

Historiallisen trauman käsittely kollektiivisessa muistikerronnassa

Palestiinalaiset ja Suomen sisällissodan punaiset ristivalaistuksessa

Kulunutta vuotta on Suomessa vietetty sisällissodan muiston ja sovinnon merkeissä. Avatessaan muistovuoden tammikuussa Kallion kirkossa järjestetyssä seminaarissa emeritus arkkipiispa Kari Mäkinen totesi sisällissodan yhä asuvan yhteisessä ja yksityisessä perheen, suvun ja paikkakunnan muistissa. Siksi käynnistäessään muistovuoden Suomen evankelisluterilaisen kirkon osalta hän tunsu harteillaan poikkeuksellista ”historian painoa”. Mäkisen mukaan muistovuosi voi parhaimmillaan merkitä sitä, että sisällissota ja sen pitkä jälki, jossa on paljon vaiettua, alkaa näkyä yhteisenä perintönä. Hän korosti, ettei sisällissodan muistia tule väheksyä eikä unohtaa. Yhteiskunnallisessa ilmapiirissä, jossa muistaminen ja kertominen uhkaavat hajautua eri ryhmien omaksi muistamiseksi, on Mäkisen mielestä syytä kysyä, voisiko kirkon rooli sadan vuoden jälkeen olla se, että se luo yhteisiä muistin ja kertomisen paikkoja ja tiloja – ei vain sisällissodan kertomiseen vaan kaiken sen, mitä sadan vuoden aikana tämän perinnön kan-

taminen on merkinnyt. Mäkisen kirkolle omaksuma tehtävä muistuttaa sitä, mitä historiallisen kollektiivisen muistamisen tutkimuksessa on jo pitkään harjoitettu.

Kollektiivisen muistin tutkimisella on pitkät, aina 1920-luvulle ulottuvat juuret. Ranskalaisen sosiologin Emile Durkheimin ja filosofi Henri Bergsonin oppilas Maurice Halbwachs käytti siihen viittaavaa käsitettä ”*mémoire collective*” ensimmäisen kerran vuonna 1925 tutkimuksessaan *Les cadres sociaux de la mémoire*, jossa hän tarkasteli sosiaalisten suhteiden yhteyttä muistamiseen. Halbwachs osoitti, ettei muistissa ole kyse vain yksilöllisestä, psykologisesta ilmiöstä, vaan muistaminen on myös yhteisöllistä. Hän analysoi muistamisen sosiaalisten sidonnaisuuksien lisäksi myös muistin funktioita ja muotoja sukupolvien välisten suhteiden näkökulmasta. Lisäksi hän laajensi kollektiivisen muistamisen koko kulttuurisen perinnön välittämiseen ja traditioiden muodostukseen. Halbwachsian mukaan

kollektiivisen muistin käsitteeseen kuuluvat sosiaalisen vuorovaikutuksen ehdoilla syntyvä yksilöllinen muisti, sukupolvien välinen muisti ja kokonaisten kulttuurimuotojen välittyminen sukupolvien ketjua ajallisesti ja maantieteellisesti laajemmalle joukolle. Astrid Erllin mukaan Halbwachsin mieltä kollektiivisen muistin yksilön ”orgaaniseksi muistiksi” (ein organisches Gedächtnis), joka saa muotonsa ja sisältönsä sosiokulttuurisen kontekstin (cadres sociaux) ehdoilla. Se muotoutuu vuorovaikutuksen, kommunikation, medioiden ja erilaisten yhteiskunnallisten instituutioiden välityksellä yhteisön suhteeksi sen omaan menneisyyteen. Muisti on siis samoin kuin kieli tai moraalit samaan aikaan yhteisön ja yksilöiden ominaisuus. Halbwachsin kuoli vuonna 1945 Buchenwaldissa kansallissosialismin uhrina puolustettuaan juutalaista appeaan julkisesti.

Toinen kollektiivisen muistin teorian kehittäjä 1920-luvulla oli kulttuurihistorioitsija Aby Warburg, joka keskittyi tuotannossaan selvittämään erityisesti antiikin jälkivaikutusta. Toisin kuin Halbwachsin Warburg nosti induktiivisesti kulttuuriin sisältyvän materiaalisuuden olottuvuuden tarkastelunsa keskiöön. Hänen mukaansa kulttuuriin symboleihin latautui ”mnemistä energiaa”. Kulttuuri perustui Warburgin mukaan abstraktien mielikuvien sijasta materiaalisuuden symbolien muistamiseen. Sellaisia hän näki erityisesti taiteessa. Kolmas tässä yhteydessä maininnanarvoinen tutkija on ranskalainen Pierre Nora, joka edustaa kollektiivisessa muistintutkimuksessa erityisesti 1980–1990-luvulla syntyneitä uutta aaltoa. Siihen kuuluu myös saksalainen Jan Assmann, joka on korvannut kollektiivisen muistamisen käsitteen ”kulttuurisella muistamisella” (das kulturelle Gedächtnis). Tällä hän tarkoittaa ennen muuta kulttuurin tapaa vaalia identiteettiään pyrkimällä vakiinnuttamaan se yhteisesti jaetulla tiedolla yhteisestä historiasta tai koetusta menneisyydestä.

