Dumont, Jean-Paul 1978. *The Headman and I: Ambiguity and Ambivalence in the Fieldworking Experience*. University of Texas Press.

Dunn, Stephen P. & Ethel **Dunn** 1974. The Intellectual Tradition of Soviet Ethnography. Stephen P. Dunn & Ethel Dunn (eds). *Introduction to Soviet Ethnography*. Berkeley : Highgate Road Social Science Research Station, pp 1–53.

Eisen, Matthias Johann 1922. *Eestlaste sugu*. Tallinn: Tallinna Eesti Kirjastuse-Ühisus.

Eisen, Matthias Johann 1925. Karjane. *Eesti Rahva Muuseumi Aastaraamat I*. Tartu.

Eisler, Hele 1971. 40 aastat Eesti NSV Riikliku Etnograafiamuuseumi korrespondentide võrgu tööd. *Etnograafiamuuseumi abilised*. Tallinn: Valgus.

Ellen, Roy 2005. Modes of Subsistence. Tim Ingold (ed). *Companion Encyclopedia of Anthropology*. London & New York: Routledge, pp 197–225.

Engels, Friedrich 1980. *Perekonna, eraomanduse ja riigi tekkimine: seoses Lewis H. Morgani uurimustega*. Tallinn: Eesti Raamat.

Ernits, Enn 2006. Jumaluste lemmikloomad ja ennustamine elundite põhjal. *Mäetagused*, nr 31, Tartu: EKM folkloristika osakonna rahvausundi ja meedia tööriühm. MTÜ Eesti Folkloori Instituut, lk 15–28.

Evans-Pritchard, E.-E. 1940. *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*. Oxford: Clarendon Press.

Firth, Raymond 1936. *We, the Tikopia*. London: Allen & Unwin.

Foucault, Michel 2005. *Teadmiste arheoloogia*. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.

Gadamer, Hans-Georg 1997. Mis on tõde? F.D.E Schleiermacher, Wilhelm Dilthey, Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer. *Filosoofilise hermeneutika klassikat*. Tartu: Ilmamaa, lk 165–182.

Galef, Bennett G. 1992. The Question of Animal Culture. *Human Nature*, Vol 3, No 2, pp 157–178.

- Garine**, Igor de 2005. The Diet and Nutrition of Human Populations. Tim Ingold (ed). *Companion Encyclopedia of Anthropology*. London & New York: Routledge, pp 226–264.
- Geertz**, Clifford 1967. Under the Mosquito Net. *The New York Review of Books*. Vol 9, Nr 4. Vt http://www.nybooks.com/articles/article-preview?article_id=11976 (15.04.2007).
- Geertz**, Clifford 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books Inc Publishers.
- Geertz**, Clifford 1988. *Works and Lives. The Anthropologist as Author*. Cambridge: Polity Press.
- Geertz**, Clifford 2002. *Omakandi tarkus*. Tallinn: Varrak.
- Gluckman**, Max 1955. *Custom and Conflict in Africa*. Oxford: Basil Blackwell.
- Gross**, Toomas 1996. Mõistmisest ja teisest antropoloogias. *Akadeemia*, Nr 8 (89), lk 1717–1737.
- Gross**, Toomas 2003. Kolonialismi pärandist antropoloogias. *Vikerkaar*, Nr 4–5, lk 101–114.
- Gross**, Toomas 2007. Sotsiaalse ja kultuurilise reaalsuse esitamisest antropoloogias. *Vikerkaar*, nr 4–5, lk 158–165.
- Grünberg**, Kristi & Mari **Lõhmus** 2007. Inimene, keskkond ja mälu – distsipliinidevahelisest dialogist arheoloogia ja etnoloogia kevadkooli põhjal. *Eesti Rahva Muuseumi Aastaraamat L*. Tartu: Eesti Rahva Muuseum, lk 199–213.
- Götttsch**, Silke 2001. Archivalische Quellen und die Möglichkeiten ihrer Auswertung. – *Methoden der Volkskunde. Positionen, Quellen, Arbeitsweisen der Europäischen Ethnologie*. Silke Götttsch, Albrecht Lehmann (Hg). Berlin: Dietrich Reimer Verlag, s 15-32.
- Habicht**, Tamara 1968. Laudad Kagu-Eestis XIX sajandi teisel poolel ja XX sajandi algul. *Etnograafiamuuseumi Aastaraamat*, XXIII, Tallinn: Valgus, lk 55–101.
- Habicht**, Tamara 1973. Veiselaut Eestis 19. saj. teisel poolel ja 20. saj. algul. *Etnograafiamuuseumi Aastaraamat*, XXVII, Tallinn: Valgus, lk 54–100.
- Harris**, Marvin 1965. The Myth of the Sacred Cow. A. Leeds & A. P. Vayda (ed). *Man, Culture and Animals: The role of Animals in Human Ecological Adjustments*. Washington: American Association for the Advancement of Science, pp 217–228.
- Harris**, Marvin 1992. The Cultural Ecology of India's Sacred Cattle. *Current Anthropology*, Vol 33, Supplement, pp 261–276.

