

Miikka-Markus Leskinen

”ME OLEMME KUKOISTANEET ILMAN KENENKÄÄN LUPAA TAI SUOJELUSTA”.
Kansanmurhan muistin politiikka ja armenialaisten kansanmurha

Pro gradu -tutkielma

Politiikkatieteet / Kansainväliset suhteet

2016

Lapin yliopisto, yhteiskuntatieteiden tiedekunta

Työn nimi: ”Me olemme kukoistaneet ilman kenenkään lupaa tai suojelusta”.

Kansanmurhan muistin politiikka ja armenialaisten kansanmurha

Tekijä: Miikka-Markus Leskinen

Koulutusohjelma/oppiaine: Poliittikatieteet / Kansainväliset suhteet

Työn laji: Pro gradu -työ

Sivumäärä: 66

Vuosi: 2016

Tiivistelmä:

Tutkimuksen aiheena on kansanmurhan muistipoliittinen käsittely ja erityisesti armenialaisten kansanmurhaa koskeva keskustelu Suomessa. Suomi luetaan valtioon, joissa armenialaisten joukkotuhoa ei ole virallisesti tunnustettu kansanmurhaksi, mutta keskustelua aiheesta on kuitenkin ilmennyt niin mediassa kuin eduskunnassakin. Aineistona tutkimuksessa käytetään armenialaisten kansanmurhan 100-vuotispäivää huhtikuussa 2015 edeltävien vuosien suomalaista keskustelua, josta tärkeimpänä Serafim Seppälän teosta *Armenian kansanmurhan perintö* (2011, Like). Ensimmäinen tutkimuskysymys kysyy kuinka armenialaisten kansanmurhan tunnustamista argumentoidaan moraalisesti suomalaisessa keskustelussa.

Politiikan tutkimuksessa kansanmurhien perinnön osalta erityinen rooli on Hannah Arendtin tunnetulla reportaasilla Adolf Eichmannin oikeudenkäynnistä Jerusalemissa. Eichmannia syytettiin juutalaisten joukkotuhoon liittyvistä rikoksista ja hänet tuomittiin vuonna 1962. Toinen tutkimuskysymys kysyy kuinka armenialaisten kansanmurhan eettinen perintö peilautuu Eichmannin oikeudenkäynnin poliittiseen perintöön.

Tutkimus nojautuu muistin politiikan teoriaan ja perinteeseen erityisesti kansainvälisen politiikan tutkimuksessa. Muistin politiikan ja historiapolitiikan teoria ammentaa kuitenkin monitieteisestä aineistosta, jossa on mukana myös historian tutkimusta. Menetelmänä on teorialähtöinen muistin politiikan sovellus aineistoa jäsentävänä ja erittelevänä välineenä.

Tutkimuksen tuloksina esitetään armenialaisten kansanmurhan perintö suomalaisessa keskustelussa moraalisesti velvoittavana muistin politiikkana ja kuvataan armenialaisen kansan trauman jälkeisen olotilan erityispiirteitä kansanmurhan henkisenä perintönä. Toisaalta Hannah Arendtin poliittiseen analyysiin ja moraalisiin arvostelmiin vedoten kansanmurhan virallinen tunnustaminen valtiollisella tasolla näyttäytyy toissijaisena, jotta vakava ja kansanmurhan perintöä kunnioittava muistin politiikka olisi silti mahdollista. Armenialainen kulttuuri ja perintö ovat ”kukoistaneet” myös ilman universaalista valtiollisen tunnustamisen politiikkaa.

Abstract

Summary:

The subject of this study is the politics of memory about genocides and especially discussion on Armenian Genocide in Finland. Finland is regarded as a country where the Armenian Massacres haven't been officially recognised as Genocide, whereas discussion on the topic has taken place in media and also on a parliamentary level. Material for the study consists of Finnish discussion on Armenian Genocide preceding the April 2015 centennial, of which the most important piece is the book *Armenian kansanmurhan perintö* by Serafim Seppälä (2011, Like). The first research question asks how the recognition of Armenian Genocide is being morally argued in the Finnish discussion.

In Political Science a special role concerning the legacy of genocides is given to Hannah Arendt's reportage on Adolf Eichmann's trial in Jerusalem. Eichmann was prosecuted for crimes involving the Jewish Holocaust and was sentenced in 1962. The second research question compares the moral legacy of the Armenian Genocide to the political legacy of the Eichmann trial.

The study employs politics of memory (theory and tradition) especially in the study of international politics. Politics of memory and history politics draw upon material from a plurality of fields, including study of history. The research method is a theory-driven application of politics of memory as a tool to analyse and categorise the material.

As results the study presents the legacy of the Armenian Genocide in Finnish discussion as a morally obligatory politics of memory and displays special characteristics of the post-traumatic state of the Armenian people as a cultural legacy of the genocide. On the other hand, the political analysis and moral judgements of Hannah Arendt give the official state recognition of the Armenian Genocide only a secondary importance for a serious and respectful politics of memory about the Genocide to still be possible. The Armenian culture and legacy has "flourished" also without universal state politics of recognition.

Avainsanat: muistin politiikka, armenialaisten kansanmurha, kansanmurha, armenialaiset

Muita tietoja:

Suostun tutkielman luovuttamiseen kirjastossa käytettäväksi: KYLLÄ

Suostun tutkielman luovuttamiseen Lapin maakuntakirjastossa käytettäväksi: KYLLÄ

(vain Lappia koskevat)

Sisällys

Johdanto	1
Tutkimuskysymykset ja tutkimusasetelma	1
Armenialaisten kansanmurhan historiaa	6
Teoria	10
Historiapoliittikka ja muistin poliittikka	10
Tunnustamisen merkitys, identiteetti ja trauma	14
Universaali moraalinen velvoite	18
Kansanmurhakokemus ja kansanmurhan kieltäjät	25
Armenialaisuus erityisenä muistinpoliittisena argumenttina	25
”Pirstoutunut maailma” ja muistamisen tavat	27
Kaksi suomalaista puheenvuoroa kansanmurhan tunnustamisesta	33
Kansanmurha politiikan tutkimuksessa ja tuomioistuimessa	39
Kansanmurhan uhrikokemus poliittisen analyysin kohteena	39
Kansanmurhan pahuuden absoluuttisuus ja kriitikon ironia	44
Pahan banaalius	47
Armenialaista muistin poliittikkaa ilman tunnustamista?	53
Yhteenveto	57
Lähteet	63

Johdanto

Tutkimuskysymykset ja tutkimusasetelma

Tutkimukseni aiheena on armenialaisten kansanmurha suomalaisessa keskustelussa, siihen liittyvät arvokysymykset ja muistin politiikka sekä laajemmin kansanmurhan muistin ja historian politiikkaan liittyvät eettiset argumentit. Lähestyn tutkimusongelmaani muistin politiikan teorian ja perinteen kautta sekä vertaan armenialaisten kansanmurhan käsittelyä juutalaisten joukkotuhon menneisyyspolitiikkaan. Suomalainen keskustelu on armenialaiskysymyksen osalta kiinnostava siksi, että Suomi luetaan Armenian kansanmurhaa tunnustamattomiin valtioihin, keskustelu aiheesta on uutta ja puheenvuorot ovat aiheen politiikan asialistalle nousemista enteileviä.

Armenialaiskysymys ei ole Suomessa noussut aktiivisen politiikan aiheeksi. Vertailukohdaksi kansanmurhan eettisestä ja poliittisesta käsittelystä valitsen Adolf Eichmannin kuuluisan oikeudenkäynnin Jerusalemissa, jossa juutalaisten joukkotuho vietiin tuomioistuimeen 1960-luvun alussa. Menneisyyden poliittisuus saa vertailussani erityisen sovelluksen ja sävyä Hannah Arendtin teoksen *Eichmann in Jerusalem* sekä sitä seuranneen keskustelun kautta. Eichmannin tapauksessa kansanmurhan perintö muuttui eettiseksi ja poliittiseksi kiistakysymykseksi.

Juutalaisten joukkotuhon historiallinen perintö edustaa monessa suhteessa laajan tunnustuksen saanutta ja ”toteutunutta” muistinpoliittista projektia siinä missä armenialainen kansa taistelee edelleen menneisyyden tapahtumien tunnustamisesta kansainvälisessä yhteisössä. Vaikka keskustelu armenialaisten kansanmurhasta on kansainvälisesti 2010-luvulle tultaessa vain lisääntynyt ja kiihtynyt, on suomalainen keskustelu armenialaisten kansanmurhasta ollut niukkaa johtuen osittain merkittävän armenialaisen vähemmistön puuttumisesta. Monissa muissa maissa armenialaiskysymys on noussut politiikan asialistalle ulkopoliittisena kiistakysymykseksi. Mahdollisesti juuri keskustelun niukkuudesta johtuen Suomi luokitellaan usein maaksi, joka ei ole tunnustanut armenialaisten kansanmurhaa.

Käsittelen suomalaista keskustelua armenialaisten kansanmurhan perinnön ja armenialaisen kansanmurhaidentiteetin representaationa: oman arvioni mukaan suomalaiset puheenvuorot ovat kansainvälistä armenialaiskeskustelua kokoavia. Yhtä aikaa suomalainen keskustelu mahdollistaa näkökulman, jossa armenialaiskeskustelua käydään ”tukahdutetussa” tai vaikenevassa poliittisessä kontekstissa, eli ilman kulttuurissa ja julkisessa keskustelussa ilmenevää aktiivista historiatietoisuutta armenialaisesta perinnöstä. Käsittelen kansanmurhan perintöä laajemmin

kokonaisvaltaisena ilmiönä, joka on jo lähtökohtaisesti historiapolitiikkaa eli menneisyyden läsnäoloa politiikassa ja sen poliittista käyttöä. Historiapolitiikkaa sivuten keskityn erityisesti muistin politiikkaan, joka historian poliittisen käytön sijasta keskittyy enemmän itse prosesseihin, joissa menneisyyttä perustetaan ja rakennetaan yksilöiden mielessä ja yhteisöllisessä toiminnassa. Historiapolitiikan ja muistin politiikan käsitteitä käytetään usein tutkimuksessa päällekkäin, mutta itse käytän tutkimuksessani muistin politiikan alueelle kuuluvia teoreettisia painotuksia. Molemmassa on kuitenkin kyse osittain limittyvällä tavalla ilmenevästä ”menneisyyspolitiikasta”, kuten edempänä osoitan.

Pääaineistonani käytän ortodoksisen pappismunkki Serafim Seppälän teosta *Armenian kansanmurhan perintö*. Seppälän teos on suomalaisessa keskustelussa monella tapaa urauurtava siinä, että se on uutuudestaan huolimatta yksi ensimmäisiä selkeästi armenialaisten kansanmurhan tunnustavia teoksia ja näkyvyydeltään ensisijaisessa asemassa. Suomenkielinen Wikipedia-sivu armenialaisten kansanmurhasta viittaa lähes yksinomaan Seppälän teokseen, mutta *Armenian kansanmurhan perintö* on myös eri kirjastojen hakutietokannoissa usein ensimmäisenä esiin tuleva armenialaiskysymystä käsittelevä tietue. Seppälän teos on toki samanaikaisesti osa laajempaa keskustelua, jota on Suomessakin käyty jo ennen kirjan ilmestymistä. Muuta käsittelemääni sekundaarista aineistoa pääaineistoani tukemaan ovat Jaakko Heikkilän valokuvateos *Armenian vaietut tarinat*, YLE Ulkolinjan dokumentti *Yhden sanan tähden* ja armenialaisten kansanmurhan tunnustamisesta tehty eduskunnan kirjallinen kysymys. Aineiston valinnan keskeinen kriteeri on ollut ottaa analyysin kohteeksi mahdollisimman kattava läpileikkaus suomalaista ajankohtaista keskustelua *Armenian kansanmurhasta* ja sen tunnustamisesta. Myöhemmin vuonna 2015 Seppälältä on ilmestynyt armenialaista kulttuuria käsittelevä teos *Vaienneita ääniä*, jonka kuitenkin olen jättänyt analyysini ulkopuolelle. Aineistoni sijoittuu vuosille 2008–2012 eli ennen armenialaisten kansanmurhan 100-vuotispäivästä käytyä keskustelua.

Tutkimuskysymykseni ovat:

Kuinka kansanmurhan ja sen perinnön tunnustamiselle annettuja arvoja ja motiiveja argumentoidaan kansanmurhan tunnustamisen suomalaisessa keskustelussa?

Kuinka edellä mainitut arvot ja motiivit peilautuvat juutalaisten joukkotuhon perintöä vasten keskustelussa Adolf Eichmannin oikeudenkäynnistä?

Menetelmällisesti lähestyn aineistoa muistin politiikan teorian kautta, teoria on siis hyvin käytännöllisessä roolissa aineistoa erittelevänä ja sille merkityksiä antavana menetelmänä.

Analyysissäni sivuutan menneisyyden tapahtumat sinänsä ja niiden dokumentaation, ja keskityn aineiston omaan sisäiseen retoriikkaan ja armenialaisten kansanmurhan perinnön representaatioon aineistossani. Muistin politiikan ja menneisyyden poliittisen käytön teorioita on aikaisemmassa tutkimuksessa yhdistetty muun muassa argumentaatioanalyysiin, jolloin lähestymistapa poikkeaa diskurssianalyysistä lähinnä siinä, että aineistoa käsitellään ensisijaisesti retorisenä luonteeltaan (vrt. Nyysönen 1999, 18–19). Retorinen ote ilmenee myös tutkimuskysymyksessäni. Erillinen argumentaatioanalyysin menetelmä aineiston käsittelyssä toisi kuitenkin mukanaan ylimääräisen välikerroksen. Lisäksi teoria antaa analyysille paljon välineitä: käsitteet, kuten historiakulttuuri, muistin performaatiot, yhteisöllinen muisti tai identiteettipoliittikka, ovat itsessään aineistosta eriteltäviä diskursiivisia rakenteita (ks. Tilli 2009, vrt. Wallenius 2010). Historiapoliittikka ja muistin poliittikka antavat monipuolisesti välineitä aineiston analyysiin myös moraalisen argumentoinnin erittelemiseksi ja kahden eri aineiston välisen vertailun tekemiseen sekä kahden eri ilmiön välisen suhteen ymmärtämiseen. Armenialaisten kansanmurhan ja juutalaisten joukkotuhon välinen vertailu kumpuaa kysymyksenasetteluna osittain myös historiapoliittikan ja muistin politiikan teoriasta itsestään.

Muistin poliittikka (*politics of memory*) on oma menneisyyden poliittisen käytön ja menneisyyden läsnäolon muoto, jota käsitelen tarkemmin myöhemmissä teorialuvuissa. Muistin politiikan teorian myötä tulen myös itse osallistuneeksi keskusteluun kansanmurhiin liittyvästä moraalisesta perinnöstä sekä armenialaisesta identiteetistä, ja tulen myös representoineeksi armenialaista muistinpolitiikkaa. Osittain tämä asetelma johtuu armenialaisten kansanmurhan roolista suomalaisessa keskustelussa: armenialaisten kansanmurhan menneisyys on Suomessa edelleen realisoitumatta esimerkiksi kansanliikkeen tai muun poliittisen projektin kautta, joten tulen omalta osaltani tutkimuksellani tuomaan kansanmurhan muistipoliittikkaa osaksi suomalaista keskustelua, olemaan osa sen akateemista tuontia. Työni osallistuu väistämättäkin vaietun kansanmurhan muuntamiseen poliittisesti kysymykseksi.

Seppälän teosta lähestyn armenialaisten kansanmurhan muistinpoliittisena representaationa, en kokoavana tai missään merkityksessään koko ilmiötä edustavana aineistona. Armenialaiskysymys on ilmiönä hyvin laaja, ja se käsittää erilaisia historiankirjoitukseen, nykyajan poliittisiin kiistoihin, kansainvälisiin suhteisiin, kansainväliseen oikeuteen, yhteisölliseen muistiin ja armenialaisten kansallisiin pyrkimyksiin liittyviä kysymyksiä. Myös kysymykset rinnakkaisuudesta muihin modernin historian laajan skaalan sotarikoksiin, tragedioihin, kansanmurhiin ja poliittisiin vainoihin ovat relevantteja.

Armenialaisten kansanmurhan politiikkatieteellistä käsittelyä värittää erityisesti kysymys tunnustamisesta valtiollisella tasolla. Kansanmurhan tunnustamisen tapa tai armenialaisen kansan kokemuksia riittävässä määrin kunnioittavan tai hyvittävän politiikan määrittely on kysymys, johon ei ole vielä riittävässä määrin tarjottu vastausta. Perinteinen valtiovetoinen kansanmurhan tunnustaminen on saanut rinnalleen muita tunnustamisen tapoja, kuten muistopäivät, muistomerkkien kunnioittamiset tai erityisen kansanmurhaan liittyvän historiakulttuurin olemassaolon. Kysymys on samalla sekä paennut perinteiseltä politiikan sektorilta että tullut lähemmäs muistapolitiikan ja historiapolitiikan teoreettista ymmärrystä.

Tutkimukseni etenee ”universaalista” kansanmurhan moraalisesta käsittelystä ”erityiseen” muistinpoliittiseen tarkasteluun. Universaalilla tarkoitan kansanmurhakysymysten kontekstia, jossa keskustelu yleisellä tasolla käydään. Menneisyyden moraalisten kysymysten yleisyys tulee esille myös aineistossani, jossa kansanmurhaa lähestytään yleisellä tasolla ihmiskunnan historian suurimpana rikoksena ja eräänlaisena historian käännekohtana. Yleisestä moraalisesta kontekstista tutkimusprosessini etenee armenialaista kansaa koskevaan erityiseen tragedian ja kulttuuriseen perintöön. Toisaalta armenialaisuuden erityisyys on myös aineistossani koko ajan limittäin universaalien moraalisten kysymysten kanssa. Osana kansanmurhan universaalista moraalista käsittelyä näyttävät olevan aina kansanmurhan kohteeksi joutuneen kansan omaleimaiset piirteet sekä siis kansan oma, erityinen tapa käsitellä omaa historiaansa. Kysymyksenasetteluni ja tutkimusasettelmani kannalta olen nähnyt tarpeelliseksi eritellä ja tunnistaa nämä kaksi käsittelyn tasoa.

Juutalaisten joukkotuho eli holokausti on toinen uhrimäärältään suuri historiallinen kansanmurha, joka kuitenkin armenialaisen kansan kärsimyskokemuksesta poiketen on onnistunut saamaan laajan kansainvälisen tunnustuksen erityisesti länsimaissa. Holokaustin muistamista voidaan pitää elävänä ja täyden tunnustuksen saaneena projektina sekä juutalaisten joukkotuhoa historiallisena tapahtumana kokonaista kansaa kohdanneena tragediana, jonka muistomerkkejä ja symboleja pidetään yleisesti suurella arvolla. Holokaustiin liittyviä eettisiä velvoitteita länsimaaisessa kulttuurissa kuvaavat sellaiset lauseet kuin ”ei enää koskaan” tai ”kertokaa tästä lapsillenne”, jotka esiintyvät usein länsimaaisessa holokaustimuistamisessa ja ne ovat osa länsimaista kulttuurikasvatusta. Juutalaisten joukkotuho oli myös tapahtuma, jotka monella tapaa synnytti käsitteen ”kansanmurha” (genocide) ja toi uudelleen ajankohtaiseksi käsitteen ”rikos ihmisyyttä vastaan”, jotka molemmat kuuluivat Nürnbergin oikeudenkäyntien sanastoon (ks. Parvikko 2008). Kansanmurha ei varmasti yhteisöjä koskevana tragediana ole ilmiönä uusi: historia tuntee monta

etnistä puhdistusta ja joukkotuhhoa, mutta vasta teollisena aikakautena se on saanut ennennäkemättömät mittasuhteet, ja kansamurhalle on annettu erityinen juridinen kategoria.

Historiapoliittisessa keskustelussa kansanmurhien moraalisen käsittelyn osalta tunnistetaan erityisesti Adolf Eichmannin oikeudenkäynnin merkitys ja oikeutetusti suurta julkisuutta saanutta oikeudenkäyntiä seurannut laaja keskustelu. Eichmann-oikeudenkäynti on merkittävä esimerkki kansanmurhan käsittelystä kansainvälisessä tuomioistuimessa. Hannah Arendtin *Eichmann in Jerusalem* synnytti ilmestymisensä jälkeen laajan moraalisen ja identiteetipoliittisen keskustelun juutalaisuudesta ja siionismista, joka jatkui 1900-luvulta aina tähän päivään saakka. Arendtin reportaasi kuvasi Israelin tiedustelupalvelun Argentiinassa kaappaaman Adolf Eichmannin oikeudenkäyntiä, joka pidettiin vastoin kansainvälisen oikeuden normeja maassa, jossa rikosta ei ollut tehty. Arendt kuvasi erityisesti Eichmannin persoonaa erityisenä pahuuden ilmentymänä ja otti kantaa tapaan, jolla natsien pahuutta käytettiin korostamaan juutalaisten joukkotuhon ainutlaatuisuutta ja oikeutettiin Israelin valtion politiikkaa. *Eichmann in Jerusalem* haastoi ajatuksen kansanmurhan toteuttajien äärimmäisestä pahuudesta ja sosiopaattisesta vaarallisuudesta, ja käsitteli Eichmannin toimintaa eräänlaisena keskinkertaisen virkamiehen pikkuburokratiana. Eichmannin teot olivat demonisia, mutta tekijä tavanomainen. (Arendt 1963/2006.)

Vertailussani käytän Tuija Parvikon teosta *Arendt, Eichmann And The Politics Of The Past* (2008), joka valtio-opin tieteenalaan kuuluvana tutkimuksena käsittelee juutalaisten kansanmurhan poliittista perintöä ja sionismin politiikkaa sekä erityistä keskustelua, jota on käyty Arendtin reportaasin ympärillä. Parvikon aineistona on laaja kokoelma Arendtin omia kirjoituksia sekä näihin julkaistuja vastineita, joita analysoidaan toisaalta israelilaisen sionismin, toisaalta kansainvälisen juutalaisen yhteisön tapahtumakontekstissa. Parvikon teos tulkitsee Arendtin kirjoituksia ja osaltaan myös oikoo joitain niitä koskevia väärinkäsityksiä.

Vertailun tarkoituksena ei ole rinnastaa armenialaisten kansanmurhaa ja juutalaisten holokaustia keskenään ”samanarvoisiksi” tapahtumiksi eikä vetää yhtäläisyysmerkkiä näiden historiallisen merkityksen välille. Asetelma ei ole syntynyt tarpeesta nostaa armenialaista kansanmurhaa holokaustin tasolle eikä myöskään pudottaa juutalaisten joukkotuhon perintöä sille kulttuurissa asetetulta paikalta. Vertailun kohteena eivät varsinaisesti ole kaksi kansanmurhaa menneisyyden tapahtumina ja tragedioina, vaan kyse on armenialaisten menneisyyteen liittyvien eettisten kysymysten kuljettamisesta holokaustin muistipolitiikkaan ja lopulta sen viemisestä kansanmurhatuomioistuimeen analyysin keinoin. Vertailu on siis abstraktia, mutta kansanmurhan eettisten ja filosofisten kysymysten kannalta merkittävää. Tavoitteena on, että armenialaisten

kansanmurhan politiikan ja historiakulttuurin merkitys suhteessa toiseen 'menneisyyspoliittiseen' keskusteluun tuo uusia näkökulmia traumaattisen menneisyyden ja anteeksiantamattomien tapahtumien moraaliseen käsittelyyn, mutta myös antaa eväitä armenialaisten kansanmurhan tunnustamiselle sekä uusia välineitä armenialaiskysymyksen normatiiviseen käsittelyyn muun muassa kansainvälisen oikeuden tasolla. Sekä armenialaisten kansanmurhan analyysini että vertailu holokaustin perinnön kanssa eivät ole traumaattisen historian perintöä koskevan keskustelun viimeinen sana tai pyrkimys lopullisiin vastauksiin, eikä asetelma ole miltään osin menneisyyden tapahtumia trivialisoiva, suhteellistava tai väheksyvä, vaikka analyysi on ajoittain kriittistä.

Tutkimusasetelma on mahdollista aktiivista kansanmurhan tunnustamisen politiikkaa ja laajempaa suomalaista keskustelua ennakoiva ja pohjustava. Tutkimuskysymysteni valinnan ja aineiston analyysin aloitin aikana, jolloin armenialaisten kansanmurhan 100-vuotispäivä oli vasta edessäpäin, ja tulevan keskustelun laajuus oli vielä tuossa vaiheessa arvoitus. Keskustelua todellakin syntyi myös Suomessa, mutta ei siinä määrin, että vielä vuoden 2016 alkuun tultaessa meillä olisi vedottu armenialaisten kansanmurhan aktiivisen tunnustamisen puolesta. Tämän tutkimuksen päätehtävä ei ole myöskään puoltaa tai vastustaa armenialaisten kansanmurhan tunnustamista, vaan huomio on ennen kaikkea kansanmurhan perinnön tarkastelussa, tosin moraalisten argumenttien reflektoinnilta ja menneisyyden tapahtumien merkityksen pohdinnalta ei täysin vältytä. Kansanmurhan tunnustamisen tavat, kansainvälisen oikeuden soveltaminen, Turkin ja Armenian valtiolliset kiistat, turkkilainen politiikka ja kieltämisen kulttuuri sekä kokonaisuutena ilmiönä armenialaiskysymyksen kokoamiseen pyrkivä analyysi ovat muiden tutkimusten tehtäviä.

Armenialaisten kansanmurhan historiaa

Huhtikuussa 2015 tuli kuluneeksi 100 vuotta armenialaisten kansanmurhasta. Päivämäärä 24.4.1915 perustuu tapahtumasarjaan, jota armenialaisten keskuudessa kutsutaan joskus nimellä ”huhtikuun rikos” ja se viittaa armenialaisten etnisen puhdistuksen aloittamiseen. Ensimmäisen maailmansodan aikaisessa Turkissa arviolta 1,5 miljoonaa armenialaista katosi, ja maailmanlaajuisesti historioitsijat pitävät tapahtunutta kansanmurhan kriteerit täyttävänä rikoksena ihmisyyttä vastaan. Vuosien 1915–1916 tapahtumat sijoittuvat vanhan Osmanivaltakunnan rappeutumisen ja modernin Turkin syntymän taitekohtaan, joten ”armenialaiskysymys” osuu suoraan turkkilaisen kansallisen identiteetin ytimeen. Kansanmurha on ajoitettu vuosille 1915–1916, mutta armenialaisia vastaan kohdennetun kampanjan tai osien siitä tulkitaan joissain lähteissä ulottuvan aina vuosille 1898–1922. (*The Armenian Genocide* 2004.)

Armenialaisten kansanmurha oli kokonaisuudessaan vallankumouksen jälkeisen nuorturkkilaisen liikkeen suunnittelema ja toimeenpanema. Vielä vuoden 1895 ympärillä Osmanivaltakunnan sisällä toimivat oppositioliikkeet, kuten armenialaiset komiteat ja nuorturkkilaisten liike olivat liittoutuneita sulttaani Abdülhamidin ottomaanihallintoa vastaan. Armenialaisten aktivistien kokoontumiset saivat sulttaanin toimeenpanemaan vuosina 1894–1896 lähes 200 000 armenialaisen joukkomurhan, mikä osaltaan käänsi myös läntiset vallat turkkilaista Osmanivaltaa vastaan, mutta sai myös nuorturkkilaisen johdon puhumaan armenialaisten surmaamista vastaan islamin vastaisena ja käyttämään joukkosurmia poliittisena aseena sulttaania vastaan. Samaan aikaan nuorturkkilainen liike kuitenkin herätteli vuosisatoja vanhoja epäluuloja Osmanivaltakunnan kristittyjen kansalaisten epäkiitollisuudesta, petollisuudesta ja asemasta toisen luokan kansalaisina. Osmanivaltakunnan sisäisen armenialaisen opposition usein vallankumoukselliset ja väkivaltaiset toimet antoivat armenialaisille toistuvasti ”terroristin” leiman. (Kévorkian 2011, 1–14.)

