

Tampereen yliopisto  
Johtamiskorkeakoulu, kansainvälinen politiikka

TUOMAS KORHONEN  
VIHOLLINEN HINDUNATIONALISTISESSA  
IDEOLOGIASSA

Tuomas Korhonen, 76807  
tuomas.o.korhonen@uta.fi  
Pro gradu -tutkielma  
Ohjaaja Hiski Haukkala

Tampereen yliopisto

Johtamiskorkeakoulu

KORHONEN, TUOMAS: Vihollinen hindunationalistisessa ideologiassa

Pro gradu -tutkielma, 110 s.

Kansainvälinen politiikka

Helmikuu 2012

---

Tutkielma käsittelee vihollisen kulttuuris-poliittista kategorian hindunationalistisessa *hindutva*-ideologiassa. Tutkimuksen kohteena ovat hindutvan jäsentämä kollektiivinen identiteetti sekä tapa ymmärtää hindujen ja muslimien väliset suhteet Intiassa sekä Etelä-Aasiassa laajemminkin. Väitän, että vihollisuudessa on kyse suhteesta ystävän ja vihollisen välillä ja näin ollen analyysin kohteena ovat molemmat poliittisesti relevantit kategoriat. Samalla on kyse niiden kielellis-poliittisten argumentaation narratiivisten muotojen analyysistä, jotka tekevät siirtymän politiikan alueelta kollektiivisen väkivallan piiriin mahdolliseksi ja jopa johdonmukaiseksi tai toivottavaksi. Tutkielman tavoitteena on kyseenalaistaa hyvän ja pahan, ystävän ja vihollisen, ontologiset selitysmallit – eli käsitys, jonka mukaan ihmiset ovat olemuksellisesti joko hyviä tai pahoja.

Analyttisesti keskeisessä asemassa on *poliittisen myytin* käsite, jolla tarkoitetaan ideologisesti leimautunutta narratiivia, joka on olevinaan tosi selostus menneestä, nykyisestä tai ennustetusta poliittisten tapahtumien sarjasta ja joka hyväksytään pääpiirteissään päteväksi sosiaalisen ryhmän toimesta. Tutkimusaineiston muodostavat *Vinayak Damodar Savarkarin* ja *Madhav Sadashiv Golwalkarin* nationalismia käsittelevät pääteokset, *Hindutva – or who is a Hindu?* ja *We Or Our Nationhood Defined*. Käsitteelen tutkimusaineistoani vihollisuutta koskevan poliittisen myytin kirjallisena ilmaisumuotona. Tutkielman metodi nojaa *Susan Rubin Suleimanin* teoksessaan *Authoritarian Fictions: The Ideological Novel as a Literary Genre* esittämiin analyttisiin huomioihin ideologisten novellien tutkimuksesta.

Tutkimuksen perusteella hindutva-ideologian käsitys yhteiskunnallisesta todellisuudesta rakentuu hindujen edustaman hyvän ja muslimien edustaman pahan välisen vastakkainasettelun varaan. Absoluuttisen hyvän ja pahan välisen kamppailun dialektiikalle perustuva poliittinen ontologia vaikuttaisi poikkeavan selkeästi hindulaisuuden laajasta kulttuuritraditiosta ja olevan lähempänä oksidantaalisen (länsimaisen) kulttuurin tapaa hahmottaa maailmaa selkeiden binaaristen vastinparien kautta.

## SISÄLLYSLUETTELO

1. JOHDANTO .....	1
2. TUTKIELMAN ARVOSITOUKSET JA SUHDE RAUHANTUTKIMUKSEN TRADITIOON.....	8
3. ERO JA ERILAISUUS: MERKITYKSESTÄ JA SEURAUKSISTA.....	11
4. TOISEUDESTA VIHOLLISUUTEEN.....	14
5. TOINEN .....	16
6. VIHOLLINEN .....	18
6.1. Vihollisen kokemukselliset piirteet.....	22
6.2. Ihmisen tulkitseminen pahaksi.....	26
7. POLIITTINEN IDEOLOGIA.....	28
8. MYYTTI.....	33
9. POLIITTINEN MYYTTI.....	39
10. POLIITTINEN MYYTTI DIDAKTISENA NARRATIIVINA.....	45
10.1. Toisteisuus .....	50
10.2. Oppilasrakenne .....	53
10.3. Konfrontaatorakenne .....	58
11. AINEISTO .....	62
12. HINDUTVA: ARJALAIS-INTIALAINEN KANSAKUNTA .....	65
12.1. Arjalaiset isät.....	72
12.2. Väärä itseymmärrys .....	77
12.3. Elämän ja kuoleman konflikti: Muslimivalloitus.....	83
12.4. Toisteisuus: Yli-inhimillisen luokan olennot ja riistäjien murhaavat joukot.....	86
12.5. Vihollisuuteen perustuva politiikka.....	89
13. HINDUTVAN VIHOLLISMYYTTI.....	95
14. VIHOLLISUUDEN JÄLKEEN? .....	101
LÄHDELUETTELO .....	106

# 1. JOHDANTO

”Oi hindut herätkää. Kun olette heränneet, ei kukaan voi teitä vahingoittaa. Hindut ovat tuhonneet tuon orjuuden symbolin: Babri Masjidin... Pirstokaa Pakistan, jotta koko Intia yhdistyy uudelleen. Intia on vajavainen ilman Pakistania. Pakistan on osa Intiaa.”<sup>1</sup>

”Mitä tulee ryhmäidentiteettiä tai kansallista identiteettiä koskevaan yksimielisyyteen, intellektuellin tehtävä on osoittaa, kuinka ryhmä ei ole luonnollinen tai taivaasta annettu kokonaisuus vaan koottu, tuotettu, jopa joissakin tapauksissa keksitty objekti, jonka taustalla on oma kamppailun ja valloituksen historiansa, joka on välistä tarpeellista tuoda esille.”<sup>2</sup>

Joulukuun 6. päivänä 1992 Ayodhyan kaupungin Babri Masjid –moskeijan ulkopuolelle puheita kuuntelemaan kokoontuneet *kar sevakit*<sup>3</sup> valtasivat kiistellyn rakennuksen ja ryhtyivät purkamaan sen kupoleita rautatangoin ja hakuin. Viimeisenä romahtanut moskeijan keskimäinen kupoli sortui hieman ennen kello viittä iltapäivällä, minkä jälkeen *kar sevakit* rakensivat paikalle tilapäisen hindutemppelin, johon pyhät jumalkuvat – niiden mukana myyttinen jumalkuningas *Rama* – pikaisesti tuotiin. Jo ennen purkutöiden valmistumista Ayodhyan kaupungin muslimien kimppuun oli hyökätty ja heidän omistamiaan rakennuksia sytytetty tuleen.<sup>4</sup>

Moskeijan tuhoa välittömästi seuranneissa levottomuuksissa kuoli virallisten tilastojen mukaan maanlaajuisesti joulukuun 6:n ja 13:n välisenä ajanjaksona yli 1200 ihmistä.<sup>5</sup> Monin paikoin yhteisöllinen väkivalta seurasi muslimien avoimia suuttumuksen ilmauksia sekä hinduaktivistien organisoimia voitonkulkueita ja uskonnollisia kokoontumisia.<sup>6</sup> Maharashtran pääkaupungissa Mumbaissa väkivaltaisuuDET jatkuivat pitkälle tammikuuhun 1993, jolloin yhden viikon sisällä yli tuhat ihmistä menehtyi ja tuhannet muslimit pakenivat

---

<sup>1</sup> ”Oh Hindus awaken. Once you have awakened no one can do you harm. ‘Hindus have destroyed that symbol of slavery: the Babri Masjid... ‘Break Pakistan so all India is reunited. India is incomplete without Pakistan. Pakistan is part of India.’”. *Shakhaan [Rashtriya Swayamsevak Sanghin (RSS), ‘Kansalliset Vapaaehtoisjoukot*, paikallisosasto. Ks. esim. Jaffrelot 1999, 37 ja Bhatt 2001, 141–145.] kokoontuneiden hindunationalistien rukous liikkeen sairaminkeltaiselle lipulle toimittaja *Edna Fernandesin* kuvaamana teoksessa *Holy Warriors: A Journey into the Heart of Indian Fundamentalism*. Fernandes 2006, 298. Kaikki käännökset ovat kirjoittajan, kuten myös vastuu mahdollisista virheistä.

<sup>2</sup> Said 2001, 67.

<sup>3</sup> *Kar sevak* on ”vapaaehtoinen, joka otti osaa liikkeeseen, jonka tarkoituksena oli rakentaa [hindu]temppeli Ayodhyaan”. Jaffrelot 1999, xx. *Kar sevakan* käsite viittaa sikhiläisessä traditiossa uskonnollisesta velvollisuudentunnosta tehtyyn työhön. Käsitteellä ei ole historiallisesti ollut vastaavanlaista merkitystä hindulaisuudessa. Bhatt 2001, 173. Hindunationalistien *kar seva* –kampanjoista ks. esim. Jaffrelot 1999.

<sup>4</sup> Jaffrelot 1999, 455.

<sup>5</sup> Emt., 463.

<sup>6</sup> Emt., 458–464.

hävitystä, jättäen kotinsa taakseen.<sup>7</sup> Arvioiden mukaan 60–67 prosenttia Mumbai mellakoiden uhreista oli muslimeita.<sup>8</sup>

Ayodhyan tapahtumat ja niitä seuranneet väkivaltaisuuDET olivat looginen kulminaatiopiste pitkään jatkuneelle agitaatiokampanjalle, jonka tarkoituksena vaikuttaa olleen ”[...] luoda ’seemiläisten uskontojen’ tarjoaman esikuvan mukainen maantieteellinen ja historiallinen hindusydänmaa.”<sup>9</sup>. Hindunationalistien mytologiassa Babri Masjid –moskeijan oli rakennuttanut 1500-luvulla mogulivalloittaja Babur<sup>10</sup> Ayodhyassa, Raman syntymäpaikalla, aiemmin sijainneen hindutemppelin tilalle. Hindunationalistien propagandassa Ayodhya esitettiin säännöllisesti pyhänä maana ja hindulaisuuden historiallisena keskuksena, jonka muslimivalloittajat olivat julmasti anastaneet ja jonka vapauttamiseksi sekä historiallisen vääryyden korjaamiseksi kaikkien itseään kunnioittavien hindujen tuli taistella.<sup>11</sup>

Brittiläisessä Intiassa 1800-luvun jälkipuoliskolla syntyneiden nationalististen ideologioiden ja sekä kansallisten että alueellisten liikkeiden kirjo oli huomattavan laaja ja Intian kehitys itsenäiseksi, demokraattiseksi ja sekulaariksi valtioksi monimutkaisempi prosessi, kuin maan itsenäisyydenjälkeinen virallinen historiankirjoitus esittää. Nämä diverssit nationalistiset virtaukset syntyivät ja kehittyivät intialaisten ja eurooppalaisten (pääasiassa brittiläisten, mutta myös mannereurooppalaisten) intellektuaalisten diskurssien dynaamisessa kohtaamisessa. Tässä mielessä erityisen merkittäviä olivat orientalistiset sekä erilaiset arkaaista hindusivilisaatiota koskeneet primordialistiset diskurssit. Sekä Intiaa käsitellyt orientalistinen tutkimus että etnistä primordialismia korostaneet nationalistiset suuntaukset tarttuivat vertailevan kielitieteen synnyttämään *arjalaismyyttiin*, missä vedalaiset arjalaiset nähtiin intialaisen tai hindukansan kantaisina, nationalististen ja revivalististen liikkeiden paradigmaattisena esikuvana. Arjalaismyytin keskiössä on käsitys vedalaisista arjalaisista muinaiseen Intiaan vaeltaneena ja paikallisen väestön alistaneena soturirotuna, jonka uskonnolliset ja kulttuuriset saavutukset olivat yliveraisia.<sup>12</sup>

---

<sup>7</sup> Banerjee 2000, 1.

<sup>8</sup> Emt., 35.

<sup>9</sup> ”[...] to create a geographic and historic Hindu heartland on the pattern of the ‘Semitic religions’.” Jaffrelot 1999, 401.

<sup>10</sup> Baburin valloituksista ja mogulimperiumin alkuvaiheista ks. esim. Keay 2000, 289–298, 301–302 ja 320.

<sup>11</sup> Jaffrelot 1999, 401–402.

<sup>12</sup> Bhatt 2001, 7–15.

1800-luvun jälkipuoliskolla hindulaisuuden intialaiseen nationalismiin samaistaneita lukuisia ajatussuuntauksia ei voi pitää yksiselitteisesti 1920-luvulta alkaen kehittyneen militantin *hindutva*-nationalismin edelläkävijöinä. Tästä huolimatta ne politisoivat arkaaisen vedalaisuuden, uskonnollisen hartauden ja Intian keskiajan historian teemoja ja symboleita, jotka hindujen ylivaltaa edistävä hindutva-liike sittemmin omaksui omiin tarkoituksiinsa. Hindunationalismin kiteytyminen johdonmukaisena poliittisena ideologiana ja liikkeenä ajoitetaan tavanomaisesti lyhyeen yhteiskunnallisen kuohunnan ajanjaksoon siirtomaa-ajan Intiassa ensimmäisen maailmansodan päättymisestä 1920-luvun puoliväliin.<sup>13</sup> *Chetan Bhattin* mukaan tuona sotienvälisenä aikana

”[...] pelkkään uskonnolliseen kytkökseen ja enemmistöjen ja vähemmistöjen [asemaa ja oikeuksia koskevaan] kielenkäyttöön perustuva katastrofaalinen yhteisöllinen viitekehys oli tullut vakiintuneeksi, tulisi olemaan Intian jakamista koskevien vaatimusten kivijalka, ja hallitsisi sekä intialaista että pakistanilaista politiikkaa, ja itsenäistymisen jälkeisen hindunationalismin sekä islamismin luonnetta ja kampanjoita.”<sup>14</sup>

Merkittävistä poliittisista epäjatkuvuuksista huolimatta hindunationalismi on säilyttänyt johdonmukaisen ideologisen ytimensä kautta kehityshistoriansa ja on eräs vanhimmista ideologisista suuntauksista intialaisessa politiikassa.<sup>15</sup>

Hindutva-ideologiaan sitoutunut ja aiemmin intialaisessa yhteiskunnassa jokseenkin marginaalinen, mutta ei missään nimessä merkityksetön, poliittinen ja sosiaalinen liikehdintä on 1980-luvun alun jälkeen saavuttanut huomattavan aseman Intian julkisessa elämässä kulminoituen hindunationalistisen *BJP-puolueen*<sup>16</sup> (*Bharatiya Janata Party*, 'Intian kansanpuolue') hallitusvastuuseen 1990-luvun jälkipuoliskolla.<sup>17</sup> *Bhupinder Brar* näkee, että talouden liberalisoitumisen ohella hindutva-politiikkaan yhdistyvä yhteisöllinen polarisoituminen oli toinen intialaisen yhteiskunnan kehitystä 1990-luvulla voimakkaasti ohjannut tekijä. Brarin mukaan äärioikeistolaisen hinduliikkeen nousu on yhteydessä globalisaatioprosessiin sekä intialaista politiikkaa perinteisesti hallinneen sekularistis-antikolonialistisen diskurssin purkautumiseen kylmän sodan päättymisen jälkeen.<sup>18</sup>

---

<sup>13</sup> Bhatt 2001, 39–41.

<sup>14</sup> “[...] a disastrous communal framework based on bare religious affiliation and the language of majorities and minorities had become established, would be foundational to demands for the Partition of India, and would dominate both Indian and Pakistani politics, and the character and campaigns of Hindu nationalism and Islamism after independence.”. Emt., 48.

<sup>15</sup> Bhatt 2001 ja Jaffrelot 2007, xi, 4.

<sup>16</sup> BJP:n virallisten Internet-sivustojen mukaan ”Hindutva tai kulttuurinationalismi edustaa BJP:n käsitystä intialaisesta kansakunnasta [...]”. ”Hindutva or Cultural Nationalism presents the BJP’s conception of Indian nationhood [...]”. *Bharatiya Janata Party – The Party with a Difference*.

<sup>17</sup> Bhatt 2001, 1–2.

<sup>18</sup> Brar 2005, 145–154.

Hindunationalismin nousun edellytyksiksi voidaan katsoa myös nehrulaisen kehitysparadigman epäonnistuminen 1960-luvulta alkaen sekä Indira Gandhin vuonna 1975 julistamaa poikkeustilaa seurannut intialaisen yhteiskunnan yleinen demokratisoituminen. Vastaavasti se voidaan nähdä myös korkeakastisten hindujen vastareaktiona tähän demokratisoitumisprosessiin, jossa alemmikastisten hindujen ja *dalitien* (kastittomien, niin sanottujen 'koskemattomien') poliittinen painoarvo on kasvanut.<sup>19</sup>

Hindunationalistinen hindutva-liike on nyky muodossaan *Anthony D. Smithin* tarkoittamassa mielessä "[...] *ideologinen liike, joka tavoittelee tai pyrkii säilyttämään kansaksi uskotun sosiaalisen ryhmän autonomian, yhtenäisyyden ja identiteetin.*"<sup>20</sup>. Muiden nationalististen ideologioiden tavoin myös hindutva mieltää ominaislaadultaan toisistaan poikkeavien kansojen muodostavan ainoan legitiimin perustan poliittiselle vallalle sekä (kansallis)valtioiden varaan rakentuvalle globaalille järjestykselle. *Christophe Jaffrelot* luokittelee hindutvan etniseksi nationalismiksi, jonka mukaan "[i]ntialainen kulttuuri tuli määritellä hindukulttuuriksi, ja vähemmistöt tuli assimiloida vaatimalla näitä osoittamaan kunnioitusta kansakuntaa edustaville enemmistön symboleille ja [kulttuurisille] tukipilareille."<sup>21</sup>. Näin se poikkeaa merkittävästi sekä gandhilaisesta hindureformistisesta että nehrulaisesta liberalistis-individualistisesta universalismista, jotka hallitsivat pitkään intialaista poliittista diskurssia. Hindunationalismia tutkinut *Dibyesh Anand* onkin kutsunut hindujen äärioikeistolaista liikettä suurimmaksi uhkaksi monikulttuurisen ja -kielisen Intian yhtenäisyydelle.<sup>22</sup>

Moninaisia uskonnollisia, filosofisia ja kulttuurisia traditioita ja ryhmiä yhdistävänä käsitteenä hindulaisuutta on vaikea mieltää etnisen yhteisöllisyyden<sup>23</sup> perustana. Hindutvaa voikin tarkastella pyrkimyksenä luoda kuvitellun arjalaisen menneisyyden varaan rakentuva etninen tietoisuus, poliittinen mytologia ja symbolinen järjestys, jotka sitoisivat Intian etnolingvivistisesti hajanaiset väestöryhmät monologisesti määritellyn

---

<sup>19</sup> Bhatt 2004, 135–136.

<sup>20</sup> "[...] an *ideological movement aiming to attain or maintain autonomy, unity and identity for a social group which is deemed to constitute a nation.*". Kursivoinnit alkuperäiset. Smith 1991, 51.

<sup>21</sup> "Indian culture was to be defined as Hindu culture, and the minorities were to be assimilated by their paying allegiance to the symbols and mainstays of the majority as those of the nation.". Jaffrelot 2007, 5.

<sup>22</sup> Dahl 2008, 25.

<sup>23</sup> Anthony D. Smithin mukaan etnisen yhteisön, ranskalaisittain *ethnien*, kuusi keskeistä piirrettä ovat: 1) yhteisön nimeävä) kollektiivinen erisnimi (propri), 2) myytti yhteisestä syntyperästä, 3) jaetut historialliset muistot, 4) yksi tai useampi yhteisen kulttuurin erottava osatekijä, 5) yhteys määrättyyn 'kotimaahan' ja 6) solidaarisuuden tunne merkittävän väestöosan keskuudessa. Smith 1991, 21.

hinduidentiteetin alaisuuteen. Hindutva<sup>24</sup> ('hinduus') rakentaa 'kansalaisuskonnon', jonka poliittiset myytit toimivat puuttuvan etnisen yhteisön funktionaalisina vastineina<sup>25</sup> tarjoten affektiivisen kiinnepisteen ja transsendentaalisen todellisuuden kuvittelemalleen hindukansalle poliittisena yhteisönä. Tässä mielessä hindutva on nationalistinen ideologia ilman kansakuntaa. Samaistaessaan hindulaisuuden ja intialaisuuden hindutva luo poliittiseen yhteisöön kuulumisen kriteerit, jotka sulkevat Intian miljoonat muslimit ja muut 'hinduuteen' sulautumattomat ryhmät yhteisön poliittisen elämän ulkopuolelle.

Hindutvalla on myös kiistatta kansainvälispoliittinen ulottuvuutensa. Intia julistautui ydinasevallaksi juuri BJP:n hallituskaudella vuonna 1998 (niin sanottu Pokhran-II-ydinkoesarja) korostuneen maskuliinisen ja militantin kansallismielisen hurmoksen vallitessa. Ydinkoesarjalla oli Intian näkökulmasta oma geopoliittinen logiikkansa, mutta Pakistanin eksistentiaalisena muslimiuhkana esittävä ja hindusymboliikalla kyllästetty hindutva-nationalismi oli näkyvä tekijä ydinkokeisiin johtaneessa ja sitä seuranneessa tapahtumasarjassa.<sup>26</sup> Kansallisen turvallisuuden ja puolustuspolitiikan kysymyksissä hindunationalistit ovat ajaneet voimakkaasti hindujen ja Intian aggressiivista puolustamista sekä yhteiskunnan militarisoimista.<sup>27</sup> Hindunationalistit hahmottavat Intian luonnollisena ja pyhänä maantieteellisenä kokonaisuutena, joka käsittää myös kiistellyn Jammun ja Kashmirin alueen. Heille Jammu ja Kashmir on erottamaton osa Intiaa ja kysymys alueen hallinnasta nollasummapeleä, jossa pienikin myönnytys Pakistanille vain heikentäisi maata samalla vahvistaen perivihollista.<sup>28</sup>

Tutkimukseni varsinainen kohde on *vihollisen* kulttuuris-poliittinen kategoria hindunationalistisessa hindutva-ideologiassa. Täsmällisemmin ilmaistuna kyse on tuon poliittisen ideologian jäsentämisestä kollektiivisesta identiteetistä, sen ympärillä tapahtuvasta poliittisesta mobilisaatiosta sekä tavasta ymmärtää hindujen ja muslimien väliset yhteiskunnalliset suhteet Intiassa ja Etelä-Aasiassa laajemminkin. Vihollisuudessa on kyse *suhteesta* vihollisen ja ystävän välillä. Näin ollen analyysin kohteena ovat itse asiassa molemmat poliittisesti relevantit kategoriat – sekä ystävä että vihollinen. *Jukka Hankamäki* kirjoittaa ontologian ja etiikan suhteesta: "pitääkö moraalisten imperatiivien

---

<sup>24</sup> *Hindutva* on neo-sanskritin termi, jossa sanskritin kielen maskuliinisuffiksi '-tva' yhdistyy 'hinduun' tarkoittaen karkeasti 'hinduutta', 'hindun olemusta' (englanniksi 'Hinduness'). Bhatt 2001, 77.

<sup>25</sup> Smith 1991, 41.

<sup>26</sup> Ks. esim. Bhatt 2001, 1–2.

<sup>27</sup> Jaffrelot 2007, 299–312.

<sup>28</sup> Emt., 193–217.



seurata ihmisen olemista koskevista määrittely-yrityksistä, jos ne kerran ovat liian yleisiä kuvaamaan ihmisten elämää ja elämän monimuotoisuutta?”<sup>29</sup>. Voisinkin muotoilla oman tutkimusasetelmani *erään poliittisen ideologian ihmistä koskevan määrittely-yrityksen ja tästä johdettavien moraalisten imperatiivien kritiikiksi*. Tässä mielessä tutkielman tavoitteena on hindutvan essentialisoivan ontologian analyysi ja kritiikki. Samalla on kyse niiden kielellis-poliittisen argumentaation narratiivisten muotojen analyysistä, jotka tekevät siirtymän politiikan alueelta kollektiivisen väkivallan piiriin mahdolliseksi – eikä vain mahdolliseksi, vaan jopa johdonmukaiseksi tai toivottavaksi.<sup>30</sup> Joka tapauksessa hindujen ja muslimien välistä suhdetta hyvän ja pahan absoluuttisella vastinparilla peilaavalla poliittisella ideologialla on vakavia seuraamuksia maassa, jossa elää maailman kolmanneksi suurin muslimiväestö ja jonka naapuri on ydinaseilla varustautunut Pakistanin islamilainen tasavalta. Käsittelen tutkielmassani tutkimusaineistoksi valikoimiani hindunationalistisia teoksia vihollisuutta koskevan *poliittisen myytin* kirjallisina ilmaisumuotoina. Keskeinen väitteeni on, että vihollisella on ratkaisevan tärkeä asema hindutvan rakentamassa kollektiivisessa itseymmärryksessä.

Aloitan tematiikan käsittelyn kappaleessa 2. esittämällä muutamia yleisiä huomioita tutkielmani arvositoumuksista sekä suhteesta rauhantutkimuksen traditioon. Tarkoitukseni on tuoda mahdollisimman avoimesti esille omia käsityksiäni yhteiskuntatieteellisen tutkimuksen roolista sekä tutkijan eettisestä vastuusta. Kappaleessa 3. *Ero ja erilaisuus: merkityksestä ja seurauksista* käyn läpi eroa ja erilaisuutta koskevia eri analyysin tasoille suuntautuvia teoreettisia lähestymistapoja. Erilaisuutta koskevat arvostelmat ovat hyvin perustavanlaatuisia inhimillistä kokemusta jäsentäviä luokitteluja. Tästä syystä pidän tärkeänä tarkastella eron kokemuksellista merkitystä ja alkuperää koskevia tieteellisiä käsityksiä ennen siirtymistä *ystävää* ja *vihollista* koskevaan spesifimpään jaotteluun. Tarkastelulla on myös eettinen ulottuvuutensa ja tämä liittyy niiden käsitysten torjumiseen, jotka esittävät eroille annettavien merkitysten juontuvan olioiden olemuksellisista piirteistä (ontologiasta). Kyseessä on tieteenfilosofisilta ulottuvuuksiltaan valtava keskustelu, jonka pintaa kykenen tässä yhteydessä korkeintaan raapaisemaan. Kappaleessa 4. siirryn toiseuden ja vihollisuuden välisen rajanvedon kautta esitelmän keskeiseen käsitteeseen – viholliseen – ja tarkastelen tähän liittyviä näkökulmia. Tässä yhteydessä keskeistä on maailman hahmottuminen hyvän ja pahan välisen taistelun näyttämönä sekä ystävän ja

---

<sup>29</sup> Hankamäki 2003, 21.

<sup>30</sup> Väyrynen 2003, 132.

vihollisen välinen suhde. Kappaleessa 5. tarkastelen *poliittisen ideologian* käsitettä siltä osin, kuin se auttaa lähestymään hindunationalismia. Kappale 6. koskee *myyttiä* ja pyydänkin lukijaa kiinnittämään huomionsa (poliittisen) ideologian ja myytin yhtäläisyyksiin, erityisesti sosiofunktionaalisesta näkökulmasta. Tämän jälkeen kappaleessa 7. esittelen *poliittisen myytin* käsitteen, joka sijoittuu ideologian ja (pyhän) myytin väliseen teoreettiseen rajapintaan. Esitän myös huomioita poliittisen myytin narratiivisesta diskursiivisesta muodosta ja kappaleessa 8. tarkastelen poliittista myyttiä vakuuttamiseen tähtäävänä ideologisen viestinnän muotona ('didaktisena narratiivina'). Kappale 9. käsittelee niitä narratiivisessa ideologisessa viestinnässä tavanomaisia retorisia tekniikoita ja rakenteellisia piirteitä, joilla poliittinen myytti pyrkii vakuuttamaan kuulijansa/lukijansa edustamansa maailmankuvan oikeellisuudesta. Kappaleessa 10. esittelen tutkimusaineistoni ja sen valinnassa käyttämiäni kriteereitä, minkä jälkeen siirryn varsinaiseen analyysiin. Päätän tutkielman muutamalla varovaisella huomiolla vihollisuuden ylittämisen mahdollisuuksista.

## 2. TUTKIELMAN ARVOSITOUKSET JA SUHDE RAUHANTUTKIMUKSEN TRADITIOON

Poikkitieteellisenä tutkimuksen kenttänä rauhantutkimuksen täsmällisestä sisällöstä ja rajoista vallitsee laajaa erimielisyyttä tutkimusyhteisön sisällä. Tästä huolimatta alalla vallitsee suhteellisen laaja konsensus siitä, että hyvin yleisellä tasolla rauhantutkimus käsittelee laajamittaisen väkivallan lisääntymisen tai vähentymisen syitä sekä näihin muutoksiin liittyviä olosuhteita ja prosesseja. Epäilemättä eräs keskeisimmistä laajamittaiseen kollektiiviseen väkivaltaan kiihottavista tekijöistä on *vihollisen* kulttuuris-poliittinen kategoria, joka on osoittautunut joitakin huomattavia poikkeuksia lukuun ottamatta hämmästyttävän pysyväksi osaksi inhimillistä elämismailmaa. Kuten Ofer Zur huomauttaa, on vihollisuuden systemaattinen tutkimus sotien estämisen edellytys.<sup>31</sup> Tähän voisimme lisätä, että vihollinen on huomiota herättävä hahmo myös pienemmän intensiteetin kollektiivisessa väkivallassa.

Eksistentiaalistista kauhua herättävän muodottoman kaaoksen, tyhjyyden, vastakohtana sosiaalisessa järjestyksessä

”[...] kaikella on paikkansa ja nimensä, ja kaikki tietävät mistä elämässä on kyse. Sosiaalisessa järjestyksessä, *kosmoksessa*, elämällä on täysi merkityksensä ja sisältönsä, se on hyvää elämää. Tuollainen hyvä elämä on mahdollista vain yhteiskunnassa, ja yhteiskunnan jäsenille.”<sup>32</sup>

Sikäli kun vihollisella on keskeinen rooli tämän sosiaalisen järjestyksen tuottamisen prosessissa jonakin hyvän elämän ulkopuolelle suljettavana ja samaistamme kaaoksen väkivaltaan ja järjestyksen rauhaan<sup>33</sup>, sijoittuu tämä tutkielma rauhantutkimuksen kenttään.

Mikäli vihollinen on, kuten *James A. Aho* toteaa, ”[...] inhimillinen toinen, joka uhkaa yhteisöllistä elämää ja jota vastaan polis tarttuu aseisiin”<sup>34</sup> tuhotakseen tämän, on elämän säilyttämiseen pyrkivän yhteiskuntatieteen sijoitettava tuo kategoria ehdottomaan tutkimukselliseen keskiöön. Tällaisen tutkimuksen ja siihen perustuvan politiikan on siten kohdattava vihollinen avoimesti ja ilman ennakkoluuloja tavoitteenaan tämän kategorian

---

<sup>31</sup> Zur 1991, 345.

<sup>32</sup> ”[...] everything has its place and name, and everybody knows what life is about. In social order, *cosmos*, life has full meaning and content, it is a good life. Such a good life is only possible in society, and for the members of society.”. Kursivointi alkuperäinen. Harle 1998, ix.

<sup>33</sup> Emt., vii.

<sup>34</sup> ”[...] the human other who threatens community life and against whom the polis takes up arms”. Aho 1994, 10–11.

olemassaolon ehtojen ymmärtäminen – ja siis lopulta näiden ehtojen ylittäminen tai purkaminen rauhanomaisen yhteisöllisen sekä yhteisöjen välisen olemassaolon mahdollistamiseksi. Nähdäkseni aidosti emansipatorisen, eettisesti kantaaottavan ja vastuullisen rauhan- ja konfliktintutkimuksen tulisi pyrkiä dekonstruoimaan vihollisen kaltainen perustavanlaatuinen ja kestäväksi osoittautunut kulttuurinen kategoria inhimillisen potentiaalin vapauttamiseksi ja yhteisöllisyyden muotojen rikastuttamiseksi. Tutkimus pyrki siis avartamaan inhimillisen mielikuvituksen rajoja kohti poliittista yhteisöä, johon kuulumisen ennakkoehto ei olisi ihmisten sijoittaminen enemmän tai vähemmän mielivaltaisiin kategorioihin. Näin ollen keskeinen kysymys on "[...] miten vierauden ja erilaisuuden tunnustaminen voi kiteytyä myös eettiseksi imperatiiviksi"<sup>35</sup> ilman, että näihin määreisiin liitetään vihollisen negatiivisia konnotaatioita. Ja vaikka vihollisuuteen liittyvää pahaa ja kärsimystä lienee mahdoton hävittää inhimillisen kokemuksen piiristä, on vastuullisen tutkimuksen pyrittävä lieventämään näitä ilmiöitä ymmärtämällä vihollisuuden toiminnan ulottuvuuksia ja seurauksia.

Perimmiltään kyse on siis myös ihmistä tutkivien tieteiden luonteesta ja yhteiskunnallisesta roolista. En aio tässä yhteydessä syventyä tähän varsin laajaan ja metateoreettisiakin kysymyksiä sivuvaan keskusteluun, mutta haluan silti avoimesti tuoda esille joitakin normatiivisia sitoumuksiani. Toivon, että se, mitä tarkoitan 'eettisesti kantaaottavalla yhteiskuntatieteellisellä tutkimuksella', selviää lukijalle tutkielmani edistyessä. Tässä vaiheessa haluan kuitenkin korostaa etiikan asemaa eräänlaisena 'ensimmäisenä filosofiana'<sup>36</sup>, jonka varaan kaiken ihmistä koskevan tutkimuksen tulisi rakentua. Tarkoitan tässä etiikkaa ja eettisyyttä jonkinlaisena tutkijan toimintaa ohjaavana dispositionaalisuutena, tapana lähestyä tutkittavia ilmiöitä tai niiden kohtaamiseen liittyvänä asenteena. Tutkijan olisi siten pyrittävä näkemään tutkimansa ilmiön eettisesti kyseenalaiset piirteet, kritisoimaan niitä ja artikuloimaan johtopäätöksensä avoimesti ja rehellisesti kohdeyleisölleen. Kuten maailmankuulu palestiinalainen kirjallisuudentutkija *Edward Said* huomauttaa, "[y]ksi intellektuellin tehtävistä on pyrkimys hajottaa ne stereotyyptit ja pelkistetyt kategoriat, jotka ovat niin rajoittavia ihmisen ajattelulle ja keskinäiselle kanssakäymiselle"<sup>37</sup>. Vihollisen myyttinen abstraktio on yksi tuollainen kategoria. Käsittelen etiikkaa eräänlaisena 'toisen' kohtaamiseen liittyvänä

---

<sup>35</sup> Hankamäki 2003, 58.

<sup>36</sup> Emt., 37.

<sup>37</sup> Said 2001, 19.

dispositionaalisuutena ja perimmäisenä avoimuutena lyhyesti tämän tutkielman viimeisessä kappaleessa.

*Missä määrin teen 'väkivaltaa' aineistolleni lukemalla siihen rakenteita, jotka ovat peräisin omista (kognitiivisista) ennakoasenteistani ja eettisistä sitoumuksistani, eivät tekstin piirteistä?* Tämä on huomattavan vaikea tieteenfilosofinen kysymys, joka koskee kaikkea havainnointia ja johon en voi antaa tyhjentävää vastausta. On täysin perusteltua todeta, että teesini on "[...] myytin parhaamista valheellisuutena kilpailevan myytin näkökulmasta."<sup>38</sup>. Jokaisen analyyttisestikin kirjoittavan kirjoittajan on kannettava 'ideologian taakka', josta kukaan ei ole vapaa. Voin vain tutkielmani sallimissa rajoissa pyrkiä avoimesti tunnistamaan omat ideologiset sitoumukseni ja niiden vaikutuksen työhöni. Keskeisin tutkimusotettani värittävä myytti on kenties intuitiivinen uskoni etiikan ensisijaisuuteen ihmisten välisissä suhteissa. On myös syytä huomauttaa, että ongelmattomia totuuksia ja toiminnan varmuutta korostavien sekä vähemmän kategoristen ja tulkinnallisempien tekstien välillä on todellisia eroja, joita tulen myöhemmin tässä tutkielmassa käsittelemään.

---

<sup>38</sup> "[...] denunciation of myth as falsehood from the vantage-point of a rival myth." Levin 1969, 106.

### 3. ERO JA ERILAISUUS: MERKITYKSESTÄ JA SEURAUKSISTA

Käsittelen tässä kappaleessa hyvin lyhyesti *eroa* ja *erilaisuutta* koskevia teoreettisia käsityksiä. Eron ja toiseuden suppea teoreettinen käsittely on välttämätöntä tutkielman kannalta keskeisen vastinparin, vihollisen ja ystävän, merkityksen ymmärtämiseksi. Eroa, erilaisuutta ja toiseutta koskevat käsitykset edeltävät loogisesti ja käsitteellisesti vihollisen ja ystävän välistä spesifimpää jaottelua. Kappaleen keskeinen tarkoitus on paitsi luoda lyhyt katsaus teemaa koskevaan teoreettiseen keskusteluun, myös kiistää essentialistiset käsitykset erilaisuuteen liittyvien merkityssisältöjen alkuperästä ja luonteesta – siis kyseenalaistaa hyvän ja pahan, ystävän ja vihollisen, ontologiset selitysmallit. Ihmiset eivät ole olemuksellisesti hyviä tai pahoja.

*Stuart Hallin* mukaan viime vuosikymmeninä eroa ja erilaisuutta koskevia kysymyksiä on käsitelty neljän teoreettisen selitysmallin kautta.<sup>39</sup> *Saussureen* usein liitetävän *lingvistisen selitysmallin* mukaan erot ovat välttämättömiä (kielellisten) merkitysten rakentumisen kannalta. Asia ei saa merkitystään, koska tavoitamme jotenkin ymmärryksessämme sen riippumattoman olemuksen, vaan koska voimme erottaa sen *vastakohtastaan*. Merkitys siis rakentuu suhteille, jotka olisivat mahdottomia ilman eroja: juuri ero – ei asia tai olio itsessään – 'kantaa' merkitystä. Hall huomauttaa, että binaariset vastakohtaparit myös yksinkertaistavat ja pelkistävät maailmaa – ”nielaisevat kaikki erottelut jokseenkin jäykkiin kaksinapaisiin rakenteisiinsa” ja ”vangitsevat maailman moninaisuuden joko-tai – ääripäihinsä”. Kieli, *Wittgensteinin* lainaten, ”[...] synnyttää ymmärrykseemme kuhmuja, kun se ryntää päin kielen rajoja”<sup>40</sup>. Binaaristen vastinparien hallitsema maailma paitsi kadottaa näkyvistä harmaan sävyt mustan ja valkoisen edustamien ääripäiden välillä, myös sisältää usein huomaamattomaksi jääviä valtasuhteita. Binaariset vastakohtat ovat nimittäin erittäin harvoin (arvo)neutraaleja; toinen ääripää saa lähes poikkeuksetta hallitsevan aseman suhteessa (**hyvä**-paha, **ystävä**-vihollinen).<sup>41</sup>

*Mihail Bahtinin* edustaman kieliteoreettisen koulukunnan mukaan erot ovat välttämättömiä, koska merkityksiä voi rakentaa vain *dialogisessa vuorovaikutuksessa ja kanssakäymisessä 'Toisen', toisen henkilön, kanssa*. Merkityksen rakentuminen siis

---

<sup>39</sup> Hall 1999, 152.

<sup>40</sup> Hayman 2000, 16.

<sup>41</sup> Hall 1999, 153–154.

edellyttää antamiseen ja vastaanottamiseen perustuvaa kahden tai useamman puhujan välistä dialogia. Tässä dialogissa merkitys rakentuu prosessiin osallistuvien henkilöiden välisistä eroista. Hall kirjoittaa, että ”Bahtin ja hänen työtoverinsa Volosinov uskoivat, että kykenemme tämän [merkityksen dialogisen luonteen] ansiosta astumaan taisteluun merkityksistä, rikkomaan yhdenlaiset vakiintuneet assosiaatiot ja antamaan sanoille uusia sisältöjä”.<sup>42</sup> Tässä käsityksessä erilaisuudesta korostuu nähdäkseni kaikkien merkitysten perimmäinen avoimuus: kaikki merkitykset ovat tietyllä tapaa kiistanalaisia ja kiinnittymättömiä ja siten (ainakin potentiaalisesti) poliittisesti merkittäviä. Merkitykset ja niille rakentuva politiikka syntyvät erilaisten ihmisten välisissä neuvotteluissa ja dialogeissa. Dialogista puhuminen saattaa kuitenkin synnyttää harhaanjohtavan ja korostuneen harmonisen kuvan merkitysten rakentumisen prosessista. Kaikki ihmiset eivät pääse osallistumaan antamisena ja vastaanottamisena ymmärrettyyn dialogiseen prosessiin – ainakaan keskenään tasa-arvoisina keskustelijoina. Reaalipolitiikassa habermasilaisen ideaalisen puhetilanteen ehdot täyttyvät harvoin, jos koskaan.

*Psykoanalyttisen* teorian mukaan toiseudella on ratkaiseva merkitys yksilön minuuden, subjektiviteetin sekä seksuaali-identiteetin muotoutumisen kannalta. Psykoanalyttisen selitysmallin historiassa erityisen vaikutusvaltainen, mutta hyvin kiistanalainen, on ollut *Freudin* tunnettu teoria Oidipus-kompleksista. Freudilainen malli pyrkii selittämään seksuaalisen eron sekä subjektikäsitteen rakentumiseen johtavia lapsen kehitysvaiheita. Psykoanalyttiset teoriat yleisemmin korostavat subjektiviteetin muotoutumisen riippuvuutta tiedostamattomista suhteista merkityksellisiin toisiin.<sup>43</sup>

*Mary Douglasin* eroja koskevan *antropologisen* selitysmallin perusajatuksen Hall ilmaisee seuraavasti:

”[...] [K]ulttuuri on riippuvainen siitä, että asioille annetaan merkitys jakamalla niitä erilaisiin positioihin luokittelujärjestelmän sisällä. Erojen merkitseminen on siten kulttuuriksi kutsutun symbolisen järjestelmän perusta.”<sup>44</sup>

Erot ja erilaisuus siis tekevät mahdolliseksi asioiden organisoimisen erinäisiin luokittelujärjestelmiin, mikä puolestaan synnyttää sosiaaliseen maailmaan merkitystä ja kulttuurista järjestystä. Luokittelujen kannalta erityisen tärkeitä ovat selkeän eron mahdollistavat binaariset vastinkohdat. Kulttuurisen järjestyksen ja vakauden kannalta uhkaavia ovat asiat, jotka eivät luontevasti (luokittelujärjestelmän sisäisen logiikan

---

<sup>42</sup> Hall 1999, 154–155.