- Harris**, Marvin 1994. India's Sacred Cow. James P. Spradley & David W. McCurdy (eds). *Conformity and Conflict: Readings in Cultural Anthropology*. New York: HarperCollins, pp 200–210.
- Have**, Paul ten 2004. *Understanding Qualitative Research and Ethnomethodology*. London & New Delhi: Sage.
- Hecker**, H. M. 1982. Domestication Revisited: Its Implications for Faunal Analysis. *Journal of Field Archaeology*, 9, pp 217–236.
- Hiimäe**, Mall 2000. Aliise Moora uurimistöö aspekte. *Eesti Arheoloogia Ajakiri*, nr 4, lk 83–85.
- Hinrikus**, Rutt 2003. Eesti elulugude kogu ja selle uurimise perspektiive. *Võim ja kultuur*. Koost Arvo Krikmann ja Sirje Olesk. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum & Eesti kultuuriloo ja folkloristika keskus, lk 171–213.
- Holloway Jr**, Ralph L. 1969. Culture: A Human Domain. *Current Anthropology*, Vol. 10, No. 4, Part 2, pp 395–412.
- Iiomäki**, Henni 2002. Loomad inimese meeles ja rahvaluule keeles. *Dialog privaatse ja avaliku elu vahel. Inimese ja keskkonna suhete peegeldus pärimuses*. Elektrooniline konverents. Täienduskoolituskursus. 18.02 – 18.05.2002. Koost Tiiu Jaago ja Mare Kõiva. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum ja Tartu Ülikool, lk 13–18.
- Indreko**, Richard 1926. Rangipuud ERM-i kogudes. *Eesti Rahva Muuseumi Aastaraamat*, II. Tartu.
- Ingold**, Tim 1988. Introduction. *What is an Animal?* Tim Ingold (ed). London: Unwin Hyman.
- Ingold**, Tim 2000. *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling & Skill*. London: Routledge.
- Ingold**, Tim 2005. Humanity and Animality. Tim Ingold (ed). *Companion Encyclopedia of Anthropology*. London & New York: Routledge, pp 14–32.
- Jaago**, Tiiu 2003. Kas folkloristika ja etnoloogia eraldumine sai alguse emakeelse ülikooli õppetoolide loomisest? Tiiu Jaago (koost) *Pärimus ja tõlgendus. Artikleid folkloristika ja etnoloogia teooria, meetodite ja uurimispraktika alalt*. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, lk 37–49.
- Jaagosild**, Ildike 1965. Loomade ajutisest pidamisest rehetoas. *Etnograafiamuuseumi Aastaraamat*, XX, Tallinn: Eesti NSV Teaduste Akadeemia, lk 87–106.
- Jaagosild**, Ildike 1966. Loomade karjatamine Nõukogude Eesti külas. *Etnograafiamuuseumi Aastaraamat* XXI, Tallinn: Valgus, lk 272–295.

- Jaagosild**, Ildike 1969. Laudad Lääne-Eestis ja saartel. *Etnograafiamuuseumi Aastaraamat*, XXIV, Tallinn: Valgus, lk 163–194.
- Jaagosild**, Ildike 1974. Loomakasvatuse areng Lääne-Eestis ja saartel. *Eesti Põllumajanduse Muuseumi teaduslike tööde kogumik*, II, Tartu: Eesti Põllumajanduse Akadeemia, lk 28–41.
- Jans** 2006 = Johannes Jansi päevaraamat kogumisreisist Muhu saarele 1920. aastal. *Eesti Rahva Muuseumi Aastaraamat*, XLIX, Tartu: Eesti Rahva Muuseum, lk 221–263.
- Kaaristo**, Maarja 2005a. Inimene ja koduloom Eesti külas 19. sajandi teisel poolel. *Etnoloogia Hääl*, 7. Nooretnoloogide konverents 29. märts 2005. Tartu: Eesti Rahva Muuseum, lk 3–4.
- Kaaristo**, Maarja 2005b. Eestlase suhe koduloomadega 19. sajandil – etnoloogiline perspektiiv / Estonians' relationship with domesticated animals in the 19th century: an ethnological perspective. *Väärtused ja konfliktid keskkonnaeetikas*. Toim. R. Keskaik, S. Rattasepp ja K. Kotov. Tartu: Eesti Looduseuurijate Selts, lk 28–31.
- Kaaristo**, Maarja 2006a. Vägivald loomade vastu: inimene ja koduloom Lõuna-Eesti külas 19. sajandi II poolel vallakohtute protokollide näitel. *Mäetagused*, nr 31, Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum, lk 49–62.
- Kaaristo**, Maarja 2006b. “Lehm longab nii, et karja ei või minna”. Vallakohtute protokollid koduloomade vigastamisest. *Inimene ja (lemmik)loomad III. Müüdid loomadest. Teesid*. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum, lk 7–8, <http://www.folklore.ee/rl/fo/konve/loomaiii/teesid.pdf> [1.06.2007].
- Karm**, Svetlana 2006. Eesti etnoloogid Udmurtias. Eesti Rahva Muuseumi 1971.–1991. aasta udmurdi ekspeditsioonide päevikute analüüs. *Eesti Rahva Muuseumi Aastaraamat*, XLVIII, Tartu: Eesti Rahva Muuseum, lk 13–46.
- Konksi**, Karin 2004. Arved Luts ja Nõukogude Eesti kaasaja dokumenteerimine Eesti Rahva Muuseumis. *Eesti Rahva Muuseumi Aastaraamat*, XLVIII, lk 13–46.
- Koosa**, Piret & Art Leete, 2006. The Ethnographer as a Trader: On Some Metaphors in the Komi Fieldwork Diaries. *Sign Systems Studies*, Vol 34/2 [ilmumas].
- Kruus**, Hans (toim) 1937. *Eesti ajalugu II. Eesti keskaeg*. Tartu: Eesti Kirjanduse Selts.
- Kuutma**, Kristin 2005. Oskar Kallas: An Envoy of Cultural Heritage. *Studies in Estonian Folkloristics and Ethnology. A Reader and Reflexive History*. Kristin Kuutma & Tiiu Jaago (eds). Tartu: Tartu University Press, pp 121–152.

