

Studia Ethnologica Tartuensia 7



Pille Runnel

Traditsiooniline
kultuur
setude
enesemääratluses
1990ndatel aastatel

Studia Ethnologica Tartuensia 7

Studia Ethnologica Tartuensia 7
Tartu Ülikooli etnoloogia õppetool

Pille Runnel

Traditsiooniline kultuur
setude enesemääratluses
1990ndatel
aastatel

Tartu 2002

Tartu Ülikool
Etnoloogia õppetool
Tartu, Lossi 3
Toimetaja Art Leete
Kujundus Pille Runnel

Raamat ilmub riikliku programmi
“Lõuna-Eesti keel ja kultuur” toel

Raamatu valmistas trükiks ette kirjastus “Ilmamaa”
Trükitud OÜ Greifi trükikojas

© Pille Runnel, 2002
© Tartu Ülikool, 2002
ISBN 9985-4-0269-3
ISSN 1406-4324

SISUKORD

1. EESSÕNA	7
1.2 Uurijad ja uuritavad	10
1.3 Uurimisaines	18
1.4 Eesmärgid ja meetodid	20
1.5 Sisujaotus	22
2. IDENTITEET	24
2.1 Identiteedi mõiste teoreetiline piiritlemine	24
2.2 Kollektiivne identiteet	25
2.3 Üksikisiku identiteet	29
3. MUUTUSED SETUDE ENESEMÄÄRATLUSES	
20. SAJANDIL	33
3.1 Setude enesemääratluse iseloom ja muutused	33
3.1.2 Piirkonna ja elanike üldiseloomustus	33
3.2 Setu identiteedi komponendid	37
3.3 Muutustest üksikisiku rühmakuuluvuses	39
4. KODUS JA VÕÕRSIL: IDENTITEEDIRUUMID	45
4.1 Avalikud ruumid: regioon	47
4.1.2 Meedia ja kirjakultuur regiooni konstrueerijana	49
4.1.3 Setude etniline topeltidentiteet	56

4.2 Piir avalike ja privaatsete ruumide transformeerijana . . .	58
4.2.1 Piir ja avalik debatt	58
4.2.2 Piir ja igapäevaelu	61
4.2.3 Piir kui leping	64
4.3 Privaatsed ruumid	69
4.3.1 Omad ja võõrad	69
4.3.2 Lokaalne identiteet	75
4.3.3 Kodukoht	82
5. TRADITSIOONILINE KULTUUR SETUDE ENESEMÄÄRATLUSES	88
5.1 Traditsiooniline rahvakultuur	88
5.2 Materiaalne kultuur	93
5.3 Vaimne kultuur	98
5.4 Keel	100
5.5 Folkloor kui kommunikatsioon	106
5.6 Folkloor rühma kokkukuuluvustunde loojana	107
5.6.2 Folkloor ja selle kandja	109
5.6.3 Jutt	114
5.6.4 Laul	121
5.6.5 Rahvausund	128
5.6.6 Religioon	134
5.6.7 Ajast ja ruumist aru saamise viisid	138
6. KOKKUVÕTE	144
Allikad ja ajakirjandus	150
Kirjandus	151
Käsikirjad	157

1. EESSÕNA

Setud on kultuuriuurijate ja sotsiaalteadlaste tähelepanu keskmes olnud nii oma keele ja kultuuri kui ka 1990. aastatel keerukaks muutunud poliitilise ja majandusliku olukorra tõttu. Suurte ühiskondlike muutuste käigus jõudis setu küsimuse politiseerumine ka teadusesse. Setud on ajaloolistel põhjustel olnud omamoodi piiridel seisjad. Sellele viitab ka naabrite poolt setude kohta kasutatav sõna 'poluvertsõ' – pooleusulised. Näib, et kultuurist väljastpoolt tulevate uurijate jaoks muutus 1990ndatel peamiseks Setumaa elanikkonna kuulutamise "omadeks" või "võõrasteks", setu kultuuri määratlemine ühele või teisele poole kuuluvana. Peamisi võtmesõnu on selles debatis olnud etnilisus.

Poliitilisele olukorrale hinnangu andmine muutus kaudsemalt nii uurimistöo ajendiks kui ka tulemuste mõtestamise võtmeks, isegi kui tegu oli otsesemalt kultuurile keskenduvate käsitlustega. Vahel võis mõtestajaks olla aga mitte autor ise, vaid teksti lugeja. Näiteks kirjutab toonane välisminister Toomas H. Ilves eessõnas Samuel B. Huntingtoni raamatu "Tsivilisatsioonide kokkupõrge" eestikeelsele väljaandele, et uuringud Eesti Vabariigi-eelsetest setudest, st. setudest enne seda kui Setumaa tuli Eesti Vabariigi mõjusfääri, näitavad peaaegu olematut rahvus- ja keeleidentiteeti, valdavat kirjaoskamatust, omandi mõiste puudumist, st. üldist eraldatust eestlaste kultuuriruumist (Ilves 1999: 19). Setudel puudus keelele või ethnosele tuginev

identiteet hoopis. Enamus setusid pidas end venelasteks ja seda tänu oma ortodokssusele (Ilves 1999: 20). Ilves tsiteerib seejuures etnoloog Indrek Jäätsi, kes vaatleb oma magistritöös setusid etniliste protsesside prisma läbi. Jääts leiab, et 19. sajandil puudus setudel etniline identiteet. Kuna usk samastati rahvusega, võisid setud ennast pigem vinnelaseks (venelaseks) pidada, järeldab ta (Jääts 1998: 38).

Küsimuseks jääb seejuures, kas 20. sajandit iseloomustava etnilise identiteedi kategooria kasutamine samas tähenduses ka 19. sajandist rääkimisel on õigustatud. Ilvese mõtteavaldused asetuvad mõnevõrra ootamatult samasse ritta nende uurijate mõtteavaldustega, kel le seisukoht on politiseeritud “vastasleeri” vaadetest lähtudes.

Paari aasta eest ilmunud ülevaates käsitleb rühm Pihkva teadlasi setusid vene superetnose subetnosena. Erinevus eesti uurijate vaadetest seisneb selles, et Pihkva teadlased laiendavad arutluse kaasajale, samas kui eesti uurijad leiavad, et lähedus venelastega iseloomustab 19. sajandit. Raamatus “Istoriko-etnografitsheskije otserki Pskovskovo kraja” analüüsitakse regiooni käsitlevas monograafias ka setude rahvakultuuri. Käsitluse lõpus jõuavad autorid ühestele järeldustele: etnoloogilise uurimise andmed näitavad ühisust superetnilise nivoo tasandil setude ja venelaste vahel ning selle puudumist setude ja eestlaste vahel. Samal ajal tuleb selgelt välja setude enesemääramine iseiseisva etnilise moodustisena. Käsitluse autorite hinnangul jätkub kaasajal setude etnilise destruktsiooni protsess Petseri rajoonis ühest küljest populatsiooni ühe osa kunstliku eestistamise läbi ja teisest küljest vältimatu kokkusulamisega autohtoonse vene elanikkonnaga. Viimast fakti toetab see, et küsitlusele vastanud teevad vahet setu “venelaste” (Petseri krai põliskasukad) ja soviettide (sisserännanute) vahel. Sel juhul algas setude enesemääramise tendents iseseisva kollektiivina – vene superetnose subetnilise grupina. (Novozhilov, Gromova, Hrushev 1999: 292).

Sellised avaldused identiteediküsimustes ning setu kultuuri uurimise ideologiseeritus – ühele või teisele poole kuuluvaks liigitamine – jääb sellealast uurimistööd ilmestama ilmselt veel ka lähiaastail. Setud ise on olukorrale reageerinud kultuurilis-poliitilise seto-liikumise tekkimisega.

Käesolevas ülevaates on küll püüeldud selles suunas, et kasutada kultuuri kirjeldamisel ka uuritavate endi häält, kuid on selge, et see on olnud vaid osaliselt võimalik. Tunnetades poliitiliste küsimuste teravust, sealhulgas läbivalt ka välitööde tegemise ajal, on uurimisteemat püütud fokuseerida mujale. Ülevaate keskmes on Setumaa vanem elanikkond kui kaasaegne etniline ning pärimusekandjate rühm. Küsitletud inimeste elu algusaastad möödusid veel keskkonnas, mis kandis endas traditsioonilise agraarühiskonna jooni. Edasises on vaid pinnapealselt käsitletud üheksakümnendate aastate esimesel poolel teravnendunud poliitilisi küsimusi, kui välja arvata elanike kokkupuuted riigipiiriga. On selge, et regionaalpoliitilistesse küsimustesse süvenemine vajanuks teistsuguseid meetodeid ja allikaid.

1990ndate aastate esimesel poolel olid Setumaal sagedased rahvaluuleekspeditsioonid, millest võtsid osa peamiselt Tartu Ülikooli üliõpilased. Olen osalenud uurimisreisidel, mille eesmärk oli tutvuda piirkonna suulise ajaloo ja pärimusega (1991), koguda rahvausundit ja laiemalt folkloori (1994–1995) ning uurida etnilist identiteeti ja sotsiaalküsimusi (1996. aastal). Käesoleva uurimuse aluseks olnud aines kirjeldab eelkõige olusid 1990. aastate esimese poole Setumaal, vaid mõningaid arenguid on jälgitud lähtudes sellest, kuhu need jõudsid praeguseks ajaks. 1994.–96. aasta jooksul tehti rahvausundilise uurimisprojekti käigus Setumaale ring peale – külastati iga nülka, seal hulgas teisele poole Eesti-Vene piiri jäävaid külasid.

Arheoloog Heiki Valgu juhendamisel piirkonda korraldatud ekspeditsioonide tulemusel kogunenud tekstide mitmetasandilises teeb

need väärtuslikeks uurimisallikateks erineva sihiasetusega uurijaile. Heiki Valk iseloomustab esimese aasta ekspeditsiooni ise niimoodi: “Raskuspunkt langes rahvausundile – võimsamana kui miski muu pakub see võimalust vahetult kokku puutuda omalaadse, küll harraks muutunud ja mureneva, aga siiski veel oleva vaimu-, mentaliteedi- ja kultuuritervikuga” (Valk 1996: 8). Nendel ekspeditsioonidel kogutud rikkalik andmestik asub nüüdseks peamiselt Eesti Rahvaluule Arhiivis.

1.2 Uurijad ja uuritavad

Uurimus on välja kasvanud välitöödest. Selle ajendiks on olnud soov hinnata 1990ndate aastate esimesel poolel toimunud ekspeditsioonide tulemust. Seega on see suhteliselt uuest ja küllaltki mahukast materjalikogust ülevaate saamise katse. Kultuuriuurimise interpretatiivse suuna kohaselt on kogutud informatsioon uurija (uurijate) ja uuritavate kahepoolse suhtlemise ning suhtlussituatsiooni tulemus. Materjali tõlgendamisel hakkab kaasa rääkima uurija varasem kogemus, teadmised ja eelarvamused.

Erinevalt üksikute uurijate kogumisretkedest kujunesid nimetatud välitööd laiaulatuslikuks aktsiooniks, millest mitmel järjestikusel suvel võttis osa suur hulk inimesi. Üksikutest ekspeditsioonidest osavõtjad vaheldusid, kuid oli ka neid, kes tegid kaasa kõik retked. Materjal kogunes meeskonnatöö tulemusena. Hoolimata välitöödele eelnenud koosolekutest ja väljaõppest olid osalejate oskused ning küsitlemiskogemus küllaltki erinevad, ulatudes kogenud uurijaist huvilisteni, kes sattusid Setumaale sisuliselt esimest korda. Küsitlejate taust oli kirju, enamasti oli tegu üliõpilastega – õpiti näiteks õigus-teadust, ajalugu, etnoloogiat, teoloogiat ja folkloristikat. Suvistele välitöödele järgnenud kuudel tuli lindistatud materjalid lindilt maha

kirjutada. Selleks tööks vajalikud oskuse omandati ühiselt. Litereeringute kvaliteet on sellegipoolest erinev, kuna setu murdes räägitust arusaamise tase polnud ühtlane. Samuti ei ole kõik tekstid kirja pandud samadel transkriptiivsetel alustel, hoolimata sellest, et kirjaviisis lepiti varem kokku ning igale inimesel anti vastav juhend. Kokkuvõttes ei kahanda see siiski tekstide väärtust. Intervjuud on alles ka helisalvestistena, mida saab kasutada juhul, kui on vaja jälgida täpset keelekasutust.

Paljud ekspeditsioonidel käinud osalesid lisaks välitöödele piirkondlikel üritustel, näiteks suveülikoolis või Seto Kuningriigi päeval. Kultuuri nägemine erinevatest aspektidest andis omakorda võimaluse piirkonda terviklikumalt tajuda.

Esimese aasta ekspeditsioonil osalenud üliõpilased tegelesid materjaliga edasi süvitsi. Uurimistööde tulemusena valmisid artiklid, mis on ilmunud kogumikuna "Palve, vanapatt ja pihlakas" 1996. aastal etnoloogia- ja folklooriüliõpilaste ühenduse Tartu Nefa Rühma publikatsioonide sarjas "Vanavaravedaja".

Selle, peamiselt ekspeditsiooni esimese aasta materjalidel põhineva artiklikogumiku puhul on eeldatud, et "iga seal toodud tekstinäide omab teatud üldistusjõudu, ja et iga memoraatki on mentaliteedi kandja" (Valk 1996: 14). Samas on jagatud tähendused alati vaid osaliselt jagatud, ning seetõttu ei saa oletada, et kui ollakse süvenenult vestelnud ühe või teise kohaliku elanikuga, on tuttav ka kogu küla.

Sellest, et materjali põhjal sündiv vaatlus on kõige tulemuslikum üksikisiku tasandil, hakkasin aru saama töö käigus. Kogunenud andmestik hakkas kõnelema just üksikisikute, kordumatute indiviidide kaudu. Konkreetseid teemasid ja teateid ühe või teise üldisema nähtuse kohta raamivad alati rääkijate eneste kogemused. Teisalt ei saa kultuuriuurijad hoiduda kasutatud materjali mingi piirini

üldistamisest, sest iga indiviid esindab oma kordumatute valikute ja tõekspidamistega suuremaid struktuure ja muutusi.

On teada, et Setumaale jõudsid murrangulised muutused ühiskonnas ja majanduses mõnevõrra hiljem kui ülejäänud Eestisse. Vanemaalaste, nüüdseks osalt juba meie hulgast lahkunute põlvkond, kellega ekspeditsioonidel kokku puutusime, on seetõttu vahetult läbi teinud kõik 20. sajandi kultuurimuutused. Kujundlikult öeldes on suurem osa neist muutustest inimestes ka salvestunud.

Muutused setu ühiskonnas toimusid kitsamal ajalõigul ning olid selles mõttes suuremad kui Eestis üldiselt. Seepärast võib vist väita, et kohatud inimestes on koos kogemused, mida mujal võinuks leida kahes või isegi kolmes põlvkonnas. Just üksikisiku elus toimunud muutuste ja nende tõekspidamiste lähem jälgimine võiks aidata laiemalt selgitada näiteks sedagi, mis on selle sajandi jooksul toimunud eestlastega.

Hoolimata sellest, et keskendutud on Setumaa elanikele, võib üldistavalt väita ka seda, et ilmnevad tendentsid on laiemas plaanis iseloomulikud muudele praegusaja teisenemisjärgus väikekultuuridele ja erinevatele kultuurigruppidele. Näiteks mõjutavad lokaalsete tegurite asemel üksikisiku identiteeti ka lokaalkultuurist väljapoole jäävad tegurid nagu massimeedia, samal ajal kui lokaalse kogukonna osa identiteediloojana nõrgeneb.

Isiklik, kordumatu ja pärimusespetsiifiline materjal ning laiaulatuslikud ühiskonda puudutanud muutused seotakse iga inimese elukäigus unikaalsel viisil. Viimaks põimub see kõik ka tema tõekspidamistes ja repertuaaris, ning selle kaudu avaneb uurijale seegi, kui tugevalt on konkreetne küsitletav seotud ühe või teise rühmaga – näiteks pärimusrühma või siis etnilise rühmaga.

Uurimuse aluseks on suurelt osalt rahvaluuletekstid. Varasem rahvaluule uurimise traditsioon oli tekstikeskne. Viimastel kümnenditel

toimunud muutusi kirjeldades on märgitud, et varasemas rahvaluuleuurimises kaldusid uuritavad olema teadmiste edasiandjad, kes olid peaaegu anonüümsed ning kellel otsekui polekski olnud oma nägu. See käsitlusviis valitses uurimistöö rõhuasetuste eripära tõttu pikki aastaid, olgugi et välitöödel olid uurijad vastamisi tegelike inimestega. Nüüdseks on huvi liikunud suurel määral pärimusekandjatele endile. Uuritakse näiteks seda, kuidas inimese vaated ja elukogemus mõjutavad tema repertuaarivalikut, milline on ühe või teise inimese eripärane repertuaar.

On huvitav, et siin kõneks olevate välitööde käigus vaadeldi kohalikke elanikke kohati (tahtlikult või tahtmatult) allikatena, kelle käest oli vaja kätte saada andmed, mida tulevastele põlvedele säilitada. Jutu algatuseks kasutati tihti märksõna “vanad seto kombed ja jutud” (EFA Valk I) Oluliseks ja väärtuslikuks muutus näiteks küsitlevate vanus. Mida vanem oli vestluskaaslane, seda suurem oli lootus kuulda midagi “vanadest teadmistest ja kommetest”. Nimetatud hoiak (võrreldes seda või Jakob Hurda aegsete “päästeoperatsioonidega”) tuleb ilmsiks mitmetes välitööde päevikutes. Mõneti on see loomulik, sest sedavõrd laiaulatuslik operatsioon kannab paratamatult päästetööde märki. Välitöödel käinute päevikuist leiab mitmeid vastavasisulisi teateid või mõtisklusi.

Näiteks J.R kirjutab (1995. a. ekspeditsiooni päevikus): “*Our other main source here was Olga Kalusaar* (sõrendus siin ja järgmistes katkendites – P.R.) ja samas pisut hiljem: “*Today Merike and I left Saatsse for Tartu at midday, but not before we located a ninety-something Seto woman in the local old people’s home, and we gave details of this source to our colleague, Karin.*” Ühes teises, 1994. aasta ekspeditsiooni päevikus leidub sissekanne: “Niipalju kasulikku on täna siiski tehtud, et igaühele (õigemini igale paarile) küla kätte näidatud, kus korjama peab. Suurt

pärimuse saaki täna muidugi ei saa, sest luure ja kohanemine võtab paratamatult oma aja.”

Kolmas katkend pärineb 1995. aasta ekspeditsioonilt: “Avaldusid ka esimesed kutsehaiguse sümptomid: märgates mõnda vanurit lähivad kõigil silmad kilama. Hindava pilguga püütakse kindlaks teha keskmine eluiga, elukoht ja oletatav kasutegur järgnevaks tööks.” Sellised ülestähendused on tehtud naljatlevas, pisut enesekriitilises toonis. Kuid ometi võivad need väljendada kerget ebakindlustunnet, sest ühes iga uue kontaktiga kaasnes taas vajadus määrata enese kui küsitlaja ja küsitletava vaheline suhe ning see, milline on kummagi roll vestluse või kontakti käigus, nii nagu seegi, milleks see vestlus üldse aset leiab. Nii oligi lihtsam öelda enese ja oma töö eesmärkide seletamisel, et üliõpilased on saadetud Tartu Ülikoolist, kust soovitakse vanade rahvalaulude ja juttude kogumist. Seeläbi saab vestlus üldisema, konkreetsetest osapooltest kaugemale ulatuva tähenduse.

Mõnel juhul tunneb end materjali või vanade teadmiste vahendajana või edasiandjana ka inimene ise. Sellistel puhkudel kandis küsitletav ise hoolt selle eest, et küsitlaja lülitaks sisse diktofoni ning lülistaks kõike, mis tema arvates on oluline. Need inimesed tunnevad end traditsioonide ning järjepidevuse kandjaina, siduva lülina mineviku ja praeguste olude ning inimeste vahel, inimese rollis, kelle ülesanne on nooremaid põlvkondi õpetada ning informeerida.

Ja viimaks, küsitletavate käsitlemist allikatena iseloomustavad ka need üksikud korrad, kus jutuajamisi ning intervjuusid on lülistatud varjatud mikrofoniga (oletada võib, et mõnel juhul ka vestluse kaugemat eesmärki küsitletavale otseselt selgeks tegemata), soovides ilmselt teksti, infokildu, mälestust iga hinna eest jäädvustada. Sel moel kogutud materjal on aga anonüümne, inimesteväline ja niiöelda asi iseeneses, ning on raske otsustada, mida selliste tekstidega teha edasises uurimistöös, eriti kui uurimistöös on huvi esmajoones sellel,

mida need tekstid kõnelevad üksikisiku, tema maailmapildi ja väärtuste kohta, ning alles peale seda sellel, mida kogutud tekstid kõnelevad kultuurilise rühma traditsioonist.

Barbara Kirschenblatt-Gimblett on kirjeldanud muutust, mis toimus möödunud kümnendil lääne folkloristide huvis vanade inimeste vastu: “/Folkloristid/ on hakanud aru saama, et vanainimesed on midagi rohkemat kui vaid pärimuse valvurid. Nad on inimesed omaenese õigustega, aktiivsed käesolevas ajas ning asjatundjad elutsüklist käsiloleva perioodi alal. Nad ei ole mitte ainult tunnustajad sellele, mis kunagi oli, nad on ka indiviidid sügavusega, mida märgata (Kirchenblatt-Gimblett 1989: 138).

Käesoleva uurimuse objektiks on inimese identiteet (mida on kasutatud paralleelselt mõistega ‘enesemääratlus’). Kuna küsitletud olid vanainimesed, siis pole põhjust kõneleda mitte niivõrd idediteedi kujunemisest (või identiteedi konstrueerimisest), vaid pigem identiteedi säilitamisest. Vanast kinnihoidmine tähendab neile inimestele kunagi olnud sotsiaalsete ja kultuuriliste raamide säilitamist. Uusi raame olulisel määral juurde lisandumas ei ole.

Ääremaal elavatel vanadel inimestel on oht aktiivsest ühiskonnaelust kõrvale jääda. Selle põhjuseks võib olla kehavõitu tervis, mis ei luba ettevõtmistest osa võtta. Isolatsiooni jäämise põhjused võivad olla ka sotsiaalsed laadi, avaldades kaotatud rollides. Inimesel on korraga mitu rolli: ta võib olla lapsevanem, naaber, kolleeg, etnilise rühma või konfessiooni liige ja nii edasi. Pensionile jäämine, sugulaste ja naabrite ärakolimine või suremine, külade hääbumine jätab inimese ilma nii nendest inimestest kui ka suhetes nendega talle endale omastest rollidest. Mida enam suhtlusliine ja nendega seotud rolle inimene on kaotanud, seda suuremasse isolatsiooni ta satub. Lünka täidetakse millegi muuga. Üks võimalik ‘täitematerjal’ on minevik, sellega seotud mälestused ja sellest lähtuvad tõekspidamised.

Arvestada tuleb ka sellega, et Setumaal elavate inimeste elu on viimasel kümnel aastal kujundanud tavatu murrang – Eesti taasiseseisvumine, mis väljakujunenud olustikku tublisti muudab. Väljaspool seisjail tekib sellega seoses palju küsimusi: näiteks, kas see on muutnud nende inimeste elu värvikamaks kui see olnuks muidu? Või on muutused röövinud meelerahu?

Uurimuses on võrdlusmaterjalina kasutatud ka statistilisi andmeid. Need aitavad mõnevõrra valgustada seda, kas ja mil määral on varasemal ajal setudele omased identiteedi komponendid olulised tänapäeval ja millised neist on edasi kandunud noorematele põlvkondadele.

Üldiste identiteedimuutuste jälgimine on mõõtnatult suurem töö, ning kuigi võime eeldada, et ühes põlvkonnas on tinglikult võttes koos kolme generatsiooni kombed ja tähendused, on kultuuripildi järjepidevust kandvate elementide kõrval lisandunud palju konkreetsele põlvkonnale ainuomaseid assotsiatsioone, teadmisi ja käitumismalle, mida on väga raske näiteks ajaskaalale välja joonistada.

Nagu alguses viidatud, on setude uurimisel oluline see, et enamik uurijaid tuleb väljastpoolt uuritavat rühma, sattudes seeläbi poliitiliste ning kultuuriimperialismi küsimuste keskmesse. Debati aluseks on vastandus suur kultuur *versus* väike kultuur, samuti küsimus kultuuri uurimisest seestpoolt ja kultuuri väljastpoolt vaadatuna.

See ei ole kaugeltki ainult setu küsimusele iseloomulik probleematika. Need küsimused on õhus ka Lääne antropoloogias, tihti nn. postkolonialistlikus võtmes. Antropoloogid olid tegelenud koloniaalmaade asukate uurimisega (kolooniade parema tundmaõppimise vajadus oligi antropoloogia kui uurimisvaldkonna tekkimise ajendiks). 20. sajandil hakkasid oma kultuuri ja eluviisiga tegelema ka nende rühmade liikmed ise. Debatt on tugev näiteks visuaalses antropoloogias, kus sellest räägitakse põlisrahvaste eneste filmitegemisega

(*indigenous filmmaking*) seoses. Küsimus on selles, kellel on representatsioonioigus, kui representatsioon toimub paratamatult ühe või teise ideoloogia vaatepunktist?

Eestis ei saa sellist debatti nimetada postkolonialistlikuks, olgugi et õhus on sama laadi küsimused: kas väljaspool seisja saab kultuurist aru, kas ta tohib sel teemal sõna võtta, või on igal juhul valearusaamadel ning kasutab uuritavat ära oma eesmärkide saavutamiseks, voolides infot oma ideoloogilisele diskursusele sobivaks. Debatil on seega ühtaegu eetiline ja ka ideoloogilis-poliitiline tasand. Kolmandaks võib küsimus olla tõstatatud isegi epistemoloogiliselt tasandilt: kes on üldse suuteline aru saama. Kas piisab sellest, kui väljaspoolt tulev uurija püüdleb “kodutunde” suunas, või saabki “õige” teadmine tulla vaid seestpoolt?

Interpretatiivne nihe kultuuriuurimises on toonud kaasa ka tõdemuse, et selleks, et arusaam või teadmine ühest või teisest valdkonnast edasi areneksid, võiksid kuuldaval olla erinevad hääled – antud juhul nii seest- kui väljaspoolt tulevad käsitlused. Samas ei tohiks näiteks ajakirjandus või poliitika esitada uurijate vaatenurki üldkehtivate argumentidena millegi tõestamiseks, nii nagu ei kuulu hea tava juurde antropoloogilises monograafias sisalduva info kasutamine näiteks kohtuvaidlustes pärandiküsimuste üle. Tuleb aru anda sellest, et uurijad esindavad erinevaid interpretatiivseid diskursusi.

Setude puhul on selles kontekstis kindlasti oluline küsimus etnonüümi ‘seto’ – ‘setu’ kasutamisest. Setu-liikumise aktivistid soovivad, et ka kasutataks vormi ‘seto’, öeldes, et ‘setu’ kasutamine on solvav, samamoodi nagu loetakse solvavaks saamide nimetamist laplasteks või inuitide kohta ‘eskimo’ ütlemine. Käesolevas tekstis on konservatiivsusest jäänud eesti keeles kasutusel oleva ‘setu’-vormi juurde, juhul kui tegu on autoritektiga. Tsitaatides, kus on tegu setude omanimetusega, kus seda kasutavad uuritavad ise, on säilitatud

setupärane 'seto', samuti kui omanimetus esineb nimedes nagu Seto Kongressi Vanemate Kogu.

1.3 Uurimisaines

Ühiskonna ja kultuuriga tegelevad teadused püüavad ühiskonna analüüsimise võimalusi pidevalt ümber hinnata. Kaasajal ei lähtu uurijad teemade valikul mitte olemasolevatest allikatest, aluseks võetakse konkreetsed probleemid. Neid analüüsid otsitakse ja luuakse uusi allikaid. Juba olemasolevaid allikaid ja ka uurimusi interpreteeritakse lähtudes konkreetse uurimuse vajadustest.

Erinevalt varem valitsenud suundumusest luua üldkehtivaid mudeleid ja rajada positivistlikke ning universalistlikke teooriaid, on alates 1980ndatest aastatest suurema tähelepanu all olnud üksikkultuur, üksikjuhtum, üksikolukord ja üksikisik. Antropoloog Anita Jacobson-Widding võtab sellelaadsed muutused kokku, öeldes, et nüüdisaegsete, 1980ndatel aastatel alguse saanud antropoloogiate fookuses on sotsiaalsete institutsioonide, sotsiaalsete võrgustike ja süsteemide, majanduslike või poliitiliste süsteemide või üldiste kognitiivsete struktuuride asemel üksikisiku tunnetus ja elamus (Jacobson-Widding, 1994: 1271). Jacobson-Widdingu järgi tähendab sotsiaalteadusliku tõlgendustasandi nihutamine korduvalt koodilt üksikolukordadele seda, et nähtuste tähenduse (*meaning*) asemel kontsentreerutakse nende tähtsusele (*significance*).

Käesolevas uurimuses on kultuuri analüüsimisel pööratud tähelepanu nähtustele, mida on peetud triviaalseks. Nende määratlemiseks on Eesti etnologid sarnaselt Skandinaavia kultuurianalüütikutega kasutusele võtnud argikultuuri mõiste. Argikultuuri vastandatakse ebaisikulisele (riiklikule, ametlikule) kultuuritasandile. Sel juhul on uurimise objektiks üksikindiviid, tema tunded, valikud, tegutsemine

ning ta kujutlused endast ja ümbritsevast. See hõlmab ka inimese kujutluse või arusaama ruumist ja ajast. Rühmale omast kultuuri on seejuures vaadeldud kui rühmaspetsiifilist nähtust ja ühte üksikisiku identiteeti määravatest teguritest.

Olulisim üksikisiku kogemuste teistele edastamise vahend on jutustused ja mälestused, seega tekst. Kuna traditsiooni pärijad ja edasiandjad on üksikisikud, on igal traditsiooni kandjal oluline osa selles, mida ta traditsioonist valib ning kuidas ja mida ta edastab. Uurijale on sellise lähenemise korral allikateks konkreetset üksikolukorrad: jutustused, arvamused, meenutused.

Üks tüüpilisemaid probleeme, millele tuli ekspeditsioonide käigus mõelda, oli see, et usundilist laadi pärimuse puhul jääb alati problemaatiliseks, kui tihe on seos rääkijate tegelike töökspidamiste ja jutu vahel – mis on rääkijate vaatepunktist tõde ja kui palju see räägitu sõltub konkreetsest üksikolukorrast. Sellised vestlused on aga ainus võimalus niisugusest mõtte- ja mälestustemaailmast osa saada.

Materjal on kogutud eelnevalt koostatud küsitluskaval põhinevate intervjuude abil. Seega ei valinud vastajad otseselt seda, millest rääkida, samuti ei saanud nad jutuajamiseks valmistuda, sest vaid üksikutel juhtudel oli intervjueeritavaga varem kokku lepitud, et tema poole minnakse näiteks järgmisel päeval või tullakse juba toimunud intervjuu järel veel teist korda tagasi. Intervjuud olid, nagu juba märgitud, piiritletud eelnevalt fikseeritud teemavaldkonnaga, kuid iga intervjuu kujunes siiski vabalt. Tekstid on alati faktide ja hetkesituatsioonis sündinud väidete põiming. Kõige enam peegeldavad need küsitletavate meelsust – suhtumist sellesse, mis neid ümbritseb. Paljudel juhtudel lindistati intervjuud valikuliselt, kuna palju räägiti ka olmest. Seda ei pidanud küsitlajad ekspeditsiooni üldeesmäärke silmas pidades ja vastavalt eelnevatele instruksioonidele oluliseks.

1.4 Eesmärgid ja meetodid

Ekspeditsioonide eesmärk oli salvestada piirkondlikku rahvapärismust ja rahvausundit nii laialt kui võimalik. Lõpuks läbiti nende suvede jooksul kogu Setumaa, käies mõlemal pool Eesti-Vene kontrolljoont. Küsitletavad leiti enamasti kohalike soovitude abil, kuid vahel ka juhuslikult, astudes lihtsalt ettejäanud talu õuele.

Küsitluskava täienes ja kohanes vastavalt sellele, mida intervjuude käigus kuuldi. Otseselt ja punkt-punktilt seda ei jälgitud. Küsimusi esitati jutuajamise käigus vastavalt vajadusele ja sõnastati nii nagu vestlussituatsioon nõudis. Küsitluskava kattis laia teemaderingi, sisaldades küsimusi rahvausundi teemal (sh nt *essütaja*, puuk, Peko), ravitsemise, ennete ja kirikuskäimise kohta, kuid selles oli küsimusi ka külade ajaloo, piirkonna elanike etniliste suhte ja külaelanike vaheliste suhete kohta. Eraldi püüdsime saada ülevaadet arheoloogilistest muististest ning kohapärimusest.

Materjal kogunes peamiselt inimestega ühekordste kohtumiste vahendusel (ühekordseks loen siinjuures ka need intervjuud, mis toimusid paaril järjestikusel päeval). Järgmisel suvel enamasti samasse kohta tagasi ei mindud, kuna välitööd toimusid teises piirkonnas. Hilisemad tagasipöördumised leidsid aset inimeste omal initsiatiivil ja sel moel kogunenud materjalid pole sama andmekorpuse osa, osa neist ei ole ka arhiivi jõudnud.

Seega ei ole materjal kuigi ülevaatlik, juhul kui uurija huviorbiidis on ühe või teise inimese kitsam repertuaari valdamine ning erinevused esitussituatsioonis. Samuti ei anna see ülevaadet repertuaari varieerumisest ühe inimese juures. Kogutud tekstidel on esmajoones vaid situatsiooniline kontekst: kohtumine võõraste vahel. Vestluse osapoolteks on üks või kaks küsitajat ning küsitletav, vahel osalevad ka tema perekonnaliikmed, näiteks laps, lapselapsed või abikaasa.

Nad avaldavad omalt poolt arvamust, kas ja millest peaks küsitletav nende arvates rääkima.

Seega on intervjuutekst keeruline süntees igapäevadioloogist, kindlavormilistest narratiividest, usundilistest teadetest, eluloolisest infost, ning peegeldustest selle kohta, mida üks või teine osapool arvab räägitust, sealhulgas selles sisalduvast rahvapärimusest.

Seda materjali vormivad ühelt poolt tavavestluse konventsioonid ja teiselt poolt etnograafilise avatud intervjuu töövõtted. Kõik see muudab materjali uurija jaoks keeruliseks. Ometi kumavad sealt läbi uuritavate arusaamad, mida vormib ka pärimustekstidesse kodeeritud stabiilsus ning arhailine maailmapilt.

Kokku küsitleti 1994.–1995. aastate välitööde käigus ligi 150 inimest¹ (sealhulgas lühemad vestlused), enamasti vanuses 60 ja enam. Uurimistöös oli abiks ka ainek, mis koguti sotsiaalsfääri ja enesemääratluse erinevate tasandite kaardistamiseks ning selle kohta statistilise materjali saamiseks korraldatud välitöödel. Selle uurimuse eesmärk oli püüda määratleda setu identiteedi tugevust piiriäärsetes küldes 1996. aastal. Välitöid viisid läbi Tartu Ülikooli magistrand Indrek Jääts, üliõpilane Pille Runnel ja kaks Peterburi ülikooli esindajat. Selle, uuringu tulemusi on avaldatud artiklitena Peipsi Järve Projekti kogumikus “*Common Border, Shared Problems*” (1997) ning uurimuses Setu etnilisest identiteedist, mille autor on Indrek Jääts (1998).

Sotsioloogiline küsitlus hõlmas mõlemal pool piiri asuvate külade 40 eri vanuses elanikku. Toon selle iseloomustamiseks välja Eesti poolel küsitletute jagunemise külade kaupa. Inimesi küsitleti Lutepää (3), Mäsovitsas (5), Perdakul (4), Podmotsas (3), Saaboldas (5), Kundrusõl (3), Sesnikis (4), Verhuulitsas (5), Velnas (4), Saarepää (2)

1 1994. aastal 26 küla, 64 küsitletut; 1995. aastal 35 küla, 85 küsitletut

ja Kostkovas (2). Et valim on väike, ei ole selle põhjal võimalik teha üldistusi kogu regiooni kohta.

Kõigi ekspeditsioonide oluliseks osaks oli osalev vaatlus. Seetõttu toimus palju jutuajamisi, mida pole fikseeritud makilindile, seda osalt tehniliste vahendite piiratuse tõttu. Lisaks on iga ekspeditsiooni eesmärk ette määratud selle, mida konkreetsel juhul salvestada või muul viisil jäädvustada.

Ekspeditsioonide materjalid (välja arvatud 1996. aasta küsitlus) asuvad Eesti Rahvaluule Arhiivis. Isikukeskse lähenemise tõttu on ühise liigitusalusena kasutatud küsitletute nimesid, kui on teada, siis on lisatud ka inimese vanus tema küsitiemise ajal (või sünniaasta), samuti aasta, millal küsitlus aset leidis. Andmed on ebaühtlased, mõnel juhul on inimene küsitlejale öelnud vaid eesnime. Kuna litereerijad tegid sellist tööd vabatahtlikult ja enamasti esimest korda, on litereeringud sellisel kujul keeleliselt ebakorrektsed, keeleainesega tegelemisel tuleks üle kuulata arhiivis asuvad originaallindistused.

1.5 Sisujaotus

Järgnevas on vaadeldud ja kirjeldatud inimese enesemääratlust toetavaid komponente ning seda, kuidas inimene kirjeldab teda ümbritseva maailma ja tema isiku vahelisi suhteid. Sellist suhet jälgides tuleb ilmsiks ka see, kuidas muutub rühmale omane kultuur, milliseid selle osi tähtsustavad tema kandjad ning kuidas pärimuse kandjad sünteesivad oma elu käigus traditsioonilist uudsega.

On püütud jälgida, mis juhtub majanduslike ja sotsiaalsete olude muutudes rühmale omase traditsiooniga üksikisiku hinnangutes, mõttemaailmas ning tegevuses. Rahvapärimus on üks neid kommunikatsiooniviise, mille abil indiviid end määratleb ja kirjeldab. Eraldi

1. EESSÕNA

on vaadeldud, kuidas toimub rühma elualaks oleva territooriumi sotsiaalne konstrueerimine.

Käsitlus jaguneb kolme ossa. Esmalt on peatutud identiteedil, selle avaldumise võimalikel tasanditel ning setu identiteedi muutumisel ajalises perspektiivis. Uurimuse järgmiste osade ülesandeks on analüüsida seda, kuidas enesemääratlus on seotud pärimusrühma ühise ruumi ning traditsiooniga.