<sup>43</sup> Emt., 157–159.

<sup>44</sup> Emt., 155. Kursivointi alkuperäinen.

mukaisesti) sijoitu mihinkään selkeään kulttuuriseen kategoriaan tai esiintyvät 'väärässä' kategoriassa. Tällöin symboliset rajat ylittyvät ja kokemus koherentista ja merkityksellisestä kulttuurisesta järjestyksestä saattaa järkkyyä. Symbolisten rajojen ylittymistä – saastumista – voi seurata kulttuurinen sulkeuma, kaiken epäpuhtaaksi ja järjestykselle vaaralliseksi koetun sulkeminen ulkopuolelle. Erilaisuuden kokeminen kiellettyinä ja ulossuljettuna tekee siitä kuitenkin erikoisella ja oudolla tavalla houkuttelevan.<sup>45</sup> Douglassin strukturalistinen lähestymistapa korostaa kulttuuristen ajattelurakenteiden (kategorioiden), sekä niille annettujen eettisten ja moraalisten perusteluiden ensisijaista merkitystä inhimillisessä tiedonkäsittelyssä.<sup>46</sup>

Hallin esittämää neljää toiseutta ja eroa selittävää teoreettista lähestymistapaa voi pitää tietyssä määrin toisiaan täydentävinä, sillä ne kohdistavat huomionsa varsin erilaisille analyysin tasoille. Hall tekee lisäksi erittäin tärkeän huomautuksen erilaisuuden ja toiseuden luonteesta. Nämä Stuart Hallin sanat toimivatkin erinomaisena johdantona tutkielman varsinaiseen teemaan, vihollisuuden problematiikkaan:

"[...] [E]rilaisuus on *ambivalenttia*. Se voi olla sekä myönteistä että kielteistä. Se on sekä välttämätöntä merkitysten tuotannolle, kielen ja kulttuurin muotoutumiselle, sosiaalisille identiteeteille ja subjektiiviselle käsitykselle minästä sukupuolitettuna subjektina *että* samanaikaisesti jotain uhkaavaa – vaaran, kielteisten tuntemusten, murtumisen sekä Toiseen kohdistuvan vihamielisyyden ja aggression aluetta."<sup>47</sup>

---

<sup>45</sup> Hall 1999, 155–157.

<sup>46</sup> Ks. Douglas 2005.

<sup>47</sup> Hall 1999, 159–160. Kursivoinnit ovat alkuperäiset.



## 4. TOISEUDESTA VIHOLLISUUTEEN

Vilho Harle tutkii teoksessaan *The Enemy with a Thousand Faces: The Tradition of the Other in Western Political Thought and History* yhteiskunnallis-poliittisten ilmiöiden yhteyttä länsimaisen (oksidentaalisen) kulttuurin syvärakenteisiin. Eräs keskeisimmistä ja historiallisessa katsannossa kestävimmistä länsimaista poliittista toimintaa ja ajattelua jäsentävistä ulottuvuuksista on ollut kulttuuritraditiossa toistuva hyvän ja pahan välisen vastakkainasettelun teema. Tämä hyvän ja pahan välinen vastakkainasettelu ilmentää länsimaiselle ajattelulle yleisempää taipumusta nähdä maailma binaaristen vastinparien muodostaman prisman kautta. Mitä moninaisimmat poliittiset liikkeet toistavat toiminnassaan länsimaiselle kosmologialle niin keskeistä hyvän ja pahan välistä kamppailua yhdistellen teemaan sisältyviä elementtejä toimintaympäristönsä vaatimusten edellyttämällä tavalla.<sup>48</sup> Harle ilmaisee ajatuksen seuraavasti:

”Hyvän ja pahan vastakohtaisuus löytää tiensä kaikkeen sellaiseen politiikkaan, jossa kauniit, hyvät ja moraaliset ihanteet asetetaan poliittisten tavoitteiden käyttövoimaksi. Kaikkein jaloimmat arvot ja ihanteet – Jumalasta luonnonsuojeluun – etsivät ikäänkuin luonnonlain omaisesti tiensä erottelemaan hyvät pahoista ja siten antamaan tukensa oikealle politiikalle.”<sup>49</sup>

Näin ollen näennäisesti irralliset ja ainutlaatuiset poliittiset ilmiöt saavat merkityksensä siitä kulttuurisesta logiikasta, ajattelemisen, puhumisen ja toiminnan tavasta, joka niissä toistuu.

Hyvän ja pahan vastakohtaisuuteen liittyy hyvin läheisesti vihollisen käsite. Kysymys *vihollisesta* ja *vihollisuudesta* tulisi ymmärtää laajemmin, kuin pelkkänä *viholliskuvien* tarkasteluna. Viholliskuvalla tarkoitetaan yleisesti ”toisesta ryhmästä muodostettua, oman ryhmän jäsenten jakamaa kaavamaista (stereotyyppistä) käsitystä”, joka ”kiistää toisen ryhmän jäsenten inhimilliset piirteet” sekä ”sisältää käsityksen toisen aggressiivisuudesta, väkivaltaisuudesta ja tuhoisuudesta”<sup>50</sup>. Stereotyyppistämässä kaikki henkilöä tai ryhmää koskeva pelkistetään muutamaksi liioitelluksi ja yksinkertaistetuksi piirteeksi. Piirteiden nähdään olevan paitsi henkilölle/ryhmälle olemuksellisia ja luonnollisia, myös ajallisesti muuttumattomia.<sup>51</sup> Viholliskuva on siis hyvin negatiivinen, kulttuurinen konstruktio *toiseudesta*, johon sisältyy käsitys äärimmäisestä uhkasta ja joka usein yllyttää väkivaltaan<sup>52</sup>.

---

<sup>48</sup> Harle 2000, 5–6.

<sup>49</sup> Harle 1991a, 13.

<sup>50</sup> Emt., 15.

<sup>51</sup> Hall 1999, 190.

<sup>52</sup> Fiebig-von Hase & Lehmkuhl 1997, 2–3.

Toisin kuin viholliskuvien tutkimuksessa, ei vihollisuuden tutkimuksessa laajemmin ymmärrettynä ole kysymys vain vihollisen kuvaamisen problematiikasta. Vihollisuuden tutkimuksessa on kyse *suhteesta* ystävän ja vihollisen, hyvän ja pahan välillä. Hyvän ja pahan välinen dialektiikka<sup>53</sup> määrittää vihollisen lisäksi ystävän, eli toisin sanoen piirtää selkeät rajat myös hyvien ihmisten joukolle ('meille').<sup>54</sup> Huomion kohdistaminen ystävän ja vihollisen suhteeseen korostaa vihollisuuden tutkimuksen läheistä yhteyttä *identiteetin* ja *identiteettipolitiikan* kysymyksiin. Sosiologisessa tutkimuksessa elää vahvana käsitys, jonka mukaan myöhäismoderniteetille leimansa antava perusteellinen rakenteellinen muutos – erityisesti globalisaationa tunnettu prosessi – on pannut liikkeelle aiemmin vakaiaksi koetut identiteetit. Nämä yhteiskunnalliset muutokset ovat saaneet meidät kyseenalaistamaan käsityksemme itsestämme yhtenäisinä subjekteina ja siten aiheuttaneet kaksinkertaisten siirtymien joukon: tämä muutos ”hajakeskittää yksilöt sekä suhteessa heidän vakiintuneisiin paikkoihinsa sosiaalisessa ja kulttuurisessa maailmassa että suhteessa omaan itseensä”.<sup>55</sup> Myöhäismoderniteettia luonnehtii jatkuvien muutosten poikkeuksellinen laajuus ja nopeus sekä (itse)reflektiivinen elämänmuoto, jossa sosiaalista todellisuutta jatkuvasti tutkiskellaan ja pyritään tietoisesti muuttamaan.<sup>56</sup> Ihmisten ja ihmisryhmien jakaminen hyviin ja pahoihin, ystäviin ja vihollisiin, puolestaan luo järjestystä usein kaoottiseksi koettuun yhteiskunnalliseen elämään ja antaa meille selkeän kuvan paikastamme maailmassa. Ihmisten välisten raja-aitojen piirtäminen on keskeinen osa politiikkaa, jossa mobilisoituminen tapahtuu selkeiksi ja ongelmattomiksi ymmärrettyjen identiteettien varassa. Vihollisen täydelliseen hävittämiseen joukkotuhonnan keinoin tähtäävä toiminta edustaa identiteettipolitiikan äärimmäistä muotoa, jossa maailma on pelkistynyt dualististen voimien taistelukentäksi.<sup>57</sup> Tarkastelen seuraavaksi käsitteellisesti merkittävää eroa *toisen* ja *vihollisen* välillä.

---

<sup>53</sup> Dialektiikalla tarkoitan varsin löyhästi todellisuuden hahmottumista sille ominaisten sisäisten ristiriitaisuuksien kautta. Tässä tapauksessa hyvän ja pahan välisen vastakkainasettelun kautta asteittain selkiytyvää kuvaa yhteiskunnallisen todellisuuden luonteesta.

<sup>54</sup> Harle 1991a, 15.

<sup>55</sup> Hall 1999, 20.

<sup>56</sup> Emt., 23–26.

<sup>57</sup> Harle 2000, 3–4.

## 5. TOINEN

Harlen mukaan yksinkertaisin tapa määritellä toinen on sanoa, että se eroaa perustavanlaatuisesti ja syvällisellä tapaa minusta tai meistä. Harle viittaa myös Aristoteleen tapaan käsittää toinen kreikan kieltä ymmärtämättömänä, ja siten poliiksen yhteisölliseen ja poliittiseen elämään kykenemättömänä – barbaarina.<sup>58</sup> Näin ollen jo Aristoteleelta on peräisin käsitys toisesta jonakin poliittisen yhteisön edustamalle järjestykselle vastakkaisena ja siihen kuulumattomana, ulossuljettuna ja alistettavana.

Kuten jo edellä antropologisen selitysmallin yhteydessä näimme, on toiseudella keskeinen funktio sosiaalisen järjestyksen tuottamisen prosessissa. Erottelu lakia noudattavien ja sitä rikkovien välillä on järjestäytyneen yhteisöllisen elämän perusedellytys. Nämä sosiaalisen järjestyksen edellyttämät dualistiset vastakohtaisuudet tuotetaan kulttuurisesti myyttien välityksellä: ”Myyttien tehtävänä on luoda pahan, eron illuusio; samalla myytti antaa erottelulle kollektiivisen luonteen.”<sup>59</sup> Yhteisöllisen identiteetin määrittymisen lisäksi on toiseudella keskeinen funktio yksilöllisen subjektiviteetin kehityksen kannalta (katso psykoanalyttinen teoria edellä). Identiteetti – minuus – edellyttää siis eron tekemistä suhteessa toiseen; itseään ei voi tuntea tietämättä mitä ei ole.<sup>60</sup> Näiden analyysin tasojen erottelun lisäksi on syytä korostaa niiden välistä *yhteyttä*. Kuten James. A. Aho huomauttaa, ilman sosiaalista järjestystä ei voi olla olemassa psykologista järjestystä. Järjestyksen kokeminen edellyttää kosmologisen maailman kolmen tason keskinäistä harmoniaa. Nämä kaikille kosmologisille maailmoille ominaiset tasot ovat tähtitaivaasta planeettoineen koostuva *makrokosmos*, yhteisön julkisten asioiden *mesokosmos* sekä yksilöllisen elämänkaaren muodostama *mikrokosmos*.<sup>61</sup> Sodankäynti on historiallisesti ollut kaikille järjestäytyneille (’sivistyneille’) yhteiskunnille keskeinen instituutio sosiaalisen, ja viime kädessä yksilöllisen, järjestyksen suojelemiseksi kaaokselta.<sup>62</sup>

Lähtökohtaisesti ei ole mitään perustetta olettaa, että toiseuden olisi oltava jotain negatiivista tai suhteen ’meidän’ ja ’muiden/niiden’ välillä väkivaltainen, aggressiivinen ja konfliktuaalinen. Usein toiseus onkin jotain neutraalia, johon suhteutamme oman

---

<sup>58</sup> Harle 1991a, 16–17 ja Harle 2000, 10.

<sup>59</sup> Harle 1991a, 16–17.

<sup>60</sup> Harle 2000, 11.

<sup>61</sup> Aho 1981, 34.

<sup>62</sup> Emt., 9–10.

itseymmärryksemme.<sup>63</sup> ”[K]aikkea erilaisuutta ja kaikkea erottelua ei voi pitää osoituksena vihollisesta. Elolliset olennot tekevät luonnollisen eron hyvän ja pilaantuneen ruuan välillä, tutun ja vieraan ihmisen välillä, ystävällisen ja vaarallisen käyttäytymisen välillä.”<sup>64</sup> Kyse on tällöin arkielämän ja maailmassa toimimisen kannalta välttämättömistä jaotteluista, jotka eivät itsessään ole ongelmallisia tai viittaa vihollisuuteen.

---

<sup>63</sup> Harle 2000, 11.

<sup>64</sup> Harle 1991a, 18.

## 6. VIHOLLINEN

Vihollinen on toiseuden erikoistapaus, josta voi puhua vasta, kun toiseuteen sisältyvään perustavanlaatuisen erilaisuuteen liitetään *hyvän* ja *pahan* välinen vastakkainasettelu. Tässä jaottelussa 'me' näyttäydymme hyvinä ja 'he' (tai pikemminkin 'ne') pahoina. Erilainen, outo ja poikkeava toinen muuntuu uhkaavaksi ja pelottavaksi viholliseksi.<sup>65</sup> Tähän muutokseen liittyy myös vihollisen ihmisyyden vähätteleminen tai sen täydellinen kiistäminen. Vihollisen inhimilliset piirteet katoavat ja hän alkaa näyttää ali-ihmiseltä, jotenkin meitä vähäisemmältä ja alhaisemmalta olenolta. Äärimmäisissä tapauksissa ihmisyyden viimeisetkin rippeet ovat kadonneet vihollisesta – hänestä on tullut vaarallinen eläin, joka voidaan, joka *on*, tuhottava.<sup>66</sup> Vihollista tarkastelemalla voimme siis tietää mistä ystävän ja vihollisen välisessä kamppailussa on kyse, mikä vihollinen on ja mitkä sen keskeiset piirteet ovat sekä ymmärtää miksi näin on.<sup>67</sup>

Vihollisuuden kokemus voi myös vaihdella asteeltaan tai voimakkuudeltaan usean eri ulottuvuuden suhteen. *David Finlayn* mukaan viholliset voidaan kokea enemmän tai vähemmän uhkaavina ja vaarallisina, voimakkaina, yksilölle merkityksellisinä tai läheisinä ajassa ja paikassa. *Erittäin huomattavaa vihollista* luonnehtii sen taholta koettu *aktiivinen uhka* (vihollinen toimii välittömästi intressejämme uhkaavasti ja tämä vaatii vastatoimia), vihollisen *voimakkuus* (vihollinen on potentiaalisesti tai tosiasiallisesti kyvykäs toimimaan, suorasti tai epäsuorasti, meitä vahingoittavalla tavalla ja onnistuu tässä todennäköisesti, jos emme hillitse tämän voimaa), *läheisyys* (vihollinen on lähellä ajassa, paikassa ja merkityksessä ja vuorovaikutus tai konflikti tämän kanssa on huomattavaa) ja tämän '*ego-relevanttius*' (toisin sanoen, vihollisen läsnäolo tai toiminta vaikuttaa kollektiivisen identiteettimme keskeisiin piirteisiin, kuten asenteisiimme, uskomuksiimme tai minäkuvaamme). Vihollinen voi samojen ulottuvuuksien suhteen olla myös *passiivinen uhka*, *heikko*, *kaukainen* ja '*ego-irrelevantti*', jolloin suhteen antagonistinen intensiteetti on pienempi.<sup>68</sup>

Harle viittaa psykologi *Ofer Zur'in*, tapaan ryhmitellä vihollinen seitsemään erilaiseen tyyppiin, jotka on mahdollista edelleen jakaa kahteen päämuotoon: '*rakastettuun*

---

<sup>65</sup> Harle 1991a, 18.

<sup>66</sup> Harle 2000, 11.

<sup>67</sup> Harle 1991b, 24 ja Harle 2000, 12.

<sup>68</sup> Englanniksi *highly salient enemy*. Finlay 1967, 1–3.

*viholliseen* ja *'pahaan viholliseen'*. Rakastettu vihollinen koetaan sodassa tasaveroiseksi kumppaniksi, jonka kanssa yhteisesti toteutetaan jumalaista tahtoa keskinäisessä voimainkoitoksessa. Rakastetun vihollisen alatyypeistä *symbolisella vihollisella* oli primitiivisissä yhteiskunnissa tärkeä rooli elämää ylläpitävässä toistuvassa rituaalissa, jonka tarkoituksena oli "[...] yhteisöjen lujittaminen, aggressiivisten, vihamielisten tuntemusten purkaminen". Kunnioitettu ja arvostettu *arvokas vihollinen* oli vastustaja, jonka kanssa taisteleminen tarjosi mahdollisuuden oman miehuuden ja urheuden osoittamiseen ja testaamiseen.<sup>69</sup>

*Paha vihollinen* taas ei voi koskaan olla hyvän vihollisen tavoin tasavertainen kanssamme. Täysin erilaiseksi koettu ja ominaisuuksiltaan kuolemaan ja hävitykseen viittaava paha vihollinen on Jumalan ja oikean uskon vastustaja. Sota pahaa vihollista vastaan on *pyhää* sotaa, jossa vihollinen on tuhottava Jumalan ja tosiuskovaisten jatkuvan elämän turvaamiseksi. Pahan vihollisen alatyyppejä ovat alueellista koskemattomuutta tai omaa ideologiaa uhkaava *hyökkäävä vihollinen*, sivistymättömyytensä ja alemmuutensa vuoksi orjuutettavaksi kelpaava *riistettävä vihollinen*, vapauden ja itsenäistymisen nimissä ja petollisuutensa vuoksi kukistettava *alistava vihollinen* sekä sissien ja terroristien tavoin identiteettinsä salaava ja keskuudessamme kulkeva *näkymätön vihollinen*.<sup>70</sup>

Harle valottaa rakastetun ja pahan vihollisen välisen erottelun uskonnollista perustaa apunaan James A. Ahon uskonnollisten mytologioiden typologia. Aho erottaa toisistaan kaksi mytologisen järjestelmän päätyyppiä, *immanentin*, ja *historiallisen*.<sup>71</sup> Ahon väittämän mukaan yhteiskunnallinen sodan etiikka (*Kriegethik*) ja vallitseva uskonnollinen mytologia muodostavat vastavuoroisessa suhteessa yhtenäisen merkitysrakenteen, jossa mytologia legitimoit tietyntylaiset sodankäyntiä koskevat käsitykset ja 'oikea' käytös sodassa puolestaan vahvistaa hyväksytyyn mytologisen järjestelmän oikeutusta.<sup>72</sup> Sodankäynnin uskonnollinen symboliikka sisältää siis paitsi todellisuuden perimmäistä luonnetta koskevia väittämiä, myös kertoo minkälainen käytös sodassa on oikeutettua.<sup>73</sup>

---

<sup>69</sup> Harle 1991a, 18–19 ja Harle 2000, 12.

<sup>70</sup> Harle 1991a, 19–20 ja Harle 2000, 12.

<sup>71</sup> Harle 1991a, 23–24.

<sup>72</sup> Aho 1981, 3.

<sup>73</sup> Aho 1981, 8–9.

Paneutumatta tässä yhteydessä edellä mainittujen mytologisten järjestelmien keskeisiin piirteisiin, mainittakoon, että immanentissa mytologiassa sodan osapuolet osallistuvat häiriintyneen kosmologisen järjestyksen palauttamiseen tasaveroisina kumppaneina ja vastustaja saa näin ollen rakastetun vihollisen piirteitä.<sup>74</sup> Esoteerisesti luettuina immanenttien mytologioiden sodankäynnin symboliikassa kosmisen järjestyksen puolesta kamppailevat oikeamieliset soturit joutuvat lopulta tunnustamaan oman saastumisensa ja siten tahattoman osallisuutensa pahaan.<sup>75</sup> Soturi tunnistaa itsensä vihollisessaan ja vihollisen itsessään. Vihollisten välinen vastakohtaisuus on siten illuusio ja sodankäynti eräänlainen leikin muoto, joka on pyhänä liturgiana rituaalisten rajoitteiden tarkkaan säätelemä.<sup>76</sup> On myös huomionarvoista, että Aho laskee luokittelussaan hindulaisuuden tradition immanenttien mytologioiden piiriin. Historiallisessa mytologiassa kaaos on seurausta Jumalan tahdon rikkomisesta ja järjestys voidaan palauttaa vain tuhoamalla väärintekijä(t) pyhässä sodassa. Tällöin kyseessä on pahan vihollisen ilmentymä.<sup>77</sup> Pyhä sota on kapinaa epäoikeudenmukaisuutta vastaan ja se käydään absoluuttisen hyvän ja pahan välillä.<sup>78</sup>

Ahon lähestymistapa vihollisuuden problematiikan tutkimukseen on fenomenologinen<sup>79</sup>. Fenomenologian lähtökohta on siinä yksinkertaiselta vaikuttavassa oivalluksessa, että rajoittuneisuutensa vuoksi ihminen ei voi koskaan tuntea olevaa suoraan – ihmisellä ei voi olla *tietoa*, käsitteen jyrkimmässä muodossa, itsensä ulkopuolisen maailman olioista.<sup>80</sup> '[...] Oleva itsessään on "ajattelematon," "näkemätön," "tuntematon" [tietämätön] ihmiselle. Mikä yksin on tiedettävissä, on oleminen tyypillisesti koettuna, oleminen ihmiselle ilmenevänä erilaisissa historiallisissa epookeissa.<sup>81</sup> Ihminen, sekä yksilönä että lajina, on "[...] *transsendentalia* eli olento, josta ei voi olla kokemusta sinänsä (*an sich*).". Tämän kaltaisessa ajattelussa tieto saa raja-arvomaisen luonteen ja ymmärrystä voidaan ainoastaan lähestyä saavuttamatta koskaan suoraa tietoa ihmisestä; ihminen jää lopulta aina arvoitukseksi.<sup>82</sup> Aho puhuu tästä ihmisenä maailmassa olemisen erityisestä tavasta *Schutzin* ja *Luckmannin* ilmausta 'elämismaailma' (*Lebenswelt*) käyttäen. Aholle

---

<sup>74</sup> Harle 24–25.

<sup>75</sup> Aho 1981, 26–27.

<sup>76</sup> Emt., 30–36.

<sup>77</sup> Harle 24–25.

<sup>78</sup> Aho 1981, 148.

<sup>79</sup> Fenomenologisen ajattelun vaiheista ks. Hankamäki 2003, 35–37.

<sup>80</sup> Aho 1994, 107.

<sup>81</sup> '[...] Being itself is "unthought," "unseen," "unknown" to man. What alone is knowable is being as typically experienced, being as dispensed to man in different historical epochs.'. Ibid.

<sup>82</sup> Hankamäki 2003, 67. Kursivointi alkuperäinen.

fenomenologisen lähestymistavan rikkaus on sen kyvyssä tehdä meidät tietoisemmiksi elämismaailmojen moninaisuudesta sekä sen mahdollistama ymmärrys siitä, miksi koemme maailman, kuten sen koemme. Käsillä olevan tutkielman kannalta relevanttia on se, että tässä fenomenologisessa elämismaailmassa kohtaamme myös vihollisen epämiellyttävän hahmon.<sup>83</sup> Aho lähestyy vihollisen fenomenologista olemusta neljän kysymyksen kautta. Keskityn näistä kahteen, tutkielman tarkoituksen kannalta olennaisimpaan: 1) Mitkä ovat vihollisen kokemukselliset piirteet, eli "[m]iten viholliset tyypillisesti ilmenevät tietoisuudellemme"? ja 2) Miten vihollinen on mahdollinen, eli miten ihmiset tulkitaan pahoiksi olioiksi?<sup>84</sup>

---

<sup>83</sup> Aho 1994, 107.

<sup>84</sup> "How do enemies typically present themselves to our consciousness". Emt., 108.



## 6.1. Vihollisen kokemukselliset piirteet

Aho on vihollisuuden tutkimuksessaan pyrkinyt fenomenologisen reduktion<sup>85</sup> keinoin saavuttamaan vihollisen *eidoksen*, sen perimmäisen olemuksellisen ytimen, eli kaikkia yksittäisiä vihollisuuden ilmenemismuotoja yhdistävän kokemuksellisen piirteen.<sup>86</sup> Kyseisen selvityksen kohteena on siis se *erityinen tapa*, jolla vihollinen oliona on olemassa sitä tarkastelevalle ihmiselle,<sup>87</sup> ilmenee se sitten asiana tai henkilönä (tai ihmisryhmänä).

Ahon analyysin johtopäätös on, että "[...] vihollinen perusolemuksestaan edustaa mädäntymistä ja kuolemaa: joko instrumentaalisuudessaan, sijainnillaan (lika, saasta, jäte, uloste), tartunnankantajina (syöpäläinen, tuhoeläimet, bakteeri) tai nämä kaikki yhdessä". Vihollisen olemisen tapa on *likaisuus*. Vihollisen kuvitellaan nousevan järjestäytyneen yhteiskunnan pohjakerroksista, sen pimeistä, saastaisista ja myrkyllisistä osista. Siinä missä 'me' edustamme oikeutta, lakia ja moraalista hyvettä, on vihollinen väärän, jätteen, kielletyn ja kaiken ylimääräisen ilmentymä. "Mikä ei ole sallittua, on kuolema"; kuolema edustaa korkeinta yhteiskunnallista pahaa ja päinvastoin. Näin kuolema ja pahuus kietoutuvat yhteen, yhdeksi erottamattomaksi kokemukseksi.<sup>88</sup>

Vihollisen *eidoksen* näkeminen sairauteen ja kuolemaan johtavana likaisuutena tekee mahdolliseksi myös ymmärtää yhteiskunnan radikaalin väkivaltaiset patologiset reaktiot, joista Aho mainitsee muun muassa karanteenit, poliittiset puhdistukset sekä – varsin osuvasti – likvidaatiot ja maastakarkotukset.<sup>89</sup> Vihollisen ilmaantuminen yhteiskuntaruumiiseen saattaa poliittisen yhteisön kasvokkain oman kuolevaisuutensa kanssa, mikä ääritapauksissa johtaa vakavaan ontologiseen kriisiin kollektiivisen olemassaolon perusteiden järkkyyssä. Koetaanhan kansakunnat usein uskonnollisten yhteisöjen tavoin ajattomina, yksilön rajallisuuden ylittävinä – toisinaan "jumalallisen

---

<sup>85</sup> Fenomenologisen (tai *eideettisen*) reduktion ensimmäisessä vaiheessa arkitajunnalle ominainen todellisuusoletus asetetaan 'sulkeisiin'. Objektin reaalin olemassaolo ikään kuin jätetään tarkastelun ulkopuolelle. Sulkeistamisen seurauksena saavutetaan tietoisuuden intentionaalinen objekti, *noema*, eli se osa havaintokokemuksesta, joka on peräisin havaitsijasta. Tietoisuuden intressit määräävät mitkä ominaisuudet kulloinkin nousevat olennaisiksi. Eideettisen reduktion lopputulos on arkitajunnan todellisuusoletuksista ja intressien kannalta toissijaisista ominaisuuksista riisuttu kohteen olemus (eidos). Määttänen 2001, 221–224.

<sup>86</sup> Aho 1994, 108.

<sup>87</sup> Hankamäki 2003, 34.

<sup>88</sup> "[...] the enemy in essence represents putrefaction and death: either its instrumentality, its location (dirt, filth, garbage, excrement), its carriers (vermin, pests, bacilli), or all of these together". "What is not permitted is death". Aho 1994, 109.

<sup>89</sup> Ibid.

entiteetin<sup>90</sup> kaltaisina – ilmiöinä. Vihollisen läsnäolon aiheuttama uhka näyttää kohdistuvan jaetusti koettuun elämismaailmaamme, vaikka, paradoksaalista kyllä, vihollinen on juuri tämän saman maailman osa ja siten, tietyssä määrin, oman mieleemme tuotos. Ahon mukaan "[m]oraalikampanjat puhdistavat yhteiskuntaruumiin jätteestään. Ne edustavat eräänlaisia julkisia peräruiskeita, kollektiivisia "pakoja pahasta" ja [...] jaettuja "kuoleman kiistämisiä".<sup>91</sup> Näin ollen, sosiologian näkökulmasta, pahan metaforana toimivan vihollisen karkottaminen juhlallisessa riitissä ilmentää ihmisen perimmäistä kuolemattomuuden kaipuuta; kaikki aseellinen taistelu vihollista vastaan on siten sakramentaalista.<sup>92</sup>

Näin ollen ihmisellä on biologisten tarpeidensa lisäksi symbolisia ja henkisiä tarpeita – kestävän, ikuisen ja pysyvän kaipuu, tarve tuntea asemansa maailmankaikkeudessa merkitykselliseksi ja itsensä *heerokseksi*. Ihminen kokee kosmoksen ja kaaoksen, järjestyksen ja epäjärjestyksen, ajallisen ja ajattoman välisen jatkuvan ristiriidan ja jännitteen elämässään, mutta samalla uneksii sen ylittämistä saavuttaakseen korkeamman olomuodon.<sup>93</sup> Ajallisen ja ikuisen välinen ristiriita samaistuu kokemuksellisella tasolla siihen uhkaan, joka 'heidän' hahmottoman ja merkityksettömän maailmansa taholta kohdistuu 'meidän' järjestäytyneeseen todellisuuteemme. Ihminen joutuu kuitenkin lopulta kasvokkain merkityksellisen maailmansa rajallisuuden kanssa. Tämän tiedostaminen ja järjestystä ilmentävän kosmoksen ehtyminen synnyttävät tarpeen luoda uutta järjestystä, mikä on mahdollista vain palaamalla alkuun:

"Uusi kosmos voi syntyä vain kaaoksen kautta. Uusi kosmos ei korvaa entistä järjestystä, vaan muuttaa kaaoksen uudeksi järjestykseksi. Kaaos, vaikka hetkellinenkin, on sen vuoksi arvokas: 'varjon ajalla, samoin kuin rappiolla ja hajaantumisella, on positiivinen arvo'. Kaaoksessa kaikki voima palaa alkumuotoonsa, ja vain siinä voima voi jäsentyä uudelleen. Sen vuoksi apokalypsi ei merkitse loppua, vaan uuden alkua. Silti kaaokseen ei voi suhtautua kevytmielisesti, sitä ei voi pitää ihanteellisena olotilana: kaaos edustaa vaaraa, se uhkaa tuhota kaiken merkityksen. Vain toimiva kosmos takaa merkityksen."<sup>94</sup>

Heroismin sosiologiasta kirjoittaessaan Aho käsittelee *sankarillisen maailman lunastamisen* dialektiikkaa. Historiallisesti tällä on ollut erittäin tärkeä rooli inhimillisen suuruuden julkisen tunnustamisen taktiikoiden lukuisten muunnosten joukossa. Ahon

---

<sup>90</sup> Tamminen 2001, 15.

<sup>91</sup> 'Moral campaigns purge the social body of its refuse. They represent public enemies of sorts, collective "escapes from evil", and [...] joint "denials of death"'. Aho 1994, 109.

<sup>92</sup> Emt., 17.

<sup>93</sup> Harle 1991a, 20–21 ja Aho 1994, 23–24.

<sup>94</sup> Harle 1991a, 21.

mukaan juutalais-kristillisestä ja islamilaisesta kulttuurista vaikutteita saaneet sivilisaatiot kokevat kaaoksen seuraavan profeettallisen ilmoituksen välityksellä saatujen eettisten velvoitteiden rikkomisesta. Heeroksen tehtäväksi tulee langenneen maailman aktiivinen ja aseellinen lunastaminen; passiivinen alistuminen pahan olemassaoloon maailmassa – ja tämän lisäksi ja ennen kaikkea heeroksessa itsessään – ei ole hyväksyttyä. Maailma on saatettava tasapainoon kosmisten ja jumalallisten periaatteiden kanssa.<sup>95</sup>

Ahon mukaan maailman lunastamisen työhön sovellettuna sankaridialektiikka koostuu kolmesta vaiheesta tai hetkestä. Näistä ensimmäinen on jonkinlaisen ideaalitilan, arvostetun ihanteellisen *teloksen*, kuvittelemisen vaihe.<sup>96</sup> Inhimillisen kokemuksen rikkaudesta johtuen tämä ideaalitila on historiallisesti ottanut mitä moninaisimpia muotoja. Yhteiskuntautopioille mahdollisten sisällöllisten piirteiden rajana toimii vain inhimillinen mielikuvitus. Todellinen maailma voi kuitenkin parhaimmillaankin (tai pahimmillaan) olla vain ideaalitilaa etäisesti muistuttava approksimaatio. Epätäydellinen maailma ei fanaattisesta tahdostamme ja ponnisteluistamme huolimatta anna muotoa korkeimmille ihanteillemme.

Dialektiikan toisen vaiheen muodostaa aktuaalisen maailman vaillinaisuuden toteaminen. Maailmaa sellaisena, kun se on, mitataan toivottavan ideaalitilan muodostamaan mittatikkuun. Tämä vaihe koostuu siis *olevan ja olevaksi toivotun* – aktuaalisen ja potentiaalisen – välisestä jännitteestä ja tämän ristiriidan aiheuttamista kärsimyksen, paatoksen ja myötätunnon kokemuksista.<sup>97</sup>

Sankarillisen dialektiikan kolmannessa vaiheessa sankari ryhtyy ristiriidan synnyttämien kokemustensa ajamana urhoolliseen ja herkeämättömään transformatiiviseen työhön langenneen maailman lunastamiseksi. Kyse on aktiivisesta ja vitaalisesta toiminnasta potentiaalisen aktualisoimiseksi, subjektiivisten ihanteiden ja objektiivisen ulkoisen maailman saattamisesta keskinäisen harmonian tilaan. Aho käyttää sankarillisen tehtävän loppuunsaattamisesta hegeliläistä ilmausta "[...] ideaalisen realisoiminen ja reaalisen idealisoiminen".<sup>98</sup> Sankari tiedostaa, että juuri vihollinen on maailman turmeltumisen syy; vihollinen ottaa kantaakseen ne "kaikki uskonnolliset tehtävät, joita kaaoksella on

---

<sup>95</sup> Aho 1994, 23–24.

<sup>96</sup> Emt., 25.

<sup>97</sup> Ibid.

<sup>98</sup> "[...] realization of the ideal and the idealization of the real". Ibid.

merkityksen ja kosmoksen paluun kannalta”. Sankarillinen soturi pyrkii hirviön (vihollisen) surmaamalla palauttamaan jo kadotetuksi koetun järjestyksen.<sup>99</sup>

Sankarin pyrkimys puhdistaa maailma pahasta johtaa paradoksaaliseen tilanteeseen, jossa kosmisen järjestyksen palauttamiseksi ja vihollisen edustaman pahan karkottamiseksi sankari turvautuu väkivaltaan. Sankarin hyvä tarkoitus pyhittää eettisesti kyseenalaisten keinojen käytön; väkivalta nousee sankarin halusta puolusta moraalista hyvää, oikeudenmukaisuutta ja lakia. Toisen ihmisen murhaa koskevan tabun vuoksi sankarin onkin kiellettävä tämän ihmisyyden. Paradoksi on lopulta hyvän ja pahan erottamattomuudessa; sodassa ilmenevä kaaoksen ja kosmoksen yhteenkuuluvuus mahdollistaa myös tunteiden niiden ylittämistä.<sup>100</sup>

Tärkeän vihollisen menettäminen tai tuhoaminen on kuitenkin psykologisesti rinnastettavissa läheisen ystävän menettämiseen. Ryhmän itseymmärrykselle keskeisen vihollisen menettäminen uhkaa paitsi ryhmän koheesiota ja identiteettiä, sen myötä katoaa myös mahdollisuus *sankaritekoihin*.<sup>101</sup> Kun sankaruuden mahdollisuus on kadotettu, on kadotettu myös eräs keskeinen tapa inhimillisen suuruuden osoittamiseen ja ihmisen rajallisuuden ylittämiseen kosmisessa hyvän ja pahan välisessä taistelussa.

---

<sup>99</sup> Harle 1991a, 21–22.

<sup>100</sup> Aho 1994, 11–14 ja Harle 1991a, 23.

<sup>101</sup> Harle 1991b, 15–16.

## 6.2. Ihmisen tulkitseminen pahaksi

Palaan nyt toiseen edellä mainituista kysymyksistä: Miten vihollinen on mahdollinen? Fenomenologian mukaan vihollisen 'tietäminen' elämismaailmassa puhdistusta vaativaksi likaisuudeksi on mahdollista *empaattiseksi projektioksi* (tai *negatiiviseksi transferenssiksi*) kutsutun prosessin seurauksena. Fenomenologisen selitysmallin mukaan tieto muiden ihmisten mentaalista tiloista ja näiden persoonallisuuksien attribuuteista on mahdollista vain refleksiivisen empatian kautta, missä empatialla tarkoitetaan ”itseni objektivoimista itsestäni erilliseen objektiin”<sup>102</sup>. Kyse on siis prosessista, jossa aktiivinen 'tietäjä' pyrkii mielikuvituksellisesti asettautumaan 'toisen' asemaan, tai toisin sanoen *projisoi* omat mentaaliset tilansa toiseen ihmiseen. On tärkeätä huomata, että asetelma sisältää *apriorisen* oletaman kaikkien ihmisten mielenelämän perustavanlaatuisesta samankaltaisuudesta.<sup>103</sup>

Fenomenologisen empatiakäsitteen myötä lienee siis selvää, että jokapäiväistä elämismaailmamme koskeva tieto ei koskaan ole täysin ongelmattomasti seurausta passiivisesta avoimuudestamme maailmaa kohtaan, vaikka myös Aho myöntää, että ulkoisella informaatiolla on roolinsa maailmaa koskevan ymmärryksemme muotoutumisessa.<sup>104</sup> Muita ihmisiä koskevaan tietoon sisältyy aina tietyllä tavalla tietäjistä lähtöisin oleva väkivaltainen elementti; 'tietäjä' ikään kuin pakottaa mentaaliset tilansa objektiksi koetun, 'tiedetyn', ihmisen ylle. Tällä tavalla itsestä erillisistä ihmisistä tavallaan tulee *egon* ulkoisia jatkeita.

Aho käsittelee vihollisuutta empaattisen projektion erityistapauksena, jossa tietäjä projisoi *oman* likaisuutensa toisen ihmisen tai ihmisryhmän ominaisuudeksi. Tämän jälkeen tietäjän on mahdollista toimia toiseen ihmiseen heijastamansa merkityssisällön kannalta relevantilla tavalla: jätteenä muuttunut ihminen on hävitettävä sairauden ja kuoleman torjumiseksi. Yhteiskuntaruumiissa tuhojaan tekevä vihollinen synnyttää pahan torjumiseen erikoistuneen ontologisen vastinparinsa – sankarin. Likaisuuden projisoimiseen liittyy myös oman yksilöllisen tai kollektiivisen vastuun ('syyllisyyden') *unohtaminen* vihollisen synnyttämisen prosessissa. Vihollisen likaisuus koetaan

---

<sup>102</sup> "[T]he objectification of myself in an object distinct from myself". Aho 1994, 112.

<sup>103</sup> Ibid.

<sup>104</sup> Ibid.

luonnollisena ja väistämättömänä ulkoista maailmaa koskevana faktuaalisena seikkana, vaikka todellisuudessa vihollinen on oman likaisuutemme ulkomaailmallisena koettu ilmentymä.<sup>105</sup>

---

<sup>105</sup> Aho 1994, 113.

## 7. POLIITTINEN IDEOLOGIA

Kuten useimmille yhteiskuntatieteellisen tutkimuksen käsitteille, on myös 'ideologialle' annettu lukuisia erilaisia merkityssisältöjä eri tutkijoiden kirjoituksissa. Tämä ei sinällään ole mitenkään tavatonta tai merkki ideologiaa koskevan tutkimuksen heikosta tasosta, vaan yksinkertaisesti seurausta erilaisista tutkimusintresseistä ja –kysymyksistä. *Raymond Geuss* on tunnistanut laajasti ymmärrettynä kolme erilaista tutkimusohjelmaa, jotka puhuvat ideologiasta toisistaan poikkeavin painotuksin. Ensimmäistä näistä tutkimusohjelmista hän kutsuu *antropologiseksi* ja sille on ominaista ihmisryhmien empiirinen tutkimus, joka pyrkii kuvailemaan tai selittämään määrätyn ihmisryhmän sosio-kulttuurisen järjestelmän relevantteja erityispiirteitä. Tutkimusohjelman piirissä ideologia "[...] viittaa yhteen niistä 'osista', joihin ihmisryhmän sosio-kulttuurinen järjestelmä voidaan tutkimuksen näkökulmasta tarkoituksenmukaisesti jakaa."<sup>106</sup> Tätä tavanomaisesti muun muassa ihmisryhmän uskomukset, käsitteet, asenteet, arvot ja rituaalit käsittävää ideologian merkitystä Geuss kutsuu *puhtaasti kuvailevaksi*, sillä tutkija ei arvioi edellä mainittuja sosiaalisen järjestyksen elementtejä minkään normatiivisen kriteerin perusteella.<sup>107</sup>

Käsitettä ideologia sen *positiivisessa merkityksessä* korostavan tutkimusohjelman tavoitteet Geuss ilmaisee seuraavasti:

"Otaen lähtökohdaksemme [...] määrätyn ihmisryhmän toiveet, tarpeet, intressit, ja objektiivisen tilanteen, voimme asettaa itsellemme tehtäväksi määrittää minkälainen sosio-kulttuurinen järjestelmä tai mikä maailmankatsomus olisi sopivin tuolle ryhmälle, siis mikä 'ideologia' (jossain termin kuvailevassa merkityksessä) todennäköisimmin auttaisi ryhmän jäseniä tyydyttämään toiveensa ja tarpeensa sekä edistämään intressejään."<sup>108</sup>

Ideologia tässä merkityksessä on jotain, mikä tutkimuskohteensa hyvinvoinnista kiinnostuneen ja siihen sitoutuneen tutkijan on luotava tai rakennettava.<sup>109</sup>

Kolmas ja sitoumuksiltaan omaa tutkimusasetelmaani lähinnä oleva tutkimusohjelma tarkastelee ideologiaa kriittisessä hengessä. Kriitiikin kohteena ovat määrätyn ihmisryhmän

---

<sup>106</sup> "[...] refer to one of the 'parts' into which the socio-cultural system of a human group can be divided for convenient study.". Geuss 1981, 5.