- Kuutma**, Kristin 2005. *Pärimuskultuurist kultuurisümboliks. Saami etnograafia ja Seto eepose loomislugu*. EKLA töid kirjandusest ja kultuuriloost 3. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum.
- Kõiva**, Mare & **Kuperjanov** Andres (toim) 2006. *Lemmikloomad*. Mäetagused 31. Tartu: EKM folkloristika osakonna rahvausundi ja meedia töörühm. MTÜ Eesti Folkloori Instituut.
- Kõresaar**, Ene 2003. Eluloolisest käsitlusviisist Eesti kultuuriteadustes. *Pärimus ja tõlgendus. Artikleid folkloristika ja etnoloogia teooria, meetodite ning uurimispraktika alalt*. Koost. Tiiu Jaago. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, lk 61–76.
- Kündja** 1882a = Kündja nr 9, 1. september 1882.
- Kündja** 1882b = Kündja nr 3, 21. juuli 1882.
- Kündja** 1882c = Kündja nr 6, 11. august 1882.
- Latvala**, Johanna 2002. Reflexivity and Some Ethical Problem in Studying Middle Class Women in Kenya. *Pro Ethnologia*, 13. *Ethics in Cultural Studies*. Tartu: Estonian National Museum, pp 63–74.
- Laitila**, Teuvo 1989. Intialainen ajattelu ja eläinten oikeudet. Toim Heta Häyry, Helena Tengvall ja Leena Vilkka. *Eläin ihmisten maailmassa*. Helsinki: Oy Gaudeamus Ab, s 152–164.
- Le Roy Ladurie**, Emmanuel 1996. *Montaillou, prantsuse küla 1294 – 1324*. Tallinn: Kunst.
- Leach**, Edmund 1970. Anthropological Aspects of Language: Animal Categories and Verbal Abuse. *New Directions in the Study of Language*. Ed. Eric H. Lenneberg. Cambridge, Massachusetts : The Massachusetts Institute of Technology Press, pp 23–63.
- Lee**. *Eesti Rahva Muuseumi Sõprade Seltsi väljaanne, 1995–2006*. Koost. Merli Sild ja Sirje Madisson. Tartu: Eesti Rahva Muuseumi Sõprade Selts.
- Leete**, Art & Liivo **Niglas** 2001. Sissejuhatus. Neenetsite ja hantide arktilisest identiteedist. Art Leete, Liivo Niglas, Anzori Barkalaja. *Põhjaapõder arktilises kultuuris*. Tartu: Eesti Rahva Muuseum, lk 9–25.
- Leete**, Art 1998. Komi Objects at the Estonian National Museum. *Pro Ethnologia* 6. *Procedural Work on Artefacts*. Tartu: Estonian National Museum, pp 41–54.
- Leete**, Art 2000. Põhjarahvad antiigist tänapäevani. Obiugrilaste ja neenetsite kirjelduste muutumine. Tartu: Eesti Rahva Muuseum.