POLITISOITUNUT PERINTÖ

Edellä esitetty emeritus arkipiispa Mäkisen hahmotus Suomen sisällissodan raskaasta perinnöstä yhteisölle ja yksityisille ihmisille ja sen kohtaamisesta ei koske vain Suomen historiaa. Suomen sisällissodan ”vaiennettujen ja vaiettujen muistojen” käsittely ei ole ainutkertainen tapahtuma, vaikka sodan koke-

neille ja heidän perillisilleen kyse olikin uniikkista ilmiöstä. Tästä on helppo vakuuttua tutustumalla vastaavanlaisiin kansallisiin tai etnisiin traumoihin ja niiden muistamiseen, esimerkiksi palestiinalaisten muistelukerrontaan vuonna 1948 tapahtuneen Israelin valtion perustamisen jälkeen. Geneettisesti näillä kahdella tapahtumalla ei ole mitään yhteyttä, mutta kun kysytään, millaisen jäljen näiden tapahtumien muistot ovat jättäneet kollektiiviseen muistiin tai muokanneet sitä, asia näyttää toisessa valossa. Niinpä palestiinalaisten vuoden 1948 jälkeisten kokemusten vertaaminen työväen muistelukerrontaan vuoden 1918 tappion jälkeen tarjoaa yllättävän mielekkään tavan arvioida eräitä historiallisen muistitutkimuksen kannalta kiinnostavia ilmiöitä.

Sekä sisällissodan että juutalaisten ja palestiinalaisten välisen konfliktin ongelmana on näiden ilmiöiden syvä poliittisuus. Siksi ei olekaan ihme, että myös niiden käsittely sekä tutkimuksessa että varsinkin populaarisissa julkisuudessa on helposti politisoitunut. Työväen muistelukerronnasta vuonna 1996 väitellyt Ulla-Maija Peltonen on todennut, että jo kiista vuoden 1918 sodan nimestä osoittaa sen perinnön politisoitumista.

Palestiinalaisten traumaista on ollut toistaiseksi lähes mahdotonta kirjoittaa ilman, että tähän yritykseen on joko liittynyt avoimesti poliittisia tarkoituseriä tai että syntynyt teksti on tulkittu poliittiseksi. Tämä koskee myös Suomen sisällissodan varhaisempaa käsittelyä aina 1950–1960-lukujen taitteeseen asti, jolloin 1920-luvulta asti muotoutuneen niin kutsutun vapaussota-tulkinnan rinnalle alkoi syntyä moniäänisempi näkemys, jossa myös hävinneiden kertomuksille sodasta annettiin tilaa. Väinö Linnan *Täällä Pohjantähden alla* -romaanitrilogia (1959–1962) ja samanaikainen Työväen sivistysliiton aloitteesta vuonna 1960 työnsä aloittanut Työväen muistitietotoimikunta ovat tahoillaan kumpikin tämän kehityksen tienraivaajia. Niihin kuuluu myös Kansan arkisto, joka aloitti jo vuonna 1957 sisällissotaan liittyvien muistojen kartuttamisen otsikolla ”luokkasodan muistot talteen”. Tämä keräys tuotti 237 henkilön muistelmat mainitusta sodasta ja sen seurauksista yksilöille ja perheille.

Palestiinalaisten kohtaamaa traumaa on muistitiedon osalta käsitelty varsin vähän verrattuna kon-

fliktin laajaan, yhä paisuvaan poliittiseen arviointiin sekä Lähi-idän historian että maailmanpolitiikan näkökulmista. Tämän vuoksi Ahmad H. Sa'din ja Lila Abu-Lughodin artikkelikokoelma *Nakba: Palestine 1948, and the Claims of Memory* (2007) on poikkeuksellisen mielenkiintoinen ja kiihko- muudessaan merkittävä esitys. Teoksen erityinen ansio on, että se onnistuu antamaan äänen ihmisille ilman ylikorostunutta poliittista tarkoitushakuisuutta ja ilman näiden tunteiden tietoista politisoimista kiistämättä kuitenkaan sitä ilmeistä tosiseikkaa, että yhä jatkuvassa konfliktissa kaikki historiankirjoitus ja etnografia ovat väistämättä kriisin värittämää ja ainakin osin myös yksipuolista.

Sekä palestiinalaiset että punaiset vuonna 1918 ovat historiallisina ilmiöinä elävä *memento* – muistutus siitä, mitä ei olisi pitänyt tai saanut olla. Viimeksi mainittua ilmentää sisällissotaa seurannut laaja keskustelu kirkon piirissä Suomessa vuoden 1918 sodasta, jossa pohdittiin ennen muuta sitä, miksi kansa ”harhautui” sanoutuen irti sivistyneistön hellimästä topeliaanisesta kansa-kuvasta ja nousi laillista esivaltaa vastaan aseellisesti. Siis miksi kansa oli sellainen kuin sen ei pitänyt olla. Vuoden 1918 muistaminen on samalla muistutus papiston ja aikakauden teologien naiivista kansa-diskurssista – ja samalla osa sodan etiologiaa, osa sitä kahtiajakautumista, joka johti aseelliseen yhteenottoon osapuolten välillä.

Myös Sa'di ja Abu-Lughod tiedostavat muistelukerrontaan palestiinalaisten parissa liittyvän poliittisuuden. He myöntävät avoimesti, että yksityisten ihmisten muistojen kerääminen ja julkaiseminen tarkoittaa heidän varustamistaan ”henkisin asein”. Tarkoitus ei kuitenkaan ole konfliktin kiihdyttäminen vaan uhrien voimaannuttaminen, runollisesti ilmaistuna ”niiden tietoiseksi tekeminen omasta menneisyydestään, jotka vuoroveden nousu on jo aikaa sitten peittänyt veden alle”. Samalla muistaminen on kuitenkin keino suhteuttaa todellisuutta ja estää yksittäisiä muistoja tai niihin liittyneitä esineitä fetissoitumasta auttamalla historiatonta kansaa ymmärtämään nykyisyytensä taustoja ja juurisyytä. Sa'di ja Abu-Lughod tiivistävät tehtävänsä yritykseksi rohkaista itsensä alistetuksi kokevaa kansaa ”kieltäytymään katoamasta maailmasta”.

