

JAN LÖFSTRÖM

## Historialliset anteeksipyynnöt eksklusion välineenä?

### Symboliset hyvitykset ja kulttuurisen kansalaisuuden politiikka

**Kymmenet valtiojohtajat ja kirkkojen päämiehet ovat viime vuosina pyytäneet anteeksi ja pahoitelleet historian traagisia tapahtumia. Mitä ongelmallista tällaisissa symbolisissa hyvityksissä eli reparaatioissa mahdollisesti on kansalaisuuden ehtojen määrittämisen kannalta?**

■ Symboliset reparaatiot kuten ns. institutionaaliset anteeksipyynnöt ja pahoittelut menneisyydessä tehtyjen vääryyksien johdosta ovat yleistyneet 10–15 viime vuoden aikana. Maailmalla laajimmin tunnettuja esimerkkejä lienevät paavi Johannes Paavali II:n lukuisat julkilausumat ”katolisen kirkon poikien ja tyttöjen” osallisuudesta muiden uskontojen ja ei-eurooppalaisten kansojen kaltoin kohteluun menneinä vuosisatoina. Myös muita vastaavia tapauksia on runsaasti.<sup>1</sup>

Symboliset reparaatiot ovat herättäneet sekä yleisemmin julkista että erityisemmin akateemista keskustelua ja nimenomaan myös kriittisiä kysymyksiä. On muun muassa kysytty, kuinka kaukaa historiasta syyllisyyden ja uhriuden voidaan ajatella voivan periytyä ja kenelle, millä edellytyksillä jonkun voidaan katsoa olevan tietystä tapahtumasta moitittavasti vastuullinen, milloin vastuu on nimenomaan kollektiivista, ja millä perusteilla voidaan moraalisesti moitita ehkä hyvinkin toisenlaisessa arvo- ja ajatusmaailmassa aikanaan eläneiden ihmisten toimia ja pyytää niitä anteeksi.<sup>2</sup> Tässä artikkelissa tarkastelen kuitenkin erästä kysymystä, jota ei ole reparaatioiden kohdal-

la käsittääkseni pohdittu ja joka liittyy kansalaisuuden ja yhteiskunnallisen integraation teemaan, nimittäin miten symbolisilla reparaatioilla saatetaan myös tehdä rajanvetoa kulttuurisen kansalaisuuden suhteen ja – mikä on ehkä hätkähdyttävä ajatus – sulkea ”vieraat” pois ”meidän” kulttuurisen yhteisömme piiristä. Voisiko hyvää tarkoittava historiallinen anteeksipyyntö todella joskus olla myös eksklusion väline?

### Muistojen ja tunnustamisen vaihtokauppa

Historiallisia vääryyksiä koskevista symbolisista (ja myös aineellisista) reparaatioista neuvotteleminen on usein kipeä ja jännitteinen prosessi. Puheena oleva menneisyys on näet eräille asianosaisille kertomusta tuskasta ja menetyksistä, joiden kokemus ja muisto on tärkeä osa omaa yksilöllistä/kollektiivista identiteettiä, mutta nuo muistot ja kokemukset ovat myös olleet usein poliittisesti ja yhteiskunnallisesti marginalisoituja: ne on esim. ”merkityksettöminä”, ”epäisänmaallisina” tai ”epäkansallisina” häivytetty hegemonisesta historiatulkinnasta. Kun reparaation vaatimus sitten haastaa tällaisen esimerksi kansallismielisen silotellun kertomuksen uskottavuuden ja oikeutuksen, syntyy koviakin debatteja. Esimerkkinä voi mainita vaikkapa Australiassa käydyt väitelyt, tulisiko valtion hyvittää alkuperäisväestölle sen inhimilliset ja aineelliset menetykset ja miten. Aboriginaalien edustajat ja heidän tukijansa ovat mm. vaatineet hallitukselta virallista anteeksipyyntöä mutta toistaiseksi tuloksetta. Torjuvan vastaanoton taustalla ovat osin juuri historiapolitiittiset

1. Yhtenä institutionaalisten anteeksipyyntöjen inventaariona ks. luettelo ”Political apologies” Internet-osoitteessa <http://reserve.mg2.org/apologies.htm> (6.11.2006), joka tosin päättyy vuoteen 2002.

2. Jan Löfström (2005) ’Om restitutioner’, *Historisk Tidskrift för Finland*, 90:1, 123–142; aiheeseen liittyvät myös *Historiallisen Aikakauskirjan* pääkirjoitukset 2/2001, 3/2003 ja 4/2003. Alan kirjallisuudessa käytetään kattokäsitteenä sekä reparaatiota että restitutiota. Olen aiemmin puhunut restitutiosta mutta päätynyt tässä tekstissä reparaatioon, koska tekstin eräs keskustelukumppani, Janna Thompson, operoi sillä käsitteellä; Janna Thompson (2002) *Taking responsibility for the past. Reparations and historical justice*. Cambridge: Polity Press.

syyt: reparaation vaatimus asettaa kriittiseen valoon sen tulkinnan Australian historiasta, jolle australialaisten identiteetti ja itseymmärrys valkoihoisena englanninkielisenä kansakuntana on rakentunut ja jossa ei ole ollut sijaa alkuperäisväestön ja sen kulttuurin perinnölle.<sup>3</sup>