Asenteet armenialaisia kohtaan muuttuivat entistä negatiivisempaan suuntaan nuorturkkilaisen vallankumouksen jälkeen ja Yhtenäisyyden ja edistyksen komitean (Ittihad-komitea, eng. Committee of Union and Progress) vahvistettua valtansa Osmanivaltakunnan tosiasiallisena johtajana. Osmanivaltakunta oli ollut monietninen, mutta uuden vallan tavoitteena oli sekulaari ja yhtenäinen Turkki, ja pian kävi selväksi, että ei-islamilaista vähemmistöjä olisi mahdotonta tehdä turkkilaisiksi ja vähemmistöoikeuksien vaatiminen tulkittiin heti separatismiksi (Kévorkian 2011, 189–193). Salaiset kokoukset keskuskomitean keskuudessa vuonna 1914 hahmottelivat yleisiä ja erityisiä keinoja, joilla puhdistettaisiin Turkin Anatolia ei-muslimista ja eliminoidaisiin eiturkkilaiset yhtymät (emt., 170, 171). Alustavan suunnitelman tärkein kohde olivat hallintoalueiden sadat tuhannet kreikkalaiset. Ensimmäiset armenialaisten poliitikkojen pidätykset ja teloitukset tapahtuivat, kun ensimmäiset signaalit maailmansodan syttymisestä tulivat Euroopan tietoisuuteen, ja kymmeniä armenialaisen Hnchak-puolueen jäsentä tuomittiin kapinallisina ja vieraiden valtojen liittolaisina (emt, 172). Samaan aikaan eurooppalaisten valtojen erityinen armenialaisreformi, joka olisi jakanut valtakunnan kahteen provinssiin, peruutettiin, vaikka se oli aiemmin ehditty kirjoittaa laiksi. Osana maailmansotaan valmistautumista komitea muun muassa perusti vaitun erityisorganisaation, joka koostui vankilasta vapautetuista väkivaltarikollisista ja jonka myöhemmäksi kunniaksi tulisi armenialaisten naisten ja lasten massamurhaaminen (emt, 184).

Armenialaisiin kohdistetuilla väkivaltaisuuksilla ei ollut selkeää alkuketkeä, vaan ne olivat pikemminkin pitkän kehityksen tulosta. Ensimmäisessä maailmansodassa armenialaiset palvelivat osmanivaltakunnan armeijassa. Anatolian ylängöllä raportoitiin armenialaiskylien terrorisointia jo joulukuussa 1914 osana maailmansodan ensimmäisiä operaatioita, kun tietä Venäjän Kaukasukselle

suunnattuun rynnäkköön valmisteltiin (Kévorkian 2011, 218, 220). Myös armenialaisten ajoittainen rintamakarkuruus ja siirtyminen Venäjän joukkoihin loi syyn tuleville massamurhille, tosin karkuruus oli sodan aikana yleistä (emt., 221). Maailmansodan taisteluiden aikana sotilaallisen operaation rinnalla kulki pan-islamalainen tavoite, joka kohdistui väkivaltaisesti kaikkiin kristittyihin ryhmiin, kuten armenialaisiin, azerbaidžanilaisiin ja syyrialaisiin (emt., 226). Väkivalta eskaloitui rinta rinnan maailmansodan taisteluiden kanssa. 24. ja 25. helmikuuta 1915 armenialainen eliitti Konstantinopolissa pidätettiin likvidointia varten (emt., 251–253). 25. helmikuuta päätettiin riisua aseista armeijan joukoissa olevat armenialaiset ja todennäköisesti teloitettiin pienissä ryhmissä (emt., 241, 242). Toukokuun 1915 lopussa säädettiin laki väliaikaisista karkotuksista, joka aloitti armenialaisten karkotukset, ja kun syyskuussa Osmanihallinto sai laillisen luvan myös takavarikoida kaiken armenialaisten omaisuuden, olivat karkotukset jo toteutettu (emt., 244, 245). Armenialainen Hncak-puolue joutui oikeudenkäyntiin epäiltynä ”suuresta salaliitosta” nuorturkkilaista hallintoa vastaan, ja kaksikymmentä jäsentä tuomittiin kuolemaan maanpetoksesta ja separatismista.

Kévorkian jakaa armenialaisten kansanmurhan päätapahtumat kahteen vaiheeseen. Ensimmäisessä vaiheessa armenialaisia kyliä puhdistettiin järjestelmällisesti, virallisena tarkoituksena etsiä rintamakarkureita ja piilotettuja aseita. Kansanmurhaa toteutettiin karkotuksilla ja teloituksilla, kohteena olivat sotakykyisten miesten lisäksi kaikki väestönsat naisineen, lapsineen ja vanhuksineen, vaikkakin monissa tapauksissa vain miesten karkotuksista on historiallista dokumentaatiota. Eri kylissä tapahtumat etenivät eri tavoilla, väkivalta alkoi usein paikallisten merkkihenkilöiden ja poliittisten vaikuttajien sekä armenialaisten, katolilaisten ja protestanttisten kirkonmiesten vangitsemisilla. Teloitustavat vaihtelivat merkittävästi: karkotettuja teloitettiin miekalla, poltettiin, heitettiin jokeen, kidutettiin julkisesti ja niin edelleen, myös itsemurhat olivat yleisiä. Usein tietystä kylän tai kaupungin merkittävästä paikasta tehtiin julkinen teloituspaiikka. Pakkosiirrot olivat massiivisia, ja karkotettavat joukot joutuivat matkan varrella useiden hyökkäysten kohteeksi. Esimerkiksi Istanbulista Konyan ja Bozantin kautta kohti Syyriaa vievällä reitillä kulki elo-lokakuussa 1915 noin 400 000 karkotettua, osa junalla ja osa koko matkan jalan, kohti Syyriaa. (Kévorkian 2011, 289–531, 580).

Kansanmurhan toisessa vaiheessa tapahtumien keskus oli Syyrian Aleppo ja Mesopotamia, jonne hengissä selviytyneet karkotetut päätyivät syksyllä 1915 alueille, jotka oli valjastettu keskitysleirimäisiin tarkoituksiin. Nälänhätään ja sairauksiin kuolleiden määrä oli merkittävä sekä kuolemanmarsseilla että leireissä Syyrian aavikoilla. Runsaat 40 prosenttia Osmanivaltakunnan armenialaisista saapui Syyriaan, joten arviolta 800 000 armenialaista oli kadonnut jo kansanmurhan

ensimmäisessä vaiheessa vuoden 1915 aikana. Tammikuussa 1916 päätettiin sulkea Aleppon pohjoispuolella olevat keskitysleirit, ja alettiin kuljettaa eloonjääneitä pitkin Eufrates-joen maalinjaa – lopullinen päätös loppujen karkotettujen surmaamisesta tuli keväällä 1916. Syyrian puhdistuksissa menehtyi edelleen satoja tuhansia, pelkästään Deir ez-Sorissa surmattiin yli 190 000 kansanmurhan ensimmäisestä vaiheesta selvinnyttä armenialaista. (Kévorkian 2011, 625–631, 663–668.)

Tultaessa 2010-luvulle useat länsimaat ovat nostaneet armenialaisten kansanmurhaan liittyvät kysymykset osaksi parlamentaarista poliittista keskustelua, joista esimerkkinä on kansanmurhan parlamentaarisella tasolla virallisesti tunnustanut Ruotsi (ks. Ruotsin parlamentti 2010). Myös maissa, joita ei lasketa kansanmurhan virallisesti tunnustaneisiin valtioihin, on armenialaiskysymys synnyttänyt keskustelua niin politiikan perinteisellä sektorilla parlamenteissa, senaateissa ja lainsäädäntövallan piirissä kuin sen ulkopuolellakin: Yhdysvallat on esimerkki maasta, jossa keskustelua on käyty korkealla tasolla ilman lopullista tunnustamista.

Suomessa keskustelu kansanmurhan satavuotispäivän edelläkin pysyi varsin vaitonaisena. Muutamaa blogitekstiä lukuun ottamatta laajamittainen poliittinen keskustelu on ollut vähäistä. Vuonna 2008 ilmestyi Jaakko Heikkilän valokuvateos *Armenian vaietut tarinat*, jonka sivuilla kansanmurha-termiä käytettiin suorasukaisesti. Helsingin Sanomat kirjoitti Heikkilän teoksen kirja-arvostelun kansanmurhan mainitsemista välttämällä ja puhui yksinkertaisesti armenialaisten katoamisesta ensimmäisen maailmansodan aikana (Kiviranta 2012).

Armenian kansanmurhan perintö ilmestyi vuonna 2011. Ennen tätä Seppälä oli kuitenkin kirjoittanut munkki Serafimin nimellä armenialaisia käsitteleviä tekstejä. Ortodoksisen kristinuskon piirissä armenialaisten kärsimystarinalla on mahdollisesti pitkäkin historia. Valtiona Armenia on valtauskunnoltaan ortodoksinen ja yleisesti Armenia tunnustetaan Seppälän mukaan maailman vanhimpana kristittyinä maana, jos tällainen historiallinen arvio on mahdollista tehdä.

Suomalaisesta parlamentaarisesta keskustelusta episodi armenialaisten kansanmurhasta löytyy vuodelta 2012. Perussuomalaisten kansanedustaja Kimmo Kivelä teki kirjallisen kysymyksen 21. helmikuuta 2012 otsikolla *Armenialaisten kansanmurhan tunnustaminen*. Ulkoasiainministeri Erkki Tuomiojan vastasi kysymykseen toteamalla, että historian tapahtumien tunnustaminen ei ole hallituksen tehtävä ja painotti samalla Suomen kansainvälisiä vastuita kansainvälisten rikosten tuomitsemisessa. Kivelän kirjallista kysymystä analysoin myöhemmässä analyysiluvussa.

Teoria

Historiapoliitikka ja muistin politiikka

Historiapoliitikka, *Geschichtspolitik*, on ajallisesti menneiden tapahtumien valjastamista poliittisten päämäärien käyttöön eli historian käyttöä politiikassa. Sen muotoja ovat muun muassa koulujen historianopetus, julkinen historiakulttuuri, juridisten toimijoiden päätökset ja akateeminen toiminta. Historiapoliitikka voi tarkoittaa historian tietoista tai tiedostamatonta ”vääntämistä ja kääntämistä” omiin tarkoitukseen sopivaksi. Vaikka historiapoliitikka olisi tiedostamatonta, se on kuitenkin tarkoituksenmukaista, ja sille on löydettävissä tiettyjä yleisiä motiiveja tai intentioita: ulkopoliittisen, sisäpoliittisen sekä universaalin hyvän motiivit ovat näistä keskeiset. (Torsti 2008.)

Historiapoliitiikan määritelmä ei kuitenkaan ole täysin ongelmaton ja aiheen rajausta voi olla vaikeaa. Historian poliittisen käytön analyysissä törmätäänkin paljon painavampiin kysymyksiin historian luonteesta ja muistin prosesseista sinänsä: kysymyksiin historiankirjoituksen objektiivisuudesta, yhteisöllisen muistin mahdollisuudesta, menneisyyden tapahtumista ja tapahtumille annetuista merkityksistä sinänsä.

Politiikan tutkimukselle historia ei ole olemassa sellaisenaan, vaan se on aina erityisen muistamistapahtuman tulos ja siten aina myös osa tarinaa. Historian tavoittaminen on ongelmallista eikä menneisyyteen ole politiikasta ja kulttuurista suoraa ja kiistatonta pääsyä. Menneisyys ja sille annetut merkitykset ovat muuttuvia ja toistuvasti tuotettuja. Pyrkimys objektiiviseen todellisuuden kuvaukseen on turha yritys ilman sosiaalisten toimijoiden omien arvojen tunnistamista. (Kratochwil 2006, 15–24.) Historian tapahtumien ja objektiivisuuden problemaattisuuden sekä menneisyyden tarinallisuuden ymmärrän tutkijan metodisena valintana, en niinkään ontologiaa koskevana väitteenä. Armenialaisten kansanmurhan vahvistaminen objektiivisena historiallisena faktana tai syyllisyyskysymyksenä ei ole tässä yhteydessä politiikkatieteellisen tutkimuksen tehtävä.

Menneisyyden poliittisen käytön kautta politiikan tutkijalle avautuu perinteisen ”platonistisen” ontologian sijasta konstruktivistisempi käsitys menneisyyden luonteesta. Platonistisella käsityksellä Friedrich Kratochwil (2006, 10–11) tarkoittaa tietämisen tapaa, jossa menneisyyden tosiasiat ovat tutkijalle olemassa muuttumattomina ja ikuisina. Historiapoliitikassa menneisyys on aina jonkinlaisen muistamistapahtuman tai sosiaalisen prosessin tulos. Vain historioitsija voi metodisesti esittää rakentavansa historiallisia faktoja ja tästäkin huolimatta näiden faktojen tai objektiivisesti

vahvistetun menneisyyden käyttäminen politiikan tutkimuksen lähtökohtana tai teorianmuodostuksen pohjana on ongelmallista (Kratochwil 2006).

Historiapoliitiikka (*Geschichtspolitik*) sekä muistin tai muistuttamisen politiikka (*politics of memory*) esiintyvät tutkimuksessa usein rinnakkain. Nämä kaksi näkökulmaa, joiden kautta menneisyyden poliittista käyttöä lähestytään, ovat kuitenkin keskenään erilaisia. Historiapoliitiikka koskettaa tutkijan kannalta tunnettua, vahvistettua ja ”objektiivista” menneisyyttä, jota kansallisvaltio tai muu vastaavan tason toimija usein perinteisen vallankäytön keinoin muoaa politiikan välineeksi. Historiapoliitiikka sisältää ennen kaikkea mahdollisuuden tuoda esille ja arvottaa alistettujen ryhmien vaiennettua ääntä vastoin dominoivaa historiakäsitystä (ks. Connerton s. 19–20). Historiapoliitiikan käsitteellä kuvataan usein vallanpitäjän kertomusta menneisyydestä (vrt. Torsti 2008), tai sitä käytetään kuvaamaan valtion, asiantuntijoiden ja historioitsijoiden ”ammattityötä” historian muokkamiseksi (vrt. Nurmi 2012).

Muistin politiikka on ymmärrettävissä toiminnaksi, jossa monenlaiset toimijat yksilötasolta ylöspäin viettävät muistia ja päätyvät sitä kautta rakentamaan menneisyyttä itselleen ja muille: huomio on abstraktin menneisyydelle annetun merkityksen tai dominoivan historiatulkinnan sijasta muistamistahtumassa itsessään, kuten muistojuhlissa (Nyyssönen 2001). Muistista tekee poliittisen erityisesti se, kuinka vaikeaa menneisyyden käsittely on ja kuinka muistilla luodaan poliittista identiteettiä – erityisesti kansallisiin identiteetteihin liittyy monenlaisia fiktioita (Boyarin 1994, 26). Yhteinen ja yhteisöllinen muisti on siis tästä näkökulmasta poliittisen kamppailun aluetta. Menneisyydellä ei muistin politiikan näkökulmasta ole selkeää ontologista sisältöä, vaan menneisyys on aina osittain performoimisen tulosta ja muiston viettäminen on menneisyyttä koskevan skeeman rakentamista (Connerton 1989, 24).

Historioitsija Jay Winter on tunnistanut 1900-luvun alusta alkaneen *muistibuumin*, joka on liittynyt erityisesti suursotien muistamiseen (ks. Winter 2006, 1). Muistibuumilla viitataan vuosikymmeniä jatkuneeseen kiinnostukseen erilaisia muistamisen instituutioita kohtaan erityisesti akateemisessa tutkimuksessa. Keskeisiä tällä alueella on ollut suurten sotakokemusten ja traumaattisten tapahtumien käsittely. Muistin politiikka onkin akateemista aluetta, jossa populaarit kertomukset menneisyydestä ja tutkimustyö kohtaavat. Yleinen historiankäsitelmä käyttää tutkimustyötä apunaan tuomaan muistamiseen tiettyä tarkkuutta ja auktoriteettia – toisaalta myös historian tutkimus (ja samalla yhteiskuntatieteellinen tutkimus) itse ”kehittyy positiivisella tavalla julkisten ja moninaisten sotamuistojen kohtaamisten kautta” (Winter 2006, 222).

Armenialaisten kansanmurhan tapauksessa en pyri erottamaan akateemista tutkimusta julkisista muistamista tapahtumista, muistojuhlista tai kulttuurisesta kertomuksesta. Viime aikoina myös tutkimuksen ulkopuolella on herätty muistin politiikan mahdollisuuksiin ja menneisyyttä käsitellään populaaritasollakin jopa tieteellistä analyysia muistuttavalla tavalla (Lebow 2008a). Tämä vaikuttaa erityisesti aineiston valintaan, jossa akateeminen työ on muiden kansanmurhan perintöä käsittelevien puheenvuorojen kanssa samalla viivalla. Poliittisen toimijan ei tarvitse myöskään olla virallinen taho, kuten valtio tai akateeminen historioitsija, vaan suursotien ja suurten konfliktien muistamisessa auktoriteettina voi toimia muukin instanssi. Winterin kuvaamassa muistibuumissa onkin kyse kiinnostuksesta ja tarpeesta kiinnittyä erityisesti sodan ja väkivallan uhrien kokemuksiin ja muistoihin (Winter 2006, 275).

Serafım Seppälän teoksen painopiste on nimensä mukaisesti armenialaisten kansanmurhan henkisessä, kulttuurisessa ja moraalisessa perinnössä. Jo johdantoluvussa kansanmurhan syyllisyyskysymykset ja historian tapahtumat sinänsä suljetaan käsittelyn ulkopuolelle ja ne arvotetaan toissijaiseksi suhteessa itse kansanmurhakokemukseen (Seppälä 2011, 12). Päällisin puolin Seppälän teos ei ole avoimen poliittinen kannanotto kansanmurhan tunnustamiseksi siten, että sen julkilausuttu tavoite olisi saavuttaa tunnustaminen Suomen oikeusjärjestyksessä. Siksi käsittelenkin Seppälän kirjaa armenialaisen *historiakulttuurin* ja yhteisöllisen muistin representaationa ja sen esittelynä suomalaiseen keskusteluun: teoksen lähdeaineisto on armenialaisen kansanmurhan kansainvälistä kirjallisuutta, kulttuuria ja taidetta, joka on tuttua aiheeseen aiemmin tutustuneelle. Historiakulttuuri on nimensä mukaisesti kulttuurin aluetta, jossa ihmiset kohtaavat menneisyyden ja jonka areenoita ovat kulttuurituotokset laajasti: kirjat, tavat, rituaalit, lehdet, internet ja niin edelleen (Tilli 2009, 280).

Muistin politiikan näkökulmasta tutkimuksen ei ole aina tarpeen hakea täysin kattavaa aineistoa tutkimuksen kohteena olevalle historiakulttuurille. Tämä johtuu siitä, että tiettyä yhteisöä edustava yhteinen tekijä menneisyyden käsittelyssä ei tarkoita, että muistot olisivat yhteisiä tai että ne olisivat saman sisältöisiä. Menneisyyden representaatiot ja tarkasteltavaksi valikoitu historiakulttuuri siis edustavat aina otosta koko ilmiöstä, vaikka kyseessä olisi niin sanotusti virallinen tai yleisesti hyväksytty lähde. Muistin politiikassa kysymykseen tulee aina muiston representaatio ja konstruktio. (Winter 2006, 184–185.)

Valitsemalla pääaineistoksi Seppälän teoksen liikun samalla kauas modernin historiatieteen tai ”rankelaisen” historiantutkimuksen periaatteista, jotka perustuvat historiallisten dokumenttien tarkasteluun ja niiden analysoimiseen (Lawson 2010, 213–214). *Quod not est in charta, non est in*

mundo (suom. mistä ei ole dokumenttia, se ei ole maailmassa) historiantutkimuksen periaatteena on kaukana tutkimusasetelmastani ja edes tutkimukseni taustoittamisesta, mikä siirtää tutkimusasetelmaani entistä kauemmas historian tapahtumien tarkastelusta sinällään. Myös armenialaisten kansanmurhan historiallisessa käsittelyssä historiankirjoituksen rooli tulee toistuvasti keskustelussa esille. Tutkimuskysymykseni eivät kuitenkaan ota tähän kysymykseen kantaa eikä se anna suoria eväitä menneisyyden tapahtumien tai kansanmurhan tunnustamisen objektiiviseen arviointiin. Tutkimusasetelmani voi kuitenkin tulkita sivuavan *history-from-below* -asetelmaa tai mikrohistoriallista otetta, jossa virallisten ja yleisesti hyväksytyjen dokumenttien sijasta tutkimus rekonstruoi, mitä tutkimuksen kohteelle merkitsee olla historiallinen subjekti (emt, 214).

Historiatietoisuuteen liittyvä moraalinen velvoite ei ole länsimaiselle kulttuurille millään tavalla vieras. Moraalinen argumentti osana menneisyyden poliittisen käytön ydintä esiintyy tyypillisimpien sotamuistamisen tavoissa, joista Jay Winter on eritellyt kolme. Ensimmäinen taso on juridinen, jossa silminnäkökokemus on vaikuttanut todistajanlausuntona tuomioistuimissa ja oikeudenkäynneissä. Toinen taso on moraalinen, jossa selviytyjät kertovat kokemastaan äärimmäisestä pahasta ja tulevat ikään kuin ”toisesta maailmasta” kertoessaan ennen näkemättömistä tapahtumista: tätä muistamisen tasoa on käytetty armenialaisten kansanmurhaan liittyvässä keskustelussa. Kolmas sotamuistamisen taso on universaali, jossa todistaja puhuu koko ihmiskunnan puolesta. Tämä universaali muistin politiikan taso kuvaa traagiset tapahtumat sellaisina, että moraalinen elämä niiden jälkeen muuttuu sietämättömäksi. Ne luovat Kantin kategorisen imperatiivin tavoin universaalien muistamiseen velvoittavan lain – tämän juonteen olen ottanut myös keskeiseksi osaksi analyysiani, ja tunnistanut universaalisen moraalisen argumentin ensimmäisessä analyysiluvussani. (Winter 2006, 49, 50.) Moraalista historiatietoisuutta on käsitelty laajasti myös kysymyksissä historian hyvittämisen mahdollisuuksista, menneisyyden tapahtumien anteeksiantamisesta, yhteisöllisen trauman käsittelystä sekä erilaisista kansainvälisen oikeuden normatiivisista kysymyksistä (ks. Löfström 2012).

Armenialaisten kansanmurhan tapauksessa politiikan tutkimuksen näkökulma ja tutkimuksellinen ote voi vaikuttaa kyyniseltä – menneisyyden poliittisen käytön analyysi korostaa kansanmurhan perintöön liittyviä erilaisia poliittisia valtapelejä myös kansanmurhan tunnustamista vaativan osapuolen toiminnassa. Poliitiikan tutkija tulee menetelmiensä kautta haastaneeksi kansanmurhakeskusteluun liittyvät absoluutit ja tutkimuksellinen ote saatetaan helposti nähdä pyrkimyksenä suhteellistaa tai trivialisoida kansanmurhakokemusta. Avoin keskustelu, historian riisuminen sen dogmaattisuudesta ja nykyistä objektiivisemmän tutkimuksen vaatiminen on nähty Turkin kieltämispolitiikan välineinä, mikä ilmeni muun muassa vuoden 2011 kiistassa Turkin ja

Ranskan välillä kansanmurhan kieltämisen mahdollisesta kriminalisoimisesta. Samankaltaisen vastaanoton sai aikanaan myös Hannah Arendt, joka Adolf Eichmannin oikeudenkäyntiä käsittelevässä teoksessaan päätti tarkastella juutalaisten joukkotuhon taustalla olevan pahuuden luonnetta ja pahan henkilöitymää Eichmannin persoonassa. Tätä moraalista jännitettä tai ristiriitaa käsittelemäni viimeisessä analyysiluvussani, jossa vertailen armenialaisten kansanmurhan suomalaista keskustelua politiikan tutkimuksen kentällä käytyyn arendtilaiseen keskusteluun holokaustin menneisyyspolitiikasta.

Tunnustamisen merkitys, identiteetti ja trauma

Tunnustaminen on erityisen tärkeä osa kansanmurhien historiapolitiikkaa. Armenialaisten kansanmurhan tunnustaminen on läpi 1900-luvun ollut kysymys, joka on saanut vain ajoittain julkisuutta. Erilaiset armenialaiset järjestöt ovat historian saatossa pitäneet kirjaa kansanmurhan tunnustaneista valtioista, joista ehkä tunnetuin on USA:ssa sijaitsevan Armenian National Instituten lista merkittävimmistä dokumenteista, raporteista, puheenvuoroista ja vetoimuksista eri puolilta maailmaa vuodesta 1915 eteenpäin (ks. Armenian National Institute 2004). Maailma kuitenkin näyttää näissä lähteissä selkeästi jakaantuvan kansanmurhan tunnustaviin ja sen kieltäviin valtioihin.

Kiihossa armenialaisten kansanmurhasta on kyse erityisesti traumojen tunnustamisesta, sodan muistamisesta ja identiteettipolitiikasta. Historian ja muistin politiikan keskeinen arena on kansallisvaltio, mutta ilmiön monimuotoisuudesta johtuen ei ole syytä rajoittaa menneisyydellä tehtävää politiikkaa pelkästään valtiotasolla tehtävään nationalistiseen projektiin, vaan siitä voidaan erottaa laajempi yhteiskunnallisen toimijuuden aspekti sekä kulttuurissa ilmenevä niin sanottu populaarimuisti (Ashplant, Dawson & Roper 2000, 32–33). Kyse ei ole ainoastaan historian muokkaamisesta poliittisten motiivien värittämänä, kuten perinteisesti nationalistisen politiikan koetaan toimivan, vaan menneisyyden rakentamisesta ja konstruoimisesta, sen tuomisesta läsnä olevaksi, relevantiksi ja osaksi nykyistä yhteiskuntajärjestystä. On kyse sitten yksilöllisestä muistista tai *yhteisönmuistista* – esimerkiksi instituutioiden, rituaalien, muistomerkkien ja muistopäivien kautta – muisti ei ole koskaan staattinen ja ehyt kokonaisuus, eikä yhdellekään yksilölle tai kollektiiville ole koskaan mahdollista muistaa kaikkea kerralla (Boyarin 1994, 12). Tästä syystä muistiin liittyy aina tiettyä yksinkertaistusta, arvoitusta ja merkityksenantoa. Muistamisessa ”aina myös muistutetaan ja valikoidaan” (Nyyssönen 2001, 26).

Charles Taylor yhdistää tunnustamisen merkityksen erityisesti moderniin aikakauteen ja modernin identiteettipolitiikan keskeisiin vaatimuksiin. Taylorin käsitettä *recognition* ei tule tässä yhteydessä kokonaan sekoittaa kansanmurhan tunnustamisen käsitteeseen, vaikka käytetty sana onkin sama: tunnustamisen politiikka on tätä laajempi ilmiö ja liittyy erityisesti monikulttuurisuuden, feminismiin ja vähemmistöjen politiikkaan. Osuvampi käänös Taylorin *recognition*-termille voisikin olla *tunnustus* tai ”tunnustuksen antaminen ja saaminen”. Moderni aikakausi on ollut erityinen sisäisen autenttisuuden aikakausi: siinä missä menneessä poliittisessa järjestyksessä identiteetti ja toimijuus perustui asemaan hierarkiassa, modernissa identiteetissä etsitään minuuden autenttista ydintä ilman hierarkkista valtaa tai ulkopäin annettua asemaa. Tällaisessa autenttisuuden vaatimuksessa tärkeäksi osaksi identiteettiä tulee saatu tunnustus omasta erityisyydestä, aidosta minuudesta ja itsensä toteuttamisesta. Sisäinen autenttisuus ei kuitenkaan riittävässä määrin onnistu tunnustamaan ihmiselämän dialogista luonnetta. Tunnustamisen politiikka on vastavuoroista: tunnustusta sekä saadaan että annetaan tasavertaisten poliittisten toimijoiden kesken. (Taylor 1994, 28–34.) Tunnustamisen tärkeys on nykyaikana universaalisti hyväksytty muodossa tai toisessa. Tähän *tunnustamisen politiikkaan* liittyy tietyn ristiriitaisuuden huomioiminen: ongelmia syntyy, kun yritämme yhdistää kaksi vastakkaiselta tuntuvaa periaatetta, nimittäin toisaalta toimijoiden erityislaatuisuuden sekä toisaalta kaikkien jakaman yhteisen ihmisyyden ja kaikkien identiteettien samanarvoisuuden. Samaan aikaan kun tunnustamisen tärkeyttä on lisätty, on panoksia korotettu, sillä tunnustamattomuus voi nykykäsityksen mukaan aiheuttaa suurtakin vahinkoa (emt., 36).

Muistin politiikka onkin monella tapaa kytköksissä moderneihin identiteettiprojekteihin ja sitä kautta laajemmalti identiteettipolitiikkaan. Kansainvälisten suhteiden teoriassa hyödynnetään perinteisesti toiseuteen perustuvaa identiteettipolitiikan käsitettä: identiteetti on yhtä kuin jakoa ”meihin” ja ”heihin”. Tämän jaottelun taustalla on selvästikin käsitys politiikasta ystävän ja vihollisen erotteluna, tai näkemys, joka käsittää identiteetin muodostumisen olevan täysin riippuvainen ”toiseuksien” luomisesta ja jopa niiden demonisaatiosta (Lebow 2008a, 474; ks. Schmitt 1997). Muistin politiikka tuo kuitenkin tälle perinteiselle identiteetikäsitykselle oman haasteensa: menneisyyden varaan rakennettu identiteetti on mahdollista myös ilman toiseuden läsnäoloa. Psykologiassa on usein havaittu ”sisäryhmien” syntyvän ennen käsitystä ulkopuolisista yhteisöistä. Empiirinen todistusaineisto ei muutenkaan tue käsitystä, jossa negatiivinen tai vihamielinen käsitys ulkopuolisista ryhmistä olisi välttämätön vaatimus sisäryhmän solidaarisuuden tai ylipäänsä ryhmäidentiteetin syntymiselle. (Lebow 2008a, 479.)