Ruumiga seotud sotsiaalse korrastatuse mõju inimesele võib ilmuda väga erinevalt. Rääkides kohalike elanikega ja lugedes hiljem juba arhiveeritud tekste tugevnes arusaam, et nende inimeste jaoks on kohad tihedalt seotud sellega, kellena ja millisena nad ennast mõistavad. Koht on tihedalt seotud inimese arusaamaga temast endast. Ruumi ning kohtade seost inimesega on võimalik vaadelda mitmel tasandil: regiooni, lokaalse kogukonna või kodukoha mõõtmeist lähtuvalt.

Viimases peatükis on käsitletud nähtusi, mille mõistmiseks on vaja jälgida ka nende muutumist ajas: traditsiooni osa inimese maailmapildis ja selle mõju tema enesehinnangule. Puudutatud on ka usundilisi tõekspidamisi ja religiooni osa nende inimeste maailmapildis.

2. IDENTITEET

2.1 Identiteedi mõiste teoreetiline piiritlemine

Termin 'identiteet', hilisladina *identitatis* lähtub ladina sõnast *idem* ('sama'). Kui vaadata identiteedi mõiste määratlemist erinevates teadusvaldkondades, selgub, et ühist tähendust ei leia sellele isegi mitte ühe teadusharu sees. Käsitlusi identiteedist on palju ja need ei sobi kokku.

Identiteeti kui teaduslikku terminit selgitatakse enamasti üksikisiku kaudu. Laias laastus saab välja tuua kaks suuremat lahknevust – identiteedi mõiste käsitlemine filosoofias ja psühholoogias.

Filosoofias on esiplaanil küsimus eseme või olendi samasuse püsivusest ja arutlused selle ümber. Tuntud on filosoof David Hume'i näide laevast, mille kõik detailid ükshaaval välja vahetatakse, ent laev jääb seejuures siiski samaks. Psühholoogias võib keskseks pidada küsimust sellest, kuidas isik oma mina kogeb, seejuures keskendutakse selle uurimisel näiteks pidevuse või muutumise jälgimisele.

Sotsiaalteadustes on identiteedina vaadeldud väärtuste ja käsituste kogumit, mis aitavad rühmal end teistest eristada. See on niiöelda sotsiaalne orientiir, et end teiste suhtes määratleda. Identiteedi kui sotsiaalteadusliku probleemi puhul saab üldistavalt välja tuua kolm põhilist faktorit, millest erinevad uurijad on lähtunud:

- Indiviidide/rühmade vahelised sarnasused ja erinevused

2. IDENTITEET

- Identiteedi jätkuvuse tunnetamine
- Identiteedi märkamine teiste poolt (Kaivola-Bregenhøj 1988: 10).

Näiteks etnoloog Ulla Brück on Rootsi akadeemia sõnaraamatule (1933) toetudes sõnastanud mõiste identiteet kolm põhitähendust järgnevalt (Brück 1988: 78):

- Asjaolu või tingimus, et kaks või enam isikut, asja või kontseptsiooni oleksid üks ja seesama, et miski on täpselt seesama kui mõni teine (asi). Kaks asja on identsed.
- Asjaolu, et keegi või miski jääks samaks erinevatel juhtudel ja erinevates tingimustes.
- Seaduslik aspekt, ehk see, et isik on tõesti see, kelleks ta end nimetab või kelleks teda peetakse.

Viimastel kümnenditel on sotsiaalteadused jõudnud siiski selleni, et identiteedi mõiste pole uurimisterminina selge. Empiirika näitab, et inimeste kuuluvustunne muutub üha ambivalentsemaks ning identiteet pole iialgi lõpetatud projekt, milles realiseeruksid mingid defineeritavad mõjud. Üks selle protsessi võtmeid on kindlasti meedia, mis toodab ja vahendab elulaade, mis pole kindlalt seotud ühegi kohaga, kuid mis siiski on inimeste kultuurilise identiteedi allikas.

2.2 Kollektiivne identiteet

Nagu näha, ei välista need tähendusvarjundid küsimust kollektiivsest identiteedist. Rühmade identiteedi puhul sobib mõni määratlus paremini rahva, mõni teine jälle vaid väikese sotsiaalse rühma kohta.

Filosoofilisest vaatepunktist on kollektiivse identiteedi põhisisuks kõik see, mis seostub rühma püsivusega. Keskse tähtsusega kollektiivse identiteedi kogemisel on järjepidevuse tunnetamine. Rühma identiteeditunne kestab edasi hoolimata sellest, et kõik rühma

2. IDENTITEET

liikmed võivad aja jooksul olla välja vahetunud. Edasipüsimiseks peab rühmale olema tagatud liikmete pidev juurdevool.

Kollektiivse identiteedi seletamisel ei tuleks aluseks võtta vaid selle liikmeks olevate indiviidide psüühilisi protsesse – kollektiivne identiteet võib küll olla isikliku identiteedi koostisosaks, kuid eelkõige on ta midagi enam kui vaid personaalse identiteedi osa. Rühma identiteeti võib käsitleda mingit sorti omaduste või joonte kogumina, mille põhjal saab järeldusi teha kogu rühma kohta ja need jooned ei tarvitse otseselt sõltuda rühma liikmete individuaalsetest omadustest.

Kokkukuuluvuse teadvustamisel ja kokkukuuluvuse sisu piiritlemisel on psüühiliste ilmingute kõrval tähtsad ka ajaloolised protsessid, müüdid, sümbolid ja tähenduskonstruktsioonid, milles identiteet ilmneb. Kollektiivset identiteeti tuleks seega vaadelda pigem kultuurilise kui psühholoogilise ilminguna (Kaunismaa 1997: 41). Need sümboolsed koodid on kujunenud inimeste tegevuse käigus. Kaunismaa kasutab termini kollektiivne identiteet analüüsimisel ühe olulise elemendina olukorra mõistet – kollektiivne identiteet “leiab aset” konkreetsetes olukordades. Kollektiivne identiteet on suurelt osalt seotud olukordadega – näiteks suguvõsa siseasju arutatakse sugulasi kohates, rahvuslik identiteet ilmneb spordisündmuste puhul.

Vaadeldes rühma kui kollektiivse identiteedi kandjat, saab eristada kahte tasandit: üks on konkreetsete indiviidide konkreetne kogum (*face-to-face*). Teine on abstraktne kogum või kollektiiv, mille liikmed ei tarvitse üksteist tunda. Abstraktse kollektiivi võivad moodustada näiteks ühe maakonna elanikud. Identiteedi sisu võib seejuures olla seotud nii elanike mentaliteediga kui ka/või antud piirkonna looduse või kultuuriga. Näiteks Annikki Kaivola-Bregenhøj kirjutab tänapäeva ingerlaste “sümboolsest kogukonnast”, mis ei nõua ilmtingimata sotsiaalset interaktsiooni, aga mida ühendavad kultuurilised

2. IDENTITEET

väärtused ja sümbolid. Sellisele sümboolsele kogukonnale ei pea vastama ühtki tegelikku, olemasolevat – regionaalset, tööalast või mõnda muud sotsiaalset rühma. Vaadeldavas Ingeris ei ole tänapäeval kuigi palju toimivaid sümboleid, kuid inimesed otsivad neid ja huvi nende vastu on taas tekkinud (Kaivola-Bregenhøj 1997).

Etnoloog Orvar Löfgren kirjutab rahvuse kui abstraktse kollektiivi näitel, et kollektiivse identiteedi kujunemine lähtub täna päeval tegelikult kõikjal sarnasest skeemist:

Moodne rahvusriik on 19. sajandi institutsioonide globaliseerumise märkimisväärne näide. Huvitav paradoks natsionalismi tekkes alates 18. sajandi lõpust on loomulikult see, et see on rahvusvaheline ideoloogia, mis on imporditud rahvuslikel eesmärkidel. Järkjärgult arendatakse välja üha üksikasjalikum loetelu selle kohta, millistest elementidest koosneb rahvus. 19. sajandil tekkis kindel ettekujutus sellest, kuidas tuleb kultuuripärandit kujundada, kuidas peab kõlama rahvushümn ja millal tuleb lippu lehitada (Löfgren 1989: 16–18).

Löfgreni järgi on sellise globaliseerumise lõpp-produktiks kujutus ideaalsest rahvusest, kultuuriline konstruktsioon, mis on tekkinud samm-sammult viimase kahe sajandi jooksul.

Samasugused “mikrorahvuslikud” ja “kultuuri-loomise” protsessid esinevad uute regionaalsete ja lokaalsete identiteetide konstrueerimisel. Nii näiteks on Euroopa Liidu või regioonaalse identiteedi loomisel toeks just natsionalismi kultuurigrammatika. Seejuures püütakse majanduslikke regioone muuta kultuurilisteks regioonideks ja anda majandusruumidele ka emotsionaalseid tähendusi.

Samas toob just viimaste aastate küsimus Euroopa või koguni Euroopa Liidu identiteedist ilmekalt esile selle, et kollektiivseid identiteete võib olla palju ning need toetuvad erinevatele kategooriatele. Euroopa Liidu identiteediga on väga raske siduda emotsioone. Ei ole mingit põhjust, miks inimesed peaksid seisma üle-euroopalise

2. IDENTITEET

jalgpallimeeskonna eest. Enamik Euroopa elanikke määratleb end nii eurooplaste kui ka näiteks rahvuse liikmena – olgu siis prantslaste, hispaanlaste, rootslaste või flaamidena. Mõlemad kollektiivse identiteedi tasandid on seotud kultuuriga.

Kultuuri edasisel natsionaliseerumisel on sel sajandil olnud tohutu osa meedial, eriti raadiol ja televisioonil. Orvar Löfgren on ühes oma analüüsis rootsi kultuuri natsionaliseerumisest näidanud, et ajal, mil sel maal oli vaid üks telekanal, oli viimane väga oluline rootsi kultuuri ja igapäevaelu integreerija. See lõi ühiskogemuse, ühise referentsiraami, ühised vestlusteed. See oli uue, kujuteldava ühiskonna loomise vahend (Löfgren 1989: 16–17).

Samad protsessid mõjutavad ka kohalikku kogukonda ja selle identiteeti. Benedict Anderson on oma 1983. aastal ilmunud teoses "*Imagined Communities*" näidanud, kuidas meedia asus looma kujutlusi kogukondadest, mida enne meedia ilmumist puhtfüüsiliselt ei olnud võimalik kogeda (Anderson 1995). Anderson rõhutab, et ka rahvust peaks käsitlema kultuurilise nähtusena. Kogukondlik kommunikatsioonitasand avardus meedia tõttu üldrahvalikuks. Meedia ilmumisest peale ei määra kohalik kogukond omaenese identiteedi sisu enam sellel määral kui varem ja ilmselt jääb ta üldise kommunikatsiooni objektiks olevate teemade kujundamisest eemale. Vestlusteed – ühiskogemuse loomise viis – muutuvad varasemast märksa üldisemaks ja standardsemaks.

Käesolevas uurimuses on huviobjektiks etnilise identiteedi küsimus. Norra etnoloogi Fredrik Barthi järgi on etnilise identiteedi olulisimad tunnused ühine päritolu ja omavaheline seotus (Barth 1969: 28). Barth rõhutab ka kultuuritraditsioonide määravat osa kokkuuluvustunde kujunemisel. Barthi järgi võib etniline vähemus muutuvates oludes valida edasiminekuks erinevaid strateegiaid. Näiteks on üks võimalus laiemates sotsiaalsetes süsteemides osalemiseks

2. IDENTITEET

oma etnilise identiteedi rõhutamise, kasutades seda uute positsioonide hõivamiseks ja muustrite arendamiseks, et organiseerida tegutsemist neis sektorites, milles vastav rühm varem ei tegutsenud. Sel strateegial põhineb huvitavaid arenguid, mis võivad avalduda rahvuslikus liikumises või koguni uute riikide tekkes.

2.3 Üksikisiku identiteet

Vaadeldes identiteeti kui üksikisiku atribuuti, võib rääkida identiteedi kujunemisest inimese subjektiivse reaalsuse ja ühiskondliku ning kultuurilise reaalsuse vastastikusel mõjus. Identiteetid seovad inimesi ümbritsevaga – territooriumi, samuti ühiskonna ja selle normidega.

Reaalsus annab indiviidile identiteedi mudelid või mustrid, tehes seda normide, hoiakute, väärtuste, eluviisi ja muu sellise näol. Indiviid peab need omaks võtma ja oma käitumise vahendusel tagasi objektiivsesse reaalsusesse saatma (Manninen 1982: 30). Identiteet on nii indiviidi seesmiseks konstruktsiooniks kui ka selekteerimisvahendiks või filtriiks, aidates valida seda osa reaalsusest, millega indiviid end samastab. Samas ei saa seda protsessi võtta vaid ühesuunaliselt deterministlikuna.

Etnoloog Laura Mannineni järgi võib aga öelda, et subjektiivne reaalsus on alati avaram kui konkreetne miljöo, milles indiviid elab. Inimene on suuteline unistama ja seeläbi oma seesmist reaalsust laiendama, ning fantaasiad ja soovid määravavad üksikisiku identiteeti samavõrd kui argirutiin. Suur osa identiteedi kujunemisest põhinebki indiviidi seesmistel protsessidel – ka ümbritseva maailma interpreteerimisel lisab indiviid alati midagi, mis tuleneb tema unikaalsest maailmanägemise viisist.

Üksikisiku enesemääratlust mõjutavad ka mitmesugused impulsid ja mudelid, mida ta saab muuhulgas domineerivast kultuurist,

2. IDENTITEET

kõrgeltarenenud kommunikatsioonide ja erinevate ametlike institutsioonide kaudu.

Suurema või väiksema rühma liikmetena järgivad inimesed suuremal või vähemal määral sellele rühmale omaseid norme väärtusi ja mõtlemisviisi. Rühma kirjutamata seadused tähendavad normiootust. Soome ühiskonnateadlane Jaakko Lehtonen nimetab seda inimese sotsiaalseks stsenaariumiks, kuhu on kirjutatud, milline see inimene peaks olema (Lehtonen 1997: 25). Rühma ootused indiviidi suhtes piiravad või määratlevad ka tema minakäsitlust.

Selline etteantud stsenaarium ei tarvitse sisaldada vältimatult valmis repliike, vaid viitab inimese võimalikele tegutsemisuundadele ning sellele, mida ta asjadest arvab ja mille poolt või vastu ta on (Lehtonen 1997: 25). Kogukonna liikmeks olemine mõjutab inimese identiteeti sedamööda, milliseid emotsionaalseid tähendusi see talle pakub.

Kaasaegsetele ühiskondadele on iseloomulik, et erinevustest olakse rohkem huvitatud kui sellest, mis on ühine. Moderniseerumine toob kaasa individualiseerumise, ja identiteedi peamiseks keskmeks on saanud indiviid. Paradoksaalselt muutuvad indiviidid ühiskonnast ja riigist – ehk kõige isikukaugematest struktuuridest – üha sõltuvamaks. Riigi kommunikatsioonikanalid, nagu näiteks haridussüsteem või meedia on väga mõjukad, ja võrreldes sellega ei paku kohalik kogukond indiviidile enam piisavat tuge.

Inimese isikliku identiteedi kujunemisel võib olulisel kohal olla ka kollektiivses identiteedis sisalduv. Sümbolite ja skeemide vahendusel moodustab see vaatevälja, mille piires asjad on talle mõistetavad.

Terminid identiteet võiks tegelikult enamasti kasutada mitmuses. Iga indiviidi puhul saab eristada mitmeid identiteete või identiteedi tasandeid. Näiteks Peter Burke on keskaja rahvakultuuri uurides loetlenud, et inimeste enesemääratlus hõlmas endas tundeid, et

2. IDENTITEET

kuulutakse teatud rahvusesse, regiooni, linna või külasse, tsunfti ja klassi. Üks identiteet ei välista teist (Burke 1992: 305).

Sotsiaalseid identiteete omandatakse sotsialiseerumise käigus, neid võib sel juhul nimetada ka mingile inimhulgale ühiseks tähenduste ja väärtuste tasandiks, ning neid luuakse kogu elu.

Sotsiaalpsühholoogide Henri Tajfeli ja John Turneri sotsiaalse identiteedi teooria hõlmab endas kolme olulisemat mõistet: kategoriseerimine, identifitseerimine ja võrdlus (Tajfel, Turner *online*). Selle teooria järgi omandab inimene teadmisi enda kohta vastavalt sellele, millistesse kategooriatesse ta teab ennast kuuluvat ja määrab oma käitumisviisi vastavalt nendes rühmades kehtivatele normidele. Identifitseerimine avaldub kaheti: inimesed käsitlevad end niihästi unikaalsete indiviidide kui ka rühma liikmetena. Indiviidi puhul on enese võrdlemine positiivse enesehinnangu eelduseks, sama saab öelda ka rühmade kohta.

Turneri 1980ndatel loodud sotsiaalpsühholoogilise enesemääratluse või enese kategoriseerimise teooria (*self-categorization theory*) keskmes ongi väide, et erinevatel ajahetkedel käsitlevad inimesed ennast kas unikaalsete indiviididena või rühmade liikmetena ja et need mõlemad mina määratlemise viisid on võrdsed. Sotsiaalsed identiteedid (lähtuvad rühmadest, mille liikmeks inimesed ennast peavad) on inimese mina jaoks sama tõesed ja olulised kui personaalne identiteet (mis tuleneb enese käsitlemisest unikaalse indiviidina). Enese samastamise määr ühe või teise poolega on seejuures paindlik. Ka Turneri teooria tunnistab, et identiteedi tasandeid on tegelikult rohkem kui vaid personaalne ja sotsiaalne.

Orvar Löfgren viitab sotsioloog Zygmunt Baumanile, kelle järgi areneb identiteet moodsal ajal kui palverännak. Baumann arutleb, kuidas nüüdisaegsed identiteedid on konstrueeritud: neile on iseloomulik fragmentaarsus, muutlikkus ja aluspõhja puudumine.

2. IDENTITEET

Postmodernistlikud analüütikud on deklareerinud, et tänapäeval ei leia inimese identiteedid enam aset, territooriumid on vähem tähtsad, talle on iseloomulikud juurtetus ja kodutus, teel olemine, hüpermobiilsus. See "uus" olek vastandub sageli "vanale", mille puhul identiteedid olid selgelt piiritletud, stabiilsed ajas ja kindlalt lokaliseeritud ruumis (Löfgren 1989).

3. MUUTUSED SETUDE ENESEMÄÄRATLUSES 20. SAJANDIL

3.1 Setude enesemääratluse iseloom ja muutused

3.1.2 Piirkonna ja elanike üldiseloomustus

Setumaad võib vaadelda regioonina. Selle ala ning piirkonna asukate eripärase ajaloo vaatlemisel võib alustada rauaajast, mil idapoolses Kagu-Eestis levisid uue matmisvormina kääpad. Etnilistesse küsimustesse see asjaolu täielikku selgust siiski ei too, sest materiaalne kultuur võib mutuuda ka ilma rahvaränneteta (vt. Ligi 1994).

Alates 13. sajandist, mil Eestimaal kinnitus ordu ja piiskoppide näol saksa võim, hakkas välja kujunema poliitiline piir Tartu Piiskopkonna ja Novgorodi feodaalvabariigi vahel. See jagas kultuuripiirkonna kaheks (Reissar 1996: 30), eraldades katoliikliku ja õigeuskliku maailma. Setumaa eraldati seeläbi Eesti aladest ja see lõi eelduse setude kujunemiseks (Jääts 1998: 24).

16. sajandil ühendati alad (Pihkva feodaalvabariik) Moskva riigiga. Kuna Liivi ordu suhted Moskvaga jahenesid, muutus piirkond sõjakäikude tallermaaks ja selle tulemusena said setu alad Liivi sõjas tugevalt kannatada.

17. sajandil läks kogu Lõuna-Eesti Altmargi rahu tulemusena Poola valdustest Rootsi omadesse ning seni katoliiklikel aladel hakkas domineerima luterlus. See lõi aluse suuremate erinevuste tekkimiseks Kagu-Eesti ja Setumaa vahel (Jääts 1998: 25).

18. sajand algas Põhjasõjaga, selle tulemusena läks Vene impeeriumi alluvusse kogu Eesti, kuid kultuuripiire see suur muutus ei kustutanud. Sel perioodil põgenesid eesti talupojad halbade olude eest Pihkvamaale (Hagu 1978).

Seni pole teadlased jõudnud kokkuleppele selles, kuidas kõik need ajaloolised sündmused ning protsessid võivad olla seotud setude etnogeneesiga ja nii on endiselt kaks vastanduvat mõtteviisi: idee setude autohtoonsusest (Hagu, Richter) ning vaatepunkt, mille järgi setude tekkeloos on oluline osa Eestist sisserännanutel (Ligi, Jääts).

Piirkonnale annab kuni praeguse ajani iseloomuliku ilme eripärane regionaalkultuur, milles põimuvad ka elemendid eesti ja vene kombestikust laiemalt. Piirkonnas on säilinud agraarühiskonnale iseloomulikke elemente, suur tähtsus on religioonil. Setumaaks nimetatav piirkond on ajalooliselt olnud erineva ulatusega. Üheks eristamiskriteeriumiks on olnud vana kubermangupiir. Setu alad liideti Eestiga peale Eesti Vabadussõda, mil loodi Setumaa e. Petserimaa maakond 11 valla ning Petseri linnaga.

1990ndate aastate lõpul käivitunud haldusterritoriaalse reformi käigus esitasid setu-liikumise aktivistid ettepaneku luua iseseisva üksusena Setumaa omaavalitsus, mille haldusalasse kuuluksid Mikitamäe, Meremäe ja Värska vallad. Setusid elab endiselt ka nende naabervaldade mõnedes külades.

Setumaad tabanud majanduslike probleemide puhul on tegu kumuleeruva protsessiga, milles teineteist täiendavad nii riiklik regionaalpoliitika kui ka piirkonna sisemiste jõuvarude tasakaalustamatus, mistõttu on kogu 1990ndate vältel püütud sotsiaalmajanduslikku

arengut tagasi positiivseks pöörata. Regionisiselt on keeruline leida võimalusi oma majandusliku struktuuri arendamiseks. Kolhooside kokkuvarisemise järel toetub majandus endiselt traditsioonilistele elatusaladele nagu põllundus ja karjakasvatus, mõlemad peamiselt elanike oma tarbeks. Need ei anna kasumit, aga siiski loodavad kohalikud elanikud, et sügisel tulevad linnainimesed, kes ostavad nende majapidamissaadusi. Kohalik infrastruktuur areneb aeglaselt ja on külasid, mis kuuluvad ikka veel otsekui teise ajastusse, sest neil reaalne ühendus (nt bussiühendus) välismaailmaga on ebapiisav. Leidub talusid, kus pole kunagi olnud elektrit. Ainsana areneb piirkonna keskus Värskas, kus 1990ndatel lõi uusi töökohti Värskas mineraalveetööstus, samuti Lõuna-Eesti äärealadele tasapisi jõudev turism.

Setude arv on pidevalt kahanenud. Ajaloolisel Setumaal on nende arvu kunagi hinnatud 18 500le (Buck 1909). 1974. aastaks oli setude hulk langenud peaaegu kolm korda, nende arvu on hinnatud 6780le (Richter 1979: 97). Etnoloog Indrek Jääts hindab Setumaal elavate setude arvuks praegu 5000-6000 (Jääts 2000: 651).

Piirkonna rahvastik vananeb kiiresti. Olemasolevad töökohad sobivad meestele ja seetõttu lahkuvad paljud noored naised küladest, et leida tööd kohalikes keskustes või suuremates linnades. Enamasti seal ka abiellutakse. Külad on välja suremas ja ei ole erilist lootust, et keegi siirduks tagasi. Kohalikud elanikud iseloomustasid olukorda: "Siin elavad veel ainult vanad naised ja noored mehed". Saatse kooli lõpetas 1990ndatel vaid üks-kaks õpilast aastas.

Setumaal on hariduslik tase olnud ajalooliselt madalam kui mujal Eestis. Veel möödunud sajandi teisel poolel olid setud kirjaoskamatud (Buck 1909). Kogu elanikkonnani ulatava koolivõrgu loomiseni jõuti alles 1920ndail.

1996. aasta kevadsuvel läbiviidud küsitlusel saadud andmed näitasid, et 40% küsitletuist oli algharidusega. Kaks inimest neljakümnest oli kõrgharidusega.

Veel 20. sajandi alguskümnendel puudunud koolivõrk ja sellest tulenenud madalat haridustaset on peetud setude kultuurilise eripära säilimise üheks põhjuseks. Hariduse saamise võimalused on praegu tugevasti muutunud, kuid hea hariduse saanud ei pöördu endiselt kodukanti tagasi ja leiavad rakenduse pigem teistes Eesti piirkondades.

Eelkirjeldatud situatsioon on ilmselt olnud olulisel määral põhjustatud perifeerses asendist keskviimu suhtes. Indrek Jääts märgib (Jääts 2000), et setusid võib lugeda eraldiseisva etnose ja Eesti regionaalse alagrupi vahepealseks rühmaks. Just poliitiliselt ja majanduslikult keeruline olukord on ajendanud setusid kokku kutsuma oma esinduskogu – Seto Kongressi ja püüeldakse vähemusrahvuse staatuse suunas. Sellega erinevad nad tugevasti teistest regionaalsetest rühmadest Eestis.

Sama oluline on poolnaljatlevas vormis peetav Seto Kuningriigi päev. Setudel on oma lipp, hümn, eepos ja kuningriigi päeval valitav ülemsootska. Poliitiliselt keerukale olukorrale on setud seega vastanud eelkõige kultuurilisele alusele toetuva ärkamisliikumisega, mida toetavad samasuunalised protsessid kõrvalasuval Võrumaal. Tervikuna räägitaksegi Setu-Võru (Seto-Võro) liikumisest. Kord aastas peetav Seto Kuningriigi Päev on nüüdseks tuntud ka mujal Eestis.

Suuremateks pühadeks sõidavad sugulasi vaatama ja haudadele käima setud mujalt Eestist, ja tegelikult on just nemad need, kes annavad tooni näiteks surnuaiapähadel. Siiski ei ole religioon enam kandvas rollis, muidu ei oleks ilmselt saanud võimalikuks ka lähene mine kahe liikumise vahel, kuna ajalooliselt on Setu ja Võru aladel valitsenud erinevad konfessioonid. Praegu on kultuuri edasivijateks paljuski kujunenud mujale Eestisse siirdunud setud, enamasti setu haritlased. Hoolimata religiooni tähtsuse muutumisest on setud siiski

ilmselt säilitanud sügava esivanemate austuse. Seda kinnitavad hästi korras hoitud surnuaiad ning surnute mälestamispäevadeks mujalt Eestist kokku sõitnud inimeste hulgad. Nii liituvadki ka kaas-aegses setu liikumises ühest küljest modernsed, poliitikat ja kultuuri ühtesulatavad suunad arhailise ja alalhoidlikuga.

3.2 Setu identiteedi komponendid

Järgnevas on analüüsitud just selle vanuserühma hoiakuid ja maailmapilti, kes on sündinud ajajärgul, kui inimese enesemääratlus sõltus olulisel määral sünnipaigast. 1996. aastal läbi viidud uurimus püüdis leida, millised on need elemendid, mille toel setud ennast tänapäeval oma rühmaga seostavad. Tähelepanu all oli setu etniline identiteet.

Üks sellega seotud küsimusteriing puudutas seda, kas eesti ja setu identiteet võivad inimesel eksisteerida paralleelselt või üksteist mingil põhjusel välistada, kumb neist on esmatähtis ja kas see primaarsus võib situatsiooniti erineda.

Teiseks pakkus huvi, milline on kohaliku kultuuri tähtsus kohalike setude hulgas. Selle uurimistöö kavandamisel püstitati järgmised hüpoteesid:

- Setudele on iseloomulik kahetasandiline enesemääratlus, nad on ühtaegu setud ja eestlased.

- Setude enesemääratlust on uuemal ajal mõjutanud Eesti NSV ja Vene NSFV vahelise administratiivpiiri muutmine kahe iseseisva riigi vaheliseks piirjooneks 1991. aastal. See poolitas setude asuala ja piirkonna järjepideva eksisteerimise kultuurilise ja majandusliku teravikuna.

- Setude identiteeti iseloomustavad järgmised jooned:

1. setu murre
2. sugulusring

3. kultuuriline agraarühiskonnale iseloomulik kultuuritraditsioon, mida kannab veel peamiselt vanem elanikkond

4. kuulumine vene õigeusu kirikuse ja sellega kaasnevate kommete täitmine, mis on samuti omane rohkem vanemale elanikkonnale

5. regionaalne enesemääratlus

6. väline keskkond – see on ümbritsevate elanike ehk “teiste” suhtumine setudesse.

Kui varem võis setude rühmaidentiteedis eristada kolme tasandit: religioosne, sotsiaalne ja etniline, siis praegu on see asendumas kahe tasandi domineerimisega: sarnasuse tunnetamine seostub eelkõige kultuurilise ja etnilise enesemääratlusega, religioossus on üks selle avaldusi.

Peatüki alguses esitati identiteedi olulisemad tunnused: sarnasuse ja erinevuse tunnetamine, jätkuvuse tunnetamine ja teiste poolt aksepteerimine. Järgnevalt võiks eeltoodud hüpoteeside toel püüda oletada, millised komponendid erinevatel ajajärgudel setude puhul neile on vastanud. Näib, et sarnasustunde teiste rühmaliikmetega loob:

a) sõjaeelses ühiskonnas: ühtne majandusviis – põllumajandus, vene õigeusu kirikusse kuulumine ja sellega seotud toimingud, kogukonnasisene kommunikatsioon, ühine tegutsemine lokaalse kogukonna piires, ühistegevus

b) 1990ndatel aastatel: keel, religioon kui sümbol, kultuur, tugev kohalik identiteet ja oma kodukohast teadlik olek, omavaheline kommunikatsioon.

Jätkuvuse tunnetamisel

a) mõjutas varem sarnane päritolu, erinevate põlvkondade koostamine, materiaalne kultuur ja aeglaselt muutuv miljö

b) 1990ndatel avaldub jätkuvus kõige enam mälukultuuri kaudu, sisaldades nii folkloori kui ka suulist ajalugu, jutustusi elust ja päritolust, olles seega suunatud minevikku.

Teiste poolt aktsepteerimine (positiivne või negatiivne hinnang) on seotud rühma positiivse või negatiivse imidžiga ja eelnevate komponentide tunnustamisega.

3.3 Muutustest üksikisiku rühmakuuluvuses

Iga uus elufaas paneb indiviidi tagasi vaatama ja oma elu hindama. Väikestes maakogukondades algasid muutused miljöös ja seeläbi ka inimeste eluviisil peamiselt sõja järel, kuid veel praegu on Setumaal alles põlvkond, kes mäletab sõjale eelnenut. See määrab paljuski nende inimeste praegusi valikuid ja hinnanguid. Vanemad tugeva religioosse tagapõhjaga inimesed otsivad seletusi endiselt minevikust, kuigi nende eluviis võib juba olla muutunud vastavaks tänapäeva ühiskonna kultuurimudelitele.

Nõukogude aeg tõi Setumaal külaelus kaasa suured muutused. Lisaks igapäevaelule on nüüdseks muutunud ka nooremate põlvkondade mõttelaad. Heiki Valgu hinnangul on selle põhjuseks nende ilmalikustumine ja eemaldumine kirikust, mida ta peab setude juures toimunud suurimaks kultuurimuutuseks viimastel aastakümnetel (Valk 1996: 14). Sellised suured muutused inimeste põhiväärtustes toovad kaasa muutused ka identiteedi tasandites. Võrdluseks võiks siinkohal tuua ühe väiksema karjala etnilise rühma elanike identiteedis toimunud muutused. Folklorist Pekka Hakamies jõudis oma uurimistöös järeldusele, et eelmisel sajandil vahetus selle rühma domineeriv identiteeditasand, sest etniline eristumine muutus luterlaste keskel elavate õigeusklike rühma liikmetele ebasoodsaks. Etnilisest

identiteedist muutus olulisemaks rühma sotsiaalne identiteet (Hakamies 1997: 92).

Ka setude puhul on toimunud samasuguseid tasandimuutusi: sõltuvalt asjaoludest on olulised olnud erineval alusel moodustunud rühmad. Ajal, mil põllumaad olid kogukonna jaotada, moodustasid setud ühtse sotsiaalse kihi. Külakogukonna mõjuvõim setudele oli suurem kui mujal Eestis. Näiteks rääkis üks intervjueeritu setude päritolu selgitades, et inimesed põgenesid orjuse alt Setumaale, sest siin oli hingemaa, mis moodustati vastavalt pere suurusele. Küla kutsuti kokku ja maa jagati hääletamisega ümber.

“Noh, maaribat olit ka niimoodi, et näiteks mõni maakohit on parem, mõni kehvem, sis jagati need maad ka ära” (Maria Süvala (s. 1926), 1995).

Inimene ei sündinud niiõelda valge lehena, vaid ta sündis külakogukonda, kogudusse, perekonda – struktuurid olid juba varem kindlalt ette määratud. Näiteks räägib üks setu naine, kuidas perekond ei saanud lapsele isegi mitte nime valida:

Anastasia: Aga kirikuõpetaja andva ise siis kui sügisene laps oli, siis panva tuu nime. /---/ A sis kui minno ristiti, sis es saa anda tõeõsõ. Ma ei tea, mis nimed, Anastasia ja ma ei tea, mito nimme. Sealt siis ema valis, määndsõ. Tõisi nimmi ei saand vanasti. Ei tea, millepärast, ma ei tiia tuuda. Midagi iks om ku vanasti ei anta. Aga nüüd ei ole tuud, nüüd võtad, määndse tahad. /---/ Aga mulle anti, ema uma tabtmise järgi es saa võtta, preester ant – vali noide nimi seest, säält võta teisi. Robkemb ei saand anda. Ja emal on Irina ja... ma ei tea, misaigu ta sündinü, sis kab anti talle. Irina on võetu, kab anti neli nimme, nelä seest pidi valima. A meil, kui ema mulle võtt ka nimme, sis antõ nelä nime seest kõrraga, robkõm es anta (Anastasia Kausmees (s. 1918), 1995).

Etnoloog Laura Manninen on Lõuna-Soomes, Põhja-Karjalas ja Põhja-Norras asunud sarnaseid väikseid maakogukondi uurides väitnud, et külakogukonna domineerimise perioodil üksikisikul identiteediküsimust ei tekkinudki, sest selle määras ära seesama sotsiaalne võrgustik. Indiviid mitte ainult ei aktsepteerinud seda etteantud määratlust, vaid pidas seda ka enda omaks (Manninen 1982: 37).

Nagu on välja toonud Gea Troska, kaotas küla Eestis viimased traditsioonilised kogukondlikud tunnusjooned juba 19. sajandi teisel poolel. Küla kokkukuuluvuse tunnetus püsis edasi vaid traditsiooni mõjul, sellele lisandus hiljem ühistegevus majandusühistutes ja kultuuriseltsides (Troska 1998: 260). Setumaal säilis hingemaa ühismaapidamine või “nöörimaapidamine” veel 20. sajandi 20ndail aastail, see aga pidurdas põllumajanduse arengut. Hingemaa kruntimine viidi Petserimaal läbi aastatel 1923–1927, mille tagajärjel tekkisid tuhanded uued talud. Vaatamata sellele, et põllundus ja karjandus olid madalal arenemisastmel, andsid nad siiski rahvastikule peamise tulu ja elatusvahendid (Reissar 1996: 132, tsit. koguteos Setumaa).

Ühismaade kadumisel algas ka tugevam kogukonnasisene sotsiaalne kihistumine, kuigi Setumaa talud olid palju väiksemad kui mujal Eestis. Tõenäoliselt hakkasid inimesed ennast määratlema talupidamise kaudu. Selle arvelt hakkas taanduma rühmasisene religioosne-etniline enesemääratlus. Kuigi Eesti üldisele elatustasemele jäädigi veel tugevalt alla, oli oma ideaale võimalik juba sellega seostada. Sellel, n-ö agrarise identiteedi ajajärgul tekkisid tugevad sotsiaalsed rühmad, mis hoidsid omavahelisi piire selgetena. Näiteks oli mõne vastaja meelest väga oluline hoida abiellumisel “klassivahet”:

K: eestlased ja venelased nagu abiellusid ka omavahel või?

Anna: Es ole sis, es ole. Praegu jah on kõik segi, a siis oll' too väga rahvusvaheline. /---/ egas sulaspoisile keski mehel' es lähe, ütski talutüdruk. Pidul tantsma ka es läe sulasele. Ausalt. No sulane oll' vai kui

illos vai kui hää vai kui kõik ta tüüd ja pääasi kui ta talu kohki tiinse, ta oll' sulane, talutüdruk tansma es lähe (Anna(66 a.), 1994).

Lisaks rääkisid küsitletud, kuidas teised talupoisid valvasid, et keegi sulasega tantsima ei läheks – poisid kuulusid kõik Kaitseliitu ja olid seepärast ka peol relvastatud.

Põlluharimine kui kindel ülesanne ja raske, kuid ainus käegakatsutav vahend, et garanteerida äraelamist, lõi inimestes kindlustunde:

K: Kas siis eesti ajal oli elu parem?

Anne: Eesti ajal olli õiglasem elu kui praegune elu, palju õiglasem, sest sa teadsid, mis sa tegid ja sul olid oma hobuseriistad. Mina olin juba kuue-aastane väike laps, kui isa pani juba äkke taha ja mida ma jõudsin, seda tegin hobusega (Anne Raja (70 a.), 1994).

Laura Manninen on marksistlikele kontseptsioonidele toetudes väikestes kogukondades toimuvaid muutusi analüüsides leidnud, et traditsioonilises majanduses oli töö eluviisi põhiosa, see oligi inimeste eluviis. Kapitalistlikes oludes on sellest saanud kalkulatsiooniobjekt isegi traditsioonilistel elualadel. Varem võis töö olla inimese elu põhiväärtus, nüüd on see aga oma varasema kindluse ja väärtustatuse astme kaotanud. Selliste traditsiooniliste muustrite muutumine on toonud kaasa segaduse identiteetides. Identiteeditunne nõrgeneb ja inimene ei leia enam midagi, millele toetuda.

Manninen leiab, et ka paljud ühiskonda kujundavad ülesanded transporditi majanduslike muutuste käigus vaba aja sfääri, ja nii muutusid identiteediprotsessid subjektiivseks nähtuseks (Manninen 1982: 40).

Rõhk on rühma kui terviku identiteedilt liikunud üle üksikisikule, sest põhilised valikud on nüüd inimese enda teha. Ta peab ise otsustama, kas ta tahab kogukonna elust osa võtta või mitte ja millise rühmaga ta ennast üldse samastab. Setude puhul selgub, et elanikele on

endiselt oluline külakogukonda kuulumine. Näiteks üks küsitletu räägib külapähadest, arvatavasti pühakuga seoses, järgmiselt:

K: Kas külal temast mingit kasu ka oli, et tema praasnik või nii?