Symbolisen reparaation vaatimuksissa asetelma on siis yleensä se, että vaatimuksen esittäjät haastavat aikaisemman hegemonisen tulkinnan menneisyydestä ja haluavat tunnustetun aseman omalle tulkinnalleen sekä tunnustuksen niille kipeille muistoille ja kokemuksille, jotka ovat heidän kollektiivisen identiteettinsä tärkeä osa.<sup>4</sup> Elazar Barkan onkin osuvasti sanonut, että reparaatioista neuvoteltaessa ihmiset ”vaihtavat historioita ja kansallisia muistoja tunnustukseen ja aineellisiin resursseihin” (*barter histories and national memories for recognition and material resources*).<sup>5</sup> Joskus kädenvääntö koskee pohjimmiltaan sitä, tunnustetaanko tietyn väestöryhmän olevan ylipäänsä olemassa vai ei. Esimerkiksi Turkin hallitusten haluttomuus symbolisiin reparaatioihin 1900-luvun alun armenialaisten joukkomurhien johdosta johtuu osin siitä, että ne ovat tahtoneet välttää puhumasta mistään valtion rajojen sisällä olevasta erityisestä (potentiaalisti itsenäisyysshaluisesta) armenialaiskansasta. Armenialaisille taas symbolinen reparaatio on tärkeä tavoite mm. juuri etnis-kansallisen erityisyyden epäsuorana tunnustuksena.<sup>6</sup>

Muistojen vaihtaminen tunnustukseen on prosessi, jossa (re)konstruoidaan mennyttä koskevia kokemuksia ja kertomuksia sekä neuvotellaan niiden oikeutuksesta. Koska nämä kokemukset ja kertomukset ovat yksilöllisten ja kollektiivisten identiteettien keskeinen osa, kun yksilöt ja kollektiivit rakentavat subjektiuttaan, ne kytkeytyvät tärkeällä tavalla kulttuurisen kansalaisuuden tematiikkaan.

### Kulttuurinen kansalaisuus

Jan Pakulski totesi jo vuonna 1997, että kansalaisuutta koskevat keskustelut olivat laajentuneet vuosituhanen vaihdetta lähestytessä aiheisiin, joita voidaan luonnehtia kulttuurisen kansalaisuuden kysymyksiksi.

Yksityisen väestöryhmän ja sen jäsenten kannalta näitä kysymyksiä ovat ryhmän oman kulttuurin näkyvyys yhteiskunnassa, oman kulttuurin asiallinen ja kunnioittava käsittely julkisuudessa, sekä ryhmälle ominaisten kulttuuri-identiteettien ja elämäntapojen tukeminen.<sup>7</sup> Kansalaisuuden oikeudelliset ja poliittiset ulottuvuudet (vapausoikeudet, äänioikeus jne.) olivat kauan se kansalaisena olemisen puoli, jota ensisijassa pohdittiin, mutta varsinkin 1960- ja 1970-luvulta alkaen sosiaalis-taloudelliset kysymykset saivat enemmän huomiota – kansalaisuuden tiedostettiin olevan muutakin kuin äänestämistä. Nytemmin huomio on siis kiinnittynyt myös kulttuuriseen ulottuvuuteen eli siihen, että yksilöiden ja väestöryhmien asema kansalaisina rakentuu myös symbolisten esitysten tasolla eli erilaisten representaatioiden ja kuvien kautta. Näillä kuvilla tehdään mm. erotteluja, joilla on selvää yhteiskunnallista merkitystä. Onkin esitetty, että kulttuuriset oikeudet voidaan nähdä laajennetuiksi sosiaalisiksi oikeuksiksi.<sup>8</sup>

Kulttuurisen kansalaisuuden käsitettä on tosin käytetty useammassa eri merkityksissä. Gerard Delantyn mukaan ’kulttuuria ja kansalaisuutta’ koskevissa keskusteluissa on ollut kaksi polttopistettä: (1) vähemmistöoikeudet ja monikulttuurisuus (teemoina mm. inklusio, eksklusio ja kulttuurinen variaatio yhteiskunnassa), sekä (2) yksilöiden ja kollektiivien kulttuuriset tarpeet (teemoina identiteetti, jäsenyys, kokemus johonkin kuulumisesta).<sup>9</sup> Jälkimmäiseen sisältyy myös juuri tarve ”saada kertoa” sekä saada kokea, että kertomukset ja muistot ”meidän” kollektiivisista kokemuksista tulevat yhteiskunnassa oikeudenmukaisesti (ja ehkä kriittisestikin) kuunnelluksi ja huomioon otetuksi. Ryhmän oman kertomuksen ja muistojen kieltäminen muun yhteiskunnan taholta voi olla paitsi symbolista myös sosiaalista eksklusioita, jos se esimerkiksi estää tunnustamista ja tunnustamista ryhmää tukevien erityisten yhteiskuntapoliittisten järjestelyjen tarvetta (esim. Australian aboriginaalien syrjäytyneisyyden ehkäisy).

Neuvottelut historiallisia vääryyksiä koskevista symbolisista reparaatioista voidaan Barkania soveltaen nähdä taisteluksi nor-

matiivisesta kulttuurisesta kansalaisuudesta siinä mielessä, että ne ovat kamppailua siitä, miten tietyn yhteiskunnan kansalaisten pitäisi ajatella (ja tuntea) menneisyydestä, millaisia formatiivisia kertomuksia heidän pitäisi siitä kertoa, ja millaisia elementtejä heidän historiallisessa identiteetissään siis tulisi olla. Kenen kokemukset ja muistot otetaan ”meidän” yhteiseen kertomukseen ja ”kunnon” kansalaisten jaetuksi kulttuuriksi?<sup>10</sup> Osallistuminen reparaatioista käytävään neuvotteluun on tosin itsessäänkin kulttuurista kansalaisuutta siinä ei-normatiivisessa mielessä, että se on valmiutta ja kykyä ”kertoa oma kertomus”, kykyä (re)konstruoida ja esittää historiallisesti ankkuroitu tulkinta tietyn subjektin (”me”) toiminnasta. Tässä artikkelissa huomion kohteena on kuitenkin ensiksi mainittu taistelu kansalaisuudesta.