- Leete**, Art 2001. Ohverdamine Num-To'l: maailmapilt ja poliitika. Art Leete, Liivo Niglas, Anzori Barkalaja. *Põhjaapõder arktilises kultuuris*. Tartu: Eesti Rahva Muuseum, lk 79–119.
- Leete**, Art 2002. *Kazõmi sõda: šamanistliku kultuuri allakäik Lääne-Siberis*. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.
- Leete**, Art 2005. Ferdinand Linnus: Views of Estonian Ethnography and their Reflections on Recent Discussions. *Studies in Estonian Folkloristics and Ethnology. A Reader and Reflexive History*. Kristin Kuutma & Tiiu Jaago (eds). Tartu: Tartu University Press, pp 329–352.
- Leete**, Art 2007a. Jahimehe koer ja feng shui. *Vikerkaar*, nr 4–5, Tallinn: SA Kultuurileht, lk 111–120.
- Leete**, Art 2007b. *Muutused ja meeleheide: põhjarahvad ja nõukogude võim 1920–1940. aastatel*. Tartu: Eesti Rahva Muuseum.
- Lévi-Strauss**, Claude 1969. *Totemism*. Boston: Beacon Press.
- Lévi-Strauss**, Claude 2001. *Metsik mõtlemine*. Tallinn: Vagabund.
- Lewis**, Ioan 1973. *The Anthropologist's Muse*. London: London School of Economics.
- Liiv**, Ildike 1962. Ühiskarjatamisest Saaremaal. *Etnograafiamuuseumi Aastaraamat*, XVIII, Tartu: Eesti NSV Teaduste Akadeemia, lk 38–79.
- Linnus**, Ferdinand 1937. *Eestlaste aineline kultuur ja rahvausund orduajal. Äratrükk teosest "Eesti ajalugu II"*. Tartu: Eesti Kirjanduse Selts.
- Linnus**, Jüri 1970. Ilmari Manninen ja Eesti Rahva Muuseum. *Läänemeresoomlaste rahvakultuurist*. Tallinn: Valgus, lk 247–258.
- Luts**, Arved 1992. The teaching of ethnography at the University of Tartu. Matti Räsänen (ed). *Pioneers. The History of Finnish Ethnology*. Studia Fennica Ethnologica 1. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, pp 77–84.
- Malinowski**, Bronislaw 1967. *A Diary in the strict sense of the term*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Malinowski**, Bronislaw 1992. *Argonauts of the Western Pacific: an account of native enterprise and adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*. London: Routledge.
- Manninen**, Ilmari 1924. Etnograafia tegevuspiiridest ja sihtidest Eestis. *Eesti Kirjandus*, XVIII. Tartu: Eesti Kirjanduse Selts, lk 527–537.
- Manninen**, Ilmari 1929. *Soome sugu rahvaste etnograafia*. Tartu: K/Ü Loodus.
- Manninen**, Ilmari 1933. *Die Sachkultur Estlands. Bd II*. Tartu: Õpetatud Eesti Selts.

- Marcus**, George E. & Dick **Cushman** 1982. Ethnographies as texts. *Annual Review of Anthropology*, Nr 11, pp 25–69.
- Marcus**, George E. 1980. Rhetoric and the ethnographic genre in anthropological research. *Current Anthropology* Nr 10, pp 507–510.
- Mead**, Margaret 1949. *Coming of Age in Samoa*. New York: Mentor Books.
- Midgley**, Mary 2002. *Beast and Man*. London & New York: Routledge.
- Mikkor**, Marika 2002. Minu merisigade elust. *Dialoog privaatse ja avaliku elu vahel. Inimese ja keskkonna suhete peegeldus pärimuses*. Elektrooniline konverents. Täienduskoolituskursus. 18.02 – 18.05.2002. Koost Tiiu Jaago ja Mare Kõiva. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum ja Tartu Ülikool, lk 9–12.
- Moora**, Aliise 2007. *Eesti talurahva vanem toit*. Tartu: Ilmamaa.
- Moora**, Harri & Aliise **Moora**, 1960. Baltimaade ajaloolis-kultuuriliste allvaldkondade ja vähemate alljaotuste kujunemisest. *Etnograafiamuuseumi Aastaraamat*, XVII, Tartu, lk 20–83.
- Moora**, Harri & Ants **Viires** 1964 (toim). *Abriss der Estnischen Volkskunde*. Tallinn: Kommunist.
- Moora**, Harri 1947. Eesti etnograafia nõukogulikust ülesehitamisest. *Eesti Rahva Muuseumi Aastaraamat*, I (XV), Tartu.
- Mullin**, Molly 1999. Mirrors and Windows: Sociocultural Studies in Human-Animal Relationships. *Annual Review of Anthropology*, 28, pp 201–224.
- Mullin**, Molly 2002. Animals and Anthropology. *Society & Animals*, 10: 4. Koninklijke Brill NV, pp 387–393.
- Mänd**, Triinu 2004. Lemmikloom kui pesaparasit. *Interdistsiplinaarne seminar "Inimesed ja lemmikloomad"*. Teeside kogumik. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum, lk 6–7.
- Niglas**, Liivo 2001. Jamali neenetsite eluviis ja maailmapilt. Art Leete, Liivo Niglas, Anzori Barkalaja. *Põhjapõder arktilises kultuuris*. Tartu: Eesti Rahva Muuseum, lk 26–78.
- Nõmmela**, Marleen 2006. *Gustav Ränga välitööd 1926–1929 – etnograafiliste allikate analüüs*. Bakalaureusetöö. Tartu. (Käsikiri Tartu Ülikooli etnoloogia õppetoolis).
- Nõmmela**, Marleen 2007. Gustav Ränk 1928. aasta suvel Karjalas: etnograafilise praktika analüüs. *Eesti Rahva Muuseumi Aastaraamat*, L. Tartu: Eesti Rahva Muuseum, lk 43–78.