Aleks: Ei noh, ta oli sisse juurdunud nii, et vanad inimesed, et kui sa seda nüüd ei pea, üks asi sa teiste silmis näitad juba, et sa ei ole külaelanik, et sa tahad midagi muud. Ja teiselt poolt, õnnetused võivad ka juhtuda, kui pappi ei kutsuta ja seda praasniku, et maad õnnistaks, maja, kariloomi ja nii (Sari Aleks 1994).

Geograaf Peter Aronsson on oma uurimuses viidanud sellele, et paljud rahvad loovad kujutlusi endast ja oma rahvalikust identiteedist tugeva kallakuga agraarsete joonte suunas. Ta käsitles seda mitte nostalgial, vaid lühiajalise poliitikana, mis näiteks rootslastel viis sajandivahetusel mitmete reformideni, et toetada väiketalusid ja julgustada uusomanike väikevalduste rajamist (Aronsson 1995).

Aronssoni hinnangul muudab samasuunaline sotsiaalne areng dünaamilises perspektiivis regionaalse identiteedi sisu. Regioonide areng Euroopas on toimunud arenguna *Gemeinschaft*ist (kui domineerivast korrastuspõhimõttest) *Gesellschaft*ini. On oletatud, et tihedalt koondatud, homogeensete regioonide asemele on tulnud ratsionaalsed, läbirääkivad, lepinguile baseeruvad suhted.

Setumaal kuni sõjani domineerinud agraarühiskond tähendas kõige muu hulgas, et indiviidi valikuvõimalusi määras tihe tavade ja kohustuste võrgustik. Nagu näitasid 1996. aastal läbi viidud uuringud, ei ole paljud vanemasse generatsiooni kuuluvad setud kuni praeguse ajani ühiskonnas aset leidnud struktuurimuutustega kohanenud ja ei saa olukorras, kus otsused on nende endi teha, praeguses lepingutele baseerivas (ingl. k. *contract-based*) ühiskonnas hakkama, sest nad ei oska oma huvide kaitseks kuhugi pöörduda ja nad ei tea oma õigusi, sest need on määratud kuskilt mujalt, aga mitte enam kogukonna-siseselt.

3. MUUTUSED SETUDE ENESEMÄÄRATLUSES 20. SAJANDIL

Järgnevalt ongi vaadeldud seda, milliseid toetuspunkte enesemääratluseks on inimestel võimalik leida praeguses ühiskonnas ja milline on nende toetuspunktide tähtsus setude vanema põlvkonna teadvuses.

4. KODUS JA VÕÕRSIL: IDENTITEEDIRUUMID

Kultuure on tihedalt seotud geograafiliste kohtadega, nähes territooriumi isegi kultuuri vältimatu eeltingimuseks. Sellise vaateviisi järgi on setu kultuuri keskmeks Setumaa, mille olemasolust sõltub setu kultuuri säilimine.

Tegelikkuses on koha ning kultuuri seosed problemaatilised. Nii poliitiliselt kui ka kogemuslikult on saanud selgeks, et kultuur ei ole geograafiliselt piiritletav, see ei piirdu ainult ühe või teise kohaga.

Pigem on kultuuri ja geograafilise koha või ruumi seoste puhul oluline välja tuua vastupidist: ruume ning kohti endid on hakatud vaatlema kultuuriliste konstruktidena. Seejuures võib ruumi vaadelda kodu, kogukonna eluruumi (lokaliteedi) või regiooni tasandil.

Ruum ei ole siinses kontekstis niisiis mitte eelkõige geograafiline määratlus, see on pigem määratletud sotsiaalsete suhete kaudu, saades tähenduse ruumis elavate inimeste ja nende tegutsemise kaudu. Seepärast on võimalik rääkida ruumi sotsiaalsest konstrueerimisest (vrd. Paasi 1996), mille kaudu ruumist saab kultuuriline konstrukt.

Ruumile antavad tähendused olenevad sellest, millises diskursuses tähendusloome aset leiab: kohalikule elanikule tähendab ruum ühtesid asju, poliitik või investor võib ruumi näha teistsuguste seoste kaudu.

4. KODUS JA VÕÕRSIL: IDENTITEEDIRUUMID

Indiviidi tasandilt vaadates on ruum kogemuse vältimatu osa ja seetõttu on ruumilisus inimese maailmapildi olulisemaid kujundajaid. Nii kujundab ruum ühtlasi ka inimeste personaalseid ja kultuuri- lisi identiteete. See identiteeditasand on seotud piirkonnaga, kus inimesed tunnevad end kindlana või nagu kodus (Rosander 1986: 94). Piirkonnaks võib olla kodumaa, linn, koduküla või midagi muud. Määrav on see, et inimene tunneb selle suhtes mingit lojaalsust. Inimene identifitseerib end kohtade kaudu, kus ta elab, kus ta on olnud õnnelik või kus ta on kannatanud, nende abil seostame me end maailmaga tervikuna.

Ruumiga seotud identiteedi mõistmiseks on vaatlejal vaja tunda mitte ainult selle hetkeolukorda, vaid ka piirkonnas toimunud sündmuste ajaloolist ja sotsiaalset käiku, sest regionaalne identiteet on mingil kujul jätkuv põlvkonnalt põlvkonnale. Sotsiaalsete suhete kaudu kulgeb indiviidide elu laiemate üksuste – perekonna, naabruskonna ja rahvuse ajalugude kontekstis, seetõttu mõtestavad indiviidid ruumi endale ka nende kaudu. Territoriaalsel identiteedil on ühiskondlik iseloom.

Setude puhul tuleb ruumiga seotud identiteedist rääkides peatuda esiteks regiooniil kui poliitilise ja avaliku diskussiooni põhitasandil. Teiseks on olulised kohalikule elanikule lähedased tasandid: lokaalne kogukond, kodu ning riigipiir kui argielu sotsiaalsete ruumide kujundaja. Rääkides ruumist on olulised ka “mitteruumid”. Sellesse kategooriasse võiksid kuuluda näiteks piiri taha jäänud alad või sugulas- kond, kelle puhul geograafiline paiknemine on ajas muutuv. Kokkuvõttes kujundavad setude enesemääratlust kõik need ruumitasandid.

4.1 Avalikud ruumid: regioon

Sotsiaalteadustes on ühe indiviidile tähendusliku, ent kollektiivist lähtuvalt määratletud ruumilise üksuse analüüsimiseks kasutusele võetud termin “regioon”. Määratledes regiooni kui sotsiaalsete struktuuridega seotud nähtust, võib regionaalsuse astmetena eristada kohalikku kogukonda, regiooni ja rahvust. Tavalises tähenduses peaks regioon olema majanduslikult ja administratiivselt terviklik üksus. Regioonist räägitaksegi enamasti funktsionaalse majandusruumi tähenduses.

Samal ajal on regioone järjest enam hakatud vaatlama kultuurilistena. Näiteks etnoloog Göran Rosander on regiooni defineerinud koguni geograafilise piirkonnana, millel ei ole küll ühist administratsiooni, aga see koosneb väiksematest osadest, näiteks valdadest, mida on võimalik tervikuks siduda kultuurilisel alusel (Rosander 1986). Kultuuriiregionalismi tekkimise inspireerijaks on paljuski olnud kultuuriteadused. Regionaalne kultuuriline võitlus tekkis 19. sajandi keskel samal ajal natsionalismiga ja haritud, end mingi regiooniga seostavatel eliitidel on regioonitunnetuse sõnastamisel olnud tänapäevase rahvusluse algfaasis otsustav osa (Aronsson 1995: 8).

Mõistetel ‘regioon’ ja ‘koht’ (ingl. k. *place*) on veidi erinev tähendusväli. Üks võimalus on väljendada mõistega ‘koht’ sellist mõõdet, mida võetakse subjektiivsemalt, ka emotsionaalsemalt, see seostub inimese igapäevaelu ja tegevusega. See on privaatne ruum. Regioon on subjektiivsest, eksistentsiaalsest dimensioonist vaba, selle tähendust peavad inividid endale teadvustama või teadlikumalt sõnastama. Regionaalne identiteet tavaliselt täiendab inimese teisi enam isikust lähtuvaid identiteedi tasandeid. Erinevalt lokaalsest identiteedist (mis on inimesega tihedamalt, funktsionaalselt seotud), on see eelkõige konstruktsioon, sellega seotud kujutlused ja kogemused on

4. KODUS JA VÕÖRSIL: IDENTITEEDIRUUMID

suunatud rohkem väljapoole. Mõisted 'region' ja 'regionaalsus' saavad tähenduse ka piirkonna elanike suhetes väljaspoolse, suurema ühiskonnaga, see on avalik ruum.

Üksikisiku seisukohast võib regiooni vaadelda sotsiaalsete suhete välja või sotsiaalse protsessina. Anssi Paasi järgi regioonis mitte ei elata, vaid selle läbi elatakse (*a region is lived through, not in*) (vt. Paasi 1996).

Inimestel on oma regioonist mingi kujutus, mis põhineb kas piirkonnal endal või teistel elanikel. See on tekkinud teiste inimestega suhtlemisel, võrreldes teiste kujutlusi enda omadega. Suhtlemise käigus ilmneb, milliseid omadusi, mõjusid ja asjaolusid selles rühmas tähtsaks peetakse. Kujutus regioonist luuakse valiku abil. Valitakse väärtushinnanguid, sündmusi ning tegevusi minevikust ja olevikust, esteetilisi ja moraalseid tõekspidamisi. Paljudele regiooni kohta käibivatele tõekspidamistele pole võimalik leida otsest kinnitust, sageli on need stereotüüpsed.

Setumaa elanikele on regiooni terviklikkus ilmnenu sageli just kultuuri vahendusel: kõige tõenäolisemalt toovad piirkonna elanikke kokku peod või muud kultuurilised ettevõtmised (meenutagem või eestlasi liitnud laulupidusid). Sellise kokkukuuluvustunde tekkimise aluseks on pikaajaline traditsioon. Kultuurilist kokkukuuluvust aitavad luua õigeusu kiriku tähtpäevad. Näiteks meenutab üks intervjuueeritu:

Meie, setudel on niisugune komme', meie nooruses, et oli igas kandis need praasnikupäevad ja noored käisime pühapäeva'. Minu isa ütles niimoodi, et noored käige, et sis saat oma Setumaadki tundma. Kirikupäiv /oll/ ja sääll oll sis' kirmask pärast (Maria Süvala (s. 1926), 1995).

Regioon oli ka ajaliselts struktureeritud: kindlad kalendriliselt fikseeritud tähtpäevad (teadmine, millises külas millal on kirmask ja tavalised kalendritähtpäevad) aitasid tagada sotsiaalsete suhete säilimist. Praegu on sotsiaalsed suhted osaliselt just küladevahelist läbikäimist võimaldavate pidude tahaplaanile jäämise tõttu vabanenud aeg-ruumilisest seosest ja seeläbi liikunud hoopis tugevamalt “mitteruumide” sfääri ning üksikisikul on regiooni terviklikkust raske tajuda. Sugulased tulevad küll endiselt kirikupühadeks kokku, kuid enamasti eksisteerivad need suhted “peatunud” vormis – mitmed inimesed ütlesid, et kokkusaamised väljaspool neid sündmusi on juhuslikumad.

4.1.2 Meedia ja kirjakultuur regiooni konstrueerijana

Regiooni tasandil peaks teadlik sümboliloomes mängima suuremat rolli kui väiksematel tasanditel (kodukoht, küla), sest just siin on oma osa ka teiste rühmade hinnangutel ja stereotüüpsel kujutlustel regiooni kohta. Regiooni kirjeldades korratatakse seda, mida ollakse varem kuskilt kuulnud või lugenud, mõtlemata sellele, et suulise traditsiooni protsess võib midagi lisada või ära jätta. Nii tekivad klišeed ja stereotüübid (Mulgimaal elavad ihnsad inimesed, Setumaal elavad vaesed, aga töökad inimesed) ning määratlemisel kasutatakse lihtsusstatud hinnanguid.

Teisalt hoiavad just sellised stereotüübid tegelikult rühma koos. Enamasti on need positiivsed stereotüübid – rühma ajalugu kohandub selliselt, et rühma minevik annab selle liikmetele jõudu, ajalugu võidakse heroiseerida. Näiteks on Setumaa üheks suureks valuküsimuseks ning külaelu mahajäämise põhjuseks koolihariduse pikaajaline puudumine. Külakoolid loodi Setumaal hiljem kui mujal Eestis.

4. KODUS JA VÕÕRSIL: IDENTITEEDIRUUMID

Sellele on erinevates allikates püütud anda positiivset tähendust. Näiteks loob Setumaa elanike omalaadsest tarkusest pildi kodu-uurija Leo Reissar:

Kuna vaimuelu põld seisis täiesti söötis, siis püüdsid setud oma vaimu toita ja elu korraldada loomuliku tarkuse abil. Isade traditsioonid juba kaugest Eesti iseseisvuse ajast põlvest põlve kantuna säilisid setude juures. Rahva vaimusünnitused, laulud, mängud, muinasjutud, kombed, tavad jne. on olnud setude kooliks ja kirjanduseks, teaduseks ja kunstiks, vaimu tugevuse rikastajaks. Perekondlikud peod, usupühad (praasnikud), külakirmaskid täitsid mujal Eestis olevate seltside, rahvaülikoolide, teatrite, kontserdisaalide aset (Reissar 1996: 7–8).

Ajalehes Setumaa kirjutab Liidia Sillaots (Setumaa nr. 58):

Aastatuhandeid on setod olnud paiksed, hoidnud kobaras kokku. Külad pakkusid turvalisust, maa andis suure tööga leiba.

Et üks suur-rahvas aina peale tungis, võttis seto maarahvas ellujäämiseks kasutusele väga äärmusliku vahendi – ohverdas oma laste hariduse.

Göran Rosander on sarnase rühma mineviku positiivse kohandamise kohta tabavalt kirjutanud: see, mis müüb, ei ole reaalsus, vaid reaalsuse kontseptsioon (Rosander 1986: 103).

Suulise kultuuri kõrvale ja asemele astunud kirjalik kultuur ja meedia aitavad väga olulisel määral kaasa regiooni kui tähendusriikka mõiste loomisel, olles uuemal ajal regiooniga seotud ideoloogiate ja sümbolite tekke põhimootoriks. Setude kui etnose ja Setumaa küsimus ilmus ajakirjanduse vahendusel nii Eestis kui ka Venemaal avalikku debatti sisuliselt alles 1990ndate aastate alguses.

Väljaspoolseisjaile olid setud kuni selle ajani eripärase kultuuriga etnograafiline rühm, mis eksisteeris peamiselt minevikus. Huvilistele oli Setumaa stereotüüpidel ja kujutlustel põhinev kultuuriregioon

4. KODUS JA VÕÕRSIL: IDENTITEEDIRUUMID

sarnaselt sellele nagu näiteks Mulgimaa. Setu võis rahvasuus tähistada ka mahajäänut ja vanamoodsat.

Me ei tea, mis oleks Setumaast saanud juhul, kui setude asuala poleks poolitanud riigipiir. On võimalik, et see oleks jäänudki etnograafiliselt huvi pakkuvaks, peamiselt agraarkultuuriga seostatavaks piirkonnaks. Eesti iseseisvumine tõi aga kaasa murrangu, mis tõmbas Setumaa küsimuse avalikesse aruteludesse, tekkinud probleemid mobiliseerisid setu haritlaskonna ja löid Setumaaga seotud poliitikute kihi.

Kogu avalik debatt, mille võtmeisikuiks on needsamad Setu haritlased ning poliitikud ning teisteks osalisteks riik ja meedia, on üles ehitatud Setumaa kui regionaalse üksuse tasandilt lähtuvalt. Setumaad puudutava poliitika keskseks märksõnaks sai riigipiir (ka kontrolljoon). Viimastel aastatel on selleks saanud ka haldusterritoriaalne reform, mis raamatu kirjutamise ajaks (2001. aastal) näib küll olevat liiva jooksnud. Mõlema märksõnaga seotud debatis on kesksel kohal kultuur – seega võib rääkida kultuuriregionalismist.

Setumaa kui regioon on tähenduse saanud eelkõige kultuuri kaudu, kultuuriregionalismile ehitatakse üles kogu muu argumentatsioon. Seejuures räägivad püsivalt selles võtmes nii riigi esindajad kui ka Setumaa nimel võitlevad seto-liikumise aktivistid ja poliitikud. Näiteks kirjutab Georg Pelisaar:

Kui igal aastal tuleb ennast ja oma paikkonna (mitte isiklikke) vajadusi jälle otsast peale tõestama hakata, selle nimel närve närida ja jalgad rakku joosta, et üks ametnikuproua või -härä ikka aru saaks: jah, setodel ongi oma kultuur, jah, keset Setomaad ongi nüüd riigipiir, mis teed ära lõiganud – siis me lõpuks väsimine. Tegelikult tähendab see üha rohkem uusi äraminejaid Setomaalt ja eemaldujaid seto kultuurist.

4. KODUS JA VÕÕRSIL: IDENTITEEDIRUUMID

Me ei tohi olla rahul sellega, mis toimub. Kiites (kunagist) viljaku-se sümbolit Pekot, peavad setod (ja mitte ainult nemad!) kiruma va-litsust, kes oma põliste külade elanikke tulevikulootuseta näljapajukil hoiab (Setomaa nr. 62).

Selleks, et hoida elus setu kultuuri ja leevendada piiri sulgemisest tekkinud probleeme, sealhulgas majanduslikke, loodi spetsiaalne Setumaa regionaalprogramm. Sõlmiti spetsiaalseid lepinguid, näiteks Petseri eesti keskkooli toetamise leping haridusministeeriumi ja Setomaa Valdade Liidu vahel, mille järgi tuli koolis korraldada oma-kultuuriõpetust, mis hõlmas näiteks rahvatoitude valmistamist, leelo ja tantsude tundmaõppimist. Ajalehe Setomaa kinnitusel ei ole piiri-alade rahvas siiski Setumaa-programmi rahastamisega rahul, kuna piirkonda suunatud raha on liiga vähe, samuti ei loo see täiendavaid töökohti ega arenda ettevõtlust. On viidatud ka sellele, et programmi tõttu tõrjutakse inimesed kõrvale teistest võimalikest abiprogrammi-dest. Eesti meedias on seevastu väidetud, et kogu setu omakultuuri toetamine on vastutulek, ning et kultuur püsib vaid riiklike abirahade toel.

Regiooni kultuuriline konstrueerimine saavutas ilmselt haripunkti mitte riigipiiri küsimustes, vaid kogu Eestit puudutava haldusterrito-riaalse reformi käivitumisel. Reformi oluliste komponentidena nime-tati kunagiste kihelkonnapiiride, ajaloolise ühtekuuluvuse ja identi-teediga arvestamist.

18. veebruaril 2001. aastal Meremäel toimunud Seto Kongressi Vanemate Kogu koosolek otsustas toetada haldusterritoriaalse re-formi käigus ühe Setomaa omavalitsuse moodustamist Mikitamäe, Meremäe ja Värskä valla baasil. Eesti valdade liitmist omavalitsusega peeti ohtlikuks. Argumentatsioon lähtus sellest, et setud on aastatu-handete jooksul välja kujunenud oma keele, kultuuri ja usuga rah-vaks, kuid riikliku poliitika tagajärjel on tõsiselt häiritud põliste

4. KODUS JA VÕÕRSIL: IDENTITEEDIRUUMID

tavade ja kommete täitmine ning perekondlik ja hõimkondlik suhtlemine. Sellest lähtudes asusid setu-liikumise aktivistid taotlema rahvusvähemuse kultuuriomavalitsust, millele lisandus ka setu haldusliku autonoomia taotlus. Taotluse eesmärgiks oli langetada ise otsuseid oma traditsioone ja kultuuri puudutavates küsimustes

Seto Kongressi Vanemate Kogu pöördumises nimetatud kolm valda moodustavad Setumaa tuumikala. Samas elab setusid ka näiteks Orava ja Misso valdade mõnedes külades. Nende valdade oma-valitsusest kõrvalejätmisega sooviti kaitsta setu tuumikala eestlaste mõju alla sattumise eest.

Seto Kongressi Vanemate Kogu vastavasisulisel pöördumisel vastanud siseminister Tarmo Loodus kinnitas, et kui setude kultuuri alalhoidmist ja arendamist ning setu identiteedi, usutunnistuse, keele, traditsioonide ja kultuuripärandi säilitamist seostada vaid Vanemate Kogu poolt nimetatud kolme valla territooriumiga, oleks see ülekohutune kõigi teiste, mujal Eestimaal elavate setude suhtes. Minister pidas liialdatuks ka vanematekogu kartusi setude ja eestlaste ühtesobimatusest.

Vanemate Kogu peavanem Rein Järvelill kirjeldas ministri vastust kommenteerides tumedat tulevikku, mis ootab setusid ees juhul, kui teostuvad keskvõimu poliitilised kavad:

Siis on eestlus saavutanud loomulikult lõpliku võidu, kuid kas pole tegemist võiduga, mis võib ajapikku muutuda kaotuseks? /---/Kas tõesti setod on nii ülekohtused ja verejanulised, et nende kätte ei või omavalitsust anda? Kas sellises vallas, mida setod soovisid, ja mille elanikkonnast moodustaks umbes poole setod, tulevad setod täielikult võimule ja kehtestavad seto diktatuuri ning sunnivad kõiki eestlasi leelotama? Absurdne! Ja et sellist olukorda mingil juhul ei juhtuks, soovitab minister moodustada vallad, kus eestlased on kindlas ülekaalus (Setomaa nr. 58).

4. KODUS JA VÕÕRSIL: IDENTITEEDIRUUMID

Setu-liikumine avaldas arvamust, et kogu Setumaa tulevik määratakse ära haldus-territoriaalse reformiga: Reformi käigus jäävad koos elama, koos oma elukorraldust määrama (sõltumata valdade arvust) hiidlased, saarlased, mulgid, võrokeseid ja teised. Aga setomaalased (Setumaa nr. 52)?

Käesolevas kontekstis on debatt huvipakkuv eelkõige kui regionaalse identiteedi instrument. Meedias käsitletav Setumaad puudutav teemadering kinnitab veel kord, et Setumaa kui regioon on tähenduse saanud eelkõige kultuuri kaudu. Kultuuriregionalismile ehitatakse üles kogu muu argumentatsioon. Seejuures räägivad püsivalt selles võtmes nii riigi esindajad kui ka Setumaa nimel võitlevad setoliikumise aktivistid ja poliitikud.

1990ndatel aastatel kujunenud debati keskmes on geopoliitikast lähtuv konflikt. Ühelt poolt mõtestas setu-liikumine end algselt etnose, hiljem mahasurutud vähemusrahvuse esindajate positsioonilt, teisalt liitus sellega piirialade rahvastiku õiglase kohtlemise küsimus. Kahe protsessi kokkusulamise tõttu on olnud lihtne konstrueerida setu-küsimust avalikul tasandil negatiivsena, näidates riiki setuliikumises eelkõige takistajana, samas kui positiivsed saavutused panakse setude endi arvele. Setu-liikumise ideoloogia vastandab setusid keskvõimule, nii saab konfliktist tegelikult tuge setude regionaalne identiteet. Vastuseis on paradoksaalselt osutunud setudele strateegiliseks ressursiks.

Setude esindajad lähtuvad arusaamast, et setude ja setu kultuuri edasikestmiseks on vaja geograafiliselt terviklikku regiooni koos haldusliku ja kultuuriomavalitsusega. Viidatakse sellele, et inimeste majanduslikel põhjustel piirkonnast lahkumine toob kaasa ka teemaldumise omakultuurist.

Näib, et käimasolevates protsessides toetub riik vastupidiselt setudele arusaamale kultuurist kui territooriumiga mitte tingimata

4. KODUS JA VÕÕRSIL: IDENTITEEDIRUUMID

seotud nähtusest. Näiteks elavad setud ka väljaspool Setumaa põlisalaseid, Tartus ja Tallinnas, kus omakultuuri-alane liikumine on 1990ndate jooksul märgatavalt elavnenu. Kahe erineva, geopolitilistest ja kultuurilistest arusaamadest lähtudes konstrueeritud, reaalsuse kokkupõrkele on raske leida lahendust.

Setu-liikumine mõtestab kogu küsimust lähtudes kultuurist kui regiooni peamisest instrumendist. Setumaa kui kultuuri-regiooni piiritlemine on kohalikul tasandil aktiivne protsess, mis on kantud eesmärgist taastada koht, mida nimetatakse Setumaaks. Praegusel ajal on vanematekogu arvates alles vaid mälestus Setumaast ja sõna "Setumaa", millel formaalne sisu puudub.

Vanematekogu kardab, et haldusreformiga kaob ajapikku ka "mälestus Setumaast ja setodest, sest ei ole enam võimalik identifitseerida, mis see on" (Setumaa nr. 58). Haldusreformi võtmisel asuti tõmbama piire seestpoolt lähtudes, määratledes, millised alad on "õige" Setumaa ja millised mitte. Kolme valla liitmise kava näol eristati regiooni siseselt väärtuslikum ala ja hajala, lähtudes setude kontsentratsioonist nendel aladel.

Avalikkuse ees hargnev dialoog aitab setu-liikumisel luua keskviimule vastanduvat ideoloogiat. Loomulikult on eesmärgiks saavutada reaalseid tulemusi. Kuid teisalt õpivad nende narratiivide loojad nende kaudu tegelikult tundma ka iseennast. Peamiselt jutustatud või jutustustes elavas konfliktis kaudu luuakse setu regionaalset identiteeti. Suurte sotsiaalsete muutuste käigus maad võtnud segadust püütakse ületada narratiivide kaudu.

4.1.3 Setude etniline topeltidentiteet

Inimene seostab end samaaegselt erinevate rühmadega. Setude etniline identiteet on näide sellest, kuidas regionaalne ja rahvuslik identiteet võivad seguneda ja esineda ilma üksteist välistamata. Need, kes määratlevad end laiemas ühiskonna kaudu, nimetavad end eestlaseks või eelkõige eestlaseks, samas kui need, kelle enesemääratluses on esikohal regionaalne tasand, nimetavad end eelkõige setuks.

Nõukogude perioodil, kui kõigil setudel oli Nõukogude Liidu pass, tuli end selle saamisel määratleda. Nii oli sellesse kirjutatud "eestlane", määratlust "setu" ei olnud ametlikult olemas, samuti ei lastud passi kirjutada venelane. Sama tendents on jätkunud ka praegusel ajal, nii oli 2000. aasta rahvaloenduse juhendis eraldi märge selle kohta, et setud ei ole rahvus, vaid eraldi etnograafiline rühm ning seetõttu ei saa seda küsitluses rahvuse koha peale märkida. Setuliikumise protest jõudis Riigikoguni, kus Riigikogu liige Rein Järvelill tõlgendas keeldu sellega, et eestlased on alalhoidlikud, nähes rahvuse ohtu teise rahvuse tekkes.

1996. aasta küsitlusele vastates nimetas enamik küsitletuist mõlemal pool piiri end setudeks. Vähestel oli enesemääratluses eesti-setu kaksikjaotus võrdselt oluline. Vene poolele jäävates küladel pidas end setuks näiteks 75,8 protsenti küsitletuist (Maksimova 1997), Eesti poolel küsitletud 40 inimesest pidas end setuks 35 (Runnel, Jääts 1997). On selge, et sõltuvalt vastajast, võib see viidata erinevatele asjaoludele. Vanemate inimeste puhul seostus enese setuks nimetamine puhul kindla eluviisiga, see väljendus rohkem vahetus miljöös ja kommete täitmisel, mida ei tegelikult ei teadvustatud. Noorema põlvkonna eluviisis on iseloomulikke "setupäraseid" jooni raske märgata. Neile on setuks olemine rohkem kognitiivne kui käitumuslik. See on pigem teadvustatud valik. Eelkõige võiks sel

4. KODUS JA VÕÕRSIL: IDENTITEEDIRUUMID

puhul rääkida siiski regionaalsest identiteedist, vähem on see seotud rahvusküsimusega.

Eesti-setu tasandite samaaegne esinemine inimeste identiteedis oli üsna tavaline nähtus. 37,5 protsenti vastanuist nimetas end setudeks, 47,5 protsenti ütles, et nad on setud, kuid on samal ajal ka eestlased. Muuhulgas on topeltidentiteet seostatav sõna 'setu' hinnangulise tähendusega (sagedamini halvustav varjund). Sooviti olla eestlane, ent samas tajuti, et ollakse ülejäänutest erinev. Näiteks koolis tuli rääkida eesti kirjakeelt, kodus kasutati aga endiselt enamasti setu keelt.

Varem oli inimeste päritolukoha järgi liigitamisel muuhulgas ka eraldav funktsioon, mis mõjutas sotsiaalset käitumist. See ongi suurelt osalt põhjustanud regiooni inimeste kohta käivate arusaamade või stereotüüpide tekke. Vanemate inimeste juttudes esines palju viiteid sellele, et 'setu' seostub teiste rühmade jaoks millegi negatiivsega. Nii näiteks tõrjus vastanu 'setu' ja 'setuka' seost (motiiv esineb intervjuus paaril korral):

K: A misuke see setu jumal on?

Maria: See apostliku õigeusu. Nagu öeldakse, te olete üliõpilased, ma olen raamatust..., hea küll, setut sõimatakse 'setu' või mis, aga no raamatus küll, et vana hobuseroju, et see peab setukas olema. /---/No' igal pool on neid hobuserojusid (Maria Süvala (s. 1926), 1995).

Vastajatel paluti selgitada ka seda, kuidas nad määratlevad end erinevates kontekstides: Setumaal (nii Eestis kui Venemaal), mujal Eestis, Venemaal ning mujal välismaal. Kuus inimest arvas, et nad annaksid olenevalt situatsioonist erinevaid vastuseid. Välismaal, sealhulgas Venemaal ning Eestis olles nimetaksid nad end eestlasteks. Üks neist selgitas seejuures, et setuks nimetamisel pole lihtsalt mõtet, sest keegi ei tea kes setud on ja ei tunne ka nende kultuuri. Mõnele vastanule

seostus 'setu' mõiste otseselt territoriaalse määratlusega. Rääkides oma perekonnast, ütles üks vastanutest:

"ma olen siin ainus setu, teised on kõik mujale ära eestlasteks läinud".

Etnilise identiteedi loomus on märksa abstraktsem kui ülejäänud üksikisiku identiteedi tasandid. Ta on mõistena inimestele vähem tähenduslik või lahti mõtestatud ja on emotsionaalselt igapäevases elus ka vähem olulisel kohal kui vahetust ümbrusest, perekonnast või tööst tulenev enesemääratlus.

4.2 Piir avalike ja privaatsete ruumide transformeerijana

4.2.1 Piir ja avalik debatt

See Suur Seto Müür eraldab sugulasi, kogudusi, omaste kalmistuid ja põliskodusid (Setomaa nr.63).

Geograafilised piirid aitavad määrata mingi rühma ruumilist paiknemist, seejuures eraldavad need ühtesid rühmi teistest. Mis juhtub inimeste ja nende tõekspidamistega siis, kui see hakkab poolitama nende endi rühma?

Üldiselt viivad protsessid Euroopas inimeste ruumilise vabaduse suurenemiseni. Samas on 20. sajandil piiride ümberpaigtumine tüüpiliselt aset leidnud vägivalla läbi. See on toonud kaasa sunnitud migratsiooni, identiteedi kaotamist ja rekonstrueerimist (Paasi 1995: 43). Võitlus ruumi ümberdefineerimise pärast on alati majanduslike, poliitiliste ja administratiivsete üksuste restruktureerimise väljenduseks. Suuremad või väiksemad territoriaalsed muutused leiavad pidevalt aset kõigil tasandil – kohalikul, regionaalsel ja rahvuslikul. Piiri

4. KODUS JA VÕÕRSIL: IDENTITEEDIRUUMID

tähendus ning vaidlused selle üle on inimeste jaoks rahvuslikul ja kohalikul tasandil erinevad. Kohalikku elu piirivööndis kujundavad piirid, mis on ühtaegu nii kohalikud kui ka mittekohalikud, ja suuremal või vähemal määral sotsiaalsed.

1990ndatel hakkas setu-küsimuse diskursus kujunema avalikus debatis just piiriküsimuse ümber. Seda võib tõlgendada nii positiivse kui ka negatiivseks. On leitud, et piir on tekitanud piirkonnas uute gruppide mobiliseerumise, seejuures kasutavad need grupid piiri strateegilise ressursina (Nikiforova *online*).

Kohaliku elaniku argielu vaatepunktist on piir tülikas, arusaa matu, senist elulaadi oluliselt muutev ning sellele uut sisu andev. Kohalikud setu aktivistid viis suurde poliitikasse paljuski just piiriprobleem. Poliitikas on piiriküsimus olnud nii ideoloogiline kui ka praktilisi lahendeid vajav teema.

Me ei tea, mis toimuks piirkonnas juhul, kui piir setude asuala poleks poolitanud. Praegune arengutee võib olla positiivsem, kuigi see on seotud paljude väiksemate ja suuremate ohvritega argielus. Samas on sündinud jõulised narratiivid, mis konstrueerivad tähenduste süsteemi, millele toetub suuresti ka kultuuriline taassünd. Kas ilma tormiliste muutusteta oleksid sündinud kuningriigi- ja laulupäevad, Värska muuseum, arutelu setudest kui rahvusest? Kas setude küsimus oleks jõudnud nii eesti- kui vene keelsesse avalikku debatti? Või oleks setu etnilisuse küsimus endiselt eriteadlaste huvisfääri kuuluv nähtus, millest kõnelemine piirkonna elanikele endile mingit elujõudu ei anna?

Et ükski kasutada olnud uurimus ei hõlmanud põhjalikult väljaspool setu külasid elavaid setusid, pole hüpoteesile võimalik lõplikku kinnitust leida, aga vestlused regioonist lahkunud inimestega viitavad sellele, et mõttemaailma tasandil on tegelik, riikide kokkuleppe tulemusel kehtestatud piir tõenäoliselt kõige enam puudutanud

4. KODUS JA VÕÕRSIL: IDENTITEEDIRUUMID

regioonist välja rännanud, kes on huvitatud sellest, et nende kodukoht säiliks nii, nagu see on kunagi olnud, seestpoolt defineeritud territoriaalse tervikuna. Inimeste kujutus kodukandist, sellega seotud kogemus ja traditsioonid püsivad nende mälestustes, ning kaotatud maailm muutub idealiseerituks ja pühaks. Generatsioonid, kes on kogenud ka vana, teistsuguse kogukonna liikmeks olemist, uue piiri kehtestamist ja kodukoha kaotamist, säilitavad mälestust vanast kogukonnast osana oma territoriaalsest identiteedist.

Kujutuslikule tasandile lisandub praktiline mure teisele poole jäänud valduste ning elavate ja surnud sugulaste pärast. Kõigest ebaõiglasest, mis minevikus on tehtud, meenub kergesti just see, mis on seotud piiriga ja mille juurde on kerge vaimus tagasi pöörduda, sest kaotatud territoorium eksisteerib endistviisi (Forsberg 1995: 35). Piirialade elanikel on piirimaastikuga vahetu kokkupuude, nad on vahetult kogenud ka kehtestatud piiranguid. Migreerunutele on piir ilmselt muutunud ideoloogiliseks kontseptsiooniks, kohalike inimeste jaoks on see aga igapäevast tegutsemist ja eluviisi puudutav probleem. Näiteks intervjuerib etnoloog Mare Piho filmis "Setu lauluma Maarja Pähnapuu" Viktor Pähnapuu, kes asus taas elama teisel poolt piiri asuvasse kodusse, olles vahepeal mujal elanud peaaegu 15 aastat:

Mare Piho: Kas sa arvad, et see on Setumaa lõpp?

Viktor Pähnapuu: No maa lõpp see ei ole, aga setudel ma vist küll pikka aega ei ennustaks. Ma ütleks nii aastat viis, siis on ta päris tühi /---/ sest väga palju on selliseid, lähedasi inimesi Eestimaal, kellel lapsed Eestimaal ja lahkuvad lihtsalt.

Mare Piho: No selge.

Viktor Pähnapuu: Ja põhjust vast rahvas alati ei ütle, sest meie teise hinge ei näe, miks ta ära läheb, no kodusid eriti tühjaks nagu ei jäteta, lihtsalt müüakse maha.

Mare Piho: Müüakse maha.

Viktor Pähnapuu: See mahamüük ütleb kobe ära, et siis selle koba peal enam setut ei ole, on teine rahvas. Kunagi enam mahamüüdud asja tagasi ei saa. See tekitab teatud kurbuse mõtte. Vat sellest võibolla võib nüüd lähtuda, et Setumaa hävib.

Mare Piho: Müük on lõplik.

Viktor Pähnapuu: Müük on lõplik jah. Mõni igatseb teinekord tagasi, võib juhtuda, et mõni tuleb teinekord tagasi, et vaadata, võrrelda, et see siin... aga ta teab et see pole tema oma ("Setu lauluema Maarja Pähnapuu", 1997).

Vestluse osapooled konstateerivad, et ainus, mis setudele teisel pool piiri jääb, on surnuaed.²

4.2.2 Piir ja igapäevaelu

1996. aasta uurimus näitas, et piir põhjustas kohalikele elanikele igapäevaelu tasandil komplikatsioone. Kolmandik Eesti poolel küsimusele vastanuist leidis, et piiri sulgemine segab nende igapäevaelu väga tugevalt. Umbes 40 protsenti leidis, et piir nende elu ei mõjuta. Selle 40 protsendi seas oli palju vanemaid inimesi, kelle päev kulges peamiselt vaid oma majapidamise piires. Vajaduse korral võeti ette teekond Saatsesse või Värskasse. Isegi piiri ületamise võimalikuks tegemine ei puudutanud neid eriti, sest neil ei olnud lihtsalt enam jõudu pikemate retkede ettevõtmiseks. Teisele poole jäänud sugulaste ja tuttavatega tihedamast läbikäimisest loobuti ja seda peeti paratamatuseks, mille üle eriti ei mõeldi. See osa nende elust on lihtsalt "välja lõigatud".

² Vestluse taustaks on ka piiri taha jäänud omandi – majade ja maade küsimus.

4. KODUS JA VÕÕRSIL: IDENTITEEDIRUUMID

Siiski leidis hulgaliselt olmenäiteid, kus inimestel oli tulnud oma elu piiri tõttu ümber kujundada. Podmotsa küla elanikud olid harjunud käima poes vene külas Kuljes, aga nüüd pidid nad igapäevaseid toiduaineid muretsema 7 kilomeetri kaugusel asuvast Värskast või leppima sellega, mida oli pakkuda kaks korda nädalas käival pisikesel kauplusautol. Piiräärsesse Podmotsa külla ei viinud enam ka regulaarset bussiliini. Seni, kuni õppeaasta kestis, sõitis Podmotsasse koolibuss.

Viieteistkümmel juhul oli küsitletav või tema abikaasa sündinud vene poolel. Kõik nad pidasid end setudeks. Samas ei seganud piir neid rohkem kui ülejäänud küsitletuid. Piir raskendas tunduvalt nende inimeste elu, kes varem ületasid seda vähemalt korra kuus, mõnel juhul isegi rohkem kui korra nädalas. Nüüd nad enam teisel pool piiri ei käinud või tegid seda väga harva.