### **Poliittinen solidaarisuus ja kulttuurinen solidaarisuus**

Ajatellaanpa sitä symbolisissa reparaatioissa tyypillistä tilannetta, jossa jonkin valtion edustaja esittää anteeksipyyntöä jonkin historiallisen vääryyden johdosta tuon valtion sekä sen kansalaisten nimissä. Miksi kansalaisten tulisi tuntea olevansa velvoitettuja osallistumaan reparaatioon ja keiden kaikkien tulisi tällaista moraalista velvoitetta tuntea?

Filosofi Janna Thompson pohtii teoksessaan *Taking responsibility for the past* juuri kysymystä, miksi olisi mielekäästä puhua ylisukupolvisesta vastuusta ja niin muodoin myös velvoitteesta hyvittää historiallisia vääryyksiä. Hän puhuu tuossa yhteydessä käsitteellä *nation*, jonka käänän tässä parannan puutteessa kansakunnaksi, mutta Thompson tarkoittaa sillä nimenomaan poliittista toimijaa, joka ”pystyy tekemään sopimuksia ja noudattamaan niitä”. Näillä kansakunnilla on jatkuvuutta sukupolvien yli, ja jos haluan olla tietyn kansakunnan (moraalinen) jäsen, minun täytyy hyväksyä myös osavastuu siitä, mitä tuo kansakunta edustajiansa eli vallanpitäjiensä kautta on menneisyydessä tehnyt. Thompsonin mukaan jäsenyys poliittisessa yhteisössä sisältää siis sen, että jäsen tunnustaa symbolisen

osavastuun yhteisön historiasta sekä suostuu kohtaamaan mahdolliset reparaatiovaatimukset, joita yhteisölle esitetään.<sup>11</sup>

Thompson toteaa ohimennen, että ”poliittisen” ja ”kansallisen” identiteetin pysyvyys on pulma, joka voi herättää epäilyjä tällaisen ylisukupolvisen vastuun periytymisestä: yhteiskunnan valtakoneisto ja koko poliittinen järjestelmä saattaa vaihtua radikaalisti, ja rauhallisenkin kehityksen tietä syntyy uusia identiteetti-positioita, kun kansakuntien demografiset rajat ja koostumus muuttuvat ajan kuluessa.<sup>12</sup> Tätä lyhyttä huomautusta lukuun ottamatta Thompson ei pohdi ”kansakunnan” kulttuurisia ulottuvuuksia tai näiden implikaatioita reparaatiovelvoitteille. Hän näkee *nationin* juuri poliittisena, ei kulttuurisena yhteisönä (*A nation ... is a political society – not a cultural or religious group*), mutta kun ajatellaan poliittistenkin yhteisöjen ”kuviteltua” (Benedict Anderson) taustaa, on historiallisesti perusteltua pitää niitä myös kulttuurisina; ne ovat muun muassa tiettyjen symbolien luomiseen, esittämiseen ja kierrätykseen

3. Elazar Barkan (2001) *The guilt of nations. Restitution and negotiating historical injustices*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 232–257.

4. Nuo kokemukset ovat diskursiivisesti rakentuneita; se ei tarkoita, että ne olisivat seipitteitä, mutta kun kollektiivinen identiteetti syntyy formatiivisen kipeän muiston ympärille, muiston perusta saattaa joskus olla ”kulttuurinen trauma” enemmän kuin itse alkuperäinen kipeä kokemus; ks. Ron Eyerman (2004) ’The past in the present: Culture and the transmission of memory’, *Acta Sociologica*, 47:2, 159–169.

5. Barkan (2001) 345.

6. Donald Bloxham (2005) *The great game of genocide. Imperialism, nationalism, and the destruction of the Ottoman Armenians*. Oxford: Oxford University Press, 227–233.

7. Jan Pakulski (1997) ’Cultural citizenship’, *Citizenship Studies*, 1:1, 73–86.

8. Gerard Delanty (2002) ’Two conceptions of cultural citizenship’, *Global Review of Ethnopolitics*, 1:3, 65.

9. Delanty (2002), 60–66.

10. Esimerkki tällaisesta taistelustahan on se, miten vuoden 1918 muistoja käsiteltiin suomalaisessa yhteiskunnassa 1900-luvulla; ks. Ulla-Maija Peltonen (2003) *Muistin paikat. Vuoden 1918 sisällissodan muistamisesta ja unohtamisesta*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

11. Thompson (2002), erityisesti ss. 5–6, 36–37 ja 72–73.

12. Poliittinen ja kansallinen identiteetti tässä kohden todellakin rinnastuvat hänellä; Thompson (2002), 73.

perustuvia kulttuuripoliittisia projekteja.<sup>13</sup> Janna Thompsonillekin ensisijainen *nation* on kansallisvaltio, mutta sen jäsenyys ei ole ainakaan itsestäänselvästi vain (kuten Thompsonilla) sitä, että hyväksyy valtion poliittisten instituutioiden legitimitetin ja käyttää äänioikeutta ym. osallistumisen oikeuksia, joita valtio sallii poliittisille kansalaisilleen; se on ollut myös tiettyihin (kek-sittyihin) traditioihin kiinnittymistä ja tiettyjen (myyttisten) kollektiivisten kokemusten ja muistojen jakamista. Kun Thompson keskittyy vain poliittisen yhteisön jäsenyydestä seuraaviin moraalisiin velvoitteisiin, kulttuurisen yhteisön jäsenyyden problematiikka jää vaille huomiota.

