Ölümün Toplumsal Tarihi

Allan Kellehear

Çeviren: Tuğçe Kılınç



phoenix

Ölümün Toplumsal Tarihi | Allan Kellehear

Ölümün Toplumsal Tarihi

Allan Kellehear

Çeviren: Tuğçe Kılınç

phoenix

Ölümün Toplumsal Tarihi
Allan Kellehear
Orijinal Künye: *A Social History of Dying*, Cambridge University Press, 2007
Çeviren: Tuğçe Kılınç
Kitap Editörü: Gülben Salman
Kapak Tasarımı ve Sayfa Düzeni: Gamze Uçak
©Phoenix Yayınevi Tüm Hakları Saklıdır.
Ocak 2012
Phoenix Yayınevi - 267
ISBN : 978-605-5738-90-7
Phoenix Yayınevi
Şehit Adem Yavuz Sok. Hitit Apt. 14/1
Kızılay-Ankara
Tel: 0 (312) 419 97 81 pbx
Faks: 0 (312) 419 16 11
e-posta: info@phoenixkitap.com
http://www.phoenixkitap.com
Baskı
Erek Ofset Matbaacılık
Sertifika No: 16098
Büyük Sanayi 1. Cad. Çim Sok. 17/1
İskitler/ANKARA Tel: 0312 342 31 01
Dağıtım:
Ekinoks Yayın Dağıtım
Şehit Adem Yavuz Sok. Hitit Apt. 14/1
Kızılay-Ankara
Tel: 0 (312) 419 97 81 pbx
Faks: 0 (312) 419 16 11
e-posta: info@siyasalkitap.com
http://www.siyasalkitap.com

Ölümün Toplumsal Tarihi

Allan Kellehear

Çeviren: Tuğçe Kılınç

İçindekiler

Teşekkür **7**
Giriş **9**

1. Kısım Taş Devri **21**
Birinci Bölüm Ölüm Bilincinin Doğuşu 23
İkinci Bölüm Öbür Dünyaya Yolculuk Olarak Ölüm 51
Üçüncü Bölüm İlk Zorluk: Ölümü Öngörme 79

2. Kısım Pastoral Çağ **107**
Dördüncü Bölüm Yerleşik Hayata Geçiş 109
Beşinci Bölüm İyi Ölüm'ün Doğuşu 137
Altıncı Bölüm İkinci Zorluk: Ölüme Hazırlanma 163

3. Kısım Şehir Çağı **189**
Yedinci Bölüm Şehirlerin Yükselişi ve Yayılışı 191
Sekizinci Bölüm İyi Yönetilmiş Ölümün Doğuşu 225
Dokuzuncu Bölüm Üçüncü Zorluk: Ölümü Ehlileştirme 261
Onuncu Bölüm Modernitenin Önlenemez Yükselişi 273
On Birinci Bölüm Utanç Verici Ölümün Doğuşu 307
On İkinci Bölüm Son Zorluk: Ölümü Zamanlamak 341

Sonuç **369**
Kaynakça **379**

Teşekkür

Bu kitabın ilk oluşumu benim Tokyo Üniversitesi Avustralya Çalışmaları bölümündeki Ziyaretçi Profesörlük dönemlerime rastlar. Avustralya La Trobe Üniversitesi Hafifletici Bakım Ünitesi'ndeki işimin baskısından uzakta Tokyo Üniversitesi'nde geçirdiğim eğlenceli ve ilham veren yıllar bana bu kitabın kuramsal çerçevesini hazırlamak için ihtiyaç duyduğum verimli süreci sağladı. Avustralya Dışişleri ve Ticaret Bakanlığı'na ve Tokyo Üniversitesi'ne verdikleri bu destek ve sağladıkları imkânlardan ötürü minnettarım.

Ayrıca meslektaşım Avustralya La Trobe Üniversitesi Hafifletici Bakım Ünitesi idari işler amiri Fran Spain'e de teşekkürlerimi sunuyorum. Fran, kütüphane kaynaklarını toplar ve düzenlerken; internetin içinden çıkılmaz kaynak materyallerini inceleyip temin ederken benim en büyük destekçimdi ve redaksiyon ve kaynakça hazırlama sürecinde bana çok yardımcı oldu. Ayrıca azimli kaynak arayışları, sıra dışı hatta uygunsuz zamanlarda başvurduğum yardımları ve araştırmama verdikleri dostça ve ilgi dolu destekten ötürü La Trobe Üniversitesi Kütüphanesi'nden (Bundoora) Dennis Warren, Graham Murray, Marnie Sier, Jomelle Bradley, Jane Rudd, Rosemary Sciacca ve Sharon Karamanis'e teşekkürlerimi sunmak istiyorum.

Ayrıca bu iş üzerinde çalışırken, beni aşan konularda kendi uzmanlık deneyimlerini ortaya koyan bir çok meslektaşımın sağladığı tartışma ortamı ve tavsiyelerden de yararlandım. Massey Üniversitesi Veterinerlik Bilimleri Bölümü'nden Kevin Strafford'a ve Victoria Böcekbilim Topluluğu'ndan Ian Endersby'a hayvanlar âlemi hakkında benimle paylaştıkları bilgi ve deneyimleri için; La Trobe Üniversitesi sosyoloji ve antropoloji bölümlerinden Chris Eipper ve John Morton'a Arunta kabileleri içindeki Avusturalya aborjinlerine has ölüm ayinleri ve inançları ile bu halk hakkında paylaştıkları bilgi ve deneyimleri için; New South Wales Üniversitesi HIV Araştırma Merkezi'nden Sue Kippax'a AIDS ile ilgili uluslararası veriler hakkında sahip olduğu bilgi donanımından ve deneyiminden ötürü, La Trobe Üniversitesi arkeoloji bölümünden Christina Pavilides'e etnoarkeoloji alanıyla ilgili olarak paylaştığı deneyim ve önerilerinden ötürü teşekkür ediyorum. Ayrıca Bristol Üniversitesi'nden Malcolm Johnson ve Bath Üniversitesi'nden Beatrice Goldwin de yaşlı ve bunamış insanların bakımıyla ilgili bilgi ve deneyimlerini benimle paylaştılar.

Pek çok meslektaşım ve arkadaşım kitabın taslağının bazı parçalarını ya da tamamını gözden geçirdiler ve bana eleştirel geri bildirimlerini sundular, farklı kaynaklar önerdiler ve gözlem ve görüşlerimi güçlendirmemde yardımcı oldular. Oxford Üniversitesi Arkeoloji Bölümü'nden Chris Gosden'a, Bath Üniversitesi Ölüm ve Toplum Merkezi'nden Glennys Howarth'a, Lynne Ann DeSpelder (Cabrillo College) ve Al Strickland'e ve *The Last Dance'in* yazarlarına, La Trobe Üniversitesi Hafifletici Bakım Ünitesi'nden Bruce Rumbold ve Fran McIrney'e, La Trobe Üniversitesi Profesyonel Gelişim Merkezi'nden Jan Fook'a ve editörüm Venetia Somerset'e ayrıca teşekkür ediyorum. Bütün bu arkadaşlara, meslektaşlara ve kurumlara en içten şükranlarımı sunuyorum.

Giriş

Ölüm hakkında araştırma ve inceleme yapmak görüntünüzü yansıtan bir havuza bakmak gibidir. Havuzdaki su bize nasıl insanlar oluverdiğimizi yansıtır. Benliğimizin yüzeyde görünen kırılgan ve geçici görüntüsünün arkasında daha az bilindik izler yatar – tarihin garip gelgitleri, yaşamımızın içinde ve dışında meydana gelen kültürel anaforlar. Bu güç dalgaları kimliğimiz üzerinde çekişir, çalışır önce yaratmak, sonraysa ölümle birlikte gelecek yok oluştan önce onu son kez sınamak için. Bunlar son derece hafif etkilerdir ve günlük yaşamımızla, o kadar iç içedirler ki diğer insanların gözünde farklı ve özgün görünme takıntımızın altındaki etkilerini fark etmeyiz bile. Ancak ölüm anındaki davranışımız diğerlerinin bizim üzerimizdeki etkilerini bizlere net bir ferahlama şeklinde gösterir.

Bu kitap kendimizle ilgili bu görüntülerden uzak durmayı, insanın bitişlerle ilgili hikâyesine geniş bir açıdan bakmayı ve tarih boyunca görülen temel ölüm şekillerini belirlemeyi ve tanımlamayı amaçlar. Her şeyin sonu ölüm olsa da bu sona giden tüm yollar aynı değildir; her zaman aynı şekilde ölmedik. Çünkü insanlar ortak bir kültürel mirası ya da fiziksel çevreyi paylaşmazlar. Ölüm gerçeğiyle ilgili pek çok farklı dini inanç ve ayinin varlığı insanın gelenekleri ile ilgili ansiklopedilerde de belirtilmiştir. Ancak çoğumuzun ölüm öncesinde gös-

terdiği davranışlar garip bir biçimde birkaç farklı örnekle sınırlıdır.

Ölürken gösterdiğimiz davranışlarla ilgili bu örneklerin her biri aslında farklı fiziksel, ekonomik ve toplumsal çevrede yaşamakla ilgili kasvetli hikâyeler anlatmaktadır. Ölüm davranışı insanlık tarihimizin yüzündeki ahlaki ve siyasi endişe çizgilerine acımasızca ışık tutar. Ölüm davranışı yaşamımızdaki baskıların bariz etkilerini içerir – hayvan saldırılarından, mülkiyet sahipliğinden, meslekten tutun da yaşlanmanın, otoritaryanizmin ve toplumsal yabancılaşmanın zorluklarına kadar.

Ölüm bu tür tesadüfî ve geleneksel kökenlere ayna tutar. Bu açıdan ölüm deneyimi insanlık tarihinin en görmezden gelinmiş ölçütüdür, çünkü bizler –bazen başarılı bazen trajik bir biçimde– hem miras alınmış hem de diğer insanlarla çok yakından ilişkili bir yaşam sürmeyi isteriz. Yaşamın sonundaki bu yansıtıcı havuz diğerlerine olan bağımlılığımızın koşul ve bağlamını da açığa çıkarır. İyi ve rahat bir şekilde ya da acı bir şekilde, yaşamlarımızın ahlaki ve toplumsal kalitesi kazandıklarımıza ve kaybettiklerimize bağlıdır.

Ölme Nedir?

Biyolojik olarak konuşacak olursak ölmek sadece bir kaç değerli saniye ya da ender olarak birkaç dakika alır. Ölümün fiziksel süreciyse genellikle vücudun gerektiği gibi çalışmayan bir organında başlar ve vücudun her bir odasından çıkarken ışığı dikkatle kapatarak yayılır. Doku ve hücrelerin kapanması her şeyi pelteye, sonra gaza ve daha sonra da toza dönüştürür. Sonra "bizim" tozumuz geniş bir mikro parçacık kardeşliğine katılır. Sizin ve benim için bu insanlar olarak gözlemlediğimiz ve tecrübe ettiğimiz "ölüm" değildir. Gördüğümüz, kucakla-

dığımız, konuştuğumuz "ölüm" bu değildir. Başımızdan geçen "ölüm" ya da hayatta kalan veya sağlığı bozulan kişi olarak tecrübe ettiğimiz "ölüm" de bu değildir. Bu, biyolojik sürecin bizimle birlikte sonsuza kadar bitmesinden sonra dünyanın beklediği (ya da beklemediği) gibi uzun ve sayısız ya da kısa hatıraları olan, duyarlı biri hayvanın "ölüm"ü değildir.

Ölüm hakkında ya da insanların son derece kişisel, düşünceli ve ruhsal yolculuklar olan kendi ölümlerini düşünürken karşılaştıkları duygusal sıkıntılarla ilgili farklı kitaplar vardır. Ayrıca ölümü daha çok tıbbi ya da fiziksel yönden ele alan ya da farklı hastalık süreçlerinin baskısı altında vücudun nasıl şiddetle, sinsice ya da acı bir şekilde yok olduğunu anlatan kitaplar da vardır. Benim kitabım bu yollardan ölümün adli tıp bakımından ele alındığı bir kitap değildir.

Benim bu kitapta anlattığım ölüm, ölümün eninde sonunda bizi içine çekeceğinin *farkındalığı* ile yaratılmış o kaçınılmaz ortamda sürdürdüğümüz yaşamla ilgilidir. Ben burada *yaklaşan ölümü öngörüp kendini bilerek ölmekten ve bizim ve diğerlerinin bu farkındalığının kişinin yaşam tarzında yaptığı toplumsal değişikliklerden* bahsediyorum. Bu, işleyişi bozulmuş biyolojik bir makinenin son çöküşü olarak gözlemlediğimiz ölümden çok ölüm sürecinin yaşayan bilinçli bir parçasıdır. Bu süreçte yaşam nasıl yaşanır? Neden ölüm sürecimizi alışılmış olarak görünen yollardan yaşarız? Bu, zamanlarda çoğunlukla görülen toplumsal ve psikolojik yinelemeye neden olan nedir? Tarih boyunca başka kalıplar tarafından öne çıkarılan ya da örtülen bu psikolojik şekilleri ve toplumsal hareketleri oluşturan *Zeitgeist* –zamanın ruhu– nedir?

İleriki sayfalarda günümüz ölümlerinin geleneklerimizden –kentsel, kırsal ve tarih öncesi– miras aldığımız özelliklerle kendi zaman ve toplumumuzun getirdiği ekonomik, siyasi ve

kamusal sağlık baskısının bir karışımı olan doğasını aşamalı olarak açıklayacağım. Her bir tarihi dönemi anlatırken o dönemin en baskın kültürünün öne çıkan özelliklerini –sağlık, hastalık ve ölüm yapısını etkileyen dönemin ekonomik ve kültürel karakteristikleri– özetleyen bölümlerle başlayacağım. Bu kapsamlı tanımlar, ölümü anlayabilmemiz için, geçmişte gerçekleştikleri şekilde sahneler oluşturarak bize kültürel bir zemin hazırlayacak.

Tarihteki belirli dönemleri tanımlayacak olan ikinci bölümler, zamanın en çok görülen ölme tarzını ana hatlarıyla belirleyecek. Ben de değişik ölüm davranışı tarzlarının altında yatan ahlaki ve kültürel etmenleri ve ölmekte olan her insanın öyle ya da böyle ilişki içerisinde bulunduğu toplumsal kitle türlerini göstermeye çalışacağım. Ayrıca dönemin belirli ölüm şekillerine karşı gelen ya da yeni bir şekil yaratmaya çalışan ölmekte olan insanların karşı karşıya kaldıkları gerilim ve çelişkiden de bahsedeceğim.

Üçüncü bölümlerdeyse o dönemde ölmekte olan insanların davranışlarının ardındaki ana kültürel mantığı ya da toplumsal psikolojiyi açıklayacağım. Her ölüm kendi zorluklarını beraberinde getirmekte ve biz de ona aynı şekilde karşılık vermek zorundayız, tıpkı taş bir baltanın kavramak için bir kulpu olması ya da bir flütün parmaklar ya da dudaklar için tasarlanmış olması gibi. Aynı şekilde, ölmekte olan insanlar ve onların kitleleri de karşılıklı beklentiler içerisindedirler ve bu beklentiler bir tesadüfün değil onların kendi "tasarı"larının sonucudur – belirli hastalıkların tekrarlanma sıklığı, toplumsal ve ekonomik kurumların kişiler arası gereksinimleri, geniş ancak gizli ahlaki mecburiyetler ve toplumsal beklentiler.

Bu Kitabın Amacı

Bu kitabı yazdım çünkü bu zamana kadar toplumsal ölme deneyimi hakkındaki bilgilerimiz çoğunlukla kıyaslanamayan, parçalanmış ve bazen de oldukça kendine özgü bir özellik göstermekteydi. Bu durumdan ötürü, iki farklı amaca hizmet edecek olan bu kitabı yazma ihtiyacı duydum. İlk olarak, bu, farklı kaynakları geniş bir tarihi hikâye çerçevesinde gözden geçirmek ve düzenlemek ölmenin anlamı ile ilgili yeni tartışmalara yol açacak önemli bir nokta teşkil edebilir. Geniş bir yaklaşım, dikkatimizi küçük çalışmaların ince detaylarından paylaşılan ortak noktalara çekecek bir açıklık ve karşılaştırma sağlayabilir. İkincisi, bu olay esnasındaki davranış ve güdülerimizdeki ortak noktaları belirleyerek, kendi ortak kaderimizi yansıtacak olan daha derin ancak ulaşılması mümkün ve daha ilginç bir bakış açısı yaratmayı umuyorum.

Geçmişte ölme ve ölüm deneyimi hakkında tahmin yürütmeyi deneyen pek çok toplumsal kuram ortaya atılmıştır. Bu materyallerden bazılarının toplumsal bilimlerin farklı bir alanına giren deneysel ve davranışsal literatürle ilgisi bile yoktur. Kişi bu kadar toplumsal kuramın sadece kendi içinde bir bütünlük oluşturuyor olmasına göz yumsa bile, böyle bir literatürle insanın ölme deneyimini anlaması çok zor olacaktır. Yazılar çoğunlukla abartılı, anlaşılmaz ve ölme ile ilgili 1960lardan beri ortaya çıkan sayısız çalışmada bulunan sıradan şeylere karşı bile duyarsızdır.

Diğer taraftan son 40 yılda ölmeyle ilgili olarak basılan ya da yürütülen çoğu çalışma bir diğerinin bulgularından bahsetmede ya da en azından genelleme yapmada bile yetersizdir. 1960'larda ve 1970'lerin başında ölmekte olan 20-30 kişi zerinde yapılan nitel çalışmalar yayınsal literatüre girdi, günümüzde ise bu tarz çalışmalar –bilinçli yöntemlerle güçlendi-

rilmiş olarak– uzun tanımlamalara dökülmektedir. Yani çok bir değişiklik olmadı.

Özellikle Batılı yazarlar tarafından ele alınan ölmenin tarihçeleri, çoğunlukla oldukça özeldir ve genelde sadece on yılları ve Britanya ya da Avrupa'nın belirli alanlarını kapsar. Bazı ünlü istisnalar da vardır ve bunlar sürekli olarak ölme "geleneklerimiz" ya da "geçmişimize" örnek olarak verilirler. Buna rağmen, Fransız tarihçi Philippe Aries'in çağrışımcı eseri gibi 1.000 yıldan fazla bir süreyi kapsayan tarihçelerde bile ölmenin insanlık tarihindeki kökenleri ya da çeşitliliğinden bahsedilmez.

Ölüm ve ölme hakkındaki kaynaklara öğrencilerin ders kitaplarından ya da hafifletici bakım alanından gittikçe artan bir katkı görülmektedir – her ikisi de çoğunlukla eski hikâyelerden günümüze gelen klişeleri özetlemektedirler. Bu kaynaklardan bazıları "iyi ölüm" ile ilgili fikirlerin üzerinde gereğinden fazla durmaktadır, bu da eser içerisinde profesyonel bakıcıların insanların ölüm şekilleri üzerindeki önemli etkilerinin azımsamasına ya da gerektiği kadar önemsenmemesine neden olmaktadır. Ayrıca bu kaynaklarda –özellikle yaşlanma ve AIDS gibi diğer ölüm şekilleri ister istemez geride bırakılarak– kanserden ölmenin üzerinde de gereğinden fazla durulmaktadır.

Ayrıca ayırt edilemeyen geçmiş söz konusu olduğunda "gelenek" kelimesi çokça kullanılmakta ve Orta Çağ toplumlarının üstünde gereğinden fazla durulmaktadır. Ancak ölme gibi uzun süreden beri süregelen durumların genel özellikleri zaman içerisinde çok daha önceki noktalarda ekonomi ve toplumla ilişkili olarak belirlenmiştir. Günümüz ölümleri üzerindeki etkilerin hikâyesi sadece Orta Çağ'a değil, ilk insanlarla ve onların ve tüm hayvanların biyolojik ve toplumsal miraslarıyla olan derin ve ilkel bağlarımıza kadar uzanır.

Son olarak, şu da açıktır ki, ölüme dair ayin ve yas ile ilgili çalışmaların aksine ölme deneyimi üzerine yapılmış kuramsal çalışmalar son derece yetersiz kalmıştır. Bu konudaki çabalarımızı çoğunlukla tanımlara ve vücut bakımı ile duygusal bakımla ilgili konulara yoğunlaştırdık. Bu nedenle bu kitapta önceki literatürü eleştirel bir biçimde inceleyerek, daha çok kavramsal bir çerçeve ve açılım oluşturmaya çalıştım. Ölme deneyiminin kişiler arası, siyasi ve kültürel boyutuna vurgu yaptım. Ölme deneyimi ile ilgili temel araştırma türlerini – klinik, davranışsal ve toplumsal bilimlerden– topladım, inceledim ve ölme hakkındaki bu kolektif anlayışı tarih, kültür ve epidemiyolojinin bazı dönemleri ile bağdaştırdım. Sonra da bu dönem, mekân ve kamu sağlığı anlayışını başlangıçta önceki zamanlarla tanımlanan ve onunla sınırlandırılan belirli toplumsal ve ekonomik örgütlenme türleri ile bağdaştırdım.

Daha sonra tarihin farklı dönemlerinde beliren ve sonra da o dönemlere hâkim olan dört tipik ölme tarzının ana hatlarını çizdim. Ölmeye getirilmiş bu tanımlar, yaşamın sonunda yinelenecek olan genel davranışların ideal özetlerini oluşturmaktadır. Ayrıca bu modelleri kitap içinde bazen sayıca çoğalttım ya da model olarak alınan şekillerden ayrılan diğer önemli ve farklı ölme şekilleri ile beraber ele aldım ve bu şekiller esas tarzlar için gerilim yarattığında, karşı tarzları da açıkladım. Daha sonra da bu temel ölme tarzlarının ardındaki en önemli kültürel etmenler olduğunu düşündüğüm şeyler hakkında görüşler sundum.

Tanımlarım ve görüşlerimi açarken, kendi tarihimi, "süreç"i tarihte kahramansal bir tema haline getiren güvenilmez görüşlerle, ya da –doğrusallık gösteren diğer tarihlerde ima edildiği gibi– bir kültürün diğerine "ahlaki" olarak üstünlüğünü belirttiğim herhangi bir önermeyle ilişkilendirmeyi reddet-

tim. Görüşlerinde ya da detaylarındaki diğer eksiklik ve kusurları ne olursa olsun tüm tarihler tamamen kusurlu ya da elitist hikâyeler değillerdir. Onların değerleri, görüşler, hatta yöntembilimsel olarak oynadıkları pratik rollerde yatar. Bunlar kim olduğumuz ve bizi insanlar olarak yönlendirmiş ve hala da yönlendirmekte olan şeyler hakkındaki devam eden keşifte ortaya atılan birer karne olarak rol almışlardır.

Bugün, tarihsel toplumbilimler tartışma ve incelemeye davetiye çıkarmaktadır. Bu tarz bir bilim kanıtları iyice gözden geçirse de –ki bu toplumbilim için en az tarih faktörü kadar önemlidir– en önemli olan kanıtın kendisi değil, insan deneyimine getireceği yeni veya alışılmışın dışındaki bakış açılarıdır. Tarihler, bazı şeylerin nasıl başladığı ve neden bizim gördüğümüz biçimde değiştiği hakkındaki görüşlerimizi düzene sokmanın eğlenceli ve açık yollarıdır. Sanırım okurlarımın da fark edeceği gibi, aslında kanıta dayalı bir tasarıma sahip olsa da bakış açımın dünya odasını düzenlemeye getirilmiş tek bir görüş, tek bir açı ve tek bir yöntemi içerdiğinin farkındayım. Her tarih, tıpkı diğer tüm sosyal bilimler gibi, devam etmekte olan bir konuşmanın bir parçasıdır.

Bu bağlamda toplumbilimci Anthony Giddens (1990) bizlere çağdaşlığın –ve aslında bütün tarihin– süreksiz yönünü hatırlatmakta haklıdır. Tarihçi J.M. Roberts (2002) bütün kronolojinin seçici olduğunu hatırlatmakta haklıdır. Biyolog Jared Diamond doğrusal tarihin ilerlemeciliğe, elitizme ve hatta ırkçılığa ne denli açık olduğunu hatırlatmakta haklıdır. Ancak diğer bir toplumbilimci Max Webber (1947) de tarih ve kültür hakkındaki tüm yazıları harfi harfine ele almamıza gerek olmadığını hatırlamaktadır.

Tarihsel toplumbilimler –bunlardan birisini de burada ben sunmaktayım– faydalı keşifsel araçlar olabilirler. Bunlar, o

günün etnografik ve historiyografik kanıtlarından elde edilen ideal tipolojiler inşa ederek bizim kişiler ve toplumlar arasındaki değişimleri keşfetmemizde yardımcı olabilirler. Her ne kadar bu "tip"lere pek az gerçek örnek tam olarak uyacak olsa da deneyimlerimizin çoğu az çok onlara yakın olacaktır ve bu da farklılıklar, ortaklıklar ve istisnalar hakkındaki anlayışımızı bu daha sabit ve temel öğelerle derinleştirecektir. Benim buradaki amacım da budur. Okuyucuya belirtilen bu nitelikler ve bildirilen bu uyarılarla, bu zamana kadarki ölüş hikâyemizin aşağıdaki gibi açıklanıldığına inanıyorum.

Genel Bakış

İnsani kökenlerimiz, tıpkı bu kökenlerden edindiğimiz temel deneyimler ve anlamlarda olduğu gibi, canlı yaşamın alışkanlıkları, tercihleri ve tecrübelerinden ayrılamazlar. Yaşama ve ölme deneyimlerimizin temelini anlamak istiyorsak, kendimiz ve diğer yaşayan varlıklar arasında kesin bir çizgi çizmemeliyiz; bu şekilde yalnızca bize bırakılan mirasla ileriki gelişimimizi karıştırmamış oluruz. Ölüme yüklediğimiz anlam hiç şüphesiz ki bizimdir ve türümüze özgüdür ancak ölümü anlama isteği ve zorluğu gelişen yaşam bilincinin içerisinde, özellikle de hayvanlar âleminden gelen ifadelerde, derin köklere sahip olabilir. Bu mirası yok saymak en iyi ihtimalle cehalet, en kötü ihtimalle yanıltmak olur.