Välitööde toimumise ajal 1996. aastal ei olnud Eesti ja Vene pool kontrolljoone kulgemist vastastikuste lepingutega korrigeerinud ja see jooksis väga ebaühtlaselt, tekitades takistusi ka Värskas-Saatse teel liikudes, sest tee läbis vahepeal Vene territooriumi. Koht oli vahepeal suur muretekitaja. Nagu rääkis üks Lutepää küla elanik, asus ühel hommikul Saatses teele Tallinna buss, mis teel pidi läbima sellesama Venemaa haldusalasse jäänud teelõigu. Seitse kilomeetrit hiljem peatus buss teele tõmmatud okastraadi taga. Takistuse oli öö jooksul ehitanud vene piirivalve, kes ei suutnud bussijuhile selgitada, kust käsk tuli. Olukord lahenes mitu tundi hiljem, kui Tallinnast saabus Vene saatkonna erieskort takistust eemaldama.

Eraldi rühma moodustasid Lutepää ja Sesniki külade elanikud. Need külad asusid teine teisel pool "Saatses saabast", üksteisest umbes kilomeeter eemal. Need elanikud olid piiriprobleemist märksa tugevamini mõjutatud. Viis inimest seitsmest ütlesid, et piir takistab nende igapäevatoiminguid, ja keegi ei öelnud, et see ei sega nende

4. KODUS JA VÕÕRSIL: IDENTITEEDIRUUMID

elu. Korrigeerimata piirijoon tekitas takistusi isegi poeskäimisel ja tuli ette ka olukordi, kus oli kiiresti vaja arstiabi, kuid selle järele oli võimalik minna ainult auto või bussiga, sest jala ja hobusega oli teelõjgu läbimine keelatud.

Piir lõhkus siin varem tervikuna funktsioneerinud küladerühma, millest Lutepää ning Sesniki on jäänud Eesti poolele ja Jatsmani, Jaamiste ning Lõpolja asuvad nüüd Vene territooriumil. Küllast teisele poole pääsemiseks tuleb teha paarikümnekilomeetrine ring. Kõik need külad hääbuvad vaikselt.

Piiri ületamisel oli erinevaid põhjusi. Sageli olid need majanduslikku laadi. Kogu see regioon oli varem majanduslikult küllaltki tihedalt seotud, aga seda nimelt üksikisikute tasandil – mingeid ulatuslikumaid organiseeritud majandussidemeid ei olnud. Piiriregioon moodustas kohalike elanike tiheda mitteformaalse majandusruumi.

Uuemal ajal käidi Venemaalt kaupu ja kütust toomas, eriti 80ndate lõpus ja 90ndate alguses, kui hinnad kahel pool piiri olid erinevad. Enamasti osteti kaupu Pihkvast ja Petserist. Mitu korda meenutati, et inimesed käisid Krupis, Kuljes ja Lisjes kala ostmas. See peegeldab piirkonna traditsioonilist tööjaotust – venelased käisid kalal ja vahetasid saaki siis talupidamisega tegelevate setude põllumajandussaaduste vastu.

Varem tavatsesid inimesed käia poes Petseris, Kuljes, Krupis ning Goroditshes – need olid kõige lähemad suuremad asulad, kus ka kaubavaliik oli suurem. Palju käidi Petseri turul kauplemas. Sõjaeelsel ajal olid Petseri laadad ja turg setu ja vene majapidamistele peamine võimalus oma saaduste müügiks.

1996. aasta kevadsuveks oli piiriületamise tihedus märgatavalt vähenenud. Kaks korda nimetati poeskäimist, kolm korda kirikus ja sama palju surnuaial käimist, perekondlikke põhjusi tuli ette kahel korral ning kalal, marjul või seenel käidi samuti kahel korral.

4. KODUS JA VÕÕRSIL: IDENTITEEDIRUUMID

Varasemal ajal ei käinud üle piiri vaid kümnenik küsitletuist, kaks kolmandikku ületas piiri vähemalt korra kuus või sagedamini kui kord nädalas. Praegusel ajal ei käi üle piiri enam kui kaks kolmandikku piiräärsete külade elanikest, viiendik teeb seda kord või kaks aastas. Enam kui 2/3 nendest, kes varem regulaarselt Venemaal käisid, on seal käimisest loobunud, ja vaid 1/3 olid seal viimasel ajal olnud korra või kaks. See näitab tegelikult paremini kui inimeste endi hinnang olukorrale, et sidemed kogukonna teise poolega on katkenud.

14 inimesel 1996. aastal küsitatud 40st oli teisele poole piiri jäänud mingisugust vara. Enamasti oli tegemist heinamaadega, aga ka metsaga. Ühel inimesel oli teisel pool piiri talu. Mitte ükski neist ei olnud rahul piirjoone praeguse kulgemisega.

Enamik vastanuist soovisid, et kogu Petseri rajoon või vähemalt osa sellest (vastavalt 45 ja 37 protsenti) taasühendataks Eesti riigiga. Vähem kui kümnendik küsitletuist oli kujunenud olukorraga rahul. Märksa rohkem segas piir Venemaa territooriumile jäänute toiminguid. Peaaegu kõigil neist oli viisa või piiriületusprobleemid. Vene poolel elavad setud ületasid piiri regulaarselt, vaid 15 protsenti vastanuist ütles, et nad ei ole sel aastal teisel pool piiri käinud (Maksimova 1997: 67).

4.2.3 Piir kui leping

Setu liikumise aktivistid on piiriprobleemi oma avaldustes teravalt sidunud setude kui etnilise rühma edasikestmise küsimusega. Mõnevõrra üllatuslikult Eesti pool piiräärsete elanike teadvuses selline küsimuseasetus väga terav ei olnud. Enam puudutas see Venemaale jäänuid.

Piiriküsimuses tulevad elavalt ilmsiks pigem kohalike inimeste raskused eespoolnimetatud *Gesellschaft*i (lepingul põhinev kooslus) ja

4. KODUS JA VÕÕRSIL: IDENTITEEDIRUUMID

Gemeinschaft (kommetel põhinev kooslus, kogukond) erineva olemuse tajumisel. Inimesed ei teadvusta endale, et piir pole kohalike inimeste (nt külaelanike ja piirivalvurite) omavaheliste suhete, vaid suuremate ühiskondade määratlemise instrument. Nad käsitlevad piiri millegi sellisena, mida on enese jaoks võimalik oma kogukonnast lähtuvalt defineerida. Nii kirjeldas naine Perdaku külas juhtumit, kus purjus külamees läks vene piirivalvuritele suitsu pakkuma, soovides sõbralikult juttu ajada. Et piirivalvurid polnud suitsu küsinud, võtsid nad ta piiril kinni ja viisid päevaks-paariks Petseri kordonisse. Sama oht ähvardas alati ka kõiki inimesi, kes harjumuspäraselt oma piirjoone taha jäävatesse seene- ja marjakohtadesse tahtsid minna. Veel 1996. aasta kevadel räägiti külades mehest, kes käis Vene poolelt salaja piiri ületades sageli Värskas asju ajamas.

Seda arusaama formaalse ja mitteformaalse lepingu ebamäärasest vahest tugevdavad ka Vene piirivalvurid ise, kelle teod on inimesed külades ära hirmutanud. Nendega seotud kogemused on väga isiklikud ja valusad ning inimesed keelduvad tunnistamast, et selline olukord saaks olla tekkinud mingi suurema sotsiaalse organisatsiooni (riigi) huvides. Nii ei leia toimuvale põhjendust 1995. aastal küsitletud Maria Kraav:

Maria: Nüüd ta piir tuli nii hiljuti. Piir oli meist kümme kilomeetrit või rohkem inne. Mõrtsuka⁵ ja panniva ta piiri! Kuradi... ma ei tiä mis...

K: Kes na' mõrtsuka' omma?

Maria: Kes na omma!? Aga kes võt't ta piiri tegi?! Vinemaa tegi piiri... nob.

K: Ja na' ei saa aru ka!

Maria: Ei saa aru ka, et setu küla⁶ võtiva kõik ärä. Minu tädi maja labuti purus, kõik, poeg sai Vil'andist kodu ja sai õkva tollel

4. KODUS JA VÕÕRSIL: IDENTITEEDIRUUMID

momendil või nii, väega hääl momendil, kui viimine oli. Miljoni üist kraami panti pääle!

(Tütar köögist): kabe miljoni üist. Too om vene rahan. Ja kes olliva varga! Vene piirikaitse. Sõitseva polkovniku poole kodo, too ütél, et meie mehe' ei olõ mitte midägi tennü. Auto ol'l sääl, hüppäsi auto pääle, kõik kraam pääl. Kõrvalmajast sääl üks minuealine poiss, tuu magasi veranda pääl, tuu kuulse ja näg'se toda autot. Ja siis viitsi takab minnä.

K: A saiva kätte sis?

Tütar: Saiva kätte! Kõik usse' maha lahtu.

Maria: Kost oli inne elämine... lätsit sinnä... ei mõista kõnelda (nutaht)... nüüd ei saa midägi, kobe minnä, ei tunne inamp kohtagi.

Tütar: Too om vanaema õde, jah, ema õde.

Maria: Kui sa läksit üüse või päivä, tüdrukust ollid, sis kõik kuulsiva ja näiva, poistekari ja kõik joosiva kokko, ol'l pillega kõik. A nüüt, nüüt om niiku surnunulke, kedaki ei olõ. Nii uma tädi pool, ei mujal majades. Oli sada talu või rohkemp tolle külä pääle. Koik riisuti ja... anti... piiri taba. Ei saa, ei saa inimese kerikobe tulla ega surnut matta kah... vot. Salaja roomava üle piiri. Ta om ju nii häbemätus, et om häbemätus (Maria Kraav 1995).

Üks teine vestluskaaslane ei sõandanud hoolimata piiriületusloast teisele poole minna:

Kui üks päev tohib, mõtlet, üks päev antakse võibolla, et nob, minna, et näiteks täna saat minna, ja siis ei tea, millal too buss tagasi tuleb sealt. Võibolla, kui jubul ei saa bussi peale, siis viimati ei lasta kodu kah ja sis hakatakse vana inimest vedama, mis ma siis vana inimene teen. Ei oska vene keelt kah, vedavad Venemaad mööda. Mina ei julge majast välja minna. Ei julgegi minna (Maria, Perdaku küla, 1996).

4. KODUS JA VÕÕRSIL: IDENTITEEDIRUUMID

Ka Vene poolel vene külasid uurinud Jelena Nikiforova kinnitab, et kohalikud elanikud kohanevad uudse, väljastpoolt peale surutud olukorraga raskelt. Selle näitena tõi ta piiritulbal leitud marjulise jäetud sildi, kuhu oli kirjutatud: “Need on minu kohad. Ma olen alati siin olnud ja ma käin siin ka edaspidi!”(Nikiforova 1997: 37)

2000. aastal otsustati muuta senist lihtsustatud piiriületuskorda Eesti-Vene piiril seeläbi, et anda tasuta viisad neile inimestele, kes olid otseselt piirivõõndiga või kellel olid teisel pool piiri sugulased või endine elukoht. Esialgu anti Vene Föderatsiooni suursaatkonnale üle 7000 tasuta viisa soovija nime, piiriäärsete alade inimesi oli nende hulgast üle 4000, seejuures puudutab see arv nii piiriületajaid Lõuna-Eestis kui ka Ida-Virumaal. Hiljem on viisanimekirjadesse kantute arv kasvanud.

Tasuta viisade küsimus tekitas vaidlusi tasuta viisa saamisega kaasnevatest õigustest. Näiteks tsiteeris raadiosaates (transkriptsioon ajalehes Setomaa nr. 52, 2000) üks esinejatest vanahärrat, kes olevat öelnud, et Petseri surnuaed olla kõige hoolitsetum surnuaed endise NSVL alal, “sest kui seto läheb Petserisse viina järele, teeb ta muuseas korda omaste kalmud”. Saates osalenud setude esindaja Õie Sarv vaidles vastu:

ükskõik teist, kui te lähete kuhugi, teete ühtlasi ka kaubareisi. Kui elad Petseri ääres – see on ju linn – siis teete oma ostud sealt (lähedalt), mitte Tartust või Tallinnast. Kumab läbi halvustav subtumine – te käite sealt viina ostmas (Setomaa nr. 52).

Sellele vaateviisile oponentis omakorda tundmatu osaline, selgitades oma arusaama viisa saamisega kaasnevatest õigustest:

Piiriäärsete alade elanike piiriületuse korraldamise eesmärgiks pole piiriäärne kaubandus. Selle eesmärgiks on ikkagi teatud vajaduste rahuldamine. Kui sa tahad kaupluses käia – mine konsulaarosakonda, taotle

4. KODUS JA VÕÕRSIL: IDENTITEEDIRUUMID

aastane viisa, maksa selle eest ja käi kaupluses. Kui sa tahad tasuta viisat, siis selle eesmärk on see, et sa käid sugulastel külas, käid haudu korraldamas, mitte et sa vead liitrite ja kilode kaupa materjale kaasa (Setomaa nr. 52).

Kohaliku maakogukonna vaatepunktist purustas piir inimeste argipäevase eluruumi, tuues endaga kaasa uue reaalsuse, transformeerides sotsiaalseid ruume. Nikiforova on öelnud, et piiriküsimus tekitas maaelanike elu jooksul esimest korda küsimuse rahvusriiki kuulumisest (Nikiforova, *online*).

Viisadele kehtestatud erirežiim tõi rahvusriiki kuulumise kogemuse reaalselt igäheni. Viisarežiim on mõeldud selle muutuse minimaalseks leevendamiseks, kuid seni funktsioneerinud maakogukonna seisukohast on kunstlik nii olukorra leevendamiseks väljatöötatud tasuta viisade kui ka sellele eelnenud lihtsustatud piiriületuse kord.

On selge, et kohaliku elaniku kunagisse elurütmi kuulusid mõlemad tegevused: nii oma esmavajaduste rahuldamise tarbeks kaupade ostmine kui ka sugulastega suhtlemine. Sisuliselt ei aita viisarežiim kompenseerida endise elulaadi muutusi, vaid kitsendab inimese võimalusi, legitimeerides ühe osa inimese elust. Olukorda võiks tõlgendada ka nii, et viisad kehtestasid “linnaväärtused”, kohaliku elurütmi purustamine ja väärtustesüsteemile sellisel moel hinnangu andmine oli aga paratamatu. Kokkulepe on sisuliselt sõlmitud ühepoolset. Võib eeldada, et olukorras, kus kogukonna identiteediruum koos riigi atribuudi (piiri) ilmumisega lõplikult muutus, hakkas muutuma ka identiteetide hierarhia. Tõenäoliselt hakkavad need muutused nüüdseks ka välja kujunema.

4.3 Privaatset ruumid

4.3.1 Omad ja võõrad

Setumaal oli ja on ka praegu nii puhtalt setu külasid kui ka neid, kus elavad koos kahe või kolme etnilise rühma esindajad. Ruumi tajumine sõltub seega erinevate rühmade vahelistest suhetest. Selleks, et vastata kahe etnilise rühma vahetuid suhteid puudutavatele küsimustele, oluks vajalik vestelda ka naabritega, antud juhul venelaste ja eestlastega, aga see oleks nõudnud eraldi põhjalikke küsitlusi vene kogukonnas.

Ajalooliselt on samas piirkonnas elanud erinevad etnilised rühmad hoidnud rohkem omaette. Seda kinnitavad ka vastajate meenutused. Imala Anna meenutab näiteks:

K: Aga kas nendega suheldi ka tihedasti?

Anna: Ei, niivõrra suheldi kui kirkois. Aga meil midagi es ole, määnestki tegemist. Igaüts tegi oma põllu pääl tööd ja määnestki suhtlemist es ole (Imala Anna (84. a), 1994).

Setud on elanud tihedas läbikäimises naaberrühmadega ja olulisi erinevusi nende majandamisviisides ei ole. Nii venelased kui ka piirkonda asunud luteriusulised eestlased on kasutanud sama ökoloogilist nišši – tegelenud peamiselt põllumajandusega.

Esimeses peatükis on põgusalt vaadeldud seda, kuidas põllumajandus liigitab inimesi ühe samal territooriumil paikneva rühma siseselt. Põllumajandus võib olla ka oma ja välise rühma (*ingroup* ja *outgroup*) eristamise vahend etnilisel tasandil, aidates kujundada rühma etnilist identiteeti. Kui erinevate rühmade (regioonis elavate venelaste, eestlaste ja setude) põhitegevus on põllumajandus, saavad

4. KODUS JA VÕÖRSIL: IDENTITEEDIRUUMID

selle valdkonna tähenduslikuks muutumisel oluliseks just sellega seotud tegevustele antavad hinnangud.

Mitmetes erineval eesmärgil kogutud tekstides ilmneb, et võrdluse varal luuakse pilti endast kui tublist rahvast ja naabritest venelastest kui laiskadest (kuigi on ka mitmeid neid, kes hindavad enam venelasi, öeldes, et nad on lahkemad, kaitsvamad jne). Setuga abiellunud, aga end eestlaseks pidav Maria Pius räägib venelasi ja kodukandi inimesi (tema nimetab neid eestlasteks) võrreldes:

Maria: ...Majad seisavad kõik nagu nukud, ühtemoodi tee ääres ja kõik on ohakate sees ja kasvanud nii poole aknani on kõik paistap. A kust see teerada välja lääp, kas ta on kuski kaugemal, määnegi aialapikene on ainult ja muud mitte midägi. Aga ikka eestlased kuskil, kas kuski eläp inimene, millinegi taim ikka on. Kas lillekene vai-vai midagi seal akna all on, aga nendel venelastel ei ole. See on kõik kolhoosi ajab. Vanasti võipolla ei olnut nii, a see on kõik tekkis kolhoosi aig. Et mine tööle ja tule töölt, rohkem sul midagi pole vaja. Ja votap siis, karmoska mängip ja lööva tantsu ja töö lõpp ja pill lahti ja laul lahti ja. Jaah, see on õige! Tööd nemad ei taba teha. A eestlane teeb tööd. (Maria Pius, 1995).

Või siis teine näide:

K: Enne venelaste tulekut, kummad külad olid rikkamad, kas setu külad või vene külad?

Anna: Setu küla üks om rikkamba kindlasti, üks ole. Mis siin väga väikse talukest olle. /---/

K: A mis erinevad tööd oli ütleme, miks setud olid nagu rikkamad kui venelased, tegid tööd rohkem või?

Anna: Sellepärast, venelased es viisi, näil ol trall ja pidu, es viisi tetta tasõ tõse päält, ainult saia kasu. A setukese, nuu teke hummakust ödage, muudkui rühtse tüüd tetta, niisama nigu eestlase nob. Na es

4. KODUS JA VÕÕRSIL: IDENTITEEDIRUUMID

erine sugugi, me ollime siin see luteri piir, siin samah ja et läbiseigi ol nigu arugi es saa, kes ol kes. A no venelased, kes siin oll, no oll õudse, õudsed, ma muud ei mõista ütleda (Anna, 1994).

Samal alusel peetakse hoolega meeles ka kinnitusi oma rühma aksepteerimisest teiste silmis:

Maria: /---/ ma kuulsin, üks eestlane vaidlesid teisega, Räpina bussijaamas. Üks ütles, et setu rahvas on väga tark, et vaata kui väike maalapp on ja tema ka peab loomi ja, et nob, Eestimaal ikka suured talud ja maad ka palju, et muidugi, nood saavad ikka paremini. Aga et see, eestlased, see setu rahvas, üks võttis, et põlgas seda setu rahvast, aga too ütles, et setu rahvas on küllaltki tark, /---/ kui väike maalapp temäl on, aga sina mine selle maalapi peale ja proovi seal loomi kasvatada ja pere üles kasvatada, vaata kuidas kerge on. Mehel polnud midagi öelda. (Maria, Perdaku küla, 1996).

Oluline eraldusjoon on olnud ka religioon: ortodokside ja luterlaste vahel on säilinud erinevus, mida Fredrik Barth on nimetanud rühmade püsimise seisukohast määravaks asjaoluks (religioonist pikemalt V peatükis). Mõned õigeusule iseloomulikud jooned näivad olevat olnud rühma säilimise seisukohast määrava tähtsusega.

Õigeusklikke karjalasi uurinud Pekka Hakamies väidab näiteks, et karjalaste puhul on mõned nende kultuuri elemendid saanud tähenduse etnilisel tasandil just seetõttu, et luterlaste juures neid ei esine. Neid on kasutatud oma etnitsiteedi rõhutamisel, et end luterlastest eristada ning see lisafunktsioon on aidanud neil elementidel säilida (Hakamies 1997: 88). Ka setud rõhutavad vahel eestlaste ja setude (kui etniliste rühmade) olulisima vahena just kiriklikke kombeid:

K: Aga mis võib olla seal eestlaste ja setude põhiline vahe?

Maria: Mina ei oska seal muud midagi öelda, et setu rahval on kirikus neid pühakujusid, neid pühakuju pilte rohkem. Palvet on ühet ja

4. KODUS JA VÕÕRSIL: IDENTITEEDIRUUMID

needsamat. /---/ Ainukene on, et meil tehakse risti tähte ette ja seistakse, eesti kirikus istutakse ja ei tehta (Maria Kuka (s. 1928), 1994).

Ka ankeetküsitluse tulemustest selgus, et ligi kolmveerandi vastanute meelest on setusid võimalik teistest eristada. Oma rühma eristavatest faktoritest oli olulisimal kohal setu murre (seda nimetas 76 protsenti vastanuist). Nooremate inimeste puhul on vahetegemine raskem, sest paljud neist räägivad eesti keeles. Inimesed teadsid ka seda, et setu murdes ilmnevad piirkondlikud eripärad, eriti vene poole peal asuvate külade elanikel, kellel kinnitati olevat arhailisem keel. Samuti märgiti, et Venemaa setude keeles on rohkem vene mõjusid. Inimeste arvates oli setut võimalik eristada ka religiooni järgi (8 protsenti vastanuist) ja rahvariiete järgi (16 protsenti vastanuist).

Segaabieliul elavate vastajate etniline enesemääratlus oli kindlalt välja kujunenud kui teistel (silmas on peetud ka eesti-setu segaperekondi). Olgugi, et üks eestlastega abiellumise põhjus võis lisaks kogukondlike sidemete nõrgenemisele olla ka soov vabaneda oma halvamaiguliseks peetavast päritolust. Helene Metsik Vasla külast meenutas näiteks oma noorpõlve:

Helene: Noored hakkasid ju setu-olemist häbenema. Ja abielu tuli juba lahkusuline.

K: millal see häbenemine hakkas?

Helene: No inimene hakkas ennast mõistma ja... talle öeldi ju seto, seto, seto.

K: kas see oli siis kolhooside aeg või?

Helene: No enne seda juba ammu, tuu vana eesti aig juba. Seto on jo nigu alaväärtuslik inimene (Helene Metsik, 1994).

Oht kaotada oma kultuurilist eripära on nüüdsel ajal segaperekondades elavaid inimesi pannud vastupidiselt hindama oma päritolu

4. KODUS JA VÕÕRSIL: IDENTITEEDIRUUMID

hoopis tugevamini kui tavaliselt. Tuli ette mitu juhust, kui vastaja kas mõne kommenteeriva fraasi või intonatsioonimuutusega valis pakutud ankeetvastuste seast variandi 'setu'.

Anniki Kaivola-Bregenhøj, kes on uurinud ingerlaste elulugusid, rõhutas samuti, et rääkides manifesteeritakse vahet 'meie' ja 'teised', isegi kui see tegelikult väga selge ei olegi. Eksogaamia ei ole aga enam 'teiste' hulka kuulumise kriteerium, sest segaabiellud on ingerlastel muutunud sagedasteks alates Teisest maailmasõjast. Laialipaisatud ingerlastel muutus võimalus leida ingerlasest abikaasat lihtsalt liiga väikeseks (Kaivola-Bregenhøj 1997: 13).

Ka setudel muutusid segaabiellud tavalisemaks Teise maailmasõja järel, enamiku vastanute vanemad olid veel mõlemad setud. Etnilise rühmakuuluvuse nõrgenemise tendents võiks avalduda selles, et üle poole vastanuist arvas, et abikaasa etniline päritolu ei ole neile oluline ja vaid paar vastanut kinnitas, et see on neile väga tähtis. Sugulased ja perekondlikud sidemed tundusid olevat tähtsad, aga need ei moodusta enam kunagist suletud ringi. Veel küsitletute noorpõlves, mis langes enamjaolt eelmise Eesti Vabariigi ajajärgule, oli näiteks vene-lastega mitteabiellumisel määrav tugev rahvuslik ideoloogia. Järgmises näites ilmneb, et selliseid hoiakuid kujundati juba tollel ajal väljastpoolt rühma (naine räägib eelnevalt kooliharidusest ja sellest, kuidas neile õpetati isamaalisi laule):

*Maria: /---/ kommuniste mina ei salli, olgu ta mis rahvusest on, /---/
aga vene rahvas on hingeline ja heat inimeset on. Meile siin ligidal küll
tõit kalu ja kõik ja meil isal olid tuttavad ja kõik. A noh minule nagu
kavalerigi sokutasid, aga mina ütlesin, mina ei sega oma rahvust. Abi-
elluda ma ei soovita, aga muidu läbisaamist vene rahvusega võib alati
(Maria Süvala (s. 1926), 1995).*

Identiteet hõlmab endas teiste poolt aktsepteerimist. Taas statistilisi andmeid vaadates selgub, et 76,5 protsenti küsitletuist ei olnud teiste inimeste halvustavat suhtumist kunagi kogenud. Viiendik küsitletuist tunnistas, et seda on vahel juhtunud ning vaid üks inimene ütles, et teda halvustati noores eas kutsekoolis õppides tihti selle pärast, et ta oli setu. Sama intervjuueritu kurtis oma päritolule viidates:

Mina olen eestlaste pärast kuuse all maganud, ei võetud öömajale (Maria Süvala (s. 1926), 1995).

Tõenäoline on, et ankeetküsitluses ei vastatud sellele üsna isiklikule küsimusele päris otsekoheselt, pigem püüti seda väidet, nagu saaks kedagi halvustada selle pärast, et ta on setu, tõrjuda. Sellegipoolest oli inimesi, eriti nooremaid, kes mujal liikudes eelistasid end nimetada eestlaseks just seetõttu, et oli häbiväärne end setuks nimetada. Selle, kuigi negatiivse varjundiga tunnistuse kaudu olid nad end aga ka juba määratlenud. Rahvapärimuses on negatiivne enesehinnang siiski tugevasti juurdunud:

Olga: /---/ üks laulgi on, et setu oll üks viirde visat ja seto oll säet säla taade, et üks setoks kutsuti ja poluvertsaks peeti. Noh, et kui üks lätsi bussi pääle vai astse auto pääle, ei tohi-es kellegagi kõneldagi. Noh, et iitledi, et ta setu. Noh sellepärast oli see setu vihatud ja põlatud, et tal ei olnud haridust, oll väikese haridusega (Olga Lohk (73. a), 1994).

Näib, et negatiivset enesehinnangut mõjustab veel 20. sajandi algusest pärinev tõdemus: setud olid vähem haritud. Paljud vanema põlvkonna inimesed on algharidusega, sest koolivõrgu kujunemine ei teinud kooliharidust veel kättesaadavaks – lastel tuli teha tööd – näiteks karjatada oma või teiste loomi.

4.3.2 Lokaalne identiteet

Isikut ümbritseva lähiruumiga seostub lokaalse identiteedi mõiste. Inimesed suhestuvad kohaga lokaalse ehk kohaliku kogukonna (ingl. *local community*) kaudu. Ka lokaalset kogukonda on võimalik vaadelda isiksuse osana, mida inimene kannab endaga kaasas läbi elu ja mis määrab tema valikuid. Kogukonna mõiste kaudu segunevad sotsiaalne ja ruumiline mõõde. Millised lokaalse kogukonna omadused soodustavad identiteedi teket või on tugevamad tekitajad võrreldes nende faktoritega, mida on võimalik leida teistes kogukondades?

Kohaliku kogukonna liikmetel on üksteisega erilised suhted, nende suhtlemise aluseks on kogukonnatunnetus. Siinkohal saab rääkida *Gemeinschaftist*, mis rajaneb perekonnale, sõbrussuhetele ja naabrusele, pikaajalise kokkukuuluvuse tundele. Kitsal ruumilisel tasandil, nagu seda on lokaalne kogukond, domineerivad traditsiooniliselt funktsionaalsed, tööga seotud suhted ja elamistingimused, mis on seotud naabritega.

Ulla Brück on öelnud, et ideaalne lokaalne kogukond asus eelindustriaalses või varaindustriaalses ühiskonnas ja selle loomulikuks osaks oli ka välja kujunenud sotsiaalne ebavõrdsus (Brück 1988: 86). Kohalikku identiteeti kui kontseptsiooni võib selles mõttes võrrelda ka etnilise või rahvusliku identiteediga, sest kõik need põhinevad asjaolul, et mingil inimrühmal on ühise kogukonna tunnetus.

Kogukonnatunnetus saab alguse anonüümsuse puudumisest. Eelkõige kehtib see määratlus muidugi just traditsioonilise lokaalse kogukonna puhul, sest tänapäeva kuuekümnekorterilises tüüpelamus ei teki selliseid suhteid, nagu külas, kus elas samapalju inimesi. Külakogukonda on Setumaal peetud tervikuks, millesse väljastpoolt ei ole õigust sekkuda. Nii meenutab Maria Süvala (juttu on Treski külast) :

4. KODUS JA VÕÕRSIL: IDENTITEEDIRUUMID

Maria: /---/ ja, siin ei sallita, kes võõrad siia tulevad. Vanasti oli nii olnut, et küla poisit ei lasknud võõraid poissegi külla, noormehi, et omadega abiellusid (Maria Süvalla (s. 1926), 1995).

On olemas mingi muutuva suurusega kogemuste hulk, mida jagatakse väiksema hulga inimestega, näiteks siis lokaalse kogukonnaga. Rootslaste lokaalset identiteeti analüüsinud Göran Rosander on välja toonud, et inimeste tehtud valikute sisu on osa üldisest kommunikatsioonist, see jõuab näiteks massimeediasse, igapäevavestlustesse, festivalidele ja tähtpäevade tähistamisele, levib mitmesuguste institutsioonide nagu näiteks kooli kaudu (Rosander 1986: 95).

Osa valikuid on ka täiesti individuaalsed, aga kõiki neid valikuid ei kasutata pidevalt. Näiteks setud ei pea end igapäevaelus eestlasteks, ent nagu näitas 1996. aasta kevadine küsitlus, kasutaksid nad välismaal enese tutvustamiseks eelkõige just seda määratlust.

Rootsi etnoloog Ulla Brück toob välja arusaamu, mis lokaalse kogukonna kontseptsiooni ümbritsevad. Kogukonna tunnetus tekib näiteks endi võrdlemisel väljaspool asujatega. Väljaspool kogukonda on Brücki kirjelduse kohaselt suurem ühiskond või industriaalühiskond ja viimast asustavad kahte tüüpi inimesed. Esiteks poliitikud ja ärimehed, kes ei mõista kohaliku kogukonna õigustusi ja kes ei anna lokaalsele kogukonnale nende eksistentsi jätkumiseks piisavalt majanduslikku abi. Osaliselt elavad selles suuremas ühiskonnas poliitikud, kes võitlevad kohaliku kogukonna püsijäämise eest, kellel pole aga piisavalt majanduslikku võimsust ja on seetõttu sunnitud rahulduma sellega, et tekitavad elanikes teadlikkuse nende kultuurilisest identiteedist, toetades näiteks vana kohaliku traditsiooni taas elustamist (Brück 1988: 84). See, et ka maailm väljaspool väikest lokaalset kogukonda võib koosneda samasugustest kogukondadest, kellel on samasugused võistlevad huvid, kogukonna liikmetega vesteldes eriti kõneks ei tule.

4. KODUS JA VÕÕRSIL: IDENTITEEDIRUUMID

Kohalikus kogukonnas ei ole peamine liitja abstraktne tugev kokkukuuluvustunne. Nagu juba eespool on nimetatud, on see, mis liidab, pigem ühine tegutsemine. Inimesi liidab tegutsemisest tulenev ühiskogemus, milles traditsioonilise kohaliku kogukonna liikmed üles kasvavad. Tegutsemine ühises ruumis ei ole otseselt nende endi valik, seda võetakse pigem paratamatusena.

Seega võib rääkida traditsioonilise külakogukonna liikmete teadvuses olevast sotsiaalsest ettemääratusest. Olles ühes piirkonnas sündinud, ei püüagi nad sealt lahkuda, kui just välised asjaolud neid selleks ei sunni. Setumaal oli kokkupuuteid inimestega, kes mingi osa oma elust olid veetnud mujal Eestis töötades, aga hiljem olid nad koju või kodukohta naasnud. Huvitaval kombel ei esine intervjuuerialt juttudes kordagi viidet otsesele emotsionaalsele seotusele kodukandiga, äärmisel juhul olid tunded seotud kodutaluga (või pigem olid need tunded seotud talust ilma jäämise või muude negatiivsete juhtumustega).

Kohalik kogukond on ühiskonna mitteformaalse sotsiaalse organisatsiooni üks avaldumisviise. Selle tähendusest üksikisikule on raske ilma eriuurimusega ülevaadet saada, sest igapäevase elu toimingute teadvustatuse aste inimestes on väike. Rutiinses argielus ei teadvusta inimesed sügavamaid seoseid.

Olulise tegurina saab siinjuures siiski välja tuua, et Setumaa tühjenevates külades elavate inimeste sotsiaalsete suhete hulk muutub minimaalseks, sest asustustihedus on väike, nii sotsiaalseid kontakte on vähendanud ka ahenenud liikumisvõimalused, sealhulgas piir kui ka transpordi kallinemine. Need tegurid muudavad väikeseks mitte ainult reaalsed vaid juba ka potentsiaalsete kontaktide hulga. Seda teadvustavad ka inimesed ise, meenutades kogu aeg möödunud aegu:

4. KODUS JA VÕÕRSIL: IDENTITEEDIRUUMID

Maria: Siin ei olnud kunagi igav, kui meie olime noored, igal pool oli käimist (Maria Süvala (s. 1926), 1995).

Külad kujunesid lähtudes vajadusest ühiselt töötada, aga tänapäeval pole põllumajanduses sama palju ühistegevust vaja ja põllumajandus pole enamasti enam ka sissetulekuallikas. Seetõttu pole kohalikku kogukonda kuulumine identiteeditunde loomise seisukohast enam otsustava tähendusega. Ulla Brück nimetanud põllumajandust kui ühte kõige suuremat üksildust tekitav tegevusala (Brück 1988: 88).

Vanas külaühiskonnas oli tavaks teha paljusid töid ühiselt. Koos töötamine pakkus võimalusi kohtumiseks ja info vahetamiseks. 1996. aasta välitöödel viis tee ka Kundruse külla, kus põllumajandus oli peaaegu soikunud, piirdudes vaid koduõue vahetus ümbruses juurvilja kasvatamisega. Igas majapidamises oli veel paar veist, tagamaks oma tarbeks vaja minevast piima. Külavaheteel tulid peale lõunast lüpsi vastu kolm lehmaajajat. Naistel oli kombeks käia oma lehma ühiselt karjamaale ajamas ja sealt ära toomas.

Nad käsitlesid seda samasuguse omavahelise kohtumise ja mõne lause vahetamise võimalusena, nagu see oli ka aegadel, kui küla kari oli veel suur ja seda tõepoolest mitmekesi tulnuks karjamaale ajada. Nagu hiljem selgus, olid naised omavahel lähedased sugulased, see võis mõjutada seda, et karja ühiselt karjamaale ajamise komme nii kaua säilis.

Varem olid ühistööd ühiskonna funktsioneerimise olulisim osa, praegu selliseid tegevusalasid külas enam ei ole. Ka inimesed tajuvad muutust teravalt:

Jakob: See vastastikune abistamine oli palju suurem kui nüüd. Talgud olid pühapäeva õhtapoolikutel. Päält kella kaheistkümnest. Siis oli kirik väljas.

4. KODUS JA VÕÕRSIL: IDENTITEEDIRUUMID

Alli: Noored pidasid siis õhtul pidu. Siis oli see valamine ja kastmine üksteist ja nali (Jakob Kund, Alli Kund, 1995).

Kogukondlikult organiseeriti ka vähest olemasolevat vaba aega, näiteks erinevates küldes peetud kirmased ja muud tähtpäevad kogukonna elus.

Aleksandra: Ainult jaanipäev ongi veel külapidu. Ennemini oli noori mehi küla täis. Nüüd on noored kah külast läinud omale poole. Igaüks linnas või kus nad nüüd on. Laiali kõik. Enne oli noori küla täis – tüdrukuid kui noori mehi (Aleksandra Toomiste, 1995).

Igapäevane omavaheline suhtlemine väikeses kogukonnas ei ole tavaliselt enam piisavalt aktiivne, et suudaks kogukonna liikmes luua teadvustatud kokkukuuluvustunnet teiste sama kogukonna liikmetega. Tööd tehakse väikeses kogukonnas enamasti üksi. Naabertalu inimestest osatakse küsimise peale päris palju rääkida, samal ajal kohutuvad naabrid omavahel harva. Emotsionaalselt tuntakse end palju enam seotuna kaugemal elavate sugulastega, keda kohatakse veelgi harvemini. Kohaliku kogukonna liikmetel on kõige tihedamad kontaktid omaenese perekonna liikmetega, ja selles mõttes ei erine nad väga suurlinna omadest.

Varem oli ühiskonnas endas mehhanism, millega suudeti piirkonna mitteformaalset sotsiaalset organisatsiooni koos hoida. Intervjuutekstides on sagedased näiteks kirjeldused paabapraasnikutest, mis, kuigi seda peeti vaid kord aastas, üks päev enne lihavõttepaastu, oli väga oluline ühe kandi naiste ühtekuuluvustunde looja. Näiteks kirjeldus esimest korda peole minemisest:

Maria: On jah meie külas senini paabapraasnik.

K: Kus sis, siin, Treskin? /---/

K: Mis need naised säääl siis teevad kuun?

4. KODUS JA VÕÕRSIL: IDENTITEEDIRUUMID

Maria: Noh, teevad koos, laulame koos ja võtame viina, õukat ja. Ma vabepääl, kui suur lein oli, sis ei käind, aga noh kui alguses juba siia tulin. Noh kui noorik läheb, siis peap tordi viima ja kaks pudelit viina.

K: Sinna paabapraasnikule?

Maria: jah, ja kui esimest korda noorik läheb sinna kampa, kaks pudelit viina, tort, ma viisin ka. Sis kui kogu aeg käia, sis on noh naistel kokku lepit kui palju noh iga inimese pääle võtap seda viina (Maria Süvala (s. 1926), 1995).