Rohkeimman hypoteesin muistin ja identiteetin yhteydestä esittää Jonathan Boyarin. Koska tietoisuus, joka on identiteetin perusta, koostuu kaikista aivoissa syntyvistä mielikuvista ja

käsityksistä, ovat muisti ja identiteetti yksi ja sama asia (Boyarin 1994, 23). Boyarin on kuitenkin varauksellinen suhteessa prosessiin, jossa yksilöllisestä muistista siirrytään kollektiiviselle tasolle. Kollektiivisen eli yhteisöllisen muistin ja muistamisen ongelma onkin se keskeinen kysymys, johon muistin politiikka on teoriana ja menetelmänä kutsuttu vastaamaan. Yhteisöllisen muistin mahdollisuus ja luonne on erityisesti sosiologiassa ollut tutkimuksen kohteena pitkään, ja kollektiivinen muisti on nähty rakentuvan yhteisöllisten muistamista tapahtumien ja muistin instituutioiden ympärille: Maurice Halbwachs piti yhteisöllisen muistin ja yksilöllisen muistin säilyttämistä ja uudelleenlöytämistä yhtenä ja samana asiana pitäytyen niiden erottamattomuudessa (Connerton 1989, 29). Ongelma on kaksijakoinen: miten historiapolitiikalla ja muistin politiikalla voidaan rakentaa yhtenäistä identiteettiä, ja kuinka kollektiivinen muisti välitetään sukupolvelta toiselle?

Menneisyyden muodostama kollektiivinen identiteetti muistuttaakin pitkälti ajatusta *kuvitelluista yhteisöistä*: kansankunnan yhtenäinen olemassaolo on nähty kuviteltuna johtuen ensisijaisesti aitojen kasvokkaskontaktien puutteesta ja kyvyttömyydestä tuntea kaikkia samaan yhteisöön kuuluvia ihmisiä. Kansakunnat ovat aina syntymästään saakka kirjoittaneet ”historiaa”, jota on toistuvasti kerrottava ja jota konstruoidaan ”ajan virtaa ylöspäin” johtopäätöksestä aloittaen. (Anderson 2007, 39, 257–280.) Samanaikaisesti vaikka jaetut muistot ja kokemukset olisivatkin yhteisiä, ja vaikka yhteisön jäsenet tuntisivatkin toisensa, ovat tulkinnat näistä yhteisistä kokemuksista edelleen vaihtelevia ja mahdollisesti konfliktien alaisia. ”Kollektiivinen identiteetti on haavekuva”, mutta sen vaikutus ja voima näyttää olevan valtava. (Nyyssönen 2001, 28.)

Pelkistetyssä muodossaan muistin politiikka luo identiteettejä muistamalla positiivisia historian tapahtumia ja unohtamalla negatiivisia. Kansojen tarinoiden tulee aina olla positiivisia: vaikka kollektiivinen identiteetti perustuisi negatiivisiin kokemuksiin, kuten uhriuteen, liittyy niihin aina selviytymisen elementti. (Heisler 2008, 205.) Muistin politiikassa on siis aina läsnä vahvasti moraalinen elementti.

Kansainvälisissä suhteissa historian ja muistin politiikan esimerkkitaapaukseksi on usein otettu Turkin ja Armenian väliset valtiolliset suhteet, ja erityisesti näiden osapuolten yhteys historian hallintaan armenialaisten kansanmurhan osalta. Turkin ja Armenian kiistassa menneisyydenhallinta vaikuttaa suoraan maiden välisiin suhteisiin, sillä Turkille kansanmurhasyytökset ovat vakava kansallista identiteettiä loukkaava väite, toisaalta kansanmurhan tunnustamattomuus on tulehduttanut maiden väliset suhteet ja saanut kansainvälisen yhteisönkin puuttumaan kiistaan (ks. Forsberg 2012, 79–80; Nyyssönen 2012, 217–218). Huhtikuussa 2015 vietettiin armenialaisten

kansanmurhan 100-vuotispäivää, jonka yhteydessä Euroopan parlamentti – puhuen kannanotossaan avoimesti kansanmurhakäsitteen kanssa – vaati Turkkiä ja Armeniaa normalisoimaan suhteensa. Kannanotossa kehoitettiin maita palauttamaan diplomaattiset suhteensa rauhan ja sovinnon hengessä, sekä noudattamaan esimerkkinä eurooppalaisten maiden onnistuneita sovintopyrkimyksiä (Euroopan parlamentti 15.4.2015). Keväällä 2015 nähtiin ympäri maailman lukuisia kannanottoja, kampanjoita ja muistotilaisuuksia kansanmurhan uhrien kunnioittamiseksi.

Euroopan parlamentin kannanotto on ilmeisen pinnallinen ja jättää kaikesta hyväntahtoisuudestaan huolimatta huomioimatta kansanmurhakiistan koko poliittisen painolastin ja kysymyksen vakavan tulehtuneisuuden. Erään näkökulman kansanmurhan kieltämisen seurauksiin tuo armenialaistaustainen psykoterapeutti Aida Alayarian. Kansanmurhan aiheuttamat traumat eivät ole vain tapahtumat kokeneen sukupolven ongelma, vaan sukupolvelta toiselle periytyviä yhteisöllisiä taakkoja. Armenialaisille kysymys kansanmurhasta on myös psykologinen kamppailu ja liittyy voimakkaasti turvallisuudentunteeseen. Oman maan menettäminen ja kansallisten symbolien sirpaloituminen on tuottanut alemmuuskompleksin, saanut aikaan epäluottamuksen vieraita kulttuureja kohtaan ja aiheuttanut negatiivisen mielialan tulevaisuudesta. Turvallisuudentunteen rikkoutuminen on näkynyt muun muassa armenialaisten tavassa ratkaista poliittisia konflikteja erityisen väkivaltaisesti, ja on ilmennyt sotaisassa konfliktissa Azerbaidžanin kanssa ja ollut taustavaikuttimena myös aiempien vuosikymmenten väkivallanteoissa turkkilaisia vastaan. Kansanmurhan kieltäminen on joukkotuhoon johtaneiden syiden symbolista toistamista: kieltäjä ”murhaa” historian, rationaalisuuden ja totuuden, mistä syystä myös alisteinen kansanmurhan kärsijä menettää oman elämänsä rationaalisuuden. (Alayarian 2008, 23–30.)

Menneisyyden traumaattisuus, historian hyvittämisen tai anteeksiannon kysymykset ovat keskeinen ongelma historian poliittiselle käsittelylle, kuten aiemmassa sotamuistamisen kuvauksessa toin esille. Menneisyyden traumojen käsittelyssä on myös kyse historian ja muistin politiikalle tutuista muistamisen ja unohtamisen prosesseista: Nyssösen (2012, 200–202) mukaan esimerkiksi anteeksianto ei vastoin yleistä käsitystä tarkoita asioiden unohtamista tai niiden loppuun käsittelemistä. Väitteet muun muassa siitä, että historian vangiksi ei tule jäädä ja että jokainen sukupolvi kirjoittaa oman historiansa, ei ole tyydyttävä vastaus menneisyyden traumojen tunnustamista kysyttäessä, vaikka tätä vastausta usein tarjotaan armenialaisten kansanmurhan tunnustamiseen. Nyssösen mukaan menneisyyden kivuliiden asioiden käsittelyn poliittista ulottuvuutta ei tule väheksyä, ”koska sen avulla päädytään ihmisyyden ydinkysymyksiin luottamuksesta ja uskottavuudesta” (emt. 206). Menneisyyden tunnustaminen, unohtaminen, hyvittäminen, kieltäminen ja mikä tahansa muu historiapolitiikan tai muistin politiikan projekti

annetaan joka tapauksessa toistuvasti poliitikkojen tehtäväksi. Ei ole helposti nähtävissä myöskään mitään eettistä syytä kieltää armenialaisten oman historian poliittisuus. Historiapoliitiikan ja muistin politiikan näkökulmasta poliittisuus kansanmurhan tunnustamisessa ei suinkaan ole synonyymi kansanmurhan kieltämiselle tai menneisyyden tapahtumien kyseenalaistamiselle.

Traumaattisen menneisyyden läsnäolo onkin erityisen traagista ja poikkeava mahdollisesti muista muistamisen tavoista. Aida Alayarianin edellä esitetty mahdollisesti liioitellultakin tuntuva kuvaus on kuitenkin tunnettu sodan traumojen ja erityisesti kranaattikauhun tai *shell shockin* tapauksessa (jatkosodan selviytyjien keskuudessa tavatuista tapauksista käytettiin tunnetusti nimitystä ”tärähtänyt”). Nykyään shell shock tunnetaan nimellä *post-traumaattinen stressihäiriö*, PTSD. Winterin (2006, 56) mukaan PTSD on ruumiillisen muistin muoto, joka on ”kirjoitettu” sodassa taistelleisiin miehiin. PTSD ja shell shock on ”käsistä karannut muistin teatteri”, joka alusta alkaen on haastanut perinteisen käsityksen siitä, mitä muisti on. Shell shock on sairaus, jossa muistin ja identiteetin linkki katkeaa, erään näkökulman mukaan sen sanotaan olevan seurausta kyvyttömyydestä sisällyttää koettuja asioita osaksi omaa elämäntarinaa ja identiteettiä. Sairautena post-traumaattiset häiriöt ovat myös tukahdutettua muistia, joka palaa näkyviin mitä moninaisimmilla tavoilla, kuten lihasten nykimisinä tai vakavina pakkoliikkeinä. Sairaudesta kärsivät performoivat menneisyyttä erityisen synkällä tavalla. (Winter 2006, 52–76.)

Universaali moraalinen velvoite

Serafim Seppälän teos *Armenian kansanmurhan perintö* käsittelee armenialaisten kansanmurhan kulttuurista perintöä kristityn armenialaisen kansan näkökulmasta. Erityisessä keskiössä ovat kansanmurhaa käsittelevä kirjallisuus, kuvataide ja musiikki, joita teoksessa analysoidaan kansanmurhan henkisen perinnön valossa. Seppälä korostaa analyysissään armenialaisten omaa ääntä ja pyrkii etäännyttämään teoksensa historian todellisten tapahtumien arvioinnista tai Turkkiä koskevista syyllisyyskysymyksistä. Kirjan henki on siis eksplisiittisesti kansanmurhan tunnustamisen aktiivista historiapolitiikkaa välttelevä eikä teosta esitetä poliittisena ohjelmanjulistuksena tai pamflettina historian tapahtumien valtiollisen tunnustamisen puolesta.

Armenialaisten kansanmurha esitetään tyypillisestä menneisyyden sotakokemuksesta, tukahdutetusta muistista tai historiallisesta tapahtumasarjasta poikkeavana. Tästä kansanmurhan ainutlaatuisuudesta hän sanoo: ”...kyseessä ei ole ainoastaan yksi lenkki historiassa tai edes ihmiskärsimyksen ketjussa, vaan jotain uutta ja uudenlaista” (Seppälä 2011, 163). Alkusanoissaan

Seppälä sanoo kansanmurhaa käsittelevän historiallisen katsauksen asetelman olevan tulkuton, mikä tekee vertailun muihin sotakokemuksiin tai ”kärsimyksen” selittämisen mielettömäksi (emt, 13). Hän ottaa myös etäisyyttä historian tulkitsemiseen ja tuomitsemiseen, sanoen historian tapahtumien sinänsä tai niiden syyllisyyskysymysten olevan kirjassaan sivuosassa. Kuitenkin johdantoluvuissa Seppälä käy läpi katsauksen kansanmurhan keskeisiin tapahtumiin eikä missään kohdassa teosta ota etäisyyttä kansanmurha-termin käyttämiseen.

Seppälä yhtyy siihen armenialaisen kansanmurhaa käsittelevään kansainväliseen kirjallisuuteen, jonka mukaan kansanmurhan kieltäminen on itsessään osa hyökkäystä armenialaisuutta kohtaan. Historiallisesti väkivaltaisuuksille on Seppälän mukaan nähty olleen poliittisesti oikeutettuja syitä ja armenialaisia on pidetty joukkotuhon syyllisenä osapuolena. Hän toteaa: ”Sama ajattelu jäi elämään myös kansanmurhan kieltämisen taustalle. Turkkilaiset eivät yleensä kiistä sitä, etteikö armenialaisia olisi menehtynyt paljon, mutta tätä pidetään yleisesti *oikeutettuna* rangaistuksena siitä, että armenialaiset pettivät monisatavuotisen luottamuksen” (Seppälä 2011, 161).

Seppälän argumenteista vahvimmin esille tulee universaalinen hyvä motiivi Pilvi Torstin (2008) historiapolitiikan erittelyn mukaan. Vaikka Seppälä ei eksplisiittisesti argumentoi kansanmurhan valtiollisen tunnustamisen puolesta, hän asettaa silti yhteiskunnallisille, kulttuurisille ja kirkollisille vaikuttajille vakavan eettisen haasteen. Muistin politiikkaa tehdään tässä voimakkaasti universaalisen moraalisen velvoitteen tasolla, jossa kansanmurhan todistaja puhuu muistin politiikan moraalisella tasolla, ja toisaalta puhuu koko ihmiskunnan puolesta ja yleiseen ihmisyyteen vedoten (Winter 2006, 49, 50).

Universaaliin moraaliin vetoavaa aktiivista historiapolitiikkaa Seppälä sivuaa kaikista vahvimmin armenialaisten syyllisyyttä käsittelevissä puheenvuoroissaan. Armenialaisten syyllisyys on kaksisuuntaista. Toisaalta se on ”kansanmurhan kieltäjien” harjoittamaa armenialaisten syyllistämistä vuosien 1915–1916 tapahtumista ja tapahtuneen poliittista oikeuttamista, toisaalta kansanmurhasta selviytyneiden armenialaisten syyllisyyttä elonjäämisestä: ”Miksi minä elän, kun kaikki muut ovat kuolleet?” (Seppälä 2011, 63). Yksilötasolla armenialaisten elonjääneiden vaivana on siis syyllisyyskompleksi osana kansanmurhan psykologista perintöä. Seppälälle kansanmurhan kieltäminen on eräänlaista syyllisyydellä leikkimistä, Turkin virallinen kertomus esimerkiksi koulujen historiaopetuksessa on armenialaisia syyllistävä (Seppälä 2011, 178). Armenialaisille kysymys ”mitä me teimme väärin?” sekä itsekriittisyys on kansanmurhan jälkeisenä aikana ollut esillä paljon painavampana kuin esimerkiksi holokaustin kärsineillä juutalaisilla (emt, 169). Kansanmurhasta selvinneitä ovat vaivanneet syyllisyys selviytymisestä sekä tapahtumien aikana

tehdyt elämään ja kuolemaan liittyvät valinnat, kuten onnistunut pakeneminen tuhoalueelta. Syyllisyysargumentti viedään kuitenkin tätäkin pidemmälle, kun Seppälä yhdistää kansanmurhan toteuttamisen yleiseen taisteluun kansallista itsenäisyyttä vastaan: ”Ne muutamat länsimaiset tutkijat, jotka eivät halua puhua kansanmurhasta (Lewis), pitivät tapahtumasarjan syynä nimenomaan armenialaisten itsenäistymispyrkimyksiä – ikään kuin vapautta haluavat kansat kuuluisikin hävittää” (emt, 162). Armenialaisten kansanmurhan kieltäminen, ei vain joukkotuho sinänsä, nähdään tässä valossa koko ihmiskuntaa ja ihmisyyttä vastaan suunnatuksi rikokseksi.

Seppälä korottaa panoksia entisestään yhdistämällä kansanmurhan kieltämisen itse kansanmurhan toteuttamiseen. Tämä sama juonne on nähtävissä myös isossa osaa kansanmurhaa käsittelevää kirjallisuutta, johon Seppälä viittaa (”kansanmurhan kieltämisen” seurauksista ks. Alayarian 2008). Kansanmurhan kieltäminen on ikään kuin kahdesti tappamista ja on siten luonteva osa genosidaalista projektia. Koska kansanmurhan keskeinen motiivi on YK:n yleiskokouksen määritelmän mukaan kansan (genos) hävittäminen etnisen puhdistuksen tai muun toimenpiteen avulla, ovat kieltäjät moraalisesti osallisia kansanmurhan perinnön jatkamiseen tukahduttaessaan kansanmurhakokemuksen käsittelemisen ja jakamisen. Muun muassa tulkitessaan armenialaisen kansanmurhan perintöä musiikissa Seppälä kuvailee kansanmurhakokemusta kahtena suurena katastrofina: esimerkkinä on armenialaistaustaisesta *System of a Down* -yhtyeestä tunnetun Daron Malakianin soolotuotantoa oleva laulu *Exploding / Reloading*, jossa ”identiteetin pohjaksi nostettava kansanmurha rinnastetaan eksplisiittisesti sen kieltämiseen” (Seppälä 2011, 295, 296). Edellä mainitun laulun Seppälä valitsee yhdeksi kansanmurhakokemuksen ”lopullisista ilmaisuista”. Seppälä näkee kansanmurhan edelleen jatkuvan henkisellä tasolla Turkin kieltämispolitiikan seurauksena (emt, 178, 179) ja kansanmurha jää ikään kuin ”avonaiseksi, jatkuvaksi, loputtomaksi tilaksi, joka ei sulkeudu historiaan” (emt, 243). Kieltämispolitiikalla estetään tapahtumien avoin käsittely, koska historiallisten tapahtumien kuvaus nähtäisiin tapahtumien armenialaisena versiona ja propagandistisena. Esimerkkinä tästä Seppälä analysoi Atom Egoyanin (s. 1960) elokuvaa *Ararat*, joka itse tapahtumien kuvauksen sijasta on elokuva elokuvan tekemisestä, kuvaus traumasta historiallisen kuvauksen sijasta.

Seppälä on kuitenkin valmis viemään argumenttinsa tätäkin pidemmälle sanoessaan:

"Kansanmurhan kieltäminen on jopa raskaampi rikos ihmisyyttä vastaan kuin kansanmurha sinänsä" (emt, 377). Tällä kommentillaan hän viittaa Egoyanin näkemykseen, jonka mukaan aiemmin ”poliittis-diplomaattinen manööveri” muuttui kokonaisen sukupolven kasvatustavaksi, ”paradigmaattiseksi totuudeksi ja kansalliseksi itseisarvoksi” (emt, 242). Seppälän kommentissa huomionarvoista on kuitenkin sanamuoto ”ihmisyyttä vastaan”. Joukkotuhonnan ohella myös

armenialaisten kansanmurhan kieltäminen on rikos, jonka kohteena on koko ihmisyyys.

Armenialaisten kansanmurhan perinnön universaali moraalinen painoarvo on tässä kohdassa jo täysin selvästi argumentoitu, vaikka tunnustaminen valtiollisena politiikkana pidetään edelleen tiukasti implisiittisenä.

Armenialaisen kansanmurha esittäytyy koettuna todellisuutena ja kulttuurissa lähtemättömästi elävänä perintönä. Seppälän teoksen punainen lanka muodostuu armenialaisten kansanmurhaan otettavasta kauttaaltaan moraalisesta lähestymistavasta. Kansanmurhan perintö, jota armenialainen kansa kantaa mukanaan, on vakava eettinen haaste maailmanpolitiikalle. Seppälän kuvauksessa kansanmurha ei ole ainoastaan yhden kansanryhmän kokema tragedia, vaan koko ihmiskuntaa eettisesti koskettava tapahtuma, joka lähes poliittisen vallankumouksen tavoin uhkaa muuttaa kaiken filosofiassa, moraalitajussa, teologiassa ja politiikassa. Tällä lähestymistavalla on vastineensa myös historian poliittisessa käytössä kaikesta aktiivisen poliittisen vaikuttamisen peittämisestä huolimatta.

Historian ja muistin politiikassa voidaan erottaa toisistaan menneisyyden politisointi sillä politikoinnista. Politisoinnilla tarkoitetaan ”erilaisten vaihtoehtojen ja mahdollisuuksien esiin nostamista esimerkiksi kyseenalaistamalla annettuja totuuksia sekä vallitsevia näkemyksiä” (Tilli 2009, 281). Politisointi muistuttaa meitä menneisyyden tapahtumien tulkinnanvaraisuudesta. Politikointi taas on etupäässä retoriikkaa, asioiden esittämistä tietyllä tavalla tiettyä tarkoitusta varten (emt, 282). Koska kansanmurhan tunnustamisen puolesta ei esitetä poliittista ohjelmaa eikä myöskään tribunaalien, muistomerkkien tai vuosipäivien perustamisen vaatimusta, puuttuu Seppälän teoksesta politikoivalle ja aktiiviselle historiapolitiikalle yleinen ”terävä kärki”, jossa menneisyyttä käytetään poliittisten tarkoituksien saavuttamiseksi. Kansanmurhan perinnön ympärillä Seppälä harrastaa tätäkin enemmän muistin tai muiston politisointia, jossa armenialaisten kansanmurhan turkkilainen valtakurssi ja toisaalta länsimaiden hiljaisuus tragedian edessä kyseenalaistetaan ja haastetaan.

Yleisesti armenialaisten kansanmurhaa käsittelevän kirjallisuuden mukaisesti armenialaiselle kansalle annetaan alistetun kansan identiteetti. Alistettujen kansojen historia eroaa rytmiltään ja rakenteeltaan valtaapitävien muistista, se on syklistä ja kehämäistä lineaarisen sijasta (Connerton 1989, 19–20). Siinä missä valtakurssin omaavalle historia on usein jatkuvan kehityksen ja eteenpäin suuntautumisen aluetta, on tukahdutettu kokemus pakotettu toistuvasti palaamaan menneisyyden traumaattisiin kokemuksiin. Muistin ollessa luonteeltaan tapamuistin kaltaista, ei-kognitiivista, muistin viettämiseen liittyy usein pakonomaisuutta ja tahattomuutta: todisteena tälle

ovat muun muassa muistisairaana tai muistinsa menettäneen ihmisen kyky toimia totutulla tavalla tai hakeutua tuttuihin tilanteisiin luullen käytöksensä olevan suoraan välittömistä olosuhteista johtuvaa. Traumaattisten muistojen kohdalla kyvyn muistaa on korvannut pakonomainen toistamisen tarve. (Connerton 1989, 23–24.)

Yksi Seppälän teoksen tärkeimmistä teemoista, johon hän toistuvasti palaa, on kansanmurhan jälkeinen olotila, joka armenialaisessa taiteessa ilmenee kollektiivisen piilotajunnan ”syvimpien tunteiden ilmaisuna”. Tulkittessaan armenialaistaustaista taidetta, Seppälä vetoaa muun muassa surrealistiseen taidekäsitykseen, jonka mukaan taide välittää tiedostamattomia mielen sisältöjä. Anekdoottimaisesti hän mainitsee myös, että kirjallisuudenprofessori Anna Balakian, joka tunnettiin surrealismia johtavana asiantuntijana maailmalla, on itse armenialaisten kansanmurhan perillinen. (Seppälä 2011, 286, 287.) Armenialainen taide on tietyn tunnelman ilmaisua, jossa on näkyvissä kansanmurhan perinnön taustavaikutus: tapahtumien kuvauksen tai turkkilaisen uhan sijasta kuvatuksi tulee ”post-genocide-olotila” (emt, 284). Kertoessaan armenialaisen kuvataiteen teemoista Seppälä kiinnittää huomiota armenialaisesta maisemasta ja perinteisistä elämänmuodosta nousevaan värimaailmaan, jota hallitsee tummanoranssi, jonka jälkeen hän jatkaa:

”Toiseksi huomiota kiinnittää se, että modernien armenialaisten taiteilijoiden tematiikka on poikkeuksellisen synkkää ja epätoivoista, mitä korostetaan usein sirpaleisella perspektiivillä. Tämäkin on looginen seuraus historiasta. Jos kansa elää hajallaan ympäri maailmaa läpikäytyään vuosisatojen ajan ryöstöjä, vainoja, joukkosurmia, kansanmurhan, kotiseutujen menettämisen, pakolaisuuden, aluemenetyksiä, sotia ja kansanmurhan kieltämisen, sen taiteilijat katsovat pirstoutunutta maailmaa.” (Seppälä 2011, 312.)

Seppälän mukaan taide kuvaa tilannetta, jossa olemisen moraalisuus ja rationaalisuus ovat pysyvästi rikkoutuneet, kansanmurhan heijastuminen taiteessa on tietoista ja tiedostamatonta. Kero Antoyanin maalaus *Unheard Music of Armenia* esitellään esimerkkinä rikkinäisestä perspektiivistä, joka kuvaa kansanmurhan musertavuutta, todellisuuden hämärtymistä, maailman moraalittomuutta (emt, 328). Arshile Gorkyn maalaus *Artist and his mother* on esimerkki yhdysvaltalaisissa taidepiireissä väärinymmärretystä ja yleispsykologisen merkityksen saaneesta teoksesta, kun taas ”diaspora-armenialaiset tunnistavat hänen töissään sellaisen kärsimyksen, josta ei-armenialaiset eivät tiedä mitään” (emt, 322). Jean Jansemin taiteessa kuvatut kärsivät ja heikot naishahmot kertovat armenialaissukupolven ”kollektiivisesta isättömyydestä” ja Seeroon Vassilian-Yeretianin taiteesta löytyy kristillisiä, muun muassa ristiinnaulitsemiseen, liittyviä teemoja. (emt, 330–334.)

Esimerkkinä tahdonvastaisesta muistamisesta on pappismunkki ja armenialaisen musiikin säveltäjä Komintas. Kansanmurhan kokenut ja mielenterveydeltään järkkynyt Komintas kuvasti käyttäytymistavaltaan Seppälän arvion mukaan loogista tapaa reagoida kansanmurhan muistoon. Komintas kärsi paranoiasta ja harhanäyistä, mutta osoitti omaavansa myös outoa ja salaista tietoa luonnosta ja elämästä, mikä teki sisäisistä näyistä merkityksellisempiä kuin ulkoiset ja todelliset asiat. Armenian kirkossa on keskusteltu Komintaksen mahdollisesta kanonisoinnista. (Seppälä 2011, 268–270.)

Armenialainen historiakulttuuri ja kokemus kuitenkin tuodaan Seppälän teoksella esille varsin kypsänä, jo sinänsä moniäänisyyttä ja moninaisuutta sisältävänä: historiakulttuurissa annetaan tilaa myös armenialaisen diasporaidentiteetin sisäisille kiistoille ja ristiriidoille. Esimerkkinä tästä esitetään muun muassa kirjailija Ara Baliozian, jonka kollektiivista itsekritiikkiä Seppälä käsittelee. Baliozianin lakonisiksi väitteiksi luetaan muun muassa armenialaisten olevan arvostelukyvyltään turmeltuneita, heidän kirjallisuutensa heikkolaatuista ja sisäisten erimielisyyksien hajottavan armenialaisten identiteetin. Samalla kritiikkiä saa armenialainen kansanmurhaa käsittelevä bestseller-kirjallisuus, Baliozianin sanoin: ”ikkään kuin joutuminen turkkilaisten lahtaamaksi olisi meidän suurin saavutuksemme”. (emt, 116–121.) Osa diasporaa edustavista äänistä kääntyy armenialaisuutta kulttuuriperintöä vastaan ja jopa päätyy hylkäämään armenialaisuuden itsessään: Baliozian pitää armenialaista identiteettiä vaikea määriteltävänä ja mahdottomana ymmärtää, mikä osaltaan selittää diaspora-armenialaisten helpon assimilaation (emt, 123).

Foucault’ta mukailleen armenialaisten kansanmurhan perinnöstä voitaisiin puhua vastamuistina (*counter-memory*), joka asettuessaan virallista historiaa vastaan rikkoo suvereenin oikeusjärjestyksen yhtenäisyyttä ja toimii vastadiskurssina sille oikeuteen, laillisuuteen tai velvollisuuteen perustuvalle vallankäytölle, jota valtakurssi edustaa. Vastamuisti tuo siis ilmi poliittisessa järjestelmässä piilevää vastustusta ja hajanaisuutta, ja rikkoo siten virallisen historian yhtenäisyyteen tai yhteiseen menneisyyteen tähtäävää funktiota. (Medina 2011, 14–16.) Seppälän mukaan armenialaisten kansanmurhaa varjostaa kuitenkin foucault’laisesta vastamuistista poiketen tapahtuneen ja koetun perustavanlaatuinen selittämättömyys: armenialaisille on ollut mahdotonta itse ymmärtää tapahtunutta, kompensatiot ovat tyystin riittämättömiä ja kansanmurhakokemuksen mittasuhteiden takia sen ”yläpuolelle ei voi eikä haluta päästä” (Seppälä 2011, 65). Foucault’laisessa mielessä aktiivisen vastarinnan sijasta Seppälä maalaa kuvan tappion ja merkityksettömyyden ilmapiiristä. Jopa armenialaisen kirjallisuuden suhteellinen vähyys yhdistetään kansanmurhakokemuksen musertavuuteen (emt, 175). Vastarinnan mahdollisuus piilee kuitenkin osaltaan mahdollisuudessa murtaa länsimaisessa valtakulttuurissa vallitseva hiljaisuus:

”Vuosien myötä selittämättömyyden tunne vahvistui: tapahtumia olisi turha yrittää selittää ulkopuolisille. Painajaismaisinta saattoi kuitenkin loppujen lopuksi olla se hiljainen hyväksyntä, jonka kansamurha vähitellen sai länsimailla. Koetut vääryydet jättivät katkeruuden, joka peittyi vuosikymmenten hiljaisuuteen.” (emt, 66.)