Edesmennyt Paul Ricoeur sen sijaan teki mielestäni hyödyllistä erottelua poliittisen ja kulttuurisen yhteisön välillä pohtiessaan teoksessaan *La mémoire, l'histoire, l'oubli* historiallista vastuuta ja siihen liittyen myös poliittista ja kulttuurista solidaarisuutta (*solidarité politique, solidarité culturelle*). Hän katsoi, että kollektiivinen vastuu pohjautuu lojaalisuuteen poliittista instituutiota kohtaan (poliittinen solidaarisuus), mutta kun poliittisen instituution edustaja puhuu instituution nimissä historiallisesta vastuusta, instituution edustaman yhteisön jäsenet eivät tunne puheen koskettavan itseään, jos he eivät koe kulttuurista solidaarisuutta, jolla on ”erilainen voima kuin poliittisella solidaarisuudella”.<sup>14</sup> Tulkitsen tämän pohdinnan viittaavan juuri siihen mahdollisuuteen, että kulttuurisella solidaarisuudella (lojaliteetti kulttuuriselle kollektiiville) ja poliittisella solidaarisuudella (lojaliteetti poliittiselle kollektiiville) voi olla jännitteinen suhde ja että tällä jännitteellä voi olla merkitystä historiallisia vääryyksiä koskevaan reparaatioon sitoutumisen ja sitouttamisen kannalta.

Ricoeurin termejä käyttäen sanoisin, että Janna Thompson tarkastelee reparaatioiden moraalista perustaa poliittisen solidaarisuuden kannalta, mutta hän jättää sivuun sen, että symbolisen reparaation vaatimus (ja tarjous) sisältää implisiittisesti nimenomaan kulttuurisia ulottuvuuksia, lausumia siitä, mitä yhteisön jäsenen tulisi ajatella ja tuntea menneisyydestä ja millaisia kertomuksia ja muistoja eli historiallista identiteettiä hänen

tulisi kantaa. Yksilöillä lienee usein monia-kin eri lojaliteetteja ja esimerkiksi lojaliteetit poliittista ja kulttuurista yhteisöä kohtaan voivat viedä eri suuntiin. Niinpä sitoutuminen/sitouttaminen menneisyyden vääryyksiä koskevaan reparaatioon ei ole välttämättä lainkaan yksinkertainen kysymys.

Seuraavassa yritän kahdella esimerkillä havainnollistaa ajatusta, että symbolisessa reparaatioissa voi joskus olla läsnä implisiittinen *kulttuurisen* solidaarisuuden oletus tai vaatimus, joka – ehkä tarkoittamattakin – rajaa ”meidän yhteisöä” ja sulkee sen kulttuurisen kansalaisuuden ulkopuolelle ne, jotka eivät koe velvoitetta osallistua reparaatioon.

### Historiallinen anteeksipyyntö – vain yhteisön ”varsinaisten” jäsenten puolesta?

Marraskuun viidentenä päivänä vuonna 2000 Helsingissä paljastettiin muistomerkki kahdeksalle juutalaiselle pakolaiselle, jotka 1942 karkotettiin Suomesta ja luovutettiin Natsi-Saksan viranomaisille miehitetystä Virossa. Vain yksi heistä selviytyi hengissä keskitysleireiltä. Pääministeri Paavo Lipponen puhui paljastustilaisuudessa:

”Kahdeksan juutalaisen pakolaisen luovuttaminen Natsi-Saksan käsiin 1942 oli häpeän hetki Suomen historiassa. Tekoa ei saa tekemättömäksi, eikä sitä voi millään olosuhteilla selittää ... Päätös oli Suomen hallituksen. Suomen hallituksen ja kaikkien suomalaisten puolesta pyydän sitä anteeksi juutalaiselta yhteisöltä. Toisesta maailmansodasta on jo yli puoli vuosisataa. Juutalaisten ja heidän kanssaan monien muiden syrjittyjen kansanmurha hirmutöistä pahimpana ei kuitenkaan ole jäänyt mielestämme ... Uudelle sukupolvelle on aina kerrottava holocaustista samalla kun puhutaan isänmaan kunniakkaasta historiasta.”<sup>15</sup>

13. Thompson (2002), 5. Benedict Anderson (1983) *Imagined communities. Reflections on the origin and spread of nationalism*. London: Verso.

14. Paul Ricoeur (2000) *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Éditions du Seuil, 619–620.

15. Pääministeri Paavo Lipponen vuonna 1942 Saksalle luovutettujen kahdeksan juutalaispakolaisen muis-



*Liittokansleri Willy Brandt Varsovan gheton vuoden 1943 kansannousun ubrien muistomerkillä 7.12.1970. Suomen Kuvapalvelu/Corbis (Bettmann).*

En suinkaan kyseenalaista pääministerin puheen epäilemättä hyviä pyrkimyksiä, enkä myöskään tahdo väittää, että hänen sanansa olisivat olleet jotenkin huonosti valittuja. Haluan kohdistaa huomion puheen eräisiin elementteihin, joissa näkyy, miten ikään kuin huomaamatta symbolisen reparaation

aktissa saatetaan tulla rajanneeksi, kenen puolesta oikeastaan puhutaan, kun puhutaan "meidän" menneisyydestä, ja kuinka tällöin tullaan työstäneeksi juuri kulttuurisen kansalaisuuden sisältöä ja rajoja.