Hala belirsiz olan bu başlangıçlardan sonra, insani geçmişimizin çoğu bir avcılık-toplayıcılık hikâyesi olmuştur. O zamanlarda, yiyecek ve güvenli sığınaklar aramak için dolaşan gruplardan oluşmuş küçük toplumlar içinde yaşıyorduk. Yaşam kısaydı ve kazalar ya da talihsizlikler sonucu ani bir şekilde sona eriyordu. Ancak o insanlar (tıpkı şimdikiler gibi) yaşam ve ölüm gü mevcudiyetin keskin çizgilerle ayrılmış iki şekli

olarak görmüyorlardı. Örneğin, insan doğası ve hayvan doğası birbirinin karşıtı olarak algılanmıyordu. Öbür dünya – algılarımızın ötesindeki dünya– insanın beklenmedik bir ölümün ardından kendisini bulabileceği görünmez bir âlemdi. O dünyada ölme, maceralı ancak çoğunlukla korku dolu bir yolculuktu (öbür dünyaya yolculuk) ve bu yaşamın zorluğu, sonun kaçınılmaz testlerine hazırlıklı olmak için o sonu öngörebilmekti.

Yerleşik kültürler daha yakın zamanlarda ortaya çıktılar. Yaklaşık 12.000 yıl önce, hayvanlcılığın başlanması ve ilk tarla ve bahçelerin oluşmasıyla birlikte tüm dünyada bir Pastoral Çağ'a girildi. Aynı zamanda avcılık-toplayıcılık da devam ediyordu. İlk çiftlik ve köylerin ortaya çıkışını, ilk şehirler takip etti. İlk çiftçiler ve şehirliler avcı-toplayıcı akranlarına göre daha uzun yaşayabiliyorlardı ve ölümün gelişini görmekte daha başarılılardı. Bu yerler ve zamanlar sayesinde, ölümün öbür dünya ile olduğu kadar bu dünya ile de ilgisi olduğu anlaşıldı.

Ölüm için hazırlanma, yavaş ölümün yerleşik topluma verdiği hediye ve getirdiği ahlaki zorunluluk oldu. Çiftliklerde ve köylerde, köylüler ve ilk çiftçiler yakınlarıyla ilişkilerini düzenlediler – insanlar iyi bir ölüm istiyorlardı. Yabancı insanların ekonomik, siyasi ya da askeri nedenlerle sık sık bir araya geldikleri şehirlerde, ölmekte olan insanlar bu olayı profesyonel olan diğerlerini de kapsayacak şekilde "yönetmeye" başladılar – insanlar iyi yönetilmiş ölümler istiyorlardı. Bu iki paralel gelenekte şehirliler yaklaşan ölümün getirdiği karmaşa ve belirsizliği yumuşatmak için çaba sarf ederken, çiftçiler ve köylüler ölüm hazırlığını önemsiyordu.

Kozmopolit Çağ olarak adlandırmayı tercih ettiğim modern zamanda insanlar daha küresel bir toplumsal ve ekono-

mik sistemin içerisinde yaşıyorlar. Eski toplumların konum, cinsiyet, din, etnik köken, ya da toplumsal sınıf gibi toplumsal bölme ve sıralamaları birbirine karışıyor. Kamu sağlığı ve tıbbi bakım alanlarında son yüzyılda meydana gelen ilerlemeler zengin sanayi ülkelerindeki ortalama yaşam süresini oldukça yükseltmiştir. Ancak iletişim ve insan hareketindeki küreselleşme süreci, Yeni Çağ'ın AIDS ya da verem gibi "yeni" veya nüksetmiş enfeksiyonlarının, seks ve yoksulluğun olduğu yere –yani her yere– yayılmasına neden oldu. Zenginlik ve fakirliğin, uzun ve kısa ömrün bu küresel karışımı; risk ile ilgili geçmiş anlayışlarımızı yıkarak, zengin ve fakir ulusları yaşam ve ölüm hakkındaki beklentileriyle ilgili neyin doğru neyin yanlış olduğu konusunda karmaşaya düşürmüştür (Beck 1992).

Bu Kozmopolit dönemde ölme, ne iyi ne de iyi yönetilmiş ölümler ortaya çıkarmaktadır. İnsanların (bin yıllar boyu tarım toplumunda yaptıkları gibi) ölüm için hazırlanmaya ya da (bin yıllar boyu şehirlerde yaptıkları gibi) ölümü tıbbi bakım ya da diğer profesyonel bakım şekilleri ile hafifleştirmeye yönelik çabaları sıklıkla engellenmekte, saptırılmakta ya da açıkça inkâr edilmektedir.

Ölme son zamanlarda oldukça utanç verici bir olaya dönüşmüştür – diğerleri tarafından olumsuz bir biçimde etiketlenmiş, insanlar için utanç verici olmuş ya da insanlar tarafından karşı konulmuştur. Yaşamlarının sonunda bu kimliksel kavgalara tutuşan herkes için toplumsal ve ahlaki zorluklar ölümün zamanlanmasında ani ancak çok da sürpriz olmayan bir sorun haline gelmektedir. Yaşam yolcuları olan arkadaşlarımızdan oluşmuş güruhla daha düne kadar omuz omuza iken, birden kendimizi utanç verici bir biçimde, bozulmuş kimlik formlarına sokmaktan nasıl kaçınabiliriz? Yeni ve bozuk benliklerimizden vazgeçmenin ya da onu eski haline döndür-

menin yollarını düşünürken, kendimizi "normal olan diğer"e dönüştürmeye olan bu yönelimi nasıl erteleyebilir ya da aşabiliriz? DeSpelder&Strcikland (2005) ölmeyi şiirsel bir biçimde açıklarken her senaryoda "son dans", yaşamın sonundaki baloya davet edilen kişi sayısı azaldıkça, giderek azınlık için düzenlenmiş seçkin bir vals halini almaktadır.

Ölme –şimdi öbür dünya kökenlerinden oldukça uzakta olarak– bu dünyayla ilgili bir deneme ve imtihanlar düzeni haline gelmiştir. Dünyevileştirme süreci, öbür dünya ile ilgili görüşümüzü bulanıklaştırıp o yerlerin sadece en üstü kapalı tanımlarına izin verdikçe ölme, öbür dünya ile ilgili bir kavram olma özelliğini kaybetmeye devam etmektedir. Büyürken tecrübe ettiğimiz yaşlanmanın yavaşça bozulması ve bilincin bulanıklaşması ölme ve yaşamayla ilgili yeni ve önemli bir sorun ortaya çıkarmaktadır. Her gün artık daha fazla insan ölmenin sadece sözde "yaşama" dönüşüp dönüşmediği sorusunu sormaktadır. Bu insanların dünyaya tekrar tekrar sorduğu türden bir sorudur ve insanlık tarihi boyunca ölmenin etnografik, tarihi ve toplumsal kayıtları bu modern kaygının ardında yatan kamu sağlığı yapılarını değilse de kültürel kaynağı ortaya çıkarmaktadır.

Bu yeni kaygı ve toplumsal sorunlara bir çözüm üretmeye, sadece geri çekilip, mevcut kurumsal yapılar ve kökenlere geniş bir bakış açısıyla yaklaşarak, "ne yapılabilir?" sorusuyla başlayabiliriz. Bu soruya kişisel bir cevap üretmeye başlamak için değerlendirme ve düşünme yolculuğumuza öncelikle ileriki sayfalardaki tarih ve toplum izlerini takip ederek başlamalıyız.

1. Kısım
Taş Devri

Ağaçlardan çıkmış ancak hayvanlar âleminden çıkamamış insan, dolaşmaya ve mağara hayatına başlar. Zorlu, önceden kestirilemeyen yaşam, önceden kestirilemeyen ölümle aynı anlama gelmektedir. İnsanın tecrübe ettiği her yavaş ölüm, sembolik bir şekilde gerçekleşmeli, bu sayede öbür dünya ile ilgili fikirler için önemli bir itici güç teşkil etmelidir.

Birinci Bölüm
Ölüm Bilincinin Doğuşu

Her hayvan ölümü anlar. Bu konuda insan da farklılık göstermez, bu zamana kadar hiç göstermemiştir. Batı literatüründe uzun bir zaman boyunca bizler ve hayvanlar arasında yapay bir çizgi çizilmiştir. Bu, çoğunlukla bizlerin hayvanlardan çok melekler gibi olduğumuza dayalı Hıristiyan inancından kaynaklanır (Bednarik 2003: 513). Sadece insan öleceğini bilir, Blaise Pascal, "evrenin geri kalanının hakkında hiçbir şey bilmediği şey" demiştir (1941: 116). Voltaire: "İnsan ırkı ölmesi gerektiğini bilen tek ırktır ve bunu sadece tecrübe yoluyla bilir" der (Enright'dan alıntı 1987:ix) ve şunu ekler "yalnız yetişmiş ve ıssız bir adaya götürülmüş olan bir çocuk ölüm hakkında bir kedi ya da bitkiyle aynı fikre sahiptir." Sanırım kediyi küçümsemiştir.

Son zamanlarda, Ernest Becker (1972) ve Norbert Elias (1985) gibi hümanistler, herhangi bir ilahi âlemden çok kendi ego gelişimimizden kaynaklanan "özel" ölüm bilincimizden ötürü insan olarak eşsiz bir statüye sahip olduğumuzu savun-

muşlardır. Becker "düşünemeyen hayvanlar"ın ölüm bilincine sahip olmadığını, hatta günün bile ayrımına varamayacaklarını söylerken aynı paragrafta "sadece insanlar ölümü bilir çünkü ego zamanı ayarlar" demiştir (1972: 28).

Elias (1985: 3-5), insanın "eşsiz"liğinin bu kendini kutlama havasındaki törenine; hayvanlarla doğum, hastalık, gençlik, yetişkinlik ve ölümü paylaşsak da; göstermekten çok varsaydığı bazı nedenlerden ötürü, sadece insanların öleceklerini *bildiğini* söyleyerek devam etmiştir. Ölü yavrusunu "bir yere düşürüp kaybetmeden önce" bir süre taşıyan "anne maymun"u da kendisine göre açık bir örnek olarak sunmuştur. Ancak yakınını kaybetmiş hayvanların kayıp bağları ile olan ilişkisi bu kadar basit bir biçimde betimlenemez. Hayvanların ölüm, ölme ve kayıp deneyimleriyle ilgili bu tarz saygısız görüşler her zaman kibirli ve hatalı olmuştur. Biz hayvanlarız ve hayvanlar ölümü bilir. Bu sıralamaya göre de biz, sonradan gelenler olarak bile görülebiliriz.

Hayvanların Ölüm Bilinci

Köpek hikâyeleri yazarı Marjorie Garber, (1997) "köpekler zamanlarının geldiğini bilirler mi?" diye sormuştur ve bildiklerine inanıyordur. Ölümlerinin geldiğini anlayan iki de köpekten bahsediyordu. Bir gece yaşlı bir köpek evin tüm fertlerini yataklarına giderek uyandırmış. Ertesi sabah köpek kendi yatağında ölü bulunmuş. Ailenin sürekli sakatlığı bulunan köpeği uyutmayla ilgili görüşlerini paylaştığı bir konuşmayı dinleyen diğer bir hayvansa ertesi sabah herkesin gözü önünde birdenbire iyileşmiş. Belki bu örnekler olayların biraz abartılarak yorumlanmış şekli ancak bu alternatif "ölüm bilinci" yorumu diğer hayvanların örnekleriyle birlikte daha geniş, gözlemsel bir bağlama konulduğunda o kadar da abartılı değildir.

En yakın akrabalarımız –primatlar– ölümü açıkça anlamaktadır. Örneğin Vervet [yeşil] Maymunları, yılanlar için özel bir alarm çağrısına sahiptirler ve türün diğer üyelerinden bu çağrıyı duyduklarında araziyi gözden geçirirler (Fichtel& Kappeler, 2002). Grup üyelerinden leopar alarmını duyduklarında ağaçlara tırmanırlar. Kartallar için uyarıldıklarındaysa mümkün olduğu kadar hızla gizlenmeye ya da ağaçtan inmeye çalışırlar. Bu davranış kimlik ve konuma işaret eden karmaşık bir iletişim sisteminin de kanıtıdır. Ölümü ya da en azından ölüm tehlikesini anlamaktadırlar ve bunu iletmek için de bir dile sahiptirler.

The Soul of the Ape [Maymunların Ruhu] kitabının yazarı Güney Afrikalı ünlü etolojist Eugene Marais (1973), yavrusunun doğumundan birkaç hafta sonra kazara yaralanan bir çakma babununun hikâyesini gözlemliyor. Yavru yanından alındığında, anne geceleri sürekli bağırmak gibi üzüntü ve acı belirtileri gösteriyor. Yavru ölüyor ve kafesteki annenin yanına konuluyor. Anne ölü yavruyu sevgi ifadesi seslerle karşılıyor, elleri ve dudaklarıyla ona dokunuyor. Ancak yavrunun ölü olduğunu anlayınca vücuda olan ilgisini yitiriyor, ölmüş hayvan kafesten alındığında bile tepki vermiyor. Çakma babunu, ölümü fark ediyor.

Aynı çalışmada Marais (1973: 124-27), tayı nehirde boğulan bir kısrağın olduğu benzer bir olayı daha inceliyor. Kısrak boğulma anını, vücudun çıkarılmasını ve gömülüşünü görüyor. Bütün bunlar boyunca büyük üzüntü ve acı belirtileri gösteriyor ancak vücut çıkarıldığında "yavaşça kişneyip onunla oynuyor. Orda durup gömülmesine tanık olduktan sonra koşuşup durmaya ve tay için kişnemeye başlıyor." Bu arayış ve üzüntü sekiz gün daha devam ediyor. Bu sırada mezardan çok ölüm yerine nehre ilgi duyuyor.

Materyalist fikirlerden fazlaca etkilenmiş olacak ki Marais mezar yerine olan bu ilgisizliği "yetersiz nedensel hafıza" olarak açıklıyor, ancak ben tam aksini düşünüyorum. Kısrak, tayın hayatının gömüldüğü yerde değil; nehirde yok olduğunu biliyordu. Bu durumda hafızası kusursuz görünüyor ve acısı – gerçek bir acı olduğu için– o yeri anıyor. Bir insanın gömüldüğü yerden çok öldüğü yere önem verilmesi insanlar arasında da giderek artan bir davranış haline gelmektedir ve bu, yetersiz bir "nedensel hafıza" ya da yetersiz bir acı belirtisi anlamına gelmemektedir (Howarth 2000). Kısrak ölümü, ölümün onun tayını nerede bulduğunu fark etmiştir, ve –insanlar da dahil– diğer türlerin tanımlayıp empati yapabilecekleri bariz üzüntü ve acı belirtileri göstermiştir.

Filler de ayrıca gelişmiş ölüm bilinci göstermektedirler. Çocukluk hikâyelerinde sıklıkla karşılaşıldığı gibi bir "fil mezarlığı"na gitmezler (Moss 1988:269) ancak kendi türlerinden bir canlının kalıntılarını, sadece iskelet şeklinde bile olsa tanırlar. Etolojist Moss, (1988:270) genç bir dişinin leşiyle karşılaşan, gövde ve ayaklarıyla onu inceledikten sonra ayaklarıyla leşin üstüne toprak atan bir fil ailesini gözlemledi. Diğerleri ağaçlardan yapraklar koparıyor, bunlarla hayvanın cansız vücudunun üzerini kapatıyorlardı ve eğer bir park görevlisi aniden ortaya çıkmasaydı, fil ailesi kalıntıları neredeyse tamamen "gömmüş" olacaktı. Sadece fillerden bahsettiğimiz gerçeği, fillerin kendilerinden birini gömmesini açıklamada yetersiz kalan bazı yorumcuları engelliyor.

Moss (1988: 271) ayrıca dişi fillerin yavrularını kaybettikten sonra uzun bir süre uyuşuk göründüklerini ve sürüyü takip ettiklerini pek çok kez gözlemlemiştir. Bunlar, birleşimlerini "acı" diye tanımladığımız, sıkıntı ya da üzüntünün belirtileri değil midir? Sanırım fillerin ölümü kayıp olarak "anladıkla-

rını", hatta belki de daha fazlasını "anladıklarını" söylemek gereğinden daha cesurca bir yaklaşım olmaz.

Son zamanlarda Langbauer (2000), fillerin ölü filleri bir su çukuruna soktuklarını ve ayrıca ölü grup üyelerinin diş ve kemiklerini taşıdıklarını gözlemlemiştir. 1966 yılında Güney Afrika Vahşi Yaşamı Koruma Topluluğu (1966) sürü lideri bir filin, yaşlı ve hasta bir file su içmesi ve ayakta durabilmesi için yardımcı olduğunu açıklamıştır. Bir süre sonra sürü lideri bu hasta fili yakındaki bir çalılığa götürmüş ve (topluluğun tam da bir avcının vuracağı yer olarak nitelendirdiği) kulaklarıyla gözü arasındaki bir noktaya dişini geçirerek onu öldürmüştür. Bu bir liderlik gösterisi miydi yoksa hayvanlar âleminde az rastlanılan bir otenazi yöntemi miydi?

Hayvanlar âleminin daha az gelişmiş türleri içerisinde, keçeli sıçanlar "ölü taklidi" yapmalarıyla tanınırlar. Ölümün yırtıcı hayvanlar tarafından nasıl göründüğünü bilmekte ve açıkça "numara yapmaktadırlar." Norton ve iş arkadaşları (1964) günümüzde denenmesi mümkün görünmeyen bir deneyde, köpekler tarafından saldırıya uğrayan keçeli sıçanların beyin dalgalarını ve davranışsal eylemlerini ölçmüşlerdir. Keçeli sıçan kendini iyice bükmüş, bacakları esnek ve gevşek bir hale gelmiş, vücudu hareketsiz kalmış ve görünüşte dışarıdan gelecek bir uyarıya karşı duyarsız bir şekle bürünmüştür. Ancak elektroensefalograf* kayıtları Hayvanın zihinsel aktivitesinin normal olduğunu göstermektedir. Diğer bir deyişle keçeli sıçan gerçekten de "ölüymüş gibi" yapmaktadır. Köpekler, atlar, filler ve primatlar gibi gelişmiş memelilerin gösterdiği ölüm bilinci kadar olmasa da keseli sıçanlar bile hayatta kalma stratejilerine ek olarak uyarladıkları bir ölüm farkındalığı gös-

* Elektroensefalograf, beyin dalgaları aktivitesinin elektriksel yöntemle izlenmesini ölçen yöntemdir, (e.n.)

terirler. Ayrıca bu farkındalık, bu basit düşünce ya da içgüdü, her zaman hayvanlar âleminde çok önemli bir temel teşkil etmiştir. Bir kaç örneğe daha bakın.

Gibran (2004) avının dikkatini çekmek için "ölü taklidi" yapan pek çok tropikal balık türünün birinden bahsetmektedir. Bu balıklar kum ya da çakılın üzerinde bir tarafları üzerine yatıp, sırt yüzgeçleri kapanmış bir şekilde sabit durmakta ve hatta bazen vücut şeklini ya da rengini değiştirmektedirler. Küçük, meraklı bir balık bir kaç metre yakınlarına gelince de ileri doğru bir hamle yapıp avlarını ele geçirmektedirler.

Hoser (1990) Küçük Kamçılı Yılan'da [*Unechis flagellum*] da benzer bir savunma mekanizmasına işaret etmektedir. Bu yılan rahatsız edildiğinde kendisini kafası gizli kalacak şekilde sıkı bir halka, kaskatı bir büklüm ya da düğüm şekline getirmekte ve hareketsiz kalmaktadır. Hoser bu ölüm taklidinin temelinde yılanın kendisini yenilmeyecek bir şey gibi göstermesi niyetinin yattığını ileri sürer ancak entomolojistler –böcek dünyası gözlemcileri– bu konuda farklı düşüncelere sahiptir.

Tanatosis olarak da bilinen (Norris 1994:84) ölü taklidi yapma, arılarda (Rivers 1994), çekirgelerde (Feisal&Matheson 2001), ve cırcır böceklerinde (Nishino 2004) gözlemlenmiştir. Bu gözlemleri yapan entomolojistler bunun yırtıcı hayvanların şevkini kıracak, "doğal olarak oluşan" bir hareketsizlik olduğunu ileri sürmüşlerdir, çünkü direnme yırtıcılarda öldürme isteği uyandırabilir. Hatta kurbağa yavrularının bazı türleri bile (Lambert ve diğerleri 2004) hareketsizliğin, yusufçuklar tarafından avlanmalarını azalttığını deneysel olarak göstermişlerdir.

Filler, atlar ve primatlardan; balıklar, yılanlar ve böceklere kadar ölüm bilinci; bir korku, acı, savunma, saldırı ve serbest kalma kaynağı olarak gözlemlenmiş ya da gösterilmiştir.

Ölüm, onlar ve grupları için karşısında savunmasız kaldıkları bir deneyimdir ancak ayrıca bilinçli ya da bilinçsiz nörolojik ya da içgüdüsel bir seviyede fark edildiğinde ve taklit edildiğinde stratejik bir davranış olabilmektedir. İnsanlar olarak bizim ölüm bilincimiz eşsiz değildir, tam tersine bizlere hayvan atalarımız ve sıkı biyolojik bağlarımızdan kalan doğrudan ve kanıtlanabilir mirasımızdır.

Bizim ileri dil, idrak ve teknolojik gelişimimiz bizleri hayvan emsallerimizden ayırabilir (Bingham 1999) ancak sadece ölüm bilincimiz bizim eşsizliğimize neden olarak gösterilemez. Tarihin ilk safhalarında insanlar için var olan ölüm sorunu ölüm gerçeklerinin hayvanlar tarafından bilinmesinden kaynaklanmıyordu. Bu sorun daha çok ölümün gelişinin öngörülmesiyle, onun taşıyacağı olası anlamlar üzerindeki düşüncelerle ve hatta ölümün her şeyi açıklayacağı ihtimalinin göz önünde bulundurulmasıyla ilgiliydi. Ölümün vücuttan geriye kalan ölümlü gerçeklerden daha ötesine sahip olabilmesi ihtimali, genelde "toplumsal ölme deneyimi" olarak nitelendirdiğimiz şeyi oluşturan en büyük kültürel etmendir.

Ölmenin Anlamı

Ölme olarak adlandırabileceğim bu sürecin temel ön şartı ölüm bilincine sahip olabilecek duyarlı bir varlıktır. Şu ana dek gösterdiğim gibi çoğu hayvan bu temel farkındalığa sahiptir. Ancak bu basit tanımaya ek olarak ölüme olan kişisel yaklaşım hakkında derince düşünmeye –kaçınılmaz olarak ölüme doğru ilerleyen bir vektörün üzerinde olduğunuzu anlamaya– yönelik bir istek de olmalıdır. Ölmeyi bu temel anlayışlarla kavramak kendimizi "ölen insanlar" olarak tanımlamamızda bizlere yardımcı olacaktır. Başka kaç hayvanın daha bu yeteneğe sahip

olduğundan emin değiliz ancak, pek çok kanıt gösteriyor ki insanlar olarak biz, bu yeteneğe sahibiz.

Bu felsefi ölme deneyimi, insanın ölüm beklentisine karşılık olarak, daha çok kuramsal düşünce, sanat, müzik, dans, tiyatro ve bilimsel çalışma ortaya çıkarmaktadır. Ancak vücudunuzda meydana gelen ve durmayan ağır bir kanama ya da giderek ağırlaşan bir acı gibi daha doğrudan ve acil modern dönem öncesi vakalar ya da ölümcül bir vakanın modern tıbbi teşhisi, "ölme"ye daha yakın başka bir deneyim arz edecektir. Bu, ölümün sadece bir kaç dakika, saat ya da hafta ötede olduğuna dair bir histir; bu, yakında ölecek olma deneyimidir.

Bu daha baskın ölme duygusunu göz önünde bulundurduğumuzda, ölmenin ayrıca bir yolculuk olduğunu da görebilmeliyiz. İşte burada "felsefi" boyut sona ermekte ve ölüme doğru "gerçek" ya da "kısa süreli kişisel geri sayım" başlamaktadır. Bu deneyime yönelik belirli bir psikoloji vardır ve bu psikoloji hepimizin bir gün öleceği gerçeğinin "ne olduğunu anlama"yı içerir. Hepimizin bir gün öleceğini kavramak; hayatı gözden geçirmeyi, değerleri açıklığa kavuşturmayı, sorunlu dönemleri, kişisel kazanç ve kayıplarla ilgili düşünceleri ve kişisel korku, üzüntü, yalnızlık ya da anlam yaratmayı içeren düşünsel bir döngü başlatır.

"Ölme" derken yalnızca ölmekte olan insana has bir düşünce ya da beklentiden bahsetmiyorum. Ölme, ölçme ve denemenin yanında maddi, dini, mali ve ailevi bir hazcılığı ve/veya ritüeli ve diğer insanları da kapsayan beklenmedik toplumsal deneyimleri içeren insanlar arası bir yolculuktur. Bu eylemler zamanlar ve mekânlar açısından büyük farklılıklar göstermiştir ancak yapısal bakımdan her yerde bilinmektedirler. Ancak ölmekte olan insanların benzer davranışlar gösterdiğinin kabulü, aslında bugünkü ölme şeklimizin tüm insanlık

tarihi açısından bakıldığında yeni, hatta alışılmışın dışında olduğu gerçeğini görmemize engel olmaktadır. Örneğin günümüzde ölmeyi, genel olarak, yaklaşan ölümün farkına vardığımız anla, *biyolojik* ölümün gerçekleştiği an arasındaki süreç olarak algılıyoruz. Ancak ölme her zaman biyolojik ölümle biten bir süreç olarak değil daha çok kişinin kimliğinin öldüğü anda biten bir süreç olarak tanımlanmıştır – bu kimliğin ölümden sonraki yaşamda onu gerçekten sona erdirecek bir ölümle karşılaşıncaya kadar yaşadığına inanılıyordu. Ancak o zaman ölmekte olan bir insan "ölmüş" oluyordu.