- O'Connor**, T. P. 1997. Working at relationships: Another look at animal domestication. *Antiquity*, 71, pp 149–156.
- Ots**, Loone 2006a. Loomakaitse ja inimeste suhtumine loomadesse 1930. aastate Eestis. *Mäetagused*, nr 31, Tartu: EKM folkloristika osakonna rahvausundi ja meedia töörühm. MTÜ Eesti Folkloori Instituut, lk 63–85.
- Ots**, Loone 2006b. Loomad-kangelased. *Lemmik*, nr 4.
<http://www.lemmikajakiri.ee/est/?articleID=459> [5.09.2007].
- Parsons**, Claire D. F. (ed) 1985. *Healing Practices in the South Pacific*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Peterson**, Aleksei 2006a. *Udmurdi päevikud*. Tartu: Eesti Rahva Muuseum.
- Peterson**, Aleksei 2006b. *Eesti maarahva elust XIX sajandil*. Tartu: Atlex.
- Piibel** 1997. Vana ja Uus Testament. Tallinn: Eesti Piibliselts.
- Piirimäe**, Helmut 2007. Humanitaarteadused Tartu Ülikoolis 1802–1918. *Universitas Tartuensis 1632–2007*. Toim. Toomas Hiio ja Helmut Piirimäe. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, lk 175–187.
- Potter**, James W 1996. *An Analysis of Thinking and Research about Qualitative Methods*. Mahwah, New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates.
- Premack**, David & Ann James **Premack**, 2005. Why Animals Have Neither Culture Nor History. Tim Ingold (ed). *Companion Encyclopedia of Anthropology*. London & New York: Routledge, pp 350–365.
- Price**, Edward O. 2002. *Animal Domestication and Behaviour*. California: CABI Publishing.
- Pöldmäe**, Rudolf 1930. *Eesti rahvaomastest majariistadest*. Tartu: Postimees.
- Pärdi**, Heiki 1995. Eesti etnoloogide aukartus elu ees. *Pro Ethnologia* 3, lk 67–75.
- Pärdi**, Heiki 1998. Talumajandus. Koost A. Viires ja E. Vunder. *Eesti rahvakultuur*. Tallinn: Eesti entsüklopeediakirjastus, lk 73–120.
- Rabinow**, Paul 1977. *Reflections on Fieldwork in Morocco*. University of California Press.
- Rabinow**, Paul 2007. Representatsioonid on sotsiaalsed faktid. Modernsus ja postmodernsus antropoloogias. *Vikerkaar*, nr 4–5, lk 132–157.
- Ridington**, Robin 1982. Technology, world view and adaptive strategy in a northern hunting society. *Canadian Review of Sociology and Anthropology*, nr 19, pp 469–481.
- Rosaldo**, Renato 1980. *Ilongot Headhunting 1883 – 1974: A Study in Society and History*. Stanford University Press.