Olukorda on tegelikult teadvustanud kohalikud võimud, kes püüavad kogukonnatunnet turgutada vanade kommete taaselustamisega. Seda oskavad eelkõige hinnata vanad kohalikud elanikud, kelle mälestused otsekui elustuvad:

Maria: Hää küll, mi nii kaugele ei tiia' kõnõlõ umast Treski küläst ja'. Siin om juba olnu juba vanast vanast aast traditsiooniline kirikupühä ja siin ikka vanarahvas kogu aeg ja nüüt nooret on võtnud täiesti hoogu, vallavalitsus aitab ka, tänavu oli seal pool maksnud vallavalitsus ka omalt poolt välja selle muusikakoorile, muusikakoor kõik ja mängud ja puhvetit ja nii et jah valgest valgeni sai är tantsit. Ja kiik oli seal ja plats oli ilusti asfalteeritud ära, kus tantsida ja võitlusi peetakse ja nii, et suurepärane oli viimasel ajal, noored panid toime seal (Maria Süvala (s. 1926), 1995).

Kohaliku kogukonna mõju nõrgenedes muutub veelgi olulisemaks kogukond, mida ei ole võimalik seostada kindla territooriumiga – see on sugulaskond. Sugulased moodustavad hoolimata oma reaalsest elukohast siiski olulisima suhtluskonna. Intervjuudes tuleb kõrvalteemadena sisse fraase, et on näiteks käidud naaberkülas või kaugel oma õde, venda või muud lähisugulast vaatamas. Sellelaadsed suhted peavad küllaltki sageli katma inimeste suhtlemisvajaduse.

4. KODUS JA VÕÕRSIL: IDENTITEEDIRUUMID

Vanematele inimestele muutuvad elavatega võrdselt oluliseks surnud omaksed, see tuleb eriti selgelt religioosse (õigeusuga seotud) või rahvausundilise jututeema korral. Nii räägib näiteks üks 1921. aastal sündinud naine sellest, kuidas ta mitu aastat oma surnud isa unes nägi. Küsimusele, kas surnud ainult näitavad või räägivad ka, vastas küsitletav:

Alla: A mõni kõnõlõs! Ega palju kõnelda kuulijedega saa-ai. Oigo vähä saad viil kuulijidega kõnõlda (Kõo All'a, 1994).

Sagedased on motiivid sellest, et üksikuks jäänud vanad naised hommikul “peale suu mõskmist” ja enne sööki oma kadunud pereliikmeid mälestavad ja kohati nende maises elus tehtud pattude eest paluvad.

Mingi pildi sellest, kuidas inimesed suhteid sugulastega ise hindavad, annab ka piirikülades läbi viidud sotsioloogiline küsitlus, mille kohaselt on 67,7 protsendile vastanuist perekondlikult omandatud sidemed väga olulised ja viiendik hindas neid keskmiselt oluliseks. Vaid pisut enam kui kümnendik pidas perekondlikke sidemeid vähetähtsaks.

Selle, kas inimene on setu või ei, määras paljude hinnangul see, kes olid olnud tema vanemad. Setuks olemise üks põhjendus üksikule on sünnipära ja sellest tulenevad omadused.

Tänapäeval elab enamik setusid Tallinnas ja Tartus, mitte aga ajaloolisel Setumaal ja ei moodusta enam kompaktset territoriaalset rühma. Inimestel paluti nimetada piirkondi, kus elab nende sugulasi. Kõige enam nimetati Tallinna (26 juhul), Tartut (26 juhul), Pärnut (13 juhul), Võrut (7 juhul), samuti Valgat ja Viljandit.

Sugulased saavad praegusel juhul enamasti kokku kirikupühadel, kui inimesed sõidavad kokku üle kogu Eesti, et kohtuda kirikus ja hiljem haudadel süüa, uudiseid vahetada ja lahkunuid meenutada. Seda

nimetati põhjusena kõige sagedamini (25 juhul). Märksa harvemini saadakse kokku sellistel perekondlikel tähtpäevadel nagu sünnipäevad, juubelid ja pulmad (15 juhul) ning matused (5 juhul).

4.3.3 Kodukoht

Regioonid ja territoriaalselt seotud üksused on kindlustunde ja identiteedi allikaks nii üksikisikutele kui ka rühmadele, aga nende isiklik tähendus on alati seotud individuaalsete elulugudega.

Peter Aronssoni hüpoteesi kohaselt suhestuti Rootsi eelindustriaalses ühiskonnas peale keskaegsete föderaalstruktuuride lagunemist ühiskonnaga peamiselt kohalike ruumiliste identiteetide, eelkõige talu ja küla kaudu (Aronsson 1995: 6). Agraarühiskonna jäänusena mõjuvates setu külades elavaid inimesi mõjutab samuti eelkõige lähiruum.

Rääkides üksikisikust ja tema ruumitajust, võib siinkohal Soome geograafile Anssi Paasile viidates võtta kasutusele termini koht (ingl. k. *place*). See on ainulaadne sotsiaalsete ja materiaalsete kogemuste ruumilis-ajaline kogum. Kohta võib pidada abstraktsiooniks, mis osutab isiklike kogemuste ja tähenduste kumuleeruvale pagasile, mida inimesed erinevates asukohtades ja paikades oma elu käigus omandavad. Koht on pidevalt muutuv, nõ. kultuuriline mõiste.

Anssi Paasi määratluse kohaselt on koht osa inimesest, muutudes tema mälestuste osaks elu käigus. Inimene identifitseerib end kohaga (Paasi 1996: 206). Kohta kui kontseptsiooni, iseseisvat kategooriat geograafilises mõtlemises, käsitleb Paasi abstraktsioonina, mis osutab inimeste ajalugude ja indiviidide kogemuste ruumilisele dimensioonile (Paasi 1996: 207). Tema eesmärk on sel moel laiendada traditsioonilist ideed kohast nii ajas kui ruumis.

4. KODUS JA VÕÕRSIL: IDENTITEEDIRUUMID

See, kuidas indiviid kohta (regiooni) eristab ei seisne mitte täpsete füüsiliste mõõtmete ja vormi fikseerimises, kuivõrd tähendustes, mille kogukond sellele omistab ja nende tähenduste jätkuvuses põlvkonnalt teisele (vt. Paasi 1996). Seejuures võib viidata ka territoriaalsete üksustega seotud kohapärimusele või kohtadega seotud ootuste struktuurile, mis seovad indiviidi nendes üksustes sisalduva jätkuvusega.

Aastakümneid kodukohaks olnud paigad on kohalikele elanikele väga info- ja tähendusterikkad. Kohad on ise põimunud läbi mingil ajal selles piirkonnas elanud inimeste elulugudest. Metsas ja põldudel on palju muistseid kääpaid, mida kohalikud peavad sõjahaudadeks.

Ka näiteks vanad ehitised ja muud objektid on regionaalse identiteedi suurenemisel olulised katalüsaatorid. Järjepidevuse tunne peaks eeldatavasti aja jooksul ühes ja samas piirkonnas elades kasvama. Isegi, kui füüsiline keskkond muutub, säilivad mälestused sellest, milline see paik oli varem ja need aktualiseeruvad aeg-ajalt.

Rahvausundilise ekspeditsiooni materjalides on hulgaliselt teateid ka küsimustele vastanud inimese naabruskonnas asuvatest pühadest kohtadest. Kohajutte ja muistendeid uurinud Mari-Ann Rimmel tõdebki, et setu kohalugudele on iseloomulik usundilisest ilmavaatest mõjutatud sisu. Ka looduslikud paigad saavad tähenduse läbi usutraditsioonide, nägemuste või minevikusündmuste (näiteks sõjad) (Rimmel 1996: 54).

Setu rahvausundilise olendi essütajaga seoses on väga palju kirjeldusi kohtadest, kuhu inimesed kipuvad ära eksima. Kohad inimeste ümber on halvad ja head – nende lugude läbi saavad kohad ka moraalse väärtuse. Näiteks kirjeldab Alma Pius kohta Piusa jões, mis on juba mitu ohvrit nõudnud:

Alma: /---/Ja säääl on ka selline koht, et sinna väga palju inimesi on saanud surma. Selle koha peal. Mõni upub ära ja siis nüüd hiljaaegu

4. KODUS JA VÕÕRSIL: IDENTITEEDIRUUMID

veel, sinna ka ei ole väga palju aastaid, kui üks mees uputas jälle enda ära, silla alla sinna. /---/ Üks poiss jäi, hakkas sealt tulema ja säääl on nob kui tulet juba siia, ülespoole hakat tulema, lähep tee sinna heinamaa ääre. Ja ta hakkas väga äkki sinna keerama, see traktori. Ja traktor läts ümbre ja jälle poiss sai surma. Jäi traktori alla. Ja sinna on uppund mitu inimest. Säääl enne oli ristit veel pantud sinna jõe äärde, aga nüüd need ristit on kõik hävind.

K: Kas need on siis juba vanast ajast nagu?

Alma: Nagu imelik koht sääänne, et sinna nagu keegi peap minema. /---/

K: Aga kas öeldakse, et mingi kuri jõud või?

Alma: Jah, ja-jah. Ikka öeldi seda jaama, Jaamamägi ja Jaamamägi ja Jaama sild algul kutsutigi, pärast hakati ikka kutsma, et Sesniki sild vai niimoodi, uus sild. /---/ selle koha peal jah, ma ei tüa, üteldaksegi, et sinna on nagu mitu inimest surma saanud. Selle koha peale. Ikka jõest tuleb midagi.

K: Et jões on mingi jõud või?

Alma: Ja-ja-ja-ja, et jõgi nagu kutsub kedägi. Peat nagu sinna midagi saama (Alma Pius, 1995).

Inimene on mõjutatud vahetust füüsilisest keskkonnast ka teisiti, funktsionaalselt. Väikeses kohas erineb füüsiline ümbruskond oluliselt suurlinna omast. Väikeses asulas on inimene oma vahetu füüsilise ümbruse, lähiruumiga seotud tegevuste kaudu. Ruum kontrollib argielu. Igas ruumipiirkonnas teeb inimene teatud töid, ta ei liigu niisama sihitult ringi. Maja ümbrus võib olla jaotatud eri kasutusega põllumaadeks, taluõu ei ole kujunenud mitte esteetilistest kaalutlustest, vaid praktilistest vajadustest lähtudes. Suurlinnas on kogu ruum anonüümsem ja haaratav eelkõige emotsionaalsel tasandil või isiklike mälestuste kaudu. Konkreetsel indiviidil ei ole kunagi isiklikke

4. KODUS JA VÕÕRSIL: IDENTITEEDIRUUMID

seoseid kõigi tema lähikonnas asuvate rajatistega. Ka tema töökoht ja kodu asuvad suure tõenäosusega üksteisest eemal.

Ent kui külamees koduteel kahe küla vahelisele põllule magama kukub, sest purjus peaga on tee koju liiga pikk, on isegi sellelsamal põllupeenral talle siiski just funktsionaalne tähendus. Ta ei pea ruumi enda jaoks lahti sõnastama. 1995. aastal Saatse ekspeditsioonil vaatluspäevikusse tehtud ülestähenduste seas on kirjeldus:

/---/ Kui me esimest korda (Saatse) surnuaia poole läksime, hakkas silma külatänaval vedelev kuju, kes ennast üles ajas ja kuskile õue taarus. /---/ istusime kividel. Paistab, et kui piisavalt kaua istuda, siis saab kõik inimesed niisamagi kätte, ilma püüdmata. Kui ringiga poe juurde läksime, saime kokku sama tegelasega, kes enne maas oli lebanud. See süsteem töötab siin vist päris hästi – kes väsib, vajub kuskile kokku, magab veidi ja läheb siis oma rada (1995. aasta ekspeditsiooni päevik).

Ekspeditsioonil külas inimesi otsides tugevnes mulje, et vanad naised istusid tegevuse puudumisel kasvõi niisama toas või maja seina ääres pingil, aga küla peale niisama juttu ajama ei mindud. Sellises, näiteks oma kõõgiaknast välja vaatavas külanaises oluotsesekui alateadlik hoiak – selleks, et küla peale minna, peab seal mingeid asjatoimetusi olema. Niisama jalutamist endale lubada ei saanud. Selline käitumine ei olnud ühelgi juhul otseselt teadvustatud, mõnes tekstis leidub vaid viiteid sellele – kuidas sa ikka jäta põllule minemata, kui naaber juba töötab.

20. sajandil on uusi väärtusi ja ideaale vastu võetud peamiselt kodu kaudu. Igakülgne informatsioon jõuab inimesteni samuti pigem kodu kui vahetu naabritega suhtlemise vahendusel. Selles mõttes on kodu endale võtnud varasema kohaliku kogukonna funktsioonid.

4. KODUS JA VÕÕRSIL: IDENTITEEDIRUUMID

Eriti drastiliselt avaldub inimeste isolatsiooni sattumine muust sotsiaalsest sfäärist eemale jäänud ääremaa väikemajapidamistes, kuhu uus info jõuab peamiselt televisiooni või raadio kaudu. Mida suurem on vahe reaalse miljöö ja ümbrusega, seda suurem on inimese konflikt kodu ning kujuteldava välismaailma vahel. See viib negatiivsete hinnanguteni oma lähikonna suhtes, sest ääremaa majandusolude tõttu ei ole võimalik saavutada neid ihaldusväärseid ideaale ja väärtusi, mida näib pakkuvat linnaühiskond.

Kodu on muutumas tarbimisüksuseks, tootmine üha väheneb. Ka maakohas avaldub asukate isikupära majapidamises juba selgelt – kontrast kodude vahel on väga suur, ekspeditsioonidel on kohatud väga erinevaid kodusid alates külmast ja hädapärase sisustusega suitsutarest euroopaliku maamajapidamiseni. Täheldatav on konflikt uue, linnaliku elulaadi ja kohalike võimaluste vahel. Olukord ei oleks nii tõsine, kui ei püütaks ihaldatavate tarbimismudelitega identifitseeruda. Et vahendid majanduskasvuga kaasaminekuks ei ole olnud piisavad, tunnevad inimesed frustratsiooni.

Juba Eerik Laid on 1930ndatel kirjutanud: “Mis põhjusel on setud nii alalhoidlikud ja vanast kinnipidavad? Peale setude hingeeluliste tegurite on siin kahtlemata üheks põhjuseks Setumaa sisekülades valitsev suur vaesus. See vaesus oleneb omakorda maanäljast, mis neis küldes valitseb. /---/Just see majanduslik kitsikus koos metsa puudumisega on ühtlasi ka põhjuseks, miks setud elavad ikka veel suitsutaredes ja teistes vanaaegsetes elamutes” (Laid 1997: 138).

Ka tookord lahendati isiklike soovide ja tegelike võimaluste vastuolu sellega, et osteti endale Lõuna-Eesti oksjonitel talu mujale, müües ära oma maad Setumaal. Veidi teises vormis kordub see ka nüüd. Kogukonnavälise maailma voolamine vahetult iga inimeseni loob eelhäälestuse piirkonnast lahkumiseks ja lahkuja vahel enam ei mõtlegi võimalustele selles piirkonnas toime tulemiseks, kuigi uude

4. KODUS JA VÕÕRSIL: IDENTITEEDIRUUMID

kohta asumine ei pruugi pakkuda oluliselt paremaid võimalusi äraelamiseks.

Et väljastpoolt väärtustatav ei ole kohalike vahenditega saavutatav, jäävad külad tühjaks noortest, kes piirkonda sündimist ettemääratud paratamatusena ei võta. Vanematel jääb üle vaid püüda elus püsida. Ulla Brücki väitel on isolatsiooni sattumise tunne ruumiliselt mõõdetav: mida kaugemal on kogukond heaoluriigi majanduslikust kasvust, seda teravamana tajuvad selle asukad isegi küllaltki tavalisi tagasilööke ja elujuhtumeid ning seda rahulolematumad on nad oma eluga tervikuna. Seda hoolimata sellest, et nad elavad kogukonnas, mis pakub kindlaid sotsiaalseid kontakte. Kõige rahulolevamad on need, kellel on väljaspool kogukonda kindel töö.

5. TRADITSIOONILINE KULTUUR SETUDE ENESEMÄÄRATLUSES

5.1 Traditsiooniline rahvakultuur

Rahvakultuuri mõiste määratlemine on keeruline, sest seda kasutatakse erinevates uurimistraditsioonides ning ajastutele viidates. Kui vaadelda rahvakultuuri mõiste kasutamist viimaste aastate Eesti teaduskirjanduses, siis siin on mõiste üsna laialt avanud koguteos Eesti Rahvakultuur (Viires ja Vunder 1998), mille eessõnas kirjutavad koguteose toimetajad Elle Vunder ja Ants Viires, et rahvakultuuri mõiste on Euroopas 20. sajandil läbi teinud olulise muutuse. Sajandi algupoolel tähendas see traditsioonilist talupojakultuuri, nagu see avaldus igapäevaelus, sotsiaalses suhtluses, kommetes ja harrastustes. 19. sajandi aina enam linnastuvas industriaalühiskonnas toimus sotsiaalse struktuuri kiire muutumine, mille jooksul linnarahvas tõusis esiplaanile ja talurahvas jäi vähemusse. See tõi kaasa ka rahvakultuuri mõiste avardamise – selle sisu haaras nüüd nii maa kui ka linna laiade rahvakihtide eluviisi ja selle avaldusvormid (Viires ja Vunder 1998).

Toimetajad tõdevad, et kuna industriaalne turumajandus tõi kaasa ka kaubanduslikult manipuleeritava massikultuuri ning eri ühiskonkakihtide subkultuurid, on erakordselt raske ülesanne anda komplitseeritud struktuuriga nüüdisühiskonna rahvakultuurist tervikpilti

(*ibid*). Suurima Eesti rahvakultuuri ülevaateteose koostamisel võeti lähteülesandeks kirjutada eesti rahvakultuuri ülevaade, ometi keskendub see valdkonnale, mida nimetatakse eessõnas 'vana klassikaline rahvakultuur, s.o 'talupojakultuur', 'eesti pärimuslik kultuur', 'eesti talupojakultuur'. Sellisel kujul iseloomustab see ka üldisi proportsioone, võttes kokku senisid rahvakultuuri uurimistulemusi. Praktikas Eesti uurimiskaanon teiste rahvakihtide ning uuemat kultuuri rahvakultuuri osana ei käsitle, seda osalt kindlasti ka selle suure valdkonnaga tegelejate vähesuse tõttu.

Seega võib öelda, et uurimisobjekti määratleva termini 'rahvakultuur' (*folk culture*) tähenduses käsitletakse üldiselt seda, mis enamasti ei ole enam rahvale omane (kuid mida osaliselt püütakse taas elustada või elus hoida).

Arvan, et traditsiooniline rahvakultuur võiks Eestis tähendada vana talupojakultuuri, selle osaks võiks lugeda rühmale ajalooliselt omast dialekti, kombeid ja folkloori, kuid on selge, et piiritletud kategooriad selle olemust siiski ei ava. Ilmselt oleks viljakam vaadelda kultuuri üldisemalt kui mingile rühmale iseloomulikku elamise viisi, millel ei pruugi olla selles kultuuris elavale indiviidile eritähendusi.

Uuemad uurimisdiskursused vaidlevad selle üle, kui oluline on kultuuri kirjeldamisel lähtumine selle mentaalsetest aspektidest võrreldes selle käitumuslike aspektidega. Eesti rahvakultuuri leksikoni järgi on kultuuri tuumaks eelkõige ideed, tähendused, väärtushinnangud ja kujutlussüsteemid, mida uurides saab tuua välja inimeste väärtushinnangutel põhineva käitumise.

Antropoloog Marvin Harris kirjeldab kultuuriuurimise pikaajalist debatti mentaalne *versus* käitumuslik, öeldes, et mentaalsed aspektid on omandanud hegemoonse staatuse. Harris kutsub üles arutlema käitumuslike ja mentaalsete aspektide seoste üle. Tema arvates ei piisa nähtuste tõlgendamiseks tihti nende emilisest kirjeldamisest, vaja

on ka etilist andmestikku käitumise kohta. Harris on isegi valmis ütleva, et mida suurem sotsiaalne probleem, seda tõenäolisem, et seda saab seletada emiliste kavatsustega ning et ei ole emilisi andmeid, mis sobiksid kokku etilise infoga. Näiteks autode, jõujaamade ja külmkappide tootjad vaevalt plaanisid luua happevihma, sudu, auke osoonikihis ja nii edasi (Harris 1999: 42–48).

Igatahes on selge, et kuigi kultuuri osa inimühiskonna toimimisel peetakse üha olulisemaks, ei olda ühelgi tasandil kokkulepel selles, mis on kultuur ja millised on seda loovad ning liikumapanevad jõud. Seepärast on otstarbekas vaadelda kultuurinähtusi nende paremaks mõistmiseks tihedas seoses neid ümbritseva keskkonna ja kontekstuaalsete elementidega.

Traditsiooniline rahvakultuur võib muutuda vähem või rohkem teadvustatud valiku objektiks. Rühma liikmed hakkavad seda teadlikult muust tänapäevasest kultuurist eristama ja selle piire määrama. Korrastava printsiibina toimib seejuures kollektiivne identiteet, mis valib välja osa ühisest traditsioonist, mis hakkab rühma kultuurilises kommunikatsioonis esindama (näiteks setu laulud, setu ehted, rahvariided vms.).

Traditsiooni kasutamine võib olla teadlikult suunatud inimestele väljaspool rühma. Seejuures võib ideoloogia olla tugevam kui tegelik traditsioon. Tartus 1997. aasta sügisel peetud konverentsiettekandes asendas esineja, setu keeles kõnelenud setu-liikumise aktivist vastavalt oma harjumuspärasele keelekasutusele murdekeelsed 'õhtu- ja hommikupoolsed' setud kogu ettekande jooksul 'ida- ja läänepoolsetega'. Kuna mõisted olid omavahel segi, parandas esineja keelekasutust korduvalt murdekeelseks tagasi, rõhutamaks keelekasutuse kaudu oma meelsust.

Teisalt on suur osa traditsioonilisest kultuurist rühma orgaaniliseks omapäraks, mida ei teadvustata millegi erilisena. Seda iseloomustab hästi näiteks ühe küsitletu, Aleksandra Toomiste ütlus:

Aleksandra: Venelastel on oma laul ja. Igalühel on oma laul. Missugune linn, niisugune laul. Olet sa sakslane vai prantslane, igalühel omad kombed, omad laulud. No siin kah (Aleksandra Toomiste, 1994).

Traditsiooni mõistet ei saa piiritleda vaid rahvakultuuri mõistega, selle osaks võivad olla ka mistahes muud elemendid. Soome folklorist Lauri Honko eristab traditsiooni defineerides selle kui üldmõiste kolme olulisemat aspekti (Honko 1988: 9):

- 1) traditsioon kui midagi, mis pidevas edasikandumise protsessis pärandatakse; see, mis alles jääb (*is handed down*);
- 2) traditsioon kui midagi, millest kultuure (rahvakultuurid, suulised kultuurid) “tehakse” ja mida säilitatakse folklooriarhiivides;
- 3) traditsioon kui mingi kvalitatiivne nähtus, mis esindab sotsiaalset rühma (tõenäoliselt baseerub mõnede rühma liikmete valikul või mõnel muul teguril).

Honko järgi ei tule traditsioonina mõista üksnes folkloori, vaid ka kõnet ja käitumist üldisemalt.

Uuem akadeemiline traditsioonikäsitlus väidab, et traditsiooni elemendid ei ole kultuuriliselt ette määratud. Traditsiooni nähakse kultuurilise konstruktsioonina, mis on leiutatud kindlal ajajärgul kindlatel asjaoludel (Kuutma 1997: 1). Arusaama tõid käibele 1980ndatel aastatel teadlased eesotsas Eric Hobsbawmiga, kes räägivad traditsioonide leiutamisest (*Inventing the Tradition* 1983). Selles käsitluses hõlmab termin “leiutatud traditsioon” nii tegelikult leiutatud, konstrueeritud traditsioone kui ka neid, mis on kujunenud kiiresti lühikese ja dateeritava ajajärgu jooksul (Hobsbawm 1983: 1).

Traditsioonidele on siiski iseloomulik see, et need ei kandu põlvkonnalt põlvkonnale kindlapiiriliste teadmiste kogumina, vaid on pigem ebaselged ja ebamäärased. Neid võib käsitleda kultuurilise potentsiaali või ressursina, mitte aga rühma aktuaalse kultuurina. Eelkõige viitavad traditsioonid oma materjalile – süstematiseerimata kultuuriliste elementide kogumile, mis on olnud kättesaadav mingile kindlale sotsiaalsele rühmale pikema aja jooksul ja erinevates kontekstides (Honko 1988: 10).

Rootsi etnoloog Orvar Löfgren, kes on uurinud rootsi rahvusliku kultuuri loomist igapäevaelus, märgib, et erinevatel aegadel valitakse oma kultuuri iseloomustamiseks erinevaid kriteeriume, luues ja süstematiseerides selleks üldist informatsiooni (Löfgren 1989: 14–15).

Rahvakultuurile omased traditsioonid võivad avalduda keeles, muusikas, tantsus, arhitektuuris, ajaloo, müütides ja rituaalides jne. Neid kandvate indiviidide identiteeti määratletakse tähenduse ja emotsiooni kaudu. Ühiskonnaliikmed säilitavad traditsiooni seeläbi, et nad loovad uusi rituaale ja erinevaid meelelahutuse vorme (Bausinger 1990: 127). Kujunev süsteem on omamoodi kultuuriline kompetents, mida üksikisikul on vaja selleks, et osaleda avalikus diskursuses. Kultuurilisest taustast sõltub olulisel määral see, kuidas üksikisik saab ja võib käituda. Nii näiteks on soome mustlastel praegugi üsna täpselt määratletud, millist käitumist eeldatakse ühte või teise rühma (mehed, naised, noored, vanad) kuuluvatelt inimestelt. Sageli avaldub see mingites keeldudes või piirangutes (Kopsa-Schön 1988: 178).

Tulles setu traditsioonilise rahvakultuuri juurde võib tõdeda, et setudel pole pärimus tavaliselt indiviidide tegutsemise ja käitumise normatiivseks aluseks, kuid nagu näitavad allikmaterjalid, võimaldavad traditsioonid paljudel Setumaa elanikel siiski määratleda ja tajuda tegelikkuses juba kaduvat kogukonda.

Setumaal on traditsioonilisest kultuurist tulenevad hoiakud igapäevase elu osaks vanema põlvkonna juures. Nendest hoiakutest teadlikuks saades on ka väljastpoolt tulijal võimalik hoomata traditsioonilise kultuuri terviklikkust.

5.2 Materiaalne kultuur

Väikeste setu külade elanikud on aastakümnete jooksul kohanenud uurijate ja muidu uudishimutsejatega. Lisaks laulude laulmisele ja jutude rääkimisele näitavad perenaised enamasti oma käsitöid, kraamide välja rahvariideid ja pūhaserätte. Noortele küsitlejatele öeldakse “tudengit peab ju aitama”. Ekspeditsioonipäevikutes on mitmeid kirjeldusi selle kohta, kuidas käsitööd või ehteid ollakse valmis uurijatele müüma. Vahel taheti neid kaasa anda ka niisama, muuseumi viimiseks. Seega teadvustatakse neid esemeid kui midagi rühmaspetsiifilist.

1996. aasta küsitlusele vastajatel paluti hinnata, kui oluline on neile setu rahvakultuuri säilimine. Enam kui veerand vastanutest hindasid seda kas väga oluliseks – või siis vastupidi, tähtsusetuks. Ülejäänud ei osanud traditsioonide säilimise suhtes seisukohta võtta. Rahvakultuuri säilimist soovisid põhiliselt vanemad naised, ükskõikseiks osutusid peamiselt mehed.

Traditsioonide säilimine või hääbumine avalduvad nii materiaalses kui ka vaimses kultuuris. Paraku on võimalik vaid umbkaudselt hinnata seda, kuivõrd veel tegelikult süüakse traditsioonilisi toite, kas rahvariideid veel kantakse või kas osatakse rahvalaule, kui uurija ei ela piirkonnas igapäevaelu ning suhtle elanikega tihedalt, mitteformaalselt.

Traditsioonilises esemekultuuris on Setumaal toimunud murrang. Vanad esemed võivad veel säilinud olla, kuid nendega seotud

tähendused ning nende olulisus on kadumas. Nii näiteks on naistel (eelkõige vanematel) kodus isetehtud või emalt päranduseks saadud pühaserätid, mis kunagi katsid ikoone toanurgas ja teevad seda vanemates majapidamistes ka praegu. Pühaserättide valmistamisviisi ja nende rikkalike ornamentide tähenduse ja päritolu kohta ei osatud kahjuks kuigi palju informatsiooni anda.

Vanade tavade ja eluhoiakute kadumist kajastab visuaalselt kõige enam ehk rahvariiete taandumine. See sai alguse juba enne sõda, mil rahvariided taandusid tähtpäevarõivastuseks. Neid hakati selga panema vaid kirikusse minnes, kauem püsis rahvarõivas ka pulmariidena (Valk 1996: 75–76). Heiki Valgu järgi oli rahvariiete igapäevaelus kandmine lõppenud 1970ndate aastate keskpaigaks, praeguseks on kadumas ka naiste pea katmise komme. 1996. aastal elas Kundruse külas üle 90-aastane vana naine, kes kandis argipäevarõivaina setu riideid, mille juurde kuulus ka traditsiooniline peakate. Tema naabertalus elav 70-aastane tütar kandis tänapäevaseid tavalisi riideid ning oli nende kandmisele üle läinud juba noorena.

Enamasti ütlesid kõik need, kellelt küsiti rahvariiete päritolu kohta, et riided on päritud. Omalt poolt olid inimesed valmistanud komplekti juurde vaid mõningaid üksikesemeid, näiteks põlle. Tervet rahvariidekomplekti ei olnud keegi küsitletuist ise teinud.

Umbes 40 protsendil 1996. aasta küsitluses osalenuist olid rahvariided alles, kuid põhjusi nende kandmiseks nimetada ei osatud. Ilmselt kannavad setu rahvariideid kõige enam naised, kes laulavad koorides. Rahvariideid on hakatud kandma taas elustatud traditsioonilistel tähtpäevadel ning setu kuningriigi päeval. Igapäevakasutusest on setu riided nüüdseks kadunud.

1994. aasta ekspeditsioonimaterjalides leidub viiteid sellele, et murrang rahvariiete kandmisel toimus juba paar põlve tagasi koos

muu setudele eripärase materiaalse kultuuri taandumisega argikasutusest. Rääkija oli küsitiemise ajal 66-aastane:

Anna: Emale sunniti ka näe neid setu rõivaid selga, ja ema üteli nii kaua ma kandse, võibolla kui paar kolm aastat ol, eks muidu ol ikka kleidi seläh /---/. A alguse kui ta tahtse esi', latsese tahtse säändsiti setu rõivit /---/ a onunaisel oli olnu niisugune sändene sälah /---/ ja ema, ta taht ka ja võt kirve ja löönt kirvega sist maha otsa, muidu ta om väga pikk. /---/ Ja võtt /otsa/ maha ja läts selga ja läts küla pääle. Ononais tules kodo /---/ ja siis nakas kaema, et mis siin ots on, et ol unohtanu tuud alumine ots sinna maha. /---/ Ema seleti, mida ta tahtse alguse latsese juba endale toda setu riiet, a pärast es naka tahtma, üteli rasse ol, kuumah, suvel /---/ et mebeema ol ütelnu küll niiviisi et, kus tõse jõudva, mis sa ei jõua, aga isa oli nõuh, et es ole vaja (Anna, 1994).

Setumaad iseloomustavad veel praegugi sumbkülad. Külades on terviklikult säilinud vanu hoonekomplekse, mille kinnised õued kaitsevad kodu võõra pilgu eest. Hoonete säilimist või muutumist on tõenäoliselt mõjutanud pigem omanike materiaalsed võimalused kui traditsioon.

Sõltuvalt erihuvist – vanema põlvkonna intervjuerimisest – satuti enamasti vanemapoolsetesse elamutesse. Vanemate elamute sisustus on lihtne, esemeid ei ole palju. Erinevalt linnaelamust, kus esemeid on enamasti väga palju, on sellises majapidamises igal ajal oma funktsioon. Üksikult elavate vanainimeste majapidamise olukord ja välisilme oleneb ka sellest, kas neil on lapsi, kes neid toetaksid. Mõnel juhul oli talu linna kolinud järeltulijate suvitamispaigaks. Need kodud on enamasti enam kohandatud linlaste käe järgi.

Uus põimub majapidamistes vanaga. Näiteks kirjutab folklorist Mari-Ann Remmel oma reisipäevikus külaskäigust vene poolel asuvasse külla (Remmel 1996):

Läheme tuppa. Maja on seestpoolt arhailisem kui väljast (ehkki nurgas seisab "Panasonicu" televiisor). Põhjus lihtne – puudub siseviimistlus. Tabatud seinapalkide vahelt paistab sammal, laiu värvimata põrandalaudu katavad triibulised kaltsuvaibad. On toalilli. Imestame toa eripärase hubasuse üle, kuid Miko rehmab käega: materjalid kõik olemas, aga pole mõtet edasi ehitada – endale aitab elada niisamagi, nüükauga kui elupäevi on. Mingit perspektiivi ju siin ei ole.

1990ndate esimesel poolel võis tihti kogeda seda, et hoonete lagunemise või lihtsalt hooletusse jätmise põhjus oli seotud nende omanike ebakindlusega tuleviku suhtes. Näib, et poliitiline ebastabiilsus mõjutas ka neid otsuseid, mida inimesed igapäevaelus langetasid.

Intervjuude käigus räägiti materiaalsest kultuurist suhteliselt vähe. Huviorbüidid olid rahvariided, ikoonid. Vähem tehti inimestega juttu taludest, taluhoonetest ja nende käekäigust. Rahvausundilise materjali hulgas leidub üksikuid värvikaid näiteid inimeste suhtumisest neid ümbritsevase esememaailma, aga sügavama analüüsi jaoks ei ole neid piisavalt. Kultuurimuutust, mille käigus lihtsamini struktureeritud keskkond muutub komplekssemaks, tajuvad inimesed erinevail tasandil. Ratsionaalse elukorraldusega harjunud inimest ei jäta toimunud muutused rahulikuks.

Paaril korral selgus, et inimesed hoiavad vanu asju alles teadlikult. Materiaalne kultuur võib omandada funktsionaalse asemel sümboolse väärtuse, kinnitamaks kultuuri järjepidevust. Heiki Valk küsitles meest, kes tunnistas, et vanadel asjadel ei ole enam algset praktilist kasutusväärtust, kuid asjad on olulised sümboolsel tasandil ja mõnedel neist on ka pedagoogiline väärtus:

K: A mis asju sul viil om?

Nikolai: Om hobesevärgist asju ja sis om sepäasju sarnaseid vanaaigseid ja säänsid pudelit om ka. Traadi pääle ja väga hää kaija! Maakivve

om ka huvitavaid. Maakivi' ka pane lava pääle. Endale, lastele, kõigil om hää kajja. Mind säändse' asja' huvitase.

K: Nüüd Värskah jo ka om muuseum.

Nikolai: Mis tuu muuseum. Mul ei oll' vaja muuseumi'. Mul om vaja, et järgi jääse! Vanaesäl om asja' hoietu'. Ma ka hoiä edesi sis om hää anda õpetust lastel' ka, et hoiške' te ka see asi! Ega see asi süia ei küsi. Kui om ait, pane aita, tõmba traadi pääle. Mul om korjatud, riul tii' või tõmba' traadi pääle tõinõ tulõ om kõigil hää kajja. A mi lähme sinna Värška muuseumi? No mis mi sinna läämi? Ei! Igalütel midagi vanaolisi asju om korjetu. Too om – kui nii kaugemalt tulõva' ekskursiooni', sis om hea asi. Aga nii kui oma otstarbe jaost ja oma rahva jaost või nii oma pere jaost, sis om väga hää, kui endal om. Mälestus. Mul om üts pinkki väikene, kasepakust. Vanamiis, kadunu, kõnõli, et vanaisa tettu om. Ma arvesta nüüd, tuu pingikene om ka [200 aastat vana] (Nikolai Auser 1995).

Elamu ruumijaotuses on iseloomulik toas ukse vastas asuv pühase-nurk. Uuemal ajal on Eesti poolel asuvates külades pühase-nurka pühaste asemele sageli asunud televiisor või peegel. Samas leidis vene etnoloog Tatjana Maksimova, et vene poolel asuvates külades oli ikoon toanurgas koguni kõigis majapidamistes (Maksimova 1997: 63). Üldiselt peavad vanad inimesed pühase-nurka toa vajalikuks osaks:

K: kas pühase-nurk on igas kodus või?

Aleksandra: Peaegu siin Setomaal on igas kodus. Noored mõneski kohas on ära hävitanud, või välja viidud.

K: Kas sääl ees palvetati? Milleperast tuu pühase-nurk ol'l? Aleksandra: No on nob! Elamises peab ikka pühakuju olema. See on vanast ajast kommõ jään'd. kas siis Jumalaema kuju või (Aleksandra Toomiste, 1994).

Traditsioonilise rahvakultuuri materiaalne tasand on 1990ndatel aastatel lülitatud taas uude tähendussüsteemi. Kohalike eestvedajate initsiatiivil loodud talumuuseum Värskas on praeguseks ajaks tuntud üle kogu Eesti. Muuseumis ja mujal korraldatakse kursusi, kus õpitakse setu käsitööd ja traditsiooniliste toitude valmistamist. Setu käsitöö sümboli staatusesse on tõusnud setude ainulaadne värviline heegelpits. Setu ehted on leidnud tee Eesti laiemasse kultuuri. Mee-nutada võib näiteks ühe Eesti panga korraldatud reklaamikampaaniat, mille käigus setu hõbehetega plakatid vaatasid vastu kõikjal üle Eesti nii majade välisseintel kui ka vaateakendel. Selles kontekstis omandasid nad sümboli tähenduse. Muidugi ei tohi setude materiaalse kultuuri põhjalikumal käsitlemisel kõrvale jätta seda, et setu vanas talupojakultuuris ilmnevad ka linnakultuuri mõjud, selle ilminguid võib otsida ikoonidest ning ehtekunstist kuni ornamentikani. Mõnede selle küsimusteringi aspektidega on tegelenud näiteks etnoloog Mare Piho (Piho 2002). Selle töö eesmärgist lähtudes ja ka kasutatava allikmaterjali põhjal kultuuri nendele aspektidele ei keskenduta.

5.3 Vaimne kultuur

1997. aasta suvel märgib Viljandi Kultuurikolledži õppejõud Ene Lukka ajalehes Sirp, et setu traditsioonilise kultuuri populariseerimisega tegelevad praegu enamasti raamatukogutöötajad, üksikud õpetajad ja kultuuritöötajad, erandina mõned vallaametnikud.