Bugün bildiğimiz ölme davranışlarının bin yıllar boyu aşama aşama nasıl oluştuğunu henüz bilmiyoruz. Ölmenin nerede başlayıp nerede bittiği, onu kimin kontrol ettiği, nerede meydana geldiği, o süreç içerisinde neler olduğu ve kişide nasıl bir his uyandırdığı kavramları insanlık tarihinin maddi ve kültürel etkenlerinden doğmuştur. Ölmekte olan bireyler olarak bizler her zaman "ölüm için hazırlanmadık". Ölüm her zaman yalnızca biyolojik bir olay olarak görülmedi. Ölme hep ölüm döşeğinde gerçekleşmedi. Fransız tarihçi Philippe Aries'nin ileri sürdüğünün aksine biz ölmeyi daha sonra kaybetmek için bir zamanlar "kontrol" altına almadık. Tarihimizin çoğu bölümünde biz hiçbir zaman ölmeyi kontrol altına almadık, ölmenin etrafındakiler her zaman daha güçlü ve önemliydi. Ancak bu ilginç ilişki, öyle ya da böyle günümüzde de devam etmekte olan pek çok ileri ve geri akıma tanıklık etti.

Bugünkü şekliyle ölüyor olmamızın temelinde yatan nedenler kişisel karakterden çok epidemiyoloji, din, ekonomi ve bireyciliğin modern insanlar arasında baskın bir psikolojik biçim olarak gelişimi ile ilgilidir. Orta Çağ ile ilgili belgeleri inceleyerek günümüzdeki ölme davranışının nasıl bir gelişim gösterdiğini kolayca göremeyiz örneğin. Zaman içerisinde

elimizden geldiği kadar geriye gitmemiz gerekir ve bu da gelişimimizin Taş Devri dönemini incelememiz demektir.

Ölümün kavranması ve bilinmesinin önemli anlamlar taşımış olabileceği dünya hayatımızın fiziksel aşırılıklarından kaynaklanan bir anlayıştır. Bu aşırılıklar; ani ölüm tarafından takip edilen, kişiden çok grupla tanımlanan bir psikolojiyle karakterize olan ve mağaraların bu dünyadan öte bir dünyaya gidişin olası kapıları sayıldığı bir zamandan gelen tarih öncesi imgelemlerin ana kanıtlarından gelir.

Modern ölme deneyiminin nasıl oluştuğunu anlamak için başlangıcımıza gitmemiz ve ölmenin atalarımız için bir deneyim olarak nasıl başladığını görmemiz gerekmektedir. Ölümün etrafındaki çağdaş önceliklerimizin gelişimini sadece çağdaş ölme deneyimimizi tüm insanlık tarihi boyunca ölmenin geniş tuvali içerisinde gözlemleyerek anlayabiliriz. Sadece bu geniş bağlamı anlayarak, yalnızca zamanın bize bahşedebildiği perspektif ile insan amacının yavaş ve çoğunlukla anlaşılmaz tarihinin de basit bir resim çizmeye başlayabiliriz.

Bu nedenle her zaman olduğu gibi sonumuzu araştırmak için başlangıcımızdan yola çıkmalıyız.

Başlangıçlarımızın Toplumsal ve Fiziksel Bağlamı

Çoğumuz hayvanlardan ilahi bir tasarım ya da aynı derecede açıklanamayan bir psikolojik gelişme yoluyla ayrıldığımızı söylemiyor olsak da, insanlık üzerine yapılan çalışmalar çoğunlukla primatlara bağlı bir hayvan türü olduğumuz gerçeğini görmezden gelmektedir. Hayvanlar âlemiyle aramızdaki bu bağ bizim televizyon, cep telefonu, Ay'a çıkış ve Derrida ya da bir "realite" şovun son bölümü ile ilgili günlük takıntılarımızla garip bir şekilde uyuşmaktadır. Ayrıca toplumsal ve ekonomik kuramdan çok da uzak olmayanlar da kökenlerimizin iki ayak-

lı maymunlara dayandığını her daim bizlere hatırlatmaya hazır olan arkeolojist ve fiziksel antropolojistlerdir.

Sahip olunan tek şey bir kemik koleksiyonu, taş kalıntılar ve bazı mağara resimleriyken insanlık tarihinin ve davranışlarının yorumlanmasında büyük sorunlar çıkmaktadır. Karbon testi gibi, geçen zamanı ölçen bilimsel yöntemler dahi rahatsızlık verici ve tartışmalıdır (bkz. Robb 1998; Clark 2002; ancak özellikle Bednarik 2003). Yine de bizlere Taş Devri'ndeki yaşam ve ölümle ilgili bir fikir verebilecek pek çok doğru bilgi üzerinde anlaşmaya varılmıştır.

Tam olarak ne zaman ortaya çıktığımız ve "modern" insanların [*Homo sapiens*] "insansı" akrabalarımızın yerini ne zaman aldığı ile ilgili hala devam eden bir tartışma olmasına rağmen "atalarımız"ın 4 ya da 5 milyon yıl önce ortaya çıktıklarını biliyoruz. Eğer İsa peygamber kabaca 2.000 yıl önce çarmıha gerildiyse insan yaşamı ve toplumu bundan yaklaşık 25.000 defa daha uzundur. Hayal etmesi bile güç. Primatların kendi türlerinin oluşumu yaklaşık 65 milyon yıl öncesine uzanmaktadır, kuşlarınki 160 milyon ve ilk memeliler ile dinozorlarınki de 220 milyon yıl geriye gitmektedir. Balıklar 500 milyon yaşındadır ve yeryüzündeki ilk yaşam izleri 3.5 milyar yıl kadar eski olabilir (şuna da dikkat edilsin ki Güneş Sistemi 4.6 milyar yıl yaşındadır (Klein 1999: 22-3).

"Biz" ortaya çıktığımızda, "Australopitekus" * adı verilen hayvanların orta düzey bir türüydük. Ayakta duruyor, yiyecek arıyor ve ağaçlarda yaşıyorduk. İlk "gerçek" insanlarsa (*Homo*) 2,5 milyon yıl önce ortaya çıktılar. 1.5 milyon yıl kadar önce de üç temel insan tipi belirginleşti –esas olarak *Homo erectus*, an-

* Australopithecus (Australopitekus), yaklaşık 4 milyon yıl önceden 1 milyon yıl önceye kadar Afrika'da yasamış insana benzer canlılara verilen cins ismi, (e.n.)

cak daha sonra *Homo neanderthalensis* ve *Homo sapiens*– ve bunların çoğu Afrika'da yaşıyorlardı (Gosden 2003: 39). 1 ila 1,5 milyon yıl kadar önce *Homo sapiens*lerin Afrika'ya, Neandertallerin Avrupa'ya ve *erectus*un da Avrasya'ya yayıldığı bir dönem görüldü. Verilen tarihler ihtiyatlı çünkü Benadrik'in de bizleri uyardığı gibi tahminlerimiz şaşırtıcı bir şekilde %90'a kadar yanlış olabilir (2003: 516).

Neandertallerin *sapiens*e eşit mi yoksa ondan basit bir yapıda mı oldukları (d'Errico ve diğerleri 2003), *sapiens* tarafından ortadan kaldırılıp kaldırılmadıkları (Shea2003), hatta onların bizim yavaş gelişmiş akrabalarımız olup olmadıkları (Dobson 1998) ile ilgili pek çok tartışma vardır. Ancak ne olursa olsun onlar ilk insanlardı ve pek çok ortak epidemiyolojik ve demografik gerçekleri barındırıyorlardı.

En az 200.000 yıl önce (ve daha öncesi) bu insanlar temel alet ve süsler ürettiler, avlandılar, yiyecek aradılar ve aynı zamanda yırtıcılar tarafından avlandılar ve kısa, tehlikeli hayatlar yaşadılar. Burada memeliler için, primatlar arasında da geçerli olan genel, tek bir ölüm şekli vardı, şöyle ki, doğum sırasında ölüm oranı yüksekti ve yaşla beraber hızla düşüyordu (Gage 1998). Neandertaller hariç üreme öncesi yaşlarda ölüm oranı en aza iniyordu (Petitt 2000).

Ancak fetüsün ilk gelişim dönemlerinde insanlar beyin maddesini üretirken (kortikal nöronlar) maymunlardan 25 gün fazla süre kullanırlar ve miyelinasyon (sinirler çevresindeki koruyucu kılıfın gelişimi) maymunlarda 3.5 yılda tamamlanırken insanlarda bu gelişim dönemi 12 yaşına kadar devam eder. İnsanlarda dendritik gelişim (sinir hücrelerindeki dallanma süreci) 20 yıl ve bilişsel gelişim yaklaşık 16 yıl alır; şempanzedeyse bu süre yaklaşık 8 yıldır (bkz. Kaplan&Robson 2002).

Tür olarak başarımızda önemi hayati olan bu uzun nörolojik ve bilişsel gelişimi destekleyen toplumsal gelişim de aynı derecede yavaştır. Ancak Taş Devri'nin sürekli aşırılıklarına ve tehlikelerine karşı bu uzun süreli savunmasızlığımıza rağmen, bu biyolojik gelişim sürecini korumayı ve ona eşlik eden kültürel ödülleri kazanmayı başardık. Bu gelişimin yırtıcılara verilecek özel paketli bir hediye olmak yerine nasıl korunduğu hakkında pek çok kuram vardır.

Açıkça görülüyor ki, teknolojik gelişme, özellikle de taştan ve tahtadan silah yapımı alanında, hayatta kalmamıza yardımcı oldu. Yine açık bir şekilde ileri iletişim tekniklerinin de etkisi vardı. Dahası, dili ilerletmek için "modern" bir ses aracının gelişiminin de büyük yardımı dokundu (Klein 1999: 515-16). Gırtlağımızın inişi ve sindirim ve soluk borularımızın kısmi birleşmesi, bizlere basit "çağrı"lardan ve davranış biçimlerinden "kelimeler" geliştirmeye doğru olan yolculuğumuzda evrimsel bir avantaj oluşturdu. Ancak büyüme, hayatta kalma ve ölümle yüzleşme etkenleri de aynı derecede önemli olmuş olabilir.

Bingham (1999) "uzaktan", belirli bir mesafeden öldürebilme yeteneğinin bizlere yiyecek toplama ve kendimizi yırtıcılardan koruma konusunda hayvan rakiplerimize karşı bir avantaj verdiğini ileri sürmektedir. Ayrıca, silahları denetleme ve geliştirmenin, onları düzeltmenin, grup olarak savunma ve saldırıda bulunmanın –Bingham buna "koalisyonel yaptırım" demiştir– hayatta kalmamız ve gelişimimiz açısından oldukça önemli olduğunu belirtmektedir.

Ayrıca "büyükanne" hipotezini destekleyen daha ikna edici bir görüş ve etnografik bir gözlem de vardır. Bu, menopoz sonrası hayatta kalmanın insanların çarpıcı bir özelliği olduğu iddiasıdır. Büyükannelerin toplumsal rolü, özellikle de

fetüsün ilk gelişim dönemlerinde ölümlerle ilişkilendirildiğinde, bizlere artı bir hayatta kalma avantajı sağlamış olabilir (Hawkes 2003) – daha çok çocuğa sahip olup daha fazlasını hayatta tutarak. 45 ya da 50 yaşlarından sonra bir kadın kendi çocuklarının ve diğer kadınların çocuklarına bakmalarına yardımcı olabilmektedir, bu da o çocukların hayatta kalma şansını artırmakta ve üreme yaşındaki bayanların daha kısa zamanda daha fazla çocuk sahibi olmalarına izin vermektedir.

Bizim bir tür olarak hayatta kalma oranımızı artıran ne olursa olsun, günlük yaşam –ve ölüm– deneyimimiz, doğumdan yaşlılığa –o zamana kadar gelebilen şanslı topluluk için yaşlılık– kadar karşımıza çıkan tehlikelerle birlikte son derece endişe verici ve kırılgan bir hale gelmiştir.

Taş Devri insanlarından kalan yaklaşık 200 kalıttan eski insanların ortalama 36 yıl yaşadıkları ve 50 yıldan sonra pek az kişinin hayatta kalabildiği sonucuna varıyoruz (Klein 1999: 556; Bronikowski ve diğerleri 2002). Ayrıca, yüksek bebek ölüm oranı ve kısa yaşam süreleriyle karşılaşmışlardır – günümüz avcı toplayıcılarının da halen karşılaştığı gibi. Beslenme biçimi, hastalık, sıcak ve susuzluktan doğan stres, travma, yoksunluk ve yırtıcılık kendi tarih öncesi avcı-toplayıcılarımızı olduğu gibi tüm avcı-toplayıcı toplumların da zaaflarını teşkil eder.

Epidemiyolojik Bağlam

İnsan kalıntılarıyla ilgili fiziksel kayıtlarımız, çok çeşitli örneklerle birlikte düzensiz olsa da (Klein 1999:361), Taş Devri'ndeki insanların hastalık, yetersiz beslenme ve travmadan öldüklerine dair yeterince kanıt bulunmaktadır. Bu üç temel ölüm nedeni kendi ilginç, bir ölçüde döneme özgü, epidemiyolojik ayrıntılarını gizlemektedir. Tarih öncesi beslenme biçiminin en

az iki büyük eksikliği olduğuna dair güçlü kanıtlar bulunmaktadır ki bu eksiklikler A vitamini ve iyottur. A vitamini eksikliği frambeziye* neden olmaktadır ve buna dair kanıtlar en az 1.5 milyon yıl önceye dayanır (Snodgrass 2003:9). İyot eksikliğiyse krenitizme**, guatra, beyin hasarına ve zekâ geriliğine sebep olmaktadır.

Dobson (1998) kretinizme maruz kalmış iskeletlerinin sağlıklı *Homo sapiens*lerinkinden çok Neandertallerinkine benzediğini ileri sürmekte ve belki de Neandertaklerin "patolojik" *sapiens*ler olduğuna dair şaşırtıcı bir iddiada bulunmaktadır. Bu bakış açısı hangi sınıflandırmacı ve morfolojik tartışmalara neden olacak olursa olsun, hayatımızın ilk döneminde yaşadığımız bariz iyot eksikliği önemli ölçüde kanıtlanmıştır. Pek çok primatta olduğu gibi, o zamanda perinatal*** ölüm oranı yüksekti ve bebek katline dair de bazı kanıtlar bulunmaktadır. Kalahari çölündeki insanlar gibi çağdaş avcı-toplayıcılar arasında bebek katli bilinmekte ve çocukla ilgili karar –eğer onun büyüyemeyeceğini hissederse– anneye bırakılmıştır (Pfeiffer&Crowder 2004).

Genel olarak avcı-toplayıcıların hayatı zor bir hayat olmuştur, hala da öyledir. Bu tarz bir ekonomiye sahip insanların aslında "zengin" olduklarına dair bir görüş vardır çünkü bu insanların sanayi insanlarından daha az saat çalıştıklarına inanılmaktadır. Bu görüşe karşı hem yöntembilimsel nedenlere

---

* Frambezi (veya halk arasında bilinen adı ile Verem Dutu), daha çok dünyanın tropikal bölgelerinde görülen bir hastalık çeşididir. Frambezi, tropikal bir enfeksiyon çeşididir (yaygın kanının aksine zührevi bir hastalık değildir), (e.n.)

** Krenitizm: Tiroidin az çalışmasından meydana gelen fiziki ve akli gerilik durumu (e.n.)

*** Perinatal bebek ölümleri 28. gebelik haftasının üstünde (geç fetal dönem) ve doğumdan sonraki ilk hafta içindeki ölümleri kapsar, (e.n.)

(orijinal 1960 çalışmaları önemli ölçüde hatalıydı) hem de epidemiyolojik nedenlere (çağdaş gözlemler bebek ve yetişkinlerin düşük yaşam süresini göz ardı etmektedir) dayalı pek çok itiraz vardır (Kaplan 2000).

Mevsim döngülerinin, kıtlığın, kuraklığın, devamlı yağan yağmurların, veba ve hastalıkların aşırılıklarıyla boğuşan pek çok avcı-toplayıcı için gerçek, ya kronik açlık ya da yetersiz beslenmedir. Bir kez daha Batı ilmini zamanının ideolojik kaygılarını yansıtırken bulmaktayız. Aydınlanma süresince avcı-toplayıcılar hakkındaki genel görüş onların "yavaş yavaş yok olduklarıydı." Sanayi kapitalizmini sorgulayan ve eleştiren bir dönem olan 1960'lardaysa avcı-toplayıcı yaşam biçimi insanlara sanki bir cennet gibi gelmiş olmalıydı (Kaplan 2000:317). Ernest Gellner'in (1988: 23) de bizlere hatırlattığı gibi, "ilkel insan [*metinde aynen*] iki kere yaşamıştı: Bir kere kendisi için, bir kere de bizim için, kalkınmamız için."

Hastalık ve yetersiz beslenmenin yanı sıra Taş Devri'ndeki atalarımız için diğer bir önemli sorun da yırtıcılıktı – diğer hayvanların olası yiyeceği konumunda bulunmak. Australopitekler diğer hayvanlar için bir avdı– özellikle de leoparlar için; bu insan türünden kalan ilk iskeletlerden birisi, kafatasının bir kartal tarafından koparıldığı anlaşılan bir çocuğa aitti (Mithen 1999). Avlanmanın ve toplayıcılığın tek yiyecek kaynağı olduğu düşünülmemelidir. Bu tarz aktiviteler yapılarak ne kadar zaman harcandığını bilemeyecek olsak da, leş yiyicilik de oldukça popüler bir yöntemdi. Hem leş yiyiciliğin hem de avlanmanın kendilerine has sağlık tehditleri olduğunu biliyoruz. Leş yiyicilik, diğer leşçillerle rekabet demektir, bu da tehlikeli olabilir, ve asıl besleyicinin –aslanlar, sırtlanlar ya da akbabalar– avlarıyla işlerini ne zaman "bitirdiklerine" karar vermek de oldukça riskli bir tahmin olabilir.

Neandertaller de yakın mesafe avcılarıydı ve pek çok yazar bu yaşam tarzının beraberinde getirdiği ölüm ve travma yaralanmalarından bahsetmiştir (Klein 1999: 475; Mithen 1999: 188; Pettitt: 2000). Pettitt (2000: 361), Neandertal kemiklerinin kafaya, boyna ve kollara alınan darbeleri taşıdığını ve bu insanların en azından bir uzuvlarını kırmadan erişkinliğe ulaştıklarının "ender" görüldüğünü açıklamıştır.

Son olarak Taş Devri insanlarının sağlık görünümlerinin bir diğer önemli parçası da şiddet sorunuydu. Taş Devri insanlarının maruz kaldıkları şiddetin türü ve rolü üzerinde pek çok tartışma ve çekişme olmuştur (Gat: 1999; Cooney: 2003; Nolan: 2003; Thorpe: 2003). Gat ilginç bir gözlemde bulunarak şiddetin şeklinin –hedefler, stil ve sıklık bakımıdan– bugün memeliler ve avcı-toplayıcılar arasındaki şiddete benzer olduğunu söylemiştir. ("*Eşsizliğimiz*"i bulmaya yönelik bitmek tükenmek bilmeyen kibrimizin getirdiği) zıt görüşteki efsanelere rağmen, hayvanlar insanları olduğu kadar kendi türlerini de öldürmüşlerdir eğer ki aletler de onlarınki gibiyse – sopalar, taşlar, kollar, bacaklar ve dişler.

Aborjin kaya sanatı 10.000 yıl öncesinden kavga sahnelerini gösterse de (Gat 1999), sistematik bir savaş o zamanlarda muhtemelen nadirdi. Böyle düşünmenin temelinde sorunu çözecek herhangi bir ampirik kanıttan ayrı olarak bir de savaşırken aynı zamanda yiyecek aranılamadığına dair yapılmış devamlı gözlemler bulunmaktadır (Thorpe 2003: 160). Şiddet çoğunlukla avcı-toplayıcı toplumlardaki doğrudan ailenin dışında oluşmakta ve diğer grup veya bireylere yönelik hücum, kandırma ve aldatma ile sınırlı kalmaktadır.

Her ne kadar açık savaş nadir görülse de, toplumun baskısı altında meydana gelebilir (Nolan 2003). Ayrıca katliam olduğuna dair de bazı kanıtlar bulunmaktadır. Ancak Thorpe'a

(2003) göre, bu tarz şiddet kaynaklarına ilişkin kuramların çoğu abartılmıştır, somut kanıttan yoksundurlar aynı bilgiyi şüpheli bir biçimde yorumlanmakta veya görüşlerini primat çalışmalarına dayandırmaktadırlar. "Silahlar" gerçek silahlar olmayabilirler, kemik örneklerinde rastlanılan hasarlar pek çok yoruma açıktırlar ve ciddi seviyede bir toplu şiddete dair neredeyse tüm örnekler yakın bir zamana aittir – 10.000 yıl kadar öncesine.

Şiddetin o zamanda genel bir tehdit ve yaralanma unsuru olduğu ancak bunun yabancılardan ya da grup dışından geldiği ve yiyecek, birleşme, bölge ya da onur ile ilgili tartışmalardan kaynaklanan süpriz saldırılar olduğu konusunda bir fikir birliği olduğu görülmektedir. Daha tartışmalı olansa ilk insanların yamyamlığı ile ilgili kanıt ve anlaşmazlıklardır (Arens 1979; Villa 1992; Turner&Turner 1999).

İnsan kemikleri üzerindeki kesilme izleri, kemiğin kırılış şekilleri, pişirme kanıtları ve artık yemeklerin atıldığı çöp alanından çıkan insan kemikleri bizlere ilk insanların yamyamlığıyla ilgili bariz kanıtlar sunmaktadır. Yamyamlık nüfus kontrolü ya da yiyecek için veya dini nedenlerden ya da baskın olma amacıyla yapılmış olabilir (Fernandez ve diğerleri. 1999). Tam olarak emin olamıyoruz. Yamyamlık en az 800.000 yıl önce uygulanmış olabilir ancak ne kadar yaygın olduğunu da bilemiyoruz (Walker 2001). Fakat bir kez daha şu göz önünde bulundurulmalı ki yamyamlık primat kardeşlerimiz arasında olduğu kadar çeşitli memeliler, böcekler ve kuşlar arasında da görülmektedir (Fernandez ve diğerleri. 1999: 592). Yani hayvanlar âleminin eylemi bağlamında yamyamlık genel olmasa da oldukça tipik bir iş gibi görülebilir.

Taş Devri Ölüm Dünyaları

Taş Devri'ndeki tüm insanlara –bir kaç dakikalık bir bebekten kırklarındaki yaşlılara kadar– ölüm aniden gelmekteydi. Çoğunlukla daha sonraları yerleşik toplumlarda karşılaşacağımız enfeksiyon, kanser ya da kalp hastalıklarından kaynaklanan yavaş ölüm nadir görülmekteydi. İnsanlık tarihinin 4 milyon yıl kadarlık büyük bir bölümünde, insan atalarımızın ölüm dünyaları ani ancak beklenmedik olmayan bir olayla oluşuyordu: Hayvanlardan ya da diğer insanlardan gelen bir saldırı, doğum sırasında annenin, çocuğun ya da her ikisinin ölümü, ölümcül bir avlanma ya da yiyecek ararken meydana gelen kaza, yılan sokması ya da uzun süreli yetersiz beslenmenin ani bir sonucu.

Barett (1988: 32) bizlerle ciddiyetle ölen büyük çoğunluğu ile bunların nasıl muamele gördükleri hakkında pek az bilgimiz olduğunu hatırlatmaktadır. Ölülerden kurtulmaya ilgili var olan kanıtlar ölmüş olanların sadece küçük bir parçasını yansıtmaktadır ve bunların zamanın tüm ölme ve yaşama şeklini yansıttığını düşünmek yanlış olacaktır. Thomas (1999: 654) da ölüleri gömme fiilinin ardında dini temellerin yattığını ve bunun da arkeoloji için oldukça ulaşılamaz bir yerde olduğunu belirterek benzer bir uyarıda bulunmaktadır. Mezarlar gibi görünen bazı yerler aslında mezar değil de atalarımızın ibadet ya da tören yerleri olabilirler. Ölüler çoğunlukla diğerlerinin yanında taşınmakta ya da onlarla birlikte gömülmekteydi ve canlılar tarafından taşındığı için ölünün "yaşam"ı, gömme alanlarının yorumlanmasını belirsizleştirmekte ve daha karmaşık hale getirmektedir.

5.000 yıl öncesine kadar olan mezar mimarisi ile mezarların kimin için olduğu ve ne anlam ifade ettiği ilgili pek çok tartışma vardır (Bradley 1998). Dahası, elimizdeki mütevazı

kalıntı ve eserler arkeolojide –iteralist bakış açısına sahip olanlarla mevcut bazı kişisel ve kültürel "çerçeveler"den bir şeyler çıkarma konusunda daha "postmodern" bir bakış açısına sahip olanlar arasında– hararetli yorumlama "savaşları"na maruz kalmıştır (Robb 1998). 30.000 yıldan önceki kasıtlı ve simgesel definler hakkında pek çok hararetli tartışma vardır ancak diğerleri 170.000 yıl önceye kadar olan definleri belgeleyebilmenin mümkün olduğunu ileri sürmektedirler! (d'Errico ve diğerleri. 2003: 25).