- Rosaldo**, Renato 1986. From the Door of His Tent: The Fieldworker and the Inquisitor. *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. James Clifford & George E. Marcus (eds). Berkeley and Los Angeles: University Of California Press, pp 77–97.
- Roth**, Wolff-Michael 2004. The Reflexive Nature of Reading as Ethnographic Practice (Editorial Note). *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 5(1). <http://www.qualitative-research.net/fqs-texte/1-04/1-04ed-debate2-e.htm> [18.07.2007].
- Runnel**, Pille 1995. Silmitsi. 13+3 küsimust Ants Viiresele. *Vana Vara Vedaja*, nr 2, Tartu: NEFA, lk 57–66.
- Russell**, Nerissa 2002. The wild side of animal domestication. *Society & Animals*, 10 (3). Leiden: Koninklijke Brill NV, pp 285–302.
- Ränk**, Gustav 1928. Eesti ader. *Eesti Rahva Muuseumi Aastaraamat*, IV. Tartu, lk 19–38.
- Ränk**, Gustav 1929. Härjaike. *Eesti Rahva Muuseumi Aastaraamat*, V. Tartu, lk 154–171.
- Ränk**, Gustav 1935. *Vana-Eesti rahvakultuur*. Tartu: Eesti Kirjanduse Selts.
- Ränk**, Gustav 1940. Magamislaut. *Eesti Keel*, XIX. Tartu: Akadeemilise Emakeele Seltsi kirjastus, lk 119–126.
- Ränk**, Gustav 1996. *Vana-Eesti rahvas ja kultuur*. Tartu: Ilmamaa.
- Ränk**, Gustav 1997. Autorist ja tema tööst. Ivar Paulson. *Vana eesti rahvausk. Usundiloolisi esseid*. Tartu: Ilmamaa, lk 5–9.
- Schlee**, Günther 1993. Historische Ethnologie. – *Handbuch der Ethnologie*. Thomas Schweizer, Margarete Schweizer, Waltraud Kokot. Berlin: Dietrich Reimer Verlag, s 441–457.
- Serpell**, James A. 2003. Anthropomorphism and Anthropomorphic Selection – Beyond the “Cute Response”. *Society & Animals*, 11: 1. Leiden: Koninklijke Brill NV, pp 83–100.
- Shanklin**, Eugenia 1985. Sustenance and symbol: Anthropological studies of domesticated animals. *Annual Review of Anthropology*, 14, pp 375–403.
- Shostak**, Marjorie 1997. *Nisa: !kungi naise jutustus oma elust*. Kuressaare: Tormikiri.
- Siimets**, Ülo 1999. Tshuktshid I. *Mäetagused*, nr 11. Tartu: EKM folkloristika osakonna rahvausundi ja meedia töörühm. MTÜ Eesti Folkloori Instituut, lk 132–152.

- Siimets**, Ülo 2006a. Tuti, Poe ja minu teised lemmikud. *Mäetagused*, nr 31. Tartu: EKM folkloristika osakonna rahvausundi ja meedia töörühm. MTÜ Eesti Folkloori Instituut, lk 191–215.
- Siimets**, Ülo 2006b. Faasanikasvatusest Eestis, eriti Siniküla faasanifarmi loomisest ja likvideerimisest. *Mäetagused*, nr 33. Tartu: EKM folkloristika osakonna rahvausundi ja meedia töörühm. MTÜ Eesti Folkloori Instituut, lk 101–130.
- Siimets**, Ülo 2007. Jälle üks kass. *Mäetagused*, nr 35. Tartu: EKM folkloristika osakonna rahvausundi ja meedia töörühm. MTÜ Eesti Folkloori Instituut, lk 177–196.
- Slezkine**, Yuri 1991. The fall of Soviet Ethnography 1928–1938. *Current Anthropology*, 32, pp 476–483.
- Stocking**, George W. Jr 1992. *The Ethnographer's Magic and Other Essays in the History of Anthropology*. The University of Wisconsin Press.
- Tael**, Tiina (koost) 2006. *Mälu paberil. Eesti Rahva Muuseumi korrespondentide võrgu 75. aastapäevaks*. Tartu: Eesti Rahva Muuseum.
- Talve**, Ilmar 1992. Ilmari Manninen in Finland and in Estonia. Matti Räsänen (ed). *Pioneers. The History of Finnish Ethnology. Studia Fennica Ethnologica I*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, pp 50–76.
- Tambiah**, Stanley 1969. Animals are good to think with and good to prohibit. *Ethnology* Vol 8, No 4, pp 423–459.
- Tamm**, Marek 2007. *Kuidas kirjutatakse ajalugu? Intervjuuraamat*. Tallinn: Varrak.
- Tupits**, Ave 2006. Inimestest ja loomadest – sarja kolmas seminar. *Mäetagused*, nr 33. Tartu: EKM folkloristika osakonna rahvausundi ja meedia töörühm. MTÜ Eesti Folkloori Instituut, lk 155–156.
- Ulin**, Robert Charles 2001. *Understanding Cultures: Perspectives in Anthropology and Social Theory*. Oxford & Massachusetts: Blackwell.
- Van Maanen**, John 2004. An End to Innocence. *Approaches to Qualitative Research. A Reader on Theory and Practice*. Sharlene Nagy Hesse-Biber & Patricia Leavy (eds). New York & Oxford: Oxford University Press, pp 427–446.
- Vermeulen**, Han F. & Arturo Alvarez **Roldan** 1995. Introduction. The history of anthropology and Europe. *Fieldwork and Footnotes. Studies in the History of European Anthropology*. London & New York: Routledge, pp 1–16.
- Vialles**, Noélie 1994. *Animal to Edible*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Viires**, Ants & Elle **Vunder** (toim) 1998. *Eesti Rahvakultuur*. Tallinn: Eesti Entsüklopeediakirjastus.