<sup>107</sup> Emt., 4–5.

<sup>108</sup> "Starting [...] from the wants, needs, interests, and [...] the objective situation of a given human group, we can set ourselves the task of determining what kind of socio-cultural system or what world-view would be most appropriate for that group, i.e. what 'ideology' (in some descriptive sense of the term) is most likely to enable the members of the group to satisfy their wants and needs and further their interests.". Emt., 22.

uskomukset, asenteet ja tarpeet.<sup>110</sup> En halua kuitenkaan sitoutua *kriittisen yhteiskuntatieteen* (tai *kriittisen teorian*) termistöön tai ohjelmallisiin painotuksiin. Brian Fay on erinomaisessa teoksessaan *Critical Social Science: Liberation and its Limits*<sup>111</sup> osoittanut metateoreettisella tasolla kriittisen yhteiskuntatieteen ontologisista sitoumuksista juontuvat ongelmat. Kriittinen yhteiskuntatiede on ihmistä koskevien käsitystensä suhteen tietyssä mielessä yksipuolinen ja rajallinen – vaikkakin eri tavalla ja erilaisin painotuksin, kuin poliittinen ideologia, jota tässä työssä kritisoin ihmiskuvastaan. Olen kuitenkin samaa mieltä Saidin kanssa siitä, että "[i]ntellektuaalisen toiminnan päämääränä on edistää inhimillistä vapautta ja tietoa" siitä huolimatta, että "[...] "emansipaation ja valistuksen suurten kertomusten" [...] on julistettu menettäneen käyttökelpoisuutensa postmodernismin kautena."<sup>112</sup> Hindutva-ideologiaan kohdistamallani kritiikillä on kolme toisiinsa kytkeytyvää ulottuvuutta: *episteeminen, ontologinen ja eettinen*. Episteeminen kritiikki kohdistuu vihollisen likaisuutta koskevan kokemuksen episteemisen aseman väärinymmärtämiseen; ontologinen kritiikki perustuu episteemisen virheen johdosta tehtyihin otaksumiin ihmisten ja ihmisryhmien olemuksellisista piirteistä; eettinen kritiikki tarkastelee ontologisiin premisseihin perustuvan politiikan eettisesti kyseenalaisia seuraamuksia.

Christopher Flood aloittaa teoksensa *Political Myth: A Theoretical Introduction* poliittista ideologiaa käsittelevän kappaleen kahdella käsitettä koskevalla määritelmällä, jotka on aiheellista kerrata tässä: Ideologia(t) on/ovat:

"Uskomusjärjestelmä, joka selittää ja oikeuttaa yhteiskunnalle tietyn, joko olemassa olevan tai esitetyn, ['sopivan'] poliittisen järjestyksen ja tarjoaa strategian (prosessit, institutionaaliset järjestelyt, ohjelmat) sen saavuttamiseksi."<sup>113</sup>

"Ajatusten joukkoja, joilla ihmiset perustelevat, selittävät ja oikeuttavat organisoidun sosiaalisen, ja erityisesti poliittisen, toiminnan tavoitteita ja keinoja, riippumatta siitä tähtääkö toiminta määrätyn sosiaalisen järjestyksen säilyttämiseen, muuttamiseen, hävittämiseen tai jälleenrakentamiseen."<sup>114</sup>

---

<sup>109</sup> Geuss 1981, 22–23.

<sup>110</sup> Emt., 12.

<sup>111</sup> Fay 1987.

<sup>112</sup> Said 2001, 48.

<sup>113</sup> "A belief system that explains and justifies a preferred political order for society, either existing or proposed, and offers a strategy (processes, institutional arrangements, programs) for its attainment.". Christenson et al. 1972, 1 teoksessa Flood 2002, 13.

<sup>114</sup> "Sets of ideas by which men posit, explain and justify ends and means of organized social action, and specifically political action, irrespective of whether such action aims to preserve, amend, uproot or rebuild a given social order.". Seliger 1976, 14 teoksessa Flood 2002, 13.



Käsitys ideologiasta ajatusten tai uskomusten *järjestelmänä* korostaa sen käsitteellisten rakenteellisten tekijöiden johdonmukaista keskinäissuhdetta integroidun kokonaisuuden osina. Ideologian rakenteellisten tekijöiden typologioista Flood mainitsee *Elinor Scarbrough'n* jaottelun ideologian *ydinuskomuksiin* sekä sen *toimintaperiaatteisiin*. Ideologian ydinuskomukset muodostuvat

”[...] perusoletuksista (ihmisten ja yhteiskunnan luonteesta), arvoista (kuten vapaus, tasa-arvo, ja myötätunto), [ja] lopullisista päämääristä (kuten vapauden, tasa-arvon ja myötätunnon arvoja ilmentävän demokraattisen sosialistisen yhteiskunnan perustaminen).”<sup>115</sup>.

Toimintaperiaatteilla Scarbrough Floodin mukaan tarkoittaa hyväksyttäviksi ja tehokkaiksi katsottuja toimintaa ohjaavia periaatteita ydinuskomusten täytäntöön panemiseksi. Periaatteita rajoittavat ydinuskomusten ja toimintaympäristön toiminnalle asettamat rajoitukset.<sup>116</sup>

Flood esittää, että *Martin Seligerille* ideologia merkitsee ihmisen havaintoja ja vaikuttimia jäsentävää ajattelurakennetta, joka ohjaa poliittista toimintaa. Ideologia vaikuttaa sosiaalisena ilmiönä poliittista toimintaa perustelevien puhetekojen kautta. Seligerin ideologiakäsityksen rakenteelliset tekijät ovat: 1) oikeudenmukaisuutta ja julkista hyvää koskevat *moraaliset periaatteet*; 2) tarkoituksenmukaisuutta, harkintaa ja tehokkuutta käsittelevät *tekniset periaatteet*; 3) *implementoinnin* tapaa ja keinoja koskevat ohjeet; 4) kilpailevien ideologioiden *negaatiot*; sekä 5) *analyysit ja kuvaukset*.<sup>117</sup>

Vallan ja vaurauden epätasaisen jakauman luonnehtimissa kompleksisissa moderneissa yhteiskunnissa poliittiset ideologiat toteuttavat lukuisia, usein ristiriitaisiakin, funktioita. Ideologialla voi olla ihmisiä ja ihmisryhmiä vakiintuneen poliittisen ja sosiaalisen järjestyksen piiriin integroiva vaikutus, mutta se voi toimia myös yhteiskunnallisen epävakauden ja konfliktin lähteenä. Lisäksi ideologisissa merkitysjärjestelmissä konfliktille on varattu usein määrätynlainen historiallinen rooli, jolla saattaa olla kansainvälisiäkin ulottuvuuksia. Ideaalisen yhteiskuntatilan malleina ideologiat tarjoavat paitsi normatiivisen esikuvan vallitsevan järjestyksen arvioimiseksi myös ihmisille merkityksellisen *kognitiivisen kartan*, jonka perusteella selittää ja tulkita yhteiskunnallisia ilmiöitä sekä omaa

---

<sup>115</sup> ”[...] fundamental assumptions (about the nature of human beings and of society), values (such as liberty, equality, and compassion), ultimate goals (such as the establishment of a democratic socialist society embodying the values of liberty, equality and compassion).” Flood 2002, 14.

<sup>116</sup> Ibid.

<sup>117</sup> Flood 2002, 14–15.

elämänhistoriaansa. Tällaisina usein sekavan ja vaikeasti haltuun otettavan yhteiskunnallisen todellisuuden karttoina ideologiat tarjoavat myös lohtua ja varmuutta sekä mahdollisesti lupauksen paremmasta huomisesta. Tässä ilmiöiden havaitsemista ja merkityksellistämistä jäsentävässä ominaisuudessaan ideologiat vaikuttavat siihen tapaan, jolla ihmiset käsittelevät – valikoivat, hylkäävät ja tulkitsevat – ympäristöstään saamaansa informaatioita.<sup>118</sup>

Ideologioiden tarjoaman symbolisen perustan rajaamissa yhteisöissä jäsenyys perustuu

”[...] *meidän, jotka olemme sisäpuolella ja niiden, jotka ovat ulkopuolella* väliseen vastakkainasetteluun, joka vastaa *me, jotka olemme oikeassa ja he [ne], jotka ovat väärässä* välistä vastakkainasettelua [...], jonka voi vaivattomasti viedä pidemmälle raskaamman moraalisen latauksen omaavaan merkitykseen *me, jotka olemme hyviä ja he [ne], jotka ovat pahoja*.”

Tämän ideologisesti määrittyneen ja binaariseen logiikkaan perustuvan ryhmän jäsenyys voidaan lisäksi ulottaa pienin mielikuvituksellisin ponnistuksin yli nykyhetken määrittämien ajallisten ja maantieteellisten rajojen aina kaukaiseen menneisyyteen tai kuvitteelliseen tulevaisuuteen asti. Emotionaalista omistautumista tai ehdotonta rationaalista sitoutumista vaativa ideologia saattaa, etenkin yhteiskunnallisen epävakauden tai kriisiytymisen aikoina, kannustaa asemansa uhatuksi kokevia ihmisryhmiä radikaaliinkin toimintaan – jopa uhrautumiseen moraalisesti velvoittavaksi koetun ideologian puolesta.<sup>119</sup> Ideologisin perustein hyviin ja pahoihin ihmisiin jakautunut sosiaalinen maailma on usein moraalisesti tyydyttävän historiallisen (kvasi)determinismin säätelemä; olemuksellisesti hyvät ihmiset saavuttavat *väistämättä* tavoitteensa lopulta. Pahojen ihmisten menestys ei tietenkään voi johtua heidän luontaisesta arvostaan – heidän ovat läpikotaisin ja perusteellisesti pahoja! – ja joka tapauksessa se on vain väliaikaista. Ideologisesti määrittyneen historian rautaiset lainalaisuudet asettavat asiat lopulta oikeille uomilleen. Tätä ajattelun mallia voi kutsua *ideologisesta essentialismista* johdetuksi *lopputulosten logiikaksi*.<sup>120</sup>

Ideologinen essentialismi edellyttää siis *tietoa* toimijoiden ideologian kannalta keskeisistä olemuksellisista piirteistä. Ideologinen tieto kohdistuu siihen, mikä toimijoissa (yksilöt, kollektiivit, abstraktit voimat) on pysyvää ja oleellista, erotuksena siitä, mikä satunnaista, muuttuvaa ja ohimenevää. Tämän kaltainen tieto ihmisestä ja yhteiskunnasta tekee

---

<sup>118</sup> Flood 2002, 19–20.

<sup>119</sup> “[...] opposition between *we who are inside* and *they who are outside*, correlating with the opposition between *we who are right* and *they who are wrong* [...], which can easily be taken further to carry the heavier moral charge of *we who are good* and *they who are evil*.” Kursivoinnit alkuperäiset. Emt., 20–21.

<sup>120</sup> Emt., 138.

mahdolliseksi oikeaa ja väärää, hyvää ja pahaa, koskevat normatiiviset arviot ja määräykset.<sup>121</sup>

---

<sup>121</sup> Flood 2002, 138–139.

## 8. MYYTTI

Tässä kappaleessa sivuan niitä *myytin* käsitteellistämiseen liittyviä näkökulmia, jotka ovat huomionarvoisia omassa tutkimuksessani keskeisen *poliittisen myytin* käsitteen kannalta. Tietenkin kyseessä oleva lähestymistapa myyttiin ja sen tutkimukseen on tässä mielessä valikoiva ja rajaa väistämättä eräitä tärkeitä kysymyksiä tutkimuksen ulkopuolelle. Tämä kirjoitus ei kuitenkaan varsinaisesti ole johdatus myyttien ja mytologioiden tutkimusta käsittelevään laajaan kirjallisuuteen ja rajaukset olen tehnyt tietoisesti oma kysymyksenasettelu mielessäni. Aiheen käsittely on syytä aloittaa suppealla katsauksella käsitteen 'myytti' semanttiseen historiaan.

Nykypuheessa termin 'myytti' ymmärretään usein viittaavan selostukseen tai uskomukseen, joka on fiktiivinen tai irrationaalinen – epätosi. Kontrasti arkaaisten yhteisöjen tapaan ymmärtää myytti 'pyhänä', 'esimerkillisenä' ja 'merkittävänä' (tosi)tarinana ei voisi olla juuri suurempi. Termin semantiikkaan liittyvää epätietoisuutta lisää entisestään modernien tieteenalojen tapa puhua myytistä omien paradigmojensa vaatimusten mukaisesti.<sup>122</sup> Käsitteen semanttinen historia on sekä hyvin tunnettu että laajasti dokumentoitu ja johtaa aina antiikin kreikkalaisessa yhteiskunnassa ja ajattelussa tapahtuneisiin radikaaleihin muutoksiin. Näiden muutosten seurauksena kreikkalaisten *mythos* (joka alkujaan merkitsi 'puhetta' tai 'sanaa') tuli saamaan merkityksensä suhteessa käsitteeseen *logos* (ja myöhemmässä vaiheessa myös käsitteeseen *historia*). Rationaaliseen argumentaatioon yhdistetty *logos* edusti korkeampaa inhimillistä toimintaa verrattuna uskonnollisista ja metafysisistä merkityksistään riisuttuun *mythosiin*, joka tuli lopulta ilmaisemaan 'sitä, mikä ei voi todellisuudessa olla'. Myöhemmässä historian vaiheessa juutalais-kristillinen traditio torjui kaiken Raamattuun perustumattoman epätotena ja kerettiläisenä harhakuvitelmana, illusiona, mutta tämä ei suinkaan merkinnyt myytin tai myyttisen ajattelun kuolemaa. Erityisesti valituksen jälkeinen aatehistoria, kristillinen tai ei, pyrki tietoisesti selvittämään suhdettaan myyttiin, usein demytologisoimalla ja rationalisoimalla kirjallista ilmaisua ja ajattelua. Syntyi, *Laurence Coupe Robert Jewettilta* ja *John Shelton Lawrencelta* lainaamaa ilmausta käyttäen, myyttittömyyden myytti.<sup>123</sup> Varsin kapeakatseinen käsitys myytistä jonakin todellisuudelle ja järjelle vieraana ja vastakkaisena – siis fiktiivisenä ja absurdina tai ihmisyyden

---

<sup>122</sup> Eliade 1975, 1.

<sup>123</sup> Coupe 1997, 9–13 ja Eliade 1975, 1–2.

vaistonomaista lapsellisuutta edustavana – on vakiinnuttanut asemansa tavanomaiseen kielenkäyttöön.

Myyttiset arkkityypit ovat ilmauksia kieleen sisältyvästä taipumuksesta kohti absoluuttista, kokonaista ja yhtenäistä. Kuten Coupe osuvasti toteaa, myyttien välittämä inhimillinen täydellisyyden kaipuu on myös kirous, kun se ilmenee 'täydellisten' uhrien, syntipukkien tai vihollisten hahmossa. Päätyneen vuosisadan 'totaalinen sota' ja ydinaseet ovat tämän täydellisyyden paradigman pragmaattisia kuvia järjestäytyneen väkivallan muodossa. Historian holokaustien uhrin vaativat meitä kiinnittämään huomionamme myös – ja ennen kaikkea – siihen, mitä myytit *tekevät*.<sup>124</sup> Myyttien mieltäminen kirjallisten kulttuurituotteiden sijasta osana yhteiskunnallista ja poliittista toimintaa auttaa meitä ymmärtämään muuten näkymättömäksi jääviä valta- ja alistussuhteita eettisine ulottuvuuksineen.

Myyttien ja myyttisen ajattelun totalisoivan impulssin liiallinen korostaminen on kuitenkin kohtuutonta, sillä myytit myös laajentavat ajattelun horisonttia ihmiselämää rikastuttavalla tavalla. Myyttien symbolinen funktio on myös toimia voiman ja ilmoituksen lähteenä. Tällöin myytin metafora on hierarkian sijasta uusien maailmojen horisontti.

”[...] [V]aikka myytti saattaa olla paradigmaattinen, ja vaikka se saattaa viitata sosiaaliseen ja kosmiseen järjestykseen, tai täydellisyyteen, se myös kantaa lupaus kokonaan toisenlaisesta olemassaolon tavasta, joka toteutuu aivan nykyisen ajan ja paikan tuolla puolen.”<sup>125</sup>

Myytti voi olla lupaus tulevasta *emansipaatiosta*, eettisesti vastuullisesta ihmisestä ja oikeudenmukaisemmasta yhteiskunnasta. Tässä merkityksessä myytti on *utopia* (kaksoismerkityksessään *ou topos*, 'ei-paikka', + homofoni *eu topos*, 'hyvä paikka'), joka odottaa tulemistaan.

Coupen mukaan useat tutkijat ovat korostaneet tiettyjen myyttien paradigmaattista, esikuvallista luonnetta.<sup>126</sup> Arvostetulle romanialaiselle uskontotieteilijälle ja kirjailijalle *Mircea Eliadelle* esikuvalliset ja normatiiviset luomismyytit olivat tässä mielessä keskeisessä asemassa.<sup>127</sup> Coupe haluaa välttää sitoutumista 'puhtaan' paradigman ajatukseen ja puhuu sen sijaan wittgensteinilaisin sanakääntein myyttien välisistä

---

<sup>124</sup> Coupe 1997, 6–8.

<sup>125</sup> ”[...] [W]hile myth may be paradigmatic, and while it may imply a social and cosmic order, or perfection, it also carries with it a promise of another mode of existence entirely, to be realised just beyond the present time and place.”. Emt., 8–9.

<sup>126</sup> Emt., 5.

<sup>127</sup> Ks. esim. Eliade 1975.

'perheyhtäläisyyksistä'.<sup>128</sup> Täten hän päätyy teologi *Don Cupittin* varsin laajaan myytin määritelmään:

"Siten voimme sanoa, että myytti on tyypillisesti tuntemattoman tekijän merkitykseltään arkkityyppinen tai yleismaailmallinen traditionaalinen pyhä tarina, jota kerrotaan toistuvasti tietyssä yhteisössä ja joka usein liittyy rituaaliin; että se kertoo yli-inhimillisten olentojen, kuten jumalten, puolijumalten, sankareiden, henkien tai haamujen, teoista; että se sijoittuu historiallisen ajan ulkopuolelle alkuperäiseen tai eskatologiseen [siis viimeiseen, lopulliseen] aikaan tai yliluonnolliseen maailmaan, tai saattaa käsitellä siirtymisiä yliluonnollisen maailman ja ihmisen historiallisen maailman välillä; että yli-inhimilliset olennot kuvitellaan antropomorfisiksi [siis ihmisen muotoisiksi], vaikka heidän voimansa ylittävät ihmisen ja usein tarina ei ole luonnonmukainen, vaan omaa unien pirstaleisen, sekavan logiikan; että kansojen mytologian kokonaisuus on usein pitkävetäinen [siis laahaava, monisanainen], liioiteltu ja täynnä näennäisiä epäjohdonmukaisuuksia; ja lopuksi, että myytin tehtävä on selittää, saattaa sopusointuun, ohjata toimintaa tai oikeuttaa. Voimme lisätä, että myyttien rakentaminen on ilmeisesti ihmisielen perustavanlaatuisia ja yleismaailmallista toimintaa sen tavoittelussa enemmän tai vähemmän yhtenäistä mielikuvaa kosmisesta rakenteesta, sosiaalisesta järjestyksestä ja yksilön elämän merkityksestä. Sekä yhteisölle kokonaisuudessaan että yksilölle tämä tarinanluomistoiminto vaikuttaa korvaamattomalta. Yksilö löytää merkitystä elämälleen sijoittamalla elämäntarinansa osaksi suurempaa yhteisöllistä ja kosmista tarinaa."<sup>129</sup>

Coupen ja Cupittin tarjoama määritelmä korostaa eräitä myytin keskeisiä piirteitä, mutta käsitteeseen sisältyvä avoimuus ja tulkinnallisuus tekee siitä analyttisesti varsin haastavan. Mahdollisesti jotain myyttisen muodon välittämästä ihmisielen rikkaudesta ja rajattomuudesta kuitenkin kadotettaisiin pakottamalla termi ahtaisiin käsitteellisiin rajoihin.

Edellä käsiteltyä Christopher G. Flood kutsuisi *pyhän myytin* määritelmäksi. Floodin mukaan induktiivisiin ja deduktiivisiin propositioihin perustuvasta argumentaatiosta myytin erottaa sen *narratiivinen* diskursiivinen muoto. Myytti on tarina, joka esittää toisiinsa kytkeytyvien tapahtumien sarjan. Lisäksi myytillä on usein yhteyksiä muihin ei-verbaalisiin

---

<sup>128</sup> Coupe 1997, 5.

<sup>129</sup> "So we may say that a myth is typically a traditional sacred story of anonymous authorship and archetypal or universal significance which is recounted in a certain community and is often linked with a ritual; that it tells of the deeds of superhuman beings such as gods, demigods, heroes, spirits or ghosts; that it is set outside historical time in primal or eschatological [i.e. last, ultimate] time or in the supernatural world, or may deal with comings and goings between the supernatural world and the world of human history; that the superhuman beings are imagined in anthropomorphic [i.e. humanly formed] ways, although their powers are more than human and often the story is not naturalistic but has the fractured, disorderly logic of dreams; that the whole body of a peoples' mythology is often prolix [i.e. lengthy, wordy], extravagant and full of seeming inconsistencies; and finally that the work of myth is to explain, to reconcile, to guide action or to legitimate. We can add that myth-making is evidently a primal and universal function of the human mind as it seeks a more-or-less unified vision of the cosmic order, the social order, and the meaning of the individual's life. Both for society at large and for the individual this story-generating function seems irreplaceable. The individual finds meaning in his life by making of his life a story set within a larger social and cosmic story." Teksti hakasulkeissa on Coupen. Cupitt 1982, 29 teoksessa Coupe 1997, 5–6.

kulttuurimuotoihin ja symboliseen toimintaan, kuten rituaaliin, jonka alkuperää se saattaa selittää.<sup>130</sup>

Sisällöllisesti myyttien aihepiiriksi on usein laskettu jumalten, maailman tai ihmisen alkuperästä kertovat ja kaukaiseen menneisyyteen tai historiallisen ajan ulkopuolelle sijoittuvat tarinat, mutta myös messiaanisia tai milleniaarisia tapahtumia ennustavat eskatologiset narratiivit. Oman tutkielmanikin kannalta merkittävä myyttien luokka käsittelee jumalallisia ja inhimillisiä piirteitä ilmentävän kulttuurisankarin tai sankarillisen kollektiivin maailmaa täydellistäviä tekoja.<sup>131</sup>

Useat tutkijat ovat sisällyttäneet myytin kriteereihin myös tarinan erityisen – *pyhän* – kulttuurisen statuksen vaatimuksen. Määrätyn sosiaalisen ryhmän keskuudessa kiertävä pyhä myytti toimii sen keskeisten uskonnollisten vakaumusten ilmauksena ja vahvistuksena ja

”[...] on *vain* tosi sosiaaliselle ryhmälle, joka kokee sen sellaisena, ja todennäköisesti vaikuttaa samaan uskomusjärjestelmään sitoutumattomasta tarkkailijasta ala-arvoiselta, vääristyneeltä, tai kuvitteelliselta, riippumatta siitä arvosta, joka sillä saattaa olla yhteisölle, jossa sitä kunnioitetaan suuresti.”

Tämä näkökulma myyttiin korostaa ulkopuolisen tarkkailijan taipumusta tulkita myytti arkikieleenkin vakiintuneessa merkityksessä fiktiivisenä ja vääristyneenä tarinana. Myytin asema määrätulle ihmisryhmälle *totena* ja *pyhänä* tarinana erottaa sen muista narratiivisen kerronnan muodoista, kuten kansantarinoista, saduista, faabeleista, legendoista ja myös historioista – joskin kategorioiden väliset rajat ovat usein varsin häilyviä.<sup>132</sup>

Kuten edellä lyhyesti totesin, maailmaa relevantteine suhteineen selittävänä kertomuksena myytille on ominaista eräänlainen kokonaisvaltaisuus tai absoluuttisuus; myytin sisältämä totuus kosmoksesta on *yleinen* ja *täydellinen*. Myytistä yhteisö ammentaa merkityksen olemassaolonsa tilallisille ja ajallisille ulottuvuuksille. Se rajaa *pyhän* sekä ajallisesti (pyhä aika ja sen suhde ihmisen historiallisuuteen) että paikallisesti (taivaallisten esikuvien mukaiset kaupungit ja temppelit, pyhät alueet ja paikat). Näin tulkittuna myyteillä on keskeinen rooli yhteisön itseymmärryksen kannalta, sillä ne kertovat *missä* ihmisryhmä on suhteessa pyhään maantieteeseensä ja *milloin* suhteessa kosmiseen aikaan.

---

<sup>130</sup> Flood 2002, 27–28.

<sup>131</sup> Emt., 29–31.

<sup>132</sup> “[...] is *only* true for the social group which experiences it as such and is likely to strike the observer who does not share the same belief system as inferior, distorted, or illusory, regardless of the value it may have for the community in which it is revered.”. Kursivointi alkuperäinen. Emt., 31–33.

Ideologioiden tapaan ajallisina ja tilallisina karttoina myös myytit tarjoavat mallin yksilölliselle ja kollektiiviselle toiminnalle välittömästi koetussa elämismaailmassa. Jo aiemmin lyhyesti sivuttu sosiofunktionaalinen perspektiivi myytteihin korostaakin niiden esikuvallista, *paradigmaattista* asemaa todellisuuden ja sosiaalisen toiminnan malleina:

”[...] se [myytti] tarjoaa ainekset kokemuksen kognitiiviselle jäsentelylle. Se seikka, että myytti voi läpäistä traditionaalisissa yhteisöissä niin monia elämänpiirejä [...] merkitsee, että kulttuurin omaksumisen kokemus sosiaalisen ryhmän sisällä ja yhteisen uskon jakaminen sen myyttien selitysvoimaan vaatii noiden myyttien maailmaan kartoittamien kognitiivisten kategorioiden sisäistämistä, *mukaan luettuna poliittista toimintaa määrittävät stereotyyppit.*”<sup>133</sup>

Myyttien usein dramaattinen sekä ihmisen syvimpiin toiveisiin, tunteisiin ja intohimoihin vetoava kerronnallisuus on omiaan vahvistamaan voimakkaista yhteisöllisyyden tuntemuksia sekä uskomuksia ryhmän erityislaatuisuudesta sen jäsenissä. Toveruudesta ja yhteenkuuluvuudesta kertovilla myyteillä on siten keskeinen yhteisöjen rajoja piirtävä funktio sosiaalisten ryhmien symbolisessa rakentumisessa.<sup>134</sup> Dualistiset vastakohtaisuudet esimerkiksi lakia noudattavien ja sitä rikkovien välillä, ja siten myös sosiaalisen järjestyksen edellytykset, tuotetaan kulttuurisesti myyttien välityksellä: ”Myyttien tehtävänä on luoda pahan, eron illuusio; samalla myytti antaa erottelulle kollektiivisen luonteen.”<sup>135</sup> Kuten James. A. Aho huomauttaa, ilman sosiaalista järjestystä ei voi olla olemassa psykologista järjestystä. Järjestyksen kokeminen edellyttää kosmologisen maailman kolmen tason keskinäistä harmoniaa. Nämä kaikille kosmologisille maailmoille ominaiset tasot ovat tähtitaivaasta planeettoineen koostuva *makrokosmos*, yhteisön julkisten asioiden *mesokosmos* sekä yksilöllisen elämänkaaren muodostama *mikrokosmos*.<sup>136</sup>

---

<sup>133</sup> “[...] it provides materials for the cognitive organization of experience. The fact that myth can permeate so many areas of life in traditional societies [...] means that the experience of acculturation within a social group and sharing a common faith in the authority of its myths entails internalization of the cognitive categories which those myths map onto the world, including the stereotypes which condition political behavior.”. Kursivointi lisätty. Flood 2002, 33–35.

<sup>134</sup> Emt., 36.

<sup>135</sup> Harle 1991a, 16–17.

<sup>136</sup> Aho 1981, 34.



Paitsi että myytit kokoavat ryhmän jäseniä yhteisten merkitysten verkostoon, ne myös legitimoivat tietynlaisia yhteiskunnallisen segmentoitumisen ja poliittisen hierarkian muotoja.<sup>137</sup> Hindulaisuuden piiristä tunnetun *varna*-järjestelmän alkuperä voidaan esimerkiksi jäljittää *Rigvedassa* mainittuun myyttiin kosmisen jätin, *Purushan*, ruumiin paloittelusta.<sup>138</sup> Tämän vakiintunutta sosiaalista järjestystä tukevan ja ylläpitävän funktionsa lisäksi myytti voi toimia vastakkainasettelun, vastarinnan ja jopa vallankumouksellisen toiminnan symbolisena lähteenä. Tietyissä olosuhteissa jopa *samaan* myyttiin liittyvät ristiriitaiset tulkinnat korostavat yhtäaikaisesti *molempia* myytin edellä mainituista funktioista; yhteen ja samaan myyttiin kiinnittyvät eriävät painotukset voivat siis sekä tukea vallitsevaa yhteiskuntajärjestystä että tarjota virikkeen sen kumoamiselle. Tämä on mahdollista, sillä myytteihin sisältyvä symboliikka on ainakin tietyissä rajoissa tulkinnallisesti avointa. Tässä merkityksessä myytti voi toimia valtaresurssina, jolla on vaikutuksia symbolisen ja materiaalisen vallan jakautumiseen yhteiskunnassa ja joka oikeuttaa määrättyjä hegemonia- ja alistussuhteita.<sup>139</sup>

---

<sup>137</sup> Flood 2003, 37.

<sup>138</sup> Ks. esim. Varna (Hinduism) – Wikipedia, the free encyclopedia ja Purusha – Wikipedia, the free encyclopedia.

<sup>139</sup> Flood 2002, 37–39.

## 9. POLIITTINEN MYYTTI

Tässä työssä poliittinen myytti on "[...] *ideologisesti leimautunut narratiivi, joka on olevinaan tosi selostus menneestä, nykyisestä, tai ennustetusta poliittisten tapahtumien sarjasta ja joka hyväksytään pääpiirteissään pätevänä sosiaalisen ryhmän toimesta.*"<sup>140</sup>. Kyseessä on siis ideologisen diskurssin muoto, jossa argumentaatio ilmaistaan poliittisena narratiivina ja joka antaa historiallisille tapahtumille ideologisesti määrittyneen merkityksen. Historian ideologisen merkityksen 'paljastaville' myyteillä on kollektiivisen poliittisen identiteetin rakentumisen kannalta erittäin tärkeä tehtävä, sillä "[i]hmiset kamppailevat historian merkityksestä, koska mieltävät menneisyytensä olevan oleellinen osa sitä, keitä he ovat. [...]"<sup>141</sup>. Tämä on läheisesti yhteydessä käsitykseen, jonka mukaan identiteetit ovat ihmisten itsestään ja toisistaan kertomia, ja siten alati muuttuvia, narratiiveja – tarinoita siitä keitä olemme tai emme ole.<sup>142</sup> *George Egerton* huomauttaa, että

"Historian käytön tulee olla dramaattista, konkreettista, henkilöityä ja didaktista teoreettisen tai spekulatiivisen historianfilosofian abstraktioista poiketen. Myytin vetovoima ja valta tulee olemaan seurausta retorisesta taidosta, jolla sitä muokataan ja viestitään, samoin kuin niiden sosiaalisten tarpeiden vaatimuksista, joihin se vastaa. Myytti, toimiessaan menestyksekkäästi, viestii ja sosiaalistaa läheisen ideologiansa kokonaisvaltaisempia ja abstrakteja propositioita."<sup>143</sup>

Traditionaalisten yhteisöjen myyteistä poiketen poliittisilla myyteillä ei tavanomaisesti ole *pyhän* statusta moderneissa sekularisoituneissa yhteiskunnissa, mutta ne käsittelevät usein samoja teemoja (alkuperää, uudistumista, kulttuurisankareiden tekoja) ja saattavat

---

<sup>140</sup> "[...] *an ideologically marked narrative which purports to give a true account of a set of past, present, or predicted political events and which is accepted as valid in its essentials by a social group.*". Kursivointi alkuperäinen. Flood 2002, 44.

<sup>141</sup> "Human beings fight over history because they conceive their pasts to be an essential part of who they are. [...]"<sup>141</sup>. Dienstag 1997, 206 teoksessa Andrews, 2007, 10. *Hayden White* käsittelee historiografisessa tutkimuksessaan juonellistamisen (englanniksi *emplotment*) teoriaa, jossa tekstianalyysin metodeja sovelletaan myös historiallisiin narratiiveihin. Juonellistamisen teoria perustuu näkemykseen, jonka mukaan kronologisten tapahtumien kytkeminen merkitykselliseksi tarinaksi edellyttää historioitsijan tekemiä valintoja ajallisesti toisistaan erillisten ilmiöiden yhdistämiseksi. Whiten mukaan historioitsijan on pitäydyttävä määrätyissä (läntisen) kirjallisuustradition myyteissä tullakseen ymmärretyksi. Nämä kulttuurisesti vakiintuneet traditiot tai kirjallisuuden lajityypit ovat romantiikka, komedia, tragedia ja satiiri. Saavuttaakseen arvovaltaisen aseman paradigmaattisena totuutena on historiallisen narratiivin mukauduttava näiden kirjallisuusmuotojen vaatimuksiin, jotka vastaanottavan yleisön on helppo tunnistaa. Hall 2006, 180–181.

<sup>142</sup> Andrews 2007, 9 ja 11.

<sup>143</sup> "The use of history must be dramatic, concrete, personalized and didactic as distinct from the abstractions of a theoretic or speculative philosophy of history. The appeal and potency of the myth will be a result of the rhetorical skill with which it is shaped and communicated, as well as the urgency of the social needs it addresses. The myth, functioning successfully, will serve to communicate and socialize the more comprehensive and abstract propositions of its related ideology."<sup>143</sup>. Egerton 1983, 501 teoksessa Flood 2002, 105.

herättää ihmisissä lähes uskonnollisen vakaumuksen kaltaista sitoumusta symboliseen maailmaansa. Pyhän ja maallisen (*profaanin*) välinen rajanveto on historiallisesti ollut laajan uskontotieteellisen ja antropologisen keskustelun kohde. 'Pyhä' voidaan ymmärtää myös *Veikko Anttosen* tapaan kulttuurisena kategoriana siten, että

"Pyhä" on ihmisen vuosituhantisiin perinteisiin perustuva tapa merkitä eri asiat ja paikat muusta erilleen ja antaa niille erityisasema kulttuurisidonnaisessa ajattelussa ja käyttäytymisessä. Pyhä ilmaisee paitsi erottamisen ja rajauksen, myös arvon. Pyhäksi erottaminen ilmaisee suhteen siihen millä on erityistä arvoa. Siksi pyhä ei ole viime kädessä ihmisestä riippumaton kohde, vaan suhde kohteen ja merkityksenantajan välillä. Pyhä perustuu symboliseen suhteeseen, joka voi olla joko yhteisöllinen tai yksilöllinen. Ihmiskunnan historiassa pyhät asiat ovat olleet ensisijaisesti kollektiivisia eli yhteisöllisyyttä voimistavia symboleja. "Pyhä" on ns. polyseeminen sana, jonka merkitykset vaihtelevat puhujasta ja puheyhteisöstä riippuen.<sup>144</sup>

Myös ideologian ja uskonnon välinen raja hämärtyy huomattavasti, jos uskonnon määrittelee funktionaalisesti sosiaalisena tai moraalisenä voimana, jonka ytimessä ovat kultti ja usko. Tämän funktionaalisen määritelmän mukaan uskonto on *"[...] uskomusten ja käytäntöjen järjestelmä, joka erottaa pyhän profaanista ja yhdistää kannattajansa yhdeksi uskovaisten moraaliseksi yhteisöksi."*<sup>145</sup>. Funktionaalisesti uskonto ja nationalismi poliittisena ideologiana ovat hyvin läheisiä korostaessaan moraalisen yhteisön merkitystä ja sekä pyhän kategorian että moraalisen sääntelyn vaikutusta sosiaaliseen koheesioon.<sup>146</sup>

Anthony D. Smithin mukaan nationalistisen uskomusjärjestelmän ytimen muodostaa autenttisuuden kultti, joka toimii pyhän funktionaalisenä vastikkeena nationalismin sekulaarissa ideologiassa. Autenttisuudella Smith viittaa 'aidon' kansallisen itsen etsintään tai tavoitteluun. Autenttisen ja epäautenttisen vastinpari vastaa emotionaalisesti pyhän ja profaanin välistä jaottelua useimpien uskontojen piirissä ja pyhien asioiden tapaan autenttiset kansat ja kansalliset symbolit asetetaan erilleen hartaan kunnioituksen kohteina. Yksinkertaisimmillaan autenttinen tarkoittaa Smithin mukaan nationalistien kielenkäytössä jotain, mikä *on meidän eikä kenenkään muun ja on välttämätön ja itsestään selvänä pidetty*. Näiden tavanomaisten merkitysten lisäksi ja rinnalla 'autenttinen' ja 'autenttisuus' sisältävät kompleksisempia nyansseja ja konnotaatioita, joita ovat muun muassa 1) *se, mikä on totta, aitoa ja peräisin syvimmästä olemuksesta*, 2) *se, mikä on*

---

<sup>144</sup> Anttonen 1996.

<sup>145</sup> "[...] a system of beliefs and practices that distinguishes the sacred from the profane and unites its adherents in a single moral community of the faithful." Kursivoinnit alkuperäiset. Smith 2003, 26.

<sup>146</sup> Emt., 27.

*puhdasta ja sekoittumatonta ja siten olemuksellista, 3) se, mikä on yksinkertaista ja alkeellista ja erityisesti lähellä kansaa 'puhtaimmassa' ilmentymässään – rahvaassa, 4) se, mikä on alkuperäistä, tahraantumaton, juurtunutta ja kotoperäistä, 5) se, mikä on partikulaaria, ominaista ja yksilöllistä vastakohtana yleiselle, yhtäläiselle ja universaalille sekä 6) se, mikä on ilmauksellista, sisäsyntyistä ja omaehtoista.* Nämä autenttisuuden merkityssisällöt ovat osittain päällekkäisiä ja viittaavat toisiinsa, mutta käsittävät ajatuksen välttämättömyydestä:

”[...] autenttinen on korvaamaton ja perustavanlaatuinen, se, mitä ilman emme selviä tai mitä emme voi ajatella pois. Tämä välttämättömyys erottaa 'meidät' 'niistä', meidän kansamme kaikista muista, ja tekee siitä ja sen kulttuurista ainutlaatuisen ja korvaamattoman. Tässä merkityksessä kansasta tulee kollektiivisen merkityksen lähde ja siten 'pyhä’.”<sup>147</sup>.

Pyhien myyttien tapaan poliittiset myytit toimivat toiminnan paradigmaattisina malleina – poliittiset myytit ovat ne tositarinoina hyväksyville yhteisöille *esimerkillistä historiaa*.<sup>148</sup> Myytit toimivat tulkinnallisina karttoina tai kehikoina, joihin ihmiset sijoittavat ilmiöitä tehdäkseen ne ymmärrettäviksi<sup>149</sup>.

Narratiivin ideologinen leimautuneisuus merkitsee, että tarina toimii tiettyyn ideologiseen merkitysjärjestelmään yhdistettävien olettamusten, arvojen ja päämäärien 'kantajana', johdatellen kuulijaansa tai lukijaansa hyväksymään ideologisen tulkinnan maailmasta oleellisine suhteineen ja toimijoineen. Narratiivin ideologista määrittämyyttä korostavat tarinan aihetta ja sen käsittelyä (mukaan lukien se, mitä jätetään sanomatta) koskevien päätösten lisäksi lukuisat muut rakenteelliset tekijät. Näistä Christopher Flood mainitsee muun muassa tarinaan valikoidun informaation luonteen, kuvaukset historiallisten toimijoiden ominaisuuksista, vaikuttimista ja päämääristä sekä syy-seuraus-suhteista, kuvailevien termien käytön, narratiivin kieliopillisen ja rakenteellisen muotoilun sekä tarinalle määritellyn tapahtumapaikan.<sup>150</sup> Kaikki edellä mainitut poliittisten narratiivien piirteet siis johdattelevat lukijaa tietyn ideologisesti värittyneen hyväksyttävän johtopäätöksen suuntaan. Ideologisena käytäntönä poliittisten myyttien rakentaminen tähtää toimintaan nykyhetkessä tarjoamalla poliittisesti opettavaisia asennoitumisen ja

---

<sup>147</sup> “[...] the authentic is the irreplaceable and fundamental, that which we cannot do without or think away. It is this necessity that separates 'us' from 'them', our nation from all others, and makes it and its culture unique and irreplaceable. In that sense, the nation becomes the source of collective meaning, and hence 'sacred'.”. Smith 2003, 40.

<sup>148</sup> Flood 2002, 41–43.

<sup>149</sup> Hall 2006, 178.

<sup>150</sup> Flood 2002, 41–43.

toiminnan malleja.<sup>151</sup> Mitä tahansa poliittista narratiivia, joka on ideologisesti leimautunut ja jota esitetään totena selostuksena menneistä, nykyisistä tai ennustetuista poliittisista tapahtumista, Flood kutsuu *mytopoeettiseksi*.<sup>152</sup>

Jotta poliittisen myytin erityinen asema ideologisten uskomusten välittäjänä selkiytyisi analyttisesti, on kiinnitettävä huomiota sen *narratiiviseen* muotoon. Useat poliittisen myytin tutkijat ovat jättäneet kysymyksen diskursiivisesta muodosta avoimeksi tai ainoastaan viitanneet siihen implisiittisesti. Diskursiivisen muodon laiminlyönnin seurauksena on kuitenkin poliittisen myytin käsitteen pelkistyminen laajasti levinneeksi, mutta vääristyneeksi, ideologiseksi uskomukseksi, mikä tekee siitä analyttisesti tarpeettoman.<sup>153</sup> Narratiivisen muodon korostaminen on aiheellista, sillä Floodin mukaan sekä teoreettis-analyttisilla argumenteilla että narratiivisen muodon omaavilla poliittisilla myyteillä on oma suostutteleva funktionsa ideologisessa kommunikaatiossa. Molemmat ovat vastaanottavalle yleisölle suunnattuja, sisältämänsä tiedon, sen järjestelyn ja ilmaisutavan perusteella ymmärrettäväksi ja relevantiksi tarkoitettuja viestejä. Molemmat ideologisen viestinnän muodot pyrkivät tavanomaisesti vakuuttamaan yleisönsä uskottavalla tavalla tiettyjen johtopäätösten oikeutuksesta sekä saavuttamaan sanotun suhteen tulkinnallisen *sulkeuman*, toisin sanoen osoittamaan yleisölle, että tehtäväksi asetettu todistelu on viety johdonmukaiseen päätökseensä.<sup>154</sup> Tavoitteena on saavuttaa ”mielten kuuliaisuus”<sup>155</sup>, yleisön sitoutuminen esitetyn väittämän totuudellisuuteen.