Yine de mezarlar bizlere o zamanlarda ölmenin nasıl algılandığını temel olarak anlamamız için önemli şeyler söylemektedir. Öncelikle, 30-50.000 yıl önceye kadar –en azından geç Taş Devri'nde– ölümden sonraki yaşama inanç oldukça yaygın görülmektedir. İskandinavya'daki gemi mezarlar en az 2.000 yaşındadırlar (Mulle-Ville 1995) ve denizciliğe dair bulgular en az 60.000 yıl önceye dayanmaktadır (Adams 2001). En az 6.000 yıl önceye kadar köpekler de – bazen ölülerin eşyaları olarak– gömülmekteydiler. Bunlar Avrupa, Kuzey Amerika ve Asya'da ölümle ilgili yaygın yaklaşımlardır (Larrson 1994). Ayrıca mezarların içindeki ayrıntılı yiyecek ve dekorasyonlara, ölülerin dikkatle giydirilmesine, statüye bağlı farklı definlere ve hatta yas tutma ayinlerine dair 10.000 yıl önceye dayanan kanıtlara sahibiz (bkz. Cullen 1995; Cauwe 2001; McDonald 2001).

Bunun yanında eğer mezarlar ve mezarlara konulan eşyalar tarih öncesinde vücuttan öte bir yaşama olan inancı kanıtlamak için yeterli değilse ayrıca mağara resimleri de tartışmalı kanıtlar olarak bulunmaktadırlar. Mağaralar o zamanlarda da şimdi olduğu gibi pek çok farklı işlevde kullanılmaktaydı: Barınak olarak, ayinler, grafik ifadeler, iş, depolama, atıklar ya da madencilik için veya ibadet yerleri olarak ya da ölülerin

defni için (Bonsall&Tolan-Smith 1997). Ancak Taş Devri'ne ait doğaüstü inanışlara işaret eden en açık kanıtlar eski mağaralarda bulunan resimlerdir (Clottes&Lewis-Williams 1998).

Pek çok mağara resmi kızların ergenlik törenleriyle erkeklerin ilk öldürme törenleri ve evliliklerinden astral seyahatlere, yağmur yağdırma ve avcılık hikâyelerine pek çok şeyi içeren bir karışımı resmetmektedir (Lewis-Williams 2001). En ünlü mağaralardan biri olan Fransa, Chauvet'deki mağarada 30.000 yaşında olabilecek hayvan betimlemeleri bulunmaktadır. Bu sanatın bir bölümü ve Güney Afrika'daki diğer örneklerin "şamanistik" olduğu ileri sürülmektedir (Clottes&Lewis-Williams 1998), günümüz avcı-toplayıcı inançlarını da temel alarak, mağaraların başka bir dünyaya açılan birer kapı olduğuna inanıldığını iddia etmektedir. Çoğunlukla ışık ve meşalelerin duvarlarda oluşturduğu gölgeler hayvanlara işaret edecektir. Diğer resimlerse bilincin değişken durumlarında görülen şekillerle ilişkilendirilebilecek olan yarı-insan, yarı-hayvan figürleri betimlemektedir.

Lewis-Williams (1998), sıklıkla bu sanatın en azından bir bölümünün ölü insanları ya da ölülerin ruhlarını betimlemiş olması ihtimali üzerinde durmaktadır. Bunlar bazen atalar, bazen ölü şamanlar, bazen de sıradan insanların ruhları olabilir. Ayrıca, hem Lewis-Williams (2003) hem de Bahn (1997. 35-7) bu resimlerin halka açık olmama ihtimalini de göz önünde bulundurmaktadırlar. Bazı resimler mağaraların öylesine ulaşılamaz yerlerindedirler ki onları oraya yerleştirme *görevi* dini ya da doğaüstü bir önem taşıyor olabilir. Bu yorumun büyük bir bölümü Güney Afrika bölgeleri yakınındaki Kalahari çölünün günümüz halkının destansı hikâyelerindeki devamlılıktan çıkarılmıştır (Lewis-Williams 1998). Ancak mağara sanatı değerlendirmelerinin güvenilir olmadığı nam salmıştır çünkü her

şeyden öte arkeologlar sanat değerlendirmesi yapabilecek nitelik ve yeteneğe sahip değildirler. Onlar da sadece bizim gibi tahmin etmektedirler (Bednarik 2003: 515).

Ancak yine de, Taş Devri insanlarının ölümün, yaşamın farklı bir türü olduğuna inandıklarına dair güçlü bulgular olduğunu söyleye*biliriz;* atalarımızın da bizim yaptığımız gibi ölüm ve ölmenin anlamını kavramaya çalıştıklarına işaret eden pek çok delil bulunmaktadır. Ancak o zamanlarda kişisel ya da toplumsal olarak öngörülen bir ölme pek az görüldüğünden, belki de ölme bizim bildiğimiz anlamda var olmamıştı. Biz çoğunlukla kişisel olarak bilinçli ölmeyi fiziksel ölümden önceki kişiler arası süreç olarak görmekteyiz. Ancak tabii ki bu modern ölme deneyiminin yarattığı modern bir fikirdir. Bizler ölmenin ölümden *önce* gerçekleşmesi gerektiğini düşünmekteyiz.

Ancak Lucas (1996), geç Taş Devri (aslında, erken Bronz Çağ'ı, yaklaşık 6.000 yıl önce) insanlarının ölmeyi ölümün bir parçası olarak görmüş olabileceğini söylemektedir. Ölme bizim bugün genel olarak anladığımız manada biyolojik ölümden önce gelmemiş olabilir. Aslında bizim bugün ölümden sonraki yaşamda ölüm sonrası bir yolculuk olarak düşündüğümüz şey Taş Devri'ndeki atalarımız tarafından "ölme" olarak görülmüş olabilir. Bu şekilde bir ölüm sonrası olayı olarak görüldüğünde ölme, ölümün Lucas'ın "atalaştırma", üç aşamada geçiş töreni, olarak adlandırdığı bir sürece dönüştüğü anlamına gelmektedir. İlk aşama cesedin defnini kapsar. İkinci aşama çürüme ve disartikülasyonu*, yani ölünün etlerinin yok olup kemiklerinin kırılmasını kapsar. Son aşamaysa kemiklerin başka bir yere,

* Tıp dilinde disartikülasyon, kemiklerin eklem yerlerinden birbirinden ayrılması anlamına gelir, (e.n)

belki de yaşanılan yerin altına ya da girişe taşınmasını kapsayabilir.

Eğer Lucas haklıysa pek çok "ölme" insanlık tarihinin bu döneminde ölümden önce değil de sonra gelen bir süreç olarak meydana gelmiştir. Cenazelerle ilgili pek çok tören (ancak muhtemelen tamamı değil) muhtemelen kimliğin kaybı ve dönüşümü üzerine olmuştu ve mezarlar büyük ihtimalle geçiş töreni için bir araç olarak görev yapıyorlardı. Öyleyse bu bağlamda bizim ölüm ayini olarak görmeye alışkın olduklarımızın sadece *bazıları* gerçekten öyleler ve bunların pek çoğu, özellikle de ilk bölümleri, gerçekte, "ölen insanı" öbür dünyaya bir yolculuk olan ölmeleri sırasında destekleyen topluluk ayinleri olabilirler.

Öyleyse Taş Devri'ndeki "ölme"nin olası anlamlarını tamamen anlayabilmek için, ölüm öncesi ve ölüm sonrasının olası anlamlarının toplumsal ve fiziksel deneyimini incelememiz gerekir. Bu, dönem boyunca ölümden atalığa yönelik dini anlayışı, ölümden önceki ölme deneyimlerinin tıbbi ve toplumsal bulguları kadar önemli kılmaktadır.

Taş Devri'nde Ölme Özelliklerinin Özeti

Şimdi, Taş Devri'nde ölmenin temel özelliklerini ele alacağım. Göreceğiz ki insanlarının bu deneyimini anlamak için önemli olan dört önemli faktör vardır. Birincisi, *Taş Devri ölüm dünyası bir ani ölüm alanıydı.* Kazalar, travma, ve insan ve hayvan yırtıcılığı neredeyse hiçbir uyarı olmadan gerçekleşmekte ve düşünme ve hazırlanma için zaman bırakmamaktaydı.

Ölümün epidemiyolojik bağlamı, ölüme dair herhangi bir *kurumsal* tanımın anlamsıza yakın olacağı anlamına geliyordu – kimin bunları gerçekleştirecek zamanı olacaktı? Eğer oluşursa ve oluştuğunda, ölüm hakkındaki düşünceler, insanlar iyiy-

ken, ya da ölüm törenleri sırasında beraberken veya direk tehdit altında değillerken hikâye anlattıklarında ortaya çıkmaktaydı.

İkincisi, ölüm öncesi ölme şeklini tecrübe edecek pek az fırsat olduğundan, *gerçek ölme deneyimi yer değiştirmiş olabilirdi.* Ölme büyük ihtimalle ölümden sonra gerçekleşen bir deneyimdi. Çoğunlukla cenaze ve mezarlardaki ölüme geçiş törenleri ile ilişkilendirdiğimiz şey ayrıca ölme için yapılan diğer ayinlerle de birleşmiş olabilirdi. Bu sadece bir kimliğin bu dünyadan diğerine geçişinin değil bir toplumsal rolden (önder, anne ya da bebek gibi) diğerine (ata, tanrı, koruyucu gibi) dönüşümün de farkına varılmasıydı. Aynı şekilde, "iyi" bir geçiş ya da ölüş bir insanın fiziksel ya da tıbbi olarak ne derece iyi öldüğünden başka göstergelere de sahip olabilirdi. O dönemdeki ölmeyi anlamak için ölümle ilgili evrenbilimsel haritayı iyice incelememiz, hayatta kalanları dinlememiz ve gözlememiz ve öbür dünyaya iyi ve kötü yolculukların kültüre özgü işaretlerini öğrenmemiz gerekirdi.

Bu bağlamda ilk olarak bugün anladığımız şekliyle ölmenin –ölmekte olan insan için canlı ve toplumsal dönüşüm süreci– o zamanlarda ölüm öncesi deneyimi olarak var olmadığını söyleyebiliriz. Bunun yerine, bu toplumsal süreçler ölünün ardından hayatta kalanların gerçekleştirdiği şeylerdi. Ölü, yaşayan akrabalar ya da grup aracılığıyla "ölme"yi "gerçekleştirmiş" olabilirdi.

Böyle bir ölüm sonrası ölme sürecinin gerektirmiş olabileceği inanış ve törenlerin kozmolojisi ne olursa olsun, ölmekte olan modern insanın perspektifinden bakıldığında, o zamanda bir ben kavramı ve bununla bağlı olarak ölmek üzereyken ölüm süreci üzerinde irade mevcut değildi. Ancak bu sadece kısmi ve özellikle kişisel olarak doğrudur. Daha geniş bir sos-

yal açıdan bakacak olursak, ölmekte olan benlik, bu süreçlerde de hayatta kalan grubun toplumsal hayal gücüyle yarattığı bir kimlik olarak da olsa mevcuttur. Bu noktada haklı olarak bu tarz bir ölmede benlik "gerçekten de" var mıdır diye sorabiliriz.

Herbert Mead'ın gözlemine göre (1934: 173-8) "benlik" bir "bireysel ben" ve bir de "toplumsal ben" içerir. "Bireysel ben" bizim olduğumuzu düşündüğümüz şeyi oluşturan özel ve içsel duygu, düşünce, değer ve hatıraların bütünüdür. Diğer yandan "toplumsal ben" diğerleri tarafından nasıl görüldüğümüzdür. Bu "toplumsal ben"de biz her zaman diğerlerinin bizim hakkımızda *hayal ettiklerinin* bir parçasıyızdır. Her iki dünyanın da kaçınılmaz bir parçası olan "benlik"in bu aşikâr çeşitliliğini didiklemek için bu tartışmayı kullanmak istemiyorum. Ancak burada önemli iki benliğin psikolojik bir örtüşmesi bulunmakta, bu da farklı yaşam bağlamlarında birinin diğerine dönüşmesiyle oluşmaktadır. Çocukluğumuz sırasında büyürken iç benlik çoğunlukla diğer insanların duyumlarıyla ve bizim deneyimlerimizle doludur, tıpkı bizim yaptığımız ve söylediğimiz şeylerin diğerlerinin kendi benlik bilinçlerini etkilediği gibi. Şu kadarını söylemeliyim ki her ikisi de benliğin can alıcı parçalarıdır ve ölümde en azından birisi ("toplumsal ben") hayatta kalmaya ve yaşamaya devam etmektedir. Bu "toplumsal benlik", Taş Devri'nde ölmeyi tecrübe eden anahtar "benliktir".

Bu benlik, muhtemelen grubun hâkim efsaneleri ile belirlenen bir ölüm ayinleri dizisi ile ölüler dünyasına hazırlanmaktadır. Bu efsanelerin kişi hala hayattayken hazırlanması, desteklenmesi ve törensel olarak sürdürülmesi halinde, "ölmekte olan bireysel ben"in kendi gelecek dünya hazırlıklarına "katıldığını" ve bunun da Lucas'ın dediği gibi "atalaştırma" oldu-

ğunu söyleyebiliriz. Dahası, bu şekilde kişisel ve iç "bireysel ben" ölme esnasında tümüyle namevcut olmamakta, daha çok bir şekilde modern okuyucular olarak bizlerin "bireysel ben"i ilk olarak ve otomatik bir şekilde yerleştireceğimiz yerden kaldırılmaktadır.

Taş Devri ölümleri, ölüm öncesi ve sonrasında, grubun geniş kimliği ile birlikte daha geniş bir kimliğe *yayılmıştır*. Ölümün aniliği ve ölümle yer değiştirmenin yanında bu da insanlık tarihinin bu dönemindeki ölmelerin üçüncü önemli karakteristiğini oluşturmaktadır.

Son olarak, eğer kişinin ölme deneyiminin çoğu farklı bir yerde (sonraki dünyada) gerçekleşiyor ve ölme görevlerinin çoğu diğerlerine ait oluyorduysa, Taş Devri insanlarında ölmenin tek özelliği, onların onu *öngörebildiği*ydi. Taş Devri "bireysel ben"inin farklı olan özelliği, ölüm ne zaman gelirse gelsin (ki herkes onun geleceğini biliyordu), kişi öldükten sonra onun ölümle ilgili olan kaderinin diğerleri tarafından kararlaştırılması ve görüşülmesiydi. Bu bakımdan, insan yaşamı sırasında hangi sonraki dünya sahnelerini öğrenmiş olursa olsun, bu tarz bir ölmeyi en azından öngörebilmekte ve hayal edebilmekteydi.

Bizden önceki tüm gelişmiş hayvan türleri gibi biz de ölümü fark edebiliyor ancak onu öngöremiyorduk. Ancak bizden önceki hayvanlardan farklı olarak *biz, "ölme"kte olduğumuzu öngörebiliyorduk*. Vücutlarımız hareketsiz kaldığında ve nefesimiz sonsuza dek kesildiğinde, bize diğerlerini beklememiz, geride kalan akrabalarımızı korumamız, suların tatlı oyunların çok olduğu daha iyi ve aydınlık bir yerde tekrar avlanmamız için izin verecek olan bir dönüşüm sürecini öngörebiliyorduk.

Taş Devri insanın ölme deneyiminin ilk ve en önemli kalıcı özelliğinin –biyolojik ölümün ilerisindeki bir yaşamı, yani

ölümden sonraki yaşamı öngörme– doğduğu zamandır. Ayrıca, yıllar geçecek, bu insani hayal gücü özelliği sonraki diğer tüm ölme özelliklerinin üzerine kurulacağı bir temel taşı olacaktır. İlk özellik olarak kendisi, sonraki toplumsal gelişmeler tarafından karşılanacak olan sorunlar, paradokslar ve zorluklar yaratacaktır.

Ancak on binlerce yıl önce, insanlığın ölüm bilinci bu doğal adımı devam ettirmiştir – ölmeyi öngörme ve hayal etme. Bu kültürel adım eski mağara çizimlerinde ve defin törenlerinde, ölümün insan ruhunun toplumsal yolculuğu olarak canlandırılmasıyla vurgulanacak ve kanıtlanacaktır. Dahası, bugün bildiğimiz ölme davranışını oluşturan her müteakip gelişme, bu ana temele dayanacaktır.

İkinci Bölüm
Öbür Dünyaya Yolculuk Olarak Ölüm

Taş Devri'nde yaşamış atalarımızın yaşam ve ölüm dünyaları ile ilgili arkeolojik kanıtları inceleyip o zamana dair ortaya atılmış kuram ve kanıtların belirsizliğini kabul ettikten sonra, o dönemde insanların nasıl öldükleri üzerine ne söyleyebiliriz?

Görünüşe göre o zamanlarda insanlar biyolojik ve toplumsal donanımlarının ayrılmaz bir parçası olan ölüm bilincine vakıflardı. Bahsettiğimiz donanım çoğu hayvanla, belki de tüm hayvanlarla paylaştığımız bir donanımdır. Ancak ölüm bilincinden öte ve gelişen insani öz bilincimizin bir parçası olarak bizler, zamanla kişisel ölümün gerçek yönünün de farkında olduk. Başka bir deyişle büyük biyolojik, kişiler arası ve türler arası tehditler karşısında, muhtemelen kendi ölme anlarımız ya da dakikalarımızın farkındaydık. Çocuk doğururken aşırı kan kaybettiğimizde ya da bir av kazası sırasında veya kendimize karşı cinai bir ihanetin bir parçası olarak büyük bir yaralanmayla karşılaştığımızda ölümün yakınlarda olduğunu biliyorduk. Ölümümüz dakikalar belki de saniyeler sonra gelecekti.

Taş Devri'nde kişisel ölme bilinci çoğunlukla kısa süreli ve ani olmuş olmalıydı.

Modern bir bakış açısıyla, Taş Devri'nde ölmenin en ilginç yönü sadece bu bilinç sayesinde kişinin kendi ölümünden önce bir şeyler düşünmesi, hissetmesi ve yapabilmesidir; Ayrıca bu iş üzerinde çalışırken, beni aşan konularda kendi uzmanlık deneyimlerini ortaya koyan birçok meslektaşımın sağladığı tartışma ortamı ve tavsiyelerden de yararlandım. Kişisel ölme sahnesinin gerçek ölüm öncesi yönlerinde aktif olan bir benlik görmemekteyiz.

Taş Devri'nde ölmenin ikinci ilginç yönüyse toplumsal miras yöntemidir. Yine modern bir bakış açısıyla miras, ölü ya da ölmekte olan*dan* hayatta kalanlara kalan bir hediyeden çok ölü ya da ölmekte olan kişilerin eşyalarının hayatta kalanlar tarafından "ölme" yolculuklarında kullanmaları için yine onlara verilmesidir. Miras, ölmekte olana ayinsel bir hediye-etme yöntemidir.

Bu, o zamanlarda ölmenin bir üçüncü ilginç özelliğini ortaya çıkarmaktadır ve bu özellik de toplulukta diğerlerinin ölmenin toplumsal yaratımını çoğunlukla nasıl denetim altında tuttuklarıdır. "Ölmekte olan", "ölmekteyken" –büyük ölçüde öbür dünyaya bir yolculuk olarak– pek çok engel ve zorlukla karşılaşacak olsa da bu yolculuğun üstesinden gelecek ve ortaya çıkacak sorunları aşacak veya anlayacak, dirayet çoğu kişinin topluluk üyelerinin elinde olacaktır. Ölmekte olan insan büyük ihtimalle hayatta kalanlardan miras alacağı eşyalara bağımlıydı. İnsanların öldükten sonra konuldukları alanlara dağılmış olan mezar eşyaları bir miras yönteminin, defnedilen kişi tarafından yapılacak olan bir yolculuğun ve hayatta kalanlar tarafından ölüye bu yolculuk için nelerin verilmesinin yararlı olacağı hakkında varılan kararlara dair kanıtlardır.

O dönemde ölmenin dördüncü ilginç özelliği, kişisel ölme bilinci kısa olacak olmasına rağmen –bütün topluluğu içeren toplumsal bir ürün olarak– gerçek "ölme" sürecinin muhtemelen oldukça uzun olacağını kestiren karşı-sezgisel iç görüdür. Yakın zamanlardaki avcı-toplayıcı toplumlarında yerleşen neredeyse evrensel ölümsüzlük inanışı ve şamanist deneyimleri betimleyen çeşitli mağara resimleri Taş Devri'ndeki toplumsal ölme hareketinin sadece açık ve günlük anlamda biyolojik zırvalara değil, dünyadan öte, daha derinlere inmiş olabileceğini göstermektedir. Bunu okumak sizlere ilk başta garip gelebilir ancak "ölme" eyleminin büyük bir bölümü ölümün kendisinden sonra meydana gelmiş olabilir. O zamanlarda "ölme" muhtemelen oldukça uzun bir öbür dünyaya yolculuk olarak görülmekteydi.

Son olarak, veda etmenin yükü –son vedayı gerçekleştirme– büyük ihtimalle hayatta kalanların üzerindeydi. Bu sonuca iki neden üzerinden vardım. Birincisi, pek çok tarih öncesi insana ölüm çoğunlukla ani geldiğinden bu tarz veda törenlerini gerçekleştirebilmek için geride kalanların daha çok vakti vardı. İkincisi, kendisi de toplumsal bir yolculuk olan ölmenin sonuna doğru gerçekleşen toplumsal bir eylem olarak bu iyi dilekleri sunmak biyolojik ölüm gerçekleştikten sonra – haftalar, aylar ya da yıllar sonra– hayatta kalanlara düşüyordu.

Bu tür veda törenlerinde göze çarpan, ölmekte olan kişilerin hayaletler olarak ayrılışı, bu törenlerinin tarzını bir sevgi gösterisi biçiminde olması beklenirken bir kararsızlık gösterisine dönüştürmesidir. Hayatta kalanlar, yasla sevdikleri yakınlarına ulaşırlar ancak onların kendilerini incitecek vücutsuz ruhlar olarak geri dönmelerini istemezler. Vedalar ölme yolculuğundaki tüm katılanlar için bir paradoks oluşturmaktadır.

Özetle, Taş Devri'nde ölme büyük ihtimalle biyolojik ölümden kısa bir süre önce başlayıp biyolojik ölümden sonra uzun bir süre devam etmekteydi. Ölme deneyiminin çoğu yaşam sonrası bir yolculuktu. Ölme sürecinin fiziksel başlangıcı çoğunlukla diğerlerinin aracılığıyla, bir insan ya da bir hayvan tarafından törensel ya da kazara veyahut ihanetle gerçekleştiriliyordu. Ayrıca, eşyaların miras olarak bırakılması hayatta kalanların değil, ölen kişinin yararına oluyordu çünkü ölme, ailenin, arkadaşların ya da kabilenin doğrudan toplumsal yardımı olmaksızın gerçekleşen tehlikeli bir yolculuk yapılmasını gerektiriyordu. Bu ölmenin şimdi ve burada gerçekleşen bir deneyimden çok sonra ve orada gerçekleşen bir deneyim olmasından kaynaklanmaktadır. Bu da veda eylemini ikircikli bir hale getirmektedir.

Bu karakteristikler insanın tüm ölme anlayışının esasını oluşturmakta ve kendinden sonra gelen tüm kültürel ve tarihi türev ve tekrarlamaların temeli halinde bulunmaktadır. Öyleyse Taş Devri'nde ölme özelliklerinin her birini detaylarıyla incelememiz önemlidir çünkü bu sayede her birinin nasıl sonraki tarihi gelişimlerin temelini oluşturduğunu ve her dönemin insanlarına nasıl eşsiz toplumsal ve ruhsal zorluklar oluşturduğunu görebiliriz. Ancak bu işe başlamadan önce kullanacağım yöntemle ilgili olarak arkeolojik literatürde sık sık geçen önemli eleştiri, şart ve kaygıları yinelemek istiyorum.

Kıyaslama Sorunu

Bu bölümde tarih öncesi insanlar arasında "öbür dünyaya yolculuklar"ı genişçe açıklamak için yakın etnografik literatürü kullanacağım. Çoğunlukla Pasifik'ten ve Avustralya'dan bazı avcı-toplayıcıların ve küçük çiftçilerin yolculuklarından yararlanacağım. Bunu tarih öncesi kadın ve erkeklerin aklında bu-

lunmuş olabileceğine inandığım bazı dikkat çekici konuları açıklamak için yapıyorum. Ölümden sonraki yaşamla ilgili Avustralya'daki belirli yerli kavram ya da yolculukların tarih öncesi atalarımızınkiler gibi olduğunu öne sürmüyorum. Sadece ölümden sonraki yaşamın tehlikeleri, yolculuk fikrinin kendisi, öbür dünya yolculuğuna kişisel giriş fikri, ya da belki de gerekli mezar eşyalarının ölü tarafından onlara yardım etmek için kullanılabilecek nesneler olarak değiştirilmesi gibi bazı ana konuların, başlangıçlarını muhtemelen tarih öncesinden almış uzun süreli fikirler olduğunu iddia ediyorum.

Pek çok arkeolog, her ne kadar mütevazı olduklarına inansam da bu iddialara şiddetle karşı çıkacaklardır. Yaptığım basit şey –modern etnografik iç görüleri tarih öncesi davranışları aydınlatmak için kullanmak– arkeolojik camiada genelde "etnoarkeoloji" olarak adlandırılan şeydir. Gosden (1999: 9) bu yorumlayıcı hareketi "belirsiz", "tamamıyla ilerlemeci" ve "ahlak dışı" olarak tanımlayarak pek çok eleştiriyi dile getirmektedir.