“Viimaste aastate tähtpäevapidustustel on jäänud mulje, et peale üsna eakate laulunaiste viibib kohal mõni valla ja pressisindaja, noored huvilised Viljandi Kultuurikolledžist, Muusikaakadeemiast või Tartu Ülikoolist, lisaks mõni välismaalane. Vähesed kohalikud keskealised tulevad kohale tihti vaid huvist mujalt tulnud muusikute

vastu. Suuremateks pühadeks (kirmas, lihavõtted, jaanipäev, paasapäev, külapäev) tulevad aga setud mujalt Eestist massiliselt oma kodukanti pühi pidama, sugulasi vaatama ja surnuid mälestama. Esivanemate sügava austamise on setud suutnud säilitada tänini, kinnituseks olgu täies korras surnuaiad ning kokkuvooritud inimeste hulgad surnute mälestamispäevadel. Üks setu preester on imestanud, et setud paluvad enam surnute kui elavate eest.” (Lukka 1997)

Kas ja kui iseloomulik on selles kirjelduses leiduv viide setude hoiakutele traditsioonilise kultuuri suhtes? Viimaste aastakümnete Setumaad näib iseloomustavat pigem pärimuskultuuri pidev teadvustamine. See on jõudnud kõigi inimesteni, olgu siis meedia vahendusel, kus antakse teada toimunud pidustusest või tähtpäevast, või siis avalikel üritustel vahetu osalemise kaudu. Setu kultuuri juurde jõutakse vahel ka iseenda põlvnemise teadvustamise kaudu. Tõenäoliselt on see juhtunud üldises laines, kus inimestele muutub järjest olulisemaks nende päritolu.

Eravestlustes on korduvalt tulnud ette olukordi, kus mõni suurlinnas elav noor või keskikka jõudev inimene ütleb, et ta on setu või et tema või ta vanemad on pärit Setumaalt. Setu küsimuse üldine aktualiseerumine Eesti-Vene piirilepingu ning ilmselt ka pärimuskultuuri esiletõusu valguses 1990ndatel aastatel on nende päritolu neile inimestele muutnud tähtsaks.

Väljastpoolt tuleva tõuke alusel enese määratlemisel võidakse end identifitseerida mitte kultuuritervikuga, vaid mõningate selle elementidega, ning suur osa kultuuriterviku osadest ei pruugi selle kultuuri kandja arvates sellegipoolest kuuluda süsteemi. On valdkondi, mida avalikult väärtustatakse (setu laulud, setu ehted) ning teisi, mis jäävad väärtusteskaalal tahapoole ning mis ei sobi inimese kujutlusega kultuurist.

Setu kultuur sellisel kujul, nagu see paistab väljaspool seisjale, püsib tugevamini suulise kultuurina. Kui vaadelda, mis on setudele iseloomuliku suulise kultuuri osad, milline nende suulise kultuuri osade tähtsus üksikisiku tasandil ja kuidas neid erinevaid osi 1990ndatel aastatel tähtsustatakse, siis võib resümeerida, et muudest valdkondadest enam tõuseb esile setu laulukultuur.

Uskumused ilmnevad ühelt poolt küll veel aktiivselt igapäevases elus, kuid teisalt on see muutunud arutusobjektiks. Intervjueerija küsimuse peale antakse edasi teateid, kuid enamasti on teate andjal oma arvamus selle kohta, kas see on õige või vale. Paljude teadetega ühe või teise ilmingu kohta kaasneb vastaja enese teadlik distantseerumine uskumusest. Näiteks öeldakse, et vanasti uskusid inimesed kodukäijat või löid eksitajast pääsemisest risti ette. Tänapäeval ei pruugi see, mis vanal ajal tõele vastas, enam kehtida. Olukorda on muutnud näiteks see, et aeg on ise muutunud, või et on lisandunud kooliharidusest pärinevad teadmised, mistõttu vana süsteem, see, kuidas asjad siis olid, enam ei kehti.

Suulises kultuuris rõhutatakse kultuurilise teadvuse vorme tegevuse läbi või kontseptuaalsel tasandil. Erinevad fenomenid ja faktid, teadmised, lootused, hirmud, käitumisreeglid, uskumused, väärtused ja nii edasi väljenduvad kommunikatsioonis, sealhulgas folklooris.

5.4 Keel

Keel on üksikisikule sageli mingi rühmaga samastamise olulisemaid eeldusi. Keele püsimine ja sealhulgas identiteedi toetamine sõltub mitmetest teguritest: rühma kompaktsus ja suurus, hariduselu, asutuse järjepidevus jne (vt. nt. Jürgenson 1997a, b, Viikberg 1997). Keele säilimise seisukohast on oluline seegi, kuidas rühm ise oma keelt hindab ja mil määral seda kasutab.

1996. aasta piiriäärsete külade uuring kinnitas muljet, et setu keel on enesemääratluse oluline komponent, kuigi suhtumine keelde ja selle valdamine ei olnud üksiheses vastavuses. Küsimustiku abil püüti hinnata seda, kui lai on setu keele kasutus regioonis – kui palju kasutatakse seda kodus, milliseks setud oma keelekasutust ise hindavad ja kas keelesituatsioon on viimastel aastatel muutunud.

Keel on seostatav rühma prestiižiga ja seepärast on see üks neid kriteeriume, mis kujundab suhtumist ühte või teise rühma või regiooni elanikesse. Samamoodi on see kujundanud suhtumist setudesse. Ajalooliselt on setu keele rääkimine olnud seotud rühmale väljastpoolt antava negatiivse hinnanguga. Arhiivitekstides on väga palju näiteid sellest, kuidas linna või teistesse Eesti piirkondadesse minejad oma päritolu kirjakeele rääkimisega varjata püüdsid. Setu keel on liikunud avalikust kasutusest koduseinte vahele, selle taandumise algagadel oli üks ajendeid just nimelt tõrjutus.

K: A kiä te olete, kas sa esi arvad, et oled seto või eestlane?

Taali: Eesti, eestlane, jah. Passis ka om eestlane. Meil om kõigil om siin eestlane

K: Passin?

Taali: ...setu, setu! Ei ole ta setu, ta om eestlan. Siin om maa keel ainult. Nüümoodi!

K: A mille see ikkagi?

Taali: See, ta om nüügust sõimunimi (Taali Leht, 69 a.).

Natukese aja pärast selgub, miks rääkija nimetust 'setu' tõrjub, setu keelt seejuures maa keeleks nimetades:

K: Mi küll nii ei arva, et ta sõimunimi on.

Taali: No, ei arva. a mõni om nüüsugune

K: A mõni...

Taali: Mõni om ka nii kooli õpilane kah. Tema on, noh, maal elanud, sis ta haugup ja sõimap pääle niiviisi, et Tartus oli haiglas. Ja sama pisikene poiss sõimap pääle: setu! setu! Aa, ise om ka, tema om eestlane, ta ei ole', at ta sõimap. Ta om nii ära läinud, ta poiss Arst ka ütles, meie ei saa midagi teha. Aga ta om nii sõimunimi. /---/ Me poiss käis, ta veel pisikene poiss, elas minu juures kaks aastat. Jaa, ja läks linna, seal oli, läks linna, oli maa keel. Ja sis, ma ei tea, ma-o oskakski öelda, harjutama peab. Ja sis üks õpilane sõimab: setu! setu! setu! Ta om eestlane. Ja pärast see poiss, ma ei tea midagi. Sis ei hakanud sõimama (Taali Leht, 69 a.).

Küsitlus näitas, et külades räägitakse enamasti setu keelt. Kui paluti hinnata oma keeleoskust, vastas 60 protsenti küsitletuist, et nad oskavad setu keelt hästi. Viiendiku arvates oli nende keeleoskus keskmine ja vaid üksikute arvates oli nende keeleoskus halb.

Keele kasutamist aitavad hinnata ka üldised tähelepanekud. Setumaale jõudnud bussijuhid eelistasid kohalikega rääkida murdes, olgugi et nad tulid enamasti kaugemalt, näiteks Põlvast. Ka Tallinna-Saatseliinil sõitev bussijuht hakkas viimasel kahekümnel kilomeetril rääkima murdes. Kohalikel bussiliinidel, Värskas ja sealto koju sõites, rääkisid sõitjad omavahel bussis kokku saades kodukandis kasutatavat keelt. Buss oli eri külade elanike kokkusaamise ja info vahetamise paik. Seal räägiti uudiseid ja uuriti, kuidas tuttavatel läheb. Piirkond on nii väike, et kõik bussisõitjad tunnevad üksteist. Seetõttu märgati bussis istuvaid võõraid kohe ja nende poole pöörduti eesti keeles.

Setu keelt kasutati enamasti ka lastega rääkides. Poodides räägiti kohalikega setu keeles, võõra sisenemisel kõneleti temaga aga kirja-keelt. Selle põhjuseks võib olla viisakus või ka harjumus, sest vanasti eelistasid paljud oma päritolu varjata, eriti kodukandist lahkudes:

*Olga: /---/ aga siis kui see eesti aeg oli, siis ei kannatanud seda setut, see oli nagu põlatud. Sa ei tihkanud ütledagi, et sa oled setu ja seda murra-
kut ka ei tohtind, ei julgend kuskil rääkida, kui bussi peale läksid ja
/---/ (Olga Lohk, 1994).*

Setude arvates on nende oma murre, küla- või kodukeel ka emakeel, eesti keel on aga ametlik keel, mida tuleb rääkida kodukandist kauge-
male minnes.

Ankeetide põhjal selgus, et enam kui kolmveerand setu keele in-
tensiivsetest kasutajaist oli sündinud enne Teist maailmasõda ning
viierendik peale sõda. Inimestest, kes hindasid oma keeleoskuse hal-
vaks, olid 2/3 mehed ja 1/3 naised. Seda, et naiste hulgas on halbu
setu keele oskajaid vähem, võib osaliselt ilmselt seletada sellega, et
mehed on olnud liikuvama eluviisiga, naised on suurema osa elust ol-
nud kodus ja suhelnud peamiselt oma perekonna ja naabritega.

Peale Teist maailmasõda sündinuist hõlmas küsitlus vaid 11 ini-
mest, kellest üle poolte hindas oma keele kasutamise (paluti hinnata,
kui palju ja millistes olukordades setu keelt räägiti) aset keskmiseks.
See näitab, et nooremad põlvkonnad ei ole lakanud rääkimast setu
keelt.

Ilmselt oleks pilt erinev juhul, kui uurimus oleks hõlmanud ka
lapsi (alla 18-aastasi). Noored suhtuvad kodukandi keelde sageli eba-
levalt. Näiteks jäi meelde juhtum, kus Värskas teeäärse söögikohas
istusid poisid. Võõraste saabudes hakkas seltskond tavalisest kõve-
ma häälega anekdoote rääkima. Naljadele lisavarjundi andmiseks rää-
kisid nad neid muidu eestikeelse jutu vahele setu murdes.

Selleks, et analüüsida keele tarvitamist kodus, küsiti, kui palju
muutus on aset leidnud koduses keelekasutuses. 13 inimest (40 kü-
sitletust) arvas, et setu keel on kaotanud varasema tähtsuse. Need ini-
mesed püüdsid oma laste ja lastelastega rääkida eesti kirjakeelt. Vane-
mate inimeste arvates on seda vaja selleks, et vältida laste hilisemaid

võimalikke raskusi koolis. Enamik vastanuist arvas, et koolis ei ole vaja setu keele tunde. Selgituseks öeldi, et selle keele peaksid kõik omandama kodus ilma mingi eriõppeta.

Vene poolele jäänud setu külades küsitlust läbi viinud Tatjana Maksimova märkis, et setu murret räägitakse andmete võrdluse põhjal seal rohkem, paremini on säilinud ka murde eripära. Nii siin- kui sealpool piiri omandas enamik vastanuist eesti keele oskuse alles koolis (Maksimova 1997).

Kolmas Setumaal enam kasutatav keel on vene keel, mida oskavad rohkem mehed, kes on seda lisaks koolile õppinud ka sõjaväes. Vene poolel asuvates külades on vene keele oskus märksa parem, seda eelkõige venelastest naabrite tõttu. Naised oskavad vene keelt halvasti. Vanemad naised oskavad sageli vaid hädapäraseid sõnu, sest isegi ühes külas elades hoiti rohkem omaette. 80-aastane Anna ja 75-aastane Maria Mölder Serga külast rääkisid näiteks:

Anna: Aga mi ole kab eesti nime all. A vene usku ristitu. Ja meil kävegi kokko Tailova ja Petseri kloostriga ja mi ole tuud usku, a muido vinne sõna ei mõista. A nob niivõrra mõistse, et innempide käve siist bussi Petseribe ja käve iks turgu. Kohopiima müüma, võidu müüma ja kõik. Niipallu sai arvu, kuipallo ta pakk raha ja küssü ka mõistse, a rohkemb es mõista.

Maria: A nüüd kae. Kui kinno kaed telekast, siis inglís keeli kõneldas, saa ei mitte midägi arvu, a vene keeli saat. Teema on tiida, mis timä kõnõldas. A egast sõnast arvu saa-ai, aga tuud teemat tiia (Anna Mölder, Maria Mölder 1995).

Aivar Jürgenson on Siberi eestlaste keelesituatsiooni ja etnilise identiteedi seoste analüüsis välja toonud selle, et võõraste tõrjuv või põlgav hoiak toob teisest küljest kaasa keelekandjate protesti keelelojaalsusena (Jürgenson 1997). Keel omandab prestiiži just seestpoolt

vaadatuna. Praegusel ajal on setude jaoks võru-setu liikumisse kuuluvate haritlaste initsiatiivil loodud kirjakeel, mille ortograafia fikseeriti 1995. aastal. 1995. aastal avaldati Soomes Kuopios 7978-värsiline setu eepos Peko (Hagu, Suhonen 1995), mida levitati setude seas. Eepose üllitamise ajendiks võib pidada soovi aidata kaasa setude etnilise ja kultuurilise eneseteadvuse tugevnemisele. Praeguseks ajaks on võru-setu kirjakeeles ilmunud kümneid raamatuid, samuti on see kasutamist leidnud meedias. Võru-setu kirjakeele olulisim kasutusala näib praeguseni olevat omakeelne looming – kirjandus ja luule. Indrek Jääts kirjeldab võru-setu kirjakeelt kui “väga modernset fenomeni” (Jääts 2000: 662), mis kasutab kaasaegset tehnoloogiat (arvuteid, Interneti, videot jne).

Kaks kolmandikku küsimustikule vastanuist oli 1996. aastal või varem lugenud mingeid setukeelseid tekste. Enamasti olid need pärit ajalehest Setomaa, nendeks võis olla mõni artikkel, jutt või luuletus. Pekot oli lugenud neli inimest. Nagu tunnistas enamik küsitletuist, on setukeelsest kirjalikust tekstist on väga raske aru saada ning võib eeldada, et kohalikud elanikud ei suuda oma kirjakeelega harjuda. Inimesed soovisid, et nende murdekeel säiliks, aga seda pigem suulise traditsioonina. Keele edasipüsimumist seoti muuhulgas sel hetkel veel pelgalt õhus olnud (ja hiljem realiseerunud) setukeelse raadiojaama loomise küsimusega. Enamik inimesi leidis, et neile meeldiks kuulda raadiost setu rahvalaule. 17 protsenti vastanuist jäid murdekeele säilimise suhtes ükskõikseks ja enam kui viiendik ei pidanud seda oluliseks. Niisiis on keele leidnud pigem eraldiseisvad sotsiaalsed grupid (setu noored, setu haritlased) kui setud tervikuna, kuid protsess on alles käivitunud ning selle edasine arengusuund pole kaugeltki selge.

5.5 Folkloor kui kommunikatsioon

Suulise traditsiooni uurimisele keskendunud folkloristika oli pikka aega huvitatud peamiselt folklooritekstist: selle omadustest, levimisviisidest, varieerumisest ja nii edasi. Folkloori esitaja muutus folkloori hilisemate lugejate või kuulajate jaoks ilma näota olematuks üksuseks. See on paradoksaalne, sest välitöödel tekste kogudes on uurijad vastakuti konkreetsete indiviididega. Need inimesed mitte ainult ei esita tekste, vaid neil on ka oma arvamus või hoiak räägitava suhtes, ükskõik kas see ilmneb rääkija omapoolsetes kommentaarides või varjatumalt, tekstide valikus endas – kuidas ja miks mõni tekst rääkija või laulja repertuaari on jõudnud.

Uuemal ajal pööratakse tähelepanu nii traditsiooni kandjaile kui ka traditsiooni kasutamise viisidele. Alates 1960. aastatest hakkas folkloristika traditsiooni käsitlema lähtudes selle kommunikatiivsetest omadustest. Huvi pöördus pärimusele kui kultuuridele iseloomulikule väljendusvahendile. Võtmeküsimused folkloristide teoreetilises debatis on sellest ajast olnud sõnum, kontekst ja esitus (*performance*). Seejuures eristatakse kahte tüüpi kontekste: rääkimise või esitamise ehk situatsioonilist konteksti ning keskkonda ehk kultuurilist konteksti, milles rääkija elab ning mis on seotud repertuaari kujunemisega. Viimase all peetakse silmas eelkõige lokaalset, sotsiaalseid tähendusi loovat lähikeskkonda.

Folkloristliku huvi lähtepunktiks on eelkõige siiski pärimustekst. Näiteks kui vaadeldakse indiviidi ja traditsiooni suhteid, siis on uurimisküsimuseks see, kuidas sotsiaalne keskkond mõjutab jutustaja omadusi ja maailmavaadet, kuidas see omakorda mõjutab teda kui folkloori kandjat ja lõppkokkuvõttes seda, kuidas jutustaja vahendab kogukonnale omast folkloori. Jälgitakse niisiis seda, mis juhtub pärimuse kui tekstiga.

Mind on välitööde käigus ning hiljem tekstidega töötades huvitanud see, kuidas tekstid väljendavad kogukonnale omaseid vaateid ning arusaamu, ja teiselt poolt, mida need räägivad indiviididest: nende vaadetest, seotusest sotsiaalse keskkonna ning kodukohaga. Pärimumsteksti asemel keskendub niisugune huvi pigem kultuurilisele kontekstile ning viimatinimetatu avaldumisele folkoori kaudu. Lähemine ainekule on seega antropoloogiline.

5.6 Folkloor rühma kokkukuuluvustunde loojana

Folkloori väljenduslike ja kommunikatiivsete omaduste rõhutamisega on kaasnenu see, et rahvaluulet on hakatud folkloristikas käsitlema erinevate rühmade maailmavaate peegeldaja ja nende rühmade identiteedi tugevdajana. Vaadeldes folkloori funktsionaalseid aspekte võib välja tuua selle, et folkloor on üks sotsiaalse suhtlemise vahendeid ning loob selle läbi mudeleid kogukonna elu ja kogukonnaliikmete omavaheliste suhete hindamiseks.

Folkloori üks funktsioone on rühma kooshoidmine. Rühma kõik liikmed ei tarvitse üksteist vahetult tunda, kuid nad tunnevad peamist osa rühma ühisest pärimusest, väärtustest, normidest ja sümbolitest.

Väiksemas kogukonnas on millegi esitamine esinejat ja publikut ühendavaks teguriks. Seal kus inimesed kuuldav ühiselt tõlgendavad, moodustub kuulajate kogukond. Kogukonna vaatenurgast on kollektiivse traditsiooni tundmine ühtekuuluvuse sisuks. Kui selline ühtne sisemine kommunikatsioonisüsteem kaob, nõrgeneb oluliselt ka rühma kokkukuuluvustunne. Ka üksikisiku traditsioonid, milles on nii üldiseid kui haruldasi, koguni ainukordseid momente, ehitatakse üles kollektiivse traditsiooni põhjal (Honko 1998:7).

Üks folkloori funktsioonidest on rühma mineviku hoidmine ühises kommunikatsioonisüsteemis. See on üks kollektiivse mälestuse säilitamise viise. Soome folklorist Lauri Honko on põhjendanud käsitlust, mille järgi rahvaluule all on kõige otstarbekam mõelda ainemassi, kasutuselolevaid malle, jooni, elemente, mis iseenesest ei tarvitse olla süsteemsed. Ta kirjeldab seda kui avatud ressursiladu, millest pärimust kasutav inimene vastavalt vajadusele valib ja kohandab aineid kas enda või oma kogukonna elava pärimussüsteemi ehk kultuuri tarbeks (Honko 1998: 6). Kuna mälu piirid ei ole lõpmatud, kohandatakse minevikuteadmise säilitamiseks tegelikult ka pärimust ennast pidevalt muutuva keskkonnaga. Nii mõjutavad muutused kultuuri teadvustamisel jutustamistraditsiooni ehk väljendusviise. Selles mõttes võib väita, et mälu piirid on ka identiteedi piirid.

Folkloori tähendus rühmale muutub ajas. Honko eristab folkloorist kui rühmale tähenduslikust nähtusest rääkides erinevaid astmeid. Esimene periood on folkloori loomulik, peaaegu märkamatu olemasolu pärimusühiskonnas. Idealiseeritud pilt oleks selline: pärimust ei panda tähele, ei teadvustata ega väärtustata, kuna see on orgaaniline osa kõigest toimuvast (Honko 1998: 7). Selles faasis ei ole folkloor veel rühma ega selle liikmete enesemääratluse instrument. Folkloor võib olla rühma eristamise vahend väljastpoolt vaadates.

Järgmine etapp on pärimusteadlikkuse sünd, mis võibki toimuda pärimusühiskonna sees. Üheks lähtekohaks on seejuures pärimuse spetsialistid, kellel on sageli ka omandiõigus pärimuse teatud koostisosadele. Neil hakkab tekkima eriline mnemotehnika, nad kasutavad nn mälupikendajaid, näiteks kirjalikke ülestähendusi. Teadlikkuse tekkekohaks võivad olla ka eri ametid, kultuserühmad ja kasvõi peod.

Üheks impulsiks ühiskonna enda seest tuleva kirjelduse sünniks võib olla väljaspoolne uudishimu või ärritus. Näiteks võib

intervjueriija esitada küsimusi kultuuri kohta, see võib sattuda meedia huviorbiiti, või siis hakkavad seda kasutama kunstnikud. Selles faasis identifitseeritakse pärimus väljastpoolt. Väljastpoolt pärimuskogukonda tuleb keegi ja osutab mõnele kultuuri elemendile, olgu see siis ese, laul või komme, ja väidab selle olevat väärtusliku. Esemekasutaja, laulu laulja või kombe täitja õpib neis olukordades pärimustundma, väljastpoolt tulnud, kuid nüüd ka ühiskonna sisse tunginud huvi mõjul (Honko 1998: 9). Selline folkloori asendi järkjärguline muutumine ühiskondlikus teadvuses on iseloomulik ka Setu pärimusele, mis oma arengus on jõudnud kolmandasse faasi.

5.6.2 Folkloor ja selle kandja

Mu imä ol'l Anne Vabarna täditütar. Nende suguvõsa' olliva jo väega laulu- ja muinasjutu-inimese' (Anna Toomeoja (s. 1910) 1995).

Rahvaluule on ühelt poolt kollektiivsete teadmiste kogum, teisalt on see aga indiviidide looming. Rahvaluules leiavad väljendamist ühised ja isiklikud mälestused. Indiviidi minevikutõlgendusi ja traditsioonikasutust suunab ka tema seisund (psühholoogilised ja isiksuseomadused, sotsiaalne staatus ja paiknemine pärimusrühmas jne.) oleviskus. Mälu suunavad näiteks need sotsiaalsed rühmad, millega indiviid parasjagu seotud on. Nii võivad erinevat tüüpi sotsiaalsed ja kultuurilised kontekstid mõjutada erinevat laadi mälestuste sündimist.

Folklorist Annikki Kaivola-Bregenhøj on seda, kuidas indiviid asju mäletab, selgitanud skeemiteooria toel. Skeemid on mälu kognitiivsed struktuurid, mis sisaldavad baastadmisi olendite, juhtumite ja tähelepanekute kohta. Skeem annab kogetule ja märgatule tähenduse mälus leiduvate prototüüpide abil (vt. Kaivola-Bregenhøj 1996). Igas kultuuris on skeemid nii jutustamiseks kui ka jutustatud informatsiooni mõistmiseks ja interpreteerimiseks. Nii nagu oma

kultuuris üles kasvades õpivad inimesed selle (kultuuri) eelduseks olevaid struktuure tundma, õpivad nad tundma ka selles kultuuris kasutatavaid narratiive ja jutustamise viise. Jutustaja isiklikke tõlgendusi mõjutavad varem kuulnud esitused, traditsiooni tundmine ning meisterlikkus kultuuriliste skeemide alal.

Kuulajad tõlgendavad omakorda jutustatut, lähtudes seejuures individuaalsetest, kontekstuaalsetest ja kultuurilistest faktoritest. Tõlgendusi mõjutavad kuulajate vanus, kogemus, sugu, staatus, religioon ja muud omadused. Kõiki tegusid ja juhtumeid tõlgendatakse vastavalt varasematele teadmistele ning vastavalt arusaamadele normaalsusest ja ebanormaalsusest. Sellest lähtuvalt adapteerib ka jutustaja jutu või laulu selleks, et see sobiks tema isiklikku repertuaari. Enamik jutustajaid spetsialiseerub kindlatele narratiivižanritele, mis sobivad kõige enam tema väärtuste ja teadmiste süsteemi väljendamiseks.

Käesoleva uurimuse aluseks olev materjal, mis on kogutud rahvausundiekspeditsioonidel, on küsitletute keskne. Intervjuud on üles ehitatud nii, et selles tuleb ilmsiks inimeste – nii aktiivsete kui ka passiivsete traditsioonikandjate – endi arvamus. Üldiselt teadvustati traditsioonilist pärimust kui midagi rühmale iseloomulikku.

Üle poole 1996. aastal küsitletutest ütles, et nad teavad vanu setu rahvalaule või jutte. Uurimuse fookusest tulenevalt ei olnud kahjuks võimalik jälgida, kui paljud vastanuist olid seejuures tegelikud, aktiivsed pärimusekandjad, kes oleksid suutelised jutte ka rääkima. Jutustamise traditsioon on kadunud seetõttu, et võimalused argipäeviti koos käia on vähenenud. Argikogunemistel räägitu on asendunud televisiooni ja raadio vahendatud kommunikatsiooniga:

K: A ti oma latselatsile ei aja muinasjuttu?

Aleksandra: A ma ei aja, olõ-i pääh midägi.

K: Ei ole pääh midägi?

Aleksandra: Olõ-i pääh midagi.

Maria: Nüüd om raamatutes isegi need muinasjutut ja.

Aleksandra: Nad teavad rohkem, mis ise seal.

K: Nad kaeva televiisorit.

Aleksandra: Noh nad vaatavad televiisorit ja neil ei ole vajagi. K: No mingeid nägemusi viil?

Aleksandra: Nägemusi, vanasti oli nii, et tuli püha ja jõululaupäeval sis oli ahju pääl, mingi ahju pääle söödi herneid, aeti muinasjuttu ja kis nüüd ajab??

Maria: Vaadatakse televiisorit (Aleksandra Toomiste (s. 1919), Maria Süvala (s. 1926) 1995).

Üks küsitletuist meenutab seejärel aegu, kui televisiooni ega raadiot veel ei olnud ning talust tallu käisid rätsepad, kes jutte rääkisid. Muutunud on ka rääkijate eneste suhtumine vanadesse asjadesse. Nii rääkis üks küsitletuist, et ta ei tea Pekost ja muudest sellistest olenditest midagi, sest ta ei usu kõiki neid asju. Ja nagu ei taha kõike uskuda, siis nagu ei räägi ka sulle keegi enamp, ütleb ta selgituseks.

Soome folkloristi Anna-Leena Siikala arvates võib rahvajutu jutustaja huvi traditsioonimotiivide vastu otsustaval määral sõltuda sellest, mil määral need pakuvad vahendeid tema enda väljendusvajaduse rahuldamiseks, loovad võimalusi sotsiaalseks suhtlemiseks ning esitavad soovitud materjali enese konstrueerimiseks (Siikala 1990: 11).

Intervjuudes tuli ilmsiks, et pärimus (sealhulgas kindlama vormiga, vähem varieeruvad tekstid) on küsitletutele erineva tähtsusega. Suuri erinevusi on ka selles, millist tüüpi pärimustekstid on olulised ning millisel moel üks või teine inimene mingeid pärimuse liike teistele eelistab.

Anna-Leena Siikala analüüsib monograafias *Interpreting Oral Narrative* (1990) põhjalikult rahvajutu jutustajate tüüpe. Ta vaatleb

jutustaja repertuaaris esinevaid erinevaid žanreid, tema prestiiži jutustajana, tema elukäiku ning religioossust. Siikala eristab jutustajaid ka selle järgi, kuivõrd nad end oma räägitavatest lugudest distantseerivad või vastupidi, millisel määral need muutuvad osaks rääkija eneseseletustest. Ta eristab põhjaliku analüüsi tulemusena oma uuritavate hulgas viit olulisemat tüüpi jutustajaid (Siikala 1990: 146–169):

- Aktiivne jutustaja, kes on ennast traditsioonist distantseerinud;
- Juhuslik jutustaja, kes seostab end tihedalt traditsiooniga;
- Passiivne jutustaja, kes on traditsiooni internaliseerinud (st. kellele traditsioon on tema siseasi);
- Aktiivne jutustaja, kes on traditsiooni internaliseerinud;
- Passiivne jutustaja, kes on ennast traditsioonist distantseerinud.

Setu külades läbi viidud intervjuud ei olnud otseselt mõeldud rahvajuttude kogumiseks. Küsitletute hulgas on neidki, kelle käest ühtegi lugu ei kuulnud ning kes rääkisid üldsõnaliselt näiteks suhetest erinevate etniliste rühmade vahel või siis kirikukommetest. Samas on ka neid, kes vastasid küsimustele mõne jutuga.

Näib, et küsitletute hulgas on palju neid, kes Siikala liigituse järgi kuuluksid juhuslike jutustajate rühma. Traditsioon on sulandunud nende inimeste enesekontseptsiooni. Siikala informatidel puudus isiklik distants materjaliga, erinevaid motiive põimiti mälestustega isiklikust elust (Siikala 1990: 151). Enamasti räägivad seda tüüpi jutustajad lugusid küsimise peale. Neile vastajatele näis juttude rääkimise tingimus olevat see, et need lood aitaksid elu vaadelda. Juttudel on selles kontekstis normatiivne funktsioon. Suur osa räägitust on juhtumused tuttavate või kodukandi inimestega. Need jutustajad ei käsitle folkloori kui üksikuid sõltumatuid lugusid, vaid pigem kui tõestisündinud juhtumeid ning isikliku tähtsusega kogemusi. Üldisest traditsioonist pärinevad motiivid sulavad intervjuusse.

On huvitav, et rääkijad võivad seejuures siiski püüda teha oma-poolseid žanrieristusi. Näib, et see on oluline juhul, kui rääkija tahab intervjuerijale selgitada, kas räägitu juhtus päriselt või mitte. Kui lugu hakkab reaalsuse sfäärist välja libisema, võidakse püüda ennast žanrieristuse abil tegelikkuses mitte juhtunust distantseerida.

Näiteks räägivad kaks vastajat pühadest. Küsitleja pärib Iljapäeva kohta. Ühele intervjuerituist (Maria Salumägile) meenub, et kui pikne müristas, pani ta vanaema lambi põlema ja palus Iljat. Teine vastaja, Anastasia Luik, lisas, et Iljapäev oli suur püha, mil ei tohtinud töödki teha. Seejärel täiendab Maria Salumägi seda jutuga naisest, kes rikkus töökeeldu ja läks hobusega heinu tooma, sai põllul välgutabamuse ning suri. Selle teatega andis ta n-ö moraalse kinnituse esimesele (Iljapäev on suur püha), kusjuures näib, et oluline on ka toimumise aeg: lugu juhtus vaid paar aastat tagasi. Maria Salumäele meenub seejärel veel üks äikesega seotud lugu, mille toimumise aega ta ei teadnud ja ta ütleb: “Üts anekdoot jäl om niimuudu, õt üks lats sündü...”, rääkides seejärel loo. Siis meenub talle ilmselt veel midagi ja ta lisab: “Üts anekdoot jäl om niimuudu õt....” Samal ajal meenub Anastasia Luigele üks teine lugu, kuid ta tahab kinnitada, et see on tõestisündinud:

Anastasia: Tuu olõ-i anekdoot. Tuu olõ-i anekdoot, ma kõnõlõ päris õigust. Vastseliinas oli üks rikas lännü, pann' kaks hobõst, läts jaanipäävä matusõlõ, surnuaida. Tuu, üts Haabõrsak vai tuu sääil, oll' enne rikka'. No ma olli kab nob sääne õks tütarlats ja... Ma kuuli sedä juttu ja... Ja sis paad, sis saaniga läts kirikusse, pand kaks hobõst sinnä saani ette, ära vaeva neid loomakõisi. Temä ütles, et – kuis täl tuu sõna oli –, “Mis sa väsitat.” Timä ütles: “Innep väsib Vana Jummal, kui minu hobused.” Ja läts kerikust kodu, kaes – uma maja palas. Vot ärki palli tuu maja. Tuu om ka õige jutt, tuud kõnõli kõik

*sääl ümbrusõ inemisõ', õt õi või õks timmä pilgada' kah või säntsit van-
nu asju, aga nob...*

Maria: Noid es usuta.

(Anastasia Luik (73 a.) ja Maria Salumägi (84 a.) 1994).

Lood on liigitatavad usundiliseks muistendiks. Anastasiale on räägitul aga praktiline tähendus ning ta püüab tõendada jutu tõestisündimust, viidates ka teistele tunnistajatele ja öeldes, et see ei ole anekdoot. Käsud, keelud, nendest üle astumine ning järgnenud karistus, mida muistendites esitatakse kirjeldavad, milline käitumine oli kogukonnas aktsepteeritud. Muistendeis esitatut võib vaadelda teataval määral normide kogumina ning lugu on vahend nende edasiandmiseks.

Seda, kas lugu on tõestisündinud või mitte, kinnitatakse sõnumi olulisuse rõhutamiseks. Kui Anastasia ütles, et lugu on tõesti juhtunud, kuna seda rääkisid kõik, siis tähendab see, et loos kirjeldatud käitumisviis oli laialt taunitud. Tõde asus rääkija ja kuulajate jaoks tegelikult moraali tasandil.

Ka rääkijail esinevad oma žanripiirid, kuid need ei tarvitse kattuda uurijate tehtavate eristustega. Jutustajad on teadlikud sellest, et erinevat tüüpi lood aitavad edasi anda erinevat tüüpi teadmisi, infot, hoiakuid või tõekspidamisi. Vastavalt sellele põimuvad need ka intervjuude vastustesse.

5.6.3 Jutt

Tekst mitte ainult ei anna edasi temasse väljastpoolt pandud informatsiooni, vaid ta transformeerib teateid ning töötab välja uusi (Lotman 1990: 276). Teksti funktsioonid on Juri Lotmani järgi taandatavad järgmistele protsessidele: informatsiooni edastamine; suhtlemine auditoriumi ja kultuuritraditsiooni vahel; lugeja suhtlemine endaga.

Ka teadmised ja arusaamad ajaloolistest sündmustest ja aja kulgemisest avalduvad peamiselt tekstides ja jutustustes ning nende loodud realiteetidel on kultuuris kindlad funktsioonid. Jutu vahendusel on võimalik traditsioonidest osa saada isegi siis, kui need on katkenud.

Traditsioonilises pärimusrühmas ei ringle ajaloolised jutustused selles tähenduses, milles me neid mõistame laiemal ühiskonna ajaloo tasandil – läbi põimununa kirjalikest materjalidest saadud informatsiooni ning teadlaste antud hinnangute ja selgitustega. Lokaalse kogukonna (mis sageli moodustab ka pärimusrühma) piires liikuv suuline tekst – jutt – on seotud isikliku kogemusega. Selliseid jutte on nimetatud pajatusteks, aga ka olustikujuttudeks. Mõned nendest võivad muutuda rühma pärimuse osaks, teised, ehkki korjates traditsioonist iseloomulikke elemente, kaovad peale seda, kui kaovad nende konkreetset jutustajad.

Pärimusrühmas populaarsed jutud võivad olla pikaajaliste kultuuritraditsioonide teljeks, nende ülesanne on konstrueerida rühmale omast traditsiooni. Nii isikuajaloolised kui ka rühmaajaloolised jutustused on seotud kultuuriliste väärtuste ja moraaliga, vahendades rühmale omaseid norme ja luues kokkukuuluvustunde.

Moraalinormide vahendamisele aitab kaasa juttude struktuur. Tänapäeva standardite kohaselt on ideaalne jutt selline, mis annab selgitusi, ehk nagu Paul Ricoeur seda väljendab: “Selgitused peavad olema narratiivi olemusse kootud” (Gergen 1995: 3). Selgitus saavutatakse seeläbi, et valitakse sündmused, mis kehtivate standardite kohaselt on omavahel põhjuslikult seotud. Iga sündmus peab olema oma põhjuse tagajärg.

Sarnaselt on rahvaluule struktuuri kirjeldanud Tiiu ja Kalev Jaago (1996: 27): esmalt kuuleb küsitleja uuritavalt fakti ehk teate. Sellele järgneb tõlgendus: jutt, millega toodud fakti põhjendatakse.

Põhjendused tulenevad üldisest traditsioonist, need võivad olla usundilised või kalduda stereotüüpsusse. Näiteks räägib Olga Lohk rahvalikust suhtumisest abielunaistesse ja põhjendab seejuures, miks vanasti oli palju lapsi:

Olga: /---/ abielunaistele ikka oodati lapsi, kuidas see maailm muidu paljuneb siis kui lapsi ei ole, ta sureb välja. Enne oli kõikidel palju lapsi, nüüd on vähe.

K: Aga kas neid naisi rohkem ka austati, kellel rohkem lapsi oli?

Olga: Noh, vanasti oli kõigil palju, kolm, see oli väga vähe, kellel oli üks ja kaks, aga nüüd ei taha keegi muidugi neid lapsi nii väga palju. Siis üteldi niimoodi, et jumal on juba ära loonu, et sul peab sündima nii palju lapsi, aga see ei ole küll õige. Siis rahvas ei olnud koolitatud ja nemad ei teadnud seda, räägiti niimoodi, et jumal on juba sulle loonud ära nüipallu, kuipalju lapsi sünnib.

K: /---/ see on nagu saatuse ettemääratus!

Olga: jah.

K: Nii et saatust, inimesed arvasid, muuta üldse ei saa?

Olga: No muidugi (Olga Lohk (73 a.) 1995).

Samas paigas elavatel inimestel aitavad endid identifitseerida kogukonnas kehtivad normid, mille vastu ei tohi eksida. Normid kujundavad ka kogukonnaliikmete eluviisi ja käitumist. Sotsiaalteadlased seletavad seda rolli ja staatuse mõistete kaudu: mingi staatusega liituvad õpitud normid, hoiakud ja väärtused moodustavad rolli (Honko, Pentikäinen 1997: 43), mille inimene peab rühma liikmeks saamiseks omandama. Näiteks räägib üks küsitletu, et need, kes ei olnud mehele läinud, ei tohtinud kanda traditsioonilist setu peakatet, *kosse* ja resümeerib selgituse:

Maria: /---/ no nii, et Petseri laada pealt läksit, sis kobe nägit, kes oli sis vanatüdruk (Maria Kuka (s. 1928) 1994).