NAKBA, MUISTAMINEN JA IDENTITEETIN RAKENTAMINEN

Kirjan nimi *Nakba* perustuu arabian sanaan *al-Nakbah* ja tarkoittaa katastrofia, suuronnettomuutta tai käänteentekevää luonnonmullistusta. Nimitys on Lähi-idässä vakiintunut tarkoittamaan Israelin valtion perustamista seurannutta palestiinalaisten karkotusta ja joukkopakoa asuinsijoiltaan sodan ja sen jälkitoimien seurauksena. Sa'di ja Abu-Lughod määrittelevät *nakban* sen pitkäaikaisesta vaikutuksesta käsin peloksi, avuttomuudeksi, väkivaltaiseksi kulttuuriperinnön juurimiseksi ja nöyryytykseksi, joka on johtanut kansan poliittiseen, taloudelliseen ja psykologiseen tuhoon, vieraantumiseen ja köyhyyteen. Osa tähän asioiden tilaan alistumista ovat vaikeneminen, näköalattomuus ja hiljaisesti omaksuttu ”historiaton menneisyys” (silent history). Merkille pantavaa tässä määrittelyssä on, että näin ymmärrettynä *nakba* ei ole perinteinen historiallinen tapahtuma vaan päättymätön prosessi, jonka lopputulos ei ole näkyvissä.

Nakba voidaan ymmärtää kuitenkin myös historiallisena tapahtumana, palestiinalaisten karkotuksena asuinsijoiltaan tiettyä aikana. Tällöin se rinnastuu Vanhan testamentin kuvaamiin juutalaisten eksiileihin. Määritelmästä riippumatta palestiinalaisille Israelin valtion perustaminen 14.5.1948 on merkinnyt samaa kuin valkoisten voitonpäivä 16.5.1918 punaisille Suomessa: kurkistusikkunaa, josta käsin koko sen jälkeinen todellisuus on nähty. Palestiinalaisten historia on heidän itsensä kokemana *nakban* jälkeistä todellisuutta samoin kuin Suomessa virallista historiaa hallitsivat vuoden 1918 jälkeen vuosikymmenet valkoisten voitonjuhlien muisto sekä sitä pönkittänyt valkoinen historiakulttuuri vapaussodan muistokirjoineen sekä patsas- ja muistomerkkihankkeineen.

Sa'din ja Abu-Lughodin näkökulma palestiinalaiseen muistelukerrontaan on laaja, vaikka ”kansallisen historian” kirjoittaminen kuulostaakin tutkimustehtävänä vanhanaikaiselta. Tässä tapauksessa se ei kuitenkaan ole johtanut metodiseen monotonisuuteen vaan mahdollistanut varsin monipuolisen tarkastelun. Niinpä kyseisessä teoksessa palestiinalaisten muistoja lähestytään muun muassa

kylän, eletyn historian, sukupuolen (gender) ja trauman näkökulmista.

Saḍin ja Abu-Lughodin artikkelikokoelma ei ole vain kollaasi palestiinalaisista muistoista ja kärsimyksestä vaan myös tutkimus, joka keskustelee kollektiivisen muistintutkimuksen kanssa uskottavasti. Yksi teoksen punaisia lankoja on edellä mainitun Maurice Halbwachsin ”durkheimilainen” analyysi yksityisten ja kollektiivisten muistojen välisestä dialektisesta suhteesta. Sen mukaan yksityisissä muistoissa on kyse siitä, että yksilö muistaa sijoittamalla itsensä ja omat kokemuksensa osaksi laajemman ryhmän kokemusmaailmaa. Toisaalta ryhmän kollektiivinen muisti muodostuu yksilöiden muistoista. Kollektiivinen muisti on siis viime kädessä manifestaatio yksilöiden kokemuksista, joiden avulla yhteisö tulee tietoiseksi itsestään ja voi rakentaa itselleen menneisyydestä historia(kuva)n.

Palestiinalaisten kokemusmaailmassa ongelmana on kollektiivisen, aukikirjoitetun muistin ohuus. Siksi yksityisten ihmisten muistojen kerääminen on samalla kollektiivisen muistin ja siihen pohjautuvan historian konstruoimista. Tältä osin Saḍin ja Abu-Lughodin havainnot muistuttavat sosiaalisen muistitutkimuksen uutta vaihetta, ennen muuta Pierre Noran ajatuksia. Noran mukaan tälle ajalle ominainen kiinnostus muistiin ja muistoihin johtuu siitä, että kollektiivinen muisti on alkanut kadota ja murentua keskenään erimielisten osaryhmien muisteiksi, joihin myös Kari Mäkinen viittasi. Noran käsityksen mukaan Halbwachsin hahmottelema kollektiivinen muistaminen alkoi pirstoutua Ranskassa muistamisen osakulttuureiksi Napoleon III:n hallintokaudesta (1852–1870) alkaen. Tästä syystä hän onkin keskittynyt etsimään muistinpaikkoja, toisin sanoen ilmiöitä, jotka vaikuttavat kollektiivisen muistamisen luonteeseen ja ehtoihin.