Etnografik verileri arkeolojik kayıtlara uygulayan yorumlamalar "belirsiz"dir çünkü "eşsonluluk" sorunuyla karşı karşıyadır – yani farklı süreçler aynı sonuçları doğurabilir (Hunt ve diğerleri. 2201). Kıyaslamalar tahrifata maruz kalmamıştır ancak dışarıdaki birinin yorumlamasının (biçim) uzun süredir ölü olan birinin dünya görüşü (işlev) ile test edilemeyeceği eleştirisine maruz kalmıştır (Gould 1974; David&Kramer 2001).

Kıyaslamacı düşünce "ilerlemeci"dir; çünkü küçük çiftçi ya da çağdaş avcı-toplayıcıların Taş Devri insanlarınınkine benzer ya da onlarla aynı inançlara sahip olduklarını, bu nedenle de onların "evrim merdiveni"nde sanayi toplumlarından çok daha aşağıda olduklarını farz etmektedir (Stahl 1993; Barnard 1999). Tarihi ve etnografik kıyaslama, dünya tarihinin

taş aletlerden Apollo projesine doğru, sadece teknolojik anlamda değil toplumsal ve ekonomik anlamda da düzenli ve artan bir şekilde yükseliş gösterdiğini ima etmektedir.

Belki de başka yolun olmadığından emin olmak için, akademik olarak konuşacak olursak, kendimiz ve atalarımız arasındaki farkın çok fazla vurgulandığı eleştirisi, kıyaslamacı düşüncenin farklara karşı duyarsız olduğu eleştirisiyle dengelenmektedir (Wobst 1978). Değişim ya da eşsizlik niteliklerini belirsizleştirerek bilinmedik olanı bilindik olanla tüketiyoruz (Wylie 1985: 107). Davranış ve inançların çoğu muhtemelen ardında bir iz bile bırakmadan yok olmuştur. Kıyaslamalar kabul edilemez çünkü her şeyden öte bunlardan elde edilen etnografik materyalin çoğu önyargılı, tamamlanmamış ya da yöntembilimsel açıdan kusurludur (David&Kramer 2001: 52). Bunun yanısıra Veit (1992: 108) but tarz yorumların geçmiş üzerine düşecek ölümün modern davranış biçimlerinin "bilinçsiz yansımalarına" duyarlı olduklarını eklemektedir.

Ancak kıyaslamanın geçmişi aydınlatmak için kullanılması, zıtlık olsun diye değil, başka pek de alternatif olmadığından devam etmektedir. Ayrıca, kıyaslamaya getirilmiş eleştirilerin çoğu abartılmıştır (Wylie 1985).

Arkeoloji, kıyaslamacı düşünceye "temel olarak bağlıdır" (Stahl 1993: 225) ve bu geçmişteki davranışların olası "toplumsal mantığı"na ışık tutabilecek yollardan birisidir (Veit 1992: 108). Karamsar Gosden bile arkeolojinin etnografya olmadan çok zor olacağını ve –nihayet– bunun yararlı bir karşılaştırma aracı olduğunu istemeyerek de olsa kabul etmektedir (Gosden 1999: 9). Tüm bilimlerdeki yorumlamaların çoğu kıyaslamacıdır, ya da kıyaslama olarak başlar. Bilinmedik bir şeyi, bildiklerimizle anlamaya çalışırız. Evet, kıyaslamalar hataya açıktır ancak bu kontrol edilebilir; ayırt edebilme yeteneği sayesinde

bilinmedik bir şeyin bildiğimiz tarafından tamamen tüketilmesi engellenebilir (Wylie 1985; Binford 2001). Bunun haricinde David&Kramer (2001: 44), kıyaslama olmadan arkeolojik kayıt yorumlamalarının "tarifsiz bir biçimde sıkıcı" ve neredeyse anlamsız olacağını ileri sürmektedirler. Bu durumda sonsuza kadar seramikler üzerinde küçük yorumlara takılı kalacak, din, toplumsal örgütlenme ya da ekonomi hakkında hiçbir şey söyleyemeyecektik.

Kıyaslamalar tartışmaları sonlandırmak için tasarlanmamışlardır –bu onlar için mümkün değildir– ama geçmişte kim olmuş olabileceğimiz, kim olduğumuz ya da gelecekte kim olabileceğimiz hakkında sadece "veri" olarak değil, aynı zamanda "iletişim" olarak da beşeri bilimlerin hizmetlerini zenginleştiren ampirik çalışmalar, anlaşmazlıklar ya da kuramlaştırmalar için hipotezler, kuramlar ya da yorumlar sunabilirler.

Bu bölümde öbür dünyaya yolculukları tanımlarken, o yolculukların kendi zamanımız ve toplumumuzun önemli dini ya da toplumsal hikâyeleri olarak var olmadıklarını söylemeye çalışmıyorum. Böyle yolculukların herhangi bir "evrimsel" planın, tasarının ya da insani bir derecelendirmenin bir parçası olduğunu öne sürmüyorum. Ancak; insan ruhunun öbür dünyaya yolculukların oldukça eskiden kalma olduğunu, "ölme" fikrinin ilk şeklinin bu yolculuklarda bulunabileceğini ve böyle imge ve hikâyelerin günümüzdeki kendi ölme düşüncelerimizin ana temelini oluşturduklarını öne sürüyorum. Bu öbür dünya yolculukları bizimkilerle karşılaştırıldıklarında "ilkel" değildirler. Aynı bizimkiler gibi görünmektedirler. Önemli olan nokta daha sonraki özellikler öyle değilken bu ölme imgelerinin görünürde olmasıdır. Sadece bu mevcudiyet onları daha yakından incelemeye değer kılmaktadır.

Sonuncusu ve en önemlisi, "öbür dünya yolculukları"nın eski doğasının, Taş Devri'nden modern zamanlara kadar, bir dizi gelişen epidemiyolojik ve demografik baskıya maruz kaldığında, bu kesişmeleri yaşayan tüm toplumlara yönelik belirli kültüre özgü zorluklar oluşturduğunu düşünüyorum. Örneğin, kısa yaşamlar, vahşice ölümler, küçük ekonomiler zamanındaki öbür dünya yolculukları, uzun yaşam süreleri, kronik hastalıklar ve Orta Çağ ekonomilerinden farklı zorluklar oluşturmakta ve farklı toplumsal baskılar uygulamaktadır. Dahası, her ne kadar bu tepkilerin içeriği, rengi ve kapsamında pek çok değişiklik görülebilecek olsa da, biz bu tepkileri hepsini bir örnek haline getirecek şekilde olmasa da en azından yapısal yönden tanımlayabiliriz. Ben bölgeye özgü tepkilere karşı gelmiyorum. Sadece benim tanımladığım zorlukların tanımlanabilir olduğunu ileri sürmüyorum, ancak bunların en azından şu anda bizi etkilemekte olan müteakip zorlukları yönlendirdiğini iddia ediyorum. Döneme özgü zorluklarla ilgili diğer yorumlamalar da imkân dâhilindedir. Ben sadece benim tanımladığımın da en azından haklı ve mantıklı bir biçimde onların arasında olması gerektiğini düşünüyorum.

Bu suretle, örneğin, aborjinlerin öbür dünya yolculuklarının kıyaslaması *Homo erectus* topluluk yolculuklarına eşdeğer olmayabilir çünkü diğer topluluklar bu "fazladan" adımı atmamışken, bazı *erectus* toplulukları mezar eşyalarını o yolculuk için hazırlamaktan öteye gitme ihtiyacı hissetmiş olabilirler. Ancak yine de bazı topluluklar öbür dünyaya yolculukların getirdiği önemli ihtiyacı tanımlayacaklardı ve bizim tarihteki müteakip yerleşmiş ekonomik ve toplumsal gelişmeler içerisinde miraslarını alınış olabileceğimiz isimsiz ve bilinmeyen topluluklar da bunlardır. Bu, diğerlerini de alternatifler üretmeye yönlendirmesi kaydıyla göz önünde bulundurulma-

ya değer, spekülatif bir adımdır. Şimdi, Taş Devri'nde ölmenin bu olası özelliklerinden bazılarını inceleyelim.

Taş Devri'nde Ölmenin Olası Özellikleri

Kısa Bir Ölme Farkındalığı

Kaza, ani hastalık ya da sürpriz bir ölme durumunda kişisel ölme deneyiminin kısa olacağı aşikâr olsa da, tabii ki Taş Devri'ndeki herkes bu şekilde ölmemiştir. Önemli sayıda insanın – bunların azınlık mı çoğunluk mu olduğunu kim söyleyebilir ki?– yaşlanma ve hastalıklarla yavaş yavaş öldüğüne dair kanıtlar bulunmaktadır. Bu türden ölümlerin nasıl gerçekleşmiş olduğunu bilemeyiz ancak kasıtlı öldürmelerin hepsinin ihanet sonucu olmamış olabileceğine dair deliller vardır.

Sir James Frazer'ın büyü ve din üzerine ünlü çalışması *Altın Dal* (The Golden Bough, 1911b), pek çok avcı-toplayıcı ve bahçıvan topluluklarda ayinsel öldürmenin yaygın bir ölme biçimi olduğunu göstermektedir. Frazer çoğu "ilkel insan" için gücün devamlılığı ve tanrı-kralların yararının güçlü olarak ölebilme yeteneğine bağlı olduğunu ileri sürmektedir. Yani müritleri, tanrı-insanları, onlar zayıflık ya da hastalık belirtileri göstermeden öldürmek zorundaydılar. Bu tanrıyı böyle bir kuvvete sahipken öldürerek müritler, onun ruhunu iyi durumda tuttuklarına ve halefine devrettikleri inanmaktaydılar. Dahası, tanrılarının kötüleşmesine paralel olarak dünyanın da kötüleşmesini engelleyerek kendi dünyalarının emniyetini sağlamaktaydılar.

Tanrı-kralların ve tanrı-insanların bu ayinsel öldürülüşleri aristokratik çevrelerle sınırlı değildir, Frazer bu türden destekli ötenazi uygulamalarının diğer sıradan insanlar arasında da görüldüğünü bildirmektedir. Güney Pasifik'ten Mangaianlar,

Yeni Hibridler'de Habeşistan Kamantları, Güney Amerika'daki Çiriguano yerlileri ve Fijililer ruhların ölümden sonraki yaşamda ölümden önce nasıllarsa yine aynı şekilde var olduklarına inanan pek çokları arasındadır. Yani engelli, öbür dünyada da engelli olacaktır. Zayıf ve güçsüz olan da aynı şekilde kalacak ve bebekler de buradaki yaşamda olduğu gibi orada da sürüneceklerdir. Gönüllü ölüm, kişinin kendi kaderini kontrol etmesi ve kişiye sonraki dünyada iyi bir yaşam şansının verilmesi için bir tür yoldur.

> Eski insanlardaki gönüllü intihar geleneği, onların en sıra dışı adetlerinden biridir ve gelecekteki yaşama dair doğaüstü inançlarıyla da bağlantılıdır. Onlar insanların ölüm anında sahip oldukları zihinsel ve fiziksel kabiliyetlerin aynılarıyla cennet zevkine vardıklarına, yani, ruhsal yaşamın cismani varlığın bittiği yerde başladığına inanırlar. Bu açıdan o insanların bu değişimi zihinsel ve bedensel güçlerinin yaşla beraber yok olup onları eğlenmekten mahrum bırakmadan önce geçirmek istemeleri doğaldır. Buna ek olarak savaşçı bir toplumda zayıflığın aşağılanacağını ve artık kendini koruyamayanların karşılaşacağı küçümseme ve haksızlıkları da unutmamak gerekir. (*US Exploring Expedition: Ethnology and Philology, H.Hale [1846]'den notlar, Frazer'dan alıntı 1911b: 11-12*)

Ayrıca Güney Amerika'daki Çiriguanolar arasında, kişinin en yakın akrabası, omurgasını bir baltayla kırıyor, ve bu şekilde sevdiği kişinin doğal yollardan ölmesini engellemiş oluyordu.. Eski Paraguay yerlilerinde kişi önce bir festival ve eğlenceye katılıyor, üzerine katran sürülüp tüyler yapıştırıldıktan sonra (muhtemelen parlak renkli tüyler içinde en hoş bir biçimde) büyük bir toprak yığınıyla canlı canlı gömülüyordu. Afrika'dan Hindistan, İskandinavya ve Asya'ya, insanlar yaşlanan akrabalarını, arkadaşlarını ve hükümdarlarını öldürme-

nin ve bunu sevecenlikle yapmanın farklı yollarını bulmuşlardı. Kadınlar da bu kaderden nasiplerini alıyorlardı çünkü Fiji ve Etiyopya gibi yerlerde erkekler çoğunlukla son refakat için genç bir kadınla birlikte bir kulübeye kapatılıyorlardı ve kadın da adamla birlikte ölüyordu ya da kadınlar erkeklere eşlik etmeleri için boğazlanıyor ya da yakılıyorlardı (Frazer 1911b: 13-21).

Bu tarz ölmelerin çoğuna doğrudan katılan kişiler ölme deneyimlerinin kişisel ve kişiler arası boyutlarını tecrübe edebilmek için hatırı sayılır bir zamana sahiplerdi. Doğrusu bu koşullarda "ölme" deneyimi oldukça ayrıntılı olabiliyordu. Bu tür davranışların çoğu oldukça eski zamanlara dayandıkları ve çok farklı ve ayrı kültürler arasında yaygın olduklarından, Taş Devri insanlarının buna benzer ölme deneyimlerini yaşamış olabileceklerini söylemek mümkündür ve kesinlikle mantıksız da değildir.

Şunu kesinlikle biliyoruz ki ölme farkındalığının süresi, kazalar, ihanet ya da ani bir hastalık sırasında ölümü öngörebilme konusundaki duruma bağlı genel yetersizlikten ötürü pek çok insan için kısa olmuştur. Ancak avcı-toplayıcıların yaygın ve uzun süreli "çaresiz durumdaki hastayı öldürme" geleneğinden ötürü bazı insanların ölme deneyimlerinin toplumsal, ruhsal ve hatta fiziksel kondisyonunu kontrol edip onları şekillendirmiş olabilmeleri de mümkündür. Öyle olsa bile, bu tür bir ölme de kısa bir sürede, belki de ayinsel öldürme törenini içeren bir ya da iki günlük bir zaman dilimi içerisinde gerçekleşecektir. Bu olası değişiklik bizi kısa ölme deneyiminin –ölmekte olan insanın bakış açısından– muhtemelen toplumsal statü ya da bölgesel geleneklerden bağımsız bir kural olduğunu görmekten alıkoyamaz.

Thomas (1999: 654) ölü gömme âdetinin arkasında dini inançlar ve eskatologyanın* –arkeolojinin ulaşamayacağı alanlar– yattığını ileri sürmektedir. Bu bir kurgu alanıdır ve Taş Devri'nde ölmenin toplumsal bir resmini oluşturmaya niyetlendiğimizde bunun oldukça yakından ilgilenmemiz gereken türden bir çalışma olduğunu bilmemiz gerekir. Yalnız, son etnografik tanımlamalardan bazı ipuçları yakalayabiliriz ve mantıklı düşünme yöntemimizi güçlendirerek kurgularımızı bir düzen içerisine sokabiliriz. Klein (1999: 467-8) Neandertallerin mezar eşyalarına hiç rastlanmadığını ileri sürerken Lewin (1999: 158) birkaç örneği belirtip açıklayarak bu görüşe karşı çıkmaktadır. Ancak bu iki önemli antropolog da Neandertallerin ölülerini gömdükleri konusunda hemfikirlerdir. 20 durumdan 16'sında ölüleri cenin pozisyonunda gömmüşlerdir. Basit aletler, polen kalıntıları ve kaya çemberleri gibi mezar kalıntılarına dair pek çok kanıt vardır; bunlar hayatta kalanlar açısından amaca yönelik bir davranışa işaret edebileceği gibi alanın kirliliğine ya da oraya bir hayvanın girmiş olabileceğine de işaret edebilir. Lewin, yine, amaca yönelik davranış fikrini desteklemekte, "cesetlerin, taş aletlerin, vücutların dizilişinin ve diğerlerinin bir arada oluşunu açıklamak için şans yetersiz kalır " demektedir. Bunlar, diğer ilk insanlar gibi bu insansıların da "bazen ölülerini insani olarak tanımlayabileceğimiz seviyede bir ayinle gömdüklerini" göstermektedir.

Ancak vücutların cenin pozisyonunda yerleştirilmesi bilerek yapılmış gibi görünmektedir ve yeniden doğuş ya da uyku

* İnsanın ve dünyanın sonunu, öbür dünyayı anlatmaya çalışan Tanrı bilimi kolu, (ç.n.)

hakkında bazı fikirlerin bulunduğuna işaret ediyor olabilir. Özellikle de ölü onlara "ölüyor" görünüp de duyular ötesindeki diğer bir dünyaya doğuyor ise, hediyelerin dini ya da sadece duygusal armağanların bir parçası olduğuna inanmak mantıksızca mıdır? Kuşkusuz, sonraki defin alanlarının ve *Homo sapiens* defin alanlarının arasında mezar eşyası örnekleri şaşırtıcı bir derecede artmaktadır. Eğer *Homo sapiens* mezar eşyaları ölümden sonraki yaşam inancıyla bağlantılıysa neden Neandertaller de –onlarla beraber var olan türler olarak– bu inancı kendi yöntemleriyle paylaşıyor olmasın?

Her halükarda, en az 10.000 yıllık mezarlarda, mezar eşyaları olarak pek çok yiyecek, süsleme, boynuz, hayvan kemikleri, balık dişleri, taş aletler, deniz kabukları, toprak boyası kalıntıları bulunmaktadır (Cullen 1995) ve daha sonra köpek (Larrson 1994) ve kayık (Muller-Wille 1995) kalıntıları dahi bulunmuştur. En az 10.000 yıl önceye kadar avcı-toplayıcılar ölülerini toprak boyasına gömmekte ve yaşayanlar kemikleri toplumsal ya da dini amaçlarla taşıyabilsinler diye kemiklerin ayrıldığı bazı ayinler yapmaktaydılar (Cauwe 2001). En az 5.000 ila 3.000 yıl önceye ait hatırlama amaçlı yerler ya da mezar tümseklerine dair kanıtlar mevcuttur (Lucas 1996: 105).

İlk Avustralya Aborjinleri'nin pek çoğunda ölünün eşyaları, çoğunlukla silahlar ya da aletler, kendisiyle birlikte gömülüyordu (Frazer 1913a: 145). Doğu Viktorya'daki Aborjinler ölüyü, grubun kaybedilemeyecek kadar değerli gördüğü taş balta hariç tüm eşyalarıyla birlikte gömüyorlardı. Wurundgerri ırkı da benzer bir yol izliyor ve mezar başına ölü erkekse bir mızrak atıcı, kadınsa bir kazı çubuğu yerleştiriyordu (Frazer 1913a: 146). Sopalar, mızraklar ve yer elması dalları, hatta kano parçaları ölmekte olan ruha çıkacağı yolculukta yardımcı olma-

ları ve onu yardım istemek amacıyla geri dönmekten alıkoymak için konulmuş mezar eşyalarıydı.

Sadece pek az Aborjin ırkı bu yolu izlemedi, bunun yerine bu eşyaları yıkayıp topluluğun diğer üyelerine dağıtmadan önce bir süreliğine mezar yerinin yanına ya da üstüne koymayı tercih etti. Bu özel durum bir istisnadır ve Frazer'a göre avcı-toplayıcıların ekonomik duyarlılıklarında bir dönüm noktasıdır. Frazer'a göre mezar eşyaları bir hatıra ya da sembolik olmaktan öte oldukları zaman ekonomik bir kayıp oluyorlardı çünkü "yaşamakta olanın gerçek çıkarları"ından çok "ölünün hayali çıkarları"na hizmet etmekteydiler.

Yine de, önemli, yani toplumsal ve ekonomik değer arz eden mezar eşyalarının gömülmesi, miras dağıtımının ölmekte olandan yaşamakta olana değil, yaşamakta olandan ölmekte olana doğru olduğunun açık bir göstergesidir.

Geç Taş Devri insanlarının ve yakın avcı-toplayıcı toplumların mezar eşyalarının ölme deneyimi hakkındaki fikirlerimizde iki büyük değişiklik yaptığını görebiliriz. İlk olarak, ölme araç gereç gerektiren önemli bir yolculuktur ve ikincisi, miras zorunluluğu hayatta kalanlara gerekli araç gereci sağlama sorumluluğu yüklemektedir. Her iki karakteristiğin de ölmenin bir öbür dünya yolculuğu olarak görülmesiyle ilgisi vardır. Peki, bunlar ne tarz yolculuklardı?

Öbür Dünyaya Yolculuk Olarak Ölme

Ölümün öbür dünyaya bir yolculuk olduğu fikri akademik literatürde oldukça eski bir tartışma konusudur (bkz, örneğin, Berger ve diğerleri 1989; Couliano 1991; Obayashi 1992). Frazer bir dönüm noktası olan üç ciltlik eseri *The Belief in Immortality and the Worship of the Dead*'de [Ölümsüzlüğe İnanmak ve Ölüye

İbadet Etmek] (1913aa,b,c) bunun insanlığın muhtemelen en eski inancı olduğunu ileri sürmektedir.

Clottes&Lewis Williams (1998: 12) –bilincin değişken durumlarını uyaran, kontrol eden ve kötüye kullanan– "esrarengiz" âlemlere yolculuk fikrinin bile şamanizmde önde gelen bir düşünce olduğunu öne sürmektedir. Bu değişken durumlara nöropsikolojik bir açıdan yaklaşan Clottes&Lewis Williams şamanizmin –ve bu sebeple öbür dünyaya yolculukların– Üst Paleolitik (ya da erken Taş Devri) zamanında tanındığını ve tasvir edildiğini söylemektedirler. Genel olarak memelilerin ve özellikle insanların sinir sistemi rüyalar, translar ve halisünasyonlar gibi bilincin değişken durumlarını barındırabilmekte ve oluşturabilmektedir. Özel ot ya da bitkileri yiyerek veya tekrarlama ve duyusal yoksunluk ayinleri aracılığıyla bu tür durumları yaşama kabiliyeti oldukça eskilere dayanır ve ayrıca yeni ve çağdaş avcı-toplayıcı toplumlarda da görülmektedir.

Mezopotamya, Antik Mısır ve Taoist Çin'in (Couliano 1991) ya da Orta Çağ Hıristiyanlık'ının (Zaleski 1987) ünlü öbür dünya yolculuklarının hepsinin tarihi temellerini – nöropsikolojik temelleri olmasa da– şimdi büyük oranda unutulmuş olan Taş Devri'ndeki öbür dünyaya yolculuklardan almaktadır.

Bu yolculukların nispeten yeni olan bazılarını artık ulaşamayacağımız yolculuklar için açıklayıcı ve kıyaslamacı birer örnek olarak nakledebiliriz. Frazer'ın *Belief in Immortality*'sinde [Ölümsüzlüğe İnanmak] belgelediği pek çok örnekten üçünü açıklayacağım. Frazer'ın çalışmasıyla ilgili pek çok eleştiri yapılmış olmasına rağmen bu eleştirilerin çoğu onun efsane ve ayin arasındaki ilişkiyle ilgili kuramsal karmaşalarına, avcı-toplayıcı psikolojisini basitleştirmesine, ahlaki açıdan dini kar-

şılaştırmalar yapmaya olan uygunsuz düşkünlüğüne ve açık seçik olmak yerine çoğunlukla üstü kapalı kalan izahatlarına yöneliktir. (Bu sorunlara dair mükemmel bir inceleme için, bkz. Ackerman 1987.) Ancak yine de çoğu eleştirmen Frazer'ın inançlar ve adetlerle ilgili oldukça detaylı açıklamalara olan takıntısının, zengin bir antropolojik referans kaynağı olarak hala son derece önem taşıyan açıklayıcı bir materyal mirası bıraktığını kabul etmektedir. İleriki sayfalarda keşfedeceğimiz Frazer'ın kuramlarından çok bu izahatları olacaktır.

Yeni Hibridler'de (Frazer 1913a: 361-2) insanlar ölümden hemen sonra, ayrılan ruhun yakınlarda dolandığına ve muhtemelen ölümünün çevresindeki koşuşturmayı izlediğine inanmaktadırlar. O an ölü kendi köylülerine acıyarak baktığında bir inançsızlık evresi oluşur çünkü aslında kendisi iyidir ve bir şekilde onların bir zamanlar kendi fiziksel bedeni olan şey için tuttukları yastan rahatsızlık duymaktadır. Bir süre sonra bu meşgaleden sıkılır ve tepelere doğru döndükten sonra bir geçide ulaşana kadar bu tepeleri takip eder. Geçitten atlar ancak öbür tarafa geçmeyi başaramazsa hayata geri döner. Diğer tarafa atlayabilirse öbür dünyadaki yolculuğuna başlar. Eğer gerçek yaşamında birilerini öldürdüyse orada o insanlarla karşılaşır. Öldürdükleri insanlar ona sataşırlar ve sopaları ve bıçaklarıyla onu döverler.

İçine düşüp, unutulup gidebileceği derin bir kuyu ve saf ruhları yemek için pusuda bekleyen vahşi bir domuz bu yolda karşılaşılacak diğer sınamalardır. Bu zorlu sınamalardan sağ kurtulabilmek için önemli olan şey yaşamı boyunca kendisi ya da yakınları tarafından yapılmış olan hazırlık ve sigortalardır. Kulaklarını deldirmiş olmalıdır yoksa öbür dünyada susuzluğunu gideremez. Olur da öldüğünde iyi yemek yiyemezse diye dövme yaptırmalıdır. Vahşi domuzdan kaçarken tırmanacak

bir şey bulamadığında yararlanmak için pandanus ağacı* dikmelidir. Ebeveynler oğullarının gelecekteki ruhu için ok ve yay koyabilecekleri küçük evler inşa edebilirler ya da kızlarının ruhu için pandanus ağacı dikebilirler.