- Viires, Ants & Elle Vunder** 1998. Eessõna. *Eesti Rahvakultuur*. Toim E. Vunder ja A. Viires. Tallinn: Eesti Entsüklopeediakirjastus, lk 9–11.
- Viires, Ants & Ülo Tedre** 1998. Uurimislugu. *Eesti rahvakultuur*. Koostanud ja toimetanud Ants Viires & Elle Vunder. Tallinn: Eesti Entsüklopeediakirjastus, lk 15–45.
- Viires, Ants** 1947. Ratsutamine – vana rahvapärane liikumisviis. *Eesti Rahva Muuseumi Aastaraamat*. Tartu: RK Teaduslik Kirjandus, lk 36–80.
- Viires, Ants** 1960. *Eesti rahvapärane puutööndus. Ajalooline ülevaade*. Tallinn: Eesti Riiklik Kirjastus.
- Viires, Ants** 1965. Baltikumi rahvaste põllumajanduslikus transpordis avalduvaist ajaloolis-kultuurilistest suhetest. *Etnograafiamuuseumi Aastaraamat*, XX, Tallinn: Eesti NSV Teaduste Akadeemia, lk 29–39.
- Viires, Ants** 1968. Härjarakend Baltimaades. *Etnograafiamuuseumi Aastaraamat*, XXIII, Tallinn: Valgus lk 134–174.
- Viires, Ants** 1980. *Talurahva veovahendid. Baltimaade rahvapäraste põllumajanduslike veokite ajalugu*. Tallinn: Valgus.
- Viires, Ants** 1993a. Etnograafia arengust Eesti NSV päevil (1940–1990). Ants Viires (toim). *Muunduv rahvakultuur. Etnograafilisi uurimusi*. Tallinn: Eesti Teaduste Akadeemia, lk 5–40.
- Viires, Ants** 1993b. Eesti rahvateaduse minevik ja tulevik. *Kleio. Ajaloo ajakiri*, nr 7, Tartu, lk 42–44.
- Viires, Ants** 2004. *Vana Eesti rahvaelu*. Tallinn: Ilo.
- Viires, Ants** 2005. Gustav Ränk: An Academic Biography. *Studies in Estonian Folkloristics and Ethnology. A Reader and Reflexive History*. Kristin Kuutma & Tiit Jaago (eds). Tartu: Tartu University Press, pp 353–358.
- Wilson, Edward O.** 1975. *Sociobiology: The New Synthesis*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Winter, Jay** 2001. The Memory Boom in Contemporary Historical Studies. *Raritan*, Vol 21, Issue 1, pp 52–66.
- Västriik, Ergo-Hart** 2007. *Vadjalaste ja isurite usundi kirjeldamine keskajast 20. sajandi esimese pooleni. Alliktekstid, representatsioonid ja tõlgendused*. Dissertationes Folkloristicae Universitatis Tartuensis. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.
- Õunapuu, Piret** 1998. Oskar Kallas ja Eesti Rahva Muuseum. *Oskar Kallas. Artikleid Oskar Kallase elust ja tööst*. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum.

- Õunapuu**, Piret 2001. Ja siis tuli Soomest noor mees Ilmari Manninen... *Paar sammukest. Eesti Kirjandusmuuseumi Aastaraamat*, XVIII. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum, lk 115–136.
- Õunapuu**, Piret 2002. Ühe rahva kultuuri lõpp etnograafi silmade all. ERMi päästeekspeditsioonid rannarootslaste aladele 1940. aastal. *Eesti Rahva Muuseumi Aastaraamat* XLVI. Tartu: Eesti Rahva Muuseum, lk 81–100.
- Õunapuu**, Piret 2004. Helmi Reiman-Neggo kui etnograaf. *Eesti Rahva Muuseumi Aastaraamat* XLVIII. Tartu: Eesti Rahva Muuseum, lk 47–80.
- Õunapuu**, Piret 2005. Ilmari Manninen: Mapping the Study of Material Culture. *Studies in Estonian Folkloristics and Ethnology. A Reader and Reflexive History*. Kristin Kuutma and Tiiu Jaago (eds). Tartu: Tartu University Press, pp 305–315.
- Õunapuu**, Piret 2007. Eesti Rahva Muuseumi algaastate suurkogumised. *Eesti Rahva Muuseumi Aastaraamat*, L. Tartu: Eesti Rahva Muuseum, lk 11–42.

SUMMARY

The Subject of Domesticated Animal in the Works of Estonian Ethnologists from Beginning of the 20th Century to Present

This thesis aims to study the treatment of the notion of domesticated animal in the works of different Estonian ethnologists from the 20th century to present on the basis

of their published works. The thesis investigates the changing process of the treatments of this subject by Estonian ethnologists as exemplified in the transformation of the nature of their written work during the 20th century on the background of general turn in the theory of anthropology, the so-called postmodern turn or the crisis of representation.