Narratiivisen muodon omaavilla myyteillä että teoreettisilla argumenteilla on ideologisessa kommunikaatiossa toisiaan täydentävät roolinsa, sillä myytit konkretisoivat, tekevät ajassa eläviksi, abstraktisti merkitykselliset teoreettiset argumentit. Määrätyn poliittisen ideologian mytologian<sup>156</sup> tukena toimivat abstraktit teoreettiset väittämät puolestaan suovat myyteille tiettyä episteemistä ja akateemista arvostusta.<sup>157</sup> Näin myytit kiinnittyvät moderniteetin arvostamiin rationaalis-intellektuaalisiin ja tieteellis-empiirisiin totuuden epistemologisiin kriteereihin<sup>158</sup> vahvistaen ideologisen viestinnän validiteettia. Tämän sidoksen

---

<sup>151</sup> Flood 2002, 140.

<sup>152</sup> Emt., 43–44.

<sup>153</sup> Emt., 101–102.

<sup>154</sup> Emt., 115–116.

<sup>155</sup> ”*Adherence of minds*”. Kursivointi alkuperäinen. Perelman & Olbrechts-Tyteca 1971, 14.

<sup>156</sup> Poliittisen ideologian mytologialla tarkoitan tässä yhteydessä yksinkertaisesti ideologiaan yhdistettävien ja sen muodostamassa uskomusjärjestelmässä keskeisten poliittisten myyttien kokonaisuutta.

<sup>157</sup> Flood 2002, 105.

<sup>158</sup> Aaltola 2008, 5.

seurauksena on myytin sisältämien kulttuuris-ideologisten merkitysten muuntautuminen ilmiasultaan universaaleiksi, luonnollisiksi ja empiirisiksi 'totuuksiksi', joihin on saavuttu näennäisesti pätevän todistelun kautta. Uskomusten 'luonnollistumisen' seurauksena niitä ei tarvitse kyseenalaistaa tai tarkastella muuten kriittisesti, jolloin alkujaan poliittisesta tulee kiistatonta.<sup>159</sup>

Formaalilta muodoltaan argumentti koostuu johtopäätökseksi tarkoitettusta sekä sitä tukevista väittämistä ja sen on tarkoitus (ideaalisesti) olla *merkityksellinen* (sisältää väittämän), *totuudellinen* (väittämien kuvaama asiointila todella vallitsee) sekä *pätevä* (premissit tukevat johtopäätöstä). Argumentti pyrkii myös vakuuttavuuteen varautumalla kumoamaan tosiasialliset tai odotettavissa olevat vasta-argumentit.<sup>160</sup>

Narratiivi esittää toisiinsa kytkeytyvien tapahtumien sarjan kronologisessa järjestyksessä. Kuvattujen tapahtumien välillä siis vallitsee jonkinlainen ei-satunnainen suhde ja ne on jaksotettu aikaulottuvuudella. Lisäksi narratiivi tavanomaisesti etenee dynaamisesti määrätynlaista kehitysrataa alkutilanteesta yhden tai useamman välivaiheen kautta kohti lopullista asiointilaa, jonka tulee olla jollakin tapaa 'yhteensopiva' aiempien tapahtumien kanssa. Narratiivissa aika voidaan esittää lukuisilla erilaisilla tavoilla ja analyttisesti toisistaan tulee erottaa *juoni*, eli tapahtumien järjestys, kuten se esitetään, ja *tarina*, eli tapahtumien oletettu kronologinen järjestys. Narratiivisen tutkimuksen strukturalistisessa teoriassa narratiivin tarinalla viitataan tapahtumaketjun sekä hahmojen ja tapahtumapaikan muodostamaan kokonaisuuteen ('mitä'), kun taas *diskurssi* viittaa sisällön ilmaistamiseen tai viestimiseen tapaan ('miten')<sup>161</sup>. Myös tarinan kertoja (joskus *narratiivinen ääni*) voi asemoitua lukuisilla eri tavoilla narratiivissa esitettyyn tapahtumien sarjaan. Näistä mainittakoon esimerkiksi kertojan perspektiivi (silminnäkijä, osallistuja, ulkopuolinen), yleisösuhte (retorinen samaistuminen yleisöön, *me*) ja tiedollisen pätevyyden aste (kaikkietävä kertoja, avoimen subjektiivisten näkemysten esittäjä). Kertoja lisäksi kontrolloi muun muassa ympäristön ja historiallisten toimijoiden kuvauksia sekä toimijoiden tekemisiä, sanomisia, ajatuksia ja vaikuttimia koskevia selostuksia.<sup>162</sup>

"Määrätyt historialliset toimijat saatetaan sijoittaa [kerronnallisesti] etualalle, jotta ne olisivat myötä- tai vihamielisen huomion kohteena läpi suuremman tai pienemmän osan tarinaa, tai ne saatetaan alentaa huomaamattomiin rooleihin taka-alalle.

---

<sup>159</sup> Hall 2006, 179.

<sup>160</sup> Flood 2002, 116.

<sup>161</sup> Chatman 1978, 19.

<sup>162</sup> Flood 2002, 115–119.

Joidenkin toimijoiden havainnot, tuntemukset, asenteet ja uskomukset voidaan esittää vaihtelevanasteisina ja käsitellä niitä positiivisesti tai negatiivisesti.”<sup>163</sup>. Edellä esitetyt huomiot narratiivisuudesta ovat luonnollisesti varsin suppeita, mutta riittänevät selkiyttämään analyyttisen/teoreettisen argumentaation ja narratiivisen kerronnan välistä käsitteellistä eroa.

Argumentin ja narratiivin rinnalla ja näihin usein yhdistyneenä voidaan erottaa vielä kolmas ideologisessa viestinnässä yleinen tekstityyppi: *kuvaus*. Kuvaukset käsittelevät asioiden ominaisuuksia ja ne mielletään maalausten verbaalisina analogioina. Kuvaukset ’edustavat’ tai ’ilmentävät’ kohdettaan.<sup>164</sup>

Edellä mainitut kolme tekstityyppiä voivat esiintyä yksittäisissä teoksissa tai tekstikatkelmassa rinnakkain ja vaihtelevissa määrin. Tärkeää onkin erottaa toisistaan tekstin *diskursiivinen muoto* ja *kommunikaatiofunktio*. Teksti saattaa esimerkiksi muodoltaan olla vallitsevasti narratiivinen, mutta kommunikaatiofunktioiltaan argumentoiva, kun tarina kerrotaan argumentin tukemiseksi.

”[...] [J]os poliittisen myytin ehdoksi asetetaan narratiivinen muoto, ei tämä tarkoita, että määrätty diskurssi välttämättä kokonaisuudessaan on narratiivinen, tai että diskurssi edes vallitsevasti on muodoltaan tai funktioltaan narratiivinen. Tietenkin myytti saatetaan selostaa pitkään kokonaisessa kirjassa tai teosten sarjassa, jotka ovat narratiivisia. Mutta kirja saattaa käsittää kappaleita, jotka ovat suurelta osin argumentin ja kuvauksen muodossa, kun samalla joidenkin tai kaikkien kappaleiden jaksottaminen seuraa kronologista järjestystä antaen tekstilelle narratiivisen ulottuvuuden.”<sup>165</sup>

---

<sup>163</sup> “Particular historical actors may be foregrounded to make them centres of sympathetic or hostile attention throughout a greater or lesser part of the account, or they may be relegated to inconspicuous roles in the background. The perceptions, emotions, attitudes, and beliefs of some actors can be represented in varying degrees and treated positively or negatively.” Flood 2002, 120.

<sup>164</sup> Ibid.

<sup>165</sup> “[...] to stipulate that political myth is narrative in form is not to claim that the narrative necessarily occupies the whole of a given discourse nor even to claim that the discourse is predominantly narrative in form or function. Of course, a myth may be recounted at length throughout an entire book or series of works which are largely narrative in form. But a book can consist of chapters which are largely in the form of argument and description, while the sequencing of some or all of the chapters follows a chronological order giving a narrative dimension to the text.” Flood 2002, 120–125.

## 10. POLIITTINEN MYYTTI DIDAKTISENA NARRATIIVINA

Christopher Floodin mukaan hyödyllisen menetelmän ideologisten narratiivien tutkimiseksi tarjoaa Susan Suleiman teoksessaan *Authoritarian Fictions: The Ideological Novel as a Literary Genre*. Hyödynnän Suleimanin mallia heuristisena työkaluna uskoen sen valottavan eräitä tutkimusasetelmani kannalta keskeisiä poliittisen myytin rakenteellisia piirteitä. Hänen tutkimuksensa osoittaa, kuinka tarinan rakenne toimii ideologista viestiä rakentavana ja vahvistavana voimavarana. Mallin kuvaamia 'puhtaita' rakenteita lienee vaikea löytää novellikirjallisuudesta tai ideologisesta viestinnästä yleensä; rakenteelliset luokittelut pikemminkin konstruoidaan analyysin edetessä mahdolliset poikkeamat ideaalityypistä huomioiden. En väitä esittäväni ainoaa oikeaa tai tyhjentävää luentaa tutkimusaineistostani, mutta pyrin hermeneuttisen tutkimusotteen ymmärtävässä hengessä approksimoimaan tekstien esittämää käsitystä maailmasta keskeisine merkityssuhteineen. Suleimanin malli joka tapauksessa selittää ideologisen viestinnän toimintaa mainiosti. Käsittelen myöhemmin kahta hänen tunnistamaansa ja ideologisessa viestinnässä usein toisiaan tukevaa didaktisen narratiivin piirrettä: *oppilasrakennetta* ja *konfrontaatorakennetta*<sup>166</sup>.

Flood huomauttaa, että vaikka Suleimanin tutkimus kohdistuu ei-fiktiivisten mytopoeettisten tekstien sijaan novellimuotoiseen ideologiseen fiktion, on hänen mallillaan runsaasti tarjottavaa myös poliittisten myyttien tutkimukseen. Näin ollen ideologisesta novellista, *roman à thèse*stä, jäljempänä esitetyt huomiot koskevat myös poliittista myyttiä didaktisena narratiivina. Puhunkin jatkossa ideologisen novellin tai roman à thésen sijaan yksinkertaisesti 'didaktisesta narratiivista', missä soveliaista. Suleimanin mallin ansioksi Flood lukee sen kattavan ja neutraalin määritelmän ideologiasta.<sup>167</sup> Suleiman kutsuu diskurssia ideologiseksi, "[...] jos se eksplisiittisesti viittaa, ja samaistuu, tunnustettuun opinkappaleeseen tai aatejärjestelmään."<sup>168</sup> Erityisen merkittävänä Flood pitää myös Suleimanin korostamaa, *toisteisuuden* (redundanssi) kautta saavutettavan tekstin *ideologisen leimautuneisuuden* analyysia. Kuten aiemmin todettiin, tekstin ideologisella leimautuneisuudella Flood tarkoittaa, että

---

<sup>166</sup> Englanniksi *structure of apprenticeship* ja *structure of confrontation*.

<sup>167</sup> Flood 2002, 127.

<sup>168</sup> "[...] if it refers explicitly to, and identifies itself with, a recognized body of doctrine or system of ideas." Suleiman 1993, 1.



”[...] narratiivinen diskurssi kantaa määrättyyn ideologiaan tai tunnistettavaan ideologiaperheeseen yhdistettävien olettamusten, arvojen ja tavoitteiden jättämää jälkeä, ja että se sen tähden ilmaisee [lukijalle] eksplisiittisen tai implisiittisen kutsun myöntyä tiettyyn ideologiseen näkökantaan.”<sup>169</sup>.

Teoksessaan Suleiman pyrkii erittelemään roman à thèsena yleisemmin tunnetun ja voimakkaasti kritisoidun, usein propagandistiseksi kutsutun, genren yleisiä rakenteellisia piirteitä. Hänen määritelmänsä mukaan ideologinen novelli, roman à thèse, on:

”[...] realistisella tyylillä kirjoitettu novelli (toisin sanoen, todellisuudentunnun ja kuvauksen estetiikkaan perustuva), joka viestii lukijalle olevansa tarkoitukseltaan pääasiassa didaktinen, pyrkien osoittamaan poliittisen, filosofisen tai uskonnollisen doktriinin pätevyyden.”<sup>170</sup>.

Roman à thèse on siis nimensä mukaisesti teesinovelli, eli didaktisesti kirjoitettu novelli, joka esittää vakuuttavaksi tarkoitetun todistuksen tietyn poliittisen, moraalisen tai filosofisen teesin, opinkappaleen tai doktriinin puolesta. Määritelmä korostaa tekstin asemaa selkeiden ideologisten merkitysten kantajana: ideologinen novelli, tai poliittinen myytti, ponnistelee saadakseen lukijansa vakuuttuneeksi määrätyn maailmankatsomuksen ja sen keskeisten merkityssuhteiden oikeellisuudesta. Tyyliin teokset pyrkivät torjumaan kaikkiin tarinoin väistämättä sisältyvän monitulkinnallisuuden, rajoittamaan lukijan tulkinnallista liikkumavaraa sekä kiinnittämään tapahtumille yksiselitteisen merkityksen. Yhtä totuutta autoritaarisella äänellä julistava teksti ”[...] vetoaa varmuuden, pysyvyyden ja yhtenäisyyden tarpeeseen, joka on yksi inhimillisen sielunelämän tunnusmerkeistä; se vahvistaa absoluuttisten totuuksien, absoluuttisten arvojen, paikkansapitävyyden.”<sup>171</sup>.

Edellä mainitusta seuraa, että keskeisin tällaista didaktista narratiivia määrittävä piirre on suhde, jonka se pyrkii luomaan lukijaansa; ideologinen teksti ilmaisee tarkoituksensa tulla luetuksi tietyllä tavalla. Tehdessään tarkoituksensa lukijalle selväksi se rinnastuu tässä mielessä lupaamisen, pyytämisen ja kiittämisen kaltaisiin *illokutionaarisin puheakteihin*, joita määrittää puhujan (tai kirjoittajan) intentio. Suleimanin mukaan didaktinen narratiivi perustuu *osoittamisen*<sup>172</sup> illokutionaariseen aktiin, jonka heikko muoto on *opettaminen* ja

---

<sup>169</sup> “[...] the narrative discourse carries the imprint of the assumptions, values, and goals associated with a specific ideology or identifiable family of ideologies, and that it therefore conveys an explicit or implicit invitation to assent to a particular ideological standpoint.”. Flood 2002, 42.

<sup>170</sup> “[...] a novel written in the realistic mode (that is, based on an aesthetic of verisimilitude and representation), which signals itself to the reader as primarily didactic in intent, seeking to demonstrate the validity of a political, philosophical, or religious doctrine.”. Kursivointi alkuperäinen. Suleiman 1993, 7.

<sup>171</sup> “[...] it appeals to the need for certainty, stability, and unity that is one of the elements of the human psyche; it affirms absolute truths, absolute values.”. Emt., 10.

<sup>172</sup> Englanniksi *demonstrating*.

vahva *todistaminen*. Tällaista tarinaa voi edellistä näkökulmaa täydentäen lähestyä myös sen lukijoissaan aiheuttaman vaikutuksen kautta *perlokutionaarisenä puheaktina*, mikä korostaa aktin ulkoisia (psykologisia) seurauksia. Puheaktiteorian käsitteistöstä käsin tekstin osoittava funktio johdattelee *kehottamisen* tai *käskemisen* illokutionaariin puheakteihin, joiden tarkoitus on saada kuulija/lukija toimimaan oman etunsa mukaisesti määrättyllä tavalla. Suleiman rinnastaa tämän narratiivisen vakuuttamisen muodon tietyiltä osin klassisen retoriikan piirissä tunnettuun *exemplumiin*, puhujan esimerkin kautta induktiivisesti tai analogisesti rakentamaan suostuttelun muotoon, jossa reettori historiallisen vertauksen myötä tekee nykyhetkeä koskevia johtopäätöksiä. Nämä ovat edelleen jaoteltavissa niihin, jotka ovat puhtaasti fiktiivisiä, ja niihin, jotka perustuvat todellisiin historiallisiin tapahtumiin.<sup>173</sup>

Suleimanin mukaan jokainen paradigmaattiseksi toiminnan malliksi tarkoitettu tarina kehottaa jossain vaiheessa lukijaansa tulkitsemalla 'löytämään' selostettujen tapahtumien takaa narratiivin syvällisemmän, todellisen merkityksen. Näin ollen koko narratiivisen selonteon perimmäinen tarkoitus on paljastaa lukijalle yksittäisten tapahtumien taustalla vaikuttava kätketty ja yleinen totuus, universaali laki, jonka ilmitulon tulisi muuttaa hänen asenteitaan tai ohjata hänen toimintaansa nykyhetkessä.<sup>174</sup> Suleiman kuvaa mallia seuraavasti:

'[...] tarinan tulee tuottaa ei vain "merkitys" (opetus), mutta myös toimintaohje: sen tavoite, toisin sanoen, ei ole vain opettaa jotain, mutta myös vaikuttaa [viestin] vastaanottajan tekoihin tai asenteisiin tietyllä tavalla. Käänteisesti, vastaanottajan rooli, mallin mukaan, on tulkita tarina oikein (tai, jos kertoja on jo tulkinnut sen, hyväksyä tämän tulkinta) ja toimia juuri oppimansa totuuden mukaisesti.'<sup>175</sup>

Esimerkillisiksi tarkoitettut didaktiset tarinat, toisin sanoen, ilmaisevat arvojärjestelmän ja sen varaan rakentuvan pragmaattisen toiminnan etiikan.<sup>176</sup> Näiden tarinoiden tarkoitus ei siis ole vain kuvata maailmaa 'sellaisena, kuin se on', vaan kehottaa ihmistä aktiiviseen toimintaan maailman muuttamiseksi. Tällaisina exemplumin rakennetta mukailevina didaktisina tekniikoina ne soveltuvat erinomaisesti poliittisen mobilisaation välineiksi. Kyseessä on exemplumille tavanomainen epäsuora viestinnän muoto, jossa tarina

---

<sup>173</sup> Suleiman 1993, 25–28.

<sup>174</sup> Emt., 30–31.

<sup>175</sup> '[...] the story must give rise not only to a "meaning" (a lesson), but also to a rule of action: its aim, in other words, is not only to teach something, but also to influence the receiver's actions or attitudes in a particular way. Inversely, the role of the receiver, according to the model, is to interpret the story correctly (or, if it is already interpreted by the narrator, to accept the latter's interpretation) and to act in accordance with the truth he has just learned.'. Emt., 46.

<sup>176</sup> Emt., 46–47.

(’oikeine’) tulkintoineen on alisteinen siinä ilmaistun totuuden toimintaa suuntaavalle velvoitteelle. Tarinalla ja siihen kytkeytyvällä tulkinnalla on siis prosessissa vain välineellinen arvo vakuutettaessa viestin vastaanottajaa tärkeän totuuden paikkansapitävyydestä. Epäsuorina viestinnän muotoina näillä didaktisilla kertomuksilla on aina vaara tulla ’väärin’ tulkituiksi, mistä syystä ne pyrkivät usein erinäisiin retorisiin tekniikoin kiinnittämään merkityksensä, torjumaan tarinan monitulkinnallisuutta ja ohjaamaan lukijaa ’oikean’ tulkinnan suuntaan.<sup>177</sup> Tämä voi tapahtua esimerkiksi siten, että narratiivisen tekstin kertojaääni (ei tule sekoittaa tekstin todelliseen kirjoittajaan) tarjoaa auktoritatiivisen tulkinnan kuvatuista tapahtumista. Vaihtoehtoisesti teksti voi viitata tarinamaailman tasolla oikeaan tulkintaansa, kun tarinan hahmot esittävät tulkinnallisia lausumia kuvattujen tapahtumien merkityksestä. Tarinan hahmoilla on siis kaksinainen rooli paitsi toimijoina tapahtumien kulkua edistävinä narratiivisina yksiköinä, myös arvovaltaisina oman tarinansa tulkitsijoina.<sup>178</sup>

On ilmeistä, että useimmat tarinat sallivat lukuisia erilaisia tulkintoja moninaisine merkityksineen. Yhden erityisen merkityksen kiinnittäminen tarinaan on siten hyvin vaikeaa; puutteellisella tulkinnallisella kompetenssilla varustetut lukijat saattavat aina löytää ’väärän’ opetuksen tarinasta, etenkin, jos kertojan tarjoama tulkinta narratiivin keskeisistä merkityssuhteista on epäjohdonmukainen tai moniselitteinen. Tällöin avaimen tekstin tulkintaan tarjoaa muiden tekstien muodostama kokonaisuus, johon tarina on suhteessa tai jonka edustaman diskurssin variantti se on. Suleiman määrittelee tämän intertekstuaalisuuden useiden diskurssien eräänlaisena rinnakkaiselona saman tekstuaalisen tilan sisällä, missä diskurssien keskinäinen suhde voi olla konfliktuaalinen, negatiivinen tai myönteinen. Konfliktuaalisessa vastakkainasettelussa diskurssit kohtaavat muodostamatta yhtenäistä diskursiivista kokonaisuutta, mutta silti kumoamatta toisiaan; negatiivisessa suhteessa diskurssi toistuu toisen negaationa kieltäen tämä merkityksen; myönteisessä suhteessa diskurssi tukee tai vahvistaa toisen sanomaa toistaen sen keskeisen sisällön.<sup>179</sup>

---

<sup>177</sup> Suleiman 1993, 32–35.

<sup>178</sup> Emt., 39–41.

<sup>179</sup> Emt., 42–44.

Edellä sanotun perusteella Susan Rubin Suleiman tiivistää didaktisen narratiivin toiminnan keskeiset piirteet: 1) tarina on teleologinen – sillä on erityinen tarkoitus, jonka suhteen itse narratiivi on toissijainen; 2) tarina edellyttää lukijalta ehdottoman yksiselitteistä tulkintaa, jonka paljastama selkeä toimintaohje kertoo kuinka tämän käyttäytyttävä; ja 3) 'oikean' tulkinnan ja siitä johdettavan toimintaohjeen tarjoaa Totuuden äänellä puhuva kertoja tai ne ovat pääteltävissä tekstin tai intertekstuaalisen kontekstin tarjoamien tulkinnallisten vihjeiden avulla.<sup>180</sup> Erittelen seuraavassa kappaleessa tarkemmin narratiiviselle ideologiselle viestinnälle tyypillisiä vakuuttamisen keinoja.

---

<sup>180</sup> Suleiman 1993, 54.

## 10.1. Toisteisuus

Retoriikan näkökulmasta didaktisen narratiivin toiminta perustuu pitkälti lähes liialliselta vaikuttavaan *toisteisuuteen*<sup>181</sup>. Toisteisuus kuvaa tässä yhteydessä tekstin merkityksen ylimääräistä tai tarpeetonta nimeämistä, merkityksen liallista ja alleviivaavaa korostamista.<sup>182</sup> Toisteisuudella tarkoitetaan siis niitä retorisia ja tyyllisiä tekniikoita, joilla teksti epäsuorasti viittaa merkitykseensä ja ohjaa viestin vastaanottajaa oikean tulkinnan suuntaan.<sup>183</sup> Tällä tyyllisesti varsin silmiinpistävällä tekniikalla on kuitenkin narratiivin funktion kannalta tärkeä tehtävä, sillä tekstin merkityksen toistuva painottaminen kaventaa lukijan tulkinnallista liikkumavaraa ja varmistaa, että kertomuksen välittämä opetus on tullut oikein ymmärretyksi. Näin toimiessaan esimerkillinen tarina rajoittaa lukijalle tarjolla olevan informaation määrää vähentäen tekstin monitulkinnallisuutta ja minimoiden väärinymmärryksen mahdollisuuksia.<sup>184</sup>

Narratiivin suostuttelevan funktion kannalta sisäisesti johdonmukaisen tulkinnallisen kehyksen rakentaminen toisiaan tukevista tarinallisista elementeistä on ensiarvoisen tärkeää. Tällaisia elementtejä ovat muun muassa tarinan kertojääänen esittämät tulkinnalliset kuvaukset tapahtumista, henkilöistä ja paikoista näiden implikaatiot hahmojen käytökselle.<sup>185</sup> Ideologisen didaktisen narratiivin hahmokatgoriat ovat semanttisesti siten rakentuneita, että hahmot toimivat keskeisten (kulttuuristen) arvojen 'kantajina' vahvistaen tarinan ideologista viestiä. Tässäkin yhteydessä toisteisuudella on tärkeä merkitystä kiinnittävä ja tulkinnallisuutta rajoittava tehtävänsä. Narratiivin edetessä sankarin ja muiden hahmokatgorioiden ominaisuuksia ja toimintaa koskevat kuvaukset kasaantuvat; eri hahmoihin liitetään toistuvasti ja johdonmukaisesti läpi tarinan kuvauksia, jotka asemoivat nämä joko oikea- tai vääräoppisina (ja siten hyvinä tai pahoina) suhteessa narratiivia kannattelevaan ideologiseen uskomusjärjestelmään. Sankarisubjektin fyysisiä, henkisiä ja moraalisia piirteitä sekä toimintaa kuvataan korostetun positiivisessa valossa, kun taas vastustajan rooliin yhdistetään selkeästi vastakkaisia määreitä.<sup>186</sup>

---

<sup>181</sup> Englanniksi *redundancy*.

<sup>182</sup> Suleiman 1993, 54–55.

<sup>183</sup> Flood 2002, 129.

<sup>184</sup> Suleiman 1993, 54–55.

<sup>185</sup> Flood 2002, 129.

<sup>186</sup> Suleiman 1993, 188–189.

Tarinan alusta asti johdonmukaisesti positiivisin ilmauksin kuvatun hahmon yhtäkkiä tekemä moraaliton teko esimerkiksi toisi esiin selvän ristiriidan kertomuksessa ja vähintäänkin pakottaisi lukijan kyseenalaistamaan hahmosta aiemmin esitetyn kuvauksen. Onkin selvää, että tämän kaltainen tulkinnallinen särö olisi omiaan heikentämään tekstin tavoittelemaa yhden ja yhtäläisen tulkinnan mahdollisuutta. Didaktisen narratiivin hahmot ovat esimerkillisiä *tyyppejä* Victor Hugon tarkoittamassa merkityksessä:

”Opetus, joka on ihminen, niin ilmeikkäällä kasvoilla varustettu ihminen, että se katsoo sinua ja sen katse on peili, vertauskuva, joka liikauttaa sinua, symboli, joka varoittaa sinua, idea, joka on hermoa, lihasta, ja lihaa . . . psyykkinen mielikuva, jolla on tosiasian kaltainen konkretia . . . se on tyyppi.”<sup>187</sup>

Toisteisuuden määrä luonnollisesti vaihtelee suuresti teoksesta toiseen, mutta didaktisessa narratiivissa “[...] on tyypillisesti vähintään yksi redundantti [toisteinen] tulkinta, joka toimii yleisenä selityksenä koko tarinan merkitykselle ja siten tekee sen esimerkillisen luonteen selväksi.”<sup>188</sup>

Toisteisuutta narratiivisessa ideologisessa viestinnässä voi tarkastella myös tiedon yhteisöllisen perustan näkökulmasta. Kuten Aaltola huomauttaa, totuutena pidetty tieto edellyttää (kielellistä) yhteisöä, joka tunnustaa ja vahvistaa varman tiedon kriteerit. Nämä kriteerit nojaavat usein yhteisön tunnustamaan auktoriteettiin, jonka asema itsessään perustuu pikemminkin uskoon ja sosiaaliseen kokemukseen, kuin voimakkaasti koeteltuihin rationaalsiin perusteisiin. Auktoritatiivisten lähteiden yhteisöllisesti tunnustettuun asemaan pohjautuva tieto (Aaltola puhuu ’tunnustuksen epistemologiasta’<sup>189</sup>) vaatii jatkuvaa toisteisuutta tullakseen hyväksytyksi.<sup>190</sup> Näin ollen ideologisesti didaktisen tekstin toisteisuudessa on samalla kyse ’tosiuskovaisten piirin’ totuuden – myös vihollisuuden kokemuksen – epistemologisten perusteiden rakentamisesta. Teksti siis kertoo toistuvasti myös mitkä ovat yhteisölle pätevät tiedon muodot.

Yksiselitteisen merkityksensä rinnalla ideologinen novelli vaatii lukijaa hyväksymään arvomaailmansa, sillä ”[v]ain yksimerkityksisen, dualistisen arvojärjestelmän läsnäolo sallii

---

<sup>187</sup> ”A lesson which is a man, a man with a human face so expressive that it looks at you and its look is a mirror, a parable which nudges you, a symbol which warns you, an idea which is nerve, muscle, and flesh . . . a psychic conception which has the concreteness of fact . . . that is a type.”. Levin 1969, 111.

<sup>188</sup> “[...] will typically have at least one redundant interpretation which functions globally to account for the meaning of the whole story and thereby to make its exemplary nature clear.”. Flood 2002, 131.

<sup>189</sup> Englanniksi *epistemology of acknowledgement*.

<sup>190</sup> Aaltola 2008, 6–7.

*exemplum* [...] tuottaa toimintasääntöjä”<sup>191</sup>. Lukijalle kategorisen toimintavelvoitteen langettavat normit edellyttävät maailmankatsomusta, jossa totuuden ja valheen, oikean ja väärän, välinen ero on aina selkeä ja kyseenalaistamaton. Temaattisesti tarina voi käsitellä periaatteessa mitä aihetta tahansa.<sup>192</sup> Viime kädessä sekä narratiivin dualistista arvomaailmaa että sen varaan rakentuvaa toimintanormistoa määrittää tarinalle ulkopuolinen ja sen intertekstuaalisena kontekstina toimiva ideologinen oppi- tai uskomusjärjestelmä. Esimerkillisen tarinan suhde tähän uskomusjärjestelmään määrittää lopulta sen välittämän sanoman ja opetuksen.<sup>193</sup> Seuraavaksi siirryn käsittelemään kahta ideologisen viestinnän yleisesti hyödyntämää tarinarakennemallia.

---

<sup>191</sup> ”Only the presence of an unambiguous, dualistic system of values allows the *exemplum* [...] to produce rules of action”. Kursivointi alkuperäinen. Suleiman 1993, 56.

<sup>192</sup> Emt., 63.

<sup>193</sup> Emt., 56.

## 10.2. Oppilasrakenne

Vakuuttaakseen lukijan kannattamansa merkitysmaailman autenttisuudesta ideologinen novelli käyttää hyväkseen *oppilaskertomuksen* rakenteellista mallia. Suleimanin jokseenkin pitkä selostus on syytä toistaa kokonaisuudessaan:

[...] [V]oimme määritellä oppilaskertomuksen [...] päähenkilön läpikäymänä kahtena rinnakkaisena muutoksena: ensimmäiseksi, muutos (itse)*tietämättömyydestä* (itse)*tuntemukseen*; toiseksi, muutos *passiivisuudesta toimintaan*. Sankari lähtee maailmaan etsimään itseään (tietoa itsestään), ja saavuttaa tuon tiedon sarjan ”seikkailuja” (toiminnan) myötä, jotka toimivat sekä ”todisteina” että koettelemuksina. Seikkailut, joissa sankari on voittoisa, ovat tapa, jolla hän ”paljastaa oman olemuksensa” – ne siten täyttävät koettelemuksen perinteisen funktion; mutta, samaan aikaan, ne muodostavat ”todistuksen” vastapaljastuneesta itsetietoisuudesta, mikä on välttämätön edellytys aidolle toiminnalle tulevaisuudessa. Todellisuudessa sankarin ”seikkailut” ovat vain alkusoitto aidolle toiminnalle: oppilastarina päättyy sankarin ”uuden elämän” kynnyksellä [...].”<sup>194</sup>.

Nämä lukijalle myytin tavoin esimerkillisiksi, paradigmaattisiksi, tarkoitetut tarinat on edelleen mahdollista jaotella *positiivisiin* ja *negatiivisiin* sankarin ponnisteluiden lopputuloksen perusteella. Positiivisessa oppilaskertomuksessa sankari löytää tarinan ideologisen uskomusjärjestelmän mukaiset positiiviset ja totuudelliset arvot sekä sen myötä aidon itsetuntemuksen ja maailmassa toimimisen tavan.<sup>195</sup> Suleiman tiivistää lineaarisesti jaksottaen sankarin henkisen kehityksen positiivisessa oppilaskertomuksessa seuraavasti: *ei tunne Totuutta* → *tuntee Totuuden*, jonka laajennettu muunnelma on *usko Erheeseen* → *kieltää Erheen* → *vahvistaa Totuuden*. Kun sankari näin valaistuu tuntemaan ja ymmärtämään Totuuden, rinnastuu hänen sisäistämänsä subjektiivinen uskomus tiedon objektiiviseen muotoon. Lukijan oletetaan implisiittisesti sitoutuvan varauksetta sankarin saavuttamaan autenttiseen tietoon, jonka oikeellisuuden tämä on kokemusperäisesti koettelemustensa kautta vahvistanut. Suleiman kirjoittaa sankarin saavuttaman (itse)tietoisuuden ja Totuuden rooliin asettuvan ideologisen uskomusjärjestelmän suhteesta: 'Sankarin itsetietoisuus ei ole enää tavoite itsessään,

---

<sup>194</sup> '[W]e may define a story of apprenticeship [...] as two parallel transformations undergone by the protagonist: first, a transformation from *ignorance* (of self) to *knowledge* (of self); second, a transformation from *passivity* to *action*. The hero goes forth into the world to find (knowledge of) himself, and attains such knowledge through a series of “adventures” (actions) that function both as “proofs” and as tests. The adventures in which the hero triumphs are the means whereby he “discovers his own essence” – they thus fulfill the traditional function of a test; but they constitute, at the same time, a “proof” of his new-found knowledge of self, which is the necessary precondition for authentic action in the future. In effect, the hero’s “adventures” are but the prelude to genuine action: a story of apprenticeship ends on the threshold of a “new life” for the hero [...].'. Kursivoinnit alkuperäiset. Suleiman 1993, 65.



vaan yksinkertainen seuraamus: *koska* tämä hankkii tiedon objektiivisesta, kokonaisvaltaisesta ”totuudesta”, löytää sankari samalla ”oman olemuksensa.”<sup>196</sup> Sankarin olemus on siis alisteinen ideologiselle doktriinille, joka määrittää sen sisällön ja takaa sen autenttisuuden. Muodollisesti oppilastarina päättyy sankarin syntyessä uudesti aitoon ja totuudenmukaiseen elämään ja tämän edellyttämään kollektiiviseen toimintaan osana samanmielisten joukkoa. Sankarin läpikäymä muutos on siis eräänlainen maallistunut versio yksilön uuteen syntymään johtavasta koettelemukseen perustuvasta initiaatoritistä.<sup>197</sup>

Oppilastarinan rakenne heijastuu hahmojen tasolla siten, että narratiivin sankarissa henkilöityvät aktiivisen subjektin (*itseymmärrystä etsivä sankari*), objektin (*saavutettu tietoisuus itsestä*) sekä objektin vastaanottajan (*sankari tietoisuudesta hyötyvänä hahmona*) kategoriat.<sup>198</sup> Objektin kategoriaan kuuluu sankarin autenttisen itseymmärryksen lisäksi oikea doktriini, jonka löytämiseen itseymmärrys tosin on sidottu. Tämä kategoria voi sisältää myös toisia tavoiteltavia, mutta vähäisempiä, objekteja.<sup>199</sup>

On myös tavanomaista, että etsintäretkellään sankari kohtaa tavoitettaan edistävän *luovuttajan* tai *avustajan* sekä sen saavuttamisen esteenä toimivan *vastustajan* hahmot.<sup>200</sup> Kuten kategorian nimitys antaa ymmärtää, tavanomaisesti paternaalinen luovuttajan hahmo antaa tai ilmoittaa (autenttisen itseymmärryksen ollessa kyseessä) objektin, kun taas avustaja edesauttaa objektin – oikean ideologisen doktriinin – saavuttamista toiminnallaan. Itse sankari ihailtavine ominaisuuksineen voi myös kuulua jälkimmäiseen hahmokategoriaan, mutta tällöin onnistuminen edellyttää häneltä poikkeuksellisia kykyjä tai kerrassaan onnekkaita olosuhteita. Nämä kategoriat voivat myös ilmentyä useassa tai yhdessä ja samassa hahmossa ja ne edustavat sankarin tavoittelemaa ihanteellista tavoitetilaa. Oppilastarinan semanttisena perustana toimivalla ideologisella uskomusjärjestelmällä on paradoksaalisen kaksijakoinen rooli sekä koettelemuksen kautta

---

<sup>195</sup> Suleiman 1993, 67.

<sup>196</sup> “The hero’s self-knowledge is no longer an end in itself, but a simple consequence: it is *because* he acquires knowledge of and objective, totalizing “truth” that the hero discovers, at the same time, “his own essence.””. Kursivointi alkuperäinen. Emt., 76.

<sup>197</sup> Emt., 74–77.

<sup>198</sup> Emt., 65.

<sup>199</sup> Emt., 80.

<sup>200</sup> Emt., 65.

löydettävänä (tiedon) objektina että sankarin autenttisen ymmärryksen synnyttävänä avustajana.<sup>201</sup>

Vastustaja (tai vastustajat) ovat oikean opin ja järjestyksen antiteesi, jonka narratiivinen funktio on vahvistaa sankarin aatteen oikeutus. Nostaessaan jotkin tarinan hahmoista etualalle negatiivisina esimerkkeinä didaktinen narratiivi liittää merkitysjärjestelmäänsä vakiintuneita negatiivisia kulttuurisia määreitä. Väärän opin ruumiillistuneina edustajina narratiivin negatiivisesti värityneet hahmot ovat kulttuurisia symboleita, joiden tarjoaman todisteen merkityksen ideologinen novelli tekee lukijalleen välittömästi selväksi nimetessään nämä esimerkiksi murhaajiksi tai kiristäjiksi. Näiden hahmojen kurjan kohtalon ja moraalisen alennustilan esitetään olevan lähes kausaalinen seuraus heidän arvo- ja uskomusmaailmansa turmeltuneisuudesta, mikä toimii edelleen todisteena oikean opin voimasta.<sup>202</sup>

Sankarin oppilaskertomuksen edistyessä kohtaamilla koettelemuksilla on erityinen merkitys, sillä juuri vastustajan voittaminen kamppailussa johtaa sankarin autenttiseen itseymmärrykseen. Suleimanin mukaan oppilaskertomuksen sankari onkin itse asiassa passiivinen, kunnes vasta totuuden ymmärrettyään kykenee aitoon toimintaan. Näin ollen myös sankarin tielle asettuvat koetukset ovat luonteeltaan passiivisia, tulkinnan koettelemuksia<sup>203</sup>, joissa

”[...] kokelas asetetaan tilanteen – tai tekstin – eteen, joka hänen tulee ymmärtää ja selittää. Koettelemuksen selvittäminen muodostuu [...] oikean merkityksen löytämisestä, virheettömän tulkinnan antamisesta. Mutta jotta voi tulkita virheettömästi, eikö [tulkitsijan] tarvitse jo omata tarvittava tieto? Vaikuttaisi, siis, että pikemminkin kuin *johtaisi* tietoon totuudesta [...], tulkinnan koettelemus, jos sankari sen läpäisee, yksinkertaisesti *tuo julki* hänen jo hankkimansa tiedon.”<sup>204</sup>

Paradoksaalisesti, sankarin seikkailuissaan kohtaamat vaikeudet ja vastustajat paljastavat jotain, mikä hänessä itsessään jo on, mutta mistä hän ei ole tietoinen.<sup>205</sup>

---

<sup>201</sup> Suleiman 1993, 80–84.

<sup>202</sup> Emt., 98–99.

<sup>203</sup> Englanniksi *trial of interpretation*.

<sup>204</sup> “[...] the candidate is placed before a situation – or a text – that he must understand and explain. Surmounting the trial consists in [...] discovering the right meaning, giving the correct interpretation. But in order to interpret correctly, doesn’t one already have to possess the necessary knowledge? It would appear, then, that rather than *leading* to the knowledge of truth [...] the trial of interpretation, if it is passed by the hero, simply *manifests* a knowledge he has already acquired.”. Suleiman 1993, 78.

<sup>205</sup> Emt., 78–79.

Kertomusmallin negatiivisessa versiossa sankari epäonnistuu autenttisuuden etsinnässään päätyen negatiivisten ('oikeille' arvoille vastakkaisten) arvojen mukaiseen elämään tai ei yksinkertaisesti tunnista positiivisia arvoja.<sup>206</sup> Negatiivisessa oppilastarinassa päähenkilön kehitys ei siis johda toivottuun lopputulokseen; sankari ei selviä koettelemuksista voittoisana eikä saavuta totuudellisen itseymmärryksen mukaista uutta elämää, vaan uskoo valheeseen tai säilyy tietämättömänä ja passiivisena, kykenemättömänä autenttiseen toimintaan maailmassa. Sankarin tavoittelema objekti on epäautenttinen, taantunut tai turmiollinen ja sankarista itsestään tulee varoittava esimerkki väärästä olemisen tavasta ja toiminnasta. Luovuttajan ja auttajan kategoriat loistavat poissaolollaan tai ovat auttamattoman kyvyttömiä ja sankarin kohtaama vastustaja on liian voimallinen kukistettavaksi.<sup>207</sup> Negatiivisessa oppilastarinassa sankarin epäonnistuminen perustuu hänen kyvyttömyyteen tehdä oikeita tulkintoja ympäröivästä maailmasta ja omasta asemastaan siinä, mikä viittaa siihen, että tarinan vastustaja ei ole aina jotain ulkoista suhteessa sankariin. Vastustaja voi ainakin osittain olla osa sankarin olemusta – luonteenheikkoutta tai itsepetoksen kaltaista haluttomuutta käsitellä asioiden todellista luonnetta.<sup>208</sup> Ideologiset novellit rakentuvat usein rinnakkaisista – sekä positiivisista että negatiivisista – oppilastarinoista, jotka vahvistavat teoksen yksinäistä ideologista merkitystä.<sup>209</sup>

Kertomuksen havainnollistavan ja didaktisen funktion kannalta kahden toisilleen vastakkaisen polaarisesti arvetun uskomus- ja arvojärjestelmän esiintyminen tarinassa on ehdottoman keskeistä.<sup>210</sup> Tarinan tasolla usein kaikkietävän kertojan edustama ja itsessään ideologisesti varautunut *narratiivinen ylijärjestelmä*<sup>211</sup> toimii tuomarina osoittaen joko oikeaksi tai vääräksi kertomuksessa esiintyvät ja keskenään kilpailevat ideologiset uskomusjärjestelmät. Kertomuksessa eri ideologisia järjestelmiä edustavien hahmojen välinen ristiriita ratkaistaan yksiselitteisesti ilman kompromissin mahdollisuutta, mikä on omiaan vahvistamaan työn *monologista* luonnetta:

'Minkä tahansa ideologisen ristiriidan ratkaisee narratiivinen ylijärjestelmä, joka on itsessään ideologinen ja joka arvioi kilpailevia ideologioita: vain yksi näistä on "oikeassa", kun taas muut saatetaan huonoon valoon. Dialogisessa

---

<sup>206</sup> Suleiman 1993, 67.