Fiji'de de (Frazer 1913a: 462-7) yolculuk ve onun zorlu sınamaları oldukça çoktur. Ölümden sonra ruh bir pandanus ağacıyla karşılaşır, ona bir balina dişi atması gerekmektedir. Eğer kaçırırsa bu karılarının ona eşlik etmek için boğazlanmadığı anlamına gelir. Eğer ağacı vurursa bu karılarının onu ruh yolunda takip edebileceği anlamına gelir. Bekâr ruhlar yoldan geçen tüm bekârları yemeye çalışacak büyük bir kadın hayalet-canavarıyla karşılaşacaklardır. Ancak eğer ki ruh sınamadan geçerse ilerde hayaletler kumsalının yanındaki kayanın üstündeki yolda bir cin onu beklemektedir. Pek çok ruh bu çarpışmadan sağ çıkamaz ve insanın "gerçek" ölümü olan "ikici ölüm"ü (Frazer 1913a: 465) tadar.

Ancak ölmekte olan kişi bütün sınamaları geçerse orada kendisini bir kayığın beklediği bir uçuruma ulaşır. Uçurumdan bakarken bir tanrı ya da temsilci ona hayatı hakkında sorular sorar. Daha sonra bir küreğe oturması istenir. Ancak bu, hiç de şaşırtıcı olmayan bir biçimde, bir hile olabilir. Eğer küreğe oturursanız o tanrı sizi uçurumdan ikinci sınıf bir cennete doğru iter. Bu ikinci sınıf cennette hayatınızda ne yapıp yapmadığınıza göre karşınıza çıkacak başka sınamalara katlanırsınız; erkekler ve kadınlar için cezalar farklıdır. Tanrılar tarafından beğenilenlerse Batı Tinselcilerinin ebedi *Yaz Ülkesi* fikrini oldukça andıran –açık bir gökyüzü ve sıcak hava, iyi yiyecek ve arkadaşlık, kelimelerle anlatılamayacak bir mutluluk–gerçek cennete giderler.

---

* Bilhassa Malaya'da bulunan ve kama şeklinde yaprakları olan bir bitki, (ç.n.)

Bu Fiji Cenneti'nde, ruh uzun bir süre kalabilir ve sonunda yeryüzüne bir tür tanrı olarak geri döner. Ayrıca ruhlar yeryüzüne iyi ya da kötü niyetle dönebilirler. Bu konular hakkında büyük anlaşmazlıklar vardır. Ancak bu yolculuklar üzerine yapılacak en önemli yorum biyolojik ölümün gerçek bir hiçlikle sonuçlanan bir *ölüm sonrası yaşam sürecinin başlangıcının* habercisi olduğudur. Diğer bir deyişle kişinin kendi "ölme"si biyolojik ölüm sırasında değil, ölüm sonrasında, genellikle gerçekten ciddi bir kaza ya da doğaüstü varlıklardan gelen belalar sonucu meydana gelmektedir. Ölme, eğer ki vuku buluyorsa, biyolojik ölümden sonra başlar – ki Fiji efsanelerine göre pek çok insan için vuku bulmaktadır (Frazer 1913a: 467).

Farklı Avustralya Aborjin ırkları biyolojik ölümden sonra ne olduğuna dair pek çeşitli inançlara sahiplerdir. Bazı ırklar yukarıda incelenen Pasifik kültür inançlarına benzer inançlara sahiplerdir. Örneğin, Torres Strait Adası sakinleri bir ruh-ülkesine giderler. Güneydoğu Avustralya ırkları genel olarak ruhlarının gökyüzüne gideceklerine ve sonunda birer yıldız olacaklarına inanırlardı (Frazer 1913a: 133-4). Ancak özellikle Orta Avustralya Aborjinleri arasında ruh göçü inancı hâkimdir. Ölünün ruhları eski aile ya da kabileler içerisinde tekrar doğar. Kişisel bir –kuramsal olarak eski benliğin devamlılığını gerektiren– "ölme deneyimi"ni takip edebilmek amacıyla böyle inançlar biyolojik ölümle aynı anda gerçekleşen bir ölüme işaret edebilir. Ancak, böyle bir şey söz konusu değildir.

Frazer'a göre (Frazer 1913a: 164) eski benliğin varlığı başka bir benlik içerisinde tekrar oluşmadan evvel (çoğunlukla eski benlikten kalan parçalarla) 12 ila 18 ay süresince bir "ara evre"de kalır. Bu ara evre süresince ruh biyolojik ölüm ya da definin gerçekleştiği yerin etrafında dolaşacaktır. Bu "ölmekte" olan insan eski aile için rüyalar, hastalık ya da ekonomik ve

toplumsal varlık konularında yardımcı ya da tehlikeli olabilir. İkinci bir tören bazen böyle insanların "gerçek" ölümünü belirleyecektir. Aruntalar bir zamanlar ölümden 12 ila 18 ay sonra hayalet avına çıkıyorlardı. Bu törende, ölen kişinin kabile üyeleri 12 ila 18 ay boyunca ölünün aralarında dolaşmasının yeterli olduğunu düşünüyorlardı. Kişinin öldüğü yeri –ki bu çoğunlukla eski kamp alanı oluyordu– ziyaret eden bir grup silahlanmış erkek ve kadın, hayaleti defin alanına doğru tam olarak kovmadan önce bir süre dans ediyor ve bağırıyorlardı. Orada dans edip mezar toprağını ezerlerken ölünün bir sonraki yaşama geçmeden önce o noktada kalmasını istediklerini açıkça belli ediyorlardı (Frazer 1911a: 373-4).

Aruntaların bulunduğu yerin kuzeyinde başka bir kabile grubu ağaç defni âdetini –cesedi etin çürümesi için ağaca yerleştirmek– gerçekleştirmektedir. Etler çürüdükten sonra kemikler birbirinden ayrılır ve ahşap bir kaba konulur. Kemikler bu kap içerisinde toprak defnini gerçekleştirecek olan kadın akrabaya sunulur. Diğer kabileler bir kol kemiğini ya da kafatasını saklarlar. Bunlar daha sonra yaşamın sonunu simgelemesi amacıyla parçalanırlar. Bu noktadan sonra ruh, yeniden doğmayı bekleyen diğer ruhların arasına katılır.

Bu örneklerin hepsinde, cennet ya da farklı bir vücut içerisinde yeni bir yaşama başlamadan veya yok olmadan önce ölmekte olan kişilerin yaşamlarını tamamlamak için gerçekleştirdiği bir dizi görev olarak, toplumsal, psikolojik ve ruhsal ölme yolculuğunun çoğunlukla biyolojik ölümden sonra gerçekleştiğini görüyoruz. Ölüm bir "ölme"dir ve ölmekte olan insan açısından onun temel anlamı "öbür dünya yapılan yolculuğu" sırasında şekillenir.

Öbür dünyaya yapılan nu yolculuk sırasında ruh –bu yolculuk ister yeni bir yaşama isterse ikinci bir ölüme doğru yapılsın– sadece karşılaşacağı zorluk ve sınamalarda başarıya ulaşmak için değil, moral ya da destek gibi basit konularda bile eski toplumuna bağımlıdır. Aruntaların hayalet kovalama törenlerinde gördüğümüz gibi ölmekte olan insan ne zaman hareket edeceği konusunda bile haberdar edilmektedir. 12 ila 18 ay ölünün eski mekânı etrafında dolaşması için oldukça fazla bir süredir.

Fiji'nin öbür dünyaya yolculuk inanışında bir liderin gerçekten de mezar eşyası olarak kendisine verilmiş silahlardan yararlandığı aktarılmaktadır. Bu lider, ruhların katili cin ile karşılaştığında tüfeği ateşleyip cinin dikkatini dağıtmayı başarmış ve Fiji cennetine doğru başarıyla kaçmıştır (Frazer 1913a: 465).

Ayrıca pek çok Aborjin ırkının ölümden sonraki yaşamlarında kullanmaları için avcılarını mızraklarla, kadınlarını ise yer elması dallarıyla gömdükleri bildirilmiştir. Pek çok mezarda yemek bulunuyordu, ruhları sıcak tutmak için ateşler yakılıyordu ve ölüler yeniden doğmak için beklerken onlara sığınak olsun diye bazen kulübeler yapılıyordu. Kişi böylesi bir konforun onlar için sağlanamadığı aç, üşümüş, savunmasız ve barınaksız ruhları ve bunları sağlayamayan hayattaki kişiler için oluşacak fiziksel sonuçları sadece hayal edebilir. Bu nedenle, mezar eşyaları –en azından pek çok yakın zaman avcı-toplayıcı toplumlarında– sadece eski toplumları tarafından ölmekte olan insanlara yolculukları için sağlanmış eşyalar değil aynı zamanda yaşayanların onları mutlu etmek için kullandıkları birer yoldur. Ancak mezar eşyaları sağlanmasının temel amacı bu da değildir.

Pek çok Aborjin ırkı mezar eşyalarını sadece hayaletlerin yolculuklarını desteklemek için ya da onları mutlu etmek için değil, onların geri dönmesini engellemek amacıyla da yerleştiriyordu. Ölmekte olan ruhlar geri dönmeyi –ya da kalmayı– isteyebilirlerdi ve hayatta kalanlar yeni ölmüş birinin geri dönüşünü tasvip etmiyorlardı. Hayaletlerin yaşayanları rahatsız etmek için geri dönmesine engel olmak amacıyla, eski eşyalarının tümü ölüyle birlikte gömülebilir ya da yakılabilirdi. Eğer ölüler ihtiyaç duydukları her şeye sahip olurlarsa dönmek için hiçbir neden kalmazdı. Ancak gerekli eşyaların temini hayaletleri uzakta tutacak kadar yeterli değilse, daha farklı önlemler de alınabilirdi. Avustralya'nın Queensland bölgesindeki Kwearriburra halkı (Frazer 1913a: 153) ölülerinin kafasını kesip, yaktıktan sonra kalanları parçalayıp ateşteki kömürlerin arasında bırakıyorlardı. Bu şekilde, bir hayalet kabileyi takip etmek istediğinde kafasının olmadığını fark edecek ve kozlar onu yakana kadar el yordamıyla başını arayacaktı. Bunun üzerine mezarındaki daha kısıtlı ancak daha güvenli yaşamına geri dönecekti.

Yani ölmekte olan insanlar tekrar ölene kadar ya da denizlerin, bulutların ya da dağların ötesindeki başka bir toplumun üyesi olana kadar yaşamış olsalar da ölümden sonraki olaylar üzerindeki kontrolleri oldukça sınırlıydı. Eski duyarlılıkları, ölümden sonra onlar için mevcut olan toplumsal seçenekler, önceki akrabalarından gelecek toplumsal yardımların türü ve kapsamı, güvenlikleri ve savunma araçları, erzakları ve hatta bazen yolculuk için onlara verilmiş olan süre, bunların hepsi hayatta kalanların davranış ve adetlerine bağlıydı. Ayinsel öldürme sürecini yaşayanlar gibi biyolojik ölümün ani bir olay olarak gerçekleşmediği pek az insan için bile ölme süreci, bu süreci belirleyen tören ya da kutlamalar ve ölümün şekli, adet-

ler tarafından belirleniyordu ve kişisel isteklerin neredeyse hiç önemi yoktu.

İkircikli Elveda

Son olarak, ölme deneyiminin büyük bir kısmı görünmeyen öbür dünya bir yolculuk olarak gerçekleştiğinden ölmekte olan insanın bir tane değil iki tane statüsü vardır. Birincisi, ölmekte olan insan, bazıları için anne, baba, kız ya da erkek kardeş, lider ya da arkadaş olan bir akrabadır, bir topluluk üyesidir. Ancak ölmekte olan insan bu önceki toplumsal rollerin toplamından daha farklıdır, ya da olacaktır. Ölmekte olan insan yakın zamanda bir hayalete dönüşecektir. Bir hayalet yararlı bir şey de olabilir, korkulan bir şey de.

Ruhlar her ne kadar hayırlı atalar, tanrılar ya da totemlerle anılsalar da, yeni bir hayalet yaşayanlardan öç almasın, onlara kızgınlık göstermesin diye mutlu edilmelidir. Bir önceki bölümde de bahsedildiği gibi bazı mezar eşyaları fedakârlıkla olduğu kadar mutlu etme amacıyla da konulmuştur. Ölülerin kafataslarının yakılması ya da hayalet önceki akrabalarını takip edemesin ve sürekli kendi çevresinde dönsün diye ağaçların dairelerle işaretlenmesi, en son vedanın yapılabilmesi için uygulanan yöntemlerdir. Her ne kadar ortada sevgi olsa da ölmekte olan insanı yeniden görmek oldukça korkutucu bir şeydir. Ölmekte olana veda ederken istek ve nefret bir aradadır.

Torres Strait Adası sakinleri (Frazer 1913a: 174) ölülerini geri dönmesinler diye gömerler. Cenaze törenleri aynı zamanda ruhlara veda etmek ve onları öbür dünyaya yapacakları yolculuklarına başlayıp hayatta kalanların yaşamlarına devam etmelerine izin vermeleri için ikna etmek amacıyla yapılan şenliklerdi. Abartılmış ve çoğunlukla şiddet içeren yas gösterileri gerçek duygulardan gelebilir ancak bu ifade şekli aynı

zamanda yetersiz bir gösterinin ölünün gazabını getirebileceği korkusuyla da ilgilidir.

Her ne kadar ölüler –ölmekte olan ruhlar olarak– rüyalarda görünmelerine, avlanmaya yardım etmelerine, nasihatte bulunmalarına ya da yaşayanlara kötü şans veya hastalık getirmelerine izin verecek bir oluşuma sahip olsalar da bu oluşum hayatta kalanların bu etkiyi sınırlayan, kontrol eden ve geri iten törenlerinden, şenliklerinden ve geleneklerinden oluşan bir cephanelik tarafından yaratılmıştır.

Veda törenlerinin ikircikliği, ölme statüsünün hayattayken sevilen, ölümde korkulan biri olmaktan kaynaklanan ikili doğasını ortaya koymaktadır. Görünmeyenlerin dünyasında pek az şey kesindir ve öbür dünyaya geçmektedir, bu da pek az ruhun geride bıraktığı insanlara karşı doğrudan sorumluluğu olduğunu gösterir. Hayatta kalanlar, sadece, ölmekte olanların farklı bir dünyadaki yeni yolcular olarak gelecekteki zorunluluklarıyla birlikte eski bağlılık ve duyarlılıklarını fark edecekleri toplumsal koşulları maksimize edebilirler.

Ölmede Yinelenen Konular

Genel olarak, yakın zaman avcı-toplayıcı ve küçük bahçıvan topluluklarının temel ölme karakteristiklerinden pek çok önemli sonuç çıkarabiliriz. Birincisi, "kişisel" ölme deneyimi olarak adlandıracağımız şey, büyük oranda ölünün deneyimi olacaktır. Pek çok ölüm anlayışının temelinde yaşamın devamlılığı yatar. Bu yaşam iki parça halinde olabilir: Cennet gibi, cehennem gibi ya da –ruh göçü kuramlarında anlatıldığı gibi– sadece dünya gibi olabilecek bir son durak. Bu çağdaş ilahiyatçıların çoğunlukla eskatolojik kader diye tanımladıkları şeydir. (Bu genellemeye dair bir istisna vardır: Eğer seyahat etmekte olan ruh "ikinci" bir ölümü yaşarsa bu yok olma demektir.)

İkinci yaşam, kişinin biyolojik açıdan yaşayan bir varlık olarak eski yaşamından ve öbür dünya seyyahı olarak yeni statüsünden bir geçişi içeren önceki yaşamıdır. İlahiyatçılar genellikle bu ilk süreci paraeskatolojik dönem olarak adlandırırlar (Hick 1976). Bu ikinci yaşam, bence, ölmekte olan kişinin "gerçek" yaşamıdır ve bu statü, demografisi ve epidemiyolojisi kayda değer bir ölümden önce ölmeye nadiren geçit veren bir Taş Devri insanı için kabul edilebilir olan tek "ölme" statüsüdür. Öbür dünyaya yolculuklar ile ilgili yakın zamanlı etnografik kayıtlarda da görebildiğimiz gibi, kayda değer bir ölümden önce ölme deneyimi yaşamış insanlar bile seyahat süreçlerini de ayrıca dâhil edeceklerdir.

İkincisi, eğer son zamanlardaki ölme etnografilerinin içerik bakımından olmasa da yapı bakımından Taş Devri davranışlarıyla bağlantılı olduğunu ileri sürmekte haklıysak, modern bir bakış açısından şunu söylemeliyiz ki önceki ölme deneyimleri büyük oranda topluluğun diğer üyeleri tarafından kontrol ediliyordu ve oldukça tehlikeli bir yolculuktu. Taş Devri'nde ölme ile ilgili neredeyse her şey karmaşık, hassas ve belirsiz görünüyor olmalıydı.

Pettitt'in (2000: 362) alaycı bir şekilde belirttiği gibi Neandertallerin yaşamı çirkin, hayvani ve kısa olmuş olabilir ancak aynı zamanda ölmeleri de acı verici, riskli ve uzun olmuş olabilirdi. Taş Devri'nde ölme belirsiz olsa da çoğunlukla gerçeküstü bir yere yapılan çarpıcı, hatta olağan üstü bir yolculuktu. Kişinin başarısı ya da başarısızlığı; kişisel zekâsı, törenler ve akrabaları ve topluluğu tarafından ona verilen kalıntıların birleşimine bağlıydı.

Son olarak, ölme yolculuğunun önemine ve karmaşıklığına ve kişiyi yolculuğunda destekleme konusunda topluluğun ve akrabaların önemine rağmen, yaşayan birey genelde ölümü ne zaman ve nasıl bekleyeceği konusunda neredeyse hiçbir

fikre sahip değildi. Müritleri tarafından ayinsel olarak öldürülen liderler bile zamanlarının dolmuş olduğunu en son anlayan insanlar olabilirler. Sadece cinsel performansın düştüğünü fark eden eşler ya da bir başkasında gücün azaldığının farkına varan genç savaşçılar sayesinde uygun zamanın geldiği tahminleri yapılabilmektedir.

Ölüm; doğum sırasında veya karşı kabilenin kurduğu ölümcül tuzaktan habersiz avlanırken ya da savaşırken gelebilir. Bu karşılaşma ya da durumların tümünde kişinin kendi ölüm ve ölmesinin belirsizlikleri ve olasılıkları mevcuttur. Eğer Taş Devri'nde ölme ve topluluk kontrolünün en önemli özelliği öbür dünyaya yolculuk ise, bu ikisinin temelinde yatan ikinci bir önemli özellik de öngörme sorunudur. Kişinin kendi ölümünü öngörmesi sorunsalı muhtemelen tüm yaşayanların ölümle ilgili konularda düşünürken, konuşurken ya da onunla yüz yüze gelirken karşılaştıkları anahtar sorundu. Neden ölümü ön görme konusu Taş Devri'nde ölmekte olan insanlar için asıl yaşayan anlamdı?

Belirsizlikte Öngörü

İlk başta ölme bir olay ya da yolculuk olarak kesinlik bildiriyor gibi görünebilir ancak üzerinde düşünüldüğünde bunun böyle olmadığı anlaşılacaktır. Modern sanayi ekonomilerinde insanlar, cinayet, kaza ya da ölümcül bir hastalık olarak algılayacakları "zamansız" ya da "şanssız" bir ölümle karşılaşmadıkları sürece, yaşlandıklarında öleceklerini düşünmektedirler. Taş Devri'ndeyse hâkim ölüm şekillerinin, dönemin demografi ve epidemiyolojisi hakkında bildiklerimizden yola çıkacak olursak, cinayetler ya da hızlı hareket eden enfeksiyonlar olduğunu söyleyebiliriz. O dönemde yaşlanma deneyimi sıra dışı, hatta kazaları düşündüğümüzde istisnai olarak algılanıyor olabilirdi. Modern yaşam kendisi için yaşlanma ile ölmeyi ön-

görürken ne kadar kesinse, Taş Devri'nde ölümün öngörülmesi konusundaki belirsizlik de o derece kesindi.

Öbür dünyaya yapılan bir yolculuğu yaşayacak olmanın kesinliği, orada hayatta kalıp kalınamayacağının belirsizliğiyle gölgelenmese de muhtemelen dengeleniyordu. Öbür dünyaya yolculuklar –eğer avcı toplayıcılara ait son etnografik kayıtlardan hareket edecek olursak– benliğe hayatta kalması için çok küçük bir şans veren oldukça tehlikeli deneyimlerdir. Bugün endüstriyel toplumların dünyevileştirilmesi, kişileri ölümden sonra herhangi bir deneyim yaşamayacaklarına dair ikna etmeye yönelmektedir. Ancak ölüm deneyimleriyle ilgili popüler ve diğer araştırmalar ya da yakınını kaybetmiş olanların görüşleri bu "kesinlik"in o kadar da kesin olmadığını göstermektedir. Materyalistler bile istemeyerek de olsa beynin ölüm bilinçsizliğinden sonra daha önce kabul edeceğimizden çok daha uzun bir süre kendilerini meşgul edeceğini kabul etmektedirler.

Taş Devri'ndeki bu belirsizlik bağlamında o dönemin insanlarını bekleyen en önemli zorluk büyük ihtimalle öngörüydü. Öngörüyü iki anlamda kullanıyorum: Birinin bir beklenti içerisinde olduğunu belirten zihnin bir niteliği ve önceden davranma. Taş Devri'nde ölme aşağıdaki güçlü toplumsal ve psikolojik yollarla bu tür öngörüleri oluşturmuş olabilir.

Korkutucu öbür dünyaya yolculuk dört anlaşılabilir tepki oluşturacaktır. Birincisi, kişide bu yolculuğa tam olarak ne zaman atılacağını kestirmek için bir istek oluşacaktır. İster maymun, ister at, isterse insan olsun kimse bir şokla karşılaşmak istemez. Tanrı-insanlar ya da ilahi krallar için ayinsel bir öldürülmeyi öngörmek siyasi bakımdan stratejik olmasa da psikolojik yönden yararlı olabilir. Sıradan erkek ve kadınlar için bile ölümle ilgili tutarlı bir öngörü, hazırlık ya da kaçış planları gibi faydalı seçenekler oluşturacaktır.

İkincisi, öbür dünyaya yolculuğun belirsizliği ve kaygısı ondan kaçınmak için güçlü bir motivasyon olacaktır. Bu korkuyla doğrudan bağlantılı olarak özellikle biyolojik açıdan ölümün gelişine dair işaretleri algılamak için güçlü bir motivasyon oluşacaktır. Yaklaşan ölümün doğaüstü ve fiziksel işaretlerini anlamaya yönelik bu istek bu öbür dünya kaygısıyla alakalı olarak olmuş olabilir. Bu risklerle nasıl baş edilebileceğini öğrenmeye dair istekte de kısmi olarak psikolojik yönden etkili olmuş ve bu nedenle Bingham (1999) tarafından bu dönemle ilgili tasvir edildiği üzere uzun menzilli silahların ve savunma örgütlerinin geliştirilmesinde önemli olmuş olabilir. Bu ölümden kaçınma isteği –sadece kişiler arası bir kayıp olarak değil aynı zamanda hazırlıksız yakalanılacak tehlikeli bir öbür dünya yolculuğu açısından da– sağlık ya da tıbbi bakım teknikleri için önemli bir toplumsal ve kişisel itici güç teşkil edecektir.

Üçüncüsü, ölmenin öbür dünyaya yapılan bir yolculuk olarak öngörülmesi büyük ihtimalle Şamanizm'in gelişimi ve popülerliği açısından da önemliydi. Yakın avcı-toplayıcı toplumların çoğunda Şamanist adetler –trans, ilaç alma, ayinsel olarak davul çalma, duyusal yoksunluk, sürekli tecrit, acıya teşvik, coşkulu danslar, aralıksız şarkı söyleme– nüfusun yarısını kapsayabiliyordu (Clottes&Lewis-Williams 1998: 12-14). Şamanizm ve öbür dünyaya yolculuk arasındaki bu ilişki Taş Devri mağara resimleri ile ilgili çekişmeli tartışmalarda uzun bir süre boy göstermiştir. Bu merak ve öbür dünyaya yolculuk hakkında daha fazla şey öğrenmeye yönelik bu istek kökenini Taş Devri'nden almış olabilir. Öbür dünyada hayatta kalabilmeye yönelik bu eski teknik ve hileler Yahudi-Hıristiyanlık, Taoizm, Budizm, İran sermestleri gibi tarihi dinlerdeki ve diğer yakın mistisizm çeşitlerindeki benzer ilgi ve devamlılıkların habercisi olmuş olabilir (Couliano 1991).

Son olarak, öngörme zorluğu büyük ihtimalle çıkacağı önemli yolculuğu beklemekte olan kişinin davranışlarını değiştirme isteği ile sınırlı değildir. Taş Devri insanları kendi ölmelerini muhtemelen önceden hareket ederek –ölüm için hazırlanıp planlar yaparak– öngörmeyi istemişlerdi. Yani diğer bir deyişle, "gerçek" biyolojik ölümden önce "ölmek" için duyulan istek Taş Devri'nde doğmuştur diyebiliriz çünkü böyle bir hazırlığın yararları burada, kendi tarihimizin doğuşunda fark edilmiştir.

Kişi "ölme" deneyimini –kısa bir süre için bile olsa– bu dünyada gerçekleştirebilseydi, bu süre kişiye öbür dünyaya yapacağı yolculukta yardımcı olacak bir şeyler öğrenmekte kullanılabilirdi. Kişi yolculuk için bir fikir, dua, hatta araç-gereç edinmek için yalvarabilirdi. Bir düşünün. Eğer biyolojik ölümden önce bunun için bir şansı olsa, kişinin belirli bir silah, yiyecek ya da ayin istemek için vakti olabilirdi. Eğer önce bu dünyada ölmeyi yaşayarak öbür dünyada ölmeyi öngörebilseydi! Dahası, eğer öbür dünyadan önce bu dünyada ölme deneyimini gerçekleştirebilseydi, kişi, statüsüne göre ailesi, kabilesi ya da tüm topluluk için bir haleflik planı oluşturabilirdi. Ekonomik kayıplar da öngörülebilirdi ve bunu karşılamak için planlar yapılabilirdi. Aslında, kişi eğer önceden davranabilseydi ve ölme deneyimini biraz daha erkene alabilseydi, bütün bu planlar da gerçek olabilirdi.