Virallisella historialla ei siis puhuttaisi pelkästään Turkin kansallisesta politiikasta, vaan myös kansainvälisen yhteisön asenteesta traumaa ylläpitävänä asiana, kuten Seppälä sen kuvaa esimerkiksi käsitellessään amerikanarmenialaisten kokemuksia identiteetistään. ”Kristittyjen kansojen välinpitämättömyys” on osa Turkin harjoittamaa ”kahdesti tappamista”, mutta on mahdollista, että armenialaisuuden nouseminen julkisuuteen johtaa monien umpisolmujen aukeamiseen (emt, 377, 378). Toisaalta Seppälä ei kuitenkaan ensisijaisesti peräänkuuluta dialogia armenialaisuuden ja ympäröivien kulttuurien välille, sillä keskustelu kansanmurhan historiallisuudesta koetaan itsessään vahingolliseksi. Avoimessa dialogissa ”kiistanalaisesta kansanmurhasta” puhuminen on osa kieltäjien taktiikkaa, ”[i]tse asiassa jo keskustelun aloittaminen on kieltäjien voitto” (emt, 85). Tämä näyttäisi Seppälän argumenteissa sulkevan pois sekä ihanteen foucault’laisesta pluralismista ja ”jatkuva vastarinnasta” yhden yhtenäisen diskurssin syntymistä vastaan (Medina 2011, 20, 21) sekä toiveet liberaalista, toinen toista kunnioittavasta, avoimesta keskustelusta. Seppälä viittaa tähän jo kirjansa alkusanoissa, vedoten jälleen kansanmurhan perinnön raskaaseen moraaliseen painolastiin, joka tekee avoimen keskustelun mahdottomaksi:

”On asioita, joista on vaikea kirjoittaa kaikkia miellyttäen. *Kaikissa* konflikteissa, joissa toinen tai molemmat osapuolet ovat luoneet oman propagandistisen historiankirjoituksensa ja paradigmansa, faktat näyttävät helposti propagandalta niiden silmissä, jotka ovat sisäistäneet propagandan totuudeksi. Mutta on myös sellaisia asioita, joista ’tasapainoisesti’ kirjoittaminen on jo lähtökohtaisesti väärin. Silloin kun kyseessä on rikos ihmisyyttä vastaan, asia itsessään on epätasapainoinen: kaikki näkemykset eivät ole samalla viivalla.” (Seppälä 2011, 11.)

Kansanmurhakokemus ja kansanmurhan kieltäjät

Armenialaisuus erityisenä muistinpoliittisena argumenttina

Serafim Seppälän teoksen *Armenian kansanmurhan perintö* pääpaino on vuosien 1915–1923 tapahtumien kulttuuristen seurausten käsittelyssä armenialaisessa diasporaidentiteetissä. Edellisessä luvussa kuvattu universaalin moraalisen velvoitteen diskurssi tuo armenialaisten kansanmurhan pakottavana ja moraalisesti velvoittavana tunnustamiskysymyksenä historialliseen tietoisuuteemme. Armenialaisten kansanmurhaa on toki mahdollista käsitellä samalla tavalla kuin kansanmurhia yleensä, kuten usein ilmaistaan, ihmiskunnan historian suurimpana rikoksena, jonka painoarvo koko historiatietoisuudelle on merkittävä. Tällöin kansanmurhan todellisuus jää kuitenkin vain yleiselle tasolle. Jos kansanmurha todella on historian suurin rikos, peräti rikos ihmisyyttä vastaan, joka tähtää jonkin kansallisen, rodullisen, etnisen, uskonnollisen tai muun ryhmän hävittämiseksi, minkälainen on kansanmurhan kohteeksi joutuneen kulttuurin erityinen merkitys muistin politiikalle? Toisin sanoen, jos kansanmurhan kohteena kerta on *genos*, on kunkin kansan erityispiirteissä selvästi jotain vaalimisen arvoista, ja nämä erityispiirteet ovat varmasti merkityksellisiä myös tragedian jälkeisessä todellisuudessa. Seppälän kannattelemaa diskurssia moraalista velvoitteesta ei voida kuvata tyhjentävästi ilman armenialaisuuden perinnön erityispiirteiden mukaan ottamista: armenialaisuudessa itsessään on jotain erityistä, korvaamatonta, ja tämän jonkin Seppälä haluaa nostaa kansanmurhan kauheuksien rinnalle myös tärkeäksi moraaliseksi argumentiksi.

Tässä luvussa pyrin siirtämään huomiota etäämmälle muistin politiikan ”universaaliyleisöstä”, jolle kansanmurha on yleinen ja universaali eettinen, poliittinen tai poliittis-historiallinen kysymys, ja tarkastelen sen sijaan armenialaista muistia ja identiteettiä erityisenä tapauksena. Yleisö voi toki näissä molemmissa retoriikan keinoissa olla täysin sama, mutta asetelma ja muistin politiikan keinot ovat erilaisia. Armenialaisuutta on mahdollisesti kuvattava eri keinoin kuin kansanmurhan yleistä kauheutta. Armenialainen kulttuurinen perintö on pelkän argumentoinnin ja historiallisen dokumentoinnin sijasta mahdollisesti myös ”näytettävä” lukijalle kuvin ja kulttuurisin symbolein. Analyysini etenee siis universaalista erityiseen eli kansanmurhasta yleisenä ilmiönä armenialaiseen identiteettiin ja kokemusmaailmaan: huomio kulkee alkaen kansanmurhan moraalisen taakan yleisinhimillisyydestä kohti armenialaista identiteettiä ja armenialaisuuden omaa kulttuurista kuvastoa.

Siinä missä kansanmurhakuvaus yleensä sijoittuisi tiettyyn kontekstiin tai tutkimuksen kohteena olisi kansanmurhan perintöön liittyvän poliittisen konfliktin alue, kuten Turkin ja Ranskan välillä muutama vuotta sitten leimahtanut kiista kansanmurhan kieltämisen kriminalisoinnista, olen valinnut tutkimuksen kontekstiksi suomalaisen keskustelun, joka on osoittautunut olevan armenialaisen kansanmurhaan liittyvän keskustelun periferiaa. Tästä johtuen armenialaisten kansanmurhan perinnön oma kuvasto on tullut tutkimuksen kohteeksi jollain tapaa toissijaisena: sitä ei yleensä kohtaa Suomessa ilman edellisessä luvussa käsittelemäni ”universaalin” kansanmurhakeskustelun keskustelun kontekstia. Poikkeuksena tähän ”universaalista erityiseen” kehittyvään diskurssiin on Jaakko Heikkilän valokuvateos *Armenian vaietut tarinat*, jossa armenialaista kulttuurinen kuvasto ja armenialainen identiteetti esitetään suoraan kansanmurhakeskusteluun kytkettynä ja ilman tätä kontekstuaalista erottelua: teoksesta on mahdotonta sanoa, kumpi on keskustelunaiheena ensin: kansanmurha vai armenialaisuus. Armenialaisten kansanmurha on teoksessa tietysti läsnä, mutta vuodesta 1915 alkaneiden tapahtumien sijasta ”vaiettujen tarinoiden” historiallinen aikajana ulottuu vieläkin pidemmälle aikakaudelle, jossa kansanmurha kaikessa tuhoisuudessaan on vain yksi tapahtuma pitkässä, kivisessä historiassa. Teoksessa on Serafim Seppälän esipuhe, joka korostaa kansanmurhaa laajemman historian jatkumona. Valokuvien ohessa olevat armenialaiset tarinat taas keskittyvät kansanmurhan muistelemiseen. Kansanmurha tuodaan mukaan ikään kuin hiipien ja sen rooli teoksen kokonaisuudessa on tulkinnanvarainen. Heikkilän teosta käsittelen edempänä tässä luvussa.

Universaaliyleisö on erityisesti retoriikka-analyysistä tuttu käsite, jolla viitataan argumenttien kohteena olevan yleisön luonteeseen, kun argumenteilla ei ole erityistä kohdetta tai kontekstia. Tutkimusasetelman kannalta, kun tutkimukseni tehtävä on analysoida armenialaisten kansanmurhan muistin politiikan tapoja nimenomaan suomalaisessa keskustelussa ja suomalaisen aineiston kautta, universaalius on ollut jokseenkin luonnollinen tapa lähestyä aihetta. Suomessa armenialaisen vähemmistön puuttuminen ja siten poliittisen intressiryhmän poissaolo on tulkintani mukaan argumenttien ”universaalia” luonnetta lisäävä tekijä. Seppälän (2011, 14) mukaan ”[a]rmenialaisen kulttuurin tutkiminen on Suomessa perin yksinäistä puuhaa...”.

”Pirstoutunut maailma” ja muistamisen tavat

Armenialaisten kansanmurhan erityisistä piirteistä Seppälä mainitsee eräänlaisen omaleimaisen armenialaisen olemisen tavan ja kansanmurhan jälkeisen olotilan, jota armenialainen taide, kulttuuri, musiikki ja kirjallisuus edustavat ja heijastavat armenialaisen diasporaelämän jokapäiväisessä todellisuudessa. Tämä kansanmurhan jälkeinen olotila on toinen Seppälän teoksen läpitunkeva diskurssi, ja lainaan sille Seppälän itsensä käyttämän nimityksen ”pirstoutunut maailma”. Seppälälle maailman pirstoutuminen ilmenee erityisesti kuvataiteessa, joka hänen mukaansa on värimaailmaltaan, perspektiiveiltään, henkilökuvauksiltaan ja teemoiltaan ”hyvin poikkeuksellista”. Aiemmassa luvussa mainitsin Seppälän kuvaileman armenialaisen sielunmaiseman, jota määrittä erityisen synkkä ja epätoivoinen tematiikka, sirpaleinen perspektiivi ja surrealismin (ks. Seppälä 2011, 312).

Kuvien lisäksi analyysini kannalta olennaista on taitelijoiden itsensä ja armenialaisten tulkitsijoiden kertomus oman taiteensa merkityksestä, siinä määrin missä Seppälä ne mainitsee. Moni merkittävä armenialainen kulttuurihenkilö on ainakin uransa myöhempinä vuosikymmeninä ilmaissut taiteensa kuvastavan kansanmurhan perintöä ja traumaa oman kansan elämässä. Esimerkkinä tästä on Seppälän mainitsema ranskalainen laulaja Charles Aznavour, joka toi esille armenialaisen identiteettinsä ja julisti projektinsa armenialaisten oikeuksien ajamiseksi vasta usean vuosikymmenen julkisuudessa olon jälkeen. Aznavour onkin tätä nykyä yksi armenialaisten kansanmurhan keskeisiä elossa olevia kulttuurihahmoja.

Armenialaisten kulttuurihenkilöiden myöhäisempi kulttuurinen herääminen synnyttää tietysti omat kysymyksensä. Onko armenialaisten asian ajaminen kulttuuriselle kuvastolle myöhemmin annettu lisämerkitys uuden historian ja muistin politiikan esille tulon myötä, eli astumista mukaan julkisuudessa olevaa diskurssiin? Vai onko kyse aidosti tukahdutetusta, olennaisilta osin väärentämättömästä ja käsittelemättömästä muistista, jonka merkitystä myöhemmät sukupolvet ovat alkaneet ymmärtää vasta silminnäkijöiden kadottua ja traumojen käsittelyn mahdollisuuden avautumisen kautta? Muistin politiikka tuntee myös aivan erityisiä post-traumaattisen tai jopa tahdonvastaisen muistamisen tapoja, joista esimerkkejä ovat sodan kokeneiden *shell shock* tai tapoihin perustuva ruumiillinen muistaminen.

Seppälän kertoman perusteellakin vaikuttaisi kuitenkin siltä, että armenialaisen kulttuurin erityispiirteiden liittäminen kansanmurhan perintöön on jatkuvasti lisääntynyt kansanmurhan 100-vuotispäivää lähestyessä. Syitä tähän on varmasti monenlaisia, joista poliittisen analyysin

näkökulmasta on mainittava myöhemminä vuosikymmeninä yleistynyt kansanmurhan tunnustamisen diskurssi kansainvälisessä yhteisössä. Kansanmurhaidentiteetillä on myös loogisesti kehämäinen puoli: kansanmurhadiskurssin yleistyessä monet samaistuvat esillä oleviin teemoihin ja löytävät yhteisönsä kadonneet muistot ja identiteetit. Kriitikko voisi aina todeta, että identiteetti on tästä syystä ainakin osittain keinotekoinen ja osa jonkinlaista kulttuurista trendiä. Toisaalta syynä voi olla menneisyyden poliittisen käytön muutos tavalla, jota Jay Winter sivuaa traumaa käsittelevien muistojen kohdalla. Trauman kokeneen sukupolven, ja sitä kautta konkreettisten trauman ilmenemismuotojen kadotessa uusi sukupolvi kokee tärkeäksi jatkaa muiston viettämistä ikään kuin selityksenä sosiaalisessa elämässä ja psyykessä ilmeneville selittämättömille tunteille. Tässä mielessä kansanmurhien historiaan usein liitetty lause ”ei koskaan enää” saa melko paradoksaalisen merkityksen. Muistamista tapahtuma, jonka tarkoitus on pitää yllä tietoisuutta menneisyyden rikoksista, jotta historiaa ei koskaan toistettaisi, tekeekin menneisyyden läsnä olevaksi haavoja aukoen.

Muistin politiikan kontekstin vaihtelu universaalien ja erityisen välillä näkyy myös edellä mainitussa kysymyksessä kulttuurin myöhäisemmästä trauma-tietoisuuden heräämisestä: tapahtumille jälkeensä annetut merkitykset osana poliittista ohjelmanjulistusta vetoavat juuri yleisiin, kansainvälisiin tai jopa universaalina pidettyihin kysymyksiin, kun taas tukahdutettu muisti kertoo kansanmurhakokemuksen erityisestä ilmentymästä, joka tällä tavalla ymmärrettynä oireilee myös ilman tietoisuutta kansainvälisestä kansanmurhien tunnustamiseen liittyvästä keskustelusta. Tukahdutettu muisti ja historiallinen trauma ovat tässä merkityksessä jollain tavalla autenttisempia. Connerton (1996, 35, 36) esimerkiksi nostaa esille kysymyksen siitä, voiko tapamuistiin liittyviä asioita tai ruumiillisia muistoja ylipäänsä koskaan edes unohtaa.

Jaakko Heikkilän valokuvateoksessa *Armenian vaietut tarinat* armenialainen mielenmaisema esitetään Seppälän kuvaileman surrealistisen tai pirstoutuneen perspektiivin sijasta tyhjänä ja aavemaisena. Valokuvat ovat kuin täynnä menneisyyden aaveita, niiden miljööt ovat karuja ja ihmiset vaikuttavat vieraantuneilta, kadonneilta, pois paikaltaan asetetuilta. Teoksessa Heikkilän tyypillinen tapa ottaa henkilökuva on kokovartalokuva suoraan edestäpäin, jossa henkilö seisoo vaaleaa seinää vasten. Valokuvat on otettu ympäri maailmaa, ja niissä esiintyvistä armenialaisista suurin osa edustaa teoksessa diaspora-armenialaisia. Kuvien ohessa on sitaatteja, joiden kertoja on minä-muodossa. Lainaukset, joista suurin osa kuvaa perheiden muistoja kansanmurhasta, on kirjoitettu kolmella kielellä: suomeksi, englanniksi ja armeniaksi (tässä järjestyksessä). Armenian kielen läsnäolo jokaisella sivulla korostaa historiallista, kronologista jatkumoa: suomi edustaa teoksen julkaisukieltä, englantia diasporaa ja armenia kotimaata. Osa lainauksista kertoo Armeniasta

menneessä aikamuodosta: ”Armeniassa. Kuinka siellä olikin viisaita, runollisia ihmisiä” (Heikkilä 2008, 32).

Kansanmurhan perintö on Heikkilällä sitaateissa läsnä ilman peittelyä ja kansanmurhaan historiallisena todellisuutena viitataan useasti: ”Kansanmurha ei ole vähemmistön murha. Se on kansan murha” (emt, 62), ”Voin nähdä kansanmurhan isäni silmistä, voin lukea sen äitini painuvista silmäluomista” (emt, 79). Lainauksissa puhutaan myös armenialaisen identiteetin vaikeudesta diasporassa: ”Joskus epäilen olevani sisäisessä narkoosissa. Olen elänyt päivästä toiseen kahden vastakkaisen paineen alla” (emt, 95), ”Mikä lienee oikea termi. Armenian amerikkalaiset, Amerikan armenialaiset. Ehkä se on jotakin, siellä, jossakin, välissä” (emt, 52), ”Silloin tajusin, miten me olemme voineet kotiutua tänne” (emt, 109). Osa pidemmistä sitaateista on nimettyjä ja päivättyjä. Nimillä kirjoitetuista teksteistä jokainen kuvaa kansanmurhan tapahtumia, kuten:

Maa tyhjeni. Jotkut pakenivat itäiseen Armeniaan, rajan toiselle puolelle. Tilanne oli kauhea. Toiset pakenivat Mustallemerelle. Isäni oli hyvin nuori, mutta hän muistaa, ja hän kertoi kuinka ihmiset saapuivat perheineen rannikolle, mistä suuret laivat lähtivät eri maihin. Jos pääsi laivaan, saattoi paeta toiseen maahan, sinne, minne laiva oli menossa.

Sofie Khachmanyana, Los Angeles 2005

(Heikkilä 2008, 25.)

Suurin osa valokuvista esittää henkilöitä heidän omissa kodeissaan. Osassa kuvista ei maantieteellinen sijainti tai muu konteksti tule välittömästi esille, mikä osaltaan hämärtää Armenian maaperän ja diasporamaiden välistä eroa. Kuvauspaikat voi kuitenkin tarkistaa teoksen lopussa olevasta listasta. Kuvissa on esillä sekä maaseutua että urbaania elämää. Armeniaan sijoittuvat valokuvat kuvastavat köyhyyttä ja yksinkertaista elämäntyyliä, ihmiset asumukset ovat karuja ja kolkkoja. Erityisesti Armenian Nazervanissa otettu panoraamatyylinen kuva ”Gurgen olohuoneessa” (emt, 54), jossa lapsi yksi makaa sängyllä kalustamattomassa ja karussa huoneessa, kuvastaa Heikkilän tapaa esittää armenialaisuutta. Kuvan toisessa laidassa on toinen huone, jossa näkyvät vanhanaikainen tv ja kaksi pientä tuolia. Armenialaisuus on köyhää ja maalaismaista. Toisessa kohdassa teosta Nazervanissa kuvattu poika istuu kolkossa ja kivisessä olohuoneessa, vastakkaisella sivulla on kuva isossa huoneessa pelaavista miehistä: huoneessa on puulattia, isot ikkunat, kamiina keskellä lattiaa ja kapeita sänkyjä. Kuvatekstinä aukeamalla on ”Grigorin koti on täynnä ihmisiä, pöydällä on valkoista leipää, suolaista juustoa ja purjia” (emt, 74, 75). Teoksen

alkupuolella on kuva ”Mies olohuoneessa” (emt, 30), jossa vähäkalusteisessa talossa on aukkoja puulattiassa, reikiä sängynpeitteessä ja keskellä kuvaa vinossa istuva mies kattilan ääressä.

Lähellä keskiaukeamaa on valokuva ”Yrtinpoimijat”, jonka kuvauspaikaksi on merkitty Armenia (emt, 64). Kuvassa on neljä naista, joista kaksi nuoria tyttöjä, poimimassa yrttejä perinteisessä ja hyvin tunnistettavissa olevassa armenialaisessa maisemassa. Kuvassa on tiettyä klassisuutta ja asetelmaltaan se muistuttaa useita tunnettuja maalauksia, mikä saattaa hyvinkin olla tietoinen viittaus tai tahallista intertekstuaalisuutta. Hieman alaviistosta kuvattu perspektiivi sekä hallittu raja- ja tasapainoisuus lisäävät kuvan maalauksellisuutta. Kuvan henkilöt seisovat ja ovat liikkeessä. Kuvan tunnelma on selvästi positiivinen, mutta kuten muissa Heikkilän teoksen maisemakuvauksissa, miljöö on pysähtynyt ja hiljainen. Vastaavanlainen ”pysähtyneisyys” on Venetsian Guideccassa otetussa maisemakuvassa, jossa vedestä nousevat pystysuorat puomit korostavat maiseman staattisuutta, horisontissa näkyy pelkkä harmaa vesi (emt, 132).

Muissa maissa kuvatut valokuvat ovat Heikkilän teoksessa miljööltään toisenlaisia, urbaanimpia ja ajoittain jopa loisteliaita, mutta ihmiset vaikuttavat erakkomaisilta ja ympäristöstään vieraantuneilta. Tavallisia asetelmia ovat seinää vasten nojaavat ihmiset, ikkunat, joista näkee ulos sekä karut tai ihmisistä tyhjät maisemat. Ikkunoista sisään tuleva luonnollinen päivänvalo on usein verhoilla tukahdutettua. Poikkeuksiakin on: lähes kaikki uskonnolliset aiheet ovat iloisempia sekä väreiltään ja tunnelmaltaan lämpimiä, kuten teoksen aloittavat ja Serafim Seppälän esipuhetta kuvittavat pääsiäiskuvat (emt, 6–14).

Heikkilän teoksessa on myös eräs varsin selittämättä jäävä teema, joka esiintyy kymmenen kuvan kuvasarjassa, jonka kaikki kuvat on otettu Venetsiassa. Abstraktit valokuvat esittävät Venetsian kanavien sameaa vettä, ja vaihtelevasti kuvien reunoilla näkyy kadun kivetyksiä tai vastapäätä olevia kiviseiniä, pääsääntöisesti pelkkää vettä. Moni kansanmurhamuistoihin liittyvä sitaatti on tällaisen kuvan vierellä. Kuvat on nimetty nimellä ”Vesi” ja ne on numeroitu yhdestä kymmeneen. Kirjan lopulla on valokuvaajan minä-muodossa kirjoitettu lyhyt tekstipätkä, joka kuvaa iltaa Venetsiassa ja ensilumen tuleamista. Kertoja esimerkiksi sanoo: ”silloin minusta tuntuu, että vesi kätkee itseensä ikuisen totuuden.” Teksti päättyy sanoihin: ”Kuinka kevyeltä tuntuukaan maanpäällinen todellisuus vedessä olevan vedenalaisen todellisuuden rinnalla. Aallot näkyvät vielä, ja aalloissa meidän kaikkien kuvajainen” (emt, 139). Nämä abstraktit vesikuvat esiintyvät kuvituksina läpi teoksen samoilla aukeamilla kuin tarinat kansanmurhamuistoista.

Heikkilän teoksessa on kokonaisuutena huomattava moraalinen ja kulttuurinen argumentti Armenian kansanmurhan läsnäolosta. Kansanmurha ei ole läsnä ainoastaan maantieteellisessä Armeniassa tai armenialaisten kertomuksissa ja yhteisön traumaattisessa menneisyydessä, vaan valokuvaajan omien pohdintojen ja edellä mainitun venetsialaisen teeman kautta kansanmurha on osa todellisuutta, jonka meri kätkee allensa. Armenialaiset elävät diasporassa, ja sitä kautta kansanmurha on haudattuna todellisuutena läsnä siellä, missä armenialaisia on. Kansanmurhan ei tunne maantieteellisiä rajoja ja on siten osa universaalia todellisuutta.

Heikkilän teoksesta suorat muistinpoliittiset argumentit tai kansanmurhan eksplisiittisen tunnustamisen vaatimukset puuttuvat, jos kerrottujen tarinoiden vaiettua luonnetta ei lasketa. Muistinpoliittisesti merkityksellistä on kuitenkin teoksen konteksti ja tarkoitus: teos on joka tapauksessa argumentti vaietun historian puolesta ja taiteellisesti tietynlaisen armenialaisen historiakulttuurin luomista ja rakentamista suomalaiseen kontekstiin. Historiakulttuurista historiapolitiikkaan siirtymiseksi tarvittaisiin menneisyyden käyttöä aktiivisena, tavoitehakuisena toimintana (Tilli 2009, 280, 281). Aktiivisen historiapolitiikan sijasta Heikkilän teos hyödyntää akateemisen kirjallisuuden ulkopuolella kasvavaa ymmärrystä menneisyyden ongelmallisuudesta ja muistin muokattavuudesta. Vaiennettujen tarinoiden kertominen sekä tarinoiden käyttö vastarintana institutionaalista tai virallista muistia vastaan on ollut keskeinen osa modernin sotamuistamisen kehityskulkua (Lebow 2008b, 31).

Heikkilän kuvauksessa armenialaisuudesta vaiennettu tai tukahdutettu muisti liitetään identiteettiin: tarinoissa kuvataan integroitumisen vaikeutta, identiteetin ongelmallisuutta ja diasporamaiden kulttuurisessa puristuksessa elämistä. ”Isoisäni oli vahva kuin vuori. Hän vaati jatkuvasti: ole armenialainen, et ole amerikkalainen” (Heikkilä 2008, 87). Teoksen jälkiosassa, jossa tarinat ja kuvat keskittyvät vauraampiin diasporassa eläviin armenialaisiin, on muun muassa sitaatti: ”Silloin tajusin, miten me olemme voineet kotiutua tänne” (emt, 109). Muistin ja identiteetin kytkös on muistin politiikan ydinaluetta, sillä yhteisön jakama muisto on aina erityisen merkityksenannon tulosta ja siten myös toistuvasti uudelleen tuotettua diskursiivisten sääntöjen mukaisesti. Yhtenäinen ”kansan muisti” on psykologinen metafora, ja sekä yhtenäisen kansan että yhteisöllisen muistin olemassaolo eivät ole asioita, jotka olisivat havaittavissa ilman tätä merkityksenantoa tai argumentaatiota. (Boyarin 1994, 23, 24.)

Armenialaisen diasporaidentiteetin tapauksessa, kuten Heikkilä sitä kuvaa, kansanmurhan jälkeinen olotila ei siis ole ainoastaan kansanmurhan kohteeksi joutuneen tai tämän jälkeläisten psykologista traumaa vaan kuvastaa myös kansanmurhan maantieteellisiä ja sosiaalisia seurauksia. Kansanmurha

”kansan murhana”, kuten aiemmin lainatussa lauseessa voimakkaasti todetaan, on paradoksaalinen väite. Kuinka kansa voi olla murhattu, jos armenialaisia edelleen löytyy ympäri maailman ja jos armenialaiseen kulttuuriin tutustuva tarkkailija edelleen löytää monia armenialaisten historiaan kuuluvia kulttuurisia symboleita ja kuvastoa? Myös monissa teoksen sitaateissa esiintyy vahva ajatus siitä, että armenialaisuus on edelleen elävä ja olemassa oleva kansallinen identiteetti myös vieraaksi koetulla maaperällä. Osittainen vastaus löytyy juuri armenialaisuuden henkisen ilmapiirin kuvauksesta. Heikkilän valokuvien kolkko, karu, vieraannuttava ja etäinen miljöö on kuvissa tarttunut myös henkilöhahmoihin, ja osa teoksen kuvatuista henkilöistä osoittaakin ilmeellään ja katseellaan jonkinasteista tyhjyyttä tai surumielisyyttä. Vaikutelmaa Heikkilä tosin korostaa myös kuviensa asetelmalla ja perspektiivillä. Tässä henkilökuvauksen tavassa, jota voi ongelmitta kutsua kansanmurhan jälkeisen olotilan kuvaukseksi, on yhtäläisyys siihen, mitä Serafim Seppälä kirjoittaa omassa teoksessaan kolme vuotta myöhemmin sanoin: ”Surumielinen katse onkin paras tapa tunnistaa armenialainen Kaukasuksen ja Lähi-idän muiden kansojen joukosta” (Seppälä 2011, 323).