Näkisin, että pääministerin puheessa jäsenyys "suomalaisten" yhteisössä velvoittaa

moraalisesti ottamaan osaa tähän instituutionaaliseen anteeksipyyntöön eli kantamaan osavastuun Suomen kansakunnan edustajien toiminnasta menneisyudessa, tässä siis pakolaisten karkotuksesta (... *kaikkien suomalaisten puolesta pyydän* ...). Pääministeri puhui Suomen hallituksen roolista vuonna 1942 (*Päätös oli Suomen hallituksen...*) ja vuonna 2000 (*Suomen hallituksen ... puolesta pyydän sitä anteeksi*), joten vaikuttaisi siltä, että historian moraalinen painolasti asetetaan suomalaisten harteille *poliittisena* yhteisönä (vrt. Janna Thompsonin *nation*): vastuu on poliittisilla kansalaisilla, joiden suostumuksella sekä vuoden 1942 että vuoden 2000 Suomen hallitukset toimivat ja tekevät tiettyjä asioita kansalaisten nimissä. Mutta näyttää siltä, että pääministerin lausuma symbolinen hyvitys ei itsestäänselvästi velvoitakaan ”suomalaisia” vain poliittisena yhteisönä; hänen puheensa lopussa on näet kulttuurisilta merkityksiltään vahvasti sävyttynyt viittaus ”isänmaan kunniakkaiseen historiaan”. Esitänkin, että anteeksipyyntö voi itse asiassa ajatella (puhujan omista pyrkimyksistä riippumatta) toimivan niin, että se symbolisena eleenä velvoittaa nimenomaan – ja *ainoastaan?* – ”suomalaisten” *kulttuurisen* yhteisön jäseniä, niitä jotka kokevat olevansa osallisia tietystä jaetussa historiallisessa kertomuksessa ja joille vuosi 1942 ei ole vain Suomen historiaa vaan ”isänmaan historiaa”, kulttuurisen solidaarisuuden eräs referenssipiste ja identiteetin keskeinen osatekijä.

En siis moiti pääministerin sanavalintaa sinänsä, vaan tahdon osoittaa, mitä loogisesti saattaa seurata päällisin puolin niinkin yksinkertaisesta lausumasta kuin nämä sanat juutalaispakolaisten muistomerkillä. Uskoakseni pääministerin anteeksipyyntö idea on tämä: Suomen hallitus ja kansa (”suomalaiset”) ottaa tänään moraalisen vastuun tragediasta, joka tapahtui 1942, koska Suomen valtiolla ja suomalaisilla yhteisönä on historiallinen jatkuvuus, joka velvoittaa moraalisesti myös kansakunnan tämänhetkisiä jäseniä ja poliittisia edustajia. Tavallaan kulttuurisen solidaarisuuden tasolla operoiva puheen loppukaneetti jättää kuitenkin portin rakoselleen seuraavalle

päätelmälle, jota tuskin tarkoitettiin: jos haluat kuulua suomalaisten *kulttuuriseen* yhteisöön, sinun on tunnettava olevasi moraalisesti velvoitettu osallistumaan tähän anteeksipyyntöön; jos et koe sitä olevasi, on kyseenalaista, voitko myöskään olla yhteisömme ”todellinen” jäsen ja *kulttuurinen* kansalainen. Tapahtuu siis epäsuora ekskluusio.

### Menneisyyden herättämä tuska kansalaisuuden kriteerinä?

Ei ole itsestään selvää, että kuka tahansa saa ottaa osaa tietyn historiallisen vääryyden symboliseen reparaatioon. Seuraava esimerkki osoittanee, miten ”meidän” vaikean menneisyytemme herättämä tuska ja tuon historian hyvittäminen voi olla ikään kuin varattu vain kulttuurisille ”täyskansalaisille”. Esimerkki on peräisin Viola Georgin tutkimuksesta, joka käsittelee Saksassa asuvia maahanmuuttajataustaisia nuoria ja näiden historiallista identiteettiä ja samaistumista Saksan historiaan. Georgi kertoo episodin erään koululaisryhmän vierailusta Theresienstadtin entisessä keskitysleirissä ja miten eräs oppilas, turkkilaistaustainen Bülent, kuvaili myöhemmin haastattelussa Georgille omia tuntemuksiaan ja ajatuksiaan:

”Ryhmän ollessa käymässä Theresienstadtissa ... eräät saksalaiset tyttöoppilaat itkevät krematoriumissa. Kun Bülent sanoo heille, ettei häntä ainakaan itketä [*ihm nicht zum Weinen zu Mute sei*], tytöt sanovat hänelle: ’Sinullahan ei ole vierasmaalaisena [*Ausländer*] mitään tajua, mistä tässä on kysymys.’ Bülent on raivoissaan ja voimaton: ”... Siitä minulla paloi pinna, koska en voi hyväksyä sellaista. (kiihtyneesti elehtien) Ensiksi: ... olen syntynyt täällä. Toiseksi: minulla on Saksan passi. Kolmanneksi: osaan täydellisesti kieltä ... En tunne itseäni ulkomaalaiseksi täällä. Tämä on kotimaani. Olen syntynyt täällä. Elän täällä. Ja minäkin olen saksalainen. Tai siis jossain asioissa olen saksalainen ja joissain turkkilainen.”<sup>16</sup>

Luokkatovereiden sanat saksalais-turkkilaiselle Bülentille avautuvat merkitykseltään kahdella tavalla, jotka kietoutuvat toisiinsa.