<sup>207</sup> Emt., 86.

<sup>208</sup> Emt., 95.

<sup>209</sup> Emt., 84.

<sup>210</sup> Emt., 69.

<sup>211</sup> Englanniksi *narrative supersystem*.

teoksessa sitä vastoin molempien (tai useiden) ideologioiden ”äänet” säilyttävät määrättyä arvovaltaa.<sup>212</sup>

Monologinen teos toisin sanoen ’puhuu’ yhdellä äänellä, yhden totuuden ja horjumattoman merkityksen näkökulmasta. Realistisen novellikirjallisuuden traditioon kuuluu olettaa, eräänlainen lukijan asemoitumiseen liittyvä sanaton esisopimus, tarinan kertojaaänestä totuudellisena ja luotettavana auktoriteettina, jonka esittämät tulkinnat tapahtumien merkityksestä ovat päteviä. Näin narratiivin kertoja on lähtökohtaisesti auktoritatiivisen merkityksen lähde, jonka esittämien tulkintojen hyväksyminen on novellin suostuttelevan retorisen funktion toimivuuden edellytys. Toinen tarinan suostutteleva mekanismi toimii sillä elämyksellisellä tasolla, jolla lukija samaistuu päähenkilön koettelemuksiin, ponnisteluihin ja pyrkimyksiin. Sankarin saavuttama menestys on todiste tämän toimintaa johdattavien arvojen ylivoimaisuudesta samoin kuin epäonnistuminen arvomaailman perimmäisestä turmiollisuudesta. Lukija voi, ja hänen tulee, näin havainnoida kirjallisten vastineidensa kohtaloita ja tehdä johtopäätöksiä oman elämänsä suunnasta.<sup>213</sup>

---

<sup>212</sup> ‘Any ideological conflict is resolved by a narrative supersystem that is itself ideological and that evaluates the competing ideologies: only one of them is “right”, while the others are discredited. In a dialogical work, on the other hand, the “voices” of both (or several) ideologies retain a certain authority.’. Suleiman 1993, 70–71.

<sup>213</sup> Emt., 72–73.

### 10.3. Konfrontaatorakenne

Ideologinen didaktinen narratiivi voi mukailla myös *konfrontaatorakennetta*, jossa kategorinen hyvä ja paha kohtaavat:

'Se [tarina konfrontaatiosta] on tarina kamppailusta, tai sarjasta kamppailuja, kahden vastustajan välillä, jotka eivät ole samalla eettisellä tai moraalaisella tasolla – joiden konfliktia, siitä syystä, ei voi pitää yksinkertaisesti arvovallan tai kunnian kysymyksenä. Antagonistinen sankari kamppailee, tiettyjen arvojen nimissä, vihollista vastaan, jonka määrittää sellaiseksi se tosiasia, että hänen arvonsa ovat täysin vastakkaiset sankarin arvoille. Hyvin yleisellä tasolla, siis, voimme määritellä konfrontaation tai "pyhän sodan" tarinan konfliktiksi kahden voiman välillä, joista toinen (sankarin) identifioidaan hyvän voimaksi ja toinen pahan voimaksi. Tuollainen konflikti voi ottaa fyysisen taistelun muodon, ja se on sen tavanomaisin muunnelma [...].'. '[A]ntagonistinen sankari ei taistele saavuttaakseen "kunniaa", joko itselleen tai ryhmälle, johon kuuluu; hän taistelee totuuden, oikeuden vapauden, tai isänmaansa puolesta – lyhyesti sanoen, transsendentaalisten ja absoluuttisten arvojen puolesta.'<sup>214</sup>.

Sankari, sikäli kun hänestä voidaan ylipäättään yksilönä puhua, on hyvien arvojen ja järjestyksen voimien puolesta kamppailevan ryhmän edustaja ja puhemies; hänen yksilöllisyytensä sulautuu sankarillisen kollektiivin identiteettiin.<sup>215</sup> Hyvän esitaistelijana antagonistinen sankari on oppilastarinan sankarin johdonmukainen (ja kronologinen) seuraaja ja siinä missä jälkimmäistä luonnehtii *tuleminen*, antagonistinen sankari *on* – hänen vakaumuksensa (eikä siten hänen minuutensa ydin) ei horju eikä muutu. Tarinan suostuttelevan funktion kannalta on keskeistä, että sankari ei oleellisesti muutu: koko kertomuksen tarkoitushan on vakuuttaa lukija sankarin edustaman totuuden pysyvyydestä! Suleiman huomauttaa, että sankarin muuttumattomuuden vaatimus koskee nimenomaan konfrontaatorakennetta. Tätä edeltää usein sankarin aidon toiminnan kynnykselle johdatteleva transformatiivisen oppilastarinan vaihe.<sup>216</sup> Sikäli kun oppilastarina käsittelee pohjimmiltaan sankarin (kognitiivista) muutosta, on konfrontaation tarinassa keskeistä

---

<sup>214</sup> 'It is the story of a struggle, or of a series of struggles, between two adversaries who are not on the same ethical or moral plane – whose conflict, for that reason, cannot be considered as simply a question of prestige or glory. The antagonistic hero fights, in the name of certain values, against an enemy who is defined as such by the fact that his values are diametrically opposed to those of the hero. In a very general way, then, we may define a story of confrontation or of "holy war" as conflict between two forces, one of which (the hero's) is identified as the force of good, and the other as the force of evil. Such a conflict can take the form of physical battle, and that is its most common version [...].'. '[T]he antagonistic hero does not fight in order to achieve "glory", either for himself or for the group to which he belongs; he fights for truth, justice, freedom, or his fatherland – in a word, for transcendental and absolute values.'. Suleiman 1993, 102–103.

<sup>215</sup> Emt., 105–106.

<sup>216</sup> Emt., 109–110.

abstrakteja arvoja edustavien voimien keskinäisen kamppailun lopputulos. Tarinan sisäisen logiikan mukaan paha edustava vihollinen ei koskaan saavuta lopullista voittoa, sillä sankarin tappiokin vain korkeintaan siirtää hyvän voimien lopullista riemuvoittoa hamaan tulevaisuuteen. Kosminen oikeus on aina sankarin puolella ja tappiossakin hän on moraalinen tai henkinen voittaja. Tämä näkemys on yhtenevä sen kanssa, mitä *Harry Levin* sanoo *Georges Sorelin* käsityksestä myytin ja ideologian suhteesta: sosiaaliset liikkeet vakuuttavat kannattajansa esiintymällä lopullisen voiton airuina. Ja vaikka voitto siintäisi kaukaisessa horisontissa, velvoittavat myytit toimintaan nykyhetkessä.<sup>217</sup>

Sankarin voittokin on aina lopulta ehdollinen; epävarma tulevaisuus tuo tullessaan uusia vihollisia, uusia taisteluita ja uusia mahdollisuuksia osoittaa oikean opin ylivertaisuus. Narratiivin toimijoiden tasolla vastakkainasettelun tarinan subjekti on siis 'hyvän' ideaalia (objekti) tavoitteleva ja edustava kollektiivi, jonka kamppailun hedelmistä hyötyy lopulta koko ihmiskunta (objektin vastaanottaja). Avustaja jakaa sankarillisen ryhmän arvot ja tarjoaa moraalista ja/tai materiaalista tukeaan kamppailussa. Vihollisen ja tämän avustajien kategoriat ovat edellisten symmetriset vastinparit. Konfrontaatiotarinalle onkin luonteenomaista todellisuuden lukuisten nyanssien polarisoiminen pelkistetyksi dikotomiaksi.<sup>218</sup> Sankarin arvojen perimmäisenä takaajana on yli-inhimillinen ja myyttinen voima – Jumala, kohtalo tai historian laki. Suleiman korostaakin, että näin ollen oppilastarinankin Totuuden luovuttaja on ilmiänsustaan huolimatta tosiasiallisesti tämä sama ajaton auktoriteetti.<sup>219</sup>

Flood huomauttaa, että joustavasti mytopoeettisen narraation tutkimukseen sovellettuina nämä rakenteet voivat paljastaa paljon ideologisen viestinnän luonteesta, sillä

”[...] oppilaana oleminen ja konfrontaatio vastaavat kahta ideologisen ajattelun keskeistä ulottuvuutta. Ideologia – joka kannattajiensa mukaan käsittää tosia uskomuksia – täytyy sisäistää opastuksen ja/tai kokemuksen kautta kohdattaessa kilpailevia uskomuksia ja muita ymmärryksen esteitä. Periaatteessa, kerran omaksuttuna, tosien uskomusten yhteiskunnasta tulisi johtaa toimintaan yhteiskunnan muokkaamiseksi. Kun tämä tapahtuu, siihen sisältyy eri toimintamalleihin johtavia kilpailevia uskomuksia edustavien [henkilöiden ja ryhmien] [konfrontationaalinen] kohtaaminen.”<sup>220</sup>

---

<sup>217</sup> Levin 1969, 109.

<sup>218</sup> Suleiman 1993, 112–117.

<sup>219</sup> Emt., 112–114.

<sup>220</sup> “[...] apprenticeship and confrontation correspond to two central aspects of ideological thinking. An ideology – understood by its adherents to involve true beliefs – must be internalized through instruction and/or experience in the face of competing beliefs and other obstacles to understanding. In principle, once acquired, true beliefs about society should be translated into action to shape society. When this occurs, it

Flood tähdentää, että yksilöiden lisäksi myös *kollektiivit* voivat läpikäydä oppilastarinan kuvaamia transformatiivisia kehityskulkuja. Lisäksi ideologisten ryhmittymien poliittisissa mytologioissa kohtalokkaat taistelut kilpailevien vihollisryhmittymien kanssa voidaan esittää ryhmän itseymmärryksen kannalta valaisevina ja opettavaisina käännekohtina, jolloin kahden tarinarakenteen erottaminen on käytännössä mahdotonta. Kyse on tällöin oppimisesta konfrontaatiossa tai konfrontaation kautta.<sup>221</sup>

”Monessa mytopoeettisessa narratiivissa [...] (ideologisen) totuuden oppimisen prosessi, totuuden vihollisten kohtaaminen ja totuudenmukaisen poliittisen järjestyksen luomisen tai ylläpidon tiellä olevien esteiden ylittäminen voidaan esittää eri puolina yhdestä tarkoituserästä, joka on tietää ja tehdä mikä on oikein yhteiskunnalle.”<sup>222</sup>

Vaikka sekä Suleimanin tutkimuskohde (ranskalainen *roman à thèse* Dreyfusin tapauksen ja 1930-luvun kuohunnan välillä) että novelli yleisemmin genrenä<sup>223</sup> ovat lähtökohtaisesti länsimaisia kirjallisia ilmiöitä, Suleiman itse korostaa, että hänen tekemänsä rajaukset eivät estä löydösten soveltamista toisiin kansallisiin tai historiallisiin konteksteihin. Lisäksi hän huomauttaa, että ideologinen novelli kirjallisuusgenrenä kukoistaa laajamittaisten sosiaalisten ja ideologisten vastakkainasettelujen sävyttämässä yhteiskunnallisissa kriisitilanteissa kulttuuritraditioissa, jotka sallivat yhteiskuntakriittisten kirjailijoiden osallistumisen julkiseen keskusteluun.<sup>224</sup> Nämä kuvaukset luonnehtivat hyvin myös hindunationalistisen ideologian syntyhistorian yhteiskunnallisia olosuhteita<sup>225</sup>. Tutkimusaineistoni teokset eivät ole ideologisia novelleja, vaikka sisältävät pitkiäkin didaktisia narratiivisia osioita. Edellä sanotun sekä käsittelemieni Christopher Floodin näkemysten perusteella uskon osoitetun, että heuristisina ja riittävän joustavina työkaluina Suleimanin analyysin tulokset soveltuvat yleisemminkin narratiivisen ideologisen viestinnän tutkimukseen. Lisäksi haluan korostaa, että tutkimukseni kohteena on hindunationalismi, joka muiden samaan ideologiaperheeseen kuuluvien oppijärjestelmien tavoin ja erityisistä paikallisista ja kulttuurisista piirteistään huolimatta kantaa nationalismille ominaista oksidentaalista leimaa. Näin ollen ei liene kohtuutonta spekuloida

---

involves directly or indirectly confronting those who represent rival beliefs leading to different courses of action.” Flood 2002, 134.

<sup>221</sup> Emt., 135–136.

<sup>222</sup> ”In many mythopoeic political narratives [...] the process of learning the (ideological) truth, confronting enemies of the truth, and overcoming obstacles to the creation or maintenance of a political order in keeping with the truth, can be represented as different facets of a single purpose, which is to know and to do what is right for society.” Emt., 136–137.

<sup>223</sup> Novelligenren määrittelyä vaikeudesta ja määrittely-yritysten historiasta ks. esim. Martin 1986, 42–44.

<sup>224</sup> Suleiman 1993, 16–17.

<sup>225</sup> Intialaisesta rikkaasta argumentaation perinteestä ks. esim. Sen, 2007.

syntyjään läntisen ideologisen maailmankatsomuksen ja hindutvan välisillä rakenteellisilla yhtäläisyyksillä, etenkin, kun huomioidaan eurooppalaisten etnisten nationalistien vaikutus hindunationalismin systematisoijana tunnettuun Savarkariin<sup>226</sup>.

Jaffrelot'n mukaan 1870–1920-lukujen välisenä aikana hindulaisuuden sosiaalisuskonnollisista reformiliikkeistä alkunsa saanut hindunationalistinen ideologia pyrki säilyttämään traditionaalisen yhteiskuntajärjestyksen keskeiset piirteet sovittamalla sen yhteen modernien (länsimaisten) arvojen kanssa. Hindunationalistit pyrkivät vastaamaan brittiläisen siirtomaahallinnon, kristillisten lähetyssmissioiden sekä muslimien poliittisen mobilisaation asettamiin haasteisiin keksittyyn traditioon perustuvan "[...] yhtäaikaisen stigmatisaation ja emulaation strategian" avulla.<sup>227</sup> Näissä kirjoituksissa tiivistynyt etnisen nationalismin muoto saikin suuresti vaikutteita länsimaisilta esikuviltaan.<sup>228</sup> Emulaation strategia merkitsi ideoiden ja organisaatioperiaatteiden omaksumista kahden monoliittisen uskonnon – kristinuskon ja islamilaisuuden – piiristä.<sup>229</sup> Juutalais-kristillisen ja islamilaisen tradition tavoin myös hindunationalistinen mytologia on maskuliinisen, maailmaa aseellisesti lunastavan, sankaripaatoksen<sup>230</sup> läpeensä kyllästämä. Hindunationalistisen ideologian kiteytymisajankohdan poliittinen konteksti viittaa siis tietoisesti omaksuttuun emulaatiostrategiaan, jonka tavoitteena oli täten konstruoidun identiteetin varaan rakentuva poliittinen mobilisaatio.

---

<sup>226</sup> Jaffrelot 1993, 31–32.

<sup>227</sup> "[...] strategy of simultaneous stigmatisation and emulation". Jaffrelot 1999, 11–12.

<sup>228</sup> Emt., 11. Eurooppalaisista vaikutteista 1800-luvun jälkipuoliskon ja 1900-luvun alun intialaisiin primordialis-nationalistisiin ajatussuuntauksiin ks. Bhatt 2001, 9–12.

<sup>229</sup> Jaffrelot 1999, 12.

<sup>230</sup> Paatoksella viitataan Aristoteleelta tuttuun tunteisiin vetoavaan retorisen suostuttelun muotoon. Paatoksellista tunnelmaa tutkimusaineistossani korostaa dramaattinen, ylevöittävä ja lähes hartaan uskonnollisävytteinen esityksen tyyli. Paatos viittaa siis sekä tarinan *sisällöllisiin elementteihin* että sen *esittämisen kirjalliseen muotoon tai tyyliin*.



## 11. AINEISTO

Aineistonvalintani on perustunut kolmeen kriteeriin: 1) *henkilön vaikutus hindutva-ideologian sisällölliseen kehitykseen*, 2) *institutionaalinen asema järjestäytyneessä sosiaalis-poliittisessa liikkeessä/organisaatiossa* sekä 3) tutkielmalle asetetut rajoitteet huomioiden, *lähteiden saatavuus*. Kriteereissä yksi ja kaksi olen nojannut hindunationalismiin perehtyneiden tutkijoiden arvioon ajattelijan ideologisesta vaikutuksesta sekä institutionaalisesta/organisatorisesta asemasta<sup>231</sup>. Valikoituani kriteereiden yksi ja kaksi perusteella merkittävät ideologiset vaikuttajat, on lähteiden saatavuus pro gradu –tutkielmaa koskevat rajaukset huomioiden vaikuttanut lopullisen tutkimusaineistoni muotoutumiseen. Lähteiden saatavuus todistaa myös epäsuorasti teosten merkityksestä: arvovaltaisista teoksista on otettu uusia painoksia tai niihin viitataan toistuvasti.

*Vinayak Damodar Savarkaria* (1883–1966), maharashtralaista bramiinia ja vallankumouksellista poliittista aktivistia, juhlitaan yhä hindunationalistissa kirjoituksissa lähes pyhimyksen kaltaisena patrioottina. Hän ihaili *Giuseppe Mazzinia* sekä muita italialaisia nationalisteja sekä halveksi Gandhin ajatuksia väkivallattomasta vastarinnasta. Savarkar toimi johtavassa asemassa militanttia ja vallankumouksellista toimintaa eurooppalaisten esikuviansa mukaan harjoittaneessa *Abhinav Bharat* ('Nuori Intia') –salaseurassa. Vuonna 1910 hänet vangittiin vallankumouksellisista puheista ja hankkeista sekä aseiden salakuljetuksesta syytettynä ja tuomittiin elinkautiseen vankeuteen Andamaanien saaristoon ja myöhemmin Ratnagirin vankilaan, joissa hän vietti 14 vuotta ennen vapautumistaan. Savarkarista tuli myöhemmin hindujen sosio-poliittisia etuja edistämään pyrkineen *Hindu Mahasabhan* ('Suuri Hinduliitto') puheenjohtaja. Vankeusaikanaan Savarkar kirjoitti tunnetuimman ja vaikutusvaltaisimman teoksensa *Hindutva: Who is a Hindu?*<sup>232</sup> (1923), jossa hän esittää näkemyksensä 'hinduidentiteetistä' sekä Sindhusthanin, 'hindujen maan', historiasta ja tulevaisuudesta. Chetan Bhattin mukaan juuri Savarkarin *Hindutva* oli "[...] perustavanlaatuisen tärkeä yhdistäessään hindunationalismin lukuisat haarat poliittiseksi voimaksi 1920-luvulta eteenpäin."<sup>233</sup> Hän myös huomauttaa, että käsitykset islaminuskosta hindulaisuutta rappeuttavana voimana ja

---

<sup>231</sup> Tässä mainittavimmat teokset ovat Bhatt 2001 sekä Jaffrelot 1999 ja 2007.

<sup>232</sup> Savarkar 2003.

<sup>233</sup> "[...] of foundational importance in consolidating various strands of Hindu nationalism into a political force from the 1920s." Bhatt 2001, 79–85.

historian kulkua edistävästä hindujen ja muslimivalloittajien välisen sodan logiikasta "[...] kirjoitettiin voimallisemmin hindujen kuviteltuun 'historiaan' 1900-luvun ensimmäisen vuosikymmenen tienoilla ja [niistä] tuli vallitsevia V.D. Savarkarin teoksessa *Hindutva – or who is a Hindu?* [...]"<sup>234</sup>. Christophe Jaffrelot kuvaa Savarkarin kodifioimaa käsitystä 'hindulaisuudesta' kvalitatiivisena loikkana ja hindunationalismin perustekstinä.<sup>235</sup> Näin ollen Savarkarin roolia hindutva-ideologian viholliskäsityksen rakentajana voidaan pitää ratkaisevan tärkeänä.

*Madhav Sadashiv Golwalkar* (1906–1973), toinen maharashtralainen bramiini, eläintieteilijä ja juristi, toimi RSS:n, *Rashtriya Swayamsevak Sanghin* ('Kansalliset vapaaehtoisjoukot'), toisena *sarsanghchalakina* (korkeimpana johtajana) vuodesta 1940 aina kuolemaansa asti vuonna 1973.<sup>236</sup> RSS on Intian itsenäisyydenjälkeisen ajan menestyksekkäin hindunationalistinen organisaatio, jonka jäsenmääräksi arvioidaan 2,5-6 miljoonaa. Tarkkaa jäsenmäärää on vaikea määrittää, sillä RSS:n mukaan sillä ei ole jäsenrekisteriä. RSS toimii lukuisilla yhteiskunnan sektoreilla ja väittää olevansa maailman suurin vapaaehtoisjärjestö.<sup>237</sup> Leif Sundström kutsuu RSS:a epädemokraattiseksi protofasistiseksi liikkeeksi, jolla "[...] on omat laajat, vapaaehtoisuuteen perustuvat paramilitaariset joukkonsa, joilla on omat univormunsa, tunnuksensa ja koulutusleirinsä.". Vaikka RSS väittää toimintansa olevan epäpoliittista, on sillä läheiset yhteydet vuosina 1996-2004 Intian hallituksessakin istuneeseen BJP-puolueeseen.<sup>238</sup> Golwalkar kehitti merkittävästi RSS:n ideologista perustaa<sup>239</sup> ja häntä kunnioitetaan järjestön *swayamsevakien* (vapaaehtoistyöntekijöiden) keskuudessa guruna<sup>240</sup>.

Golwalkar kirjoitti hindunationalismia käsittelevän teoksena *We Or Our Nationhood Defined*<sup>241</sup> vuosina 1938–39. Kirjassa nationalismista esitetyt ajatukset tulivat edustamaan RSS:n virallista linjaa eikä järjestö ole niitä missään vaiheessa ehdottomasti kieltänyt.<sup>242</sup> Golwalkar kehittää ksenofobisen rasismin hengessä *Hindutvan* ajatuksia koskemaan

---

<sup>234</sup> "[...] were written more forcefully into the imagined 'history' of Hindus towards the first decade of the twentieth century and were to become dominant in V. D. Savarkar's *Hindutva – or who is a Hindu?* [...]"  
Kursivointi alkuperäinen. Bhatt 2001, 12.

<sup>235</sup> Jaffrelot 1999, 25.

<sup>236</sup> Bhatt 2001, 125.

<sup>237</sup> Emt., 113.

<sup>238</sup> Sundström 2007, 262–266.

<sup>239</sup> Bhatt 2001, 125.

<sup>240</sup> Jaffrelot 1999, 41.

<sup>241</sup> Golwalkar 1939.

<sup>242</sup> Bhatt 2001, 133.

kansallisuus- ja vähemmistökysymyksiä sekä demokratiaa.<sup>243</sup> Hän ei yritäkään peitellä Italian ja Saksan fasisteja kohtaan tuntemaansa kunnioitusta:

”Saksan rotuylpeydestä on nyt tullut päivän puheenaihe. Suojellakseen rodun ja kulttuurinsa *puhtautta*, Saksa järkytti maailmaa *puhdistamalla* maan seemiläisistä roduista – juutalaisista. Tämä ilmentää rotuylpeyttä korkeimmillaan. Saksa on myös osoittanut kuinka on lähes mahdotonta, että perustavanlaatuisesti erilaiset rodut ja kulttuurit voisivat assimiloitua yhdeksi yhdistyneeksi kokonaisuudeksi, hyvä opetus, josta *me Hindusthanissa voisimme oppia ja hyötyä*.”<sup>244</sup>

Tutkimusaineistoni muodostavat Savarkarin *Hindutva* sekä Golwalkarin *We*, jotka ovat kyseisten ideologisten ajattelijoiden pääteokset sekä hindunationalismin aatteellisia kulmakiviä. Katson teosten olevan keskenään myönteisessä diskursiivisessa suhteessa, toisin sanoen vahvistavan monotonisesti toistensa keskeistä sanomaa.

Keskityn vihollisuuden analyysissäni tapaan ymmärtää hindujen ja muslimien väliset suhteet hyvän ja pahan binaarisen vastinparin kautta, koska tämä jaottelu on nähdäkseni ehdottoman keskeinen hindutvan rakentaman kollektiivisen itseymmärryksen kannalta sekä edelleen relevantti paitsi intialaisessa yhteiskunnassa, myös eteläaasialaisessa politiikassa laajemminkin. Hindutvan historiallinen metanarratiivi käsittelee myös muita kollektiiveja, jotka olisi mahdollista luokitella vihollisen kategorian piiriin. Näiden käsittely samassa laajuudessa ei kuitenkaan nähdäkseni ole tarpeellista nyky-Intian poliittisten diskurssien ymmärtämiseksi. Tutkielmaani ei voi siis pitää täysin tyhjentyvänä esityksenä vihollisuudesta hindutva-ideologian piirissä ja keskityn niihin vihollisuuden ulottuvuuksiin, jotka nousevat esiin tutkimusaineistostani.

---

<sup>243</sup> Bhatt 2001, 126.

<sup>244</sup> ”German race pride has now become the topic of the day. To keep up the purity of the Race and its culture, Germany shocked the world by her purging the country of the semitic Races – the Jews. Race pride at its highest has been manifested here. Germany has also shown how wellnigh impossible it is for Races and cultures, having differences going to the root, to be assimilated into one united whole, a good lesson for us in Hindusthan to learn and profit by.”. Kursivointi lisätty. Golwalkar 1939, 35.

## 12. HINDUTVA: ARJALAI-INTIALAINEN KANSAKUNTA

Savarkarille *hindutva*, 'hinduus' tai hindulaisuuden ydin, erosi uskonnollisesti määrittyneestä *hinduismista*, joka hänen mukaansa edusti vain yhtä uskonnollista oppia tai lahkoo suuren hindusivilisaation ikivanhassa historiassa. 'Hindun' 'hinduismiin' uskonnollisena dogmina yhdistävä näkemys perustui historialliseen väärinkäsitykseen ja selitti osaltaan hindujen kollektiivisen kulttuurisen ja poliittisen solidaarisuuden puutetta. Savarkarin luomana käsitteenä *hindutva* kattoi kokonaisen sivilisaation historian, "[...] hindurotumme koko Olemisen ajattelun ja toiminnan osatekijät"<sup>245</sup>:

"Ideat ja ihanteet, järjestelmät ja yhteiskunnat, ajatukset ja tunteet, jotka ovat keskittyneet tämän nimen [*hindutva*] ympärille, ovat niin moninaisia ja rikkaita, niin mahtavia ja niin herkkiä, niin vaikeasti tavoitettavia ja silti niin eloisia, että käsite *hindutva* uhmaa kaikkia määrittely-yrityksiä. Neljäkymmentä vuosisataa, jos ei enemmän, on muokannut siitä sellaisen, kun se on. Profeetat ja runoilijat, lakimiehet ja lainantajat, sankarit ja historioitsijat ovat ajatelleet, eläneet, taistelleet ja kuolleet, jotta se kirjoitettaisiin näin. Todella, eikö se olekin koko rotumme lukemattomien – joskus ristiriitaisten, joskus yhteen sekoittuvien, joskus yhteistoiminnallisten – tekojen tulos? *Hindutva* ei ole sana vaan historia. Ei vain kansamme hengellinen tai uskonnollinen historia, kuten sen toinen sukulaiskäsite *hinduismi*, johon se usein sekoitetaan, vaan historia kokonaisuudessaan. *Hinduismi* on vain *hindutvan* johdannainen, murto-osa ja osuus."<sup>246</sup>

Savarkarin mukaan *hindutvan* keskeiset osatekijät ovat: maantieteellinen alue sekä affektiivinen side Intiaan pyhänä maana, yhteisen veren muodostama side sekä jaettu (sanskrittinen) sivilisaatio.

Savarkarille Intia muodosti luonnollisten rajojen määrittämän maantieteellisen kokonaisuuden: "[...] epiteetti *Sindhusthan* kutsuu esiin mielikuvan koko äidinmaastamme: maa, joka sijaitsee *Sindhun* ja *Sindhun* välillä – Induksesta meriin."<sup>247</sup> Siten *hindutvan* ensimmäinen välttämätön ehto on *maantieteellinen*: "Hindu on ensisijassa itse tai esi-

---

<sup>245</sup> "[...] all the departments of thought and activity of the whole Being of our Hindu race". Savarkar 2003, 4.

<sup>246</sup> "The ideas and ideals, the systems and societies, the thoughts and sentiments which have centered round this name are so varied and rich, so powerful and so subtle, so elusive and yet so vivid that the term *Hindutva* defies all attempts at analysis. Forty centuries, if not more, had been at work to mould it as it is. Prophets and poets, lawyers and law-givers, heroes and historians, have thought, lived, fought and died just to have it spelled thus. For indeed, is it not the resultant of countless actions – now conflicting, now commingling, now co-operating – of our whole race? *Hindutva* is not a word but history. Not only the spiritual or religious history of our people as at times it is mistaken to be by being confounded with the other cognate term *Hinduism*, but a history in full. *Hinduism* is only a derivative, a fraction, a part of *Hindutva*". Emt., 3.

<sup>247</sup> "[...] the epithet *Sindhusthan* calls up the image of our whole Motherland: the land that lies between *Sindhu* and *Sindhu* – from the Indus to the Seas". Emt., 32.

isiensä välityksellä 'Hindusthanin' asukas ja kutsuu maata äidinmaakseen."<sup>248</sup>. Maantieteellisen kriteerin liitännäisenä on Sindhusthanin, Intian, kunnioittaminen paitsi isän- ja äidinmaana myös *pyhänä* maana: "[...] jokaiselle hindulle [...] tämä Sindhusthan on yhdellä kertaa pitribhu ja punyabhu – isänmaa ja pyhä maa."<sup>249</sup>. Ja edelleen:

"Hindu [...] on hän, joka [...] ennen kaikkea puhuttelee tätä maata, tätä Sindhusthania, pyhänä maanaan (punyabhu), profeettojensa ja tietäjiensä maana, jumaltensa ja gurujensa, hurskauden ja pyhiinvaelluksen maana."<sup>250</sup>.

Hindutvan toinen vaatimus on *yhteisen veren muodostama side*.<sup>251</sup> Savarkarin mukaan hindut eivät ole vain kansa, vaan myös *rotu-jati*, veljeskunta, jolla on yhteinen alkuperä.<sup>252</sup> "Kaikki hindut väittävät, että heidän suonissaan virtaa vedalaisiin isiin [arjalaisiin], sindhuihin, liittyneen ja heistä polveutuvan mahtavan rodun veri."<sup>253</sup>.

Hindutvan kolmas kriteeri on kaikkien hindujen kastiasemastaan ja uskonnollisista eroavaisuuksistaan riippumatta jakama *yhteinen kulttuuri* ja sanskritin *sivilisaatio*.<sup>254</sup> Tuo kulttuuri ilmaistaan hindujen arjalaisilta esi-isiltään perimällä kielellä, *sanskritiksi*: "Ajatus [...] on erottamaton yhteisestä kielestämme, sanskritista."<sup>255</sup>.

"Me hindut emme ole vain rashtra [kanssa] tai jati [rotu] vaan molempien seurauksena omistamme yhteisen sanskritin [kulttuurin] sanskritin, rotumme todellisen äidinkielen kautta pääasiassa ja alkuperäisesti ilmaistuna ja säilytettyinä."<sup>256</sup>.

Hindusivilisaation piiriin Savarkar lukee muun muassa yhteisen historian, kirjallisuuden, lain, yhteiset juhlat, rituaalit, seremoniat ja sakramentit.<sup>257</sup> Hindu-uskontojen kokonaisuuden, *hindudharman*, muodostavat kaikki ne uskonnolliset järjestelmät, jotka polveutuvat vedalais-arjalaisella kaudella Intiassa harjoitetuista vedalaisista ja ei-vedalaisista uskonnoista ja kantavat siten sanskritin kulttuurin leimaa. Näin ollen

---

<sup>248</sup> "A Hindu is primarily a citizen either in himself or through his forefathers of 'Hindusthan' and claims the land as his motherland." Savarkar 2003, 82.

<sup>249</sup> "[...] to every Hindu [...] this Sindhusthan is at once a Pitribhu and a Punyabhu – fatherland and a holy land." Emt., 113.

<sup>250</sup> "A Hindu [...] is he who [...] above all, addresses this land, this Sindhusthan as his Holyland (Punyabhu), as the land of his prophets and seers, of his godmen and gurus, the land of piety and pilgrimage." Emt., 115–116.

<sup>251</sup> Bhatt 2001, 94.

<sup>252</sup> Savarkar 2003, 84–85. *Jati* viittaa yleensä intialaisessa kulttuurissa alakastien luokittelutapaan. Bhatt 2001, 94.

<sup>253</sup> "All Hindus claim to have in their veins the blood of the mighty race incorporated with and descended from the Vedic fathers, the Sindhus." Savarkar 2003, 85.

<sup>254</sup> Bhatt 2001, 96.

<sup>255</sup> "Thought [...] is inseparable from our common tongue, Sanskrit." Savarkar 2003, 95.

<sup>256</sup> "We Hindus are not only a Rashtra, a Jati, but as a consequence of being both, own a common Sanskriti expressed, preserved chiefly and originally through Sanskrit, the real mother tongue of our race." Emt., 99.

<sup>257</sup> Savarkar 2003, 100.

tavanomaisesti hindulaisuuteen yhdistettävien merkittävien suuntausten (*shaivismi, vaishnavismi, veerashaivismi, smartismi*) lisäksi muun muassa jainalaiset ja sikhit lasketaan hinduiksi, sillä nämä uskonnot ovat kasvaneet orgaanisesti maasta ja sen kulttuurista.<sup>258</sup>

Golwalkar väittää kirjansa esipuheessa käsittelevänsä 'kansan' – kulttuurisen yksikön – käsitettä täysin irrallaan läheisestä 'valtion' – poliittisen yksikön – käsitteestä. Tästä huolimatta hän vaikuttaa säännönmukaisesti sekoittavan 'kansan' ja 'valtion' käsitteet erottamattomaksi kokonaisuudeksi läpi teoksensa kirjoittaessaan esimerkiksi vähemmistöjen asemasta Intiassa. Chetan Bhattin mukaan tämä käsitteellinen ambiguuteetti '*Hindu rashtran*' (kansakunnan) ja '*Hindu rajyan*' (valtion tai hallinnon) välillä on tyypillistä hindunationalistiselle ajattelulle ja selittää osaltaan sen vetovoimaa<sup>259</sup>. 'Tieteellisen nationalismin määritelmän' kriteerit täyttävät hindulaisuuden kulmakivet ovat Golwalkarille pääpiirteissään samat, kuin Savarkarilla, joskin hän käsittelee näitä elementtejä muodollisesti hieman Savarkarista poiketen. Hänelle 'kansa' on synteettinen käsite, joka koostuu viidestä erottamattomasta osatekijästä tai elementistä: 1) *maantieteellisestä*, 2) *rodullisesta*, 3), *uskonnollisesta*, 4) *kulttuurisesta* ja 5) *lingvivistisestä*.<sup>260</sup>

Kansakunnan tulee asuttaa mahdollisimman tarkkaan rajattua ja perinnöllistä *maantieteellistä aluetta* (maata), joka muodostaa kansallisen elämän fyysisen perustan ja johon kansalla on tietyt katkeamattomat siteet.

Kansan tärkein tunnusmerkki on *rodullinen*, "rotu on kansakunnan ruumis"<sup>261</sup> ja sen kadotessa myös kansan olemassaolo päättyy. Golwalkarin mukaan rotu on "[...] perinnöllinen yhteisö, jolla on yhteiset tavat, yhteinen kieli, jaetut muistot kunnian ja onnettomuuksista ; lyhyesti, se on populaatio, jolla on yhteinen alkuperä yhtenäisen kulttuurin alaisuudessa."<sup>262</sup> "Äitirodun"<sup>263</sup> ulkopuolisten ryhmien tulee, osallistuakseen aidosti kansalliseen elämään, sulautua varauksetta ja ehdottomasti enemmistöön,

---

<sup>258</sup> Savarkar 2003, 128.

<sup>259</sup> Bhatt 2001, 42 ja Bhatt 2004, 136.

<sup>260</sup> Golwalkar 1939, 18.

<sup>261</sup> "The Race is the body of the Nation". Emt., 21.

<sup>262</sup> "[...] a " hereditary (sic) Society having common customs, common language, common memories of glory or disaster ; in short, it is a population (sic) with a common origin under one culture." Emt., 21.

<sup>263</sup> "Mother race". Emt., 21.

omaksua sen uskonnon, kulttuurin ja kielen sekä sen taloudellisen ja poliittisen elämän piirteet. Joissain tapauksissa voi olla poliittisesti tarkoituksenmukaista sietää enemmistöstä erottuvien ”vieraiden rotujen”<sup>264</sup> läsnäoloa yhteisen valtion osana, mutta nämä eivät voi koskaan aidosti kuulua kansakuntaan.<sup>265</sup>

Omaleimainen *kansallinen kulttuuri* on kansakunnan ikaikaisten tapojen, perinteiden, historiallisten sekä muiden olosuhteiden ja ennen kaikkea *uskonnollisten uskomusten* sekä näihin kiinnittyvän filosofian kumulatiivinen tuotos. Milloin uskonto aidosti elävöittää omintakeista ”rotuhenkeä”<sup>266</sup> ja toimii kannustimena kaikelle maalliselle ja hengelliselle toiminnalle, on kulttuuri tuon uskonnon luontainen ilmentymä ja näitä on vaikea erottaa toisistaan.

”[...] Hindusthanissa Uskonto on kaiken kattava kokonaisuus. Järkevän elämänfilosofian järkkymättömille perustoille rakentuneena, ( kuten Uskonnon tulisikin olla ), se on ikuisesti kietoutunut Rodun elämään, ja muodostaa [...] sen erityisen Sielun. Meille jokainen toiminto elämässä, yksilöllinen, sosiaalinen tai poliittinen, on Uskonnon määräys. Sodimme tai teemme rauhan, harjoitamme taiteita ja kädentaitoja, kokoamme vaurautta ja lahjoitamme sen pois, todellakin synnymme ja kuolemme – kaikki uskonnollisten määräysten mukaan. Luonnollisesti, siis, olemme mitä suuri uskontomme on meistä tehnyt. Rotuhenkemme on Uskontomme lapsi ja samoin meille Kulttuuri on vain kaikenkattavan Uskontomme tuote, sen ruumiin osa ja erottamaton siitä.”<sup>267</sup>.

Näin ollen kansan julkisesta elämästä ja politiikastakin tulee vain kansakunnan rotuhenkeä ilmentävän todellisen uskonnon jatkeita.<sup>268</sup>

Lisäksi jokainen kansa (rotu) kehittää kulttuuriaan, uskontoaan, historiallista kokemustaan ja rotuhenkeään kuvaavan ja ilmentävän *kansallisen kielen*, jonka jokainen sana ilmaisee kansan elämää ja joka on erottamattomasti kietoutunut kansan olemassaolon perusteisiin.<sup>269</sup> Intiassa tämä kieli on sanskrit, ”jumalten murre”, jonka paikallisia muunnelmia Golwalkarin mukaan Intian lukuisat paikalliset murteet (*prakritit*) ovat<sup>270</sup>.

---

<sup>264</sup> ”Foreign races”. Golwalkar 1939, 21.

<sup>265</sup> Emt., 21.

<sup>266</sup> ”Race spirit”. Emt., 21.

<sup>267</sup> ”[...] in Hindusthan, Religion is an all-absorbing entity. Based as it is on the unshakeable (sic) foundations of a sound philosophy of life, ( as indeed Religion ought to be ), it has become eternally woven into the life of the Race, and forms [...] its very Soul. With us, every action in life, individual, social or political, is a command of Religion. We make war or peace, engage in arts and crafts, amass wealth and give it away, indeed we are born and we die – all in accord with religious injunctions. Naturally, therefore, we are what our great Religion has made us. Our Race-spirit is a child of our Religion and so with us Culture is but a product of our all-comprehensive Religion, a part of its body and not distinguishable from it.” Emt., 22.

<sup>268</sup> Emt., 21–26.

<sup>269</sup> Emt., 26–27.

<sup>270</sup> ”The dialect of the Gods”. Emt., 43.

Nämä ovat hindutvan *ydinuskomuksia*, eli yhteiskunnan luonnetta, arvoja ja perimmäisiä tavoitteita koskevia perustavanlaatuisia olettamuksia, joiden varaan hindutvan ideologinen uskomusjärjestelmä rakentuu.<sup>271</sup> Toinen tapa lähestyä väittämiä on käsitellä niitä autenttisen kansakunnan *pyhinä perusteina*, ulottuvuuksina, joiden suhteen hindukansa asettuu erilleen kaikista muista pyhänä ja ainutlaatuisena kollektiivisen merkityksen lähteenä ja kunnioituksen kohteena.<sup>272</sup> Vihollisen muodostamaa eksistentiaalista uhkaa tuleekin nähdäkseni tarkastella suhteessa näihin autenttisen kansakunnan pyhiksi koettuihin perusteisiin, sillä juuri nämä kollektiivisen olemassaolon ehdot vihollinen kyseenalaistaa. Näin ollen vihollisen roolia ideologiassa pitää tutkia osana sitä kansakunnan symbolisten merkityssuhteiden verkostoa, jonka hindutvan suuri historiallinen metanarratiivi muodostaa.