Jaakko Heikkilän kuvauksessa armenialaisuudesta on selkeitä eroavaisuuksia moniin muihin armenialaisuuden kuvauksiin. Esimerkiksi Jukka Piironen, joka ilmoittaa nettisivuillaan osallistuneensa Heikkilän vetämään valokuvatyöpajaan Armenian Nazervanissa, löytää kyläläisistä valoisamman puolen, näyttää kuvissaan paljon elämää ja iloa ”yksinkertaisista oloista huolimatta” ja ”vaikka yhteistä kieltä ei ollutkaan” (Piironen 2006). Tämä siitäkkin huolimatta, että kuvat ovat todennäköisesti samasta työpajasta, jossa Heikkilä vangitsi panoraamakamerallaan kuvastoa kansanmurhasta kertoviin vaiettuihin tarinoihin. Myös erilaisia turkkilaisia vähemmistöjä kuvannut Attila Durak (2007) teoksessaan *Ebru: Reflections of Cultural Diversity in Turkey* näyttää Turkin armenialaisuudesta eloisan ja lämpimän puolen. Valokuvissa on perinteistä tanssia, värejä ja loistokkuutta sekä esimerkiksi kuva upeista armenialaisista häistä.

”Vaiettujen tarinoiden” kulttuuris-poliittisen merkityksen lisäksi Jaakko Heikkilän teoksessa tulee myös esille armenialaisen kulttuurin aikaulottuvuus ja ajan syklistyys. Muistin politiikan näkökulmasta tämä on toisaalta havaintona itsestään selvä, jos muistin viettäminen ymmärretään yleisellä tasolla menneisyyden läsnäoloksi nykyajassa. Heikkilän valokuvissa ja tarinoissa aika on syklistä samalla tavalla kuin Serafim Seppälän ”kansanmurhan jälkeisessä olotilassa”. Siinä missä Seppälä kuitenkin argumentoi kansanmurhan perinnön merkitystä armenialaisen valtakulttuurin ja keskeisten kulttuurihenkilöiden kautta, Heikkilän lähestymistapa korostaa diasporassa kohdattavia henkilötarinoita sekä todellisia koteja ja kasvoja. Heikkilä tuo kansanmurhan jälkeisen olotilan myös sanattomalla tai sanoja tukevalla tavalla suomalaisen tietoisuuteen. Lähestymistapa muistuttaa hyvin vähän historiankirjoituksen tai muun virallisen narratiivin muotoa. Tapa, jolla

armenialaisuuden luonne ja olemus tuodaan esille, ei ole myöskään erityisen ”ehjä” siinä mielessä, että valokuvaajan oma pohdinta ja reflektointi on sekoittunut armenialaisiin tarinoihin. Tekijän oma ääni ei ole teoksessa asiantuntijan tai historioitsijan ääni. Tästä huolimatta Heikkilä kuitenkin esittää valokuvateoksensa argumenttina menneisyyden luonteesta. Toisin sanoen, teoksen asetelma käy itsessään muistinpoliittista keskustelua siitä, mitä historia on, onko se todellisuudessa historiaa vai ei, ja mikä on kansan menneisyyden kokemusten ja nykyisen identiteetin suhde.

Kaksi suomalaista puheenvuoroa kansanmurhan tunnustamisesta

”Kaikki tämä, vain yhden sanan tähden.” (Lönnqvist 2015.)

Vaikka monet armenialaisten kansanmurhan muistin politiikkaa tekevät tahot eivät tee suorasaanaista politiikkaa kansanmurhan parlamentaarisen tunnustamisen puolesta, on kansanmurhan kieltämisen moraalinen vääryys kuitenkin jatkuvasti esillä oleva argumentti. Kansanmurhan tunnustamista vaativat äänet muistuttavat tässä suhteessa Jay Winterin kuvailemaa sotakokemusten ”moraalista todistajaa”, joka kertoo tarinan kärsimyksestä ja vääryydestä siinä toivossa, että jossain ajassa ja paikassa olisi moraalinen yhteisö, joka kuulee hänen todistuksensa. Kertominen on ”moraalisen todistajan” ainoa motiivi; kertojalla ei ole poliittista agenda, vaan todistus itsessään on ainoa asia, mikä merkitsee, ei sen välineellinen käyttöarvo. Kertominen itsessään on ase kieltäjiä vastaan. (Winter 2006, 241, 242.)

Armenian kansanmurhan perintö -teoksessa kansanmurhan kieltämisen tai siitä vaikenemisen kuvaus on uhrikeskeistä, eli kansanmurhan toteuttaja tai kieltäjä loistaa poissaolollaan muissa kuin armenialaisten omissa kokemuksissa. Poikkeus tähän on islamia käsittelevä luku. Seppälän mukaan Turkin kansanmurhaprojektin taustalla oli islaminuskon ylimielisyys ja suurvalta-asettelu, erityisesti nuorturkkilaisen liikkeen nationalismi ja homogeenisen valtion ihanne. Kansanmurha oli reaktio armenialaisten pyrkimykselle päästä tasa-arvoiseen asemaan turkkilaisen väestön kanssa ja autonomiaan tai itsenäisyyteen. Kansanmurhaan syyllistynyt osapuoli piti tapahtunutta ikään kuin oikeutettuna rangaistuksena.

Ketkä sitten ovat kansanmurhan kieltäjiä? Seppälä viittaa toistuvasti Turkkiin ja turkkilaisiin, mutta vetoaa myös armenialaisten kohtaamiin vaikeuksiin kansainvälisessä yhteisössä. Kansanmurhan kieltämisestä Seppälä siteeraa tai käyttää itse sellaisia ilmaisuja kuin ”hiljainen hyväksyntä” (s. 66), armenialaisten kärsimyksen ”oikeutus” (s. 161), ”kristittyjen kansojen välinpitämättömyys” (s. 377), kansanmurha on ”edelleen käynnissä henkisellä tasolla” (s. 179, kommenttina kansanmurhasta puhumisen tukahduttamiseen) ja niin edelleen. Kaikesta armenialaisten saamasta

kansainvälisestä solidaarisuudesta huolimatta kansanmurhan tunnustamattomien valtioiden lista on edelleen pitkä. Suomi on tällä listalla ei-tunnustaneiden valtioiden joukossa, vaikka keskustelua tunnustamisesta on käyty monella taholla useaan otteeseen, niin eduskunnassa kuin suurimmissa medioissa. Niinpä eräs armenialaisten kansanmurhan muistin politiikan aspekti on puhe kansanmurhan kieltämisen vääryydestä ja eräänlaisesta ”kieltäjän läsnäolosta”. Tässä luvussa käyn läpi kaksi merkittävää suomalaista puheenvuoroa, jotka käsittelevät suoraan armenialaisten kansanmurhan tunnustamista. Ne ovat kansanedustaja Kimmo Kivelän kirjallinen kysymys armenialaisten kansanmurhan tunnustamisesta sekä Yle Ulkolinja -dokumentti *Yhden sanan tähden*.

Selkein esimerkki puheenvuorosta armenialaisten kansanmurhan tunnustamisen puolesta on Kimmo Kivelän kirjallinen kysymys, joka jätettiin 21.2.2012. Kysymyksessään asianosaiselle ministerille Kivelä esittää kysymyksen ”Onko hallituksen tarkoituksena tunnustaa armenialaisten vuonna 1915 kokemat joukkoteloitukset kansanmurhaksi?” Kivelä käy lyhyesti läpi kansanmurhan tapahtumia koskevan historiantutkimuksen, mainitsee holokaustin saaman tunnustuksen vertailukohtana sekä Turkin kieltämispolitiikan. Keskeisenä argumenttina Kivelä kirjoittaa: ”Tilinteko asian ympärillä on jäänyt tekemättä. Vaiteliaisuus tapahtumien äärellä on ollut estämässä elämän tasapainoista eheytymistä ja tulevaisuuden rakentamista. Toki tapahtumia on käsitelty tieteellisessä ja populaarissa historiankirjoituksessa sekä erimuotoisen taiteen keinoin.” (Kivelä & Tuomioja 2012)

Lopuksi Kivelä listaa kansanmurhan tunnustaneet valtiot ja toteaa, että ”Suomi ei ole reagoinut kysymykseen millään tavoin”. Kivelän kysymys on kokonaisuudessaan esimerkki tiedostavasta ja kansanmurhaa koskevan keskustelun tuntevasta puheenvuorosta, jossa keskeinen muistinpoliittinen elementti menneisyyden tapahtumien tunnustamisen tärkeydestä on selkeästi esillä. Argumentissa keskeistä on, että pelkän solidaarisuuden tai kulttuurisen käsittelyn sijasta kansanmurhan tunnustamiselle haetaan jo konkreettista poliittista ratkaisua. Tässä tapauksessa tunnustavaksi tahoksi kutsutaan Suomen hallitus. Missä määrin kansanmurhan tunnustaminen on valtioneuvoston tai muun operatiivisen johdon toimialuetta, jää Kivelän kysymyksessä avoimeksi. Armenialaisten kansanmurha ja armenialaista kansaa koskeva kokemus menneisyyden tunnustamisesta kuitenkin kutsutaan esiin, ja poliittiselta johdolta vaaditaan reagointia.

Kivelän kirjallisessa kysymyksessä huomionarvoista ovat tekstissä olevat avoimet viittaukset. Vetoimuksessa viitataan aiempaan keskusteluun ja menneisyyden tapahtumien käsittelyyn, mutta ei rakenneta tätä argumenttia alusta asti. Tilinteos tärkeys ja vaiteliaisuuden seuraukset ovat retoriikkana hyvin lähellä Serafim Seppälän kuvausta kansanmurhan henkisestä perinnöstä. Onkin hyvin mahdollista, että Seppälän armenialaisaiheiset kirjoitukset ovat Kivelän poliittisen eleen

taustalla, ja ainakin ajallisesti se sopii yhteen *Armenian kansanmurhan perintö* -teoksen kirjakauppoihin ja kirjastoihin ilmestymisen kanssa. Vaikka Seppälän ja Kivelän yhteys on vain implisiittinen, on sisällöllinen kytkös kuitenkin tärkeä. Muistin politiikan ja historiapolitiikan näkökulmasta olennaista on, missä vaiheessa tai minkä prosessin seurauksena historiakulttuuri tai muistin sisällöt muuttuvat aktiiviseksi politiikaksi. Jouni Tillin (2009, 282) tavalla voidaan kysyä, missä menneisyyttä koskeva politiikka tapahtuu, eli missä on sen *polity*. Kivelän argumentissa menneisyyden politisointi ja muistamistahtumat ovat ikään kuin argumentoinnin taustalla. Seppälän armenialaista kansanmurhaa koskeva moraalinen esitys sopisi hyvin kirjallisen kysymyksen liitteeksi. Armenialaisten kansanmurhan muistamistahtumat ja armenialainen historiakulttuuri ovat tässä ”moraalisena todistajana”, jonka kertomus saa Kivelän vetoamuksessa poliittisen välinearvonsa. Armenialainen kansanmurhaa koskeva historiakulttuuri on siis poikunut Suomessa ainakin yhden poliittisen toimen eduskunnan tasolla, josta näennäisen ”ei-poliittisia” populaarikuvauksia armenialaiskysymyksestä ei voida irrottaa.

Kivelän kirjallisen kysymyksen kannalta olennaista on toki myös ulkoasiainministeri Erkki Tuomiojan vastaus. Heti alkuun Tuomioja toteaa, että ”kysymys on hyvin politisoitunut ja kiistanalainen. Enintä tapahtumia käsittelevästä historiantutkimuksesta on myös pidetty osapuolisidonnaisena ja sellaisena, joka ei kaikkineen täytä objektiivisuuteen tähtäävän tutkimuksen vaatimuksia.” (Kivelä & Tuomioja 2012.)

Tällä kommentilla Tuomioja, kuten Kivelä, viittaa itse kirjallisen kysymyksen, mutta myös suomalaisen politiikan ulkopuoliseen keskusteluun, erityisesti Turkin ja Armenian välisiin valtiollisiin suhteisiin. Ministerin vastauksessa keskeinen kommentti koskee kuitenkin hallitusten ja parlamenttien tehtävää ja roolia poliittisena toimijana:

Suomen hallitus katsoo, ettei ole poliittisten toimijoiden tai lainsäätäjien asia ottaa kollektiivista kantaa siihen, mikä on näiden ensimmäisen maailmansodan aikaisten tapahtumien historiallinen totuus. Historiallisen totuuden määrittäminen ja tulkitseminen, saatikka poikkeavien näkemysten esittämisen kriminalisointi, kuten joissain maissa on pyritty tekemään, ei ylipäättäen kuulu hallituksille tai parlamenteille. (Kivelä & Tuomioja 2012.)

Tuomioja jatkaa, että kysymyksen osapuolet, eli Turkki ja Armenia, voisivat yhdessä pyrkiä näkemykseen menneisyyden tapahtumista, ja että Suomi on valmis edistämään maiden välistä vuoropuhelua osana vakauden ja konfliktien ratkaisun edistämistä. Tuomioja vetoaa kansainvälisiin sopimuksiin, Suomen ihmisoikeuspolitiikkaan ja Kansainvälisen rikosoikeustuomioistuimen

toimintaan. Suomi vastustaa rankaisemattomuuden kulttuuria ja on tukemassa vakavimpien kansainvälisten rikosten rankaisemista, mutta Kansainvälisen rikostuomioistuimen toimivalta kattaa vain sen perussäännön voimaantulemisen jälkeen tehdyt rikokset. Lopuksi Tuomioja toteaa, että ”[t]apahtumat ennen Turkin tasavallan perustamista eivät ole nousseet esille keskusteltaessa Turkin EU-jäsenyyden ehdoista” (Kivelä & Tuomioja 2012).

Ministerin vastaus on siis eri osapuolten näkemystä arvostava, objektiivisuutta painottava ja korostetusti poliittisten toimielinten tehtävää peräänkuuluttava. Armenialaisuutta koskevaa muistinpolitiikkaa vasten Tuomiojan vastaus on tulkittavissa epäpolitisivaksi, mutta samalla menneisyyden poliittisen käytön sopivampaa poliittista sektoria hakevaksi. Tuomiojan vastauksen mukaan kansanmurhan tunnustamisen *polity* on siis Turkin ja Armenian välinen diplomatia, ei kansallinen kolmas osapuoli (Suomi). Olennaista Erkki Tuomiojan vastauksessa on toki myös se, että vastaus Kivelän kysymykseen on lopulta kielteinen: Suomen hallitus ei tule tunnustamaan armenialaisten kansanmurhaa historialliseksi tosiasiaksi.

Toinen suomalainen puheenvuoro, jossa armenialaisten kansanmurhaa koskevan politiikan paikka, *polity*, tunnustetaan Turkin ja Armenian väliseksi diplomatiaksi, on YLE Ulkolinja-dokumentti *Yhden sanan tähden* (2012). Dokumentti on Yleisradion tuottama, ja sen toimittajana on Marko Lönnqvist. Ensimmäisen kerran dokumentti on esitetty 31.5.2012, mutta sitä on esitetty myös uusintana, ja löytyy myös YLE Elävästä arkistosta. Ylen nettisivuilla dokumenttiin on myöhemmin liitetty myös Lönnqvistin (2015) kirjoittama artikkeli otsikolla *Kansanmurha on paha sana*. Dokumentti liitetään siis alusta alkaen keskusteluun armenialaisten kansanmurhan tunnustamisesta.

Dokumenttielokuva alkaa suoralla kannanotolla armenialaisten historiaan ensimmäisen maailmansodan aikaisessa Osmanivaltakunnassa. Alkusanat ovat tekstitysten mukaan: ”Armenialle kansanmurha ei ole historiaa vaan todellisuutta. Se jatkuu yhä edelleen. Kun kansanmurhan tehnyt Turkki kieltäytyy tunnustamasta tekoaan (englanninkielisen ääniraidan mukaan: ’suorittaa kansanmurhan, ja jatkaa sen kieltämistä’), se jatkaa eri tavoin samaa kansanmurhaa.” Välittömästi puheenvuoron vastakohtaksi otetaan turkkilainen puhuja, joka toteaa: ”Turkkilaisten toiminta oli oikeudellisesti hyväksyttävää. Mikä tahansa valtio, joka nyt joutuisi samaan tilanteeseen, toimisi samoin.” (*Yhden sanan tähden* 2012.)

Dokumentin tapahtumapaikka ja sen keskeisin kehyskertomus on Armenian ja Turkin valtioiden välinen suljettu raja. Dokumentissa kuvataan, kuinka Turkin ja Armenian välisen kaupan ongelmat näkyvät tavallisten armenialaisten elämässä. Armeniassa seurataan muun muassa kyläkauppiasta,

jonka liiketoimintaa haittaa suuresti tavaroiden tuonnin vaikeus. Armenian osalta maantieteellinen tilanne on erityisen ongelmallinen, sillä maan neljästä rajasta vain kaksi on auki: Georgiaan ja Iraniin. Dokumentti kuvaa myös Turkin rajalla olevaa armenialaista Margaran kylää vain 40 kilometriä Armenian pääkaupungista Jerevanista, jossa kertojan mukaan ”aika on täällä pysähtynyt jonnekin vuosikymmenten taakse” (emt.). Argumentti kuuluu, että kylmän sodan päättymisen jälkeen enää yksi raja on todellisesti kiinni. Turkin ja Armenian välistä rajaa vartioi Venäjä.

Läpi dokumentin alkupuolen taustalla soi armenialainen kirkkomusiikki. Dokumentti käy läpi armenialaisten kansanmurhan tavallisen historian ja sadan vuoden takaisia tapahtumia kommentoivat armenialaisen historian asiantuntijana esiintyvät henkilöt. Kansanmurha esitetään avoimesti historiallisena faktana eikä kansanmurha-termiä vältellä. Turkkilaiset vaihtoehtoiset tulkinnat ovat myös esillä, vaikkakin ne esitetään ikään kuin toisinajattelun ominaisuudessa. Dokumentti on lopulta dialogimainen kahden historiantulkinnan välillä.

Armenialaisten kansanmurhan historian esittämisen jälkeen dokumentti ryhtyy kuvaamaan turkkilaista arkea kansanmurhakysymyksen ympärillä. Dokumentissa seurataan turkkilaista kouluoppituntia armenialaiskysymyksestä. Historioitsija Orhan Çekiçin mukaan armenialaiset karkotettiin Syyriaan johtuen siitä, että Syyria osana Turkkiä oli ainoa alue, jossa maailmansotaa ei ollut käynnissä. Haastattelun opiskelijan mukaan kansanmurhaa ei tapahtunut, ja Turkki suojeli armenialaisia. Kansanmurha oli sisällissota osana maailmansotaa, joka alkoi armenialaisten kapinasta ja itsenäisyyspyrkimyksistä. Tämän jälkeen dokumentissa esitetään myös turkkilaisten sukutarinoita armenialaisesta väkivallasta turkkilaisia kohtaan: Turkille kuuluvassa perinteisessä armenialaisessa Anin kylässä ei muistella armenialaisten kansanmurhaa, vaan päinvastoin armenialaisten joukkomurhia turkkilaisia vastaan. Dokumentti seuraa myös pienen turkkilaisen Serhat TV:n kampanjaa lähentää kansoja toisiaan kohti ja purkaa vuosisataista vihapitoja kansojen välillä. TV-kanava toimii Karsissa, joka on köyhä turkkilainen rajakaupunki, joka hyötyisi myös rajan avaamisesta. Serhat TV:n lopullinen tavoite olisi rajan avautuminen.

Dokumentissa kuvataan, miten Armenia oli aiemmin toivonut diplomaattisten suhteiden palauttamista, mutta Turkki oli vetäytynyt prosessista viime hetkellä: Turkin EU-asioiden ministeri Egemen Bağışin mukaan syynä oli Armenian harjoittama Vuoristo-Karabakhin miehitys. Dokumentti keskittyy tämän jälkeen Armenian ja Azerbaizanin väliseen kiistaan. Turkkilaisen päätoimittajan mukaan Vuoristo-Karabakhin pitkittynyt konflikti liittyy Armenian ja Turkin suhteisiin. Istanbulissa pidetty azerilainen mielenosoitus vuoden 1992 Xocalın verilöylyn muistamiseksi kääntyi avoimen armenialaisvastaiseksi vihanpurkaukseksi. Mielenosoituksen

yhteydessä dokumentti esittää hyvin historiapolitiittisesti valistuneen näkemyksen: ”kun politiikkaa tehdään historian avulla, menevät tapahtumat ja käsitteet usein sekaisin. Historian tapahtumat sekoitettavat konkreettisesti tämän päivän politiikkaa” (emt.).

Dokumentti kertoo, kuinka armenialainen toimittaja Hrant Dink ammuttiin kadulle Agos-sanomalehden toimituksen edustalla oltuaan useaan kertaan syytteessä turkkilaisuuden loukkaamisesta. Agos-lehdessä Dinkin murhaa pidetään tietoisena tekona, jonka takana oli myös valtion viranomaisia. Dokumentin kertoja sanoo: ”Raaka rasistinen murha osoitti, että Turkki ei ole enää entisellään”. Dinkin hautajaissaatossa oli dokumentin mukaan monia tavallisia turkkilaisia, jotka osoittivat solidaarisuutta armenialaisia kohtaan. Turkissa oli syntynyt myös kansanliike ja vetoomus, jossa pyydettiin Turkin puolesta anteeksi armenialaisten kansanmurhaa. Syytteitä tai vainoa ei syntynyt. ”Turkki on muuttumassa kovaa vauhtia”, ja muutoksen eteenpanevana voimana on Turkin ja EU:n läheneminen. (emt.)

Dokumentti mainitsee myös vuoden 1915 armenialaisten orpojen asuttamisen turkkilaisiin perheisiin, ja kuvaa, miten armenialaisista kansanmurhan selviytyjiltä kiellettiin traumaista puhuminen ja oman menneisyyden paljastaminen. Kuitenkin Turkkilaisen dokumentaristi Berke Basin elokuva aiheesta esitetään yhtenä todisteena Turkin muutoksesta. Turkin muutosta osoittaa dokumentissa se, että myös armenialaisten traagiset kokemukset ovat ilmestyneet turkkilaisiin historiankirjoihin, mutta armenialaisvastaisena versiona, jossa ei-muslimit esitetään länsivalloille uskollisina ja uhkina Osmanivaltakunnalle.

Dokumentti päättyy turkkilaisiin puheenvuoroihin. Myös taustamusiikki on vaihtunut turkkilaiseksi. Egemen Bağış jatkaa, että vuoden 1915 tapahtumien historia haluttaisiin mielellään avata julkisuudelle, mutta Turkki ei voi suostua ”tuomioon ilman oikeudenkäyntiä”. Dokumentissa on tietoisuutta, jonka mukaan 1970- ja 80-luvuilla surmattiin monta turkkilaisdiplomaattia, ja usein tekijöiksi on epäilty armenialaisia. Ranskassa asuva turkkilaisvähemmistö on dokumentin mukaan aktivoitunut yhteiskunnan tärkeäksi osaksi osittain siksi, että syyllistämisen ja selkää vasten laittamisen rinnalle on noussut muitakin äänenpainoja. Dokumentti esittelee tässä yhteydessä uuden ranskalaisen lakialoitteen armenialaisten kansanmurhan kieltämisen kriminalisoimiseksi. Lakia ovat vaatineet Ranskan armenialaiset, ja dokumentti lausuu kertojan äänellä: ”Tässä kysymyksessä Ranska on puolensa valinnut. Uhriluku on pariisilaisessa puistossa kiveen hakattu.” Laki kumottiin perustuslain vastaisena. Haastattelun ranskalaisen toimittajan mukaan armenialaiskysymystä on käytetty poliittisesti Turkkiä vastaan.

Dokumentin loppukaneetti on, että historiallisesti kärsimystä oli molemmin puolin. Turkkilaiset pyytävät anteeksi, jos armenialaiset pyytävät ensin anteeksi heiltä. Lopussa armenialainen kyläläinen taas toteaa, että rajaa ei kannata avata ennen kuin Turkki tunnustaa kansanmurhan.

Ulkolinja-dokumentti lopulta yhtyy Suomen valtion viralliseen linjaan, jossa kysymys kansanmurhan tunnustamista etäännytetään suomalaisesta keskustelusta, ja siirretään sen *polity* muiden kansainvälispoliittisten toimijoiden piiriin. Sekä Tuomiojan vastauksessa että dokumentissa jätetään kuitenkin kommentoimatta sitä, miten Suomen tulisi reagoida kansainvälisessä yhteisössä etenevään armenialaisten kansanmurhan tunnustamisen aaltoon. Suomi haluaa säilyä kysymyksen suhteen neutraalina. Ongelmana tietysti on, kuten aiemmin on armenialaisessa keskustelussa Serafim Seppälän kautta todettu, että kansanmurhan todellisuudesta vaikeneminen tai neutraliteettiin rinnastettavissa olevan ”objektiivisuuden” vaatiminen ovat kansanmurhan kieltäjän taktiikoita. Turkille riittää, että toteutettu kansanmurha säilyy kiisteltyinä kysymyksenä, jolloin haittaa turkkilaiselle kansalliselle identiteetille ei juurikaan ole. Myös Ulkolinja-dokumentissa esitetään, että turkkilaiset hyötyvät suuresti siitä, ettei heitä ympäri maailmaa kohdella rikollisina ja että he välttyvät ulkopuolelta tulevilta moraalisilta hyökkäyksiltä.

Kansanmurha politiikan tutkimuksessa ja tuomioistuimessa

Kansanmurhan uhrikokemus poliittisen analyysin kohteena

”Armenialainen elää maailmassa, jossa pienestä näpistyksestä rangaistaan tunnollisesti lakipykälien mukaan, mutta kokonaisia kansoja voi hävittää kaikessa rauhassa, ja tästä vieläpä saa päänsilityksiä ja tukipaketteja.” (Seppälä 2011,134.)

Helsingin Sanomat otsikoi 30.3.2012 verkkosivuillaan ”Ruandalaismiehelle elinkautinen kansanmurhasta”. Kyseessä oli Suomessa asuvalle ruandalaiselle Francois Bazaramballe luettu hovioikeuden tuomio osallisuudesta Ruandan kansanmurhaan, jossa tämä oli osallistunut Ruandan tutsien vastaiseen propagandaan, elinolojen huonontamiseen ja surmaamiseen tavoitteenaan tuhota koko kansanryhmä. Kansanmurhaoikeudenkäynti oli Suomessa poikkeuksellinen ja herätti paljon julkista keskustelua. Eniten ihmetystä aiheutti Suomen oikeuslaitoksen käyttäminen ulkomailla tapahtuneiden rikosten käsittelyyn.

Kysymys kansanmurharikosten käsittelemisestä tuomioistuimissa ei ole uusi, ja se liittyy läheisesti kansanmurhan historialliseen määritelmään kansainvälispoliittisessa viitekehyksessä. Adolf Eichmannin oikeudenkäynti Jerusalemissa on historiallisesti merkittävä esimerkki oikeudenkäynnistä, jonka aiheena oli yksinomaan kansanmurha, ja jonka painopiste oli vahvasti kansanmurhan uhrikokemuksessa. Kansanmurhan uhreista muotoutui oikeudenkäynnin seurauksena aivan erityinen menneisyyspolitiikan perinne ja kansainvälisen oikeuden trendi, kuten tässä luvussa totean.

Myös Serafım Seppälän esityksissä tuli aiemmin esille, armenialaisten kansanmurhan historiakulttuuri on ollut odotettavasti erittäin uhrikeskeistä: etusijalla on armenialaisen kansan kärsimys ja sen asettama moraalinen velvoite, ei niinkään kansanmurhaan syyllisten tuomitseminen tai kansanmurhan kieltäjien motiivien arvostelu. Armenialaisten kansanmurhan käsittelyssä uhrin ja syyllisten menevät usein sekaisin esimerkiksi kansanmurhaan liittyvästä traumasta puhuttaessa: vaihtelevasti puhutaan armenialaisen kansan traumasta, toisaalta taas kieltämispolitiikan taustalla olevasta syyllisyyden ja vastuullisuuden vaikenemisesta Turkin tapauksessa. Muistin politiikan kannalta asetelma ei ole epätavanomainen: riippumatta siitä, kiinnitetäänkö huomio menneisyyden rikollisiin tai uhreihin, ovat mahdollisesti samat historian hyvittämisen, tunnustamisen tai rikollisten tuomioistuimiin tuomisen kysymykset läsnä. Voidaan perustellusti kysyä, onko menneisyyden tarkastelussa edes aiheellista käsitellä syyllistä ja uhriosapuolta erikseen, kun kyse on moraalista tarkastelusta: ”Menneisyys on tavallaan taakka niin tekijälle kuin uhrillekin” (Nyyssönen 2012, 206). Missä määrin armenialaisten kansanmurhan perintö tuotaisiin esille toisenlaisena, jos tarkastelun kohteena olisi rikokseen syyllistynyt osapuoli, jää osittain avoimeksi kysymykseksi. Kuitenkin Seppälä on tuonut esiin moraalisia argumentteja, jotka eivät rajoitu ainoastaan uhriosapuolen tarkasteluun. Kansanmurhan muiston moraalinen painolasti, kuten olen sitä analysoinut, tuo keskusteluun myös perimmäisiä kysymyksiä arvoista, teologiasta, kansanmurhan jälkeisestä kulttuurisesta tietoisuudesta, jopa elämän mielekkyydestä.