He tavallaan sanoivat Bülentille: Koska olet muukalainen, et voi ymmärtää etkä jakaa sitä historian painolastia, joka on tärkeä osa saksalaisena olemista, ja koska et ota tuon raskaammin tätä asiaa, et selvästikään ymmärrä sitä historiallista kokemusta, joka on saksalaisen identiteetin keskeinen osa. Näkisin, että tuossa tilanteessa opiskelijoiden kyyneleet olivat eräänlainen symbolinen reparaatio abstraktilla tasolla, ja tuo tunnereaktio sai tässä voimakkaan kulttuuriin kytkeytyvän merkityksen: tiettyyn kipeään menneisyyteen liittyvän tuskan kokemus ja ilmaiseminen ovat ikään kuin meidän” yhteisömme ominaisuus. Se on vain niiden omaisuutta, jotka jakavat tietyn kertomuksen ja tietyn kollektiivisen historiallisen syyllisyyden kokemuksen. Syyllisyys ja tuska, jopa kyyneleet, ”meidän historiasta” on kollektiivin identiteetin formatiivinen osa ja yhteisöön hyväksymisen kriteeri. Hanno Loewy on tiivistänyt osuvasti tähän liittyvän problematiikan ja myös eräänlaisen paradoksin:

”... sellainen Saksan kansakunnan määrittelmä [jossa kaikki saksalaiset, myös tulevat sukupolvet, kantavat suoraan tai epäsuorasti natsien teoista vastuuta] sulkee ulos kaikki ne, jotka eivät kuulu saksalaisten kohtalon-yhteisöön siksi, että heille ei voida säilyttää saksalaisten ’häpeää’: juutalaiset, maahanmuuttajat, pakolaiset. Tällainen käsitys ’saksalaisesta kohtalosta’ olisi paradoksaalisesti lopullinen kansallisen unelman voitto: [saksalaisuutta] määrittävä tekijä olisi muuttumaton historia, ei yhteiset arvot; syntyperä, ei perustuslaki; verenperintö, ei kansalaisuus.”<sup>17</sup>

Uskon, että kansakunnan tms. yhteisön nimissä tehdyt symboliset reparaatiot yleensä eivät pyri sulkemaan puhujan yhteisöä ”muukalaisilta”, mutta niin saattaa silti josain määrin tapahtua, jos reparaation aiheena oleva asia koskettaa syvältä yhteisön historiallista identiteettiä ja jos kansalaisuuden käsite ja kokemus rakentuu vahvasti ajatukselle orgaanisesta yhteisöstä, jolla on jaettu historiallinen kokemus (kuten mm. Suomessa). Menneisyyden vääryyden sym-

bolisen hyvityksen akti voi rajata puhujan yhteisöä kahdella tavalla: siihen sisältyy viesti siitä, millainen kuva menneisyydestä yhteisön jäsenillä edellytetään olevan, sekä viesti siitä, keiden odotetaan tai sallitaan jakavan ”meidän” historiamme. Suhtautuminen reparaatioon voi näissä kehyksissä muodostua täyden kulttuurisen kansalaisuuden kriteeriksi, ja – kuten Viola GeorGIN esimerkissä – näin saattaa tapahtua helposti juuri maahanmuuttajataustaisen henkilön kohdalla: hän voi olla *poliittisesti* ja *oikeudellisesti* uuden kotimaansa kansalainen ja tuntee solidaarisuutta sen poliittisia instituutioita kohtaan, mutta jos hänen ei katsota jakavan tai pystyvän jakamaan sen historiaa – moraalisine vastuineen – hänellä ei ole myöskään täyttä *kulttuurista* kansalaisuutta. Hänet suljetaan siltä osin marginaaliin.

Edelliset esimerkkitapaukset konkretisoivat, mitä ajatus symbolisten reparaatioiden ulossulkevasta potentiaalista tarkoittaa, mutta jatkossa kaivattaisiin tutkimusta siitä, miten tuo potentiaali aktualisoituu reparaatioista käytävän neuvottelun prosessissa.

### Reparaatioiden suosio identiteetti-politiikan ja eksklusion välineenä?

Symbolisten reparaatioiden potentiaali olla ulossulkemisen väline avaa myös uuden näkökulman kysymykseen, miksi historiallisia tapahtumia koskevat institutionaaliset anteeksipyyntöt ovat yleistyneet niin selvästi juuri viime vuosina.

tomerkkin paljastustilaisuudessa Helsingin Tähtitorninmäellä 5.11.2000. Valtioneuvoston kanslia, tietoarkisto. www-dokumentti <<http://www.vnk.fi/vn/liston/vnk.lsp?r=628&k=fi&old=940>> [luettu 7.8.2003]. Puhe ei ole kovin pitkä, oheinen lainattu osuus on siitä lähes puolet. Huomattakoon, että en ollut muistomerkkin paljastustilaisuudessa, joten analyysini pohjautuu oletukseen, että valtioneuvoston kanslian tietoarkistoon on talletettu asiallisesti oikea versio puheesta.

16. Viola GeorGI (2000) ’Wem gehört deutsche Geschichte? Bikulturelle Jugendliche und die Geschichte des Nationalsozialismus’, teoksessa Bernd Fechler, Gottfried Kössler & Till Lieberz-Gross (toim.), *’Erziehung nach Auschwitz’ in der multikulturellen Gesellschaft. Pädagogische und soziologische Annäherungen*. Weinheim: Juventa, 158–159.

17. Hanno Loewy (2002) ’A history of ambivalence: Post-reunification German identity and the Holocaust’, *Patterns of Prejudice*, 36:2, 11.