Saḍin ja Abu-Lughodin tehtäväkseen asettamaa palestiinalaisten identiteetin rakentamista vaikeuttaa olennaisesti myös palestiinalaisten muistojen oraalisuus: suullisten tarinoiden ja kuulopuheiden varassa oleva kollektiivinen tieto on altista väärin muistamiselle, liioittelulle tai tarkoitushakuisille tulkinnolle, kuten myös suomalainen tutkimus on huomauttanut vuotta 1918 koskevista kertomuksista. Halbwachsin mukaan keskeisiä piirteitä kollek-

tiiviselle muistamiselle ovat kuitenkin juuri tunteet ja muistinkatkot. Itse asiassa reflektoidun historian ja kollektiivisen muistin erottaa juuri se, että muisti, toisin kuin kirjoitettu historia, rakentuu yksittäisistä ja historialliselta totuusarvoltaan epäluotettavista, partikulaarisista muistoista.

Saḍin ja Abu-Lughodin tapa ymmärtää kollektiivisten muistojen merkitys palestiinalaisten identiteetille tuo väistämättä mieleen paitsi Halbwachsin ajatukset myös laajan holokausti-muistiperinteen tutkimuksen. Siihen he viittaavat kuitenkin vain sivulauseissa. Ironista Lähi-idän tilanteessa on, että sekä juutalaisia että palestiinalaisia näyttäisi yhdistävän samantyyppinen, väkivaltainen ja traumaattinen avainkokemus, joka on kansallisen muistin keskiössä: holokausti ja *nakba* ovat fenomenalisesti sukulaismiöitä. Poliittisen tilanteen kärjistyminen on kuitenkin toistaiseksi estänyt hedelmällisen vertailun niiden välillä. Toisaalta myös holokausti on politisoitunut israelilaisten vedotessa siihen toistuvasti tultuaan arvostelluiksi palestiinalaisten epäinhimillisestä kohtelusta (*nakba*).

Poliittisen tilanteen kärjistyminen Lähi-idässä viime vuosina on myös vaikeuttanut *nakbaan* liittyvien yksityisten muistojen keräämistä. Osa palestiinalaisista uskoo yhä *nakban* olevan vain välivaihe, eivätkä siksi halua hyväksyä sitä ”kansallisen historiansa” keskeiseksi osaksi. Toiset pelkäävät muistojensa julkisen kertomisen johtavan kostotoimiin tai aiheuttavan vaikeuksia heille itselleen tai heidän läheisilleen. Tämä ei ollut Suomessakaan täysin tuntematonta. Tiina Lintusen välittämän muistitiedon mukaan esimerkiksi muuan ulvilalainen tyttö kauhistui pitkään sodan jälkeen nähdessään sisarensa palmikoivan hiuksiinsa punaisen rusettinauhan. Hänelle se merkitsi altistumista mahdollisille rangaistus- ja kostotoimenpiteille.

Saḍi ja Abu-Lughod vertaavat palestiinalaista kollektiivisen muistin rakentamista itkumuuriin työnnettäviin paperilappuihin. Jokainen yksilö asettaa oman muistilappunsa valitsemaansa kohtaan muurin kivien väliin hiljaisesti ja muiden katseilta salaa. Kielikuva itkumuurista kuvaa myös palestiinalaisten yritystä ujuttaa omia muistojaan osaksi niiden kanssa ristiriitaista virallista totuutta eli sitä symboloivaa muuria. Ulla-Maija Peltonen on

nimittänyt työväen omaa muistikerrontaa Suomessa vastakulttuuriksi samasta syystä. Hän toteaa, että vuonna 1918 hävinneisiin samastuneiden oli selviytyäkseen luotava oma historiatulkintansa ja oma yhteiskuntaeettinen normistonsa kyseisen vuoden tapahtumista siksi, että ne olivat sovittamattomassa ristiriidassa virallisen totuuden aseman saaneen voittaneen osapuolen muistojen ja käsitysten kanssa. Niitä vaalittiin siksi hiljaisesti punaisten perheiden, työyhteisöjen ja työväenjärjestöjen suullisessa perinteessä ja työväenliikkeen omassa historianankirjoituksessa.

SUKUPOLVIEN MUUTTUVUUS MUISTI JA MUUTTUVUUS KIELI

Palestiinalaisten tapauksessa suurempi ongelma kuin yksilöiden traumaattiset muistot ovat kollektiiviset, julkiset muistot. Tämä selittyy sillä, että vaikka *nakba* hallitsee palestiinalaista historian ymmärtämistä, se on samalla vain tietyn sukupolven avainkokemus sanan mannheimilaisessa, sukupolven syntymävuoden sijaan kokemuksista käsin määrittelevässä merkityksessä. Käytännössä tämä tarkoittaa, että kotinsa konkreettisesti menettäneelle sukupolvelle *nakba* merkitsee muuta kuin heidän lapsilleen ja lastenlapsilleen. Halbwachsian mukaan kollektiivinen muisti syntyy vanhempien tuleville sukupolville sukujuhlien tapaisissa sosiaalisissa tilanteissa kertomista muistoista, sukukronikasta. Teoria ei kuitenkaan ota huomioon sitä mahdollisuutta, että vanhempien muistot olisivat niin vaikeita, että niistä mieluummin vaietaan. Joka tapauksessa trauman aiheuttaneen vaikean muiston perinnöksi jättäminen muuttaa muistoa alkuperäisestä vääryyden kokemuksesta, vaikka Saʿdi ja Abu-Lughod olettavat Halbwachsian tavoin kollektiivisen muistamisen ja muistojen jakamisen muuttavan yksilön kokemuksen yhteisön muistoksi ja siten myös ylittävän sukupolvien välisen kuilun tavassa kokea maailma ja sen kauhut.