Golwalkarin didaktinen intentio tulee nähdä suhteessa kirjoituksen ajankohdan (1939) poliittiseen kontekstiin, jossa Brittiläisen Intian muslimit olivat järjestäytyneet edistääkseen intressejään erilaisin edustuksellisin kiintiöjärjestelyin ja jossa monikielisen ja –kulttuurisen Intian tulevasta itsenäisyydestä ja sen poliittisen olemassaolon periaatteista keskusteltiin kiivaasti. Hänelle Intian kongressipuolueen (*Indian National Congress*) edustama käsitys maan hindujen, muslimien sekä muiden etnisten ja uskonnollisten vähemmistöjen muodostamasta intialaisesta kansallisuudesta oli vaarallinen ja turmiollinen päähänpisto, ”umpimähkäinen kimppu ystävää ja vihollista, herraa ja varasta”<sup>273</sup>. Golwalkarin mukaan erilaiset vähemmistöjen asemaa suojaavat perustuslailliset mekanismit ja väärät käsitykset demokratiasta ovat synnyttäneet valheellisen kuvan intialaisesta kansallisuudesta ja hindujen viholliset ovat petollisin keinoin ajaneet ahdasmielisiä etujaan ’aidon’ kansallisuusaatteen kustannuksella.<sup>274</sup>

’Omituisia aikoja, todellakin, kun emme elä vaan vain olemme olemassa. Omituisia ja muuttuneita. Sanat, jotka vuosisatoja välittivät meille varmoja yksiselitteisiä ajatuksia, ovat muuttaneet merkityksiään. Vääristely rehoittaa. Jaloja sanoja ylenpalttisesti, jaloutta surullisen niukasti. Itsekkyys, ahneus, epäoikeudenmukaisuus, tekopyhyys vaanivat joka puolella julkeassa ylpeydessä ja esiintyvät hyveinä. [...] [M]e vierimme hirvittävää vauhtia taantumuksen pohjattomaan syvyyteen ja silti onnittelemme itseämme ”edistyksestämme”. Tällainen on tilamme tänään.”<sup>275</sup>.

---

<sup>271</sup> Flood 2002, 14.

<sup>272</sup> Smith 2003, 31.

<sup>273</sup> ”Haphazard bundle of friend and foe, master and thief”. Golwalkar 1939, 16.

<sup>274</sup> Emt., 14.

<sup>275</sup> ”Strange times, indeed, when we do not live but merely exist. Strange and altered. Words which for centuries conveyed to us certain definite ideas have changed meanings. Distortion is rampant. Noble words are profuse, nobility is at a sad discount. Selfishness, greed, injustice, hypocrisy stalk here and there in



Juuri tämä yhteiskunnallisen alennuksen ja tyytymättömyyden tila, jossa hindut eivät todella *elä*, ovat vain olemassa, on Golwalkarin kirjoitustyön lähtökohta. Hänen tarkoituksensa on herättää (hindu)lukija oivaltamaan autenttisesti elämästä irtaantuneen olemassaolonsa valitettava tila, opastaa tätä oikeaan tulkintaan tilanteestaan ja toimimaan uuden itseymmärryksen edellyttämällä tavalla intialaisen yhteiskunnan muuttamiseksi. Sama didaktinen impulssi ohjaa voimakkaasti myös Savarkarin kirjoituksia. Kyse on autenttisen perustan (uudelleen)löytämisestä kansalliselle olemassaololle. Toisin kuin siirtomaaisännät olivat hinduille uskotelleet, ei intialaisen yhteiskunnan alennuksen tila ollut seurausta kastijärjestelmästä, taikauskosta, lukutaidon puutteesta tai naisten heikosta asemasta: ”Kautta vuosisatojen, siitä lähtien, kun muslimit ensi kerran astuivat tälle maalle, se on ollut tämä kansallisen tietoisuuden puute, joka on ollut vastoinkäymistemme syy.”<sup>276</sup>. Golwalkar kirjoittaa teoksensa prologissa kirjoitustyönsä tarkoituksesta:

’Me kannatamme kansallista uudestisyntymistä emmekä umpimähkäistä poliittisten oikeuksien kimppua – valtiota. Mitä me haluamme on swaraj; ja meidän täytyy olla varmoja siitä mitä tämä ”swa” tarkoittaa. ”Meidän valtakuntamme” – keitä me olemme? Tämä on se kysymys, mitä asiaankuuluvin tässä vaiheessa, johon me yritämme vastata’<sup>277</sup>

ja vastaa esittämäänsä kysymykseen ilmaisten samalla myöhemmin selostamansa tarinan teleologisen logiikan:

”[...] soveltaen modernia ymmärrystä ‘kansasta’ nykyiseen tilaamme, päädyimme kyseenalaistamattomasti johtopäätökseen, jonka mukaan tässä maassa, Hindusthanissa, hindurotu hindu-uskontonsa, hindukulttuurinsa ja hindukielensä (sanskritin luonnollinen perhe jälkeläisineen) kanssa täyttävät kansan käsitteen vaatimukset; [...] Hindusthanissa elää ja tulee elää muinainen hindukansa *eikä muita, kuin hindukansa*. Kaikki ne, jotka eivät kuulu kansalliseen, toisin sanoen, hindurotuun, -uskontoon, -kulttuuriin ja -kieleen, luonnollisesti putoavat todellisen ‘kansallisen’ elämän rajojen ulkopuolelle.”<sup>278</sup>.

Kaikki ne, jotka eivät Intiassa sitoudu tähän näkemykseen kansakunnasta, ovat Golwalkarin mukaan kansallisten pyrkimysten pettureita ja vihollisia tai yksinkertaisesti

---

insolent pride and pass for virtues. [...] [W]e are rolling down at a terrific speed into the bottomless abyss of degeneration and yet congratulate ourselves upon our “progress”. Such is our condition today.”. Golwalkar 1939, 2.

<sup>276</sup> ”All through the centuries, since the moslems first tread upon this land, it is this want of National Consciousness, which has been the cause of our ills.”. Emt., 61.

<sup>277</sup> ”We stand for national regeneration and not for that hap-hazard bundle of political rights – the state. What we want is swaraj; and we must be definite what this “swa” means. “Our kingdom” – who are we? It is this question, most pertinent at this stage, that we shall attempt to answer”. Emt., 3.

<sup>278</sup> ”[...] applying the modern understanding of ‘Nation’ to our present conditions, the conclusion is unquestionably forced upon us that in this country, Hindusthan, the Hindu Race with its Hindu Religion, Hindu Culture and Hindu Language, (the natural family of Sanskrit and her offsprings) complete the Nation concept; [...] in Hindusthan exists and must needs (sic) exist the ancient Hindu nation and nought else but

idiootteja.<sup>279</sup> Tämä on hindunationalistien ideologinen totuus ja aito itseymmärrys, josta hindut sen ymmärrettyään tulevat hyötymään.

Sekä Savarkar että Golwalkar ovat 'poliittisia arkeologeja' Anthony Smithin tarkoittamassa merkityksessä. Heidän historiallis-didaktisten narratiiviansa tarkoitus on löytää uudelleen autenttisen kansakunnan arvokas alkuperä ja kerroksittainen menneisyys.<sup>280</sup> Heille arkaainen arjalaissivilisaatio tarjoaa tavoiteltavan kulttuuris-poliittisen yhteisön paradigmaattisen mallin, aidon, mutta historian saatossa kadonneen kansakunnan elinvoimaisen *hengen* standardin, jonka tavoittelun tulisi ohjata poliittista toimintaa nykyhetkessä. Hindutvan poliittisten myyttien didaktinen tarkoitus on osoittaa toteen käsitys, jonka mukaan hindut, ja *vain* hindut, muodostavat perustan autenttiselle intialaiselle kansakunnalle. Ongelmaksi muodostuvat kuitenkin Intian miljoonat muslimit ja muut vähemmistöt ja kansakunnan rajoja ryhdytään piirtämään ystävän ja vihollisen suhteelle rakentuvien merkitysten varaan.

---

the Hindu Nation. All those not belonging to the national *i. e.* Hindu Race, Religion, Culture and Language, naturally fall out of the pale of real 'National' life. ". Kursivointi lisätty. Golwalkar 1939, 43–44.

<sup>279</sup> Emt., 44.

<sup>280</sup> Smith 2003, 167.

## 12.1. Arjalaiset isät

Savarkarin mukaan arjalaisten Intiaan saapumisen täsmällinen ajankohta on peittynyt historian hämyyn. Joka tapauksessa jo kauan ennen kuin egyptiläiset ja babylonialaiset olivat rakentaneet sivilisaationsa, "[...] Induksen pyhät vedet todistivat päivittäin parfymoitujen uhrisavujen kirkkaat ja kiemurtelevat pylväät sekä vedalaisten hymnien veisaamisen kaikuvan laaksoissa [...]"<sup>281</sup> ja arjalaiset olivat levittäytyneet *Rigvedassa* mainitun seitsemän pyhän joen (Indus sivujokineen), *sapta sindhun*, alueelle. Golwalkar kyseenalaista teorian arjalaisten muutosta Intiaan spekulatiivisena ja älyllisesti epärehellisenä länsimaisena luomuksena, jonka tarkoitus on riistää hindujen luontainen oikeus ikiaikaiseen kotimaahansa. Hän hylkää nämä teoriat hypoteeseina ja toteaa hindujen olevan "maaperän syntyperäisiä lapsia" ja "maan luonnollisia herroja"<sup>282</sup>. Golwalkar päättelee hindujen asuttaneen Intiaa ainakin 8000–10000 vuotta ennen kuin yksikään "vieras rotu" tunkeutui sinne, historiankirjoituksen alussa tuolloin "maailman ainoana kansana"<sup>283</sup>. Sekä Savarkarille että Golwalkarille hindujen kollektiivisen identiteetin alkuperä on ihmisen rajallisen historiallisen perspektiivin ulottumattomissa ja siten muinaisuudessaan jotain olemuksellista ja kestävä. Historiallisten prosessien ja poliittisen kamppailun muovaama kollektiivinen identiteetti esitetään kontingenttien poliittisten ilmiöiden taustalla vaikuttavana transsendentaalisena todellisuutena, ikuisena ja aitona totuutena.

Paitsi että arjalaiset asuttivat määrättyä maantieteellistä aluetta, olivat he Savarkarin mukaan kehittäneet tietoisuuden itsestään kansakuntana ja omaksuneet tuota yhteisöllisyyttä kuvaavan nimen *sindhut* Indus-joen (sanskritiksi *Sindhu*) mukaan: "Nimi, joka liittyy ja samaistaa kansamme tuollaiseen jokeen, värvää luonnon puolellemme ja perustaa kansallisen elämämme perustalle, joka on, sikäli, kun inhimilliset laskelmat ovat kyseessä, yhtä kestävä, kuin ikuisuus."<sup>284</sup> Myös Golwalkarin mukaan muinaiset hindut tunsivat kansakunnan käsitteen ja olivat täysin tietoisia itsestään kansana<sup>285</sup>.

---

<sup>281</sup> "[...] the holy waters of the Indus were daily witnessing the lucid and curling columns of the scented sacrificial smokes and the valleys resounding with the chants of Vedic hymns [...]". Savarkar 2003, 5.

<sup>282</sup> "Indigenous children of the soil". "Natural masters of the country". Golwalkar 6–9.

<sup>283</sup> "Alien race". "The only nation in the world". Emt., 6.

<sup>284</sup> "The name that associates and identifies our nation with a river like that, enlists nature on our side and bases our national life on a foundation, that is, so for (sic) as human calculation are (sic) concerned, as lasting as eternity." Savarkar 2003, 31,

<sup>285</sup> Golwalkar 1939, 56.

Sanskritin kielen käännöksille ominaisen käytännön mukaan nimen 'sindhu' ensimmäinen kirjain vaihtui h:ksi ja "[t]äten aivan historian sarastaessa toteamme kuuluvamme sindhujen tai hindujen kansakuntaan [...]".<sup>286</sup>

Seitsemän jokea, *sapta sindhu*, olivat "[...] näkyvä symboli yhteisestä kansallisuudesta ja kulttuurista", jaetun yhteisöllisyyden perusta. Juuri nämä joet olivat arjalaisten pitkällä vaelluksellaan kohtaamista arvokkaimmat, sillä ne tekivät arjalaisista kansan ja elävöittivät näiden sielunelämää luoden pohjan ylivertaisille henkisille saavutuksille. Savarkar selostaa, kuinka hermosäikeinä maan läpi virtaavat joet muovasivat arjalaiset yhteisölliseen olemassaoloon ja nämä tunsivat "jumalallista rakkautta" ja kunnioitusta niitä kohtaan.<sup>287</sup> Hänen kuvauksensa Induksesta kansakunnan synnyttäjänä ja sen elämän ylläpitäjänä on voimakkaan äidillisen symboliikan kyllästävä: "[...] Sindhu [Indus], jonka rinnalla patriarkkamme ja kansamme olivat juoneet elämän maitoa."<sup>288</sup>

Savarkar luo kuvauksen *poettisesta maisemasta*, jossa maa ja sitä asuttanut kansa ovat sulautuneet subjektiivisesti aikojen kuluessa ja 'kuuluvat toisilleen'.<sup>289</sup> Hindujen ainutlaatuinen kotimaa toimii kansallisen identiteetin pyhänä perustana: "Pyhiä ovat sen joet, pyhitettyjä sen lehdot [...]".<sup>290</sup> Antropomorfinen, sukupuolittunut personifikaatio pyhästä 'Äiti Intiasta' (*Bharat Mata*) uhattuna ja suojelusta kaipaavana naisena punoutuu hindutvan rakentaman korostuneen maskuliinisen ja aggressiivisen poliittisen identiteetin symboliikkaan. *Sikata Banerjeen* mukaan päättäväisyyttä, aggressiota, lihasvoimaa ja taisteluhenkä korostanut maskuliininen eetos on perinteisesti kuulunut hindunationalistisen arvomaailman ytimeen<sup>291</sup> ja sitä rakennetaan suhteessa uhattuun naiseuteen. Maan ovatkin pyhittäneet lukemattomien sukupolvien uhraukset: "Jokaisella kivellä täällä on tarina marttyyriudesta kerrottavanaan ! Jokainen tuuma kamarastasi, Oi Äiti ! on ollut uhrimaata !" <sup>292</sup>. Hindutvan rakentama korostuneen maskuliininen käsitys hindumiehestä nähdään usein vastareaktiona brittiläisen kolonialismin vaalimalle ajatukselle yläkastisten hindujen feminiinisydestä. *Rikkilä* ja *Ranta-Tyrkkö* kirjoittavat, että

---

<sup>286</sup> "Thus in the very dawn of history we find ourselves belonging to the nation of the Sindhus or Hindus [...]". Savarkar 2003, 7.

<sup>287</sup> "[...] a visible symbol of the common nationality and culture". "Divine love". Emt., 5–6.

<sup>288</sup> "[...] the Sindhu at whose breast our Patriarchs and people had drunk the milk of life.". Emt., 14.

<sup>289</sup> Englanniksi *poetic landscape*. Smith 2003, 136.

<sup>290</sup> "Sacred are its rivers, hallowed its groves [...]". Savarkar 2003, 112.

<sup>291</sup> Banerjee 2000, 132–133.

<sup>292</sup> "Every stone here has a story of martyrdom to tell ! Every inch of thy soil, O Mother ! has been a sacrificial ground !". Savarkar 2003, 112.

”[e]pämaskuliinisuuden” voittaminen on osa kansallisen voiman ja itsetunnon kohottamista; se on osa Intian hindunationalististen liikkeiden vuosisataista kantavaa teemaa.’<sup>293</sup>

Savarkarin kuvaus Intiasta ”[...] valtavana, erämaana ja vain hyvin harvaan asutettuna [...]”<sup>294</sup> *terra incognitana*, tyhjänä, tuntemattomana ja hyödyntämättömänä tilana, korostaa muinaisten arjalaisten oikeutta lunastamattomaan maahan sivuuttaen mahdollisesti kiusalliset kysymykset arjalaisten ja alueen alkuperäisväestön suhteista. ”[...] [T]ietoisuus suuresta tehtävästä [...]”<sup>295</sup> johti hindut (arjalaiset) heimo toisensa jälkeen yhä syvemmälle nimimaalle, missä he viljelivät maata sekä perustivat kaupunkeja ja kuningaskuntia. Hindut kukoistivat yhden vedalaisen uskonnon alaisuudessa, yhtenä kansakuntana ja rakensivat kulttuurin, jonka vaikutus

”[...] teki jokaisesta yksilöstä ihmiskunnan, totuuden ja anteliaisuuden jalon mallikappaleen, jonka jumalaisen vaikutuksen alaisuudessa ei yksikään sadoista miljoonista ihmisistä koskaan kertonut valhetta tai varastanut tai antanut periksi yhdellekään moraaliselle poikkeavuudelle [...]”<sup>296</sup>.

Hindujen perustamien siirtokuntien välisten etäisyyksien kasvaessa ja ympäristön hallinnolle asettamien vaatimusten seurauksena ruhtinaskunnat eriytyivät poliittisesti, sulauttivat itseensä ”erittäin kehittyneitä”<sup>297</sup> kansoja ja omaksuivat uusia nimiä, jotka korvasivat vanhat yleisnimet ’hindu’ ja ’sindhu’. Tämän kehityksen aikana hindujen tietoisuus omasta kulttuurisesta ja poliittisesta yhteisöllisyydestään ei kuitenkaan täysin kadonnut, vaan ”[...] omaksui muita nimiä ja muita muotoja [...]”<sup>298</sup>, joista poliittisesti merkittävimpänä Savarkar mainitsee *chakravartin*<sup>299</sup>-instituution.<sup>300</sup> Nimet ’hindu’, ’sindhu’ tai ’Sindhusthan’ säilyivät muiden kansojen (persialaisten, juutalaisten, kreikkalaisten) kielissä kuvauksina, ei vain Indukseen rajoittuvasta maa-alueesta, vaan myös kansakunnasta, jonka arjalaiset olivat muodostaneet, ”[...] joka oli ideaalisesti, joskaan ei aina tosiasiallisesti valtio [...]”<sup>301</sup>.

---

<sup>293</sup> Rikkilä & Ranta-Tyrkkö 2000, 29–30.

<sup>294</sup> ”[...] vast, waste and but very thinly populated [...]”. Savarkar 2003, 10.

<sup>295</sup> ”[...] consciousness of a great mission [...]”. Ibid.

<sup>296</sup> ”[...] made every individual a noble specimen of humanity, truth and generosity, under the divine influence of which, not one of the hundreds of millions of the people, ever told a lie or stole or indulged in any moral aberration [...]”. Golwalkar 1939, 9.

<sup>297</sup> ”Highly developed”. Savarkar 2003, 4.

<sup>298</sup> ”[...] assumed other names and other forms [...]”. Emt., 11.

<sup>299</sup> Käsite *chakravartin* viittaa eteläaasialaisten uskonnollisten traditioiden piirissä *dharman* vaatimusten mukaisesti vallitsevaan maailmanhallitsijaan. Ks. esim. Chakravartin – Wikipedia, the free encyclopedia.

<sup>300</sup> Savarkar 2003, 10–11.

<sup>301</sup> ”[...] which was ideally if not always actually a state [...]”. Emt., 32.

Hindujen valtakunnan maantieteellinen ekspansio ja poliittinen koheesio saavuttivat kulminaatiopisteensä, kun "[...] Ayodhyan urhea ruhtinas [*Ramayana*-eepoksen myyttinen kuningas ja *Vishnu*-jumalan *avatar*, ilmentymä, *Rama*] saapui voitokkaasti Ceyloniin [Sri Lanka] ja varsinaisesti toi koko maan Himalajalta merille yhden suvereenin vallan alaisuuteen."<sup>302</sup> "[...] [S]uvereniteetin suuri valkea päivänvarjo levitettiin Ramchandran keisarillisen valtaistuimen ylle [...] ja rakastavaa uskollisuutta hänelle vannottiin [...] – tuo päivä oli hindukansamme todellinen syntymäpäivä."<sup>303</sup> Raman suorittaman Sri Lankan valloituksen myötä valtakunta oli saavuttanut 'luonnolliset' maantieteelliset rajansa ja hänen oikeudenmukainen ja *dharmalle* kuuliainen hallintonsa yhdisti arjalaiset ja Intian ei-arjalaiset kansat todella yhdeksi kansakunnaksi ja roduksi. Hindulaisuuden traditiossa monimuotoinen dharman käsite on moraalinen periaate, joka yhdessä yhteiskunnallista työnjakoa koskevan neljän kastin (*varman*) järjestelmän kanssa ylläpitää yhteiskuntajärjestystä ja elämää. Dharma edustaa totuutta ja oikeudenmukaisuutta ja viittaa sekä kosmisen että sosiaalisen lain olemassaoloon. Moraalisena periaatteena dharma merkitsee paitsi yhteiskunnan järjestäytyneisyyttä (sosiaalista, toisin sanoen kastivelvoitetta) myös jokaisen yksilön velvoitetta ylläpitää tuota järjestystä kaikissa toimissaan (hyvettä yksilön moraalisen velvoitteena). Dharman vastakohtana *adharma* merkitsee pahuutta, epäoikeudenmukaisuutta ja kaaosta, jossa vallitsee vahvimman laki ja heikot kärsivät.<sup>304</sup> Hindunationalisteille Raman valtakausi edustaa dharman mukaista hallintoa ja yhteiskuntajärjestystä ja Rama ideaalisen hallitsijan ja viisaan soturikuninkaan arkkityyppiä, dharman suojelijaa ja ruumiillistumaa. Savarkarin hahmottelema Raman hallinnon kulta-aika on suppeasta kuvauksestaan huolimatta varsin merkittävä, sillä vaikka hän ei täsmällisesti määrittele kyseistä ajanjaksoa, rajaa hän selkeästi tietyt ihmisryhmät autenttiseen kansakuntaan kuuluviksi jättäen myöhemmin Intiaan saapuneet kollektiivit tuon yhteisön, ja siten dharman varaan rakentuvan yhteiskuntajärjestyksen, ulkopuolelle:

"Se [Raman valtakausi] tiivistä ja poliittisesti kruunasi kaikkien sitä edeltäneiden sukupolvien ponnistelut ja se antoi uuden ja yhteisen tehtävän, yhteisen lipun, yhteisen tarkoituksen, jota puolustaakseen kaikki myöhemmät

---

<sup>302</sup> "[...] the valorous Prince if Ayodhya made a triumphant entry in Ceylon and actually brought the whole land from the Himalayas to the Seas under one sovereign sway." Savarkar 2003, 11.

<sup>303</sup> "[...] the great white Umbrella of Sovereignty was unfurled over that Imperial throne of Ramchandra [...] and a loving allegiance to him was sworn [...] – that day was the real birth-day [sic] of our Hindu people." Emt., 12. Valkoinen päivänvarjo symboloi *dharman* mukaista hallintoa.

<sup>304</sup> Harle 1998, 52–55.

sukupolvet olivat tietoisesti tai tiedostamattaan taistelleet ja kuolleet.”<sup>305</sup>.

Dharman ulkopuolelle suljetuista, sanskritin kieltä puhumattomista ja vedalaisia rituaalisääntöjä noudattamattomista käytetään halventavaa nimitystä *mleccha*<sup>306</sup>. Sindhusthan (Intia) on ”arjalaisten paras maa” ja ”Mlechasthan vierasmaalaisten maa”<sup>307</sup>. Tämä loistava arjalainen menneisyys edustaa Suleimanin analyyttisessä viitekehyksessä hindunationalistien tavoittelemaa arvokasta objektia ja ideologista totuutta, joka tässä tapauksessa samaistuu kollektiivisen subjektin (hindujen) autenttiseen itseymmärrykseen. Hindujen arjalaiset isät edustavat paternaalista luovuttajaa, joka toimillaan on ilmoittanut kestävän totuuden jälkipolville. Arjalaiskaudesta voi vaihtoehtoisesti puhua hindunationalistien *kulta-aikana*. Tällaisena sillä on useita funktioita: kulta-aika tarjoaa jatkuvuuden loistokkaan menneisyyden ja levottoman nykyhetken välillä historiallisten muutosten alla vaikuttavana ’ikuisena kansallisena ytimenä’; omanarvontuntoa vastapainona kolonialistisille diskursseille, jotka esittävät kansan takapajuisena ja nöyryytettynä; sijainnin tilassa ja juuret suhteessa muihin yhteisöihin; oikeutuksen saastumattoman kansallisen ’itseiden’ tavoittelulle; ja lupauksen kunniakkaasta tulevaisuudesta itsensä löytävälle kansalle.<sup>308</sup>

Selostettuaan arjalaisten/hindujen sekä maasta ja kansasta käytettyjen nimitysten historiaa, Savarkar siirtyy vaivattomasti puhumaan *intialaisista* ja ”*Intian* kansainvälisestä elämästä”<sup>309</sup> territoriaalisen ekspansion saavutettua rajansa. Tässä vaiheessa katsotaan osoitetun, että sanoja ’intialainen’ ja ’Intia’ voi käyttää ongelmattomasti ’hindun’ ja ’Hindustanin’ (hindujen maan) synonyymeina.

---

<sup>305</sup> ”It summed up and politically crowned the efforts of all the generations that proceeded it and it handed down a new and common mission, a common banner, a common cause which all the generations after it had consciously or unconsciously fought and died to defend.” Savarkar 2003, 12.

<sup>306</sup> Ks. esim. Keay 2000, 24, 43, 59, 143, 187–188, 211 ja 233.

<sup>307</sup> ”Best nation of the Aryas”. ”Mlechasthan the land of the foreigners.”. Savarkar 2003, 32–33.

<sup>308</sup> Englanniksi *golden age*. Smith 2003, 212–217.

<sup>309</sup> ”International life of India”. Kursivointi lisätty. Savarkar 2003, 17.

## 12.2. Väärä itseymmärrys

Vaikka Intia toimi jo moraalisen esikuvana muulle maailmalle ("[o]ppikoot kaikki maailman ihmiset velvoitteensa tässä maassa syntyneiltä vanhimmilta"<sup>310</sup>), vasta buddhalaisuuden nousun myötä yhteydet ulkopuolisen maailman kanssa tiivistyivät ennennäkemättömälle tasolle:

"[...] '[O]ikeamielisyyden lain pyörä'<sup>311</sup> teki Intiasta miltei koko tuolloin tunnetun maailman sydämen – sen sielun. Lukemattomille miljoonille ihmissieluille Misarista Meksikoon, sindhujen maasta tuli heidän jumaliensa ja uskonnollisten opettajiensa maa. Tuhannet pyhiinvaeltajat kaukaisilta rannoilta virtasivat tähän maahan ja tuhannet oppineet, saarnaajat, tietäjät ja pyhimykset menivät tästä maasta kaikkialle tuolloin tunnettuun maailmaan."<sup>312</sup>

Buddhalaisuus oli Savarkarin mukaan ensimmäinen ja suurin täysin pyyteetön pyrkimys tuoda universaali uskonto, "oikeamielisyyden laki"<sup>313</sup>, koko ihmiskunnalle. Savarkar ilmaisee suuren kunnioituksensa buddhalaisuuden yleviä arvoja kohtaan ja laskee sen Intian suurten saavutusten joukkoon: "[...] [E]nsimmäinen suuri ja onnistunein yritys kitkeä raakalaisuus ihmisestä kehitettiin, käynnistettiin ja toteutettiin vuosisadasta toiseen galaksin suuria opettajia toimesta, [...] jotka olivat syntyneet Intiassa, jotka oli jalostettu Intiassa ja jotka tunnustivat Intian palvontamenojensa maaksi [...]"<sup>314</sup>. Buddha kuuluu Raman ja Krishnan tavoin Intian jumalpantheoniin ja hänen opetuksensa ovat Savarkarille "kansallisen sielumme kaipuun kaikuja" ja hänen ilmestyksensä "rotumme unelmia"<sup>315</sup>.

Lähes ylitsevuotavasta ihailustaan huolimatta Savarkar kuvaa buddhalaisuuden oppien leviämistä Intiassa pääasiassa negatiivisena ilmiönä. Lukuisien vähäisempien puutteidensa lisäksi buddhalaisuuden leviämisen poliittiset seuraukset olivat

---

<sup>310</sup> "Let all the people of the world learn their duties from the elders born in this land". Savarkar 2003, 16.

<sup>311</sup> Valaistumisen polkua buddhalaisuudessa kuvaava symboli, *dharmachakra*. Ks. esim. Dharmachakra – Wikipedia, the free encyclopedia.

<sup>312</sup> "[...] 'the wheel of the law of Righteousness' made India the very heart – the very soul – of almost all the then known world. To countless millions of human souls from Misar to Mexico, the land of the Sindhus came to be the land of their Gods and Godmen. Thousands of pilgrims form (sic) distant shores poured into this country and thousands of scholars, preachers, sages and saints went from this land to all the then known world". Savarkar, 17. Savarkarin käyttämä termi 'Godmen' on puhekielinen ilmaus karismaattisesta askeetikosta (*gurusta*), hindulaisuuden uskonnollisesta opettajasta. Ks. esim. Godman (Hindu ascetic) – Wikipedia, the free encyclopedia.

<sup>313</sup> "[L]aw of Righteousness". Savarkar 2003, 22.

<sup>314</sup> "[...] the first great and most successful attempt to wean man from the brute inherent in him was conceived, launched and carried on from century to century by a galaxy of great teachers, [...] who were born in India, who were bred in India and who owned India as the land of their worship [...]" Emt., 37.

<sup>315</sup> "The echoes of yearnings of our national soul". "[T]he dreams of our race". Emt., 38.



katastrofaalisia Intian ”kansalliselle viriliteetille” ja ”rotumme kansalliselle olemassaololle”<sup>316</sup>. Hunnit ja sakat (skyyttiläinen heimo) ”valuivat kuin vulkaaniset virrat ja polttivat kaiken, mikä kukoisti”<sup>317</sup>. Buddhan vaatimus kaiken elollisen kunnioittamisesta (*ahimsa*, väkivallattomuuden periaate<sup>318</sup>) sekä uskomus kaikkien ihmisten hengelliseen veljeyteen (”universalismin ja väkivallattomuuden opiaatit”) saivat Intian vaihtamaan ”miekkansa rukoushelmiin” ja jätti maan hunnien tapaisten ”voimakkaiden ja sotaisten” heimojen armoille, kyvyttömäksi ”vastustamaan syntiä ja rikosta ja aggressiota”<sup>319</sup>. Yltiöyksilöllinen uskonnollisen pelastuksen tavoittelu peitti todellisen (vedalais-kansallisen) uskon ja asetti yksilön yhteiskunnan hyvinvoinnin yläpuolelle<sup>320</sup>.

Buddhalaisuuden suuret saavutukset kuuluivat henkiselle tasolle, ”[...] kauas tästä todellisesta maailmastamme – jossa saviset jalat eivät kannu kauan, ja teräs oli helposti teroitettavissa, ja trishna – jano – on liian voimakas ja todellinen tullakseen ikuisesti taivaassa virtaavien maalailtujen purojen sammuttamaksi.”<sup>321</sup>. Buddhalaisuuden rappeuttavan vaikutuksen seurauksena

”[i]ntialaiset näkivät, että heidän rotunsa vaalimat ihanteet – heidän valtaistuimensa ja heidän perheensä ja jopa heidän palvomansa Jumalat – tallaantuivat jalan alle, heidän rakastamansa pyhä maa hävitettynä ja ryöstettynä barbaarilaumojen toimesta, niin alempiarvoisia heihin verrattuna kielessä, uskonnossa, filosofiassa, arnessa ja kaikissa ihmisen ja Jumalan pehmeissä ja inhimillisissä ominaisuuksissa – mutta heidän ylempiään vain voimassa – voimassa, joka tiivistä oppinsa kahdessa sanassa – tuli ja miekka!”<sup>322</sup>.

Niin yleviä ja kunnioitettavia kuin buddhalaisuuden opit olivatkin, perustuivat ne ja ”viisasteluun”<sup>323</sup> ja ihmisen luontoa koskevaan virhearvioon: ”[...] se [Buddhan oppi] ei voinut hävittää eläimellisten intohimojen ja poliittisten pyyteiden eikä liioin yksilöllisen

---

<sup>316</sup> ”National virility”. ”National existence of our race”. Savarkar 2003, 18–19.

<sup>317</sup> ”Poured like volcanic torrents and burnt all that thrived”. Emt., 21.

<sup>318</sup> Ks. esim. Ahimsa – Wikipedia, the free encyclopedia.

<sup>319</sup> ”Opiates of Universalism and non-violence”. ”Her sword for rosary”. ”Strong and warlike”. ”Resisting sin and crime and aggression”. Savarkar 2003, 19 & 24.

<sup>320</sup> Golwalkar 1939, 10.

<sup>321</sup> ”[...] far removed from this our matter-of-fact world – where feet of clay do not stand long, and steel could be easily sharpened, and trishna – thirst – is too powerful and real to be quenched by painted streams that flow perennially in heavens.”. Savarkar 2003, 21.

<sup>322</sup> ”The Indians saw that the cherished ideals of their race – their thrones and their families and the very Gods they worshipped – were trampled under foot, the holy land of their love devastated and sacked by hordes of barbarians, so inferior to them in language, religion, philosophy, mercy and all the soft and human attributes of man and God – but superior to them in strength alone – strength that summed up its creed, in two words – Fire and Sword!”. Ibid.

<sup>323</sup> ”Sophistry”. Savarkar 2003, 25.

suuruudentavoittelun siemeniä kaikkien ihmisten mielistä [...]”<sup>324</sup>. Intia yritti toimia esikuvana maailmalle ja harhautui oikeamielisyydessään *liian* pitkälle, unohtaen, että muuta maailmaa hallitsi edelleen vahvimman laki ja ylevät tavoitteet koituvat kansojen turmioksi:

”Ylväästi hän [Intia] yritti tappaa tappamisen tulella tapetuksi – ja lopulta sai selville, että palmunlehvät ovat ajoittain liian hauraita teräkselle! Niin kauan, kuin koko maailma oli punainen [verestä] hampailtaan ja kynsiltään ja kansalliset ja rodulliset erot niin voimakkaita, että tekivät ihmisistä raakalaismaisia, jotta Intian niin kauan oli lainkaan elettävä sielunsa oikeuden mukaisesti joko hengellistä tai poliittista elämää, hän ei saa kadottaa kansallisen ja rodullisen yhtenäisyyden synnyttämää voimaansa.”<sup>325</sup>.

Hindujen sotilaseetosta rappeuttavan ideologisen vaikutuksensa lisäksi buddhalaisuudella oli huomattavasti katalampia ja petollisempiakin vaikutuksia Intian kansalliseen elämään; ”ulkomaiset buddhalaiset vallat” saivat aktiivista tukea Intian juonittelevilta buddhalaisilta kansallisille ja uskonnollisille valtapyrkimyksilleen samaan tapaan, kuin Espanja aikoinaan löysi toistuvasti myötämielisiä tukijoita Englannin katolisten joukoista.<sup>326</sup> Poliittinen välttämättömyys saneli, että suojautuakseen sotaisien valloittajakansojen säälimättömältä vyöryltä, oli hindujen katkaistava universaalin uskon siteet ja ”[...] sytytettävä uudelleen [vedalaiset] uhritulensa vastustaakseen jumalatonta ja avattava uudelleen vedalaisten kenttien kaivokset terästä varten, teroitettava se [kuoleman jumalatar] Kalin alttarilla [...]”<sup>327</sup>.

Hindujen hylättyä väkivallattomuutta tähdentäneen buddhalaisuuden opin oli voitto ”kiistämätön ja vastaansanomaton”<sup>328</sup> ja vierasmaalainen vihollinen ajettiin Intian maaperältä. Voittoisan konfliktin myötä hindut tulivat entistä tietoisemmiksi ’hinduudestaan’, voimastaan sekä itsenäisyydestään ja koitti uusi kansallisen kukoistuksen kausi, kulta-aika, joka heijastui kaikille kansallisen elämän osa-alueille – runouteen, filosofiaan, taiteeseen, arkkitehtuuriin, maatalouteen ja kauppaan.<sup>329</sup>

---

<sup>324</sup> “[...] it could not eradicate the seeds of animal passions nor of political ambitions nor of individual aggrandisement in the minds of all men [...]”. Savarkar 2003, 22.

<sup>325</sup> “Nobly did she try to kill killing by getting killed – and at last found out that palm leaves at times are too fragile for steel! As long as the whole world was red in tooth and claw and the national and racial distinction so strong as to make men brutal, so long if India had to live at all a life whether spiritual or political according to the right of her soul, she must not lose the strength born of national and racial cohesion.”. Emt., 23.

<sup>326</sup> “Foreign Buddhistic powers”. Emt., 25.

<sup>327</sup> “[...] had to rekindle their Sacrificial Fire to oppose the sacrilegious one and to re-open the mines of Vedic fields for steel, to get it sharpened on the altar of Kali [...]”. Emt., 21.

<sup>328</sup> “Undisputed and indisputable”. Ibid.

<sup>329</sup> Savarkar 2003, 18–22.

”Ylös vedalainen dharma! ’Takaisin vedoihin!’ Kansallinen huuto kasvoi äänekkäämmäksi ja äänekkäämmäksi, enemmän ja enemmän pakottavaksi [...].”<sup>330</sup>. Vain kansallinen itsetietoisuus saattoi toimia sen urheuden ja voiman lähteenä, jota henkiinjääminen vaati.<sup>331</sup> Lisäksi ”uuden kansallisen valtion”<sup>332</sup> johtajat käsittivät, mikä voimanlähde yhtä kiihkeästi kansallismielinen kirkko saattoi olla: vedalaisen kirkon tukema ja vedalaisella nimellä kutsuttu vedalainen valtio vedalaisine rajoineen.<sup>333</sup>

Neljän kastin (*varna*) järjestelmä elvytettiin suuren suosion saattelemana, jopa siinä määrin, että ”[...] kansallisuutemme melkein samaistettiin siihen.”<sup>334</sup>. Samoin kiellettiin intialaisten matkustaminen maihin, joissa heidän kansallisuuttaan ja uskoaan ei kunnioitettaisi.<sup>335</sup> Buddhalaisuuden universaalien dogmien myötä Intia oli kadottanut kansallisen maantieteellisen painopisteensä, jonka palauttamisesta tuli imperatiivi:

”Kun kansakunta kasvoi äärimmäisen itsetietoiseksi, kuten organismi, ja oli suorassa konfliktissa ei-itsen kanssa, se vaistomaisesti kääntyi piirtämään jakolinjan sekä merkitsemään hyvin asuttamansa sijainnin tehdäkseen selväksi itselleen missä he täsmälleen olivat ja maailmalle, että he olivat erehtymättömästi kansa itsessään – eivät vain rodullinen ja kansallinen, mutta jopa maantieteellinen ja poliittinen yksikkö.”<sup>336</sup>.

Etelässä meri piirsi selkeän rajan, mutta pohjoisessa epäterveellinen ”rotujen sekoittuminen” aiheutti poliittista epävakautta ja edellytti selkeää rajanvetoa suhteessa ympäröiviin kansoihin, arjalaisten ja *mlecchojen*<sup>337</sup> välille.<sup>338</sup> ”Hunnien ja sakojen karkottamisen jälkeen aseidensa urheus jätti Sindhusthanin itsenäisyyden häiriintymättömään hallintaan tuleviksi vuosisadoiksi ja vuosisadoiksi ja salli tämän jälleen olla maa, jossa rauha ja yltäkylläisyys vallitsivat.”<sup>339</sup> Tästä lähes tuhatvuotisesta

---

<sup>330</sup> ”Up with the Vedic Dharma! ’Back to the Vedas!’ The national cry grew louder and louder, more and more imperative [...]”. Savarkar 2003, 22.

<sup>331</sup> Emt., 25.

<sup>332</sup> ”New national state”. Emt., 23.

<sup>333</sup> Emt., 29.

<sup>334</sup> ”[...] our nationality was almost getting identified with it.”. Emt., 27.

<sup>335</sup> Ibid.

<sup>336</sup> ”When the nation grew intensely self-conscious as an organism would do and was in direct conflict with the non-self it instinctively turned to draw the line of division and mark well the position it occupied so as to make it clear to themselves where they exactly stood and to the world how they were unmistakably a people by themselves – not only a racial and national, but even a geographical and political unit.”. Savarkar 2003, 28.

<sup>337</sup> Ei-vedalainen tai -arjalainen, barbaari.

<sup>338</sup> ”Commingling of races”. Savarkar 2003, 28–30.

<sup>339</sup> ”After the expulsion of the Huns and the Shakas the valour of her arms left Sindhusthan in a undisturbed possession of independence for centuries on centuries to come and enabled her once more to be the land where peace and plenty reigned.”. Emt., 41–42.

yhteiskunnallisen vakauden, vaurauden ja onnellisuuden tilasta pääsivät nauttimaan kaikki yhteiskuntaluokat *rajputien*<sup>340</sup> hallitessa maata Ceylonista Kashmiriin.<sup>341</sup>

Konfrontaatio selkeästi alemmalla moraalaisella tasolla olevan vihollisen kanssa kuvataan ideologisesti opettavaisena kokemuksena sankarilliselle ryhmälle, jopa ratkaisevan tärkeänä totuuden oppimisen prosessin ja siten autenttisen itseymmärryksen löytämisen vaiheena. Voimmekin puhua oppimisesta konfrontaatiossa. Kollektiivisella väkivallalla on näin ollen yhteisöllisyyttä luova ja uudentava roolinsa ja 'pyhä sota' vihollista vastaan on mahdollisuus vahvistaa totuuden arvo. Tässä kehityksessä taistelu vihollista vastaan yhdistyy erottamattomaksi osaksi sekä ideologisen totuuden oppimisen prosessia että kamppailua totuudellisen poliittisen järjestyksen puolesta.

On myös huomattavaa, että ryhmän tietoisuuden tila kuvataan jakautuneeksi väkivallattomuutta ja ihmisten universaalia veljeyttä kannattaneeseen doktriiniin ja aidolle kansalliselle soturieetokselle uskolliseen vedalais-arjalaiseen traditionalismiin. Uskollisuus totuudellisille (vedalaisille) arvoille auttoi lopulta hinduja kohtaamaan mahdollisesti kohtalokkaat haasteet ja selviytymään voittoisina vihollisesta. Saavutettu itsetuntemus siivittää näin sankarillisen ryhmän passiivisuudesta toimintaan ja kokemukseen perustuva menestys koettelemuksissa todistaa tämän ymmärryksen autenttisuudesta. Vastaavasti buddhalaisuuden oppiin luottaneiden kyvyttömyys vastata vihollisen asettamaan eksistentiaaliseen haasteeseen todistaa näiden arvojen luontaisesta heikkoudesta reaalipolitiikan lainalaisuuksien säätelemässä maailmassa. Maailman ihmisten keskinäinen lähimmäisenrakkaus ja väkivallaton veljeys ovat yleviä tavoitteita, mutta savutettavissa vasta, kun raakalaisuus ja elämellisyys – toisin sanoen kaikki, mitä vihollinen olemuksessaan kantaa – on hävitetty maan päältä. Buddhalaiset olivat epäonnistuneet tulkinnan koettelemuksessaan ja ymmärtäneet ihmisen aseman maailmassa väärin. Suleimanin hahmokategorisointia soveltaen Buddhasta voikin käyttää nimitystä *väärä luovuttaja*, sillä hänen ihmiskunnalle lahjoittamansa oppi on yltyöyksilöllisessä pelastuksen tavoittelussaan tälle maailmalle vieras ja sen varaan rakentuva itseymmärrys typerä, naiivi ja lopulta turmiollinen. Buddhalaisen ponnistelut universaalien etiikan puolesta voidaan lukea negatiivisena oppilastarinana, varoittavana esikuvana erheellisen (itse)ymmärryksen rappeuttavasta ja tuhoisasta vaikutuksesta

---

<sup>340</sup> Intialainen soturiluokka. Ks. esim. Rajput – Wikipedia, the free encyclopedia.