Reparaatioiden yleistymiseen lienee useitakin syitä. Yhdeksi selittäväksi tekijäksi on tarjottu kylmän sodan päättymistä. Kun valta 1980- ja 1990-lukujen taitteessa vaihtui kommunistisissa maissa sekä eräissä ”kommunisminvastaisen padon” muodostaneissa epädemokratioissa (mm. Etelä-Afrikka), poliittiset ja inhimilliset paineet tilintekoon lähimenneisyyden kanssa purkautuivat totuuskomissioina ja oikeudenkäynteinä yms. reparaatioprojekteina, ja erään tulkinnan mukaan tämä sitten generoi menneisyyden moraalisia (uudelleen)arvioita laajemmin. Lisäksi kylmän sodan aikana historian vääryyksiä koskevat kannanotot olivat helposti myös kannanottoja jonkin valtablokin puolesta tai toista vastaan ja siksi reaalipoliittisesti katsottuna hankalia, mutta kylmän sodan päättyessä jännite hellitti. Onkin katsottu, että esimerkiksi Aasian maiden kuten Etelä-Korean kritiikki Japanin sodanaikaisia toimia kohtaan voimistui siinä vaiheessa, kun Japania (ja sen taustalla seisovaa USA:ta) ei enää tarvittu turvaksi kommunistista blokkia vastaan samalla tavoin kuin ennen.<sup>18</sup> Eräissä tulkinnossa reparaatioiden aalto on taas sijoitettu osaksi eräänlaista ”paljastamisen kulttuuria”, joka kukoistaa monien länsimaiden media- ja poliittisessa kulttuurissa: on hyvä olla ”aito”, kertoa avoimesti virheistään ja hakea yleisöltä niille hyväksyntää.<sup>19</sup> Eräs selitys reparaatiovaatimusten yleistymiselle puolestaan on se, että symboliset reparaatiot ovat osa ”tunnustamisen politiikan” (*politics of recognition*) ja identiteettipolitiikan virtausta, ja tätä tulkintaa onkin syytä tarkastella hiukan lähemmin.<sup>20</sup>

Historiallisia vääryyksiä koskevista reparaatioista neuvottelemineen on prosessi, jossa luodaan ja uusinnetaan identiteettejä ja siten subjektiasemia niin, että rekonstruoidaan ja kerrotaan kertomuksia (kipeistä) kollektiivisista muistoista ja kokemuksista, joihin yhteisöidentiteetit sitten ankkuroituvat. Reparatiooneuvottelut ovatkin siten lähellä ns. identiteettipolitiikan strategiaa. Identiteettipolitiikan lähtökohtana on ollut ajatus, että sosiaalinen ja kulttuurinen identifiointuminen voi olla poliittisen mobilisaation perusta, kunhan ihmiset tulevat tai

heidät tehdään tietoisiksi, että heillä on yhteinen kokemus maailmasta samassa sosiaalisessa/kulttuurisessa asemassa olevien kanssa ja he voivat identifioitua tuon tietyn ryhmän jäseneksi (työläinen, nainen, musta, homo/lesbo jne.). Ryhmähistoriat kuten homo- ja lesbohistoria (*gay and lesbian history*) olivat alkuun identiteettipolitiikan sekä tulos että väline. Niitä siivitti selvä agenda: haluttiin kertoa aiemmin vaiennettujen ihmisryhmien tarinat ja saada näille ryhmille täysi kulttuurinen kansalaisuus, johon sisältyy mm. oikeus ”omaan” historiaan ja sen nostaminen osaksi koko yhteiskunnan jakamaa menneisyyden kertomusta. Tämähän selvästi muistuttaa reparaatiovaatimusten yleistä käsikirjoitusta: tietty kollektiivi nimetään subjektiksi ja sille rakennetaan historiallinen jatkuvuus; sen kipeä historiallinen kokemus vaaditaan tunnustettavaksi; vaaditaan symbolista ja/tai aineellista reparaatiota menneisyyden vääryyksistä.

Tältä kannalta symbolisten reparaatioiden yleistymineen olisi ehkä osa laajaa ilmiötä, jota voi kutsua monikulttuurismin nousuksi. Vaatimus erilaisten ala- ja osakulttuurien omien perinteiden, arvojen ja kokemusten tunnustamisesta ja huomioon ottamisesta on ajankohtaistunut ja voimistunut länsimaissa nimenomaan viime vuosikymmeninä lisääntyneen yhteiskuntien monietnisyyden myötä. Sen mukana myös valmius katsoa – vaikkapa vastahakoisestikin – maailmaa

18. Norma Field (1995) 'The stakes of apology', *Japan Quarterly*, 42, 405–418. Ks. myös Barkan (2001), xvi–xvii.

19. Ks. mm. Barkan (2001), 315–317, termistä *performative guilt*, esittävä syyllisyys.

20. Lainaan termin ”tunnustamisen politiikka” Nancy Fraserilta, joka on esittänyt, että ”poliittisten vaatimusten kieliopissa” alettiin 1900-luvun lopulla painottaa enemmän tunnustamisen (*recognition*) kuin uudelleenjaon (*redistribution*) teemoja: politiikan asialistaa pitkälti hallinnut kysymys oikeudenmukaisesta resursien jaosta teki sijaa kysymyksille, jotka koskevat identiteettejä ym. kulttuurisen kansalaisuuden teemoja. Identiteettipolitiikka on tosin Fraserille eri asia kuin tunnustamisen politiikka sikäli, että siinä reifoidaan ryhmäidentiteettejä. Ks. Hanne Marlene Dahl, Pauline Stoltz ja Rasmus Willig (2004) 'Recognition, redistribution and representation in capitalist global society. An interview with Nancy Fraser', *Acta Sociologica*, 47:4, 375–377.



ja menneisyyttä marginalisoitujen ”toisten” näkökulmasta on kenties jonkin verran parantunut.<sup>21</sup> Tässä tekstissä hahmoteltujen ajatusten pohjalta avautuu kuitenkin eräs mahdollinen uusi (osa)selitys symbolisten reparaatioiden yleistymiselle.