Vastaavalla tavalla vankileirit, jotka 1920-luvun Suomessa vaikuttivat uuden tutkimuksen mukaan jopa enemmän kuin taistelulentillä kärsityt tappiot punaiseen kollektiiviseen muistiin ”kapinasta”, olivat ensisijassa sodan itse kokeneiden muistoja. Jälkipolville ne välittyivät kollektiivisen muistin välityksellä

isien ja isoisien fragmentaarina kertomuksina. Nälkäkuolemien muistosta ei kuitenkaan muodostunut seuraavalle sukupolvelle edellisen polven kaltaista muistoa siksi, että sen jäsenet olivat kykenemättömiä ymmärtämään omakohtaisesti siihen sisältynyttä kärsimystä ja siksi, että saatuaan kansalaisluottamuksensa takaisin vankileireiltä vapautuneet jakoivat monesta syystä mieluummin aivan toisenlaisia muistoja. Punavankien armahtamisen jälkeen esiin astuneille sukupolville vankileirit näyttäytyivät näistä syistä toisessa valossa. Vaikka siis kollektiivinen muisti rakentuu Halbwachsian havaintojen mukaan sukupolvien vuorovaikutuksessa, yksilöllisten muistojen sisältö ja painoarvo ovat erilaisia eri sukupolviin kuuluville.

Palestiinalaisten parissa myös kielen muuttamisen pelko vaikuttaa kollektiiviseen muistiin. Kun kieli uudistuu, siitä katoaa sanoja ja käsitteitä, jotka ovat olleet *nakba*-sukupolven muistojen sanoittamisessa keskeisiä. Uusi sukupolvi voi myös tietoisesti tuottaa uutta kieltä vapautuakseen menneisyyden taakasta, kuten Kirsi Kunnas on kertonut sodanjälkeisen uuden kirjailijasukupolven Suomessa tehneen. Jos kieli on keskeinen väline, jonka avulla kollektiivisesta muistista käsin luodaan kollektiivista identiteettiä, kielen muutos uhkaa murentaa myös sen ja viedä pohjan sille nojaavalta historialta. Saʿdin ja Abu-Lughodin käsityksen mukaan merkkejä tästä on havaittavissa. Siksi he katsovat, että kansallisen identiteetin säilyttäminen edellyttää palestiinalaisilta taistelua ”kollektiivista amnesiaa” vastaan. Saʿdin ja Abu-Lughodin esittämä tulkinta haastaa pohtimaan, missä määrin kielen muuttaminen on vaikuttanut myös punaiseen sisällissodan muistoon. Tämän kysymyksen voi muotoilla myös siten, onko punaisten käyttämä kieli erityisine käsitteineen (toveri, lahtari, taantumus) kontingentti ehto punaisen muistin tavoittamiseksi. Ehkä kollektiivisen muistin tutkiminen vaatisi tuekseen myös käsitehistoriallista analyysiä traumaattisten kokemusten avainkäsitteistä.

Edellä mainittu kollektiivisten ja yksityisten muistojen dialektisuus näkyy Saʿdin ja Abu-Lughodin kirjassa myös muilla tavoin. Vaiettujen muiston peloton esiin tuominen mahdollistaa myös yksilölle sen muistamisen, minkä nämä ovat joko tietois-

ti tai itsensäilytysyistä kätkeneet itseltäänkin. Oman kokemuksen sanoittaminen edellyttää olemassa olevaa kollektiivista kokemusta, joka on julkista ja avointa. Kuvaus muistuttaa monessa suhteessa edellä mainittujen vuoden 1918 muistitietokokoelmien perustamista Suomessa. Myös niissä omia muistoja laajemman kontekstin olemassaolo – esimerkiksi Linnan kirjan ja siihen pohjautuvan elokuvan valmistuminen vuonna 1968 – tekivät vuosikymmeniä vaienneille mahdolliseksi löytää sanoja mieleensä kätkeä muistoihin. Samalla ne oikeuttivat, jolleivät suorastaan vaatineet, myös puhumaan niistä. Samasta lienee kyse myös emeritusarkkipiispan tarjouksessa avata kirkkojen ja seurakuntasalien ovet sisällissodan yhteiselle muistamiselle.

SUKUPUOLI JA MUISTAMINEN

Sädin ja Abu-Lughodin artikkelikokoelma tuo esiin myös ”marginaalien marginaalit”, ne ihmisryhmät, joiden muistot ovat useasta syystä eniten piilossa. Palestiinalaisessa kulttuurissa naisten kertomuksiin on perinteisesti suhtauduttu toisin kuin miesten tarinoin. Naisten roolina on ollut perinteen siirtäminen laulujen ja tanssien mutta myös kasvattavaksi tarkoitettujen opettavien tarinoiden muodossa. Sädin ja Abu-Lughodin mukaan naisten lapsille ja nuorille kertomia tarinoita (arabiaksi *hikayat*) on kuitenkin pidetty perinteisesti fiktiona, johon sisältyy jokin moraalinen opetus. Sen sijaan miesten kerrotuista muistoista käytetty ilmaus (*qissa*) tarkoittaa tarinoita, joiden oletetaan lähtökohtaisesti olevan historiallisesti tosia. Ero näiden kahden käsitteen välillä muistuttaa esimerkiksi saksassa käsitteiden ”Historie” ja ”Geschichte” välistä merkityseroa fiktiivisen kertomuksen ja todellisesti tapahtuneeseen asian välillä. Mikäli naisten muistojen ajatellaan olevan lähtökohtaisesti fiktiota, herää kysymys, mikä on niiden asema kollektiivisessa muistelukerronnassa. Tämä vaikeuttaa naisten muistojen pääsemistä palestiinalaiseen julkisuuteen ja osaksi historiakuvaa. Tämän kaltaisia kollektiiviseen muistamiseen liittyviä ja sitä ohjaavia periaatteita tai ajatusmalleja Pierre Nora nimittää kollektiivisen muistamisen funktionaalisiksi dimensioiksi.