Armenialaiskysymystä vasten holokaustin menneisyyspolitiikka voidaan nähdä poliittisena perinteenä, jossa tunnustaminen on saavutettu, ja jossa erilaiset muistamisen tavat ja tribunaalit ovat saaneet laajaa huomiota. Siinä missä armenialaiskysymyksen tarkastelu Seppälän teoksessa on mielestäni ”politiikan asialistalle nousemista enteilevää”, on juutalaisten joukkotuhon perinnössä kyse toteutuneesta, elävästä ja hyvin näkyvästä historiakulttuurista länsimaissa. Juutalaisten joukkotuhon käsittelyssä myös erilaiset kriittiset äänet ovat olleet usein keskeisessä asemassa: vaikka koko läntinen maailma julistaa ”ei enää koskaan” muistellessaan historian suurinta kansanmurhaa, ei holokaustin perinnön tie ole suinkaan ollut mutkaton. Ehkä tärkein esimerkki

juutalaisen kansanmurhaperinnön soraäänistä on Hannah Arendt, jonka Adolf Eichmannin oikeudenkäyntiä käsittelevät artikkelit *New Yorker* -lehdessä ovat aiheuttaneet suuren kohun ja johtaneet käytännössä hänen sosiaaliseen ja moraaliseen karkottamiseensa erityisesti amerikkalaisen sionismin piiristä.

Menneisyyspolitiikan kannalta Hannah Arendtin keskeinen anti on lähestyminen holokaustin tutkimusta poliittisin keinoin. Juutalaisten joukkotuhoa käsiteltiin sodanjälkeisinä vuosina tavalla, joka teki siitä vertailukelvottoman mihinkään muuhun historian tapahtumaan sekä vahvan arvolatauksen takia mahdottoman käsitellä. Perinteinen holokaustintutkimus epäpolitisoi tapahtumia, mystifioi uhreja ja kielsi uhrien aktiivisen toimijuuden tapahtumissa: Arendt pyrki palauttamaan politiikan holokaustintutkimukseen. Arendt myös haastoi käsityksen, jonka mukaan holokaust oli suoraa jatkumoa ”ikuiselle antisemitismille”, joka oli tärkeä argumentti sodanjälkeisinä vuosina luodulle sionistiselle politiikalle (Parvikko 2008, 20, 29, 33).

Armenialaisten kansanmurhan tapauksessa Serafim Seppälän keskeinen argumentti on ollut tehdä kansanmurhan poliittinen käsittely mahdottomaksi. Aiemmin käsitelty universaali moraalinen velvoite vaikuttaa ehdottomalta ja armenialaisen kansan kärsimys on äärimmäistä. Armenialaisten kansanmurhan perinnön ja arendtilaisen keskustelun välillä näyttää päällisin puolin olevan juopa: vaatimus luopua kokonaan kansanmurhan poliittisesta, moraalisesta tai teologisesta käsittelystä kansanmurhakokemuksen murskaavuuden ja sitä seuraavan trauman vakavuudesta johtuen riisuu tehokkaasti aseista pyrkimykset rationalisoida tai suhteellista tapahtunutta. Myös Arendt-keskustelu tunnistaa tämän ongelman ja ymmärtää kansanmurhan käsittelyyn liittyvän herkkyyden. Poliittinen arvio ja arvostelu poikkeavat kaikesta mahdollisesta institutionalisoidusta, mystifioidusta tai seremoniallisesta käsittelystä. Poliittiseen analyysiin kuuluu kriittinen etäisyys, käytänteiden ja ennakkoon asetettujen ajattelutapojen kunnioittamattomuus. Poliittinen arvio myös suhtautuu kriittisesti yksipuoliseen tai puolinaiseen tarkasteluun. (Parvikko 2008, 216–217.)

Oletetaan siis, että kansanmurhan rationalisointi on mahdotonta ja että perinteiset poliittiset tai moraaliset teorit ovat täysin riittämättömiä kansanmurhan perinnön käsittelyyn. Edelleen armenialaisen historian ja muistin politiikan, kuten se Seppälän teksteissä on ilmennyt, ja juutalaisten joukkotuhon käsittelyn välillä on eräs keskeinen ero: siinä, missä armenialainen perintö argumentoidaan hiljaisena uhriasemana, pirstoutuneena identiteettinä ja jopa armenialaisen kristinuskon jumalakuvan vääristymisenä, juutalaisen joukkotuhon perintö muistuttaa Arendtin ja Eichmann-oikeudenkäynnin ympärillä käytävän keskustelun kautta enemmän nationalistista, aktiivista *historiapoliitiikkaa* sen perinteisemmässä muodossa. Tämä ero ei ilmene ensisijaisesti

uhriasetelman erolla – molemmissa perinnoissä uhrin ääni on keskeisessä asemassa ja uhri sen keskeinen toimija – mutta holokaustin menneisyyspolitiikan voidaan sanoa olevan tiiviimmin osa kansallisia ja valtiollisia valtapyrkimyksiä erityisesti juutalaisen sionismin kautta.

Seppälän kuvailema kansanmurhan uhrien syyllisyyskokemus omasta selviytymisestään tai omasta roolistaan joukkotuhon aikaisten tapahtumien kulussa joutuu Arendt-keskustelussa kohtaamaan traumansa hyvin paljaana. Yksi kiistoista ja kohuista johtuu Arendtin tavasta kertoa joissain teksteissään avoimesti juutalaisten omasta aktiivisesta roolista – kuten se karikatyyrimaisesti on usein mielletty – omassa holokaustissaan. Arendtin sanottiin jopa pitäneen juutalaisia yksin vastuussa tapahtuneista (Parvikko 2008, 145). Kuten aiemmissa luvuissa on kuvattu, Serafim Seppälälle armenialaisten oma syyllisyudentunto tapahtuneista on yksi kansanmurhakokemuksen kipeimmistä jäljistä erityisesti kansanmurhan kokeneen sukupolven aikaisessa armenialaisessa kulttuurissa. Erityisen kipeänä Seppälä kuvaa syyllisyyden selviytymisestä, eli syyllisyyden omasta roolista selviytyjäksi valikoitumiseen muiden jäätyä kuolemanmarssille. Arendt ei kuitenkaan syyttänyt tapahtuneesta uhreja, eli juutalaisia massoja, vaan kritisoi juutalaisten päättäjien tapaa alistua yhteistyöhön natsivallan kanssa, vääränlaista organisoitumista ja hyväuskoisuutta. Vika ei ollut kuitenkaan yksin juutalaisten eikä juutalaisia edes pidetä moraalisisessa mielessä syyppinä kohtaloonsa, vaan Arendt tulkitsee tämän olevan osa laajempaa ilmiötä, nimittäin koko eurooppalaisen poliittisen kulttuurin epäonnistumista natsivallan edessä (emt, 200). Arendt mainitsee muun muassa lukuisat saksalaiset toisinajattelijat, jotka maailmansodan jälkeen sanoivat olleensa aina ”sisäisesti” natsia vastaan, mitään tekemättä ja jatkamalla tehtäviään hallinnossa siinä toivossa, että aidot natsit eivät pääsisi tärkeille vallanpaikolle heidän tilalleen (Arendt 1963/2006, 126–128).

Kulttuurisesta näkökulmasta Eichmann-oikeudenkäynnin myötä länsimaiseen keskusteluun tuli mukaan uudenlainen uhrikertomusten korostaminen juutalaisten joukkotuhon käsittelyssä. Parvikko erottaa tämän käänteen jossain määrin aiemmin mainitusta kansanmurhan uhrien passiivisen roolin korostamisesta. Käänteen myötä historiankirjoitus juutalaisista toisen maailmansodan aikana muuttui uhrien historiaksi: ”monumentaalisen historian” suurmiesten suuruuden sijasta katse kiinnittyi ”uhrien suuruuteen”. Käänte ei liity pelkästään Hannah Arendtin reportaasiin, vaan oikeudenkäyntiin yleisesti, jonka perinössä Arendt-keskustelu edustaa vain yhtä osapuolta. Käänte uhrikokemusten tunnustamisesta on myös osa Jay Winterin kuvaamaan 1900-luvun muistibuumia (Winter 2006, 222). Viimeaikaisessa Arendt-keskustelussa intressi keskittyä kansanmurhan uhreihin on ennestään lisääntynyt. Arendtia on kritisoitu muun muassa siitä, että hän Eichmann-oikeudenkäynnin tarkastelussaan laiminlöi uhrien merkityksen ja jätti huomiotta oikeudenkäynnissä

syntyneen uhridiskurssin muutoksen. Menneisyyspoliittisesti kritiikki on merkittävää siksi, että se korosti uhrien oman äänen merkitystä: historian ääni on perinteisesti alistajan ääntä eikä alistetulla yhteisöllä ole ollut omaa kieltä. Eichmann-oikeudenkäynti tietyllä tapaa ”loi uhrin ensimmäistä kertaa” kansainvälisen oikeuden kentälle ja teki holokaustin kollektiivisen uhritarinan, jota ennen sitä ei ollut ollut olemassa. (Parvikko 2008, 240, 241.)

Parvikko tuo esille, kuinka Eichmann-oikeudenkäyntiin ja uhridiskurssiin liittyvässä keskustelussa on toisinaan suhtauduttu kriittisesti myös uhrien kertomukseen. ”Uhrien politiikalla” hän puhuu ajattelutavasta, jossa uhrikertomus antaa historialle yksipuolisen painotuksen ja jättää huomiotta tapahtumiin liittyviä tärkeitä muita osatekijöitä. Uhrien tarina on myös valitettavan epäluotettava, ja muistidiskurssit sekoittuvat herkästi historiallisiin perspektiiveihin. (Parvikko 2008, 250, 251.) Arendt tarttui Eichmann-teoksessaan uhrien kertomuksen ylikorostumiseen oikeudenkäynnin aikana ja suhtautui siihen kriittisesti. Syy kritisoida uhrien kokemuksen ja kärsimyksen tuomista oikeudenkäynnin keskiöön ei kuitenkaan ollut uhrien kokemusten vähättely tai niiden todenperäisyyden kyseenalaistaminen. Tarkastelun keskiössä ei ollut se, mitä syytetty oli tehnyt, vaan mitä juutalaiset olivat kärsineet, ja tämän kautta oikeudenkäynti oli vaarassa näyttäytyä näytösoikeudenkäyntinä tai poliittisena oikeudenkäyntinä. Oikeudenkäynnin motiivina näytti alusta asti olevan juutalaisten kärsimyksen laaja kuvaus todistajanlausuntojen ja henkilökohtaisten kokemusten kautta, jonka jälkeen oikeus olisi etsinyt todisteita, joilla tämä kärsimys olisi saatu yhdistettyä syytettyyn. Oikeudenkäynnin tarkoitusta ja päämäärää sumennettiin Arendtin mukaan alusta alkaen ottamalla mukaan oikeudelle ulkoisia päämääriä: oikeudenkäynnin tehtävän olisi pitänyt olla yksinkertaisesti oikeuden jakaminen ja kaikista jaloimmatkin toissijaiset tarkoitukset olisivat pois sen ydintehtävästä. Käsiteltävät asiat olivat yksinkertaisesti liian suuria oikeusistuimelle. (Arendt 1963/2006, 6, 253.)

Siinä missä teos *Eichmann in Jerusalem* voidaan Parvikon (2012, 217) mukaan ymmärtää oikeudenkäynnin poliittisen käytön kritiikkinä, samalla tavalla armenialaisten kansanmurhan tunnustaminen voi juridisena eleenä kansainvälisessä oikeudessa ilmetä moraalisesti riittämättömänä ja keskeisiä poliittisia kysymyksiä väistävänä ja sumentavana projektina. Arendtilainen toimintatapa armenialaisten kansanmurhan tunnustamiselle olisi siis huolehtia ensisijaisesti siitä, että eri juridiset toimijat rajoittavat toimintansa ydintehtäviinsä eivätkä toteuta liikaa toissijaisia tarkoituksia tai päämääriä. Seppälän argumentaatiossa kansanmurhan perinnöstä tämä on kuitenkin ongelmallista, koska erilaiset muodolliset tai juridiset väistelyt ja välttelyt esimerkiksi historiankirjoituksen uhrikeskeisyyden tai kansanmurhakoemuksen absoluuttisuuden kunnioittamisen suhteen ovat kieltäjien taktiikkaa. Vaatimus avoimesta keskustelusta,

objektiivisemmän historiankirjoituksen peräänkuuluttaminen tai vetoaminen esimerkiksi valtioiden muodollisiin tehtäviin on ollut Turkin strategia, jolla kansanmurhan edes osittainen tunnustaminen on voitu aina lykätä myöhemmäksi tulevaisuuteen. Asetelmaa voi verrata Suomen ulkoasianministeri Erkki Tuomiojan vastaukseen eduskunnan kirjalliseen kysymykseen armenialaisten kansanmurhan tunnustamisesta: ”Historiallisen totuuden määrittäminen ja tulkitseminen, saatikka poikkeavien näkemysten esittämisen kriminalisointi, kuten joissain maissa on pyritty tekemään, ei ylipäättään kuulu hallituksille tai parlamenteille” (Kivelä & Tuomioja 2012). Kriittinen asenne tunnustamispolitiikkaa kohtaan voi ilmetä myös puuttumisella käsitteiden käyttöön: kansanmurha-termi syntyi vasta vuonna 1944, joten lähes kolmekymmentä vuotta aikaisemmin tapahtuneisiin asioihin ei ole velvollisuutta kiinnittää myöhemmin keksittyjä käsitteitä (Ihanus 2012, 165).

Kansanmurhan pahuuden absoluuttisuus ja kriitikon ironia

Arendt toisaalta palauttaa juutalaisten joukkotuhon sen moraalisisessa mielessä absoluuttisen erityisaseman paikalta poliittiseen tarkasteluun, toisaalta korottaa holokaustin erityiseksi poliittiseksi tapahtumaksi historiassa. Kansanmurhan erityisasema historiassa on tullut armenialaisten tapauksessa Seppälän aineistossa esille jo useaan kertaan, ja olen käsitellyt sitä aiemmissa luvuissa. Tarkoitukseni on vielä palata tähän erityisaseman problematiikkaan sekä jossain määrin jopa sen sisäiseen ristiriitaisuuden sekä armenialaisten kansanmurhan muistin politiikassa että Arendtin käsityksessä holokaustista. Parvikko selittää Arendtin kaksisuuntaisuuden kansanmurhan erityisaseman suhteen yksinkertaisesti sillä, ettei Arendtin tarkoitus koskaan ollut perustaa holokaustin erityisasemaa ”absoluuttisin” termein, ja toisaalta mielikuvat holokaustin vähättelystä ovat myöhemmässä keskustelussa esiintyvä väärinymmärrys (Parvikko 2008, 19). Niinpä erityisaseman painottaminen riippuu esitetyn väitteen kontekstista ja näkökulmasta. Holokaustin aseman haastaminen vertailukelvottomana ja ennennäkemättömänä yksittäistapauksena tulee Arendt-keskustelussa esille uhrinäkökulman kautta.

Tapa, jolla Arendt yhtäältä korottaa ja laskee juutalaisten joukkotuhon erityismerkitystä, liittyy Parvikon mukaan hänen laajempaan politiikkakäsitykseensä. Aiemmissa teoksissaan Arendt on esittänyt teorian, jonka mukaan politiikan tapahtumat ovat ainutlaatuisia ja ne tulevat osaksi historiaa tietyssä kontekstissa. Tultuaan osaksi historiaa tietty poliittinen tapahtuma on realisoitumisensa kautta tullut osaksi todellisuutta ja sitä kautta myös mahdolliseksi toistua (Parvikko 2008, 19). Tämä politiikkakäsitys on ensisijainen syy sille, miksi Arendt lähtökohtaisesti suhtautuu torjuvasti juutalaisten joukkotuhon yksipuoliseen selittämiseen ”ikuisen antisemitismin”

avulla. Arendtin syy hyökätä holokaustin selittämistä antisemitismin historialla vastaan oli se, että hän näki sen pääministeri David Ben Gurionin (Arendtin mukaan ”näytösoikeudenkäynnin salaisen seremoniamestarin”) päämotiiviksi Adolf Eichmannin kaappaamiseen ja oikeudenkäynnin järjestämiseen: prosessin tarkoitus oli saattaa koko maailma häpeään juutalaisten vuosituhansien ajan kohtaamasta vihamielisyydestä (Arendt 1963/2006, 5–10). Oikeudenkäynnin tuli olla myös osa juutalaisten sionismin poliittista ohjelmaa. Arendtilla taas oli ymmärrettävä syy vastustaa oikeudenkäynnin poliittisuutta ja näytösluontoisuutta.

Kansanmurhan erityisaseman korostamisessa on kyse historian arvottamisesta. Menneisyyden poliittisessa käytössä ei ainoastaan tehdä politiikkaa menneisyyden tapahtumista tai faktoista, vaan myös historiaan liitetystä merkityksistä. Tyypillistä politiikalle on muun muassa tarve erotella asioita, jotka eivät ”suostu jäämään pelkäksi menneisyydeksi”, kuten holokaustin tapauksessa on käynyt (Tilli 2009, 281). Kysymys kansanmurhan tunnustamisesta ei siis ole ainoastaan ontologinen kysymys siitä, mitä tapahtui ja mitkä poliittiset, sosiaaliset ja kulttuuriset prosessit johtivat tapahtumien toteutumiseen, vaan mitä suurimmassa määrin menneisyyteen liitettyjen merkitysten ja arvojen käyttöä. Tätä kautta kansanmurhan tunnustaminen saa muitakin ulottuvuuksia kuin vallan vastata kysymyksiin historian totuuksista. Kysymys menneisyydestä ja historiasta on mitä suurimmassa määrin moraalinen: voidaan puhua, että politiikan tavoitteena on moraalinen historiatietoisuus (ks. Winter 2006, 49, 50). Eichmann-oikeudenkäynti on tätä taustaa vasten puhdasta menneisyyspolitiikkaa, ei kuitenkaan menneisyyden tapahtumien perustamiseksi historiankirjoituksen tavoin, vaan mitä suurimmassa määrin menneisyyden arvottamiseksi ja tiettyjen kollektiivisten kokemusten nostamiseksi erityisasemaan.

Armenialaisten kansanmurhan näkökulmasta holokausti ei tietystikään ollut ainutkertainen tapaus. Seppälän argumentaatiossa armenialaisten kansanmurha oli moderneista kansanmurhista ensimmäinen – olihan kansanmurha-termikin länsimaisessa keskustelussa alun perin luotu kuvaamaan armenialaisten kohtaloa. Parvikko tunnistaa juutalaisten joukkotuhon poliittisesta käytöstä tiettyjä pyhyyden ja absoluuttiseksi tekemisen pyrkimyksiä. Holokausti esitetään äärimmäisenä pahana, jota ei voida verrata mihinkään muuhun maan päällä tapahtuneeseen. Kuten edelläkin on todettu, tämä absoluuttisuuden vaatimus ja pyhittäminen ovat synonyymeja epäpolitisoinnille. (Parvikko 2008, 252.) Arendtin perintö siis palvelee mitä suurimmassa määrin armenialaisten kansanmurhan muistin politiikan etua antaessaan myös muille menneisyyden tragedioille ja muille kuin juutalaisille uhrikertomuksille vastaavanlaista painoarvoa. Samaan aikaan Eichmann-oikeudenkäynti ja sitä seurannut Arendt-keskustelu toimii varoittavana esimerkkinä historian avoimen tarkoituksenhakuisesta poliittisesta käytöstä: muistin politiikan ei voi olettaa

olevan kritiikin tai poliittisen analyysin koskemattomissa edes holokaustin uhrikertomusten tapauksessa, jossa motiivien taustalla on aitoa kärsimystä, autenttinen uhrikertomus ennennäkemättömässä mitassa.

Toisaalta absoluuttiseksi tekemisen tarve ei Seppälän *Armenian kansanmurhan perinnössä* ole täysin yksipuolista. Armenianalaisten kansanmurhan historiakulttuuri esitetään tarpeen vaatiessa myös negatiivisessa valossa ja armenialainen perintö saa luvan näyttäytyä konfliktisena ja sisäisesti riitaisana. Kärjekkäin esimerkki tästä on kirjailija Ara Baliozian, jonka kyynistä ja häikäilemätöntä armenialaisuuden kritiikkiä yhtenä kansanmurhan perinnön tärkeimmistä äänistä Seppälä ei sensuroi pois. Baliozian kuvaa amerikanarmenialaisten elämää ja syyttää armenialaista diasporaa oman asiansa pilaamisesta. Armenianlaisjärjestöt ja armenialaiset johtajat eivät ole saavuttaneet kansanmurha-asiallaan mitään, ja kaiken lisäksi diaspora-armenialaisuuden kysymykset esitetään juhlapuheiden materiaalina, johon ei kuitenkaan yksityiselämässä uskota. Armenianalaista kulttuuria arvotetaan ja korostetaan, mutta sen saavutuksia ei ole missään nähtävissä. Kansanmurhan syynä oli Baliozianin mukaan kyynisesti armenialaisten ja armenialaisen elämäntavan heikkous. (Seppälä 2011, 114–119.) Seppälän välittämä armenialaisen perinnön konfliktisuus ja ristiriitaisuus ei ole merkki ainakaan perinnön tai armenialaisten asian pyhydestä, pikemminkin päinvastoin. Perintö ei ole ehyt ja autoritaarinen, vaan hajanainen ja riisuttu. Armenianlaiseen kansanmurhahokemukseen ei juuri jätetä pyhää ja koskematonta aluetta.

Hannah Arendtin eräs keino käydä juutalaisen historian ja muistin politiikan kimppuun on hänelle omintakeinen, vakavamielinen ironia. Ironinen tarkastelu on yksi tärkeimmistä syistä myös sille, miksi Arendtin Eichmann-reportaasi usein ymmärrettiin väärin sitä seuranneessa keskustelussa: puheenvuoroa ei joko ymmärretty analysoida retoriikkana tai ironiaa pidettiin aiheeseen täysin sopimattomana (Parvikko 2008, 183). Parvikko (emt, 184–189) ymmärtää arendtilaisen ironian ”trooppina” (tropos), eräänlaisena kirjallisena käänteenä, joka toimii yhdessä dialektiikan kanssa ja joka absoluuttisen hyvän ja pahan puuttuessa tuo terävästi esille ilmiöiden poliittisia aspekteja. Ironia kansanmurhakeskustelun yhteydessä riisuu käsiteltävää aihetta merkittävällä tavalla sen absoluuttisesta luonteesta, ja se tulee esille erityisesti esille tavassa, jolla Arendt käsittelee Adolf Eichmannin persoonaa.

Sekä Seppälä että Arendt kuitenkin näyttävät palaavan ironian tai kyynisyyden piiristä takaisin kansanmurhan käsittelemiseen erityisenä rikoksena ihmiskunnan historiassa. Seppälän argumentaatiossa palauttava tekijä on useaan kertaan mainittu kansanmurhahokemuksen musertavuus, Arendtilla taas Eichmannin rikoksen vakavuus ja tosiasiallinen rooli historian

suurimman joukkotuhon organisoijana. Kyse ei kummassakaan tapauksessa näytä olevan ajattelun ristiriidasta, vaan tarkastelun kehämäisestä etenemisestä. Kansanmurhan radikaali moraalinen todellisuus lopulta kuitenkin kestää kriittisen tarkastelun ja diskurssi palaa lähtöpisteeseensä, eli ihmisyyttä vastaan kohdistetun rikoksen äärettömän vakavuuden kunnioittamiseen.

Pahan banaalius

Vaikka Eichmann-oikeudenkäynnin tärkeimpänä perintönä voidaan pitää edellä mainittua uhrikertomuksen roolin esille tulemistä, on *Eichmann in Jerusalem* kuitenkin ensisijaisesti holokaustin syyllisyyttä ja erityisesti tämän syyllisyyden moraalista luonnetta käsittelevä teos. Keskeinen argumentti koskee juutalaisten joukkotuhon tuottaneen pahuuden luonnetta, kuten se ilmeni Adolf Eichmannin persoonassa Jerusalemissa käydyn oikeudenkäynnin aikana. Kyseessä oli ”uudennainen pahuuden muoto”, mutta täysin toisella tavalla kuin Eichmann-oikeudenkäynnin esivalmisteluissa oli annettu ymmärtää. Demonisen, yli-inhimillisen pahuuden omaavan pyövelin sijasta Eichmann näyttäytyi yleisölle hyvin normaalina persoonana. Arendt muun muassa nosti esille Eichmannin byrokraattisen puhutavan, heikon muistin ja kyvyttömyyden kertoa sujuvasti edes omaa elämäntarinaansa. Hänen mielestään Eichmann oli kyvytön puhumaan järkevästi, ajattelemaan muiden ihmisten puolesta eikä osannut sanoa yhtäkään lausetta, joka ei olisi ollut klisee (Parvikko 2008, 207, 208). Oikeusistuin yritti saada syytetyn näyttämään mahdollisimman paljon hirviöltä, mutta katsojille oli vaikea olla ajattelematta, että kyseessä oli todellisuudessa pellet: tämä oli havainto, joka Arendtin mukaan uhkasi koko hankkeen tarkoitusta (Arendt 1963/2006, 54, 55). Tätä uutta pahuuden muotoa Arendt kutsui pahuuden banaaliudeksi. Pahan banaali luonne oli Arendtille järkyttävä havainto, ”pelottavaa, sanoja ja ajatuksia haastavaa” (emt, 252). Eichmannin persoona kuvasti yleisölle byrokraattisen ajattelutavan äärimuotoa, joka oli natsivallalle tyypillistä. Banaalius tarkoitti Eichmannin tapauksessa hirvittävällä tavalla normaalia käytöstä, todellisten motiivin ja intentioiden puutetta sekä kyvyttömyyttä ymmärtää, mitä oli tekemässä (Parvikko 2008, 210–213).

Ei ole ollenkaan itsestään selvää, kuten joskus on esitetty, että Hannah Arendt teki reportaasinsa Eichmannista juutalaisten kärsimyksen tai kansanmurhan kauheuksien vähättelyn tarkoituksessa. Päinvastoin, Arendt itse kohtasi oikeudenkäynnissä kriisin. Adolf Eichmann osoittautui elämäntarinansa perusteella sekä luodinkestävän lasin takana syytetyn kopissaan ilmeisen avuttomaksi ja keskinkertaiseksi persoonaksi: hän ei ollut onnistunut saamaan mitään opintojaan päätökseen, ainoa työpaikka oli tullut perhesuhteiden kautta, hän oli luonteeltaan täysin johdateltavissa oleva, ei erityisen älykäs, eikä kokenut olevansa vastuussa juuri mistään

tekemästään asiasta (Arendt 1963/2006, 27–35). Eräs peruste ja motiivi juutalaisten joukkotuhon puoltamiseksi Eichmannille oli, että hän ei tiennyt ketään, joka olisi operaatiota vastustanut. Loppupeleissä hän oli tehnyt vain velvollisuutensa (emt, 135). Jokseenkin kyseenalaisesti toimi myös oikeudenkäynnin syyttäjä: Eichmannin menneisyydestä yritettiin monin keinoin löytää todisteita antipatioista juutalaisia kohtaan tai edes yhtä väkivaltaista tekoa juutalaista kohtaan hänen fanaattisen antisemitisminsä osoittamiseksi (emt, 22–25).

Pahuuden banaali luonne voidaan hyvinkin nähdä yhteensopivana Seppälän kuvaileman kansanmurhan jälkeisen olotilan kanssa. Seppälän kuvausta kansanmurhan perinnöstä määrittää enemmänkin syyllisen osapuolen poissaolo sen sijaan, että rikokseen syyllistynyt valtakoneisto tai kansanmurhan kieltäjien pahuus olisi keskeinen osa moraalista argumenttia. Uhridiskurssi ei ole kansanmurhan syyllistä osapuolta vastaan hyökkäävä, se ei ole riippuvainen syyllisen osapuolen fanaattisuudesta tai muista motiiveista. Seppälä ei myöskään tukeudu perinteisiin pahuuden kuvauksiin kuvatessaan kansanmurhan taustasyitä, johon poikkeuksena on islaminuskon roolia käsittelevä luku teoksessa (tästä enemmän myöhempanä). Kansanmurhan uhriksi joutuminen ei diasporaan joutuneen kansan näkökulmasta noudata millään tavalla perinteisen sotahistorian tai klassisen moraalisen ja teologisen selittämisen käsityksiä oikeudesta, hyvittämisestä tai anteeksiannon mahdollisuudesta. Kansanmurhan uhreihin ei voida liittää menneisyyden tapahtumien hyvittämiseen tavallisesti liitettävää kaunaa (ks. Minkkinen 2012, 52–60). Kokemus on kaikinensa murskaava ja olosuhteisiin alistuva sekä kansanmurhan aikana että sen jälkeisinä vuosikymmeninä (Seppälä 2011, 72). Tästä hyvin pitkälti johtuu myös arendtilaisen pahan banaaliuden ja Seppälän kuvaileman kansanmurhakokemuksen traaginen yhteensopivuus: kansanmurhan jälkeisen olotilan suuren surumielisyyden takia pahan luonne tai persoona ei ole ensisijaisessa asemassa. Syyllisyyskysymykset ja oikeudenmukaisuuden vaatiminen näyttävät musertuvan koetun vääryyden alle. Vetoaminen oikeuteen tai menneisyyden tapahtumien hyvittämiseen vaikuttaisi tässä kontekstissa jopa tökeröltä.