Perepärimust uurinud Tiiu ja Kalev Jaago toovad oma uurimuses näite jutustajast, kelle hinnangul korrigeeriti vanasti külajuttudega noorte käitumist. Juttudes anti tegudele kas õigekspidav või tauniv hinnang (Jaago 1996: 27).

Tavapäraselt erinevalt, harjumatuult käituvaid inimesi naeruvääristati ja seepärast välditi igasugust eripära, millest teised võiks kinni hakata. Maria Kuka meenutab, kuidas vanasti oli palju tööd:

Maria: /---/ ja see elu oli siis väga kirju, koos naabritega kogu aeg ja siis pidi rühkima /---/ nob et kui teine juba vara väljas on, no kuidas siis sina hiline olet... (Maria Kuka (s. 1928) 1994).

Kenneth J. Gergeni järgi kujuneb ajalooliste narratiivide kaudu ka individuaalne identiteet (Gergen 1995). Lotmani määratluste järgi võib seda nimetada lugeja suhtlemiseks iseendaga: tekst aktualiseerib aadressaadi enda isiksuse teatud külgi. Tekst esineb meediumi rollis, aidates ümber kujundada lugeja isiksust, muuta tema struktuurilist eneseorientatsiooni ja sidemeid metakultuuriliste konstruktsioonidega (Lotman 1990: 276).

Me elame ajaloolistes narratiivides ja oleme nende poolt konstrueeritud. Iga ajalugu valib välja sobivad faktid (Gergen 1995: 13). Konkreetne jutt võib olla inimese elukogemusest välja kasvanud kinnitus sellele, kas üldtuntut uskuda või mitte.

Kui folkloristid on välitöödel, eesmärgiga koguda ainest usundi või kommete valdkonnast, jutustavad uuritavad neile tavaliselt palju oma elukäigust. Sageli räägitakse just äärmuslikest ja seetõttu mällu sööbinud juhtumitest. Esituse käigus täiendatakse juttu üksikasjadega, mille mälus säilimises võib kahelda. Toimub jutu kunstiline dekooreerimine (Gravtšova 1995: 55). Seega pole piir folkloorse ja mitte-folkloorse kommunikatsiooni vahel jäik, ja sellised traditsioonilises

võttes esitatud isiklikud jutud asuvad kuskil üleminekualal, nendest võib saada ka pärimus.

Küsitlejale jutustatakse seda, mida rääkija on ise üldisest traditsioonist kogenud. Üks naine oli kolinud Setumaalt Piusa teisele kaldale. Ta oli pidanud meheleminekuks kodust põgenema, sest tulevane mees oli vaene ja vanemad ei lubanud temaga tegemist teha. Naine rääkis, et vanasti panid vanemad noored paari:

Maria: /---/ vanemat valisit pruudit ja peigmehet ja ega sis ei olnut nii, et nooret ise, meheleminejad ise oleks saand seal oma rolli mängida (Maria Kuka (s. 1928) 1994).

Naise repertuaaris oli mitu erinevat juttu vägisi mehele panemisest või vastu tahtmist naise saamisest, mis olid seotud tema enese suguvõsaga. Näiteks rääkis ta loo, kuidas kosja läinud mees peteti ära viigase naise vennanaisega: pulmas nooriku nägu ei näidatud, aga hiljem selgus, et talle anti vigane naine. Peale pulmi oli mees õues murul kõhuli maas ja nii murelik, et ei rääkinud kellegagi sõnagi. Tulenevalt oma elukogemusest, korjas ta sellised lood välja teiste repertuaarist. Ühe loo oli ta näiteks kuulnud oma vanaemalt. See rääkis naisest, kes ootas kiriku juures, et näha, milline vendadest talle meheks saadeti. Kui mees kohale jõudis, selgus et ta polnud see, keda naine lootis. Paar laulatati ära, kuid *naise meel oli nii haige, et oksendas kirikukringligi välja (Maria Kuka (s. 1928) 1994).*

Ka neid lugusid, mida räägitakse kitsas perekonnaringis ja millel on võibolla vaid paar kuulajat, võib pidada folklooriks. Kitsas ringis levinud jutustused sellest “mis juhtus” kinnitavad rühma kuuluvate inimeste omavahelisi seoseid. Perekonna jutustused oma ajaloost aitavad neil end määratleda ja tervikuks ühendada.

Jutte hoiab edasises pärimuses ka miljöö (kui jutu tausta) tundmine. Isegi kui me selliseid jutustusi ei käsitle folkloorina termini

klassikalises tähenduses, on need paljuski folkloorsed, või on neil võimalus muutuda rahvaluuleks peale seda, kui neist kaob kõige vahetum konkreetse inimese detailne emotsionaalsus.

Selleks, et olla määratletud selle või teise isikuna, tuleb see määratlus realiseerida keeles (Gergen 1995: 8). Wilhelm Shappi terminite kohaselt on igaüks meist põimitud “teiste” ajaloolistesse konstruktsioonidesse, nii nagu nemad on osa meie konstruktsioonidest. Seega eksisteerib midagi, mida me kindlatel tingimustel kollektiivselt käsitleme kui “mäletamist”.

Lauri Honko kasutab sedalaadi pärimuse määratlemisel sõna mäluksuur. See on isikukeskem kui ideaalkultuur, kuna ei pea taotlema üldist pädevust. Viimast asendab isikliku elamuse, kogemuse ja tõlgenduse kaudu tekkinud elumõistmine, mis säilib inimese teadvuses ka siis, kui selle füüsiline raam ja konkreetne algne miljöo kaovad (Honko 1998: 9). Tänapäeva ühiskonnas on selle struktuurist ja elulaadist tulenevalt palju neid inimesi, kes ilma mäluksuurita oleksid “vaimselt kodutud”, nagu ütleb Honko, sest naabrid ei moodusta nende jaoks mingit kollektiivi. Sellised subjektiivselt kujundatud mälestused võivad moodustada isiksuse telje.

Selleks, et neid pärimussüsteemi lülitada, tuleb neid aga “väljastpoolt aktiveerida”. Et rääkida oma minevikust, tuleb osaleda rääkimistraditsioonis, ja selleks, et “mäletada korralikult” tuleb rääkijal luua jutustus, mis vastab kõigile korralikult formeeritud jutustuse tingimustele.

Jutustuste ülesanne on ka reaalsuse konstrueerimine. See, mida pärimus reaalsusena kirjeldab, ei pruugi olla seesama, mida peab reaalsuseks näiteks väljastpoolt antud kultuuri tulev kuulaja. Inimene räägib “tõde” ainult ühe või teise traditsiooni sisesealt.

Näiteks rääkisid 60–80 aastased intervjuueeritud palju rahvausundilistest olenditest. Kontekstist või sõnastusest selgus paljudel

juhtudel, et rääkija pidas seda ise ka tõeks. Samasse kategooriasse kuuluvad praeguses ühiskonnas lood hinge kehast eraldumisest ja muudest paranormaalsetest juhtumitest. Traditsioonilise kultuuri maailmapildist tulenevalt on mitmed küsitletud raadiost räägitavast välja noppinud nimelt sellelaadsed lood, sest need seonduvad nende eelmiste kogemuste ja teadmiste pagasiga. Paljudel juhtudel ei tehta vanadel n-ö rahvapärastel teadetal ja uuel vahet.

Sellised tõekriteeriumid, nagu esinevad rahvausundis, on alati kogukonnaspetsiifilised, ja määr, milleni neid toetatakse, sõltub kogukonna jätkuvast võimest reaalsuse üle koos arutleda. Teistpidi öeldes viitab vähem või rohkem folkloriseerunud juttude teke mingis rühmas ka kogukonna algusele. Mõnes mõttes võib sellisel juhul rääkida ühe uue kujuteldava kogukonna tekkest – lisaks setu naistele kuuluvad sinna ka rahvaluuleuurijad, kes kõiki selliseid teateid tänulikult kuulavad. On kaheldav, kui palju räägitaks vanasse traditsiooni kuuluvatest usundilistest tõekspidamistest siis, kui uurijad sellest huvitatud ei oleks. Suur hulk pärimusekandjaid räägivad lugusid vaid otsese küsimise peale. Setude puhul on see pärimus küll rühmaspetsiifiline jutuvara, mida väljaspool folkloristi külastuse konteksti kuigi aktiivselt ei kasutata.

Ekspeditsioonidel tuli ette, et intervjueeritavad tahtsid enne mingi loo või laulu lindistamist, seda esmalt niisama rääkida või laulda. Alles pärast seda “proovi” oldi nõus rääkima nii “nagu peab”, nii nagu on “õige”. Inimene kohandab oma mälestusi ja seeläbi ka enast jutustuste vahendatud “õige” või ”tunnustatud” reaalsusega. Seda võimendab kujutus, et just seda või teist juttu oodatakse, sest ta on lugu rääkinud juba ka paarile varasemale küsitlejale, samuti kontrollib ta eeesituse käigus, kas küsitlejat üldse huvitab see lugu ning tuletab meelde esitust.

On ka neid inimesi, kes küsivad õuele astunud folkloristilt või muult küsitlejalt: “Kas te laulu ei tahagi kuulda?” Kuuldes, et ei tahe- ta, ei osata ka muudele küsimustele vastata, sest varasemad küsitlejad ei ole olnud muudest asjadest huvitatud. Inimene näeb ennast kui teatava pärimuseliigi eksperti, sest sellena on teda ka väljastpoolt tun- nustatud.

Kogukonda koos hoidva funktsiooni on jutud Setumaal tõenäoli- selt peaaegu kaotanud. Seda on küll raske hinnata, sest uurimuse raa- mes ei ole jälgitud näiteks pärimuse liikumise viise küla või regiooni siseselt. Olulisemad näivad jutustused olevat siiski just indiviidi ene- semääratlemisel, sest, Honko terminit appi võttes, olustikulised ju- tud on peamiselt säilinud mälukultuurina – passiivses traditsioonis. Selline traditsioon elavneb siis, kui selle vastu tunneb huvi väljaspool- seisja.

5.6.4 Laul

Setu laulukultuuri erilisus ei vaja tutvustamist. Setu laulud on tuntud kaugel väljaspool Setumaad, laulutraditsiooni elujõulisus on väga hu- vitav ka uurijaile. Soome folklorist Leea Virtanen tõstab setu laulu- kultuuri juures esile seda, et lauljad kannavad seniajani edasi arhailist laulutraditsiooni. Setu laulude esituse uurimine võimaldab teadlastel, kes tänapäeval sarnase ainese vastu huvi tundes peavad enamasti töötama kirjalike arhiivimaterjalidega, teha oletusi laulude esitamise ning funktsioonide üle Euroopa varasema aja traditsioonilises suuli- ses kultuuris laiemalt (vt. Virtanen 1994).

Suurt osa traditsioonilisi laule, mida praegu esitatakse, ongi kuu- lunud naiste repertuaari ja neid kannavad edasi naised. Need lau- lud on naistekultuuri ilming, naiste maailmapildi ja väärtussüste- mi peegeldus. Traditsioonilised laulud funktsioneerivad nende

kommunikatsioonimeediumi ning alternatiivse keelena. Niisiis sõltub traditsiooni säilimine praegu naiste sotsiaalsetest gruppidest, sealhulgas laulukooridest.

Leelokoore võib pidada isegi setu traditsioonilise kultuuri sümboliks, neis laulvad naised on traditsioonilise kultuuri peaaegu kõige olulisemad vahendajad ja tutvustajad. Tugev huvi, mis tuleb väljastpoolt setu kultuuri on avaldanud mõju ka setudele endile. Laul näib olevat üks selgemaid oma rühma väärtustamise vahendeid:

Maria: /---/ neet laulut on, nagu meil see kooliõpetaja rääkis, et need muistsed laulud,.... noh kui vanad eestlased olid rikkad ja sis Eesti' vai see seturahvas ei ole nii loll ka, nendel oli seda luuleandi. /---/ Meil õpetaja rääkis, et see on kõik noh neet eeposet ja vanat laulut, et see on missugune see meie rahvusenorm on (Maria Süvala (s. 1926) 1995).

Rahvausundile keskendunud välitöödel jäi rahvalaulude kogumine kõrvale, küsitlejate vahetud kokkupuuted lauluga olid juhuslikumat laadi. Eriti vähe oli kokkupuuteid meestelauluga. Enamasti põimisid vastajad laule või laulukatkeid intervjuu käigus jutusse. Siiski saab välja tuua mitmeid laulude esitamise ning funktsiooniga seotud aspekte.

Kristin Kuutma kirjeldab episoodi setu laulikute võistluselt. Ta märgib, et kui üks esineja laulis oma kättesaamatuks muutunud, teisel poolt piiri Petseri taga asuvast lapsepõlvekodust, ei suutnud ta seejuures pisaraid tagasi hoida. Laulule kaasa elades pühitigi silmi ka publiku hulgas (vt. Kuutma 1998). Eelindustrialses ühiskonnas oli muusika ühiskonna kommunikatsioonisüsteemi osa. Muusika, sealhulgas ka laulmise esmane funktsionaalne tähendus oli seotud traditsiooniliste riitustega, laulmisel ei olnud otseselt esteetilist eesmärki. Eelkõige oli see vahendiks tunnete interpreteerimisel, sõnumite edastamisel. Laulmine oli üks rühma kokkukuuluvustunde tugevdamise viise.

Laulu publik kuulas ja laulis kaasa, identifitseerides end lauljaga. Setu peod olid ühed nendest sündmustest, kus kogukondlik eluviis elavalt ilmsiks tuli. Praegusel ajal on tihedalt põimunud nii laulmise sotsiaalselt identiteeti loov kui ka meelelahutuslik aspekt. Intervjuude käigus lauldud või ette loetud laulud ja laulukatked toovad hästi välja selle, kuidas laulud on tihedalt põimitud esitaja elukäiku ja selle tõlgendustesse ning kuidas laulud peegeldavad lisaks üldisele, kogukonnale omase traditsiooni maailmapildile ka just lauljate isiklikku maailmanägemise viisi.

Maria Tõnisson Tsiirga külast oli kaustikutesse kirjutanud suure hulga laule, millest vähemalt osa esitatakse ka koos kooriga. Ise tavatsetes ta neid tema poole sattunud intervjuueerijatele ette lugeda või ka laulda. Maria repertuaaris leidub nii regivärsilisi kui ka uuemaid lõpp-riimilisi laule. Sealhulgas on tuntud rahvalaule, kuid on ka tema enda tehtud laule, mis räägivad kodukülast, naabertalu peremehe noorpõlveseiklustest ja muust.

Külakroonikalaadsete laulude ning luuletuste sisu on tihedalt seotud kohaliku eluga. Teksti sisust saavad eelkõige aru oma küla ning ümbruskonna külade vanemad elanikud. Nemad teavad laulu ajendiks olnud sündmusi ning tundsid inimesi, kellest laulus on juttu. Laul ei peagi otseselt kirjeldama tõeliselt juhtunut, kuid see annab võimaluse väljendada sündmusega seotud tundeid ja inimestesse või elusse suhtumist üldisemalt.

Erilise osa Maria lauludest moodustasid otseselt autobiograafilised laulud, kus leidis motiive näiteks lapsepõlvest ja noorpõlvest. Intervjuu käigus küsimustele vastates jõudis ta korduvalt laulude juurde tagasi ning vastas mõnigi kord küsimusele laulu ettelugemisega. See, et Maria laulud folkloristi või muidu huvilise saabudes välja otsis, annab aimu sellest, et laulud on olnud talle oluline väljendusvahend, mis aitas kaasa ka tema sotsiaalse identiteedi kujunemisele.

Lauluvormis säilitas ta mälestusi nii üldisematest kui ka isiklikumatest juhtumistest. Laulude osaks on ka tõlgendused neist sündmustest.

Anna-Leena Siikala järgi on viisid, kuidas jutustaja narratiive esitab seda kristalliseerunud, mida tähtsamad on narratiivid nende jutustajale (Siikala 1990: 148). Antud kontekstis võib sedasama öelda improvisatsiooniliste laulude kohta. Laule improviseeris Maria neil teemadel, mis olid talle teistest olulisemad. Maria näiski isiklikku elu puudutavatest sündmustest mäletavat neid, mis on salvestatud kindlamalt fikseeritud traditsiooni vormis – laulus. Laul andis ette väljakujunenud, kindlapiirilise vormi ning kujundikeele. Kui Mariale meenus lapsepõlves läbi elatud hambavalu ja selle ravimine, selgus, et seegi juhtum on kirjutatud üles lauluridadena. Maria sai abi naabri-naiselt:

Maria: Ja, mul ka ütskõrd hammas valutis ja ... emä tuli kodo ja emäle ütli, et mul hammas valutis. Ütli (-) ma nüssä lehmä ära panno vii tale Miku Peträ emäle piima, sis tuu... lätsi sis sinna tuu piimänõukesega. Tuu andse subkruraasa, üteli, et... et lats, et jätä jumalagagi ei, naka rutu minemä. Pand subkruraasa suube ja tuli kodo. Pooleh tiih oll ku subkru läts pooless ja ... hambavalu ka läts üle. /---/ No mul oligi säääl pantu, vat, et...

*Miku Peträ emä siis viil elli,
tuu suur sobija oll,
kui subkruraasa suube anni,
nii padavai siis kodo panni.*

Nii et on mulle ta kõik ta oma elolugu. Jab. (Maria Tõnisson (84. a.) 1994).

Maria Tõnissoni laulud olid enamasti pikad. Ka see on tugeva traditsioonikuuluvuse ilming. See viitab muuhulgas setu laulule iseloomulikule esteetikale: ilus ja kuulajale mõjuv laul pidi olema pikk (vt.

Virtanen 1994). Isiklikust elusündmustest tehtud omaloomingulised laulud on “tõlgitud” üldtuntud lauluridadest pikitud keelde, kuna teistest lauludest laenamine on selleks, et oma sõnum ilusaks ja mõistetavaks teha, täiesti lubatud.

Ühe teise vastaja, Maria Süvala käest küsiti surmakommete ning matuste, samuti pulmade kohta. Itkust rääkides tõi ta näiteks mõned read ja läks siis jutuga rahulikult edasi. Näite esitamise ajal läksid ta silmad aga kurvastamisest märjaks. Pisarad polnud vaid itku esitamisega seotud formaalne episood, mis tuleb esitusviisi sünkreetilisusest. See lähtub veelgi sügavamalt – oma isiku seostamisest või samastamisest laulus leiduvate tunnete ja teemadega, mis on setu laulikute juures laialt levinud (Virtanen 1994: 242). Lauludes väljendatavad üldised teemad ja tunded seostuvad isiklikus elus kogetuga ning sarnaselt paljudele traditsioonilistele kultuuridele on laul üks üldtunnustatud viise selliste tunnete läbi elamiseks.

Laulutekst ise ei pruugi seega üldse kõneleda tõestisündinud asjadest. Reaalsus avaldub laulus sellegipoolest, kuigi vaid ühel – emotsioonide – tasandil. Leea Virtanen leiab, et laulude tõesuse juures ei ole määrav faktide tõesuse aste, nii nagu ka rahvajutus ei tulene tähendus mitte empiirilistest detailidest, vaid üldiselt aktsepteeritud metafoorsetest väidetest, mis kirjeldavad üldiselt kogetud hirme, rahutust ja lootusi antud kogukonnas (Virtanen 1994). Laulud kui eripärane kommunikatsioonisüsteem võimaldavad nii lauljal kui kuulajal tekstiga identifitseeruda emotsioonide tasandil. Maria Tõnissonile olid laulud ja luuletused muutunud oma ning naabrite elukäigu meenutamise viisiks tõenäoliselt sarnastel ajenditel. Ka need laulud, mis ei kirjelda otseselt tema elu jooksul juhtunut, on siiski seotud tema elukäiguga. Maria Tõnissoni lauludes põimub elulugu teistest lauludest laenatud kujundikeele ning terviklikult laenatud motiivide ja löikudega. Seeläbi distantseerub konkreetse elu juhtunu argielust ning asetub üldisemale, isikuvälisele tasandile. Sündmusi kaalutakse

lauludesse kodeeritud kogukonnale iseloomulikust teadmiste- ja väärtustepagasist lähtudes ning laulja elu või nende elu, kellest ta oma tehtud improvisatsioonilistes lauludes või rahvalaulus räägib, saab koha üldisemas tähenduste süsteemis.

Laulude elav esitus võimaldab näha, et rahvalaulul on tugevad sotsiaalsed funktsioonid. Laulmine on alati seotud sotsiaalsete situatsioonidega ning sellega, kuidas kogukond laule tähtsustab. Suur osa Maria mälestustest ja nende edasi andmise viisidest oli tihedalt seotud sellega, kuidas ning mida traditsioonilises kogukonnas väärtustati ja räägiti. Oma väljendusvahendid ammutab pärimuse kandja (nt. laulik) traditsioonist, milles ta on üles kasvanud. Laulu ainekku püüab alati see, milliseid motiive traditsioon üleüldse pakub.

Näib, et nii Maria Tõnisson kui ka Maria Süvala on traditsioonilise eluviisi kandjad. Nende traditsioonis on laulmisel väga tähtis osa.

On muidugi küsimus, mis saab sellisest kultuurikihist, näiteks rahvalauludest tänapäeval, kus pärimusrühmani jõuab meedia vahendusel sedavõrd palju traditsiooniga seostamatut informatsiooni, et traditsiooniline kultuur ei jõua seda enam läbi analüüsida ja assimileerida. Piltlikult öeldes tõmbub pärimuskultuur kaitseasendisse – pärimusrühma liikmed hakkavad neid esitama laval, muutudes harrastusfolkloori osaks. Mingi osa traditsioonist muutub osaks professionaalsest kunstist ja leiab tõlgenduse selle kaudu. Kas rühma seest või väljast lähtuva initsiatiivi ajal kirjutatakse laulud üles.

Vaba aja kultuuri võetakse aga üldjuhul see, mis kultuuris on positiivset. Nii näiteks jäävad laulupeo- ja kontserdirepertuaarist enamjaolt välja ebatsensuurse sisuga laulud, mis varem olid pärimuse orgaaniline osa. Samuti kaob professionaliseerumisel see osa folkloorist, mida ei peeta enam tõseks. Viimase fenomeni näitena võib tuua rahvausundi: selles peituvad tõed ja koolitarkus on nooremate Setumaal üles kasvanud põlvkondade jaoks kummutanud.

Üldjuhul jääb võimalus, et kaduvaid valdkondi rakendavad mingil muul viisil nn. kõrgkultuuri kandjad, näiteks kunstnikud või luuletajad, kes asetavad teksti uues kontekstis mingitesse uutesse tähendusseostesse. Aga see ei puuduta enam kohalikku elanikku, kelle esteetiline huvi ei ole tõenäoliselt kõrgkultuuri osaks muudetud pärimuse omaksvõtule suunatud.

Seda võib vaadelda pessimistliku stsenaariumina. Ometi on setu traditsiooniline laulukultuur liikunud huvitaval kombel ka teises suunas. Ilmekaid avaldusi on näiteks sellest, kuidas lauludel on säilinud suuremale või väiksema kogukonna eripärase sotsiaalse kommunikatsiooni funktsioon. Tuntumaid näiteid on lauluema Olga Lohu itk, mis sündis reisilaevaga Estonia juhtunud katastroofi järel ning mis on talletatud ka filmina (Itk 1995). Estonia hukkumise ajal sündinud itku puhul kasutati seda meedias kaasaegsesse kultuuri integreeritud kommunikatsiooniviisina sarnaselt sellele nagu seda kasutati traditsioonilises kultuuris. Itkule iseloomulik kujundikeel ning meloodiad pakkusid laulikule sobiva võimaluse enda ning ümbritsevate mure väljendamiseks. See iidsete juurtega laulužanr, mure väljendamise viis, lülitus aktiivsena praeguse ühiskonna kommunikatsioonisüsteemi, kus see teenis tänapäeva maailmaga toime tulemise eesmärki. Ühtlasi näitas see aga seda, et traditsiooniliste rahvaluuležanrite aktiivse sünni faas ei ole läbi.

Sarnaselt esitavad laulukoorid ning laulikud Setu kuningriigi päeval ning muudel üritustel laule, mis räägivad päevapoliitilistest probleemidest. Näiteks sellest, et Eesti valitsus ei lahendanud Eesti-Vene piiri küsimust lauljatele ja nende mõttekaaslastele vastuvõetavalt. Lauljad ise, nende sugulased või sõbrad, olid sunnitud lahkuma Venemaale jäävatest kodudest. Selliste esituste käigus kasutati väga traditsioonispetsiifilist meediumi. Oma muret väljendati laulus, andes ühtlasi edasi oma suhtumise ning hinnangu.

Ühiskondades, kus elurütme ja elukäiku reguleeritakse suurelt osalt traditsiooniliste vahendite abil, on respekt mineviku ja selle traditsioonide vastu elu loomulik osa (Virtanen 1994: 237). Sellistes ühiskondades oli laulmine üks väljendusviise, mida kasutati mitmesuguste kontseptsioonide ja emotsioonide väljendamiseks, juhul kui igapäevaelu selleks ei sobinud. Viha, valu, pilke, süüdistuse väljendamine oli loomulik, kuid selleks sobis rohkem just laulukeel.

See, et setu laule esitatakse üha rohkem lavalt ning et kuulajaskonnas on üha rohkem neid, kellele laulul on peamiselt esteetiline väärtus, annab siiski uue aluse ka lauljate enesemääratlusele. Siit algab ka laulu kui pärimusliigi uus elu, kus tähtsale kohale nihkuvad tähendused, mis saadakse kontaktidest väljaspoolse rühmaga. Laulude kultuurikonteksti vahetusega muutub ka otsene funktsioon – laulmine pole enam vaid rühmasisene kommunikatsioon, seda kasutatakse ka rühma defineerimiseks väljapoole.

5.6.5 Rahvausund

See, et usklikkus on inimese enesemääratluse seisukohast üks olulisemaid tegureid, avaldus intervjuudes paljudes erinevates vormides. Enamasti on kirikuusk ja rahvausk põimunud tihedaks tervikuks. Setude vanemat põlvkonda iseloomustab sügav religioosus, mis avaldub näiteks usus teispoolsusesse. See väljendub terves hulgas märksõnades mille ümber intervjuud peamiselt keerlevad nagu näiteks pühasenurk, pühased, pühakud, pühad kohad, ended, ümbersünd, kodukäijad, varavedajad või ka elu teistel planeetidel. Märksõnad moodustavad erinevatel intervjuueeritavatel neile ainuomaseid teadmiste ja arusaamade kogumeid. Kogu aeg-ruumiline tervik on struktureeritud vastavalt usundilistele tõekspidamistele. Religioosne sünkretism on kõige tähelepanuväärsem joon setu kultuurist.

Rahvausundist ja õigeusust pärinevad selgitused on seotud seletusteks inimese kohast maailmas ning tema eksistentsist.

Rahvausund on omamoodi normide ja käitumisjuhiste kogum, mis aitab inimesel omaenda tegevust hinnata ja seletada seda osa ümbritsevast, mida ta ei mõista. Normatiivsus ilmneb näiteks kalendaarsetes töökspidamistes selle kohta, millal vilja külvata, millal põl-du künda või millal puhata. Põlvest põlve pärandatavad usundi ja traditsioonilise käitumise normid tagavad rühma liikmetele kaitstuse, stabiilsuse ja kindlustunde, võime tajuda elavat seost kogu ümbritseva maailmaga (vt. Gravtšova 1995).

Samas ei suuda praegune vanem põlvkond panna nooremaid selliseid traditsioonilisi mõtlemis- ja käitumismalle üle võtma. Sellest ajendatult on üldine kahtlemine või kommete eitamine omane ka vanemale põlvkonnale endale:

K: Är unõhtõtu siingi vana kombõ.

Aleksandra: Unõhtõtu, a lihtsalt inemise omma targemba, enam ei tee neid tegusid järgi (Aleksandra Toomiste 1994).

Vanadest kommetest rääkides rõhutatakse, et need kuulusid minevikku, olid iseloomulikud varasemal ajal elanud inimestele, või et nüüd enam nii ei tehta:

Maria: Ja no niisugune komme on, see on nagu enamvähem õige ka /---/

K: Miks taba ei tohtinud vaadata?

Maria: Ei nob, surm tuleb taga, et see on vanarahva komme, no seda meie praegu teame, et kuidas see surm on ja kõik, aga niisugune oli komme ja niiviisi tehti (Maria Süvala (s. 1926) 1995).

Samal ajal on usund endiselt abivahend maailma kirjeldamiseks ja juhtunule seletuse andmiseks. Vanast maailmaseletamise viisist selekteeritakse välja see, mille uskumiseks on eeldusi olemasolevas

kogemuses. Sellepärast tehakse väljastvaataja jaoks kummalisi noppeid reaalsest:

Maria: Ma kuulsi hiljuti raadiost, et need eksitajad olevat surnud laste hinget, kes on abordiid vai noh kuidagi metsa. Kunagi raadios rääkis nii (Maria Süvala (s. 1926) 1995).

Raadiost kuuldu võib saada ka inimese kõikumalöönud tõekspidamiste kinnitajaks:

K: Mis sellest hingest saab?

Maria: Hingest, kas teie ei ole, ööraadiost ma olen kuulnud, nüüd kui ma pensionäär olen. Hing elap, on avastatud, hing tulep sellest kehast välja.

K: kui te seal matuse peal käite, siis ongi nagu pere koos?

Maria: Hingega nagu rääkima. Noh setud, tead, see meie usk on juba ammugi.

K: Jah, et seda polegi vaja raadiost teil kuulda.

Maria: raadiost, see on täienduseks, üks ole.

K: Jah, nagu tõestab seda (Maria Süvala (s. 1926) 1995).

Aivar Jürgensoni arvates iseloomustab setu rahvausundi praegust staatust see, et usundiliste tekstide rääkimisel võib tihti kuulda naeru. Põhjuseks ei pruugi olla lõbus tuju, naer võib olla enkulturatsiooni indikaatoriks (Jürgenson 1997a: 3). Naeru põhjuseks on Jürgensoni arvates rääkija vastuolulised tunded. Sagedane põhjus mütoloožiliste teemade väljanaermisel, naeruvääristamisel, on teema otsene väljanihkumine reaalsuse sfäärist. Või nagu ütleb Hundi Nati Serga külast vanahalva juttude kohta:

Nati: Ah need rääkimised, need lähevad vahepeal tühjaks ka (Hundi Nati (76 a.) 1994).

Traditsioonilise maailmapildi asemele tuleb haridus, andes asemele oma selgitused ja mõisteparatuuri. Antropoloog Margaret Mead selgitab seda nii: tänapäeval pole kogu maailmas vanu inimesi, kes teavad, mida lapsed teevad. Varem, kui elati suletud kultuurisüsteemis, oli ikka vanu, kes teadsid rohkem kui kõik lapsed. Täna on selline situatsioon möödas. Mitte ainult, et vanemad pole enam eeskujuks, vaid nad pole üldsegi enam õpetajad, nõuandjad. Ükski vana-dest ei tea seda, mida teavad viimase 20 aastaga pealekasvanud noored (Jürgenson 1997). Traditsioonilisele kultuurile iseloomulikud kindlalt struktureeritud seletused asenduvad kaasaegse kultuuri komplekssete selgitustega. Oma polüvalentse iseloomu tõttu panevad need uued seletused kahtlema vanade õigsuses. Lugusid räägitakse aga siiski edasi seni, kuni on säilinud veel mingigi seos ümbritseva reaalsusega.

Praguste vanema põlvkonna setude hulgas on nähtustesse uskumise määr isikuti väga erinev. Paljud ei oskagi oma hoiakut sõnastada või isegi valida. Näiteks püüab küsitletu analüüsida seda, kuidas vanasti lehma kurja silma vastu kaitsti:

Aleks: Noh ikka räägiti, et mõnel kuri silm ja kui lehmad lasti kevaldel välja siis keerati lapiga silmade vahele, keemiliselt ma ei tea öelda, kutsuti juudasitt. Too, mis vääga lõhnab, see pandi lapi sisse, pandi lehma sarvede vahele, et kuri silm ei hakka külge ja... Ja ussihammustusi ei ole, no seda ma nägin küll, et see oli enamjagu, enamjagu...

K: Aitas ka siis?

Aleks: Jah (Sari Aleks 1994).

Selles dialoogis ilmneb, et vanad uskumused on mõttemaailma tugevasti juurdunud. Kuigi usundilisi selgitusi ei peeta õigeks või heaks, sobivad need siiski inimesega juhtunu selgitamiseks.

Anna: Ja kui mul see kukkumine ka oll. Keegi sõnus ära. Autokaupluse man ol ja läts teistest müüda umma järjekorda. Ütles silguvars, inime ütle. No lätsi, kodon oligi pauk käen (Anna 1994).

On neid, kes ka rääkisid selliseid isiklikke kogemusi, mis traditsiooni kinnitavad:

K: Aga kas kodukäümist ka om või kodukäija⁸ kui hing rahu ei saa?

Maria: No rahval olevat jah, aga minu vanempatel, kes omma lännü, ei ole kodukäijaid. Aga siiski mäleta kui emal olli pool aastat vai kuus nädalit vai kuis ol'l. Ja sis ... magari ja timä ka istus päitsi otsah. A tuu tähendäs, mina jäi haiges ja ma es saa tuul pääväl minnä matuse pääle või kerikobe. Sõs lätsivä latse' ja kõik tõse' lätsivä, aga minä es saaki minnä. Ma jäin niivõrd haigest ja palavik olli ja (Maria Kraav (s. 1919) 1995).

Vastupidise näitena võib tuua ühe vastaja, kes teab küll hästi vanu kombeid, aga ei pea nendest kinni. Samas sõnastab ta seda kahtlevalt, nagu poleks ta kindel, kuidas tegelikult minna võib – siia maani on vedanud, sest temaga ei ole kommetest mitte kinnipidamise tõttu veel midagi juhtunud:

K: A mis need töökeelud on, mida räägitakse?

Maria: Mõni ütlep, et seal kartulit maha panna või vilja külvata või midagi, et ei või sellel ajal midagi. Mina ei tea neist midagi, mina teen ükskõik millal. Ma ei oska midagi selle pääle öelda.

K: Kas need pühadega ka kuidagi seotud on?

Maria: Noh, öeldakse, et nagu teisel augustil, noh see meie kalendri järgi, vana kalendri järgi on see jakapäiv, et siis ei või tuua nagu heina küüni. Et pikne võip lüüa ja. Ja siis noh mõnet asjat niiviisi, et see ränsapäiv kutsutakse, see on nagu, see on 24. mai. Et noh et kui siis külvat või teet midagi, et siis rahega lööp ära. Aga ma ei tea, ma olen küll teinut.

Ta ütleb, et ei arvesta selliste asjadega, et *ei ole nagu rõhku pannud ja tähele pannud*. Sama naise käest saavad küsitlajad kuulda, et kunagi oli naaberkülas olnud puuk (varavedaja):

K: Kuidas ta välja nägi?

Mari: Ei mina tea. Ma ei käinud vaatamas. Kes rääkisid nob ikka ütlesid, et nagu tulekera ja saba taga ja. Mina ei tea, ei ole teda vaadanud /---/ kutsuti vaatama küll, aga ma ei läinut. Noor olin, mõtli, et ajavad lolli juttu. Nooremas eas ei usu ikka ja (Maria Kuka (s. 1928) 1994).

Seda, kas ta ka tegelikult arvab, et naaberkülas oli puuk, tekstist ei selgu ja võibolla see polegi küsimus, millele saaks vastata 'ei' või 'jaa'.

K: Kuidas puuki tappa sai?

Mari: /---/ A ma konkreetselt olõ-i neid tapmisi ja puukigi olõ-i nännu a vanast oll säändsed uskumused nob. Vanasti usuti niimoodu ja ma olõ tuu asja seeb üles kasvannu (Maria Kuka (s. 1928) 1994).

Oskar Loorits on sissejuhatuses oma raamatule "Eesti rahvausundi maailmavaade" andnud sellisele fenomenile omapoolse tõlgenduse: "Setu ei oska defineerida – tema kirjeldab, setu ei taha filosoferida tema usub. Mida ta just usub, seda ta isegi selgesti ei tea – tema näeb seda selgesti ja tunneb seda elavasti oma kirest loitva hingega ja sütevakana põlevana" (Loorits 1948: 8). Looritsa järgi on rahvaluules olulisem suhtumise esitamine kui reaalselt toimunu esitamine: "Mitte ainult setu, vaid samuti ka eesti rahvalaulikud ja -targad ei tea esijoonnes, mis see on, – vaid milline see on; milleks see on, – vaid kuidas see on" (Loorits 1948: 8).

Sellistele silma ja kõrvaga haaramatutele nähtustele annavad vastajad hinnangu emotsioonide skaalal, mitte aga objektiivse tõe-vale skaalal. 1994–1996. aasta rahvausundi-alastel ekspeditsioonidel kogutud andmestiku maht ja ka tihedus näitavad, et vanema põlvkonna

maailmapilti on usundilised selgitused siiski tugevasti integreeritud. See on neile inimestele tähtis, kuigi nad ise seda ei teadvusta. Tõenäoliselt tuleb aga siiski pidada, et koos nende inimeste kadumisega hääbuvad ka rahvausundilised teadmised.

5.6.6 Religioon

Setud kuuluvad veneõigeusu kirikusse, see on ajalooliselt setu etnilise rühma kujunemisel olnud otsustava tähendusega. Slaavi kirikukultuur tungis sügavalt igapäevaellu, kommetesse ja tõekspidamistesse. Veel möödunud sajandi esimestel kümnenditel oli religioon setudele olulisim faktor, mis neid eestlastest eristas. Luteriusulistest hoiti eemale, sest need olid setude vaatepunktist võõrad ehk teised. Lähtudes religioosest kuuluvusest osutasid luteriusulised isegi kaugemal-seisvaks kui venelased. Rühmade eristamine usu alusel on praeguseni alles, “meie” ja “teiste” piiritlemisel on olulisel kohal just kirikliku kuulumise küsimus. Mitmetel juhtudel määrab see veel praegugi ka isiklikud hoiakud ja teadmised:

Anna: Aga öeldakse ka nii, et setule ära mine! Eestlane, kes on luteriusuline, ei läe elun. Taevaesäle sadatubhat tänu – meil on ka küll luteriusuline võetud vennapojal, aga tema ei ole mitte vihat, timä on kuldne inimene (Anna Toomeoja (s. 1910) 1995: 63).

Kiriku vahendusel olid setud lähemalt seotud venelastega, sest ristimisel anti setudele vene nimed. Samuti oli neil ühine kalender ja sarnane kombestik. Samas abielluti ka venelastega harva. Kahjuks ei ole setu õigeusu küsimustesse eriti süvenetud, kuna see nõuab uurija kompetentsust nii etnoloogi kui usuteadlasena.