Suomessa vuoden 1918 muistamisessa sukupuolen vaikutusta ei ole edellä kuvatulla tavalla

perusteellisesti analysoitu, joskin kiinnostus niin naisten toimintaan punakaarteissa (Hoppu, Lintunen, Liukkonen) kuin heidän kokemuksiinsa punaisessa Helsingissä (Näre) on kasvanut. Naisten muistikertomuksia ei ole kategorisoitu erilaisiksi tai eriarvoisiksi miesten tarinoiden rinnalla. Ulla-Maija Peltosen mukaan kaikki hänen tutkimansa kertojat korostivat muistelmiensa totuudenmukaisuutta. Sukupuolella oli silti sisällissodan muistoissa suuri merkitys. Sari Näre viittaa tutkimuksessaan *Helsinki veressä: Naiset, lapset ja nuoret vuoden 1918 sodassa* Jaakko Paavolaisen havaintoihin, joiden mukaan valkoisessa kertomaperinteessä vihaa ja sen seurauksena valkoista terroria motivoivat tietyyttypiset punaiset naiset, jotka voidaan jakaa neljään kategoriaan: ”lemmennisaret”, ”ryssänmorsiamet”, ”agiteeraavat äidit” ja ”asekaartilaiset”. Kaikkia näitä naistyyppisiä demonisoitiin valkoisten muistamisessa. Niihin luokiteltujen naisten uskottiin sotivan äitiyttä tai yllyttävän yhteiskuntaa vastaan, seurustelevan vihollisen kanssa tai osoittavan ”alhaista ja paheksuttavaa” moraalialia. Edellä mainituista kategorioista tässä yhteydessä mielenkiintoisin on ”agitoivat äidit”, sillä näiden hahmossa nousee esiin naisten rooli perinteen kantamisessa ja konstruomisessa myös punaisen työväen keskuudessa. Valkoisten jyrkät asenteet heitä kohtaan osoittaa, että Suomessa naisten muistoilla oli ehkä jopa suurempi yhteiskunnallinen merkitys kuin Lähi-idässä, sillä niitä ei voitu ohittaa fiktiivisenä höpöhtämisenä.

Naisten muistelukerronnassa korostuvat sekä Palestiinassa että Suomessa raiskaukset. Monien naisten muistoissa trauma ja häpeä raiskatuksi joutumisesta tai niiden pelko samastuvat mielikuvaan *nakbasta* palestiinalaisten ”kollektiivisena raiskauksena”. Henkilökohtainen trauma ja siitä puhuminen tulevat sallituiksi ja mahdollisiksi, kun tämä muisto yhdistyy luontevasti kollektiivisen muistin välittämään kuvaan *nakban* luonteesta. Raiskaus antaa koetulle epäoikeudenmukaisuudelle kasvot. Vastaavasti punaisessa työväen muisteluperinteessä kollektiivisen muistin säilyttämät kuvat erityisesti vankileireillä raiskatuista naisista ylläpitivät muistoja valkoisesta terroristista eli ”lahtareista” julmina, väkivaltaisina ja arvaamattomina. Sotavangeiksi

joutuneiden punaisten naisten kokemukseen raiskauksesta liittyy vielä toinenkin traumaattinen aspekti: tapausten sivuuttaminen ilman tutkintaa. Se paitsi vahvisti mielikuvaa valkoisista mielivaltaisina ja epäinhimillisinä olentoina myös viittasi samanaikaisesti toiseen suureen epäoikeudenmukaisuuteen, tutkimatta teloitamiseen, joka toistuu työväen muistelukerronnassa ja kielletyissä työväenlauluissa.

MUISTAMISEN MATERIAALISET JA SYMBOLISET MERKIT

Edellä kuvattu palestiinalaisten kollektiivinen muistaminen tulee monin osin ymmärrettäväksi Halbwachsian esimerkkien valossa. Palestiinalaisten muistamisessa on kuitenkin piirteitä, jotka viittaavat myös muistamisen muihin ulottuvuuksiin. Monet palestiinalaiset ovat säilyttäneet jo aikaa sitten tuhoutuneisiin taloihinsa liittyviä muistoja kuten avaimia. Myös muistot pihakasveista ja kotieläimistä liittävät heidät muistamisen aineelliseen ulottuvuuteen. Koska *nakba* on palestiinalaisessa mielenmaisemassa perustavanlaatuisen kokemus, kyse ei ole vain nostalgista, kuten esimerkiksi karkalaisten tuodessa hiekkaa entisiltä kotiseuduiltaan tai puiden siemeniä entisiltä kotipihoiltaan. Palestiinalaisessa muistiperinteessä konkreettiset esineet helposti eskaloituvat ja muuttuvat perikadon symboleiksi, mikä puolestaan vähentää halua muistaa katkeria asioita tai ainakin jakaa niihin liittyviä muistoja julkisesti. Ne myös alentavat väkivaltaan tarttumisen kynnyksiä.