Seppälän kuvaus kansanmurhan jälkeisestä surumielisyydestä, alistuneesta asenteesta ja hiljaisuudesta, sekä erityisesti Seppälän teologinen reflektointi, näyttävät ilmeisen yhteensopivilta jopa jonkinlaisen nihilistisen moraalikäsitteksen kanssa. Hän hylkää jokaisen perinteisen teologisen selitysmallin, jolla kansanmurha voitaisiin tapahtumana tehdä moraalisesti ymmärrettäväksi tai mielekkääksi. Luvussa kansanmurhasta teologisenä kysymyksenä Seppälä esittelee debattia erilaisten kansanmurhaan liittyvien arvokysymysten kanssa. Toisaalta armenialaiselle kristinuskolle on ollut luontaista samaistaa kokemuksensa Kristuksen kärsimyksen, toisaalta kansanmurhan perinnössä kuitenkin usein puuttuu toivo minkäänlaisesta kuolemanjälkeisestä hyvityksestä, ja

kuolema kuvataan perinteisestä kristinuskosta poikkeavalla tavalla muun muassa suurena tyhjiytenä (Seppälä 2011, 129–134). Debatti käydään kansanmurhan tapahtumien ja armenialaisten raskaan kokemuksen jumalallisesta oikeutuksesta tai perimmäisestä syystä: ”Missä Jumala oli kansanmurhan aikana?” Seppälä mainitsee erityisesti läntisen kristillisyyden piirissä esiintyvän teologisen ajatuksen jokaisen ihmisen potentiaalisesta pahuudesta ja perisynnistä, jonka mukaan jokainen ihminen on syyllinen ja anteeksiannon tarpeessa. Syntiinlankeemukseen nojautuva käsitys tulee hylätyksi kansanmurhan toteuttajien ja kieltäjien päämäärää edistävänä uskomuksena: ajatusta mukailleen, jos kaikki olemme yhtä syyllisiä, miksi tehdä isoa numeroa menneisyyden vääryyksien tunnustamisesta tai syyllisten osoittamisesta? Kansanmurhan eettisen painolastin takia paras vaihtoehto on yksinkertaisesti ”vaieta siitä, miten asiat perimmältään ovat” (emt, 134).

Armenialaisten kansanmurhan perintö on teologisesti eräänlainen Kristuksen kärsimyskertomus ilman ylösnousemusta. Ylösnousemus teologisena vipuvoimana ”latistuu helposti kansalliseksi symboliksi, ja Jumalasta tulee pelkkä Armenian kansan ja valtion ylösnousemuksen lupaaaja” (emt, 138). Ylösnousemus ja toivo esiintyvät joissain armenialaislähteissä jopa groteskeina kaiken koetun jälkeen: ”Ryysysten yksilöiden hajaantuminen ympäri maailmaa joukkotuhon jälkeen on paremminkin ylösnousemuksen irvikuva” (emt, 139). Seppälä sivuaa jopa jumalan kuoleman teologiaa lainaamalla erästä armenialaista pappia kansanmurhan ajalta: ”Jumala on kuollut, ja me olemme matkalla hänen hautajaisiinsa” (emt, 145). Ylösnousemuksen puute tarkoittaa sitä, että Seppälä ei näe kansanmurhakokemuksessa mahdollisuutta erityisen kansallisen heräämisen eheyttävään vaikutukseen. Tämä voi osaltaan selittää sitä, miksi kansanmurhan tunnustaminen selkeänä poliittisena ohjelmajulistuksena loistaa poissaolollaan Seppälän teoksessa.

Seppälä tekee kuitenkin poikkeuksen kansanmurhan syyllisyyskysymysten kohdalla tarttuessaan tapahtumien taustasyihin turkkilaisten islaminuskon analyysillä. Islamin ja kristinuskon välistä suhdetta käsittelevässä luvussa esitetään hyvinkin kärjekästä islam-kritiikkiä. Seppälä tunnistaa turkkilaisen kansanmurhaprojektin olleen maallisen ja nationalisen nuorturkkilaisten liikkeen masinoimaa, mutta sanoo armenialaisten kansanmurhan tapahtuneen silti ”*de facto* uskonvainona: surmattavaksi joutumisen kriteerinä oli nimenomaan uskonto, ja armenialaiset joutuivat käytännössä valitsemaan islamiin kääntymisen ja kristittyinä kuoleamisen välillä. Tämän selkeämpää uskonvainoa ei oikeastaan 1900-luvulla ole ollutkaan” (Seppälä 2011, 156).

Miksi Seppälä tarttuu islaminuskoon armenialaisten kansanmurhan teologisen perinnön kohdalla, ei ole täysin selvää. Teoksen tyyli laji jossain määrin muuttuu ”Islamin vastuu?” -otsikolla olevassa alaluvussa. Tarkoituksena on selittää armenialaisten kansanmurha osittain islamin ja kristinuskon

välisenä voimakamppailuna, jonka taustalla oli islamin luonne fatalistisena voiman uskontona sekä turkkilainen ylemmydentunne, joka oli sekoitus uskontoa ja politiikka (Seppälä 2011, 159, 160). Seppälän mukaan kansanmurha tai kristittyjen suojelemisen laiminlyöminen itsessään on islamilaista lakia vastaan, mutta sota nähdään islamissa poikkeustilana, jossa tappaminen on jopa velvollisuus osana islamilaista *jihadia*. ”Armenialaisten pyrkimykset ja ihmisoikeusvaatimukset koettiin [...] hyvin laajalti hyökkäyksenä sitä jumalallista järjestystä vastaan, joka oli ilmoitettu Koraanissa ja Muhammadin elämän välityksellä” (Seppälä 2011, 161). Seppälä piirtää tästä armenialaisten inhimillisten vaatimusten halveksumisesta suoran nuolen nykyaikaiseen kansanmurhan kieltämispolitiikkaan. Islamin vastuuta käsitellessään Seppälä siis näyttäisi antavan oman selityksensä kansanmurhan kieltämisen taustalla oleville motiiveille, mutta tätä väitettä hän ei kirjoita eksplisiittisesti auki eikä nosta sitä teoksen keskeiseksi ajatukseksi.

Seppälä tarkastelee armenialaisten kansanmurhaa myös filosofisena kysymyksenä, verraten sitä jossain määrin juutalaisten joukkotuhon jälkeiseen ajatteluun, ja pohtii muun muassa mikä voisi olla oikea filosofinen tapa suhtautua kansanmurhaan. Seppälän (2011, 89) mukaan juutalaisten holokaustikeskustelun pohjalta on päädytty yksimielisyyteen, että ”kansanmurhassa ei ole mitään järkeä, ei mitään tarkoituksenmukaisuutta”. Seppälän mukaan perinteinen kärsimyksen ongelma ja klassiset teologiset mallit eivät riitä eivätkä toimi selityksinä. Varsinkin ajatus, jonka mukaan maailmassa tapahtuvat pahuudet kääntyisivät myöhemmin suuremmaksi hyväksi, esiintyy groteskina kansanmurhan näkökulmasta. Seppälä torjuu myös kirkkoisiltä peräisin olevan ajatuksen, jonka mukaan vain hyvyys on syvällistä ja paha pinnallista: ”Kukaan ei voi vakavissaan väittää, että Auschwitz ja Der ez-Zor olivat jonkinlaista pinnallista harhaa tai että miljoonien ihmisten määrätietoinen lahtaaminen oli vain jonkinlaista hyvän vajetta.” (Seppälä 2011, 90). ”Kysymys ’Miksi?’ ei johda mihinkään. Näin ollen voidaankin kysyä ainoastaan: ’Miten tästä eteenpäin?’ Mikä on oikea tapa reagoida äärimmäiseen pahaan?” (emt.)

Yksi *Armenian kansanmurhan perintö* -teoksen moraalisisista argumenteista liittyy käsitteeseen ”genosidaalinen tahto”, jota Seppälä kuvailee monessa eri kohdassa. Seppälälle kansanmurhaan johtavassa tahtotilassa ei ole mitään uutta, vaan juonne on ollut mahdollista vuosituhansien ajan. Analysoidessaan tätä kansanmurha-tahtoa Seppälä käy läpi erityisesti holokaustista käytyä keskustelua. Kansanmurha on filosofisessa mielessä tullut mahdolliseksi modernin rationaalisuuden kautta: tahto kansanmurhaan kuuluu järjen piiriin, ”kylmäverisyys ja määrätietoisuus ovat rationaliteetin piirteitä”, kansanmurhan toteuttaminen on tapahtunut teknisesti tehokkaasti ja muun muassa useat natsijohtajat olivat älykkyysosamäärältään neroja (Seppälä 2011, 94). Tässä kohdassa Seppälä esittää kansanmurhan tapahtumat jopa valistuksellisen, modernin länsimaisen ajattelun

tuotteena. Vastaavanlaisia filosofisia argumentteja on esittänyt muun muassa jotkin Frankfurtin koulukuntaan kuuluneet filosofit, joiden mukaan toisen maailmansodan järjettömyys sekä siihen johtaneet syyt olivat mitä suurimmassa määrin seurausta valistuksen ajan ideoita, valituksen ajan tuoman kehityksen jatkumoa, eräänlaista ”valistuksen dialektiikkaa” (antisemitismistä ja valistuksesta, ks. Adorno ja Horkheimer 1944/2008, 222–261).

Selkeä yhtäläisyys Seppälän ajatuksilla kansanmurhan valtiopolitiikasta on Nietzscheen, jonka hän mainitseekin, ja argumenteilla on yhtäläisyys nietzscheläisen ”tahto valtaan” -käsitteen kanssa kansanmurhan toteuttamiseen johtavana motiivina. Armenialainen kansa esitetään Ottomaanivaltakunnan aikaisessa ja vallankaappauksen jälkeisessä Turkissa alistettuna kansanosana, jota islamilaisen lain mukaisesti hallitaan vuorotellen hyvää tekemällä ja tarpeen vaatiessa tuskaa tuottamalla – molemmat keinot valtaapitävien aseman vahvistamiseksi. Tässä hallintamallissa kristinuskon asema virallisesti suojeltuna uskontona *sharia*-lain mukaan olisi osa samaa vallan taktiikkaa kuin äärimmäiseen väkivaltaan syyllistyminen. Molempien toimintatapojen tarkoituksena on säilyttää ihanteellinen valta-asema hyvin pitkälti Nietzscheen ”vallantunne-opin” mukaisella tavalla (ks. Nietzsche 1882/2004, 40, 41).

Ongelmana Seppälän ”kansanmurha-tahdon” kuvauksessa on jossain määrin Nietzscheen filosofiaa muistuttavan asenteen kritiikitön hyväksyntä. On syytä kysyä, missä määrin *Armenian kansanmurhan perintö* osoittautuu itse sen fatalistisen asenteen edustajaksi, jota Seppälä kritisoi 1900-luvun alun ottomaanien ja turkkilaisten islamin tulkinnassa. Seppälä muun muassa sivuaa ajatusta, jonka mukaan armenialaisten täyden ihmisyyden tunnustaminen ei suinkaan ole kansanmurhan estämiseksi riittävä toimenpide, ja itse asiassa pitää armenialaisten täyttä ihmisyyttä yhtenä turkkilaisten toteuttaman joukkotuhon kantavista voimista (Seppälä 2011, 101–104). Seppälän raaka kuvaus kertoo kansanmurhan toteuttamisen tuomasta väkivallan nautinnosta, jossa kidutukset ja pitkitetyt teloitukset ovat eräänlainen kansanmurhan suola. Siinä missä natsit pitivät juutalaisia syöpäläisinä ja tuhosivat heitä sen mukaisella tavalla, turkkilaiset pitivät armenialaisia rodullisesti tasavertaisina ja toteuttivat joukkosurmat kaikessa kauheudessaan uhrien täyttä ihmisyyttä ”kunnioittavalla” tavalla, nurinkurisesti. Kaiken lisäksi tämä kansanmurhan ihmiskuva oli myös turkkilaisessa hallinnossa hierarkiassa ylhäältä tullut motivaatio. Filosofisesti tämä on hyvin lähellä nietzscheläistä ajattelua, jopa sen äärimmillen viety muoto. Turkkilaiset esitetään nihilistisenä ja täysin vallantunteen kyllästämänä hallitsijana.

Eichmannin banaali pahuus ja Seppälän argumentoima kansanmurhan ”uudenlainen paha” osoittavat lopulta, että kokonaan loogista ja ristiriidatonta esitystä tästä ”pahuuden ongelmasta” ei

ole mahdollista tehdä. Näissä kahdessa diskurssissa on yhtäläisyyttä ja yhteensopivuutta, mutta kokonaisvaltaista esitystä ei tämän vertailun puitteissa ole mahdollista eikä tarpeellistakaan tehdä. Arendtin ja Seppälän asettaminen toistensa vastakohtiksi ei myöskään ole hedelmällistä ja perustuisi Seppälän argumentaation vain osittaiseen lukemiseen ja mahdollisesti kontekstistaan poistettuihin lauseisiin. Arendtin Eichmann-tarkastelua on pidettävä yksityiskohtaisena, empiirisenä reportaasina siinä missä Seppälän kuvaus pyrkii kansanmurhan perinnön kokonaisvaltaiseen kuvaukseen armenialaisessa kulttuurissa, taiteessa ja mielenmaisemassa.

Keskustelua käydään edelleen siitä, missä määrin Arendt sivuutti tai jopa halveksui juutalaisten kansan kärsimyksen ja uhriuden Eichmann-oikeudenkäynnin tarkastelussaan: kuten edellä olen jo maininnut, Parvikon mukaan tällaisen vähättelyn havaitseminen on Arendtin väärinymmärtämistä. Joka tapauksessa armenialaisten kansanmurhan ja juutalaisten joukkotuhon historian ja muistin poliitikkojen vertailu paljastaa erityisen arvojen nelikentän kansanmurhan syyllisten ja uhrien välille: Seppälän kuvauksessa kansanmurhaan syyllistyneiden nerokkuus kohtaa Eichmann-hahmon idioottimaisuuden Arendtissa, ja vastaavasti armenialaisten kansanmurhan uhrien alistuneisuus ja surumielisyys kohtaa juutalaisten kansallisen heräämisen, voimaantumisen ja aktiivisen historiapolitiikan. Adolf Eichmannin saaminen tuomioistuimen eteen Jerusalemissa on tulkittavissa toteutuneeksi uhrikokemuksen tunnustamisen ja institutionalisoimisen areenaksi tavalla, joka ainakin Seppälän mukaan armenialaisten kansanmurhan jälkeisestä olotilasta puuttuu.

Arendt kuvasi Eichmannin idioottina ja keskikertaisena pikkuburokraattina, mutta ei myöskään peittänyt kohteensa poliittista fanaattisuutta (vaikka jossain määrin kyseenalaistaa fanatismiin käsitteen käyttöä). Eichmannin toimintaa väritti hänen ehdoton kuuliaisuutensa Hitlerille, mistä ei esitetä minkäänlaisia epäilyksiä. Arendtin huomio on yhteensopiva toisen maailmansodan jälkeisten vuosien sosiaalipsykologisten tarkastelujen kanssa, ja myös hänen *Totalitarismin synty* -teoksensa analyysin kanssa: kansanmurhan tai suuren mittakaavan raakuuksien toteuttajat ovat mitä suurimmassa määrin roskasakkia, mikä on yksi teoksen keskeisiä tarkastelukohteita (Arendt 1951/1976, 305–326). Eric Hoffer on sodanjälkeisinä vuosina kuvaillut massaliikkeiden taustalla olevaa massa-ajattelua muun muassa toteamalla: ”usko pyhään tarkoitukseen on mitä suurimmassa tarkoitettu korvaamaan menetetty usko itseemme” (Hoffer 1951/2010, 14). Joka tapauksessa Arendtin Eichmann-tarkastelun tärkein anti on havainto siitä, että kaikista suurimmankin kuviteltavissa olevan rikoksen taustalta löytyvä pahuus ei välttämättä ole yli-inhimillistä, nerokasta tai absoluuttista, kun se otetaan yksityiskohtaiseen tarkasteluun.

Seppälän teoksessa kansanmurhan toteuttamisesta tai organisoimisesta ei lueta selkeää tuomiota. Kansanmurha yksinkertaisesti tapahtui, sille on eriteltävissä erilaisia poliittisia, historiallisia ja filosofisia taustasyitä, mutta lopulta armenialainen kärsimysnäytelmä ja tietyssä mielessä jopa vuosisatoja jatkunut ”marttyyritaival” on tärkein tunnustusta ansaitseva kertomus. Esipuheessaan Jaakko Heikkilän valokuvateokseen *Armenian vaietut tarinat* Seppälä kuvaa armenialaiset marttyyrikansana, jonka viholliset ovat vaihdelleet lukuisista naapurikansoista turkkilaisten kautta jopa luonnonvoimiin – viitaten vuoden 1988 Armenian tuhoisaan maanjäristykseen. Turkkilaisten organisoima kansanmurha oli vain vuosituhantisen kärsimyshistorian huipentuma. (Heikkilä 2008, 7–9.) Kansanmurhatuomion puute johtuu vihollisen kasvottomuuden ja persoonattomuuden lisäksi myös siitä, että armenialaisten omaa Eichmann-oikeudenkäyntiä ei ole pidetty. Tähän mennessä armenialaisen diasporan ainoa käsillä oleva juridinen tai poliittinen keino saada oikeutta kokemuksilleen on ollut Turkin suuttuttaminen armenialaisten kansanmurhan tunnustamista eri maiden parlamenteissa vaatimalla.

Jos Eichmannin pahuus on banaalia, ja jos syytetyn oma arviointikyky ja rooli juutalaisten joukkotuhon organisoimisessa on hämärtynyt, olisiko Eichmann pitänyt tuomita syyntakeettomana tai jopa jättää oikeudenkäynti käymättä? Arendtin mielestä ei missään tapauksessa. *Eichmann in Jerusalem* päättyy kappaleeseen, jossa Arendt lukee oman tuomionsa. Jälkisanojen lopussa oleva kappale on kirjoitettu lainausmerkkien sisään, puhuja on *me*-muotoinen ja Eichmannia puhutellaan suoraan *sinä*-muodossa. Syy Eichmannin kuolemantuomiolle on yksinkertaisesti se, ettei yhdenkään ihmislajin edustajan voida odottaa haluavan jakaa maa kansanmurhan tukijan kanssa. Poliitikassa kuuliaisuudella ja tuen antamisella ei ole eroa. Oliko Eichmannin ajautuminen holokaustin toimeenpanijaksi huono-onnisuutta tai jotain, joka parempien olosuhteiden vallitessa olisi jäänyt tapahtumatta, ei ratkaise mitään. Vaikka kahdeksankymmentä miljoonaa saksalaista olisi tehnyt saman, se ei olisi ollut riittävä tekosyy Eichmannin teoille. ”Tämä on syy, ja ainoa syy, miksi sinun tulee roikkua hirressä.” (Arendt 1963/2006, 278, 279.)

Armenialaista muistin politiikkaa ilman tunnustamista?

Historian ja muistin politiikkaan, historianfilosofiaan ja yhteisölliseen muistiin liittyvässä akateemisessa keskustelussa on toistuvasti otettu esille menneisyyden hyvittämistä ja sen mahdollisuutta koskevat kysymykset. Historiallisten vääryyksien tuomioistuinkäsittely on olennainen osa menneisyyden moraalista käsittelyä. Onko Eichmannin saattaminen tuomioistuimen eteen siis esimerkki, jota myös armenialainen historiapolitiikka voisi seurata? Toisivatko Turkin syyllisyyden toteaminen, kansanmurhan kieltäjien suuren massan saattaminen vastuuseen tai

erilaiset poliittiset hyvitykset vaikkapa Turkin ja Armenian rajaseudun alueluovutusten muodossa riittävän historiallisen hyvityksen menneisyyden taakkaa kantavalle armenialaiselle kansalle? Eichmann-oikeudenkäynnin ympärillä käytävän keskustelun perusteella kansanmurhan tuominen tuomioistuimeen ei ainakaan lopeta keskustelua eikä suo kansanmurhan uhreille lopullista hiljaisuutta. Arendt-keskustelu osoittaa, että vaikka oikeudenkäynnin kaltainen institutionaalinen ratkaisu tuo menneisyyden tapahtumille niille kuuluvan tunnustuksen ja näkyvyyden, se samanaikaisesti altistaa tunnustuksen saaneen kansanmurhakokemuksen uudenslaisille haasteille sekä uudenslaiselle kritiikille. Uutta poliittista valta-asetelmaa seuraa myös kritiikki vallan käytöstä. Jos kansanmurhan tunnustamisen tavoitteena on uuden vallitsevan diskurssin luominen vanhan vallan tilalle, voidaan muistinpoliittisen keskustelun siis olettaa ajoittain kääntyvän, oikeutetusti, myös uutta historiakulttuuria vastaan.

Aktiivisen historiapolitiikan ja syyllisten jahtaamisen jättäminen pois armenialaisten kansanmurhan muistin politiikasta voi olla oikeudellisesti ja moraalisesti epätydyttävä, mutta uhrikokemuksen kautta ymmärrettynä mahdollisesti viisas ratkaisu. Seppälän retoriikassa kansanmurhan mielettömyys ja musertavuus tekevät lopullisen käsittelyn tai hyvityksen käytännöllisesti katsoen mahdottomiksi, joten hyvityksen etsiminen ei välttämättä palvele kansanmurhan muistamisen parasta tarkoitusta. Kansanmurhaan liittyvä trauma ja menneisyyden painolasti ovat tarina, joka ei koskaan pääty. Erityistä huomiota ansaitsevat Seppälän mainitsevat kriittiset äänet armenialaisen kansanmurhadiskurssin sisältä, jotka ajoittain kääntyvät koko armenialaista kulttuuria ja menneisyyden traumojen käsittelyä vastaan.

Erityisesti suomalaisessa keskustelussa joudutaan kysymään, missä määrin armenialaisten kansanmurhan muiston viettäminen on mahdollista tehdä kunnioittavasti ilman kansanmurhan valtiollista tunnustamista. Hannah Arendtin analyysia mukailien kansallinen hallitusohjelma tai kansallinen parlamentti voi olla täysin riittämätön areena kansanmurhan kaltaisen rikoksen käsittelemiseen. Jopa *Eichmann in Jerusalem* -teoksen ensimmäisen luvun otsikko *House of Justice* on läpeensä ironinen: mitään lopullista oikeutta kansanmurhan kokoisessa rikoksessa ei jaettu jerusalemlaisen oikeussalin seinien sisällä. Arendt ei vastustanut oikeudenkäynnin pitämistä, mutta piti sen käytännön toteutusta täysin riittämättömänä ja monessa suhteessa virheellisenä: sen sijaan, että Eichmannin oikeudenkäynti olisi pysynyt selkeässä tehtävässään oikeuden jakajana, se ajautui toteuttamaan toissijaisia, poliittisia motiiveja. Parvikon mukaan Arendtin esikuvan mukainen poliittinen tuomio säilyttää kriittisen etäisyyden ja tekee empaattisen yhteyden kohteeseen mahdottomaksi: tuomio on häpeämättömän puolueeton eikä noudata totuttuja ajattelun tapoja, ja on

siksi järkyttävä. Arendtin kirjoittama analyysi ja ”tuomio” oikeudenkäynnistä oli historiallisesti merkittävä juuri edellä mainituista syistä. (Parvikko 2008, 216, 217.)

Arendtin (1963/2006, 253) mukaan Eichmann-oikeudenkäynti esitti lukuisan määrän toissijaisia tarkoituksia, jotka sen oli tarkoitus saavuttaa, sen sijaan, että tuomioistuin olisi tehnyt sille kuuluvan yksinkertaisen tehtävän. Oikeudenkäynti Jerusalemissa epäonnistui Arendtin omin sanoin totaalisesti jokaisella tärkeällä osa-alueella (Parvikko 2008, 218). Arendt tiivistää *Eichmann in Jerusalem* -teoksen epilogissa tuomioistuimen epäonnistumisen kolmeen seikkaan, joiden olisi pitänyt olla tiedossa jo Nürnbergin oikeudenkäynnistä käydyn keskustelun jälkeen: ”voittajien oikeudesta” aiheutuva ongelma oikeudenmukaisuudelle, ”rikoksen ihmisyyttä vastaan” selkeän määritelmän puute ja epäonnistuminen tunnistaa selkeästi kansanmurhan tuottama uudentyyppinen rikollinen (Arendt 1963/2006, 274). Kaiken kaikkiaan Arendtin esitystä voidaan pitää tuomioistuinten poliittisen käytön kritiikkinä. Jotkut Arendtin jälkeiset kommentoijat ovat kiittäneet Arendtia oikeudenkäynnin tarkoituksen muistiin palauttamisesta, mutta kritisoineet häntä sen tosiasian unohtamisesta, että Eichmann-oikeudenkäynti todella onnistui luomaan uudenlaisen uhrin käsitteen. Muut kriitikot ovat pyrkineet puolustamaan Eichmann-oikeudenkäynnin poliittista merkitystä muun muassa siinä, että se antoi poliittiselle kamppailulle nimen ja kasvot. Parvikko kuitenkin vastaa tähän kritiikkiin esittämällä, että arendtilaisesti ymmärrettynä poliittinen merkityksenanto tulee jättää demokraattisten ja parlamentaaristen prosessien tehtäväksi (Parvikko 2008, 241–249).

Arendtilainen ymmärrys politiikan tekemisen paikasta kohtaa suomalaisessa keskustelussa vastustuksen, joka työntää vastuuta menneisyyden poliittisista merkityksistä edelleen eteenpäin kolmansille osapuolille. Aiemmin analysoimastani suomalaisesta keskustelusta ainoastaan Kimmo Kivelän kirjallinen kysymys vetoaa suoraan poliittisiin toimijoihin armenialaisten kansanmurhan tunnustamisesta vastuussa olevana tahona, kun taas muu keskustelu sijoittaa kansanmurhan menneisyyspolitiikan *polityn* eli politiikan teon paikan muiden kansainvälisten toimijoiden tehtäväksi tai jättää tunnustamiskysymyksen poliittisten toimijoiden nimeämiset kokonaan tekemättä. Armenialaiskysymyksestä käytävää keskustelua Suomessa näyttäisi siis värittävän eri toimijoiden korostunut pyrkimys siirtää vastuu historian tapahtumien tunnustamisesta aina vain eteenpäin.

Vaikka suomalaisessa keskustelussa armenialaisten kansanmurhan tunnustaminen ei ole julkisen politiikan valtavirtaa, voidaan edellä tekemäni analyysin perusteella armenialaisten kansanmurhan perintöä kuitenkin pitää Suomessa laajasti *tunnustuksen* saaneena Charles Taylorin *recognition-*

käsitteen mukaisesti (ks. aiemmin mainittu Taylor 1994), ja solidaarisuutta armenialaisen kansan kärsimyksiä kohtaan osoittavat kaikki vuodesta 1915 alkaneita tapahtumia kuvailevat tahot. Armenialaisten historiallisen kokemuksen ja sen vaikutusten kansalliselle identiteetille noudattavat identiteettipolitiikan ja tunnustamisen politiikan modernistisia linjoja, jossa identiteettiryhmälle suodaan toisaalta ryhmän erityisyyttä ja autentisuutta korostava tunnustus, mutta samalla sijoitetaan identiteetti osaksi universaalia ihmisyyttä, jossa samat oikeudet on taattava kaikille. Moderniin monikulttuurisuuteen perustuvassa tunnustuksen antamisen ja saamisen politiikassa on toisaalta tunnustettava erilaisuutta, toisaalta samaan aikaan oltava sokea erilaisuudelle (Taylor 1994, 38, 68). Suomalaisen julkisen keskustelun ristiriita armenialaisten kansanmurhan perinnöstä on se, miten armenialaiselle identiteetille annetaan tunnustusta, mutta tiukasti universaaleihin, kaikkiin tunnustamisen vaatimukseen neutraalisti sovellettavilla ehdoilla tai kaikkia osapuolia kunnioittavalla tavalla, mutta ei armenialaisten omilla ehdoilla, joita edustaa armenialaisten kansanmurhan virallisen tunnustamisen vaatimus. Universaalia moraalista velvoitetta kunnioitetaan osittain, mutta ei suostuta antamaan täyttä arvoa kansanmurharikoksen erityisyydelle.