Etnoloog Indrek Jäätsi hinnangul domineeris 1920ndateni setudel religioosne identiteet etnilise üle (Jääts 1996: 69). Religiooni mõju

uurimine kaasajal oli ka 1996. aasta küsitluse üks eesmärke. Religiooni tähtsustamine on kaasajal muutunud isikuti erinevaks, seejuures on religioon ettearvatavalt märksa olulisem vanemale põlvkonnale ja eriti naistele. Vanema põlvkonna identiteet toetub olulisel määral religioonile. Religioon mõjutab jutte, kombeid ja teadmisi:

Anastasia: Tuud preestri lukõva kõik õigust. Meid olõ preestri vaja juhti, seopärast, nema on ülikooli lõpetand, näma, latsõkõsõ, on meist targõmah, me peame ennem kullõma, mis nad lukõva (Anastasia Kausmees (s. 1918) 1995).

Õigeusust tulenevalt domineerib juttudes tugev aegade ettemääratuse tunnetus, taju, et asjade käik ei sõltu inimestest endast. Igale inimesele on eluaja pikkus ette määratud:

/---/ inemine luvvas ilma, sis talle luvvas tuu surma päiv kah, kuna ta surõ.

Juttudes põimuvadki kõige eredamal kujul rahvausundist ja õigeusust tulenevad tõekspidamised. Sellise vaateviisi järgi on üksikisiku saatuse jumala kätes. Ta ise ei saa oma saatuse üle otsustada ja saab seda vaid suunata (sellele viitavad erinevad uskumused, näiteks nagu ühe intervjuueritu teade selle kohta, et ristimisel särki selga pannes tuleb esmalt panna varukasse parem käsi, siis tuleb ristitaval lapsel hea elu). Essütajast ehk eksitajast rääkimisel selgus mitmelgi juhul, et eksinu päästab vaid jumalalt abi palumine. Mitmel juhul öeldakse, et omal jõul pääseda ei ole võimalik. Peale palve lugemist lähevad eksinu silmad lahti ning eksinut otsekuu tõugatakse tagant, et ta jõuaks tagasi õigele teele. Eksimise kogemustest rääkimise osaks on väga tihti jumala abil õigele teele jõudmine.

Aegade ja indiviidi elu ettemääratuse tundele viitavad ka mitmesugused ended. Need võivad avalduda nii unenägudes kui ka argielus. Pikemalt on aegade ettemääratuse üle setude rahvapärimeses

(1994. aasta kogumisretke materjalidest lähtudes) mõtisklenud näiteks Heiki Valk (Valk 1996). Ta võtab selle tunde kokku, öeldes, et aegade muutumist tajutakse vahel kui väga tõsist muudatust, mille tõttu lakkavad olemast ka kõige fundamentaalsemad põhimõtted ja toimemehhanismid:

K: Kas häid ja halbu kohti on, kust abi saab?

V: ma ei olõ kohtki mujalt abi saanu ku kerikost. Nüüd ei saa kerikost ka inämb. Nüüd ei saa jah (Valk 1996: 84).

Tulles 1996. aasta ankeetküsitluse juurde, näitavad selle analüüsi tulemused, et 80 protsenti küsitletuist pidas religiooni endale oluliseks. Viiendik vastanuist ütles, et see pole neile kuigi tähtis. Usk on üldiselt vähemtähtis Teise maailmasõja järel sündinutele. Religiooni roll identiteedi alusena nõrgeneb, aga mitmed usuga seotud traditsioonid on säilinud nii vanemate kui nooremate hulgas. Nooremad inimesed käivad kirikus enamasti küll vaid suurematel pühadel. Seda, et noored kirikus käivad, seletati ka sellega, et kirik asendab neid valdkondi, millele maal ei ole juurdepääsu:

Maria: Setut nagu peavad kinni rohkem omast endisest kommetest.

T: Aga huvitav milleperast sõs, ta usk vast on säääne?

Maria: Ta usk on kindlam, aga sisemaal ei hoolita, linnades ei hoolita enam, linnas minnakse ikka teatrisse ja kontsertile rohkõmp ja noored üldse ei hooli enam. Siin nagu peetakse ikka usust rohkem kinni. Siin neid lõbustusi olõ-i nii palju, sis käiakse kirikus palvetamas, vanadest kommetest kinni vähemalt (Maria Süvala (s. 1926) 1995).

On näha, et religiooni tähendus ühiskonnas muutub ja mõned selle tasandid kaotavad tähtsuse. Anna-Liisa Räppo on Peipsi ääres elavaid vanausulisi küsitledes välja toonud, et nende juures kaotab tähtsuse religioon kui süsteem, mis kujundab maailmapilti ja norme (Räppo 1996: 59). Religioon on muutumas rohkem vähemusrühma

sümboliks, sellesse kuuluvate inimeste kokkukuuluvuse ja ühise päritolu kinnitajaks. Isegi kui sisuline side religiooniga nõrgeneb, täidetakse siiski sellega seotud kombeid.

Küsitluse põhjal selgus, et väga religioossetele inimestele ei olnud nende etniline kuuluvus esmase tähtsusega, samal ajal olid etnilise kuuluvuse suhtes aga ükskõiksed ka need, kelle suhted kirikuga olid nõrgad. Vanem põlvkond täidab kiriklikke kombeid väga hoolega. Inimesed käivad kirikus ja haudadel, peetakse kinni kirikukalendrist. On ka neid, kes tänapäevalgi paastuajal paastuvad. Nende inimeste jaoks on religioon igapäevaelu osa, mis määrab inimeste käitumist ja kujundab hinnanguid ümbritsevale. Religioosne maailmapilt tugevdab tunnet, et indiviidi elu on ette määratud. Jumalasõna on oma laadne normide ja tavandi koodeks, millelel toetuda ja millest tähendust otsida:

Anne: /---/ No üldse piibli järgi on elu läinu. Ma piiblit loen alati ja ma vaatan, et elu läheb täpselt nii, nii, nagu ette kuulutatud, nii koguaeg läheb (Anne Raja (70 a.) 1994).

Üksinda elavale vanale inimesele on religioon raamistik, millele üles ehitada omaenese sisemine reaalsus:

K: Kas unenägu tähendab midagi?

Jevdokia: Une läbi hoiatasi /---/ Ja siis kunagi oli jälle, ma tahtsõ, et hommiku oli mul vaja vara üles tulla, tahtsõ kusagile minna. Ja kuulen, üks hõikas, "halloo" ja vahi, Jeesus ongi üleval ühes. Ja ütles, et "tule rutto üles, laisk". Ja kuuli kobe healt (Jevdokia Lõokene (82 a.) 1994).

Hinnates religiooni olulisust setudele, võib väita, et kõige olulisem on see üksikisiku tasandil, moodustades aluse paljude vanema põlvkonna inimeste mõttemaailmale.

Kogukondliku kokkukuuluvuse näitajana suudab religioon hõlmata kirikupühade ja muude sündmuste kaudu ka neid, kes pole usklikud. Normide allikana on religiooni ja kiriku osa vähenenud.

5.6.7 Ajast ja ruumist aru saamise viisid

Pärimuskultuuri tekste kasutatakse ühiskonna, maailmapildi, ajaloo uurimisel, kuid üldiselt ei vaadelda neid otsese tõendusmaterjalina selle kohta, mis varem on juhtunud. Pigem aitavad need mõista ajastule omast mentaliteeti, maailmapilti.

Aeg, sealhulgas ajalooline aeg, on nii indiviidi vahendatud kollektiivse mälu kui ka isikliku mälu seisukohast relatiivne kategooria. Iga inimese puhul omandab see pikkuse vastavalt sellele, kui tähtis miski talle on. Tähtsus võib lähtuda religioonist, moraalikategooriatest, inimese enese elutsüklist või millestki muust.

Näib, et kaugemas minevikus juhtunud sündmustel kaob rääkija jaoks viimaks täielikult ajaline sügavus (millal oli täpselt Rootsi aeg vms). Ajaloolistest sündmustest räägitakse intervjuudes sageli seoses kohtade või kohanimedega. Viimased on lähtepunktiks või ajendiks paljudele intervjuudes sisalduvatele minevikust rääkivatele lugudele.

Ajaloosündmused on tihedalt seotud rääkija lähemas ümbruskonnas asuvate kohtadega, mis on veel tänapäevalgi maastikus eristatavad. Kuigi piirkonna ajalooliste sündmuste puhul võiks oluline olla aeg, seostub nende mäletamine pärimuses sageli just hoopis geograafilise skaalaga, mis transformeerib teadmisi ja määrab, mida üldse mäletatakse.

Ka Setumaal küsitletutelt taheti näiteks teada, kas nad on kuulnud Rootsi ajast või Rootsi sõjast. Järgmises näitetekstis selgub, et rääkija mõte viib küsimusest kuuldes hoopis hiinlaste juurde, sest vastaja ema oli näidanud tee ääres nende matmispaika.

K: A neid sul ema või keegi vanem seal Rootsi sõjast teadis rääkida või Anna: Ema's kõnele Rootsi sõjast. Ema õnne kõneli niivisi et et mehe-ema oli kõnelnu niivisi nii et me oli vana rootsi rahvas. Siin oli ne rootslase. Ja ema on nannu hiinlasi siin, oma silmaga. Kost hiinlase siia sai, üttele? Niivisi kõikjal siin patse oli pää täis näil, Hiimas ol, üttele. Ilosa mehe, üttele. Ja Meremäest edesi om üts, tä ku me kävi Petserihi, sis tima näutas, üttele pettai ol tii veere, et siia on hiina sõduri matetu, so pedaja mano. Kui me isaga Petserih käu, sis ol tuu haud värskel viil. Üttele niivisi, et isa näütas, et siis pääle tuu olli, tima oli lats viil, ku ol matet. Ja isale ol kah, isa ol emast vanemb, ma ei tiia kas kümme aastat midagi isa oli vanem. Ja sis tuu haud ol, a nüüd ei ole tuud kottust jälgegi. Ema kõgõ näüdas tuud kottust, aga matusepaika ei ole midagi (Anna 66 a. 1994).

Sündmuse ajalist kaugust väljendatakse ebamääraselt. Öeldakse “vanasti”, “vanal ajal”, “vana ilma ajal” jne. Setudel on seejuures oluline aja polariseerumine. Räägitakse “vana-” ja “uue ilma” ajast”. Nii nagu paljud ajaloosündmused, paigutuvad ajakategooriasse “vanasti” või “vana ilma ajal” uskumused ning teated üleloomulike asjade kohta:

K: Kas need vanakurjad ja need või... millal need olid siis, ka vana ilma aigu või?

Maria: Noh, üks vana ilma aigu, vanast oli nii ja nii. Nä kuulet ja nä nii, et oll, aga tiia'i kuul aiga sis na ol või mis aa ollu tuu (Maria Tõnison (84 a.) 1994).

Kuigi aega võib mõõta möödunud aastates, ei ole sündmuste paiknemine selge, numbreid kasutatakse pigem selleks, et eristada ammust ja väga ammust aega:

Maria: No sinnä om võipolla, jummal, määne viissada aastat tagasi kui nä puugi' oll', ütle niimoodu. A na oma väga ammu olnu (Maria Salumägi (84 a.) 1994).

Või sealsamas:

Anastasia: An vanast käve mehe' ka olõ-õs püksõ, nii ütli', ka se jalah oll, särgikene nii põlvõdõni.

Maria: Noo tuu oll väiksest ku koolis es käi.

Anastasia: A väga vanast oll' olnu nii. Jah, nii mea...

K: Ema rääkis nii?

Anastasia: Jah, õt kunagi oll õks tuu ka olnu, a no tuu om jo... sada...

Maria: Tuu oll väga vanaste olnu, Sinnä jo om mõni...

Anastasia: Katssada aastat võip olla'.

Maria: Võipolla' katssada aastat jah võis olla' tagasi. A sada aastat, ne omma jo kõigi püksi jalah olnu, väiksest saadik jo (Maria Salumägi (84 a.) ja Anastasia Luik (73 a.), 1994).

Kõige vanemad asjad ja juhtumused on need, mis ei ole otseselt seotud rääkija isiku endaga. Need juhtusid kunagi varem, kunagi enne seda aega, millal elab rääkija, vana ilma ajal või too ilma ajal.

Teated ja teadmised ajaloolistest sündmustest võivad jääda kasutusele, kuna nad pakuvad tõlgendusviisi väärtuste- ja moraalisüsteemile. See asjaolu, et sündmus aitab hästi kirjeldada mõnda normi, võibki olla põhjuseks, miks mälestus sündmusest on säilinud. Tundmatut juhtumit kasutatakse oma väärtuste ja arusaamade kirjeldamiseks või nende õigsuse toetamiseks. Näiteks rääkis üks intervjueritu kadedatest inimestest, kes raha ka pärast oma surma järglastele ei tahtnud jätta. Loo rääkimise ajendiks on lähedalasunud koht, kus oli maa seest hõberaha välja tulnud.

K: A kas siin on kohti, kus juhtub või noh, nähakse imelikke asju vä?

K: Või noh, võib-olla mingeid viirastusi just tolle koha peal?

Miku: Ei ole, ei ole... a vanasti jah veelgi räägiti seda, et vat sealgi üks mägi om, et sinna' on, vanainemise oli nigu raha peitnu. Tead, vanasti oli halbu inemisi ka' – nii et es anna' lastele es lastelastele es kellelegi es, matt kik raha maa sisse. Ja sis oll, ütél.. esi... mil et kiäki muu ei saa ei teda võtta ku, kes temä on pandnu.

K: Ku är koolet, sis jääski maasse...

/---/

Maria: Helbi mäe otsas.

Miku: Helbi mäe pääl, mäekaldah jah tah.

Maria: Tan nütki tule hõbõmündikesi välja, säändseid nii palokalehe... (Jallai Miku ja abikaasa Maria Raud 1994).

Rahvausundilistes tekstides, lauludes ja mujal tuleb ilmsiks see, et teatavas mõttes eksisteeribki rääkija jaoks mitu reaalsust. Näiteks vana aja ja nüüdne reaalsus on erinevad. Asjad, mis tänapäeval enam võimalikud pole, võisid olla võimalikud minevikus. Vahet ei tehta ka tegeliku ja laulureaalsuse vahel. Reaalsusel võiks eristada kogemuslikku ning emotsionaalset tasandit. Emotsionaalsel tasandil on võimalikud need asjad, mis kogemuslikul ei ole.

Aja ja ruumi süstematiseerimisel ja liigendamisel osutuvad olulisteks kategooriateks hea ja halb. Näiteks liigendub ruumiline maailm vasakuks ja paremaks pooleks. Vasak pool on halb ning parem pool hea, sest “Püha vaimu inglid istuvad paremal, a paha vaimu ingli vasakul pool” (Jallai Miku 1994).

Vasak ja parem pool on selgesti integreerunud ka eksimise kogemuse tõlgendusse. Eksitajast rääkides kirjeldavad ühed jutustajad seda kui kogemust, mille käigus pöördub ruum otseku tagurpidi, “eksimine vajub vasakule poole” (Jallai Miku ja Maria Raud 1994). Vasaku ja parema poole põhimõtet on kasulik jälgida kõigis igapäevatoimingutes:

Ja kui sa... läed teed pite kab, noh, pisile tabad tee pääle – ikka minna, siis mine vasakul poole. Siis kuse vanalekur'ale näkku. Et vanakuri tule takah ja... Nii üteldi meil, ma ei tea, kuis nood... (Jallai Miku ja Maria Raud 1994).

Mitmetes intervjuudes ilmneb, et ka ajal on rääkija jaoks moraalne kvaliteet ning see on muutunud. Loomulikult võib seda tõlgendada eelkõige küsitletute vanusega, millest tulenevalt on nad eelkõige minevikule orienteeritud, projekteerides sinna kõik positiivse. Samuti on selle taga suured sotsiaalpoliitilised muutused ühiskonnas tervikuna. Kuid intervjuudes kõlama jääv väide, et vana aeg oli parem kui nüüdne, kirjeldab muutusi ka kultuuritervikus. Eriti avaldub aegade vastandus kirikust ja religioonist rääkides, sellesse põimitakse ennustusi tumedast tulevikust. Sellest, et uus aeg on halvem, annab vastajate arvates tunnistust näiteks see, et inimesed on kirikust eemaldunud ning ei ole enam usklikud. Kui ei ole usku, kaob ka häbitunne:

Anne:: Kõik niimoodi, et inimesed – et see hooraelu hakkab väga õitsele, ei abielluta enam, vabaabieli ja kõik niisukesed pahandused selle seksu pärast. Et hooravaim tõuseb taevani ja see kaob vele enne issanda tulemist ära, see hirmus hävitaja, katkutõbi, selle pääl ingel pilves sirbiga, löikab rahvast armuta. Ja kolmas osa rahvast peab enne issanda tulemist maa päält ära surema (Anne Raja (70 a.), 1994).

Mentaliteediajaloolane Carlo Ginzburg on oma uurimuses Juust ja vaglad (Ginzburg 2000) toonud välja selle, et suuliselt traditsioonil rajanevais ühiskondades kaldub kogukonna mälu tahtmatult muutusi varjama ja kätkema. Materiaalse elu suhtelisele paindlikkusele vastandub minevikupildi rõhutatud liikumatus – asjad on alati niiviisi olnud, maailm on, mis ta on. Üksnes ägeda sotsiaalse muutuse ajajärkudel kerkib esile pilt enamasti müütilisest, erisugusest ja tavaliselt paremast minevikust – täiuslikkuse mudel, millel kõrval näib

olevik teest kõrvalekaldumisena, mandumisena (Ginzburg 2000: 137–138). Ilmselt joonistavad sellistel murrangulistel ajajärkudel pärimusrühma liikmed oma mineviku ning arusaamad sellest välja erendamalt kui rahulikuma arengu ajajärkudel. Nii et ka selles mõttes toimusid rahvausundile keskendunud välitööd Setumaal väga õigel ajal.

6. KOKKUVÕTE

Identiteet on nii uurija kui ka identiteedi kandja vaatepunktist kujutuslik konstruktsioon ning see teeb selle uurimisküsimusena komplitseerituks. Etniliste, religioosete ja teiste rühmade uurimine lähtub traditsiooniliselt eelnevalt defineeritud rühmale iseloomulikest faktoritest. Tegelikuses ei võimalda see lähenemisviis tingimata märgata võimalikke teistsuguseid mõjusid. Samas võimaldab selline lähenemine uurimisküsimust piiritleda ja haaratavaks muuta.

Setu külades 1990ndatel aastatel toimunud välitööde objektiks oli eelkõige traditsiooniline kultuur, vähem tegeleti sotsiaalpoliitiliste küsimustega, sealhulgas inimeste toimetulekuga piirivööndis. Mõlemad pooled on omavahel siiski tihedalt seotud isiku ja ühiskonna või isiku ja teise isiku vahelise suhte kaudu. Selle suhte kujunemist võib käsitleda ka identiteedilooma või enese määratlemise protsessina.

Välitöödel kogunenud ainese põhjal ei saa vastata küsimusele, millisel määral, vaid kuidas analüüsitud valdkonnad on isikule tähtsad ja mil moel nad toetavad teda enese ja maailma vahelise suhte tajumisel. Erilise tähtsuse näib selles kontekstis omandavat põlvkonna mõiste. Mineviku mõjude ja tuleviku vahelise silla loojateks on põlvkonnad, kes oma kujunemisaastatel on kogenud sarnaseid, olulisi sotsiaalseid jõude, on läbi elanud sarnaseid sündmusi. Seda, kui konkreetne vanuserühm reageerib mingite tegurite kogumile ühtemoodi, nimetatakse ka põlvkonna efektiks (Almond ja Verba 1980:

400; Sztompka 1996). Ühesuguse reageerimise lähtepunkt on ühises minevikus. Kõige paremini mäletatakse varaseid õppetunde, ja kõige tugevamalt sotsialiseeriv mõju on inimese noorpõlvel. Selleaegsed kogemused ilmnevad ka edaspidises käitumises ja arusaamades ning need avaldavad mõju enese ja teiste vaheliste piiride tõmbamisel.

Uurimuses kasutatud materjalid ei võimalda süvitsi jälgida seda, kuidas identifitseerivad end nooremad põlvkonnad. Olemasolev baas võimaldas keskenduda ainesele, mille juured on vanema põlvkonna noorusaegades ning teha oletusi nende osa üle indiviidide enesemääratluse protsessis.

Kultuuril on enesemääratluses oluline roll. Vanema põlvkonna puhul ilmneb see elatud kultuuris. Noorema põlvkonna jaoks on kultuur oluline ka teadlikumate valikute tasandil, sest paljud traditsioonilise rahvakultuuri elemendid ei ole integreeritud noorema põlvkonna otsesesse kogemusse. Nii ongi traditsiooniline kultuur muutunud neile enam teadvustatud valiku objektiks – näiteks osalevad nad laulukoorides, loovad ansambleid, käivad ühistel pidudel, osalevad setu noorte liikumises ja nii edasi.

Vanem põlvkond vaatab näoga mineviku poole. Vanema põlvkonna identiteet on seotud mäluksuuriga, mis aktualiseerub ka väljaspoolt tulnud uurijate piirkonda sattumisel. Piirkonna õitseage on nende silmis Teise maailmasõja eelsed kümnendid, mil setud olid hakanud integreeruma suuremasse ühiskonda. Praegune poliitiliselt keeruline situatsioon põhjustab arusaamatust ja toimetulematust ümbritsevaga – “see on nagu surnunulk”. Külad kaovad. “Setu rahvas häöse är’”, on vanemate inimeste veendumus. Ka piirkonda sattuvad huvilised on osaliselt seda vana maailma lõhkuma asunud – näiteks räägib Heiki Valk välitööde päevikus juhtumist, kus paari aasta eest arhailiste esemetega silma paistnud Podmotsa külakalmistul asuv tsässon oli uuel külastusel lukus, sest sisustus oli rikutud.

Traditsiooniline suuline kultuur on koondunud vana külakultuuri, kohalike olude ja lapsepõlve ümber. Mõned mälestused on muutunud rahvapärimuse osaks. Vanade uskumuste ja kogukonnale iseloomulike kommete ning normide püsimist võib olla soodustanud see, et õigeusu kirik on ristiusueelsete tavade suhtes olnud ilmselt soosivam kui ülejäänud Eesti ühiskonda mõjutanud luteri kirik.

Identiteediprotsesse vaadeldes leidis kinnitust see, et külaelanike elus on olulisel kohal lähirühmad. Suhetes lokaalse kogukonnaga ja seda rühma kooshoidvates tegurites tervikuna toimus 20. sajandil mitu suurt muutust – külakogukond lagunes ja praeguseks on alles vaid seda markeeriv punktiirjoon – tühjaksjäänud talud ja seal elanud inimestega seotud mälestused.

Reaalse kogukonna kaudu saavutatud kokkukuuluvustunde kadumisel on lähirühmade kõrval suurema tähtsuse omandanud Setumaa kui regionaalne tervik, mille terviklikkust rõhutavad eriti setu päritolu haritlased ja poliitikud. Setu liikumine näitab seda, et regionaalne ja etniline identiteet on üksteisele lähedalseisvad mõisted.

Etniline enesemääratlus on eelkõige kindlat päritolu esivanematega kokkukuulamise tunnetamine, samuti ühise keele või religiooni jagamine, see võib püsida aga ka väga väikeste erinevuste toel. Etniline identiteet vajab piire – nii psühholoogilisi kui territoriaalseid. Eesti-Vene piiri küsimus on etnilisele enesemääratlusele mõjunud vastuoluliselt – ühelt poolt on see olnud rühma kokkukuulumistunde lõhkujaks, sest piirid on barjäär “meie” ja “nende” vahel. “Meie territooriumi” jagamine lõhub ka “meie” mõiste. Teiselt poolt on piiriprobleemid olnud etnilise eneseteadvuse mobiliseerijaks, kuna nende tõttu on setu küsimus jõudnud nii Eesti kui Vene avalikkuse ette.

Enamik küsitletuist peab end nii setuks kui ka eestlaseks. Võib öelda, et eksisteerib kahekordne, eesti-setu identiteet, sest ka väga tugeva setu identiteedi kandjad ei vastandanud end eestlastele. Setu

identiteedi olulisim komponent on setu keel, mida Setumaal veel elavalt kasutatakse. See on ka põhiline joon, mille kaudu setusid väljastpoolt eristatakse. Teine olulisem alus enesemääratlusel on päritolu ja sugulussuhted. Tatjana Maksimova hinnangul määrab etnilise identiteedi tegevuse sotsialiseerumine oma kogukonda (Maksimova 1997). Kolmas olulisem komponent enesemääratlusel on õigeusk, mis määrab praegugi paljude setude igapäevaelu. Märkimata ei saa jätta ka elavat rahvatraditsiooni. Folkloori on kasutatud kirjakeele loomisel (setu eepose avaldamine) ja see on olnud setu liikumise oluline alustala. Teisest küljest näib, et vaadeldud perioodil oli setu liikumise (nt. Setu kongress) mõju külaelanikele nõrk. Näib, et nende tegevus oli suunatud rohkem eesti avaliku arvamuse mõjutamisele kui kohalike kogukonnale.

Topeltdentiteeti võib vaadelda ka kui rahvusliku ja regionaalse tasandi identiteedi varieerumist. Eestlusega samastamine toimus rohkem rahvuse kui riigi tasandil.

Suuremast ühiskonnast saavad inimesed osa meedia, peamiselt televisiooni või radio vahendusel. Selle suure, nn. kujuteldava kogukonna liikmeks olemise vahetut kogemust ääremaalastel ei näi olevat. Välitööd 1996. aasta kevadsuvel näitasid, et kohalikud inimesed, kes ootasid küll riigipoolset toetust, olid tegelikelt võimalustest ning riiklike institutsioonide toimimisviisidest halvasti informeeritud. Inimestel polnud selget arusaama, millisel võimutasandil millisele küsimusele lahendust võiks otsida. Kohaliku elaniku vaatepunktist ilmnes riik 1990ndatel aastatel pigem millegi negatiivsena: piiriprobleemide, majandusraskuste ja sotsiaalse isolatsiooni näol.

See peegeldus ka kultuurilisel tasandil. Juttudes, eriti kirikuga seotutes, domineeris fatalistlik hoiak: räägiti näiteks maailma lõpu saabumisest 2000ndal aastal või sellest, et ajad on halvaks muutunud ja inimesed koos nendega. Rahvausundilistest tekstidest võiks seda

6. KOKKUVÕTE

iseloomustada ühe vastaja ütlus: vanahalbu pole enam näha, sest nad on läinud inimeste sisse (Valk 1996: 85).

Riigipiiriga seonduv oli piirkonna inimestele mõistetamatu, see toimis rohkem kogukonna lõhkuja kui kokkukuuluvustunde loojana. Teiselt poolt piirjoont ümber asunud siirdusid pigem linna sugulaste juurde kui Setumaa küladesse. Piir lõhkus ruumilise terviku – teisele poole piiri jäid elavad ja lahkunud sugulased, seene- ja marjakohad ning mälestused lapseõlvekodust.

ALLIKAD JA AJAKIRJANDUS

EFA Valk I–VII (1994–1995). Eesti Folkloori Arhiiv (EFA) käsikirjaline kogu..

1996. aasta semistruktureeritud intervjuud piiriäärsetes külades. Ankeedid (Eravalduses).

Välitööde päevikud (Eravalduses).

Ajaleht "Setomaa"

Piho, M. 1997. Setu lauluema Maarja Pähnapuu. Film. Eesti Televisioon.

Piho, M. 1995. Itk. Film. Eesti Televisioon.

KIRJANDUS

- Almond, G. A ja Verba, S (toim.) 1963. *The Civil Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations*, Princeton: Princeton University Press.
- Anderson, B. 1995. *Imagined Communities*. London: Sage.
- Aronsson, P. 1995. *The Desire for Regions. The production of Space in Sweden's History and Historiography*.
URL: <http://www.hv.se/hum/regions.html>.
- Barth, F. 1969. Introduction. *Ethnic Groups and Boundaries: the Social Organization of Culture Difference*. Ed. by Barth, F. London.
- Bausinger, H. 1990. *Folk culture in a World of Technology*. Bloomington, Indiana.
- Bohlman, P. V. 1988. *Traditional Music and Cultural Identity: Persistent Paradigm in the History of Ethnomusicology*. Yearbook of Traditional Music.
- Brück, U. 1988. Identity, local community and local identity. *Tradition and Cultural Identity*, ed. by Honko, L. NIF Publications 20. Uppsala: 77–92.
- Buck, W. 1909. *Petseri eestlased*. Tartu.
- Burke, P. 1992. "We, the people..." *Modernity and Identity*, ed. by Lash, S. and Friedman, J.
- Ginzburg, C. 2000. *Juust ja vaglad. Ühe 16. sajandi möldri maailm*. Varrak.
- Gravtšova, G. 1995. *Dolgani olustikujuttudes leiduvatest traditsioonilistest uskumustest*. *Rahvausund tänapäeval*, toim. Hiimäe, M. ja Kõiva, M. Tartu.
- Gergen, K. J. 1994. *Realities and relationships*. Cambridge: Harvard University Press.

- Gergen, K. J. 1995. Narrative, Moral Identity and Historical Consciousness: a Social Constructionist Approach. University of Bielefeld.
- Forsberg, T. 1995. Theories on Territorial Disputes. Contested territory. Border Disputes at the Edge of the Former Soviet Empire. Toim. Forsberg, T.
- Hagu, P. ja Suhonen, S. 1995 (toim). Setu rahvuseepos – Setu-kaisepos – The Setu Epic Peko. Snellman-Instituutti A-Sarja 18/1995. Kuopio.
- Hakamies, P. 1997. The Role of Folklore in maintaining Identity among a Karelian group in Eastern Finland. Nordic Yearbook of Folklore.
- Harris, M. 1999. Theories of Culture in Postmodern Times. Walnut Creek: Altamira Press.
- Hobsbawm, E. 1983. Introduction: Inventing Traditions. The Invention of Tradition. Ed. by Hobsbawm, E. Cambridge University Press.
- Honko, L. 1988. Studies on tradition and cultural identity. An introduction. Tradition and Cultural Identity, ed. by Honko, L. NIF Publications 20. Uppsala.
- Honko, L. 1998. Folklooriprotsess. Mäetagused nr. 6., Tartu.
URL: <http://haldjas.folklore.ee/tagused>.
- Ilves, T.-H. 1999. Eessõna. Tsivilisatsioonide kokkupõrge (Samuel B. Huntington).
- Jaago, T. ja Jaago, K. 1996. See olevat olnud... Rahvaluulekeskne uurimus esivanemate lugudest. Tartu.
- Jacobson-Widding, A. 1994. Universalism, relativism või eklektilised sünteesid? Refleksioone kultuurantropoloogiast 1990. aastate eel. Akadeemia nr. 4: 1269–1294.

- Johansen, U. 1998. Pilk tänapäeva linnaeestlaste suhtlusvõrgustikule. Eesti rahvakultuur. Toim. Viires, A. ja Vunder, E. Tallinn: 645–654.
- Jääts, I. 1996. History of the Setu ethnic identity: A brief survey. Stability and changes. Identity of Periferies. Minorities, Borderlands and Outskirts. Vanavaravedaja No 5, toim. Västriik, E ja Saarlo, L. Tartu Nefa Rühm: Tartu: 66–72.
- Jääts, I. 2000. Ethnic Identity of the Setus and the Estonian-Russian Border Dispute. Nationalities Papers Vol. 28. No. 4.
- Jürgenson, A. 1997a. Naer kui enkulturatsiooni indikaator. Mäetagused nr. 2. URL: <http://haldjas.folklore.ee/tagused>.
- Kaivola-Bregenhøj, A. 1996. Narrative and Narrating. Variation in Juho Oksanen's Storytelling. FF Communications No. 261. Suomalainen Tieteakatemia. Helsinki.
- Kaivola-Bregenhøj, A. 1997. "Who am I Exactly?" Ethnic Identity as revealed in interviews with Ingrian-Finns. Nordic Yearbook of Folklore.
- Kaunismaa, P. 1997. Mitä on kollektiivinen identiteetti? Puhenvuoroja identiteetistä. Toim. Virtapohja, K. Jyväskylä.
- Kirschenblatt-Gimblett, B. 1989. Authoring Lives. Journal of Folklore Research 26: 123–149.
- Kopsa-Schön, T. 1988. The Gypsy Identity and Tradition in Cultural Interaction. Tradition and Cultural Identity, ed. by Honko, L. NIF Publications 20. Uppsala: 175–194.
- Kuutma, K. 1998. Kultuuriidentiteet, rahvuslus ja muutused laulmis-traditsioonis. Mäetagused nr. 7, Tartu.
URL: <http://haldjas.folklore.ee/tagused>.
- Kuutma, K. 1997. Changes in folk culture and folklore ensembles. Folklore, vol. 6., Tartu. URL: <http://haldjas.folklore.ee/folklore>.
- Laid, E. 1997. Paopaigad. Eesti mõttelugu. Tartu.

- Lehtonen, J. 1997. Kansallinen identiteetti ja yhteisöidenidentiteetti. Puhenvuoroja identiteedistä. Toim. Virtapohja, K. Jyväskylä.
- Ligi, P. 1994. Poliitika, ideoloogia ja muinasteadus. *Looming* 1: 110–121.
- Loorits, O. 1948. Eesti rahvausundi maailmavaade. Stockholm.
- Lotman, J. 1990. Kultuurisemiootika ja teksti mõiste. Kultuurisemiootika. Tallinn.
- Löfgren, O. 1989. The Nationalization of Culture. *Ethnologia Europaea*.
- Lukka, E. 1997. *Sirp* 1. august.
- Manninen, L. 1982. Change and the Problem of Identity. *Ethnologia Scandinavica*.
- Maksimova, T. 1997. Identity options. Setu People in Russia. Common Border, Shared Problems. Research Reports, toim. Berg, E. Tartu: Peipsi Järve Projekt. 59–68.
- McGarty, C.; Haslam, S. A, Hutchinson, K. J. And Turner, J. 1994. The Effects of salient group memberships on persuasion. Small Goup Research.
- URL: <http://online.anu.edu.au/psychology/socpsych>.
- NIF Newsletter 4, 1986.
- Nikiforova, J. 1997. Social Relations in a Transboundary Context. Common Border, Shared Problems, ed. by Berg, E. Tartu.
- Nikiforova, J. 1999. Is a border a factor of ethnic community formation?
- URL: http://www.indepsocres.spb.su/nikif_e.htm
- Novozhilov, A.G., Gromova, J.V., Hrushev, S.A. 1999. Istoriiko-etnografitsheskie otsherki Pskovskovo Kraja. Pskov: Izdatelstvo Pskovskovo oblastnovo instituta pobosheija kvalifikatsii rabotnikov obraznovania.

- Paasi, A. 1996. Boundaries, Territories and Consciousness: the Changing Consciousness of the Finnish-Russian Border.
- Paasi, A. 1995. Constructing territories, Boundaries and Regional Identities. *Contested Territory. Border Disputes at the Edge of the Former Soviet Empire*. Ed. by Tuomas Forsberg. *Studies of Communism in Transition*: 42–61.
- Reissar, L. 1996. *Setumaa läbi sajandite*. Petsrimaa. Tallinn.
- Rommel, M.-A. 1996. *Pilte Setomaalt*. Mäetagused, nr. 6. Tartu.
- Richter, E. 1979. Integracia setu s estonskoi naciei. Eesti talurahva majanduse ja olme arenguiooni 19. ja 20. sajandil. Eesti NSV Teaduste Akadeemia Ajaloo Instituut: Tallinn.
- Rosander, G. 1986. *The Natiolization of Dalecarlia. Tradition and Cultural Identity*, ed. by Honko, L. NIF Publications 20. Uppsala: 93–142.
- Runnel, P. 1997. About some components of Setu ethnic identity. *Identity of Periferies. Minorities, Borderlands and Outskirts*. *Vanavaravedaja No 5*, toim. Västriik, E ja Saarlo, L.. Tartu Nefa Rühm: Tartu: 73–77.
- Runnel, P. ja Jääts, I. 1997. *Ethnic Identity in bordering areas. Common Border, Shared Problems*. *Research Reports*. ed. by Berg, E. Tartu: 47–59.
- Sarv, V. 1998. *Etnonüümid ja setu identiteet*. *Keel ja Kirjandus* 5.
- Siikala, A. L. 1990. *Interpreting Oral Narrative*. FF Communications No. 245. *Suomalainen Tieteakatemia*. Helsinki.
- Siikala, A. L. 1984. *The Praxis of Folk Narratives*. *Nordic yearbook of Folklore*.
- Sztompka, P. 1996. *Looking Back: The Year 1989 as a Cultural and Civilizational Break*. *Communism and Post-Communism Studies Vol 29. No 2*: 115–129.

- Troska, G. 1998. Külad ja külaelu. Eesti rahvakultuuri leksikon. Toim. Vunder, E., Viires, A. Tallinn: 247–268.
- Valk, H. 1996. Setomaale minekust: 1994. aasta kogumiskäigust, tulemustest ja taustadest. Palve, vanapatt ja pihlakas. Vanavaravedaja nr. 4. Toim. Valk, H., Västriku, E. Tartu.
- Viikberg, J. 1997. Eesti külad Venemaal: keel ja identiteet. Eestlane olla... Eesti keele ja kultuuri perspektiivid. Toim. Kulu, H. jt. Tartu.
- Virtanen, L. 1994. Singers on Their Songs: the act of singing as perceived by singers in the Setu region of Estonia today. The Uses of Tradition. A Comparative Enquiry into the Nature, Uses and Functions of Oral Poetry in the Balkans, the Baltic, and Africa. Ed. by Branch, M. and Hawkesworth, C. School of Slavonic and East European Studies University of London; Finnish Literature Society. Helsinki.
- Viires, A. ja Vunder, E. (toim) 1998. Eesti Rahvakultuur. Tallinn: Eesti Entsüklopeediakirjastus.

KÄSIKIRJAD

- Jürgenson, A. (1997b) Emakeele osast Siberi eestlaste etnilises identiteedis. Ettekande käsikiri. 1997.
- Löfgren, O. Ühendades lokaalset globaalsega.
- Raudoja, A. TV ja raadio seto pärimuses 1994–1997. Ettekande käsikiri, 1997.
- Henri Tajfeli ja John Turneri sotsiaalse identiteedi teooria.
URL: <http://online.anu.edu.au/psychology/socpsych/>.

Studia Ethnologica Tartuensia 7

Traditsiooniline
kultuur
setude
enesemääratluses
1990ndatel aastatel

Pille Runnel (MA) töötab etnoloogina
Eesti Rahva Muuseumis ja on
Tartu Ülikooli meedia ja
kommunikatsiooni osakonna doktorant.
Tema põhilisteks uurimisvaldkondadeks on
etnilised protsessid Ida- ja Kesk-Euroopas ja
infoühiskond.

Uurimus käsitleb
traditsioonilise kultuuri osa
peamiselt vanema põlvkonna setude
elus ja maailmavaates.

ISBN 9985-4-0269-3
ISSN 1406-4324