Koska kollektiivinen muisti nojautuu muistamisen materiaaliin merkkeihin kuten kotiseudun maiseman yksityiskohtiin, niiden muuttaminen esimerkiksi puiden istutusohjelman avulla vaikuttaa myös siihen. Fyysinen, todellinen ympäristö ja ”muistettu maailma” erkanevat toisistaan Monet palestiinalaiset halusivat siksi säilyttää menetetyt kotiseutunsa mahdollisimman koskemattomana, juuri sellaisena kuin he sen *nakbaa* edeltävältä ajalta muistavat. Myös Suomessa työväen lyriikassa on havaittava sama vivahde esimerkiksi Arvo Tuurtaisen runoissa, joissa hän kuvaa vanhan Kallion ja sen työväenkulttuurin muuttumista ja katoamista vieraantumisen näkökulmasta.

Palestiinalaiseen paikan muistamiseen liittyy myös mielen sisäisen rekonstruktion luominen. Eläessään eksilissä monet palestiinalaiset ovat halunneet säilyttää kuvan menettämästään kotiseudusta joko mielikuvana tai konkreettisena karttana. Tämä on synnyttänyt kyläkirja-ilmion, jonka tarkoituksena on tallentaa mahdollisimman yksityiskohtaisesti menetetty kylä (mapping the past). Samaa tarkoitusta palvelevat myös vierailut entisellä kotiseuduilla. Mikäli tällainen toiminta ritualisoituu, on Pierre Noran mukaan kyseessä kollektiivisen muistamisen symbolinen dimensio. Punaisessa muisteluperinteessä tarve säilyttää rituaalinomaisuuteen asti saatu tai omaksuttu kulttuuriperintö ilmeni erityisesti Yhdysvaltoihin paenneiden punaisten (kommunistien) tavassa jatkaa uudessa maailmassa siitä, mihin vanhassa oli jääty. Siirtolaisuus tarjosi monille mahdollisuuden olla alistumatta valkoiseen kulttuurihegemoniaan, mikä kotiseudulla vanhassa maailmassa ei olisi ollut mahdollista. Samalla yhteyden katkeaminen oman kulttuurin uutta luovaan ytimeen vanhassa maailmassa oli omiaan ritualisoimaan muistojen vaalimista, mikä puolestaan löi kiilaa sisällissodan kokeneen ja Yhdysvalloissa syntyneen sukupolven välille.

Pierre Noran mukaan kollektiivisen muistamisen luonteeseen kuuluva ”materiaalisuus” ei välttämättä tarkoita vain kosketettavissa olevia konkreettisia esineitä. Myös menneisyyden tapahtumiin ja niihin liittyvään vaikenemiseen sisältyy materiaallinen dimensio. Suomessa vuoden 1918 jälkeen työväenlauluja voi pitää muistamisen materiaalisina merkkeinä, jotka säilyttivät ja välittivät työväen aatetta. Työväenlaulujen kieltäminen ”kapinallisuutta” 1920-luvun valkoisessa Suomessa on osoitus niiden pelätystä merkityksestä punaisen osapuolen sodan muistamiselle. Kun varsinaiset työväenlaulut oli kapinallisina kielletty, perinne tarttui siihen, mikä oli sallittua. Niinpä esimerkiksi punaisissa hautajaisissa säännönmukaisesti lauletu virsi *Valittaa täytyy totta ja surra suuresti, kun vääritys vallan ottaa ja pahuus paisuu* (VK 1886 numero 381) toimi materiaalisena kollektiivisen muistamisen välineenä koetusta vääryydestä, kunnes 1960-luvulla taistolaiset kaivoivat kollektiivisen

muistin kätköistä vanhat kielletyt laulut ja synnyttivät poliittisen laululiikkeen.

MENNEISYYDEN MUISTAMISESTA NYKYISYYTEEN JA TULEVAISUUTEEN

Kollektiivisten traumojen käsittelemiseksi Sa'di ja Abu-Lughod ehdottavat kansallista surutyötä. Heidän käyttämänsä ilmaus ”Memory Work” ei kuitenkaan viittaa tappion ja menetyksen psykologiaan, menetyksen suremiseen yksilötasolla, vaan äänen antamiseen niille, jotka ovat vaienneet. Antamalla tilaa yksilöiden traumaattisille muistoille ja valjastamalla kollektiivinen muisti Halbwachsin tavoin nykyisyyden palvelukseen he pyrkivät tekemään lomaannuksen tilassa eläville palestiinalaisille mahdolliseksi elämän kokemisen mielekkäänä nykyhetkessä. Tarjoamalla mahdollisuuden vaiettujen muistojen jakamiseen he uskovat voivansa tarjota myös mahdollisuuksia tulevaisuuden kohtaamiseen. Ulla-Maija Peltonen nimittää tätä muistelijan kerronnallisen identiteetin luomiseksi. Valitsemaansa metodia Sa'di ja Abu-Lughod kutsuvat ”subjunktiiviseksi puheeksi”, sillä kyseinen modus ilmaisee paitsi väitteitä todellisuudesta myös epäilyjä, toiveita ja mahdollisuuksia.