Her şekilde, davranışı etkileyen bir çıkarım ve önceden davranma için itici bir güç olarak öngörme, sonradan gelen tüm ölme davranışlarına toplumsal ve ruhsal şeklini veren Taş Devri ölme deneyiminden gelen en önemli zorluk olmasa da son derece önemli bir zorluk olarak görünmektedir. Bir sonraki bölümde, öngörmenin niteliğinin bizim ölme eylemi sırasındaki istek ve korkularımızı şekillendiren bu temel tasarıyı nasıl yarattığı üzerinde duracağım.

Üçüncü Bölüm
İlk Zorluk: Ölümü Öngörme

Hangisi bir insanın daha fazla faaliyette bulunmasını sağlar: öngörü mü, cehalet mi? Hangisi bir insanda daha fazla kaygıya sebep olur: Öngörü mü, inkâr ve cehalet mi? Biri, herhangi biri, birçok kez karşılaştığı bilindik bir tehditle karşı karşıya geldiğinde meraksız, ilgisiz ya da pasif kalabilir mi? Ölüm insanları *harekete geçirir* mi?

Bütün bu soruların hepsine verilecek cevap şudur: Ölüm insanları biraz farklı bir şekilde motive eder ve hareketlendirir çünkü tarihsel açıdan biyolojik ölüm, ölüm olarak değil, yaşamın en karmaşık ve zorlu safhası olarak görülmüştür. Yaşamın bu "son bölüm"ünde –biyolojik ölümden sonraki, ancak pek çok deneme ya da dönüşüm ile benliğin yok olmasından önceki– tehlikeli bir sınama dönemi vardır. Her ne kadar bu "ölme" geriye dönüş olmadığı anlamına gelse de sizin ve benim için çok daha fazla şey ifade edebilir. Ölmekte olan insan kesinlikle önceki hayatında görmediği ya da karşılaşmadığı şeylerle karşılaşmayı bekleyebilir. Ölen herkesi bekleyen en büyük soru, ölmekte olan kişinin öbür dünyanın zorlu ve göz korkutucu

sınamalarından başarıyla geçmesini sağlayacak koşullar nasıl maksimize edilebilir?

Bu son ve tek soru herkesin katılabileceği en büyük insani zorluk ve tepki çemberini oluşturmaktadır. Son iki bölümde öngörme zorluğunun bazı olası savunmacı öngörüsel tepkileri doğurarak insanın yaşaması ve ölmesinde önemli bir rol oynamış olabileceğini öne sürdüm. Bu olası savunmacı tepkiler şunlardır: Ölümün gelişini tahmin etmeye duyulan istek, ondan korunmaya duyulan istek, onunla karşılaşmanın doğuracağı riskleri belirlemeye duyulan istek. Bunlar haricinde eğer kişi ölümü kaçınılmazlık olarak algılarsa daha kabullenici öngörüsel tepkiler oluşabilir: Ölüm hakkında daha fazla şey öğrenme isteği, onun için hazırlanma isteği ve onunla ilgili planlar yapma isteği. Taş Devri'nde ölümü öngörme zorluğuna yönelik bir grup tepkinin bir diğer gruptan üstün olduğunu öne sürmüyorum. Bir grubun diğerinden daha çok ya da daha az önemli olduğunu da ileri sürmüyorum. Ayrıca, tüm tepkilerin bir gruba özgü olacağını ya da bu tepkilerden 1'inin, 2'sinin, 5'inin ya da 6'sının herhangi belli bir zaman diliminde bulunacağını iddia da etmiyorum. Sadece böyle tepkilerin – savunmacı ya da kabullenici tepkilerin– ölümü, yani o zamanlarda öngörülmesi açıkça çok zorlu ve sıkıntılı olacak bir şeyi öngörme isteğine yönelik anlaşılır, hatta mantıklı bir tepki olduğunu ileri sürüyorum. Bence her zaman ve her yerde bulunan bu zorluğun toplumsal ölümü öngörme kaygısını zamanın belirleyici toplumsal ve psikolojik davranışı haline getirmesinin nedeni onun büyüklüğüdür. Şimdi bu tepkilerin her birinin pratik, toplumsal ve evrimsel açıdan hangi anlamlara gelebileceğini açıklayayım.

Ölümü Öngörmede Savunmacı Tepkiler

Ölümün Gelişini Tahmin Etme İsteği

Bu istek insanları hastalık ve rahatsızlıkla ilgili daha yakından gözlemler yapmaya ve bu bilgiyi sözlü ve yazılı biçimde "saklama"ya yönlendirebilir. Ölümü tahmin etmeye yönelik bu istek ölümcül bir çatışmaya dönüşebilecek toplumsal ya da politik karşılaşmalara da aynı derecede yakından bir inceleme getirtebilir. Basit gözlemler, yeterli sıklıkta yapıldığında "tehlike" işaretlerini fark etmede temel yöntemler haline gelir. Kuşlar ve babunların kendilerine yakın hareket eden yılanlar ve şahinlerdeki ölüm ihtimalini fark edebildikleri gibi; belirli bir insan düzeni, silahlanma ya da giyinme şekli de yabancı bir avlanma partisi ile bir savaş partisi arasındaki öğrenilmiş farkın işareti olabilir.

Bazı yaralar iyileşebilecek gibi görülebilir; bazılarıysa çaresiz, tedavi edilemeyecek gibi görünür. Adet döneminde kadınlarda gerçekleşen aşırı kan kaybının, ya da önemli ölçüde kan kaybının ve erkekte kendiliğinden meydana gelen aynı miktarda kan kaybının öneminin farkına varılması binlerce yıl almış olabilir. Deride oluşan leke ve şişlikler, cerahat, renk solması, nöbetler ve kasılmalar, geçici ve kronik ağrı – bütün bu belirtiler, yakın zamanda ya da ileride öldürecek olanlar ve karşı kişinin birlikte yaşaması gerekenler olarak kaydedilip sınıflandırılabilirler. Ölümün politik ve fiziksel işaretlerine dair açıklamalar araştırılmalıdır çünkü aslında kaçınılmaz olsa da pek çok kişi için ölüm kaza ya da yanlışlık yoluyla gelmektedir (Bowker 1991).

Böyle basit yollarla, savunmacı politik ya da askeri stratejiler hissedilmiş, paylaşılmış ve nesilden nesile aktarılmıştır. Aynı şekilde herhangi bir topluluk tarafından yaratılan tıbbi

beceriler de giderek o topluluğun adetlerinin ve yaşam ilminin bir parçası haline gelmiştir. Tıp ve hemşirelik gibi, uluslararası ilişkiler de kökenlerini ölümü tahmin etme ve –Taş Devri insanlarının çoğunlukla yaptıkları gibi– ölümcül bir sürprize kurban gitmeme isteğinden alır.

Ölümden Korunma İsteği

Ölümü tahmin etme isteği kişilerin ve grupların daha iyi gözlemlenmesini ve örgütlenmesini teşvik ettiği gibi, ölüm yaklaştığında ondan korunma isteği de teknolojik yeniliği teşvik eder.

Özellikle bu istek toplumsal ve politik enerjinin diğer insan gruplarından ya da hayvanlardan gelecek bir saldırıya karşı askeri savunma ve uyarı sistemlerine yerleştirilmesini gerektirir. Bu tür bir bilinç doğal olarak insanda yırtıcı hayvanlara ya da ani bir saldırıya karşı en güvenli alanları bulmaya yönelik farklı istekler doğuracaktır. Tabii ki bu da insanları hayvanların bulunmadığı mağara yerlerine yöneltecektir ancak aynı zamanda bütün çevrenin iyi bir şekilde gözetlenebileceği yüksek alanlara yönelik de anlaşılır bir ilgi doğuracaktır. Köpek, kaz, kuş ya da at gibi hayvanların kullanılması da karşı bir insan grubundan ya da yırtıcılardan gelen beklenmedik saldırılara karşı iyi bir alarm sistemi ve garanti kapısı olacaktır.

Hastalık ortaya çıktığında, ölüme yol açacak bu hastalığı engelleme isteği tedavi etmeye ve aynı zamanda ölümden korunmak için büyüye ve doğaüstü ayinlere yönelik bir ilgiye neden olacaktır. Taş Devri'nde "acil durum yönetimi" teknik ve "teknoloji"si doğal olarak sihirlere, iksirlere, tılsımlara ve hastalanmış arkadaş ya da akrabaya yardım edeceğine inanılan belirli nesnelerin büyülenmelerine neden olacaktır. Bu basit yollarda, müteakip büyü, cadılık, kurban ve diğer büyücülük-

lerin ve ayrıca farmakolojinin, tıbbın, cerrahinin ve ayrıca karantina, muhafaza ya da nefiy gibi kamu sağlığı yöntemlerinin gelişiminde tarih öncesinin izlerini ve imkânlarını görmekteyiz.

Ölümü Getiren Riskleri Belirlemek

Taş Devri'nde ölüm ve yaşam dünyalarını incelediğimizde gördüğümüz gibi, en önemli iki ölüm nedeni ya yırtıcılar ya da diğer insanlar tarafından öldürülmektir. Bu olağan hadiseler doğal olarak her iki durumdan da kaçınma isteği doğuracaktır. Neandertallerin iskelet kalıntılarında bu kadar çok yara izinin bulunmasının nedenlerinden biri onların yakın mesafe avcıları olmaları ve oyunlarıyla kurdukları bu yakınlığın bedelini ödemeleridir (Mithen 1999: 198). Öyleyse, avlanma sırasında hayatta kalma olasılığının artması için uzun ya da daha uzun menzilli silahların geliştirilmesi oldukça önemliydi.

Yakından değil de "uzaktan" öldürebilme yetisinin iki sonucu olmuştur: Kişi, avlanırken karşılaşılacak ölüm ya da ciddi yaralanma risklerinden daha kolay bir şekilde kaçınabiliyordu ancak aynı teknoloji düşmanlar tarafından kullanıldığında ölüm ya da ciddi yaralanma risklerini arttırabiliyordu. Yine de Taş Devri'ndeki avcılar için yiyecek bulma adam öldürmekten çok daha öncelikliydi ve teknoloji bu nedenle ilk olarak av oyununun tehlikeli şartlarından başarıyla çıkmak için oluşmuştu diyebiliriz. Ayrıca uzaktan öldürebilme yetisinin –tüm silahlarda olduğu gibi– saldırı hareketlerde olduğu kadar savunmacı hareketlerde de üstün olduğunu da söyleyebiliriz. Bu durumda komplike silahlar geliştirme dürtüsü, her şeyi göz önünde bulunduracak olursak, öncelikle ölüm ve yaralanma konusundaki risk yönetimine karşı oldukça iyi bir savunma reaksiyonuydu.

Aslında Bingham (1999) insanın eşsizliğiyle ilgili kendi kuramında, bilişsel işlevle bir araya gelen dil ve teknoloji gelişiminin, bizim uzaktan öldürme ve yaralamaya ve bunu toplumsal destek, silah geliştirme, toplumsal denetleme ve dikkat ile yapmaya yönelik eski yetilerimizle açıklanabileceğini öne sürmektedir. Öldürme çevresindeki bu toplumsal örgütlenme, akşam yemeği bulmak için uğraşırken öldürülmekten kaçınma isteği tarafından tetiklenmiş olabilir.

Bunun toplumdaki yansıması, korunma ve başkalarına saldırmaya yönelik askeri stratejilerin gelecekteki gelişimlerine kolaylıkla iletilmektedir. Bu noktadan, kendi yiyeceğini yetiştirme ve büyütme ve onu savunmak için ordu denilen şeye sahip olma fikrine küçük bir adım kalmıştır.

Ancak silah geliştirme yoluyla öldürmek ve öldürülmekten kurtulmak, ölümden kaçınmayla ilgili savunmacı stratejilerin sonuçlarından sadece bir tanesidir. Kriz yönetimi, ayrıca avın bir süre gözlemlenmesini ya da hangi sebzelerin hastalığa neden olup hangilerin olmadığının anlaşılmaya çalışılmasını kolaylaştırmış olabilir. Böyle gözlemler hayvanların yaşam döngüsü ve yiyecek kaynaklarının anlaşılması gibi ek yararlar da doğurmuş olmalıdır. Bu bilgi avlanmak için daha genç ve zayıf hayvanları seçmede ya da evcilleştirme ve yetiştirme olasılığını görmekte faydalı olmuş olabilir.

Herhangi bir zarardan kaçınma isteğinin doğurduğu diğer fikirler; savunmacı yerleşim yerleriyle, istihkâmla, hayvanlardan ve sert hava şartları ile tehlikeli arazi şekillerinden korunmayla ilgili seçeneklerdir. Bunların hepsi ya da bir kaçı Taş Devri'nde bir göçebe grubunda ortaya çıkmış, diğer bir grupta olmamış olabilir. Gruplar arası iletişim yeni fikirlerin yayılmasında rol oynamış olabilir ya da bütün grupların birbirinden

ayrılığı yeniliklerin bir gruptan diğerine taşınmasını engellemiş olabilir. Bunu bilmenin bir yolu yoktur.

Ölümü Öngörmede Kabullenici Tepkiler

Ölüm ihtimaline karşı gerçekleşen tepkilerin hepsi tabii ki savunmacı değildi, şimdi de değildir. Tüm toplumlarda ölüm ihtimaline karşı kabullenici ve meraklı tepkiler de bulunmaktadır. İnsanlar bazen kaçınılmaz olan hakkında daha fazla şey öğrenmeyi isterler ve ölümlülüğün nihai şartlarına hazırlanmaya ve bunun için planlar yapmaya teşebbüs ederler.

Ölüm Hakkında Bir Şeyler Öğrenme

Arkeolojideki en büyük tartışmalardan birinin Taş Devri mağara resimleri üzerine olduğunu daha önce görmüştük. Bu resimlerin gerçek mi yoksa arzulanan olayları mı yoksa bilincin değişken durumlarını mı yansıttığını tahmin etmek zordur. Bu resimlerde hayvanların, insan elleri ya da cinsel organlarının betimlemeleri dışında şaşırtıcı yarı-hayvan, yarı-insan figürleri ile karşılaşmaktayız. Sıra dışı hayvan ya da yarı-hayvan figürleri çoğunlukla mağaraların oldukça ulaşılmaz yerlerinde bulunmaktadır ve karışık hayvan-insan figürleriyle birlikte ele alındığında bu gerçek ünlü arkeolog Lewis-Williams'ı (1998,2003) en azından bu sanatın *bazılarının* ölüleri ya da ölülerin ruhlarını temsil ettiğini düşünmeye yönlendirmiştir.

Lewis-Williams bu mağara sanatının bir kısmının ataları, ölü şamanları ya da bazen sadece sıradan insanların ruhlarını betimlediğine inanmaktadır. İddialarını ve yorumlamalarını antik mağaraların yakınlarında yaşayan günümüz insanlarının efsanevi hikâyelerindeki tekrarlamalara dayandırmaktadır. Antik erkek ve kadınlar bir dizi taktik –acı, duyusal yoksunluk,

davul çalma ya da özel yiyecekler yeme veya belirli törenlere katılma– yoluyla bilinç durumlarını değiştirmeyi başarmış ve daha sonra "öbür dünya"dan edindikleri kısa görüntüleri keşfedebilmiş olabilirler. Bu tarz fikirler garip değildir ve Şamanik yolculuklar günümüzde LSD, peyote kaktüsü ya da diğer farmakolojik zihin-değiştirici ilaçlar ile sağlanan bilincin değişken durumları kadar iyi bilinmektedir.

Eski avcı-toplayıcılar arasında Şamanizm'in oldukça yaygın olduğunu kabul etmek abartılıysa daha basit bir biçimde rüyalarda bile öbür dünyaya yolculukları keşfedilebilir – ki bu durum yakın avcı-toplayıcı toplumlarda yaygın oluşu üzerine temellendirilmemelidir. Rüyaların farklı bir dünyaya – kişinin ölümle ya da farklı yabancı hayvanlarla karşılaşabileceği bir dünyaya– yapılan hakiki ve "gerçek" bir yolculuk olduğu fikri de avcı-toplayıcı toplumlar arasında yaygın bir fikirdir ve bu tarz deneyimlerin kişiye "öbür dünya" hakkında içgörü ya da bilgi sağlayabileceği inancının kaynağı olabilir.

Ölüm İçin Hazırlanma

Ölümün kaçınılmazlığına karşı gerçekleşen en açık toplumsal ve kişisel kabullenici tepki, onun sonuçları için hazırlanmaktır. Yakın zamandaki Fiji ve Avustralya Aborjinlerinin öbür dünyaya yapılan yolculuklarla ilgili basit kayıtlarda gördüğümüz gibi, hazırlık yapmak akıllıca bir şeydir. Örneğin Fiji'de ölmeden önce evlenmek hazırlanma bakımından akıllıca bir davranıştır (karılarınızın sizi bir sonraki dünyada takip edeceğinden emin olmak ya da bekârları yiyen kadın canavardan kurtulmak için). Yeni Hibridler'de hayatınızı riske atmadan önce kulaklarınızı deldirmeniz mantıklı olur, aksi takdirde bir sonraki dünyada sonsuza kadar susuz kalırsınız; dövme yaptırmanız gerekir yoksa yolculuk boyu yiyeceğiniz yiyecekler kötü olacaktır;

siz ya da en azından anne babanız pek çok pandanus ağacı dikmelidir. Bunlar kişinin öbür dünyaya yapacağı yolculuk için yaşamı sırasında yapabileceği pek çok hazırlıktan sadece bir kaçıdır. Ancak yapılacak yegâne faydalı hazırlıklar bunlar değildir.

Öbür dünyaya yolculuk sırasında ölme pek çok kişi için yok edici bir "ikinci" ölümü yaşamaya neden olsa da, bazıları için *ölümsüzlüğü getirebilir*. Başarmak için sadece iyi silahlanmış olarak gelmek ve öbür dünyayla ilgili tüm adetlerin yerine getirilmiş olduğundan emin olmak yeterli değildir. Şaşırtıcı bir biçimde, değerlerin aydınlatılması de iyi bir hazırlık olarak önerilmektedir. Yeni Hibridlerde eğer insanları öldürürseniz, orada size sataşıp, sizi sopaları ve bıçaklarıyla saldıracak olan aynı insanlarla karşılaşabilirsiniz.

Öbür dünya yapılan yolculuk hileler ve aldatmacalarla doludur ve bu da deneyimin değerlendirilmesinin ve "ilim" olarak adlandırabileceğimiz bir dünyeviliği oluşturmanın önemini gösterir. Öbür dünyadaki hayaletler, cinler, canavarlar ya da tanrılar genelde yaşamda gösterilmiş merhameti ödüllendirirler. Zalimliğe ise zalimlikle karşılık verilir. Böyle hikâyeler kişinin yaşamındaki toplumsal ve kişisel değerlerini gözden geçirmesinin faydalı olduğuna işaret etmektedir. Avcı-toplayıcılar arasında yaşamın ve ölümün kozmolojisine getirilmiş ahlaki bir boyut bulunabilir ve çoğunlukla bu boyut tüm topluluk üyelerini değerlerin aydınlatılmasına teşvik edebilir.

Ölüm İçin Plan Yapma

Son olarak kişi ölümün kaçınılmazlığına karşı akraba yükümlülüklerinin güçlü olduğundan emin olarak plan yapabilir. Sonuçta öbür dünyaya yolculuk sırasında kullanacağınız faydalı şeyleri gömecek olan akrabalarınızdır. Açıkçası, bu plan-

lamanın büyük bölümü günümüzde sanayi toplumlarında olduğu gibi statüyle ilişkilidir. Örneğin statü ne kadar yüksekse, başarı için plan yapma gereği o kadar fazladır. Bazı tanrı-insanların çok zayıf ya da hasta olmadan öldürülmesi gerekecektir ki enerjileri topluluk ya da bir sonraki kral veya şamana kalmış olsun.

Beklenmedik bir ölüm ihtimaline karşı kişinin av partisindeki, genel olarak yiyecek arama ya da toplamadaki veya ebeveynlikteki yerinin kimin tarafından doldurulacağının da planlanması gerekebilir. Bir çocuğun kaybı bile bir göçebe grubu için yiyecek toplama konusunda önemli bir anlam taşıyabilir. Seleflik planlaması ve kimin hangi pozisyonlarda devam edeceği konusundaki çatışmaların yatıştırılması durumunda, sözel kanunların oluşturulması ya da en azından statü önceliklerinin ele alınması gerekebilir.

Bu tarz planlamalar ve ölüm için hazırlanma üzerindeki önceki düşünceler, daha karmaşık ve kalabalık toplumlar için büyük bir ehemmiyet –hatta mülkiyete sahip olanlar için daha fazla– ve gelişmenin temeli olmuş olmalıdır. Ayrıca, kitapta daha sonraları göreceğimiz gibi taşra ve şehir koşullarında yerleşik hayata geçmiş insanlarda da durum kesinlikle böyledir.

Ölümün savunmacı olarak öngörülmesi toplumsal gerçeklikler, askeri organizasyonlar, tıp ve bilim alanında olmasa da fikir alanında geniş tabanlı bir büyüme sağlamış olabilir. Ölümün daha kabullenici şekillerde öngörülmesi ise önemli dini ve ruhsal fikirler ve örgütlenmelerin gelişiminin ve yükselişinin açıkça yararına olmuştur.

Bu yollarda, Taş Devri'nde ölme sorununun kültürel aktivite ve gelişmeler için önemli bir –hatta önemli *olan*– toplumsal etmen olduğunu görebiliriz. Taş Devri'nde ölmekte olan insan-

lar için öngörme konusu kanunların, yeni örgütlenmelerin, teknolojilerin ve bilimlerin gelişmesi yönünden kültürün inşasındaki en önemli itici güç olmuş olabilir. Bu insanlar arasında da az ya da çok gelişime vesile olmuş olabilir. Kişinin ölümünü öngörmesiyle ilgili bu sürekli zorluk bazıları için küçük, bazıları içinse büyük değişikliklere neden olmuştur. Bir toplumun diğerine nazaran daha ileri bir teknolojik ve örgütsel gelişim çizgisine sahip olmuş olmasının nedeninin ne olduğunu söyleyemeyiz ancak Taş Devri ölüm ve ölme dünyalarında bireysel ve toplumsal itici güçlerin çokça görüldüğünü söyleyebiliriz.

Ölüm ve kültürün gelişimi ile ilgili modern akademik tartışmalar açısından, Taş Devri'nde ölmeyle ilgili mevcut düşünce ve gözlemlerimiz, ölümü inkâr etmektense onu öngörmenin yaratıcı bir toplumsal güç olarak önemli olduğunu göstermektedir. Ölümü öngörme bütün temel politik, ekonomik, ruhsal ve bilimsel gelişimlerimizin temeli olmuş olabilir.

Bu şekilde toplum, bizleri ölümden korumak için değil onun oldukça kendine özgü zorluklarını öngörüp bunlar için hazırlanmakta bizlere yardımcı olmak üzere oluşmuştur. Ölümün bir prova olmadığına dair gülünç çağdaş gözleme karşı tarih öncesinden gelen, bunun tam karşıtı daha makul bir görüş bulunmaktadır. Toplumdaki kişisel ve toplumsal gelişim olarak yaşam aslında öbür dünyaya yolculuğun zorluklarına karşı bir prova olarak görülmüş olabilir.

İnsanlık tarihinin ve tarih öncesinin büyük bir bölümünde toplum din ile aynı anlama geliyordu, şimdi gördüğümüz gibi aralarında kesin çizgiler yoktu. Din/toplum bizlere sadece "gelecek olan" zorluklarla değil aynı zamanda yaşamın amacıyla ilgili de tamamlayıcı bir anlayış vermişti. Bu anlayış hem savunmacı hem de kabullenici şekilde ölümü öngörmeydi.

Eğer kişi *bu* yaşamın bizi nasıl *öbür dünya*ya hazırladığına dair bu anlayışlarımız arasındaki eski ve hakiki bağlantıyı koparırsa, temel toplumsal ve ekonomik faaliyetlerimizin çoğu anlamsız hale gelecektir. Eğer kişi, öbür dünyaya olan yolculuğunu bir ölme şekli, bir illüzyon ya da mit olarak tanımlayan dini fikirleri göz ardı ederse kişisel anlam yaratma süreci, gerçekteki anlamın kültürel üretim aşamasından koparılmış olur.

Bu bağlantılar olmadan insan faaliyeti oldukça anlamsız gözükmektedir; kişiler kendi şüphecilikleri tarafından terk edilmiş olmakta ve anlam yaratma sadece keyfi ve kişisel bir iş haline gelmektedir. Dahası bu sonuçlar, elbette ki, sadece psikanalitik toplumsal kuram –dünyevi hümanizmin felsefi ilhamı– tarafından elde edilmiş olanlardır. Eğer ölmemizi öngörüyor olmamız insan topluluklarının uzun zamandır yaptığı şey değilse, o zaman bütün bu yaratıcı evrimsel davranışın nedeni, bunun karşıtı –ölümü inkâr etme– olabilir.