<sup>341</sup> Savarkar 2003, 42.

kansalliselle elämälle. Tämän opetuksen todellinen merkitys paljastuu hindujen historian kriittisen vaiheen käynnistyessä, elämän ja kuoleman konfliktin syttyessä.

### 12.3. Elämän ja kuoleman konflikti: Muslimivalloitus

Tietoisuus suuresta hindukansasta häveni ajan myötä ja rotu jäi jälleen alltiiksi ulkopuolisten hyökkäyksille.<sup>342</sup> Intian nauttiessa kukoistuksestaan kävi, kuten aiemminkin ja maa tuudittautui

"[...] väärään turvallisuuden tunteeseen ja kehitti tavan elää haaveiden maassa. Viimein hänet tylästi herätettiin sinä päivänä, kun Ghaznin Muhammed<sup>343</sup> ylitti Induksen, Sindhusthanin rajalinjan ja hyökkäsi. Tuona päivänä elämän ja kuoleman konflikti alkoi. Mikään ei tee itsestä tietoisempaa itsestään niin kuin konflikti ei-itsen kanssa. Mikään ei voi hitsata väestöä kansaksi ja kansoja valtioksi, kuten yhteisen vihollisen paine. Vihan erottaa samoin kuin yhdistää. Koskaan ei Sindhusthanilla ollut parempaa tilaisuutta ja vahvempaa virikettä olla itsensä jakamattomaksi kokonaisuudeksi taottuna, kuin tuona hirveänä päivänä, kun suuri kuvainraastaja ylitti Induksen. Muhammedilaiset olivat ylittäneet tuon virran jo Kasimin<sup>344</sup> alaisuudessa, mutta se oli vain pintahaava, sillä kansamme sydän ei vahingoittunut eikä siihen edes tähdätty. [...] Vuodesta vuoteen, vuosikymmenestä vuosikymmeneen, vuosisadasta vuosisataan, ottelu jatkui. Arabia lakkasi olemasta mikä Arabia oli; Iran hävitettiin; Egypti, Syyria, Afganistan, Baluchistan, Tataria, – Granadasta Ghazniin – kansat ja sivilisaatiot kaatuivat rökkiöittäin rauhan islamin miekan edessä!! Mutta tässä ensi kerran miekka onnistui iskemään, mutta ei tappamaan. Joka iskulla se tylsistyi, joka kerta se leikkasi syvään, mutta kun se nousi iskeäkseen uudelleen, haava oli parantunut. Uhrin elinvoima osoittautui vahvemmaksi, kuin voittajan elinvoima. Vastakohtaisuus ei ollut vain armoton, vaan se oli hirviömäisen eriarvoinen. Intian ei pitänyt kamppailla rodun, kansakunnan tai kansan kanssa. Se oli lähes koko Arabia, pian perässään lähes koko Eurooppa."<sup>345</sup>

---

<sup>342</sup> Golwalkar 1939, 9–10.

<sup>343</sup> Islamilainen kuningas ja sotilaallinen mestaritaktikko Muhammed (Yamīn ad-Dawlah Abd al-Qāsim Mahmūd Ibn Sebūktegīn) ghaznilainen (971–1030) hallitsi laajaa aluetta Kaspianmeren ja Induksen välillä afganistanilaisesta Ghaznin kaupungista. Vuodesta 1000 alkaen hän teki armeijoineen kenties 16 sotaretkeä eri puolille Intiaa aiheuttaen huomattavaa tuhoa, hävittäen ja ryöstellen lukuisia kaupunkeja ja hindutemppeleitä. Ks. esim. Keay 2000, 205–212. John Keay toteaa Muhammed (Mahmud) ghaznilaisesta, että "[j]os hindupantheon sisältäisi Saatanan, hän [Muhammed] olisi epäilemättä tuon herrasmiehen avatar (inkarnaatio)". "If the Hindu pantheon included a Satan, he would undoubtedly be that gentleman's avatar (incarnation)". Keay 2000, 206–207.

<sup>344</sup> Muhammad ibn Qasim, joka johti muslimiarmeijan sotaretkeä Luoteis-Intiaan 800-luvun alussa. Ks. esim. Keay 2000, 183–186.

<sup>345</sup> "[...] in a sense of false security and bred a habit of living in the land of dreams. At last she was rudely awakened on the day when Mohammed of Ghazni crossed the Indus, the frontier line of Sindhusthan and invaded her. That day the conflict of life and death began. Nothing makes Self conscious of itself so much as a conflict with non-self. Nothing can weld peoples into a nation and nations into a state as the pressure of a common foe. Hatred separates as well as unites. Never had Sindhusthan a better chance and a more powerful stimulus to be herself forged into an indivisible whole as on that dire day, when the great iconoclast crossed the Indus. The Mohammedans had crossed that stream even under Kasim, but it was a wound only skin-deep, for the heart of our people was not hurt and was not even aimed at. [...] From year to year, decade to decade, century to century, the contest continued. Arabia ceased to be what Arabia was; Iran annihilated; Egypt, Syria, Afghanistan, Baluchistan, Tartary, – from Granada to Gazni – nations and civilizations fell in heaps before the sword of Islam of Peace!! But here for the first time the sword succeeded in striking but not in killing. It grew blunter each time it struck, each time it cut deep but as it was lifted up to strike again the wound stood healed. Vitality of the victim proved stronger than the vitality of the victor. The

Muslimivalloittajien motiiveissa uskonnollinen kiihko yhdistyi ryöstönhimoon ja he jättivät jälkeensä vain inhimillistä kurjuutta ja hävitystä.<sup>346</sup> Hajanainen kansakunta oli alkuun kyvytön torjumaan ”murhaavien muslimilaumojen” mukanaan tuoman ”hävityksen aallon”.<sup>347</sup> ”Ja silti rotuhenki ei kokonaan kuollut. Rotuhenki on liian sinnikäs kuollakseen niin helposti.”<sup>348</sup>

”Taivas ja helvetti liittyneinä yhteiseen pyrkimykseen – sellaiset olivat voimat, musertavan raivokkaat, jotka yllättivät Intian sinä päivänä, kun Muhammed ylitti Induksen ja hyökkäsi [Intiaan].”<sup>349</sup> ”[K]auhistuttava konflikti” jatkui keskeytymättä vuosisatoja ja ”[...] Intia yksin jatkoi taistelua moraalisesti ja sotilaallisesti”, kärsien tappioita taisteluissa, mutta varmana voitostaan sekä sodassa että moraalisesti<sup>350</sup>. Hajanaiset vastarinnan linnakkeet jatkoivat ”päättymätöntä sotaa” valloittajaa vastaan ”viimeiseen veripisaraansa”<sup>351</sup>.

Tämä ”pitkittynyt raivoisa konflikti” teki hinduista äärimmäisen itsetietoisia ja yhdisti heidät, uskoon tai lahkoon katsomatta, yhdeksi kansakunnaksi ennennäkemättömällä tavalla: ”Viholliset vihasivat meitä hinduina ja koko kansojen ja rotujen perhe, lahkojen ja uskojen, jotka kukoistivat Attockista Cuttackiin, yksilöllistyi äkkiä yhdeksi Olemukseksi.”<sup>352</sup>. Hindutvan, hindudharman, puolesta taisteltiin ”[...] sadalla taistelukentällä sekä diplomatian kamareiden lattioilla.”<sup>353</sup>

”Runonlaulajamme valittivat hindujen tuhoa, tietäjämme nostattivat hindujen tuntoja, sankarimme taistelivat hindujen taisteluita, pyhimyksemme siunasivat hindujen pyrkimyksiä, valtiomiehemme muovasivat hindujen kohtaloa, äitimme itkivät hindujen haavoja ja riemuitsivat näiden voitoista.”<sup>354</sup>

---

contrast was not only grim but it was monstrously unequal. It was not a race, a nation or a people India had to struggle with. It was nearly all Asia, quickly to be followed by nearly all Europe.”. Savarkar 2003, 42–43.

<sup>346</sup> Emt., 44.

<sup>347</sup> ”Murdering hordes of mussalman”. ”Tide of devastation”. Golwalkar 1939, 10.

<sup>348</sup> ”And yet the race-spirit did not wholly die out. The Race Spirit is too tenacious to be dead so easily.”. Emt., 10.

<sup>349</sup> ”Heaven and hell making a common cause – such were the forces, overwhelmingly furious, that took India by surprise the day Mohammed crossed the Indus and invaded her.”. Savarkar 2003, 44.

<sup>350</sup> ”The ghastly conflict”. ”[...] India single-handed kept up the fight morally and militarily.”. Ibid.

<sup>351</sup> ”Unending war”. ”To the last drop of their blood”. Golwalkar 1939, 10.

<sup>352</sup> ”The enemies hated us as Hindus and the whole family of peoples and races, of sects and creeds that flourished from Attock to Cuttack was suddenly individualised into a single Being.”. Savarkar 2003, 45.

<sup>353</sup> ”[...] the hundred fields of battle as well as on the floor of the chambers of diplomacy.”. Emt., 46.

<sup>354</sup> ”Our bards bewailed the fall of Hindus, our seers roused the the feelings of Hindus, our heroes fought the battles of Hindus, our saints blessed the efforts of Hindus, our statesmen moulded the fate of Hindus, our mothers wept over the wounds and gloried over the triumphs of Hindus.”. Ibid.

Lopulta suuren soturiruhtinas *Shivajin*<sup>355</sup> johdolla hindut ajoivat muslimit Indus-joelle asti ja [...] särkivät sirpaleiksi "suuren mogulien" valtaistuimen, muslimien voiton tunnuksen.<sup>356</sup> Valloittajien valta oli jo lähes murrettu ja satojen vuosien sota lähestyi loppuaan, "[m]utta ennen kuin suuren voiton hedelmät kerättiin, ennen kuin kansalla oli edes hengähdystilaa kerätä voimia, organisoida 'valtio', uusi vihollinen, kokonaan odottamattomalta suunnalta, salakavalasti, petollisesti saapui maahan ja muslimien avulla, sekä [...] [hindukansan] petollisten vesojen [...], joita yhä oli olemassa, taktikoi ja ryhtyi ottamaan haltuunsa maata. Niin uupunut kuin olikin pitkään sotaansa, hindukansa silti taisteli urheasti, joskus voittoisana, joskus lyötynä, kunnes lopulta sen voima suuresti uupui ja uudet valloittajat anastivat koko maan."<sup>357</sup>

Hindukansa ei kuitenkaan alistunut eikä suostunut valloitetuksi ja nousi jälleen aseelliseen vastarintaan vuonna 1857<sup>358</sup> päättääkseen pitkän sodan. Epäonnistuneesta yrityksestä huolimatta patrioottiset hindut, "kansan palvonnan loistavat kohteet"<sup>359</sup>, kunnostautuivat kansallisen hengen puolustajina. Tässäkään konfliktissa kohdatut vastoinkäymiset eivät alistaneet lannistumattomia hindumarttyyreita, jotka jatkoivat taistelua "[...] äitinsä puolesta – hindurodun ja kansan [...]"<sup>360</sup>. Hindukansan pitkä historia hahmottuu ihanteellisen arjalaisen menneisyyden ja sitä seuranneen katkeamattoman sodan jyrkkänä kontrastina: "[...] [H]istoriamme on tarina kukoistavasta hindukansallisesta elämästämme tuhansia vuosia ja sitten pitkästä viimeiset kymmenen vuosisataa jatkuneesta katkeamattomasta sodasta [...]"<sup>361</sup>.

---

<sup>355</sup> Maratharuhtinas Shivaji (Shivaji Raje Bhonsle, 1642–1680) taisteli moguliperiä vastaan 1600-luvulla luoden laajan itsenäisen kuningaskunnan, joka jatkoi olemassaoloaan vuoteen 1818 saakka. Ks. esim. Keay 2000, 338–339, 350–354, 457, 461, 533 ja Shivaji – Wikipedia, the free encyclopedia..

<sup>356</sup> "[...] shattered the throne of the "Great Moghul", the emblem of Muslim Victory.' Golwalkar 1939, 10.

<sup>357</sup> But before the fruits of the great victory were gathered, before the Nation had even breathing space to gather strength, to organize the ' State ', a new foe, from an altogether unexpected quarter, stealthily, treacherously entered the land and with the help of the Mussalmans, and [...] traitorous scions [...], as still existed, manoeuvred and started taking possession of the land. Exhausted as it was with its long war, the Hindu Nation still put up a gallant fight, now victorious, now beaten, till at last its strength was greatly sapped and the whole land usurped by the new invaders.' Emt., 11.

<sup>358</sup> Golwalkar viittaa brittien siirtomaavaltaa vastustaneeseen vuoden 1857 aseelliseen *sepoykapinaan*, joka käynnistyi intialaisten sotilaiden (*sepoy*) keskuudessa Meerutin varuskuntakaupungissa ja levisi nopeasti ympäri Pohjois-Intiaa kyseenalaistaen vakavasti Englannin Itä-Intian kauppakomppanian valta-aseman alueella. Kapinan välittömäksi syyksi katsotaan tavanomaisesti sekä hindujen että muslimien uskonnollisia vakaumuksia loukannut käytäntö, jossa sotilaiden oli hampaillaan käsiteltävä sian- ja naudanihralla rasvattuja kiväärinammuksia. Kapinan taustalla vaikuttaneet tyytymättömyyden lähteet olivat todellisuudessa huomattavasti monimuotoisemmat. Ks. esim. Indian Rebellion of 1857 – Wikipedia, the free encyclopedia ja Keay 2000, 436–447.

<sup>359</sup> "Glorious objects of the Nation's worship". Golwalkar 1939, 11.

<sup>360</sup> "[...] for their Mother-the Hindu Race and Nation [...]" Emt., 12.

<sup>361</sup> "[...] our history is the story of our flourishing Hindu National life for thousands of years and then of a long unflinching war continuing for the last ten centuries [...]" Emt., 13.



## **12.4. Toisteisuus: Yli-inhimillisen luokan olennot ja riistäjien murhaavat joukot**

Ideologisen viestinnän näkökulmasta toisteisuus Savarkarin ja Golwalkarin kirjoituksissa toimii lukijan tulkinnallista liikkumavaraa rajoittavana retorisena tekniikkana pelkistäen maailman 'hyvien' hindujen ja 'pahojen' muslimeiden välisen kamppailun logiikalle. Hindutvan mytopoeettisen narratiivin ideologinen leimautuneisuus on luonteeltaan sekä kvantitatiivista että kumulatiivista tekstien liittäessä toistuvasti äärimmäisen negatiivisia määreitä ja arvoja muslimeihin ylistäen samalla hindujen hyveitä korostetun positiivisessa valossa. Hindujen kantaisinä jo muinaisten arjalaisten toimintaa elävöitti "seikkailunhaluinen urhoollisuus" ja heidän ajattelunsa kohosi "hämmästyttäviin korkeuksiin"<sup>362</sup>. Kohtalo oli määrännyt tälle arjalaiskansalle osaksi luoda perusteet "suurelle ja kestäväälle sivilisaatiolle"<sup>363</sup>. Sittenmin kulttuuris-poliittisen kollektiivin jäsenyyden nimeävänä ilmaisuna 'hindu' on "[...] voittanut rakastavan kuuliaisuuden [ihmiskunnan] urheimmilta ja parhailta [...]".<sup>364</sup> Intia on "suvaitsevaisuuden maa" ja hindut "voimakas ja tarmokas rotu", joka tekee "suuria tekoja" ja jonka "poliittinen mieskuntoisuus" ja "miehinen ylevyys" ovat vertaansa vailla<sup>365</sup>. "[V]oima tai tarmo" ovat Savarkarin mukaan historiallisesti olleet "[...] maahamme ja kansaamme yhdistettyjä ominaisuuksia"<sup>366</sup> ja vetoaa kiinalaisiin lähteisiin, joiden mukaan "[...] he [hindut] ja heidän sivilisaationsa olivat kuun tavoin aina olleet jatkuva ilon ja virkistymisen lähde ihmisen voimattomalle ja väsyneelle sielulle"<sup>367</sup>. Jopa ulkopuolisten vaikutteiden saastuttamat hindut ('degeneroiva kontakti muslimeiden ja eurooppalaisten kieroutuneiden "sivilisaatioiden" kanssa') rinnastuvat suotuisasti maailman muihin ihmisiin, sillä hindujen suuri kulttuuri on "[...] ollut mitä ilmeisimmin tehokas muokatessaan ihmistä Jumalan kuvan mukaiseksi [...]"<sup>368</sup>. Hindutvan ideologiseen essentialismiin nojaavan lopputulosten logiikan mukaan hindukulttuurin tuotoksena olivat "korkeammat älylliset ja hengelliset hedelmät"<sup>369</sup>,

---

<sup>362</sup> "Adventurous valour". "Sublime heights". Savarkar 2003, 5.

<sup>363</sup> "Great and enduring civilization". Ibid.

<sup>364</sup> "[...] won a loving allegiance from the bravest and the best [...]", Savarkar 2003, 4.

<sup>365</sup> "The land of toleration". "Strong and vigorous race". "Great deeds". "Political virility". "Manly nobility". Savarkar 2003, 10–11, 21 ja 26.

<sup>366</sup> "Strength and vigour". "[...] the qualities associated with our land and nation". Emt., 54.

<sup>367</sup> "[...] they and their civilization had like the moon ever been a constant source of delight and refreshment to the languid and weary soul of man". Emt., 75.

<sup>368</sup> "The degenerating contact with the debased "civilizations" of the Mussalmans and the Europeans'. "[...] been most markedly effective in moulding man after the picture of God [...]" Golwalkar 41.

<sup>369</sup> "The superior intellectual and spiritual fruits". Emt., 7.

"[h]edelmä todistaa puun arvosta ja kansan yhteinen mieli sen kulttuurin arvosta"<sup>370</sup>. "[...] [A]nteliaisuuden, suvaitsevaisuuden, totuuden, uhrautuvaisuuden ja kaikkea elämää kohtaan tunnetun rakkauden henki, joka luonnehtii tavallista hindumieltä, [...] todistaa kaunopuheisesti hindukulttuurin suuruudesta."<sup>371</sup>.

Hindut ovat urheita sotureita, tavoitteiltaan puhtaita ja sieluiltaan yleviä<sup>372</sup>, "[...] maineikkaiden sankareiden vapaa kansa taistelemassa tuhon voimia [muslimeita] vastaan viimeiset tuhat vuotta [...]", "yli-inhimillisen luokan olentoja"<sup>373</sup>. Hindut ovat pyrkineet "vapauttamaan maan [Intian] tästä tuholaisesta"<sup>374</sup>, "riistäjien murhaavista joukoista", muslimeista.<sup>375</sup> Myös muita maailman kansoja on koetellut "[s]ama vanha tarina islamilaisesta invaasiosta, siihen kuuluvine joukkomurhineen, hävityksineen, ryöstelyineen ja murhapolttoineen, kaikkien pyhien paikkojen häväistyksineen, uskonnon ja kulttuurin häpäisyineen, ja pakkokäännytyksineen halukkaan teloittajan uskoon"<sup>376</sup>. "Anteliaat hindut"<sup>377</sup> ovat ojentaneet näille vainotuille kansoille "veljellisen rakkauden käden ja antoivat heille apua ja suojelusta"<sup>378</sup>. Golwalkar puhuu "islamin vertaansa vailla olevasta julmuudesta", "islamin nimen alla vapaina mellastavista tuhon moottoreista" ja muslimeista "murhaajina"<sup>379</sup> ja käyttää myös Neuvosto-Venäjää esimerkkinä "[...] seemiläisestä uskonnollisesta suvaitsemattomuudesta, joka on [...] kylvettänyt maailman veressä."<sup>380</sup>

Toisteisuus on samalla myös laadullista tekstien nostaessa tietyt tarinalliset elementit etualalle. Juuri mogulivalloitus ja sitä seurannut islaminuskon väkivaltainen leviäminen nousevat esiin Intian pitkän historian suurena tragediana. Savarkarin ja Golwalkarin teoksissa onkin huomionarvoista brittiläisen kolonialismin lähes olematon käsittely hindukansan historiaa selostettaessa. Vielä hämmästyttävämpää tämä on, kun huomioi

---

<sup>370</sup> "The fruit proves the worth of the tree and the common mind of a people the value of its culture". Golwalkar 1939, 41.

<sup>371</sup> "The spirit of [...] generosity, toleration, truth, sacrifice and love for all life, which characterises the average Hindu mind, [...] bears eloquent testimony to the greatness of Hindu culture". Ibid.

<sup>372</sup> Savarkar 2003, 76.

<sup>373</sup> "[...] a free nation of illustrious heroes fighting the forces of destruction for the last thousand years [...]". "Beings of a super-human order". Golwalkar 1939, 13 & 66.

<sup>374</sup> "Free the land of this pest". Emt., 13.

<sup>375</sup> "Murderous bands of despoilers". Emt., 12.

<sup>376</sup> "The same old tale of Islamic invasion, with its attendant massacres, devastation, destruction, loot and arson, violation of all sacred places desecration of religion and culture, and forced conversion to the faith of the ready executioner". Emt., 20.

<sup>377</sup> "Generous Hindus". Ibid.

<sup>378</sup> "A hand of fraternal love and gave them succour and protection". Ibid.

<sup>379</sup> "Unparalleled cruelty of Islam". "The engines of destruction loose under the name of Islam". "Murderers". Golwalkar 1939, 19–20

<sup>380</sup> "[...] Semitic religious intolerance, which has [...] bathed the world in blood.". Emt., 37.

teosten kirjoittamisajankohdan antikolonialistisen liikehdinnän ja yhteiskunnallisen kuohunnan laajuuden. Britannian siirtomaahallinto sivuutetaan lähes täysin ja se rinnastuu suorastaan suotuisana mogulikauden sortoon ja islamin nimessä harjoitettuun väkivaltaan<sup>381</sup>. On myös huomionarvoista, että Golwalkar sivuuttaa täydellisesti sekä muslimisotilaiden merkittävän roolin sepoykapinassa, jota kutsutaan myös Intian ensimmäiseksi itsenäisyysodaksi, että hyvin erilaisten ryhmien asettumisen jakolinjan molemmille puolille, ja pelkistää konfliktin *hindujen* kansallismielisyyden ilmaukseksi.

---

<sup>381</sup> Bhatt 2001, 53.

## 12.5. Vihollisuuteen perustuva politiikka

Savarkar korostaa, että vaikka monet Intian (miljoonissa tapauksissa pakolla) käännytetyistä muslimeista rakastaisivat maata isänmaanaan ja olisivat osallisia yhteisestä arjalaisesta verenperimästä, eivät nämä voi kuulua hindujen joukkoon, sillä ”meitä hinduja sitoo yhteen [...] myös suurta [sanskrittista] sivilisaatiotamme kohtaan osoittamamme yhteisen kunnioituksen sidos [...]”<sup>382</sup>. Savarkarin vastakkaisista väitteistä huolimatta ratkaisevaksi kriteeriksi muodostuu uskonto, sillä jotkut muslimeista olisivat valmiita uhraamaan koko Intian islamin kunnian tai profeettansa kaupungin vuoksi<sup>383</sup>:

”Sillä vaikka Hindusthan on heille [islamin- tai kristinuskoon käännytetyille hinduille] isänmaa, kuten kelle tahansa muulle hindulle, se ei kuitenkaan heille ole pyhä maa myös. Heidän pyhä maansa on kaukana Arabiassa tai Palestiinassa. Heidän mytologiansa ja jumalhahmonsia, ajatuksensa ja sankarinsa eivät ole tämän maaperän lapsia. Tämän seurauksena heidän nimensä ja heidän näkökulmansa haiskahtaa ulkomaiselta alkuperältä. Heidän rakkautensa on jaettu. Ei, jos jotkut heistä todella uskovat, mitä väittävät, silloin ei voi olla valinnanvaraa – heidän täytyy [...] asettaa pyhä maansa isänmaansa edelle rakkaudessaan ja kuuliaisuudessaan. Tämä on vain luonnollista. Emme tuomitse emmekä liioin valita. Me yksinkertaisesti kerromme tosiasiat, kuten ne ovat.”<sup>384</sup>.

Selkeään binaariseen vastinpariin perustuvan luokittelujärjestelmän kannalta nämä ihmiset vaikuttaisivat olevan ongelmallinen tapaus sijoituessaan identiteetiltään ja synteettiseltä kulttuuriltaan jonnekin hindun ja muslimin välimaastoon. Tässä kohdin hindutuvan polarisoiva ideologinen ylijärjestelmä torjuu todellisen elämän monimuotoisuuden ja tulkinnallisuuden ja ratkaisee ristiriidan pakottaen ihmiset kaksinapaiseen merkitysrakenteeseensa.

Kompromissia ei kuitenkaan voi pitää ideologisen uskomusjärjestelmän kannalta tyydyttävänä, sillä synteettisen identiteetin monitulkinnallisuus ei katoa. Intian muslimien suuremman syntyvyyden aiheuttaman demografisen paineen vuoksi hindunationalistien on sallittava käännytettyjen hindujen palata takaisin kansakunnan pariin<sup>385</sup>. Ajattelun taustalla

---

<sup>382</sup> “[...] the tie of the common homage we pay to our great civilization [...]”. Savarkar 2003, 91–92.

<sup>383</sup> Emt., 135.

<sup>384</sup> ”For though Hindusthan to them is Fatherland as to any other Hindu yet it is not to them a Holyland (sic) too. Their holyland (sic) is far off in Arabia or Palestine. Their mythology and Godmen (sic), ideas and heroes are not the children of this soil. Consequently their names and their outlook smack of a foreign origin. Their love is divided. Nay, if some of them be really believing what they profess to do, then there can be no choice – they must [...] set their Holyland (sic) above their Fatherland in their love and allegiance. That is but natural. We are not condemning nor are we lamenting. We are simply telling facts as they stand.”. Emt., 113.

<sup>385</sup> Vuonna 1875 perustettu hindunationalistinen *Arya Samaj* -järjestö (’Arjalaisten yhteisö’) otti ensimmäisenä 1880-luvulta alkaen käyttöön uskonnollisen kääntymyksen tai puhdistautumisen *shuddhi*-

on pelko siitä, että hinduista tulee vähemmistö omassa maassaan ja sen syntyyn vaikuttivat 1900-luvun alkupuoliskon väestönlaskennat. Nämä vaikuttivat osoittavan, että hindujen osuus väestöstä pieneni suhteessa kasvavaan *kristinuskoa* tunnustavaan väestöosaan. Vasta myöhemmin islam korvasi kristinuskon demografisen uhkan lähteenä.<sup>386</sup>

Hindutva asettaa nämä totuuden kadottaneet hindut kokelaan asemaan, tulkinnan koettelemuksen eteen, ja vaatii heitä löytämään sisimmästään oikean merkityksen olemassaololleen. Kokelaat ovat olemuksellisesti totuuden ja valheen, hyvän ja pahan, välillä häilyviä, kunnes tekevät valinnan:

”Miksi menet siis täyttämään pienen kannusi kaukaisista kaivoista, kun seisot kristallivirtaisen Gangesin itsensä rannoilla? Eikö veri suonissasi, oi veli, yhteisistä esi-isistämme huuda ääneen rakkaiden vanhojen maisemien ja siteiden muistoista, joista heidät niin julmasti siepattiin miekalla uhaten? Tule siis takaisin veljiesi ja siskojesi pariin, jotka kädet ojennettuina seisovat avoimella portilla toivottaakseen sinut tervetulleeksi – kadonneen sukulaisensa.”<sup>387</sup>

’Oikean’ valinnan tekevät löytävät totuuden itsestään, omasta ’hinduudestaan’. Näille hinduille paluu kansakunnan pyhän yhteisön huomaan merkitsee kirjaimellisesti uskonnollista kääntymystä. ’Väärin’ valinneet pysyvät passiivisina ja valheelliseen olemassaoloon tuomittuina. Näin yksilölliset elämät kietoutuvat suuren kansallisen pelastustarinan logiikkaan.

Golwalkarin mukaan jokaisella kansalla on kiistämätön oikeus karkottaa keskuudestaan petollisiksi osoittautuneet vähemmistöt, joiden intressit ovat ristiriidassa kansallisen rodun tavoitteiden kanssa.<sup>388</sup> Jotta Golwalkarin enemmistöhegemoniselle kansallisuuskäsitteelle ulkopuoliset, omat kulttuuriset ja uskonnolliset traditionsa säilyttäneet ihmisryhmät voisivat osallistua ’aitoon’ kansalliseen elämään, on heidän hylättävä nämä ominaispiirteensä, jotka erottavat ne enemmistöstä, ja assimiloitettava täydellisesti ja varauksettomasti

---

rituaalit, jotka oli alkujaan suunnattu kristinuskoon kääntyneille, alemmikastisille tai koskemattomille hinduysilöille. Rituaali laajennettiin nopeasti koskemaan kokonaisia ryhmiä eikä sitä tunneta perinteisessä hindulaisuudessa. Kyseessä on siis täysin traditionaalisen uskonnollisen hindulaisuuden ulkopuolella kehitetty instituutio, josta on sittemmin tullut erittäin keskeinen osa hindunationalististen organisaatioiden käännetyiskampanjoita. Ks. Bhatt 2001, 20–21.

<sup>386</sup> Bhatt 2001, 21.

<sup>387</sup> ”Why goest then to fill thy little pitcher to wells far off, when thou standest on the banks of the crystal-streamed Ganges itself? Does not the blood in your veins, O brother, of our common forefathers cry aloud with the recollections of the dear old scenes and ties from which they were so cruelly snatched away at the point of the sword? The come ye back to the fold of your brothers and sisters who with arms extended are standing at the open gate to welcome you – their long lost kith and kin.”. Savarkar 2003, 114.

<sup>388</sup> Golwalkar 1939, 32–33.

kansalliseen rotuun sekä luovuttava vähemmistöoikeuksia koskevista vaatimuksistaan. Muutoin ne pysyvät kansalle joko ystävällis- tai vihamielisinä muukalaisina ja ulkopuolisina, eläen kansan

”[...] armoilla niin kauan, kuin kansallinen rotu saattaa antaa heidän niin tehdä ja poistua maasta kansallisen rodun suloisesta tahdosta. Tämä on ainoa järkevä näkemys vähemmistöjen ongelmaan. Tämä on ainoa looginen ja oikea ratkaisu. Tämä ainoastaan pitää kansallisen elämän terveenä ja häiriintymättömänä. Tämä ainoastaan turvaa kansan poliittiseen ruumiiseensa kehittyvän syövän vaaralta, valtion luomiselta valtion sisälle.”<sup>389</sup>.

Hindusthanissa elävien vähemmistöjen on hylättävä kaikki erillisen kollektiivisen olemassaolonsa perusteet ja osoitettava kunnioitusta sekä alistuttava hindukulttuurin, -uskonnon ja –kielen vaatimuksille, vaatimatta ja saamatta vastineeksi mitään, edes kansalaisoikeuksia.<sup>390</sup> Tietyissä mielessä hindutva ei ole lainkaan *poliittinen* doktriini, jos tällä tarkoitetaan intresseiltään toisistaan poikkeavien ryhmien vaatimusten sovittelua suhteessa rajallisiin resursseihin. Kieltäessään yhteiskunnassa asemaltaan *de facto* merkittävien vähemmistöjen vaateiden legitimiuden hindutva torjuu politiikan ryhmien välisiä suhteita säätelevänä mekanismina. Hindutva on itse asiassa tässä mielessä eksplisiittisesti antipoliittinen doktriini, kun se pyrkii poistamaan epätoivottavat vähemmistöt hinduenemmistön keskuudesta epäpoliittisin keinoin, joko assimiloimalla nämä hegemonisen enemmistöidentiteetin alaisuuteen tai sulkien nämä väkivaltaisesti poliittisen järjestyksen ulkopuolelle vihollisina.<sup>391</sup>

Hindutva menee jopa pidemmälle ja torjuu islamin luonnottomana 'pan-ismina' ja siten muslimit aitoon poliittiseen – *kansalliseen* – olemassaoloon kykenemättöminä. Hindutva ei tarvitse politiikkaa, sillä se ei tunnusta enemmistöä poikkeavien semi-autonomisten ryhmien aitoa olemassaoloa yhteiskuntajärjestyksessä. Vähemmistöt, joista Intian muslimit ovat suurin ryhmä, ovat kansakunnan ruumiin sisällä salakavalasti kasvava pahalaatuinen kasvain, syöpä, jonka vaatimukset tuhoavat terveen kansallisen elämän. Intialainen yhteiskunta voi olla aidosti vapaa ilmentämään 'rotuhenkeään', kun se on vapauttanut itsensä näistä yhtenäisyyden esteenä toimivista epäpuhteista elementeistä. Enemmistön

---

<sup>389</sup> “[...] at its mercy so long as the national race may allow them to do so and to quit the country at the sweet will of the national race. That is the only sound view on the minorities problem. That is the only logical and correct solution. That alone keeps the national life healthy and undisturbed. That alone keeps the Nation safe from the danger of a cancer developing into its body politic of the creation of a state within the state.”. Golwalkar 1939, 47.

<sup>390</sup> Emt., 47–48.

<sup>391</sup> Crick 2005, 16.

kyseenalaistamattomaan hegemoniaan perustuva yhteiskuntajärjestys on hindutvan vastaus kysymykseen 'Miten ihmisten välinen rauhanomainen yhteisöllinen rinnakkaiselo on mahdollista?'

Hindukansan on muodostettava Intian valtion perusta puolustautuakseen "[...] provosoimattomalta hyökkäykseltä mantereelta mantereelle kamppailien etenevien 'pan-ismien' toimesta."<sup>392</sup> Maailmassa, jossa erilaiset pan-ismit kamppailevat olemassaolosta ja vallasta ja jossa suuret kansat selviävät, on hindujen hyödynnettävä tämä "veren, syntymän ja kulttuurin siteiden" "muinainen, luonnollinen ja orgaaninen yhdistelmä" kansallisen voiman lähteenä<sup>393</sup>: "[M]e voisimme rakentaa tälle hindutvan perustalle tulevaisuuden, joka on suurempi, kuin mistä yksikään muu kansa maailmassa voi uneksia, suurempi jopa, kuin oma menneisyytemme; edellyttäen, että kykenemme hyödyntämään mahdollisuutemme."<sup>394</sup> Kaikkien maailman kansojen joukossa juuri hinduja on siunattu otollisimmilla olosuhteilla "[...] kansalliselle solidaarisuudelle, yhteenkuuluvuudelle ja suuruudelle"<sup>395</sup>. Hindutvan osatekijät ovatkin samalla kansallisuuden ihanteelliset elementit ja hindut eräänlainen kansallisuuden prototyyppi tai esikuva muulle maailmalle.<sup>396</sup>

Kansa on yksilön rajallisuuden ylittävä transsendentaalinen todellisuus, "puhdas ja jalo veljeskunta"<sup>397</sup>, jonka kohtalona on kerta toisensa jälkeen nousta feenikslinnun tavoin uuteen loistonsa:

"Rotumme on tosiasiaassa feeniks, joka nousee uudessa nuorekkaassa tarmossa tuhkistaan. Emme voi kuolla. [...] Olemme kuolematon rotu, jolla on ikuinen nuoruus. Valitse mikä tahansa kansallisen suuruuden hetki ja tämän toteutumisen totuus paljastuu."<sup>398</sup>

Tämä historiallisen kehityksen rautaisen lain säätelemä kvasideterministinen usko kansan uljaaseen kohtaloon ja sen asian absoluuttiseen moraaliseen oikeutukseen kannustaa yksilöä pyyteettömään uhrautuvaisuuteen, jolla lunastetaan paikka kansakunnan kunniakkaiden sankarivainajien joukosta. Jälkipolvien sankarivainajien uhrauksille

---

<sup>392</sup> [...] unprovoked attack by any of those 'Pan-isms' that are struggling forth from continent to continent." Savarkar 2003, 140

<sup>393</sup> "The ties of blood, birth and culture". "The ancient, the natural and the organic combination". Emt., 138.

<sup>394</sup> "[W]e could build on this foundation of Hindutva a future greater than what any other people on earth can dream of, greater even than our own past; provided we are able to utilize our opportunities." Emt., 137–138.

<sup>395</sup> "National solidarity, cohesion and greatness". Emt., 136.

<sup>396</sup> Emt., 137.

<sup>397</sup> "Pure and noble fraternity". Smith 2003, 20.

<sup>398</sup> "Our race is in truth the phoenix which rises in new youthful vigour from its very ashes. We cannot die. [...] We are an immortal race with perennial youth. Take any instance of national greatness and the truth of this statement shall be revealed." Golwalkar 1939, 66.

osoittama kunnioitus on yksilön kuolemattomuuden tae nationalismiin poliittisessa ideologiassa.

Golwalkar kehottaa patrioottisia hinduja olemaan lannistumatta ja työskentelemään herpaantumatta kansakunnan puolesta,

'[s]illä toivoa on. Odota ja työskentele ja rotuhenki, joka koko ajan on suojellut meitä varmalta tuholta, tekee niin jälleen kerran. Tehtävämme maailmassa on täyttymätön ja on ikuinen. Kaikilla menneillä sivilisaatioilla "oli päivänsä, säilyivät päivän tai kaksi ja siirtyivät ajasta ikuisuuteen", koska niillä ei ollut mitään täytettävää. Me, kuitenkin, jatkamme eloamme, huomattavasti suuremmista onnettomuuksista huolimatta, ja aina nousemme maailman voittoisina herraina. Meillä ei ole syytä menettää toivoa.'<sup>399</sup>

Vaikka ikiaikeinen sota vihollista vastaan jatkuu, ei hindujen tarvitse pelätä tappiota niin kauan, kuin kansallinen elämä on aidon rotuhengen elävöittämää, niin kauan, kuin hindut pysyvät uskollisina omalle kansalliselle olemukselleen. Historiallista fatalismia lähestyvin sanankääntein Golwalkar ennustaa uuden Intian, Hindusthanin, nousun. Lopullinen voitto hämöttää ja paha kukistetaan lopullisesti:

"Siitä pahasta päivästä lähtien, kun muslimit ensimmäisen kerran saapuivat Hindusthaniin, aina nykyhetkeen asti on hindukansa urheasti taistellut ravistaakseen riistäjät. Se on sodan onni, [että] tapahtumien kulku suosii nyt tätä puolta, nyt tuota, *mutta sota jatkuu eikä ole vielä ratkennut*. Eikä liioin ole pelkoa, että se päättyisi tappioksemme. Rotuhenki on ollut heräämässä. Leijona ei ollut kuollut, vain unessa. Hän on heräämässä jälleen ja maailma saa nähdä elpyneen hindukansan mahdin lyövän maahan vihollisen isännät mahtavalla kädellään. Tähti on noussut ja kiipeää tasaisesti taivaankantta. Ei niin kaukaisena päivänä maailma tulee näkemään sen ja vapisemaan kauhusta tai tanssimaan riemusta. Tämä kaikki riippuu niiden olemuksesta, joiden ylle se loistaa."<sup>400</sup>

Narratiivi tarjoaa poliittiseen toimintaan kannustavan profetian paremmasta tulevaisuudesta, jossa vihollinen on lopullisesti kukistettu ja hindutvan ylevät arvot kukoistavat. Näiden arvojen voitonmarssi samaistetaan lisäksi koko maailman etuun: "Tulee päivä, jolloin ihmiskunnan täytyy kohdata [hindujen] voima. [...] [K]un hindut

---

<sup>399</sup> 'For there is hope. Wait and work and the race spirit which all along has been protecting us from certain destruction, shall do so once again. Our mission in the world is unfulfilled and is eternal. All past civilizations "had their day, abode a day or two and passed away", because they had nothing to fulfil. We, however, live on, despite far greater calamities, and ever emerge triumphant masters of the world. We have no reason to loose hope.'. Golwalkar 1939, 65.

<sup>400</sup> "The lion was not dead, only sleeping. He is rousing himself up again and the world has to see the might of the regenerated Hindu Nation strike down the enemy's hosts with its mighty arm. The star has risen and is steadily climbing up the firmament. At no distant date the world shall see it and tremble with fear or dance with delight. It all depends upon the nature of those it shall shine upon.". Emt., 12.



saavuttavat aseman, josta he voisivat sanella ehdot koko maailmalle – nuo ehdot eivät voi olla kovin erilaisia [Bhagavad] Gitan sanelemista tai Buddhan asettamista ehdoista.”<sup>401</sup>.

---

<sup>401</sup> ”A day will come when mankind will have to face the force. [...] [W]henever the Hindus come to hold such a position whence they could dictate terms to the whole world – those terms cannot be very different from the terms which Gita dictates or the Buddha lays down.”. Savarkar 2003, 141.

### 13. HINDUTVAN VIHOLLISMYTTI

Edellä käsittelemäni hindutvan poliittinen diskurssi on muodoltaan selkeästi narratiivinen, se esittää kronologisesti toisiinsa kytkeytyvien tapahtumien sarjan: arjalaiskansa saapui Intiaan, rakensi kukoistavan sivilisaation ja omaksui yhteisön nimeävän kollektiivisen erisnimen 'hindut' – Buddhan väkivallattomuutta ja yksilöllistä pelastusta tähdentävä oppi levisi Intiassa ja hindut 'kadottivat' aidon kansallisen olemassaolonsa perustan, mikä altisti nämä sotaisten ja raakalaismaisten kansojen hyökkäyksille – konflikti ei-itsen kanssa toimi didaktisena menetelmänä, jonka myötä hindut löysivät uudelleen kansallisen olemuksensa ja kykenivät karkottamaan valloittajat – tietoisuus jaetusta kansallisuudesta heikkeni jälleen, tuhatvuotinen sota muslimivalloittajaa vastaan alkoi ja jatkuu yhä – muslimien avustuksella eurooppalaiset siirtomaavallat anastivat Intian – nykyinen hajaannuksen ja heikkouden tila on seurausta kansakunnan aidon 'itsen' kadottamisesta, mutta suuri tulevaisuus odottaa Hindusthania, kun hindut ymmärtävät totuuden ja siten löytävät aidon itsetietoisuuden. Rakenteellisesti narratiivi esittää usean sekä negatiivisen että positiivisen oppilastarinan ja rinnakkaisen konfrontaatiotarinan sarjan ja onkin sopivaa puhua *oppimisesta konfrontaatiossa*. Kyseinen narratiivi esitetään myös totuudellisena (vallitsevaa asiantilaa vastaavana) selostuksena poliittisista tapahtumista ja se hyväksytään pääpiirteissään pätevänä sosiaalisen ryhmän (hindujen äärioikeistolainen hindutva-liike) toimesta. Narratiivin kuvaamat tapahtumat ovat poliittisia, sillä ne käsittelevät poliittisen yhteisön alkuperää, syntyä, kehitystä ja sen jäsenyyden kriteereitä. Kyseessä on siis tässä tutkielmassa tarkoitettussa merkityksessä kollektiivista poliittista identiteettiä rakentava *poliittinen myytti*, jonka ytimessä on autenttisen kansallisen itsen tavoittelu.