Kari Mäkinen kytki puheessaan Kallion kirkossa niin ikään yhteen menneisyyden traumojen kohtaamisen ja tulevaisuuteen valmistautumisen. Vaikeampana kuin menneisyyden tietämistä hän piti sen tunnistamista, millaisen jäljen kirkon johto ja papisto yhteiskuntaan nyt jättävät, sillä nämä toimijat eivät arkkipiispan mielestä ole sen parempia, avarakatseisempia tai tarkkanäköisempiä kuin ihmiset sata vuotta sitten. Erona on kuitenkin se, että me elämme Suomessa nyt ”vahvemmassa, tasa-arvoisemmassa ja järjestyneemmässä yhteiskunnassa”. Sellaisen yhteiskunnan rakentamisesta miehitetyille palestiinalaisalueille myös Sa'di ja Abu-Lughod kirjassaan hiljaisesti unelmoivat.

Esko M. Laine, kirkkohistorian dosentti
Helsingin yliopisto
esko.laine@helsinki.fi

KIRJALLISUUS

- Assmann, Jan
2018 *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München: C.H. Beck.
- Auron, Yair
2017 *The Holocaust, Rebirth, and the Nakba: Memory and Contemporary Israeli-Arab Relations*. New York & London: Lexington Books.
- Bashir, Bashir & Goldberg, Amos & Khoury, Elias & Rose, Jacqueline & Abu-remaleh, Refqa
2018 *The Holocaust and the Nakba: A New Grammar of Trauma and History Religion, Culture, and Public Life*. New York: Columbia University Press.
- Ben-Ze'ev, Efrat
2011 *Remembering Palestine in 1948: Beyond National Narratives*. Studies in the Social and Cultural History of Modern Warfare. Cambridge & New York: Cambridge University Press.
- Bendel, Rainer & Pech, Robert
2017 *Geschichtsschreibung und Erinnerungskultur im europäischen Kontext*. Vertriebene, Integration, Verständigung 5. Berlin: Lit Verlag.
- Berek, Mathias
2009 *Kollektives Gedächtnis und die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit: Eine Theorie der Erinnerungskulturen*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Corning, Amy & Schuman Howard
2015 *Generations and Collective Memory*. Chicago & London: University of Chicago Press.
- Damir-Geilsdorf, Sabine
2009 *Die Nakba Erinnern: Palastinensische Narrative des Ersten Arabisch-Israelischen Kriegs 1948*. Literaturen im Kontext 26. Wiesbaden: Reichert.
- Erl, Astrid
2011 *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen: Eine Einführung*. Weimar & Stuttgart: J. B. Metzler.
- Halbwachs, Maurice
1925 *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris: F. Alcan.
1950 *La mémoire collective*. Paris: Presses universitaires de France.
1985 *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*. Taschenbuch: Wissenschaft, Band 538. Hg. Lutz Geldsetzer. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Hoppu, Tuomas
2008 *Tampereen naiskaarti: Myytit ja todellisuus*. Helsinki: Ajatus.
- 2017 *Sisällissodan naiskaartit: Suomalaisnaiset aseissa 1918*. Helsinki: Gummerus.
- Kühner, Angela
2008 *Trauma und kollektives Gedächtnis: Psyche und Gesellschaft*. Diss. Giessen: Psychosozial-Verlag.
- Lehtipuu, Outi & Laine, Esko M.
2012 ”Mitä runomuoto merkitsee psalmien kääntämiselle?: Runoilija Kirsi Kunnas raamatunkäännöstyössä”. *Teologinen Aikakauskirja* 117, 589–593.
- Lintunen, Tiina
2015 *Punaisten naisten tiet: Valtionrikosoikeuteen vuonna 1918 joutuneiden Porin seudun naisten toiminta sota-aikana, tuomiot ja myöhemmät elämän vaiheet*. Diss. Turun yliopiston julkaisuja C 412. Turku: Turun yliopisto.
- Litvak, Meir
2009 *Palestinian Collective Memory*. New York & Hampshire: Palgrave Macmillan.
- Liukkonen, Marjo
2018 *Hennalan naismurhat 1918*. Diss (Lapin yliopisto). Tampere: Vastapaino
- Nora, Pierre
1997 *Realms of Memory: The Construction of the French Past I*. New York: Columbia University Press.
- Näre, Sari
2018 *Helsinki veressä: Naiset, lapset ja nuoret vuoden 1918 sodassa*. Helsinki: Tammi.
- Olick, Jeffrey K.
2007 *The Politics of Regret: On Collective Memory and Historical Responsibility*. New York: Routledge.
- Paavolainen, Jaakko
1966 *Poliittiset väkivaltaisuuudet Suomessa 1918*. Helsinki: Tammi.
- Peltonen, Ulla-Maija
1996 *Punakapinan muistot: Tutkimus työväen muistelukerronnan muotoutumisesta vuoden 1918 jälkeen*. Diss. Suomalaisen Kirjallisuus Seuran Toimituksia 657. Rauma: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- 2003 *Muistin paikat: Vuoden 1918 sisällissodan muistamisesta ja unohtamisesta*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia 894. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura
- Sadī, Ahmad & Abu-Lughod, Lila
2007 *Nakba: Palestine, 1948, and the Claims of Memory*. New York: Columbia University Press.
- Schmit, Harald
2009 *Geschichtspolitik und kollektives Gedächtnis: Erinnerungskultur in Theorie und Praxis*. Formen der Erinnerung 41. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Smoljanizki, Cathleen
2013 *Erinnerungskultur: Theorien zum kollektiven Gedächtnis nach Halbwachs*, Warburg, Nora und Assmann. München: GRIN Verlag
- Sorek, Tamir
2015 *Palestinian Commemoration in Israel: Calendars, Monuments, and Martyrs*. Stanford Studies in Middle Eastern and Islamic Societies and Cultures. Stanford: Stanford University Press.