1980s in the field of anthropology can be summarized with using the notion of 'postmodern turn' – anthropology was no longer perceived as 'innocent' as it was once thought to be. The debate that began with publication of personal field diaries kept by Bronislaw Malinowski reached its height with the development of the new research field – 'anthropology of anthropology'.

This means that the texts the anthropologists produce became subject of anthropological research, the anthropologist and his or her work the source material of a study itself. This has made very clear to all social scientists that the author can no longer be considered apart from the text he or she has created, that the persona of the author and his/her historical, social etc background has to be taken into account when trying to understand their texts. My aim is to investigate how and to what extent Estonian ethnologists have used the genre of ethnographic realism and how they apply their ethnographic authority to their texts.

As Clifford and Marcus show, the writing of ethnography (in the sense of ethnography as written representation of culture) has by and large been organized and dominated by a genre called 'ethnographic realism'. The genre has undergone changes over time from relatively unreflexive description of native sayings and doings to more open account. Still the ethnographic realism is marked by a number of properties like disappearance of an author in the text, the suppression of individual cultural member's perspective in favor of a typified or common denominator "native's point of view", the placement of a culture within a rather timeless ethnographic present and an often implicit claim for descriptive or interpretive validity based almost exclusively on the author's own "being there" experience (fieldwork).

Clifford points out that anthropological writing and anthropology as a science is always struggling within and against the possibilities which it gives, that is the perception of others and authority of claims. Ethnographical writing meets both textual and interpretative challenges and the problem of author and authorship should not be overlooked. Clifford divides the authority of ethnographic texts into four categories: experiential, interpretive, dialogic, and polyphonic which all correspond

loosely on different styles used in anthropology over 20th century, and although according to him none of them is really out of date, his sympathy lies clearly with two latter ones: dialogic and polyphonic. Discussion about these issues together with the overview of the subject of domesticated animal in anthropology in general are given in the introduction of the thesis.

First chapter focuses on the treatment of the subject of domesticated animals in the 1920s and 1930s. Taking Finnish ethnology as an example, Estonian ethnographers concentrated mainly on material culture and thus Estonian ethnographers in 1920s and 1930s deal predominantly with collecting various items and artifacts for Estonian National Museum. Therefore the information we get on the subject of domesticated animal from these texts is quite scarce and random. Still the notion of slightly different approach can be seen here too: for example the custom of keeping animals in house during cold wintertime is sometimes explained with 'the love of animals'. These texts are written mostly in the genre of ethnographic realism, following most of the points Clifford and Marcus have made on this subject. Since Clifford's division of different authorities is based on Western-European and American history of anthropology, I added new dimension, a 'descriptive authority' into his model. By descriptive authority I mean focusing on the material culture, being very descriptive, trying to be very objective and overlooking social phenomena.

Second chapter concentrates to the subject of domesticated animals in the Soviet period. Theoretical framework social scientists were allowed to operate within was limited mainly to Marxism-Leninism and the theories derived from this approach. Estonian ethnographers' solution to this was concentrating on the material culture of 19th century Estonia and including as little theories as possible to their work. Studying the material culture of 19th century was also seen as a form of resistance to the Soviet occupation in this period. (The authorities suggested studying contemporary societies, but this had to be done basically in the form of Soviet propaganda and hence it was not very popular among Estonian ethnographers). One could say that an individual was incorporated to these texts slightly more than in previous period, but this was given mostly in the form of stereotypical Soviet model. As in the 1920s and 1930s the texts of Soviet period are too written in the genre of ethnographic realism, the form of authority also being mainly descriptive.

Third chapter focuses on the texts published after Estonia regained independence. These years brought new approaches, first of all the name of the

subject itself was changed from 'ethnography' to 'ethnology'. This marked substantial change as the interests of ethnologists now started to switch from material culture to the social issues. While on the one hand, many books were published which consolidated the previous already gathered information on traditional Estonian folk culture, new approaches on the subject of domesticated animals also emerged. First Estonian ethnologists to study the relationship between humans and animals were Anzori Barkalaja, Art Leete and Liivo Niglas who wrote articles about finno-ugric peoples and their relationship with reindeer. Their approach combined functionalist perspective with symbolic and was one of the first Estonian ethnologists' work to do so. Also researchers from Estonian Literary Museum started to study the relationship between humans and domesticated animals, focusing especially on pets and several interdisciplinary conferences were held on the subject. For the first time in Estonian ethnology animal became the focus of attention of the anthropological account. These 'new' texts do not use the genre of ethnographic realism so rigidly anymore and new forms of establishing their authority, for example interpretative of polyphonic, are also used.

The purpose of analyzing the writing practices is not to give answers how to write an ethnographic/anthropological account. Still, it is very important to acknowledge different writing practices, genres and styles and understand that the author of the text makes important decisions on how to pass on information on a certain subject, how to construct a culture, nation or certain phenomenon. Therefore it in reading an anthropological text is essential to take into account their historical and theoretical background.