Historiallisia vääryksiä koskevat reparaatiot saattavat siis diskursiivisesti vahvistaa rajoja ”meidän” yhteisömmen ympärillä, joten kun poliittisen instituution edustaja pyytää anteeksi historiassa tehtyä vääryyttä ”oman” yhteisönsä nimissä, siihen voi sisältyä ulottuvuus, että reparaation sanat ovat moraalisesti velvoittavia vain niille, jotka identifioituvat tuohon yhteisöön ja kokevat olevansa kulttuurisesti ja historiallisesti juurtuneita siihen. Anteksipyyntö yhteisön nimissä implikoi, että yhteisön ”täysjäsenet” osallistuvat siihen; ne taas jotka eivät koe asiaa omakseen, eivät ole – puutteellisen kulttuurisen solidaarisuuden takia – ”oikeita” jäseniä, yhteisön täysiä kulttuurisia kansalaisia. Antropologi Verena Stolcke kirjoitti vuonna 1995 tarkkanäköisen analyysin ilmiöstä, josta hänen nähdäkseen oli muodostumassa symbolisen poissulkemisen eräs strategia länsimaissa yhteiskuntien monietnisyyden kasvaessa. Tuo strategia luonnollistaa eli essentialisoi kulttuurin ja kulttuurieron sekä väittää, että ”hallitsematon” kulttuurien sekoittuminen maahanmuuton myötä aiheuttaa vakavia kielteisiä seurauksia kuten eri kulttuureja edustavien väestöryhmien välisiä konflikteja. Kulttuurien ylittämätön ero saa siis tässä saman roolin kuin ylittämätön biologinen ero perinteisessä rasismissa.<sup>22</sup> Ja kulttuurinen erityisyys ankkuroituu osin juuri kertomuksiin ”meidän” historiasta ja muistoihin ”meidän” menneisyydestä; niihin kiinnittyvät identiteetit, lojaliteetit sekä käsitykset kollektiivin oikeuksista ja velvoitteista.

Stolcken identifioima ilmiö ei ole nähdäkseni ainakaan heikentynyt hänen artikkelinsa julkaisemisesta kuluneiden vuosien aikana.<sup>23</sup> Niinpä voikin kysyä, onko historiallisia vääryksiä koskevien symbolisten

reparaatioiden yleistyminen erityisesti länsimaissa osin myös heijastumaa pyrkimyksestä määrittää kulttuurinen ”täyskansalaisuus” niin, että se on mahdollinen vain niille, joilla on tiivis, mielellään ylisukupolvinen kytkentä ”meidän” historiaan ja jotka voivat kokea reparaation sisältämän moraalisen ”kunnon kansalaisen” velvoitteen siten *todella* omakseen. Toisin sanoen onko reparaatioiden yleistyminen osin heijastumaa kasvaneesta joskaan ei kenties tiedostetusta tarpeesta vahvistaa rajoja ”meidän” historiallis-kulttuurisen yhteisön ympärillä maailmassa, jossa nuo rajat tuntuvat tulleen yhä enemmän neuvoteltaviksi ja läpäiseviksi. Kysymys voi näyttää kyyniseltä, mutta se ansaitsee tulla esitetyksi.<sup>24</sup> ■

21. On tosin erikoista, että julkisen vallan esittämät reparaatiot ovat yleistyneet juuri samaan aikaan, kun julkisen vallan roolia on monissa länsimaissa purettu. Joissakin puheenvuoroissa on epäilty skeptisesti, että symboliset reparaatiot ovatkin valtioille helppo tapa osoittaa sosiaalista herkkyyttä tilanteessa, jossa niiden kyky, usko ja halu suuriin rakenteellisiin yhteiskunnallis-taloudellisiin uudistuksiin on vähentynyt; ks. Charles Maier (2003) 'Overcoming the past? Narrative and negotiation, remembering and reparation: Issues at the interface of history and the law', teoksessa John Torpey (toim.) (2003) *Politics and the past: On repairing historical injustices*. Lanham: Rowman & Littlefield, 303.

22. Verena Stolcke (1995) 'Talking culture: New boundaries, new rhetorics of exclusion in Europe', *Current Anthropology*, 36:1, 1–13.

23. Kyseessä on laaja historiapolitiittinen ongelmakenttä, ja tässä voi vain lyhyesti viitata mm. viime vuosien keskusteluihin siitä, mihin arvoihin maahanmuuttajien tulisi sitoutua ollakseen maansa ”täyskansalaisia” ja miten heidät voitaisiin ohjata omaksumaan uuden kotimaan ”kulttuurikaanon”. Eräät Euroopassa käytetyt kansalaisuustestit sisältävät kiinnostavia historiaa koskevia osioita, joissa kansalaiskelpoisuus kytkeytyy tietyn historiatulkinnan jakamiseen. Lähinnä Ranskasta tunnetut ns. muistolait (*lois mémorielles, lois de mémoire*) ovat myös esimerkki ”kunnon” kansalaisuuden kytkemisestä tiettyyn (reparatiiviseen) historiatulkintaan, vieläpä selkeän juridisella tasolla.

24. Artikkelini pohjautuu paperiin 'Symbolic reparations and the politics of cultural citizenship' konferenssissa Collective memory and the uses of the past (University of East Anglia, 8.7.2006). Olen kiitollinen Mike Cunninghamille, Stephen Hopkinsille, Violetta Hionidouille ja *Historiallisen Aikakauskirjan* referoijalle kommentteista sekä Timo Valtoselle terminologisesta avusta.