Hannah Arendt toisaalta käsittelee Eichmann-oikeudenkäynnin tapauksessa juutalaisten joukkotuhoa täysin uutena ja vertailukelvottomana historiallisena tapahtumana. Holokausti oli uusi rikos, joka kohdistui ihmisyyteen itseensä, ja jolle ei ollut ennakkotapausta historiassa (Parvikko 2008, 155, 156). Armenialaisten kansanmurha 20 vuotta aikaisemmin tulee mainituksi *Eichmann in Jerusalem* -teoksessa vain ”armenialaisena pogromeina”, joissa menehtyi noin 600 000 armenialaista, ja josta Arendt ottaa esimerkiksi armenialaisen Soghomon Tehlirianin, joka vuonna 1921 oli surmannut Berliinissä turkkilaisen Talaat Beyn kostoksi massamurhista ja antanut sen jälkeen itsensä ilmi viranomaisille (Arendt 1963/2006, 265). Olennaista Arendtin arviossa holokaustista ennennäkemättömänä rikoksena ei tietystikään ole armenialaisten kansanmurhan tunnustamattomuus, vaan kansanmurharikoksen vertailukelvottomuus mihinkään perinteiseen historialliseen arvostelmaan. Myös Arendtilla kansanmurha siis kantaa mukanaan erityistä painoarvoa.

Vaikka Serafim Seppälä toteaa *Armenialaisten kansanmurhan perintö* -teoksensa loppusanoissa kansanmurhan kieltämisen olevan jopa kansanmurhaa pahempi rikos ihmisyyttä vastaan, päättyy teos positiiviseen loppukaneettiin. Armenialaiset ovat edelleen olemassa, ja monien kansojen tilanne on Seppälän mukaan paljon huonompikin. Seppälä lainaa William Saroyania, joka toteaa armenialaisesta paradokseista: ”Vastoin kaikkea todennäköisyyttä me emme ole ainoastaan selvinneet läpi historian, me olemme kukoistaneet. Ja me olemme kukoistaneet yhtä voimallisesti ja vaikuttavasti kaikkialla maailmassa, ilman kenenkään lupaa tai suojelusta.” (Seppälä 2011, 378.)

Yhteenveto

Suomessa armenialaisten kansanmurhan 100-vuotispäivä ja vuosi 2015 eivät tuoneet tullessaan merkittävää kansallista keskustelua kansanmurhan tunnustamisesta eikä se herättänyt näkyvää, seremoniallista muistin viettämistä tai kansainväliseen poliittiseen kampanjointiin osallistumista. Suurimmat suomalaiset mediat uutisoivat vuosipäivän viettämisestä, ja erityisesti kevään aikana suomalaisten tietoisuuteen tuotiin armenialaiskysymyksen historiallisia taustoja. Olen tässä tutkimuksessa tuonut näkyviin ja analysoinut suomalaisen keskustelun kärjekkäimpiä armenialaista kansanmurhaa kommentoivia puheenvuoroja ja aineistoja. Aineistoni edustaa tietystä mielessä suomalaisen keskustelun ydintä armenialaisten kansanmurhan historian ja muistin politiikassa. Kuten tutkimukseni tuloksista voi implikoida ja suomalaisesta keskustelusta laajemmin todeta, armenialaisten kansanmurha näyttäisi jatkuvan Suomessa edelleen marginaalisena keskustelunaiheena ja eräiden armenialaisuuteen erikoistuneiden henkilöiden mielenkiinnon kohteena. Vertailussani juutalaisten joukkotuhon historialliseen käsittelyyn ja Hannah Arendtin ympärillä käytyyn keskusteluun Eichmann-oikeudenkäynnistä armenialaisten kansanmurhan historian ja muistin politiikka havaitaan kuitenkin toisenlaisessa kontekstissa ja keskustelu saa vivahteita, jotka painottavat ”armenialaiskysymyksen” merkitystä ilmeisestä marginaalisuudestaan riippumatta.

Tutkimuskysymykseni koskivat armenialaisten kansanmurhan muistin politiikkaa, arvokysymyksiä sekä tapaa, jolla armenialaisten kansanmurhan tunnustaminen argumentoidaan suomalaisen keskusteluun. Alun pitäen tulkitsin suomalaisen aineiston aiheesta olevan kansanmurhakysymystä kokoavaa, toisin sanoen kansainvälistä keskustelua ja tunnetuimpia armenialaisia puheenvuoroja referoivia, mikä lopulta piti mitä suurimmassa määrin paikkansa. Aineistoa hankkiessani alkuoletukseni oli, että suomalainen keskustelu olisi aktiivisempaa armenialaisten kansanmurhan tunnustamisen osalta ja muutenkin armenialaiskysymyksen nostaminen politiikan asialistalle joko kansallisesti tai kansainvälisesti esiintyisi keskustelussa voimakkaammin kuin miten lopulta havaitsin. Edelleen analyysini jälkeen olen pakotettu toteamaan, että aktiivista poliittista tunnustamista vaativaa suomalaista keskustelua on edelleen vaikea löytää, tosin tässä perussuomalaisen kansanedustaja Kimmo Kivelän kirjallinen kysymys on suomalaisessa keskustelussa merkittävä poikkeus. Samanaikaisesti aineistossa korostui vahvasti moraalinen ja kansanmurhan merkityksen universaalisuutta korostava puoli. Valitsin aineistoni tietoisesti sen perusteella, että huomioimani lähteet olisivat julkisuuden osalta keskeisiä ja ne olisivat osa niin sanotusti valtavirran keskustelua. Suurin osa aineistosta henkilöityi ortodoksiseen pappismunkki

Serafim Seppälään, jonka rooli armenialaisten kansanmurhan suomalaisessa keskustelussa osoittautui hyvin keskeiseksi.

Armenialaisten kansanmurha ei kuitenkaan ole vierasta akateemisen historiapolitiikan ja muistin politiikan teorialle ja traditiolle myöskään Suomessa. Esittelemäni teoriataustan osalta suomalaisessa tieteellisessä keskustelussa armenialaisten kansanmurha on keskeisellä paikalla muistinpoliittisissa ja historiapolitiittisissa kysymyksissä. Turkin valtion ja armenialaisen kansan kompleksinen suhde on yksi tutkimuskirjallisuudessa toistuva anekdootti traumaattisesta menneisyydestä ja sen historiallisesta käsittelystä. Suomalaisessa akateemisessa keskustelussa armenialaisten kansanmurha ilmenee kuitenkin lähinnä anekdoottina tai reunahuomiona. Yksi tutkimukseni jatkokysymyksistä voisikin koskea armenialaiskysymyksen ilmenemistä akateemisessa keskustelussa ja tutkimuskirjallisuudessa kansallisesti tai kansainvälisesti. Myös politiikkatieteellinen teoria historian poliittisesta käytöstä tukisi tätä kysymyksenasettelua: erityisesti historian rooli ja luonne politiikan tutkimuksen teorianmuodostuksessa on ollut esillä (Kratochwil 2006). Myös tällainen tieteellisen metatason kysymys teorianmuodostuksesta voi kansanmurhan kaltaisten järjestyttävien kysymysten äärellä olla relevanttia ja perusteltua. Työni vaihtoehtoinen aineisto olisi siis hyvin voinut löytyä myös tutkimuskirjallisuudesta itsestään.

Läpi tutkimusprosessin tutkimuskysymykseni pysyivät samoina eikä tutkimusasetelmassa tapahtunut suuria muutoksia. Tämä on osittain yllätys johtuen asetelman lähtökohtaisesta spekulatiivisuudesta: alunperin tarkoitukseni oli tutkia armenialaisten kansanmurhan muistin politiikkaa mahdollista politiikan asialistalle nousemista enteilevänä. Toisin sanoen, tutkimusasetelmaani ja tutkimuskysymyksiini sisältyi odotus, että armenialaiskysymys nousee suomalaisessakin politiikassa keskustelunaiheeksi samalla tavalla kuin mikä sen rooli on enenevässä määrin ollut kansainvälisellä kentällä. Suomi säilyttääkin tässä suhteessa asemansa armenialaisten kansanmurhan aktiivisen historiapolitiikan suhteen "neutraalina" maana, josta joissain konteksteissa voitaisiin puhua jopa kansanmurhan kieltävänä valtiona. Kuten jo johdantoluvuissa mainitsen, keskeinen syy tähän on varmastikin merkittävän armenialaisen vähemmistön puuttuminen Suomesta.

Keskeisin tulos tutkimuksessani on ollut Serafim Seppälän teoksesta *Armenian kansanmurhan perintö* erittelemäni universaalien moraalisen velvoitteen diskurssin suhde armenialaisen historiapolitiikan ja muistin politiikan "tukahdutettuun" tai "alisteiseen" luonteeseen. Aktiivinen historiapolitiikka kansallisina projekteina tai parlamentaarisenä tunnustuksena on useassa maassa jäänyt toteutumatta, vaikka armenialainen poliittinen diskurssi peräänkuuluttaa vahvasti moraalista

velvollisuutta universaalien tunnustamisen puolesta. Kieltämispolitiikka koetaan kansanmurhan toteuttamisen symbolisena jatkamisena ja paikoitellen jopa itse kansanmurhaa pahempana tekona. Aineistoni perusteella tämä tukahdutettu tilanne heijastelee, ei ainoastaan armenialaista kansanmurhan tunnustamisen politiikkaa, vaan koko armenialaista identiteettiä ja itseymmärrystä. Armenialaisuus on diasporaidentiteetti, joka on kulttuurisesti, teologisesti ja metafysisesti pirstoutunut, kokemusmaailmaltaan surrealistinen ja ikään kuin kristillisen ”lunastuksen” tarpeessa. Seppälä käyttää esimerkkejä modernista armenialaisesta taiteesta kuvaillessaan armenialaista mielenmaisemaa, siteeraa musiikkia kansanmurhan jälkeisen trauman kuvauksena ja käyttää muun muassa armenialaista kansanmurha-aiheista elokuvaa kuvaamaan kulttuurisia selviytymiskeinoja kieltämisen ilmapiirissä. Jaakko Heikkilän valokuvateoksen, johon Serafim Seppälä on laatinut esipuheen, muistinpoliittinen merkitys on tavassa kuvassa armenialaista alakuloisuutta, trauman jälkeistä ”surumielistä katsetta” ja tuoda valokuvan kautta esille diasporassa elämisen kokemusta. Armenialaisen perinnön representaatioissa on koti-ikävä kaipuuta ja eräänlaista perille pääsemisen toivoa: armenialaisten kansanmurhan perintö halutaan kuvata aktiivisen turkkilaislähtöisen kieltämispolitiikan ja tunnustamisen puutteen takia jonkinlaisessa välitilassa olevana. ”Ristiinnaulitseminen ilman ylösnousemusta”, kuten Seppälä sen ilmaisee.

Armenialaisten kansanmurhan muistin politiikassa korostui erityinen uhridiskurssi, jossa armenialainen kansa esiintyy eräänlaisena objektina tai kärsijänä siinä missä ”kieltäjien” taktiikkaa on ollut spekuloida armenialaisten omalla roolilla tapahtuneissa. Turkin virallinen kertomus esittää armenialaiset ensimmäisen maailmansodan aikaisen sisällissodan toisena osapuolena eikä suinkaan turkkilaisen kansanmurhaprojektin yksipuolisena kohteena. Armenialaisessa kansanmurhan jälkeisessä kokemuksessa uhriasema taas sekoittuu usein vahvaan syyllisyyteen: Seppälän mukaan syyllisyyteen selviytymisestä ja omien tekojen mahdollisesta vaikutuksesta tapahtuneeseen. Kieltämispolitiikan ja yleisen välinpitämättömyyden myötä uhriasema koetaan toki entistä musertavampana.

Tutkimus eteni armenialaisten kansanmurhan muistin politiikan analyysin kautta kuuluisaan kansanmurhaoikeudenkäyntiin ja siihen liittyvään historiapolitiittiseen ja muistinpoliittiseen taustaan. Peilaan tutkimuksessa armenialaisen kansanmurhan ja sen perinnön tunnustamiselle annettuja arvoja ja motiiveja juutalaisten joukkotuhon poliittiseen käsittelyyn ja perintöön, josta tapausesimerkkinä Adolf Eichmannin oikeudenkäynti ja Hannah Arendtin New Yorker -lehteen kirjoittama reportaasi tuomioistuimesta, syytetystä ja tuomiosta. Vertailuasetelma oli perusteltua sekä akateemisen historiapolitiikan ja muistin politiikan teorioista ja traditioista nousevista syistä, mutta myös johtuen lukuisista armenialaisessa kirjallisuudessa esiintyvistä holokaust-maininnoista.

Juutalaisten joukkotuhon historiallisessa käsittelyssä ja muistin viettämisessä tuttu ”ei enää koskaan” kohtaa armenialaisten kansanmurhan muistin politiikassa kieltämisen muurin ja kansainvälisen yhteisön vähättelyn. Hannah Arendtin reportaasia kokoava teos *Eichmann in Jerusalem* sekä tästä syntynyt paheksunta ja moraalinen konflikti muistuttavat läheisesti armenialaisen muistin politiikan käsitystä turkkilaisesta kieltämispolitiikasta. Arendtin näkemykset Eichmann-oikeudenkäynnistä koettiin juutalaisia herjaavana ja hänen väitettiin pitävän juutalaisia syyllisinä omaan holokaustiinsa. Vertailussa käytin Tuija Parvikon teosta *Arendt, Eichmann And The Politics of The Past*, joka käsittelee Arendtin vastaista kampanjaa ja kiistan seurauksia holokaustin historialliselle ja kulttuuriselle perinnölle.

Analyysini jälkeen tutkimuksen painopiste oli siirtynyt entistä kauemmas armenialaisten kansanmurhan valtiollisesta tai kansainvälisestä tunnustamisesta juridisena tai poliittisena eleenä. Edelläkin mainittu eduskunnan kirjallinen kysymys oli lopulta aineistossani ainoa eksplisiittistä kansanmurhan tunnustamista vaativa ja argumentoiva puheenvuoro. Kiinnostavaa oli kuitenkin edelleen tunnustamisen vaatimisen taustalla olevat arvot ja motiivit, joten tutkimuskysymykseni säilyttivät relevanssinsa. Samalla painopiste siirtyi teorian osalta entistä enemmän pois aktiivisen historiapolitiikan tai näkyvien poliittisten vetoamusten alueelta sellaisen historiapolitiikan ja muistin politiikan alueelle, jossa politiikka itsessään ilmenee enemmän historiakulttuurin luomisessa tai muistin viettämisellä kuin valtiollisena tai parlamentaarisena politiikkana. Samanaikaisesti kansanmurhakysymyksen juridinen taso vetäytyi myös taka-alalle. Lopulta armenialaisten kansanmurhan perinnön ja sitä kautta myös oman analyysini kannalta keskeisin asia oli ”kansanmurhan jälkeinen olotila” ja sen tunnustaminen, tosin kansanmurhan perinnön tunnustamiselle ei enää annettu aineistossa selkeää tunnustamisen tapaa.

Hannah Arendtin mukaan jokainen historiallinen tapahtuma on ainutkertainen ja sisältää itsessään oman teoreettisen painoarvonsa realisoituessaan osaksi todellisuutta (Parvikko 2008, 19), joten arendtilaisittain voitaisiin hyvin kysyä, mikä 1900-luvun ensimmäisen merkittävän kansanmurhan vaikutus teorianmuodostukselle tai politiikkatieteelliselle metodologialle on ollut, ja onko tätä merkitystä täysin ymmärretty politiikan tutkimuksen omassa perinteessä. Tutkimukseni keskeinen väite armenialaisten kansanmurhan muistin politiikan luonteesta ”kukoistuksesta ilman tunnustusta” nostaa esiin juuri tämän kysymyksen kansanmurhakokemuksen poliittisesta luonteesta. Juutalaisten joukkotuhon on jättänyt lähtemättömän jäljen länsimaiseen historialliseen tietoisuuteen, ja Adolf Eichmannin oikeudenkäynnin tärkein anti historiatietoisuudelle on ollut uhrin merkityksen nostaminen keskeiselle paikalle. Samanaikaisesti armenialaisten kansanmurhalta vastaava kulttuurinen rooli ja tunnustus ovat jääneet puuttumaan – armenialaisten puheenvuorojen mukaan

kansanmurhan musertavuus ja merkitys on täysin jätetty kieltämisen ja välinpitämättömyyden verhon alle – mistä syystä myös armenialaisten kansanmurhan politiikka on ollut juutalaisen kansan kertomuksesta radikaalisti poikkeavaa.

Armenialaisten kansanmurhan ja juutalaisten joukkotuhon välisen vertailun myötä tutkimukseni korostaa kansanmurhakokemuksen ja historian suurimpien rikosten luonnetta tarinana, joka ei koskaan pääty. Kansanmurhan kokeneet kantavat mukanaan kulttuurista painolastia, joka ei tule päätökseensä tai päädy hyvitettyksi, kun rikoksen uhrin ja syytetyt ovat lopulta löytäneet tiensä tuomioistuimen, totuuskomission tai muun oikeudellisen toimijan eteen. Arendtilaisen tarkastelun myötä kansanmurharikoksen suuruus ja väärä pakenee perinteisiä tunnustamisen, hyvittämisen ja oikaisemisen tapoja. Eichmann-oikeudenkäynnin poliittisuus ja näytösluonteisuus (kuten Arendt sen kritiikissään ymmärsi) sekä sen epäonnistuminen kansanmurharikoksen todellisten syiden paljastamisessa kertovat osaltaan siitä, että kansanmurha on liian suuri rikos oikeuskäsittelyä varten. Juutalainen historiapolitiikka ilmenee Eichmann-oikeudenkäynnin myötä enemmänkin hegemoniana kuin oikeuden toteutumisenä. Seppälän analyysissä armenialaisten kansanmurhan perinnöstä esiintyy sama jännite historiallisesta perinnöstä, jolle ei ole helposti löydettävissä poliittista tai oikeudellista elettä, joka toisi tarinan lopulta päätökseen. Armenialaisten kansanmurhalle ei tätä taustaa vasten ole olemassa lopullista tunnustamisen tapaa eikä menneisyydelle ole saatavilla ”lunastusta”.

Kansanmurhan tunnustamisesta siirryinkin jo tutkimuksen taustoituksessa aktiivisesta tunnustamisen käsitteestä lähemmäs Charles Taylorin vastaavaa käsitettä, jonka itse suomensin sanalla ”tunnustus” (Taylor 1994). Tällaisen tunnustamisen tai tunnustuksen tapa on vastavuoroista tunnustuksen antamista ja identiteettipolitiikkaa, jossa ihmisryhmät tunnustavat toisten kulttuurien ja identiteettien erityisyyttä ja itseisarvoa, ja saavat tätä tunnustusta myös takaisin. Armenialaisessa kontekstissa tällainen tunnustus tarkoittaisi yksinkertaisesti armenialaisen identiteetin ja kokemusmaailman kulttuurista tunnustamista tavalla, jossa armenialainen identiteetti olisi osa modernissa pluralistisessa maailmanajassa tunnustettua monikulttuurisuutta. Jatkokysymyksenä Taylor toisi kuitenkin moderniin tunnustuksen politiikkaan myös välineitä arvioida tätä tunnustamisen tapaa ja identiteettipolitiikkaa kriittisesti.

Armenialaisten kansanmurhan vuosipäivän jälkeen Serafim Seppälältä (2015) on ilmestynyt myös uusi teos *Vaienneita ääniä*, joka käsittelee armenialaisten kulttuuria kansanmurhan todellisuutta vasten. Teoksessa käydään läpi kansanmurhan historiallisia tapahtumia, historiallista debattia kansanmurhaväitteiden todellisuudesta ja osoitetaan kunnioitusta kadonneeksi miellettyä

armenialaista kulttuuria kohtaan. Seppälä ei kuitenkaan edelleenkään tee teoksessa aktiivista historiapolitiikkaa kansanmurhan tunnustamisen puolesta suomalaista politiikkaa varten. Teos jatkaa kansanmurhan muistamiseen liittyvää diskurssia edelleen varsin osuvasti, ottaen huomioon, että yksi kansanmurhan muistipoliittisista määritelmistä on juuri tietyn kulttuurin tai elämäntavan historiallinen hävittäminen.

Kansanmurhan tunnustaminen näyttäytyy lopulta vain yhtenä poliittisena eleenä muiden joukossa eikä tunnustamiseen liittyvää poliittista kampanjaa tule pitää kansanmurhakysymyksen lopullisena päätepisteenä kansanmurhan perinnön ja armenialaisen kulttuurin kunnioittamisessa. Eichmann-oikeudenkäynti ja sen poliittiset jännitteet osoittavat, että perinteinen tai odotusten mukainen menneisyyden hyvittämisen tai historian oikaisemisen tavat eivät välttämättä takaa riittävää käsittelyä menneisyyden rikoksille. Huonoimmassa tapauksessa menneisyydellä politikointi jopa kääntyy itseänsä vastaan, josta Eichmann-oikeudenkäynnin ympärille muodostunut konflikti ja menneisyyden poliittisuuden taakat juutalaisuudelle itselleen ovat esimerkkeinä. Vastaavalla tavalla olen analyysissäni päätenyt johtopäätökseen, jossa armenialaisten kansanmurhan tunnustaminen juridisena tai parlamentaarisena eleenä ei ole armenialaisen identiteetin kannalta välttämätön tai ehdoton vaatimus, jotta armenialaisen perinnön kunnioitus voi silti kulttuurissa toteutua parhaalla mahdollisella tavalla.

Lähteet

Pääaineisto:

Heikkilä, Jaakko (2008) *Armenian vaietut tarinat*. Helsinki: Like.

Lönnqvist, Marko (2015) *Kansanmurha on paha sana*.

<http://yle.fi/aihe/artikkeli/2015/04/22/kansanmurha-paha-sana> (haettu 6.7.2016).

Seppälä, Serafim (2011) *Armenian kansanmurhan perintö*. Helsinki: Like

Kivelä, Kimmo ja Tuomioja, Erkki (2012) *Armenialaisten kansanmurhan tunnustaminen*.

Kirjallinen kysymys 78/2012. Suomen eduskunta: valtiopäiväasiakirjat.

Yhden sanan tähden (2012) Ohjaaja: Marko Lönnqvist. YLE Ulkolinja, 31.5.2012.

Muut lähteet:

Alayarian, Aida (2008) *Consequences of Denial: The Armenian Genocide*. Lontoo: Karnac Books.

Anderson, Benedict (2007) *Kuvitellut yhteisöt: Nationalismin alkuperän ja leviämisen tarkastelua*.

Tampere: Vastapaino.

Arendt, Hannah (1951/1976) *The Origins of Totalitarianism*. San Diego: Harcourt.

Arendt, Hannah (1963/2006) *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. London:

Penguin Books.

Armenian National Institute (2004) *International Affirmation of the Armenian Genocide*.

<http://www.armenian-genocide.org/affirmation.html> (haettu 23.11.2015).

Ashplant, T.G.; Dawson, G. & Roper, M. (2000) The politics of war memory and commemoration: contexts, structures and dynamics. Teoksessa *The Politics of War Memory and Commemoration*.

Lontoo: Routledge.

Bedoukian, Kerop (1978) *Some of Us Survived*. New York: Farrar Straus Giroux.

Boyarin, Jonathan (1994) Space, time and the politics of memory. Teoksessa Boyarin, Jonathan (toim.) *Remapping Memory: The Politics of TimeSpace*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1–38.

Connerton, Paul (1989) *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press.

Durak, Attila (2007) *Ebru*. Istanbul: Metis.

Euroopan parlamentti (15.4.2015) *Armenian genocide centenary: MEPs urge Turkey and Armenia to normalize relations*. Press Release: External Relations.

<http://www.europarl.europa.eu/news/en/news-room/content/20150413IPR41671/> (haettu 23.11.2015).

Forsberg, Tuomas (2012) Poliittisen anteeksiannon rajat ja mahdollisuudet. Teoksessa Löfström, Jan (toim.) *Voiko historiaa hyvittää? Historiallisten vääryyksien korjaaminen ja anteeksiantaminen*. 61–87.

Halbwachs, Maurice (1992) *On Collective Memory*. Chicago: The University of Chicago Press.

Heisler, Martin O. (2008) Introduction. The political currency of the past: History, memory, and identity. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science* 617:1, 14–24.

Hoffer, Eric (1951/2010) *The True Believer: Thoughts on the Nature of Mass Movements*. New York: HarperCollins.

Horkheimer, Max ja Adorno, Theodore (1944/2008) *Valistuksen dialektiikka. Filosofisia sirpaleita*. Tampere: Vastapaino.

Ihanus, Juhani (2012) Historialliset vääryydet ja psyykkiset oikaisut. Teoksessa Löfström, Jan (toim.) *Voiko historiaa hyvittää? Historiallisten vääryyksien korjaaminen ja anteeksiantaminen*. Helsinki: Gaudeamus.

Kévorkian, Raymond (2011) *Armenian Genocide: A Complete History*. Lontoo: I.B.Tauris.

Kivirinta, Marja-Terttu (2008) Kunnianosoitus Armenian kansalle. *Helsingin Sanomat* 9.11.2008, C 5.

Kratochwil, Friedrich (2006) History, action and identity: Revisiting the ‘Second’ great debate and assessing its importance for social theory. *European Journal of International Relations* 12:1, 5–29.

- Lawson, George (2010) The eternal divide? History and International Relations. *European Journal of International Relations* 18:2, 203–226.
- Lebow, Richard Ned (2008a) Identity and International Relations. *International Relations* 22:4, 473–492.
- Lebow, Richard Ned (2008b) The Future of Memory. *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science* 617:1, 25–41.
- Löfström, Jan (2012) *Voiko historiaa hyvittää? Historiallisten vääryyksien korjaaminen ja anteeksiantaminen*. Helsinki: Gaudeamus.
- Medina, José (2011) Toward a Foucaultian Epistemology of Resistance: Counter-Memory, Epistemic Friction, and Guerrilla Pluralism. *Foucault Studies* 12, 9–35.
- Minkkinen, Panu (2012) Oikeudesta ja anteeksiannon mahdottomuudesta. Teoksessa Löfström, Jan (toim.) *Voiko historiaa hyvittää? Historiallisten vääryyksien korjaaminen ja anteeksiantaminen*. Helsinki: Gaudeamus.
- Nietzsche, Friedrich (1882/2004) *Iloinen tiede*. Helsinki: Otava.
- Nurmi, Olli (2012) Tasavallan palauttajat: Viron Muinaismuistoseuran historiapolitiikka vuosina 1987–1991. *Historiallinen aikakauskirja* 110:2, 160–170.
- Nyyssönen, Heino (1999) *The Presence of the Past in Politics: '1956' after 1956 in Hungary*. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.
- Nyyssönen, Heino (2001) Muiston ja muistuttamisen politiikka. *Politiikka* 43:1. 26-36
- Nyyssönen, Heino (2012) Jälkisanat: anteeksianto, muistaminen ja unohtaminen. Teoksessa Löfström, Jan (toim.) *Voiko historiaa hyvittää? Historiallisten vääryyksien korjaaminen ja anteeksiantaminen*. Helsinki: Gaudeamus.
- Parvikko, Tuija (2008) *Arendt, Eichmann And The Politics Of The Past*. Helsinki: Finnish Political Science Association.
- Piiroinen, Jukka (2006) *Nazervan - kylä Armeniassa*. <http://www.valonkuvia.fi/armenia/armenia.html> (haettu 26.10.2015).

Ruotsin parlamentti (2010) *Motion 2008/09:U332. Folkmordet 1915 på armenier, assyrier/syrianer/kaldéer och pontiska greker*. http://www.riksdagen.se/sv/Dokument-Lagar/Forslag/Motioner/Folkmordet-1915-pa-armenier-a_GW02U332/?text=true (haettu 29.11.2014).

Seppälä, Serafim (2015) *Vaienneita ääniä: Kunnianosoitus kadonneelle kulttuurille*. Helsinki: Kirjapaja.

Taylor, Charles (1994) *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. New Jersey: Princeton University Press.

The Armenian Genocide (2004). Ohjaaja: Laurence Jourdan. Ranska: Compagnie des Phares at Balises, Arte. DVD

Tilli, Jouni (2009) Tiloja, linjauksia, retoriikkaa: historiapolitiikan ulottuvuuksia. *Historiallinen aikakauskirja* 107:3, 280–287.

Torsti, Pilvi (2008) Historiapolitiikkaa tutkimaan – historian poliittisen käytön typologian kehittelyä. Avauksia ja keskustelua. *Kasvatus & Aika* 2:2, 61–71.

Wallenius, Sandra (2010) Remembering and Forgetting the Second World War in Finland: The Politics of Memory in Online Discussions. Teoksessa *Progress or Perish: Northern Perspectives on Social Change*. Surrey: Ashgate.

Winter, Jay (2006) *Remembering War: The Great War Between Memory and History in the Twentieth Century*. New Haven: Yale University Press.