Hindutvan todellisia poliittis-historiallisia toimijoita ovat suuret kollektiivit (heimot, kansat, uskontokunnat), jotka esiintyvät ideologisesti totuudellisten tai valheellisten uskomusten kantajina ja joiden ideologisesti relevantit olemukselliset piirteet ovat lähes kaikentietävien kertojien tiedossa. Nämä kollektiivit ovat lisäksi kyseisten piirteidensä, moraalisen dispositionsa, uskomustensa ja asenteidensa suhteen historiallisesti muuttumattomia ja siten myös toimivat olemuksensa mukaisella ennustettavalla tavalla. Hindutva esittää kumulatiiviseen historialliseen evidenssiin perustuvan musertavan tuomion muslimien luontaisesta julmuudesta ja perimmäisestä pahuudesta. Myytin välittämä oikean ja väärän, hyvän ja pahan, binaarinen logiikka rakentuu moraalista intuitiota tyydyttävälle

olettamukselle, jonka mukaan olemuksellisesti hyvillä ihmisillä on hyviä uskomuksia ja nämä tavoittelevat hyviä asioita, toimivat hyvin ja muodostavat hyviä yhteisöjä ja instituutioita. Pahojen ihmisten kohdalla asia on päinvastoin. Tästä ideologisesta essentialismista johdettavasta lopputulosten logiikasta (hyvät ihmiset tekevät hyvää, pahat pahaa) seuraa, että pahan menestys on vain tilapäistä, näennäistä, eikä seurausta pahojen ihmisten luontaisesta arvosta. Hyvien ihmisten kohtaamat vastoinkäymiset sitä vastoin vain hetkellisiä ja seurausta kontingensseista ulkoisista tekijöistä tai olosuhteista, jotka tulevat muuttumaan ja hyvät ihmiset arvonsa mukaisesti menestymään. Samaan kaksinapaiseen logiikkaan liittyy myös usko hyvän välttämättömään ja lopulliseen voittoon pahasta, kunhan hyvät vain pysyvät uskollisina olemukselleen.<sup>402</sup> Hindujen kohtaamat vastoinkäymiset ja tappiot ovat vain väliaikaisia ja nykyinen ahdinko ohimenevä vaihe hindujen vääjäämättömässä voitonmarssissa: ”Tämä on vain pimeämpi pimeys ennen aamuruskoa – vääjäämätöntä auringonnousua. Emmekö jo näe suuren valonlähteen airuina säteet, valaisten koko horisontin idässä?”<sup>403</sup>.

Transformatiiviseen toimintaan nykyhetkessä kehottavana opettavaisena tarinana hindutvan mytopoeettinen historiallinen narratiivi kertoo historiallisen analogian kautta lukijalle miten muslimit hindujen vihollisina ovat menneisyydessä toimineet, mitä näiltä voi odottaa ja mikä on vapauttaan ja arvojaan kunnioittavien hindujen ’oikea’ asenne suhteessa näihin. Hindutvan vaalima moraalinen dispositio suhteessa muslimeihin on historiallisen epäoikeudenmukaisuuden kokemuksesta kumpuava tyrmistys ja omahyväinen raivo sekä näiden synnyttämä tahto kapinoida väkivaltaisesti oikeuden loukkaajaa ja voimattomuutta vastaan. Hindutvan puolesta kapinoiva hindu ’[...]’ sanoo painokkaasti ”ei” ansaitsemattomalle kärsimykselle ja tämän seurauksena ”kyllä” oikeuden mahdollisuudelle inhimillisissä suhteissa. Hänen väkivaltansa uskon, toivon ja rakkauden julistus kuoleman, toivottomuuden ja mielettömyyden edessä.<sup>404</sup> Tässä lainauksessa Aho selostaa oksidentaalisille uskonnoille ominaista tapaa suhtautua epäoikeudenmukaisuuden ja pahan läsnäoloon maailmassa, mutta hänen sanansa kuvaavat osuvasti myös hindunationalismin tapaa hahmottaa politiikkaa, missä objektiivinen hyvä ja paha ovat todellisuuden perimmäisiä kategorioita. Muslimeihin

---

<sup>402</sup> Flood 2002, 137

<sup>403</sup> ”This is but the darker darkness before the dawn – the inevitable sunrise. Do we not already see the heralding streaks of the great luminary, brightening up the whole horizon on the East?”. Golwalkar 1939, 66.

<sup>404</sup> ’[...]’ emphatically says “no” to undeserved suffering and by implication “yes” to the possibility of rightness in human affairs. His violence is an assertion of faith, hope, and love in the face of death, hopelessness, and absurdity.’. Aho 1981, 150.

kohdistuvasta väkivallasta tulee keino palauttaa oikeudenmukaisuus maailmaan, moraalinen imperatiivi ja ideologian puolustamisen toimintaperiaate sekä hyväksyttävä ja tehokas keino vahvistaa sen keskeiset uskomukset yhteiskunnallista ideaalia tavoiteltaessa. Pahaan vastaan tarvittaessa aseellisestikin käytävän konfliktin symboliikasta tulee samalla keskeinen osa yhteisöllistä itseymmärrystä ja kollektiivista sankaritarinaa.

Vihollisen kuvaus käsittää voimakasta yhteisölliseen kuolemaan viittaavaa symboliikkaa, mikä vaikuttaisi tukevan Ahon tulkintaa vihollisen olemisen tavasta sairastumiseen tai kuolemaa johtavana *likaisuutena*. Vihollinen uhkaa toimillaan ja pelkällä läsnäolollaan saastuttaa ja häpäistä autenttisen yhteisöllisen olemassaolon pyhiä (kansan arvokkaana 'erilleen rajaavia') perusteita: 'Hindusthanin' maantieteellistä koskemattomuutta, hindujen rodullista verenperimää (muslimit 'vieraana rotuna') sekä vedalaista uskontoa sekä sanskritistä kieltä (arabia *Koraanin* ja islaminuskon pyhänä kielenä) ja kulttuuria. Epäautenttisenä 'pan-ismina' islam edustaa hindunationalisteille kaikkea, mikä tahraa ja hukuttaa alleen kansan partikulaarin ominaislaadun: yleistäviä, yhtäläistäviä ja universalisoivia tendenssejä, jotka ovat hävittäneet kansoja ja sivilisaatioita ('Arabia, Iran, Egypti, Syyria, Afganistan, Baluchistan, Tataria, - Granadasta Ghazniin'). Hindukulttuurin häpäisemisen häikäilemättömyys paljastuu kaikessa laajuudessaan tarkasteltaessa Savarkarin käsitystä sivilisaatiosta. Savarkar rinnastaa sivilisaation (kulttuurin) jumalan luomistyöhön ja kuvaa sitä ihmisen sielun voittona materiasta ja toisista ihmisistä, inhimillisen mielen luomiskyvyn ilmauksena, *hyvänä* elämänä:

"[...] se [sivilisaatio] voittaa, kun hän [ihminen] on käyttänyt kaikki Ylimmän Ilon Lähteet, jotka tyydyttävät hänen olemuksensa henkiset pyrkimykset kohti voimaa ja kauneutta ja rakkautta, toteuttaen Elämää kaikessa täyteläisyydessään ja rikkaudessaan."<sup>405</sup>

Ja kun muistamme, että hindukulttuuri on "jaloin maailmassa"<sup>406</sup>, on tuollaisen sivilisaation häpäisevä vihollinen ihmiskunnan korkeimpien arvojen vastustaja.

Hindutvassa ei vaikuttaisi oleva jälkeäkään siitä hyvää ja paha koskevasta moraalista ambiguiteetista, jonka Aho hindulaisuuden kulttuuritraditiossa tunnistaa. Hindutvan maailmankuva on silmiinpistävä mustavalkoinen ja hyvä ja paha esiintyvät todellisuuden perimmäisinä kategorioina, joiden varaan hindunationalismin poliittinen ontologia rakentuu.

---

<sup>405</sup> "[...] it triumphs when he has tapped all the sources of Supreme Delight satisfying the spiritual aspirations of his being towards strength and beauty and love, realising Life in all its fullness and richness." Savarkar 2003, 92.

<sup>406</sup> "The noblest in the world". Golwalkar 1939, 41.

Vihollisuudelle rakentuvien poliittisten merkitysten näkökulmasta hindutva onkin selkeästi lähempänä Harlen käsittelemää oksidentaalisesta kulttuurin logiikkaa, missä yhteiskunnallinen todellisuus hahmottuu hyvän ja pahan, ystävän ja vihollisen, dualistisen prisman kautta. Hindutvan vihollismyytti on myytti *pyhästä sodasta*, jonka tarkoitus on vahvistaa kokemuksellisesti totuudelliset arvot ja puhdistaa maailma pahasta, ei saada ihmistä hyväksymään omaa osallisuuttaan tähän. Savarkar toteaaakin, että

[...] [K]aikki, mikä meissä on yhteistä vihollistemme kanssa, heikentää kykyämme vastustaa heitä. Vihollinen, jolla ei ole mitään yhteistä kanssamme, on vihollinen, jota todennäköisesti katkerimmin vastustamme, aivan kuin ystävä, jossa on lähes kaikki itsessämme ihailtava ja arvostama, on todennäköisimmin eniten rakastamamme ystävä.”<sup>407</sup>

Juuri tämä todellisuutta karrikoiden jäykistävä polarisointi on vihollisuuden ytimessä.

Hyvän ja pahan kamppailu on historiallisen kehityksen moottori ja vihollisen karkottamista seuraa narratiivissa lopulta aina staattisen pysähtyneisyyden tila, jonka myötä hindut kadottavat aidon itseymmärryksensä ja passivoituvat ajautuen täten poliittis-sotilaalliseen heikkouden tilaan. Hindujen solidaarisuus ja autenttinen itseymmärrys on näin ollen sidoksissa jatkuvaan konfliktiin pahaa vihollista vastaan, sillä ”[m]ikään ei tee itsestä tietoisempaa itsestään niin kuin konflikti ei-itsen kanssa.”<sup>408</sup>

Vihollisuuden kokemuksen voimakkuuden suhteen voimme puhua muslimeista Finlayn ilmausta käyttäen ’erittäin huomattavana vihollisena’. Muslimeiden uhka on aktiivinen (muslimit uhkaavat välittömästi hindujen intressejä ja tämä vastaavasti vaatii hinduilta aktiivista ja aggressiivista vastarintaa), nämä ovat voimakas vihollinen (’lähes koko Arabia ja Eurooppa’, ’taivas ja helvetti liittyneinä’, ’hirviömäisen eriarvoinen vastakohtaisuus’), läheinen sekä ajassa että paikassa (läsnä tässä hetkessä hindujen keskuudessa Intiassa) ja erittäin ’ego-relevantti’ (uhkaavat hindujen kansallisen olemassaolon perusteita ja ’oikeita’ arvoja, poliittinen todellisuus ja kollektiivinen itseymmärrys hahmottuvat hindujen ja muslimien ’tuhatvuotisen sodan’ dialektiikan kautta).

Narratiivissa muslimeihin yhdistetään useita *pahan vihollisen* alatyypin piirteitä. Ylitettyään Induksen ’Hindusthanin’ ja ’Mlecchastanin’ rajana, esiintyvät muslimit aggressiivisena ja

---

<sup>407</sup> “[...] everything that is common in us with our enemies, weakens our power of opposing them. The foe that has nothing in common with us is the foe likely to be most bitterly resisted by us just as a friend that has almost everything in him that we admire and prize in ourselves is likely to be the friend we love most.”. Kursivointi lisätty. Savarkar 2003, 24.

<sup>408</sup> “Nothing makes Self conscious of itself so much as a conflict with non-self.”. Emt., 42.

ekspansiivisena *hyökkäävänä vihollisena*, joka on valloittanut laajoja maa-alueita ja uhkaa Intian territoriaalista koskemattomuutta ja hindujen poliittista autonomiaa. Tällöin sota vihollista vastaan on luonteeltaan defensiivistä, 'kansallista puolustussotaa'. Indus voidaan nähdä myös symbolisena rajana lakia noudattavien (*hindu*) ja sitä vastaan rikkovien (*mleccha*), *dharman* ja *adharman*, kosmoksen ja kaaoksen välillä. Näin ollen sota vihollista vastaan on symbolisella tasolla oikeudenmukaisen järjestyksen suojelemista kaaokselta. Muslimit ovat myös brittiläisen imperiumin kanssa liittoutuneita petollisia, *alistavia vihollisia*, jotka manipuloivat ja käyttävät hyväkseen hyväuskoisia hinduja kiristääkseen perusteettomia poliittisia myönnytyksiä enemmistöltä. Islaminuskoon kääntyneiden hindujen lojaliteettia koskeva epätietoisuus tekee näistä ainakin potentiaalisesti *näkymättömiä vihollisia*, jotka liikkuvat 'viidentenä kolonnana' salakavalasti ja todellisen identiteettinsä peittäen hindujen keskuudessa, valmiina pettämään isänmaansa edun uskonnollisen vakaumuksensa niin vaatiessa.

Torjuessaan enemmistöstä poikkeavien moninaisten poliittisesti relevanttien ryhmien olemassaolon ja alistaessaan autonomisen yksilön yhteisön edulle hindutva kieltää kaiken poliittisen toiminnan edellytykset ja ilmentää totalitaarisen ajattelun piirteitä, missä koko yhteiskunta on muokattava ja muokattavissa ideologian korkeimpien ihanteiden mukaiseksi. Näin se lähestyy *Bernard Crickin* kriittistä käsitystä ideologiasta, jossa ideologia "[...] tarjoaa olemassa olevan yhteiskunnan kritiikin ja profetian – joka perustuu yhteen 'historian avaimeen' – lopullisesta täydellisen oikeudenmukaisesta ja täydellisen vakaasta yhteiskunnan kehitysvaiheesta."<sup>409</sup> Muiden luonteeltaan totalitaaristen doktriinien tavoin hindutvan historiallinen perspektiivi ulottuu ideologisten tavoitteiden valaisemiin kokonaisuun tulevaisuuden epookkeihin, kohti kansallisen historian viimeistä vaihetta.<sup>410</sup>

Chetan Bhatt hahmottaakin hindunationalismin vaikutuksen Intiassa poliittisen jatkumon kahden potentiaalisen ääripään välillä. Toisessa ääripäässä sisäisesti hajanainen hindutva-liike toimii liberaalin ja demokraattisen perustuslaillisen järjestelmän ja pluralistisen yhteiskunnan asettamissa rajoissa jokseenkin marginaalisena toimijana, turvautuen uskonnolliseen populismiin kasvattaakseen kannatustaan vaaleissa. Poliittisen

---

<sup>409</sup> "[...] will offer criticism of existing society and a prophecy – on the basis of a single 'key to history' – of a final, perfectly just, and perfectly stable stage of society." Crick 2005, 18.

<sup>410</sup> Emt., 19.

jatkumon toisessa ääripäässä hindunationalistiset organisaatiot toimivat strategisesti johdonmukaisella tavalla yhteiskuntautopiaansa toteuttaen, polarisoiden väkivaltaisesti intialaista yhteiskuntaa perustamansa auktoritatiivisen ja monokulttuurisen valtion sekä hengeltään fasistisen perustuslaillisen järjestyksen puitteessa. Bhattin mukaan jatkumon molemmat ääripäät voivat seurata johdonmukaisesti hindutva-ideologian keskeisiin periaatteisiin kiinnittyvistä toiminnallisista painotuksista.<sup>411</sup> Joka tapauksessa hindutva on vakiinnuttanut asemansa intialaisessa sekularismia, demokratiaa ja monikulttuurisuutta koskevassa poliittisessä diskurssissa.

---

<sup>411</sup> Bhatt 2004, 137–141.

## 14. VIHOLLISUUDEN JÄLKEEN?

Suleimanin ideologisten novellien analysoimiseksi rakentama malli vaikuttaisi soveltuvan erittäin hyvin diskursiiviselta muodoltaan narratiivisen ideologisen viestinnän tutkimukseen. Malli osoittaa, kuinka narratiivin rakenteelliset piirteet rajoittavat lukijalle tarjolla olevaa tulkinnallista liikkumavaraa ja vahvistavat ideologista viestiä. Samalla se kertoo mikä rooli on varattu vihollisella hindutvan rakentamassa kollektiivisessa itseymmärryksessä ja miten ideologia pelkistää poliittiset ilmiöt binaariseen logiikkaansa, korostaen toiminnan varmuutta sekä legitimoiden tarvittaessa kollektiivista väkivaltaa. Tutkielmani on tarkastellut vain yhtä ideologian toiminnan ulottuvuutta ja tarjoaa siten rajallisen näkökulman ilmiöön. Lisäksi hindunationalistien tavalla jäsentää poliittisia ilmiöitä hyvän ja pahan välisen prisman kautta ei vaikuttaisi olevan välitöntä yhteyttä *hindulaisuuden* laajaan kulttuuritraditioon. Näin ollen hindutvan dualistisen maailmankatsomuksen alkuperä ja historiallinen kehitys rajautuu väistämättä tutkielman ulkopuolelle.

Onko vihollinen välttämätön osa elämismaailmaamme? Fenomenologian mukaan toiseus on välttämätöntä, jotta tiedostaisimme mitä emme ole ja siten mitä itse asiassa olemme, sekä yksilöinä että kollektiiveina; tietoisuudellemme läsnä olevan toiseuden olemassaolo vaikuttaisi siis olevan identiteetin muodostamisen ehto. Toiset ihmiset ovat kuin peili, jonka kautta voimme katsella itseämme ihastuksen vallassa tai näkemästämme kauhistuneina. Kuten Aho huomauttaa, emme voisi tuntea itseämme oikeamielisiksi sanan täydessä merkityksessä ilman pahaa, jota vastaan taistella.<sup>412</sup>

Maailma ilmenee tietoisuudellemme selkeitä piirteitä omaavien objektien muodostamana koherenttina kokonaisuutena, jota tietävinä subjekteina pyrimme kontrolloimaan ja hallitsemaan. Aho juontaa sanan 'objekti' etymologisen juuren latinankieliseen sanaan 'objectum', *este*, *hidaste*, jolloin toimivan ja tietävän subjektin asianmukainen asenne on militantti ja pragmaattinen pyrkimys alistaa objektien maailma omille haluilleen ja tavoitteilleen. Tämän johtopäätöksen valossa ponnistelu vihollisuuden muodostaman kuilun ylittämiseksi vaikuttaa ilmeisen utopistiselta.<sup>413</sup>

---

<sup>412</sup> Aho 1994, 115.

<sup>413</sup> Emt., 116–117.



Ahon kuvaama dispositio suhteessa objektien maailmaan vastaa pääpiirteissään sitä mitä Martin Buber kutsuu *Minä–Se-suhteeksi*. Buberin mukaan ihmisen olemus riippuu hänen suhteestaan maailmaan. Tämä suhde, kuten siis myös ihmisen olemus, on ”kaksitahoinen”; Minä–Sinä-yhteydessä ja Minä–Se-suhteessa on kyseessä toisen ihmisen kohtaamiseen liittyvistä asenteista, mutta vain Minä–Sinä-yhteydessä ihmiset kohtaavat autenttisesti. Minä–se-suhteessa ihmisestä on vallitsevana esineellistävä puoli ja se ”perustuu erillisyyteen, erotteluun subjektin ja objektin välillä”<sup>414</sup>. Tässä suhteessa Se, havainnon objekti, tai tässä tutkielmassa ’vihollinen’, pyritään asettamaan järjestykseen ja hallinnanalaisuuteen. Myös vihollinen pyritään asettamaan osaksi aukotonta hyvän ja pahan vastakkainasetteluun perustuvaa maailmaa, minkä jälkeen sen olemassaolon ehtoihin on mahdollista puuttua väkivaltaisesti – karkottamalla tai tuhoamalla.

Jukka Hankamäki kirjoittaa toisen ihmisen autenttisen kohtaamisen mahdollisuudesta:

”Se mitä ihminen voi tehdä, on että hän tiedostaa ja tunnistaa itsessään mahdollisuuden sellaiseen kohtaamiseen, joka erottaa esineitä koskevan suhtautumistapamme mahdollisimman erilleen siitä tavasta, jolla kohtaamme toisen ihmisen. Kun ihminen asettaa välineelliset pyyteensä kontrolliin, piirtyy näkyville autenttinen, inhimillinen Sinä.”<sup>415</sup>.

Mutta miten välttää inhimillisen Sinän peittyminen vihollisen kaltaisten totalisoivien kategorioiden alle? Buberin mukaan molemmat edellä mainitut suhteet kuuluvat ihmisen olemassaoloon, mutta Minä–Se-objektivoituma ei edellytä ihmiseltä erityisiä ponnisteluja, vaan on voimassa ikään kuin itsestään.<sup>416</sup> Minä–Sinä-yhteys edellyttää jatkuvaa kamppailua esineellistäviä tendenssejä vastaan ja se ”[...] on vallitsevana silloin, kun osapuolet asettavat itsensä suhteeseen omasta perustastaan lähtien, ilman yritystä redusoida toista tähän samaan.”<sup>417</sup>. Kun kohtaamme vihollisen, on autenttisen kohtaamisen mahdollisuus jo lähtökohtaisesti sulkeutunut. Buberin näkemys tulee hyvin lähelle *Christine Sylvesterin* käsitystä empatiasta. Empatialle on ominaista lähtökohtien avoimuus ja oman identiteetin määrittymättömyys (esimerkiksi ’hyväksi’). Empatiassa kuuntelija luopuu halustaan hallita, pakottaa ja ohjata kohtaamisen suuntaa. ”Empatia on kykyä ja halua kokea toisen tunne ja arvostaa sitä.”<sup>418</sup>

---

<sup>414</sup> Hankamäki 2003, 48–49.

<sup>415</sup> Emt., 45.

<sup>416</sup> Emt., 48–51.

<sup>417</sup> Emt., 76.

<sup>418</sup> Halonen 2007, 208.

Jos siis toiseus on väistämätön osa kypsää ja täysipainoista inhimillistä elämää, onko tuon toiseuden oltava likaista ja negatiivista – vihollisuutta? On tietenkin teoreettisesti mahdollista, että on olemassa ihmisiä, jotka ovat niin valistuneita ja tietoisia omasta likaisuudestaan, kenties jonkinlaisen psykoterapeuttisen hoidon seurauksena, etteivät tunne tarvetta reflektoida sitä itsensä ulkopuolelle ja siten elävät vihollisuudettomassa maailmassa. Mutta, kuten Aho huomauttaa, nämäkin ihmiset jatkavat olemassaoloaan *objektien* maailmassa, joten epäsopua ja kiistaa ei voi välttää. On kuitenkin olemassa suuri laadullinen ero *vastustajan* ja *vihollisen* välillä.<sup>419</sup> Ja mikäli tällaiset terapeuttiset menetelmät toimisivatkin yksilötasolla, on hyvin kyseenalaista, että ne voitaisiin ongelmattomasti siirtää kollektiiviselle tasolle.

Mutta miten sisällyttää kokemukseemme edellä esitettyjen oivallusten opetukset ihmisen autenttiseen kohtaamiseen liittyvästä perustavanlaatuisesta avoimuudesta ja tilanteisuudesta sekä oman kollektiivisen likaisuutemme sulattamisesta alistumatta politiikan usein totalisoiville ja essentialisoiville tendensseille? Lähtökohta on varmasti siinä, että tiedostamme *toiseuden* olevan ensisijainen kategoria suhteessa *erilaisuuteen*; ihminen on aina toinen, ennen kuin arvioimme hänet jonkin satunnaisen attribuutin perusteella uhkaavasti erilaiseksi ja viholliseksi. Sillä

”[p]artikulaarit attribuutit ovat usein näennäisiä, ja yksilöiden erot ovat lähes kaikissa yhteyksissä merkittävämpiä kuin esimerkiksi sukupuolten erot. Sen vuoksi mikään yksittäinen piirre, kuten sukupuoli tai ihonväri, ei kelpaa kriteeriksi arvioitaessa yksilöiden statusta.”<sup>420</sup>

Vihollinen ei kuitenkaan ole *vain* oman likaisuutemme subjektiivinen projektio, vaan monissa tapauksissa luo omilla toimillaan objektiivisen perustan moraalille tuomiollemme. Julkeamatta eritellä minkäänlaisen universaalien etiikan kategorisia imperatiiveja, rohkenen väittää, että on olemassa objektiivisesti pahoja tekoja, jotka ansaitsevat tuomiomme ja paheksuntamme. Tämä ei tietenkään tarkoita, että pahaan syyllistyneet ihmiset olisivat olemuksellisesti pahoja. Hindutvan tapauksessa on tietenkin perusteltua kysyä missä määrin Etelä-Aasian muslimit ovat vastuussa satoja vuosia sitten tehdyistä vääryyksistä? Lisäksi analysoimani poliittinen narratiivi on vain kolikon toinen puoli tai yksi poliittinen myytti keskenään kilpailevien historiallisten selitysten joukossa.

---

<sup>419</sup> Aho 1994, 117.

<sup>420</sup> Hankamäki 2003, 60.

Vihollinen vaikuttaisi olevan hämmästyttävän pysyvä osa kollektiivisia elämismaailmojamme. Tämä seikka yhdistettynä teknologisen kehityksen ja välineellisen, byrokraattisen rationalismin luomiin mahdollisuuksiin aiheuttaa sietämätöntä inhimillistä kärsimystä ennennäkemättömässä mittakaavassa pakottaa meidät etsimään uutta perustaa poliittiselle filosofialle ja poliittiselle etiikalle. Tämä uusi eettinen periaate täydentäisi poliittisen etiikan keskiössä perinteisesti vaikuttanutta oikeudenmukaisuuden vaatimusta, palvelisi sen toteutumista ja loisi perustan entisten vihollisten yhteisölliselle rinnakkaiselolle.

*Hannah Arendt* tunnisti ihmisen kyvyt sekä luoda uusia sopimuksia että antaa anteeksi aidon yhteiskunnallisen muutoksen edellytyksiksi. *Anteeksianto* mielletään hyvin usein uskonnollisesti, erityisesti kristillisesti, sävyttyneenä lähimmäisenrakkauden muotona, jolla ei ole sijaa politiikassa. Poliittisena hyveenä anteeksianto kuitenkin mahdollistaa siirtymän, joskin usein hyvin hitaan ja kivuliaan, koston ja kollektiivisen väkivallan kierteestä takaisin politiikan alueelle, jossa olemuksellisesti paha vihollinen muuttuu poliittiseksi vastustajaksi legitiimeine intresseineen. Toisin kuin arkipäiväisessä kielenkäytössä, ei anteeksianto edellytä kärsityn vääryyden unohtamista – juuri päinvastoin. *Donald W. Shriver Jr:n* mukaan anteeksiannon lähtökohta on moraalisen arvion sävyttämä muisto, kokemus kärsitystä historiallisesta vääryydestä, epäoikeudenmukaisuudesta tai loukkauksesta. Jotta anteeksiannon prosessi ylipäättään käynnistyisi, on konfliktin molempien osapuolten alistuttava vastapuolen moraalisen arvostelun kohteeksi. Tämä, sen myöntäminen, että *on jotain anteeksiannettavaa*, on luonnollisesti useimmissa pitkittyneissä konflikteissa erittäin tuskallinen kynnyks ylitettäväksi, mutta jonkinlainen konsensus on välttämätön, jotta prosessi etenee.<sup>421</sup> Ihmisen taipumus korostaa itse kärsimäänsä vääryyttä ja vähätellä aiheuttamaansa tuskaa vaikuttaa olevan universaali piirre.

Aito sovinnonteko edellyttää myös väärintekijältä (tai tekijöiltä) anteeksipyyntöä, jossa tämä myöntää alittaneensa tietyt inhimillisen käyttäytymisen standardit, tunnustaa uhrin oikeuden odottaa näiden standardien mukaista käyttäytymistä ja sitoutuu niihin tulevassa toiminnassaan sekä myöntää moraalisen velkansa uhrille. Tämä edellyttää, että väärintekijä myöntää vastuunsa uhrin kärsimästä vääryydestä. Vastuun tunnustaminen ei

---

<sup>421</sup> Shriver 1995, 7–8.

koske vain koetun vahingon objektiivisten ominaispiirteiden myöntämistä, vaan myös ja ennen kaikkea uhrin kokeman vääryyden emotionaalisen merkityksen tunnustamista.<sup>422</sup>

Vasta kun vastapuolen arvostelman oikeutus on tunnustettu, on mahdollista keskustella väärintekijän suorittamasta hyvityksestä tai kärsimästä rangaistuksesta. Anteeksianto poliittisena hyveenä ei siis edellytä kaikkien rangaistuksen muotojen hylkäämistä, vain pidättäytymistä kostosta, joka käynnistäisi väkivallan kierteen uudelleen ja toistaisi menneisyyden rikokset. Shriver kirjoittaa:

”Ilman pitkämielisyyttä [pidättäytymistä kostosta] aivan tässä alussa, moraalinen tuomio usein lietsoo uutta vihollisuutta. Ketkä ovat raivokkaampia taistelussa, kuin moraalisesti oikeutetut? Ketkä ovat taipuvaisimpia varmistamaan, että vihollinen maksaa rikoksistaan toistuvasti? Moraaliset oikeutukset ovat olleet koston suuria ystäviä ikimuistoisista ajoista lähtien.”<sup>423</sup>

Shriverin mukaan tämän jälkeen seuraava askel uuden poliittisen suhteen rakentavassa anteeksiannon etiikassa on juuri vihollisen ihmisyyden tunnustava empatia. Lopuksi aito anteeksianto tähtää aktiivisesti jonkinlaisen inhimillisen suhteen rakentamiseen entisen vihollisen kanssa, oli tämä sitten kuinka alustava ja epätäydellinen tahansa. Vihollisen inhimillisyyden tunnustava ja tämän läsnäoloa passiivisesti sietävä rinnakkaiselokin on ensimmäinen askel matkalla kohti aitoa sovintoa ja poliittista yhteisöä.<sup>424</sup>

Poliittinen anteeksianto on siten prosessi, joka kattaa

”[...] kollektiivisen siirtymän menneisyydestä, joka ei ummista silmiään eikä liioin oikeuta tapahtunutta paha, joka ei laiminlyö oikeudenmukaisuutta eikä pelkistä oikeudenmukaisuutta kostoksi, joka tunnustaa vihollisten ihmisyyden näiden tehdessä epäinhimillisiä tekojakin, ja joka arvostaa poliittisen yhteisön palauttavaa oikeudenmukaisuutta enemmän, kuin oikeudenmukaisuutta, joka tuhoaa sen.”<sup>425</sup>

---

<sup>422</sup> Santa-Barbara 2007, 172.

<sup>423</sup> ”Unaccompanied by forbearance in this very beginning, moral judgment often fuels new enmity. Who are more ferocious in battle than the morally empowered? Who is more tempted to make sure that the enemy pays for its crimes many times over? Moral justifications have been great friends of vengeance from time immemorial.”. Shriver 1995, 7–8.

<sup>424</sup> Emt., 8–9.

<sup>425</sup> ”[...] a collective turning from the past that neither ignores past evil nor excuses it, that neither overlooks justice nor reduces justice to revenge, that insists on the humanity of enemies even in their commission of dehumanizing deeds, and that values justice that restores political community above the justice that destroys it.”. Emt., 9.

# LÄHDELUETTELO

## **PRIMÄÄRIAINEISTO**

Golwalkar, Madhav Sadashiv (1939), "We Or Our Nationhood Defined". Teoksessa Islam, Shamsul (2006), *Golwalkar's We Or Our Nationhood Defined: A Critique With the full text of the book* (Scanned from the original 1939 edition). New Delhi, India: Pharos.

Savarkar, Vinayak Damodar (2003), *Hindutva: Who is a Hindu?*. New Delhi, India: Hindi Sahitya Sadan.

## **KIRJALLISUUS**

Aaltola, Mika (2008), *Sowing the Seeds of Sacred: Political Religion of Contemporary World Order and American Era*. International Relations Studies Series, Volume 2. Leiden, The Netherlands: Martinus Nijhoff Publishers.

Ahimsa – Wikipedia, the free encyclopedia. Saatavissa <<http://en.wikipedia.org/wiki/Ahimsa>>, luettu 27.11.2011.

Aho, James A. (1981), *Religious Mythology and the Art of War: Comparative Religious Symbolisms of Military Violence*. London, England: Aldwych Press.

Aho, James A. (1994), *This Thing of Darkness: A Sociology of the Enemy*. Seattle and London: University of Washington Press.

Andrews, Molly (2007), *Shaping History: Narratives of Political Change*. Cambridge: Cambridge University Press.

Anttonen, Veikko (1996), "Mitä tutkimista pyhässä?". *Tieteessä tapahtuu* 7. Saatavissa <<http://www.tieteessatapahtuu.fi/796/anttonen.html>>, luettu 17.10.2011.

Banerjee, Sikata (2000), *Warriors in Politics: Hindu Nationalism, Violence, and the Shiv Sena in India*. Boulder: Westview Press.

Bharatiya Janata Party – The Party with a Difference. Saatavissa <<http://www.bjp.org/>>, luettu 10.10.2011.

Bhatt, Chetan (2001), *Hindu Nationalism: Origins, Ideologies and Modern Myths*. Oxford: Berg.

Bhatt, Chetan (2004), "Democracy and Hindu Nationalism". *Democratization* 4 (11), 133–154.

Brar, Bhupinder (2005), "A Future Never Fancied: 'Glocalization' Theory and the Growth of Majoritarian Nationalism in India". Teoksessa Käkönen, Jyrki & Sanjay Chaturvedi (2005), *'Globalization': Spaces, Identities and (In)securities*. New Delhi, India: South Asian Publishers, ss. 145–157.

- Chakravartin – Wikipedia, the free encyclopedia. Saatavissa <<http://en.wikipedia.org/wiki/Chakravartin>>, luettu 27.11.2011.
- Chatman, Seymour (1978), *Story and Discourse: Narrative Structure in Fiction and Film*. Third printing. Ithaca: Cornell University Press.
- Christenson, Reo M. et al. (1972), *Ideologies and Modern Politics*. London: Nelson.
- Coupe, Laurence (1997), *Myth*. The New Critical Idiom series. London: Routledge.
- Crick, Bernard (2005), *In Defence of Politics*. Fifth Edition. London: Continuum.
- Cupitt, Don (1982), *The World to Come*. London: SCM Press.
- Dahl, Rita (2008), "Me ja muslimit – hindunationalismi Intiassa". *Ulkopolitiikka* 1 (45), 22–25.
- Dharmachakra – Wikipedia, the free encyclopedia. Saatavissa <<http://en.wikipedia.org/wiki/Dharmachakra>>, luettu 27.11.2011.
- Dienstag, Joshua Foa (1997), *'Dancing in Chains': Narrative and Memory in Political Theory*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Douglas, Mary (2005), *Puhtaus ja vaara: Ritualistisen rajanvedon analyysi*. 3. painos. Tampere: Vastapaino.
- Egerton, George W. (1983), "Collective Security as Political Myth: Liberal Internationalism and the League of Nations in Politics and History". *International History Review* 5.4: 496–524.
- Eliade, Mircea (1975), *Myth and Reality*. Willard R. Trask Trans. New York: Harper & Row.
- Fay, Brian (1987), *Critical Social Science: Liberation and its Limits*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Fernandes, Edna (2006), *Holy Warriors: A Journey into the Heart of Indian Fundamentalism*. London: Portobello Books Ltd.
- Fiebig-von Hase, Ragnhild & Ursula Lehmkuhl (toim.) (1997), *Enemy Images in American History*. Providence: Berghahn Books.
- Finlay, David J. (1967), "Some Theoretical Dimensions of the Idea of the Enemy". Teoksessa Finlay, David J. - Ole R. Holsti - Richard R. Fagen (1967), *Enemies in Politics*. Chicago, Illinois: Rand McNally & Company.
- Flood, Christopher G. (2002), *Political Myth: A Theoretical Introduction*. Theorists of Myth. New York: Routledge.
- Geuss, Raymond (1981), *The Idea of a Critical Theory: Habermas and the Frankfurt School*. Modern European Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press.

Godman (Hindu ascetic) – Wikipedia, the free encyclopedia. Saatavissa <[http://en.wikipedia.org/wiki/Godman\\_\(Hindu\\_ascetic\)](http://en.wikipedia.org/wiki/Godman_(Hindu_ascetic))>, luettu 27.11.2011.

Hall, Martin (2006), "The Fantasy of Realism, or Mythology as Methodology". Teoksessa Nexon, Daniel H. & Iver B. Neumann (toim.), *Harry Potter and International Relations*. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., ss. 177–194.

Hall, Stuart (1999), *Identiteetti*. Tampere: Vastapaino.

Halonen, Riikka (2007), "Laittoman maahanmuuton ongelma". Teoksessa Harle, Vilho (toim.), *Näkökulmia kansainvälisen politiikan tutkimukseen*. Studia Politica Tamperensis 18. Tampere: Tampereen yliopisto, Poliitiikan tutkimuksen laitos.

Hankamäki, Jukka (2003), *Dialoginen filosofia: Teoria, metodi ja politiikka*. Helsinki: Yliopistopaino.

Harle, Vilho (1991a), *Hyvä, paha, ystävä, vihollinen*. Rauhan- ja konfliktintutkimuslaitos, Tutkimuksia, No. 44. Jyväskylä: Rauhankirjallisuuden edistämisseura ry.

Harle, Vilho (1991b), "Yhdysvallat uutta vihollista etsimässä". *Rauhantutkimus* 2, 15–31.

Harle, Vilho (1998), *Ideas of Social Order in the Ancient World*. Contributions in Political Science, Number 383. Westport, Connecticut: Greenwood Press.

Harle, Vilho (2000), *The Enemy with a Thousand Faces: The Tradition of the Other in Western Political Thought and History*. Westport, Connecticut & London: Praeger.

Hayman, Ronald (2000), *Nietzsche: Nietzschen äänet*. Suuret filosofit 14. Helsinki: Kustannusosakeyhtiö Otava.

Indian Rebellion of 1857 – Wikipedia, the free encyclopedia. Saatavissa <[http://en.wikipedia.org/wiki/Sepoy\\_Mutiny](http://en.wikipedia.org/wiki/Sepoy_Mutiny)>, luettu 19.12.2011.

Jaffrelot, Christophe (1999), *The Hindu Nationalist Movement and Indian Politics 1925 to the 1990s: Strategies of Identity-Building, Implantation and Mobilisation* (with special reference to Central India). New Delhi, India: Penguin Books.

Jaffrelot, Christophe (2007), *Hindu Nationalism: A Reader*. Princeton: Princeton University Press.

Keay, John (2000), *India: A History*. New York: Grove Press.

Levin, Harry (1969), "Some Meanings of Myth". Teoksessa Murray, Henry A. (toim.), *Myth and Mythmaking*. Second printing. Boston: Beacon Press, ss. 103–114.

Lincoln, Bruce (1986), *Myth, Cosmos, and Society: Indo-European Themes of Creation and Destruction*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Martin, Wallace (1986), *Recent Theories of Narrative*. Second printing. Ithaca: Cornell University Press.

- Määttänen, Pentti (2001), *Filosofia: Johdatus peruskysymyksiin*. 2. painos. Helsinki: Gaudeamus.
- Perelman, Chaïm & Lucie Olbrechts-Tyteca (1971), *The New Rhetoric: A Treatise on Argumentation*. Translated by John Wilkinson and Purcell Weaver. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Purusha – Wikipedia, the free encyclopedia. Saatavissa <<http://en.wikipedia.org/wiki/Purusha>>, luettu 16.12.2011.
- Rajput – Wikipedia, the free encyclopedia. Saatavissa <<http://en.wikipedia.org/wiki/Rajput>>, luettu 5.12.2011.
- Rikkilä, Leena & Satu Ranta-Tyrkkö (2000), "Hindunationalismi ja sukupuolen politiikka". *Kosmopolis* (1) 30, 21–41.
- Said, Edward W. (2001), *Ajattelevan ihmisen vastuu*. Helsinki: Loki-Kirjat.
- Santa-Barbara, Joanna (2007), "Reconciliation". Teoksessa Webel, Charles & Johan Galtung (eds.), *Handbook of Peace and Conflict Studies*. London: Routledge, ss. 173–186.
- Seliger, Martin (1976), *Ideology and Politics*. London: Allen and Unwin.
- Sen, Amartya (2007), *Moniääninen Intia: Kirjoituksia historiasta, kulttuurista ja identiteetistä*. Suomentanut Tiina Wikström. Helsinki: Basam Books.
- Shivaji – Wikipedia, the free encyclopedia. Saatavissa <<http://en.wikipedia.org/wiki/Shivaji>>, luettu 20.12.2011.
- Shriver, Donald W. Jr. (1995), *An Ethic for Enemies: Forgiveness in Politics*. New York: Oxford University Press.
- Smith, Anthony D. (1991), *National Identity*. Ethnonationalism in Comparative Perspective Series. Reno: University of Nevada Press.
- Smith, Anthony D. (2003), *Chosen Peoples*. Oxford: Oxford University Press.
- Suleiman, Susan Rubin (1993), *Authoritarian Fictions: The Ideological Novel as a Literary Genre*. Reprint edition. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Sundström, Leif (2007), *Fasismi*. Keuruu: Suomen Rauhanpuolustajat & Like.
- Tamminen, Tapio (2001), "Uskonnollinen nationalismi globaalistuvassa yhteiskunnassa: tapausesimerkkinä Intia". *Kosmopolis* 3 (31), 9–35.
- Varna (Hinduism) – Wikipedia, the free encyclopedia. Saatavissa <[http://en.wikipedia.org/wiki/Varna\\_%28Hinduism%29](http://en.wikipedia.org/wiki/Varna_%28Hinduism%29)>, luettu 16.12.2011.
- Väyrynen, Tarja (2003), "Missä on kriittinen rauhantutkimus? Normaalitieteen portinvartijat ja kriittiset marginaalit". Teoksessa Vesa, Unto (toim.), *Maailman tutkimisesta ja*



*muuttamisesta: Juhlakirja Jyrki Käkösen täyttäessä 60 vuotta 23.1.2003.* Tampere: Rauhan- ja konfliktintutkimuskeskus, Tampereen yliopisto, 121–135.

Zur, Ofer (1991), "The Love of Hating: The Psychology of Enmity". *History of European Ideas* 4 (13), 345–369.