Ölümü Öngörmeye Karşı Ölümü İnkâr Etme

Psikanaliz 20. yüzyılda görülen bir dizi bilgiye yaklaşma biçiminden biriydi ve dini fikirlere açıkça düşmandı. Aynı zamanlarda ortaya çıkan Marksizm gibi psikanaliz de bütün dünyanın maddesel olan tek bir şeyden görünmez bir biçimde oluştuğuna dair dinsel inanca karşı gelmenin yollarını aramıştır. Dinin bu felsefi zorluklarının da yardımıyla, biyolojik materyalist bakış (sadece et ve kemikten oluşmaktasınız), ampirik bakış (göremediğiniz ya da ölçemediğiniz şeyler bilgi sayılmaz) ve rasyonalist-hümanist bakış (eğer rasyonel olmayanda ısrar ediyorsanız, kesinlikle kişisel çıkarınıza yönelik gizli bir kişisel, toplumsal ya da politik işiniz vardır) hakimiyete gelmiştir, özellikle de akademik yazılarda.

Akademik söyleme göre, içinde bulunduğumuzdan başka bir dünya daha olmadığından, kültürün inşası öngörmenin değil inkârın üzerine temellendirilmelidir. Ölümlülüğe karşı kendimize bir siper oluşturmak için bize bu bitmek tükenmek bilmeyen enerjiyi veren öngörme değil, *ölüm korkusu*dur. Kültür inşası, bilinçsizce ölümü def etme, bilgi, politikalar, yapılar, imparatorluklar, tıp ve bilimlerden oluşan mirasımızda ölümsüz olma isteğimizdir. Ölümün inkârı, aynı derecede verimli olan haz isteğimizle birlikte insan faaliyetlerinin tümünün lokomotifi durumundadır.

Bu şekilde psikanaliz insanlık tarihine asosyal bir bakış açısı getirmektedir ve bu da Christopher Lasch (1980: 33-4) gibi bazı olumlu yorumcuların tarihe, antropolojiye hatta biyolojiye yönelik psikanalitik girişimlere müsaade etmemesinin temel nedenidir. Bu, toplum türleri ve onlar tarafından yetiştirilen baskın ve meşhur fertler arasındaki faydalı psikoanalitik bağlantıları takip etmeye yönelik ilgiye rağmen böyledir. Psikanaliz, toplumların açık dini gündemlerini göz ardı etmektedir (çünkü "gerçek" bir öbür dünya olamaz) ve bunun yerine evrimsel davranışlarımızın temeline politik ve/veya bilinçsiz insan dürtüsünü koymaktadır. Öbür dünyaya yolculuğu açıkça saçma, kurgu, gerçek maddeden uzak olduğundan, kültür inşasının ardındaki bütün yaratıcı toplumsal, ekonomik ve politik enerjilerin başka bir nedeni olmalıdır.

İnsanlık tarihinin büyük bir bölümünde, hatta bu tarihin başlangıcından beri öbür dünyaya yolculuğun saçma olduğu fikrinin pek az insan tarafından kabul edilmesi psikanalitik kuramcıların pek de umurundaymış gibi görünmemektedir. Onları destekleyenlere göre bu çözümlemede, herhangi bir bakış açısından çok modern psikanalitik kurama öncelik verilmelidir. İlk toplumların tümündeki toplumsal kurumların

farklı bir dünyaya yönelik olması göz ardı edilmelidir çünkü o evrimsel ilginin konusu materyalist temelli psikanaliz için kabul edilemez olmuştur ve hala da öyledir.

1959'da Norman O. Brown psikanalitik yazıtlarında "ölüm içgüdüsü"nün rolünü artırarak ölüme yönelik bu Freudçu bakış açısını güçlendirmiş ve yeninden yerleştirmiştir. Brown'a göre kültür, bireyin isteklerini açıkça dışa vurmasını engellemektedir. Toplum ket vurmaktadır. Bir de birey de gruptan elde edeceği diğer kazanımlar –emniyet, koruma ve destek– için kendi isteklerini bastırmaktadır. Bu ödeşmede bireyin kültürü başkalarının yerini alacak şeyleri, özgür olma zorunluluğundan ve "karanlıkta yalnız kalmaktan" korunmayı sağlamaktadır (1959: 99).

Bunlar oldukça ilginç hatta karşı-sezgisel gözlemlerdir çünkü insanlar bir primat türüdür ve bu hayvanlar (1) doğaları gereği yalnız yaşamaktan çok birlikte yaşamaya yönelmiş canlılardır ve (2) ilişkileri, tek taraflı olan ilk ebeveyn-çocuk ilişkilerinin aksine karşılıklı alış ve verişe dayalıdır. Dahası, çoğu karanlığın seslerini iyi biliyor olacağından, yetişkin avcı-toplayıcıları ya da ilkel bahçıvanları karanlıktan korkarken hayal etmek zordur. Eğer bir arada kalmak için bir neden gerekiyorsa, sadece karşılıklı destek, seks partneri, savunma ve yiyecek olanakları fikri daha yeterli bir açıklama olacaktır. Bir kuramcının neden insanın bir "karanlıkta yalnız kalma" korkusu olduğunu varsaymaya ihtiyaç duyduğunu anlamak güçtür. Psikanalitik yazıtların çoğunda, kimin kim için konuştuğunu anlamak bazen zor olmaktadır.

Öyleyse toplumun tarihi, ayrıca baskının tarihidir ve Brown'a göre vücuttan gelen tüm istekleri kabul ederek daha "baskısız" bir yaşam, daha vücut-bilinçli bir yaşam sürmemiz gerekmektedir. 1960'ların başlarındaki Amerika'da bu oldukça

cazip ve yerinde bir bakış açısıydı ve 1970'lerde Ernest Becker tarafından devam ettirildi ve yaygınlaştırıldı.

Becker (1973), Brown'un iddialarını, sonucunda birkaç değişiklik yaparak tekrarladı. Şöyle ki, insanlığın kaçınılmaz baskısı ve ölüm inkârı sadece baskıdan sıyrılarak çözümlenemezdi (yapabileceğimizi sanmıyordu). Çözüm toplumsal mutabakatın sınırları ile bireysel ihtiyaçlarımız arasında yiğitçe çabalamaktı. Bir "orta yol" bulmamız gerekiyordu, bu, kendimizi hem nesne (fiziksel ihtiyaçları ve yazgıları olan fiziksel bedenler) hem de özne (bilinçli, bilgi ve düşünce üreten entelektüel varlıklar) olarak kabul etmemizi isteyen varoluşçu psikanalitik bir sonuçtu. Topluma bizden istediğini vermemiz ancak aynı zamanda kendi karakterimizi ve özel ihtiyaçlarımızı gerçekleştirecek bir yol bulmamız gerekiyordu. Bu da 1970'lerin Amerika'sının popüler felsefesini etkileyen bir dönem olmuştu.

Becker tüm kültürel sistemlerin –dindar, laik, bilimsel, medeni ya da ilkel olsun– "güçlü" sistemler olduklarını iddia etmiştir. Bu sistemler bizlere ölüme üstünlük sağlama duygusu vermek için tasarlanmıştır: Bir özellik, bir "asıl önem" duygusu, katkımızın bize asgari bir ölümsüzlük niteliği vereceğinin sarsılmaz bir anlamı gibi.

Becker'e göre ölüm bizi "dehşete düşürmektedir". Çelişkilerle yaşamaktayız. Kişiler olarak, kendimizi ruhsal ve psikolojik olarak yeniden yaratmak uğruna çabalamaktayız, sadece ölmek için; çünkü bizler sadece fiziksel bedenleriz. Dünyadaki etnografik kanıtlar tersini söylese de, yok olmaktan korkmaktayız (1973: 13), diyor Becker, ve ekliyor, çünkü gerçeklik ve korku bir aradadır (1973: 17). Cevaplanılması gereken tek soruysa eğer herkes ölümden korkuyorsa, neden öyle görünmüyor ya da öyle davranmıyorlar? Tabii ki cevap, bunu bastırdık-

larıdır (1973: 20). Becker komik bir biçimde böyle bir iddia ile kaybedemeyeceğini düşünse de, sakin bir şekilde tezinin geri kalanını geliştirmeye devam etmektedir.

Öleceğimiz gerçeği tarafından yönetildiğimiz, bu gerçekle iç içe olduğumuz ve bu gerçekten kaçındığımız fikrine karşı nadir ve farazi bir istisna nazikçe bile reddedilmemiştir. Örneğin köylüler çoğunlukla böyle bir davranış sergilemezler. Tam aksine ölüm ve ölme konuları hakkında oldukça açık görünürler, ancak köylüler gibi kültürel türler Becker tarafından bir karakter suikastına kurban giderler, Becker onların bir "gerçek çılgınlık" (1973: 24) gösterdiğini söyler. Bu; gerçek nefret ve sertlik, kin besleme, çekişme, çatışma, adilik, batıl inanç ve takıntılılık öğelerinin oluşturduğu bir akımdır. Ne yazık ki bu özellikler endüstriyel toplumları köylülerden tam olarak ayırmamaktadır ancak tabii ki insanların topluma ya da kültüre özgün yönlerini kullanmadan farklı kültürel grupları belirlemek Becker için her şeyi zorlaştırmıştır.

Becker'in bakış açısı ölüm ve toplumla ilgili bir kuram olarak hala rağbet görmektedir ve insanın kültür-inşasının bir faktörü olarak ölümü öngörme konusu için bir karşı tez önemi taşımaktadır. Dan Liechty (2002) bazı itiraflarda bulunan Becker savunucularının makalelerinden bir cilt derlemiştir. Liechty ve diğer yazarlar, kendilerini anlaşılmaz bir biçimde "üç çaylak" olarak adlandıran Greenberg ve meslektaşlarının deneysel çalışmasına (2002) yönelik bir heyecan duymaktadırlar. Bu yazarlar Becker'in fikirlerini özsaygı ve ölüm korkusu hipotezlerinde kullanmayı denemektedirler. Ancak ölüm korkusu batılı sanayi toplumlarında yaygın bir biçimde yok olma korkusu ya da benliğin kaybı ile birlikte akla geldiğinden, bu tarz yerlerdeki ölümle ilgili düşüncelerin bir tehdit tepkisi doğurması şaşırtıcı değildir.

Evrensel ölüm korkusunun oluşumu, Amerikan yargıçlar, üniversite öğrencileri ya da psikolojik bozuklukları olan Amerikalılar üzerinde yapılan anketlerle sınırlı olan bir konu değil, kültürlerarası bir araştırma konusudur. Almanya, Hollanda, İsrail, Kanada ya da İtalya'dan toplanan diğer araştırmalar kültürlerarası bir çalışmaya tekabül etmemektedir. Eğer "ölüm korkusu" evrenselse, küçük bahçıvanlar için olduğu kadar avcı-toplayıcı toplumlar için de psikometrik ölçütler geliştirilmelidir. Daha laik toplumlardaki ölüm davranışları dinin kabul edilmiş tek egemen olduğu toplumsal çevrelerdeki toplumlarla karşılaştırılmalıdır.

Brown, Becker ve takipçileri iddia ettikleri şeyin "bilinç dışı" olduğunu destekleyecek yeterince deneysel kanıt öne süememektedir. Basit tartışmalar düzeyinde konuşulacak olursa, ölümü inkâr etme gibi daha karışık ve ulaşılmaz bir fikrin neden grupların ve kültürlerin nasıl ölme ve orda belirtilen öbür dünya zorlukları hakkındaki dini fikirlere karşılık olarak evrimleştiğiyle ilgili gözlemler ve basit toplumsal iddialarla karşılaştırıldığında daha üstün açıklayıcı güçlere sahip olduğunun açıklanması gerekmektedir.

Bu çalışmalar çoğunlukla psikanalizin inananları, paylaşılmış psikanalitik iknaları olan insanlar için yazılmaktadır. Bu nedenle mevcut arkeolojik, etnografik ve toplumbikimsel verilerle ciddi anlamda bağlantı kurmamaktadır. Becker'ın köylüler hakkındaki iddialarında gördüğümüz gibi antropolojik istisnalar kolaylıkla, kabaca ve küçümseyen bir şekilde yok edilmektedir.

Ancak Brown ve Becker laiklik ve işçilerin burjuvalaştırılması süreci tarafından bu eşsiz sanayileşme döneminde üretilen entelektüel ve ruhsal "evsizlik"e karşı doğmuş geç 20. yüzyıl tepkileridir. Bugünlerde din olmadan, insanlar benlik ve

toplum anlamı için psikolojiye yönelmekteydiler. Becker'ın kendisinin de gözlemlediği gibi psikoloji yeni "din" olmuştu (1973:255ff). Ancak bu, toplumbilimin de insan gelişimine yönelik bu tarih dışı ve din karşıtı bakış açısını desteklemesini engellemedi.

Zygmunt Bauman (1992: 8) da Brown ve Becker gibi "ortak bilinç dışının psikanalizi" olarak adlandırdığı bir yöntemi kullandığını kabul etmektedir. Toplumsal kurumların ve kültürlerin, ölüm sorunuyla uğraşma ve bu bilgiyi bastırma ihtiyacının birer sonucu olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre, kültür üstündür ve iki önemli görevi üstlenmiştir. Birincisi, hayatta kalmamız gerekmektedir. Ona göre bu yaşam süremizi artırmak, ölümü günlük hayattan ayrı tutmak ve yaşam kalitemizi artırmak demektir. İkincisi, ölümsüzlüğü aramamız gerekmektedir. Bu ise ona göre belirli yaşamsal faaliyetleri ya da nesneleri ölümsüz anlamlar ya da hatıralar aracılığıyla cisimlendirmektir.

Eğer kişi –Taş Devri insanlarının yapmış olabileceğini öne sürdüğüm gibi– ölüme öngören bir bakış açısıyla yaklaşsaydı, üstün bir öğe olarak kültüre düşen iki görev (1) öbür dünyaya yapılan yolculuğun getireceği zorluklara karşı yetenekler geliştirmek ve (2) geride kalanlara gelecekte önlerine çıkacak zorluklar karşısında yardım ederek bir miras bırakmak olurdu. Başka bir deyişle, –daha iyi olmayan– başka bir yaşama inanç, gördüğümüz gibi, hayatta kalmayı, yaşam kalitesini, toplumsal fedakârlığı ve nesne yahut faaliyetleri ölümsüz anlam ya da hatıralarla doldurmayı teşvik etmektedir. Bu doldurma işlemi *ölümsüzlüğü yaratmak* için değil, *onun bu yaşamın ötesindeki sonunu öngörmek ve desteklemek içindir.*

Önceki psikanalist kuramcılarda olduğu gibi Bauman da ölümü "hiçbir şey" ya da "bilinemeyen" olarak nitelemiş bir

materyalisttir. "Diğerleri"nin ya da kendimizin ölümü hakkında sadece mecazlar yoluyla konuşabiliriz. Günlük hayatta pek çok şeyi, özellikle de tamamıyla kişisel deneyimlerimizi, sadece metaforları kullanarak anlatabileceğimiz gerçeğini bir kenara bırakacak olursak; ölümün "hiçbir şey" olduğu iddiası ölüm hakkındaki tartışmalara bir son getirecektir – ki bu da bizi tartışmaların doğuracağı faydalardan ve inceliklerden yoksun bırakacaktır. Bu da bir kez daha gösteriyor ki, bu çalışmalar ölüme maddesel açıdan bakan kişiler için yazılmıştır. Bu önermeyle, ortak ve tartışılması mümkün olmayan bir başlangıç noktasından yola çıkmaktadırlar.

Gariptir ama bu bir toplumbilimci için ideolojik bir başlangıç noktasıdır çünkü eğer katılımcının yaşama ve onun anlamına yönelik görüşünü başlangıç noktası olarak kabul eder *isek* insan aktivitelerinin anlamı hakkında toplumsal bir argüman geliştirmek için ölümde sonlanan nihai kaderimiz üzerinde kişisel bir duruşa sahip olmak gereksizdir. Onların kendi davranışlarına yükledikleri anlamı görmezden gelirsek ancak o zaman inkâr, korku, bastırma ya da bunun gibi kuramsal yardımları kullanmaya ihtiyaç duyarız. Ayrıca, bu yöntembilimsel adım bireylerle çalışırken mantıklı gelse de; kurumsal ya da kültürel analiz yaparken yüksek riskli yöntembilimsel ve ahlaki tehlike taşımaktadır. Bir kültürün kendi davranışı için getirdiği açıklamayı geçersiz kılmaya yönelik benzer davranışlar sık sık etnosentrizmin mazur görülebilir suçlamalarına sebebiyet vermiştir.

Bauman "ölümsüzlük sadece ölümün yokluğu değil, aynı zamanda ölüme karşı koyma ve onu inkâr etmedir" diyerek devam etmektedir (1992: 7). Ölümlülük kültür, tarih ve sanatın gelişimini harekete geçirir. Elias Canetti'nin sözcüklerini kullanarak Bauman şunu sormaktadır: Eğer ölecek olmasaydık kaç

kişi yaşarken bunun değerini anlayacaktı? Eğer Bauman ve Canetti'ye etnografik kayırlarla cevap verecek olursak, görünüşe göre pek çok kişi bu değeri anlayacaktı! Öbür dünyaya yapılan yolculukların izlerini taşıyan Taş Devri de dâhil pek çok medeniyet yaşam ve ölümü böylesine karşıt, çelişkili kavramlar olarak görmemişlerdir. Ölüm yaşamın karşıtı *değil* devamıydı. Çoğu öbür dünyaya yapılan bir yolculuğun getirdiği zorluklar ikinci bir kere ölmeye değil, sıradan bir kişi ya da bir tanrı olarak –sonsuza kadar olmasa bile– uzun bir süre yaşamaya yönelikti.

Bauman ölümü diğer bütün fikirlerden daha saldırgan bir düşünce olarak görmektedir; duygusal olarak kendi ölümümüzü düşünemeyiz ya da tecrübe edemeyiz. Ayrıca tabii ki, Rochefoucauld'un gereğinden fazla kullanılmış özdeyişini de eklemektedir: İnsan iki şeye direk bakamaz, güneş ve ölüm. Bu abartı olmasının yanı sıra ayrıca artık demode ve şu an konu dışıdır. Kişi ikisine de dolaylı olarak bakabilir – şu an güneşi incelerken astronomi ve fizikte yaptığımız gibi. Tedavi olanağı olmayan hastaların bakımında ya da ölüm konusu işlenirken kayıptan dolayı duyulan matem incelenirken de aynı şey geçerlidir.

Son olarak, Bauman'ın iddiasının tamamında kapalı olarak karşımıza çıkan, konuyla ilgisiz bir şey daha var. Ölümlülük hikâyesini bastırmaya yönelik yaygın bir ihtiyaç ya da kanıt görmüyorum. Eğer korku duyulan obje mevcut değilse, ölümün hiçbir şeyliğine duyulan korkuyu bastırmaya duyulan sözde istek mantıki açıdan doğru olamaz, ya da en azından akla pek uygun gelmemektedir. Bauman'ın kendi mantığına göre bile kişi bir şeyi bastırır, hiçbir şeyi değil. Bu mantıksız istisna ideolojiyi ortaya koyar, toplumbilimini değil.

Daha da saçması, Bauman'ın argümanındaki bu ideolojik bölüm daha da uç iddialara doğru gitmektedir. "Kültür, eğer bu insanı yiyip bitiren (ölümü/ölümlülüğü) unutma ihtiyacı olmasa, gereksiz bir şey olurdu." (1992: 31) bu iddialara bir örnek olarak verilebilir. Ancak kendi tarih öncesi dönemimizdeki yaşam ve ölüm dünyalarını incelediğimizde farklı bir seçenek görebiliriz; bu, ölüme üstün gelmeye gerek olmadığı çünkü onların ölüm kavramının Baumanınki (ya da Freud, Brown ya da Beckerinki) kadar yıkıcı olmaktan uzak olduğudur. Onlara göre ölüm, bizden öngörmemizi, çalışmamızı ve hazırlanmamızı isteyen bir *yaşam*dı. Dahası, Taş Devri'nde üstün gelme yeteneğimizi kullanmamızı gerektiren daha baskın ihtiyaçlar vardı, günlük eziyetler gibi.

Son zamanlarda Clive Seale (1998) bu psikanalitik varsayımları gözden geçirmiştir ancak ölümü inkâr üzerinde durmak yerine Seale, çürüyen vücutlarımız üzerine yoğunlaşmıştır. Psikanalist meslektaşlarımızın ölümü inkâr teziyle tamamen ikna olmayan Seale, kısa yaşamlı, geçici ve kırılgan bir vücutta gelişen yansıtıcı öznelliğin ölüme karşı bir "savunma" gerektirdiğini savunmaktadır.

Seale tıp ve psikolojinin, kibarca, insanları ölmekte olan ve yoksun bırakılmış hayali topluluklar olarak alıp bu çürümenin doğuracağı endişelere karşı koruma ve destek sağladığına inanmaktadır. Bu fikir materyalist varsayımları Seale'in bireycilik ve hipokondriye ilişkin ilgisiyle genişleterek anglofon sosyal bilimlerin entelektüel alakalarını artırmaktadır. Vücuda –işleyişine, şekline ve dayanıklılığına– duyulan ilgi günümüzde dünyadaki sanayileşmiş toplumların yeni orta sınıf tabakasında görülen bir takıntıdır. Peki, atalarımızı tarih öncesinde ve tarihte gerçekleştirdikleri kültür inşasına yönelten bu mudur – ya da diğer psikanalitik temelli argümanlar mıdır?

Benim iddiam şudur ki, bizler ölümü inkâr eden insanlar değiliz ve hiçbir zaman da olmadık (Kellehar 1984). Biz ölümü inkâr etmiyoruz çünkü belirttiğim gibi pek çok gelişmiş hayvan ölümü inkâr etmez – ve onlar bizim genetik ve toplumsal mirasımızdır. Biz ölümü inkâr etmeyiz çünkü –her ne kadar dindar olmayan okuyucuya şaşırtıcı gelecek olsa da– bizler, tarih boyunca, var olan yaşamın ötesindeki farklı bir yolculuğu öngörmek ve o yolculuğa hazırlanmak için yaşamışızdır. Bu mesajın tam "doğruluğuna" karar vermek önemli değildir. Bu asıl gözlem için, toplumsal gözlem ve iddialar için, çoğu insanın öbür dünyaya yolculuğa *inanmış* olması müteakip kültür inşası davranışını açıklayan en ikna edici ve önemli faktör olarak sayılmalıdır. Sonraki yaşam kurgusu, eğer gerçekten bir kurguysa, kendi varlığını kendini gösteremeyerek kanıtlayan diğer kurguya –ölüm inkarı– göre ampirik açıdan daha çok açıklayıcı potansiyele sahiptir.

Biz her zaman bilgiyi ölümü öngörmek için edindik ya da onu öngörmeyi çok istedik ve direk hareketlerimizle ya da mirasımızla diğerlerinden ölüm konusunda bize yardımcı olmalarını ya da başkalarına yardımcı olmamız için bize yardım etmelerini istedik. Bu görevleri kelimelerle ya da fiillerle, mezarlara koyduğumuz çiçekler ya da silahlarla, kardeşliğimizi ve mitler ve efsanelere ilişkin bilgilerimizi kuvvetlendirerek gerçekleştirdik.

İnsanın bu dünya üzerindeki yolculuğu içerisinde öbür dünyaya yolculuk, ölümde karşılaşmamız gereken zorlukların bir tekrarı olmuştur. Bu bir "dileğin gerçekleşmesi" değildir çünkü herhangi bir zaman ya da kültür içerisinde bunu dileyecek pek az insan bulunacaktır.

Ancak öbür dünyaya yolculukların yapılarını yadsımak, uzun tarihimize bir arayüz oluşturmada bir konu teşkil etmez.

Bu kural dışı yöntemsel hareketin oluşturduğu boşluk bizlere bazı şeyleri neden yaptığımız sorusuna aslında daha farklı ve inanılması zor cevaplar aramamız gerektiğini göstermektedir. Bu özel eğilim ve bu gereksiz görev psikanalitik kuramcılar tarafından üstlenilmiştir. Bu kuramcıların din ile ilgili her şeye karşı duydukları nefret onları kültürün kendisinden uzaklaştırmış, bilinçaltının kurgusal ruhsal çalışmalarına yönlendirmiştir.

Eğer ölüm gerçekten de hiçlikse, vücut hareket etmeyi bıraktığında herhangi bir şekilde öbür dünyaya yolculuk olmayacaksa, yaşam tamamen anlamsız, boş bir hal alacaktır – günümüzde modern insanların ölümle yüzleştiklerinde sahip olduğu haleti ruhiye budur. Bu da asıl toplumsal gerçeğin bu zamana kadar yaptığımız her şeyin aslında atalarımızın kesin biçimde belirttiği ortak öbür dünya yolculuklarımızın zorlukları, tehlikeleri, anlamları ve ödülleri için olduğuna dayanmasındandır.

İnkâr argümanını okuyan ve bu argümanın akademik varsayımlarına katılan çoğu entelektüel, kişisel bir inanç sistemi olarak dini, bu argümanları hazırlayanlar kadar hiçe saymaktadırlar. Gerçekten de siz de ben de bugün herhangi bir ideolojiyi *kişisel yaşam stili seçimi olarak* kabul ya da reddedebiliriz. Ancak bu kişisel inkârı toplumsal ya da tarihi çözümlemelere karıştırmanın bedeli ağır olabilir. Çoğu insanın insanlık tarihinde ve tarih öncesinde pek çok zaman önemli gerçeklerin merkezi olarak dinleri görmüş olduğu gerçeğini göz ardı eden kimse kültürün en büyük var oluş nedenlerinden birini de göz ardı etmiş olur. Ölümün dini yorumlamalarının yaratıcı ve gerçek gücünü atlamak, bugün kültür ve toplumumuzda sahip olduğumuz şeylere nasıl sahip olduğumuzu açıklarken ihtiyaç duyacağımız en aşikâr ve güçlü kaynağı atlamak demektir.

Dinin ölümü anlama konusunda yeni ufuklar açan rolünün ve bunun toplumun gelişiminde sahip olduğu önemin değerinin düşürülmesi büyük bir toplumbilimsel hatadır. "Ölümün inkarı"nın bir parçası olarak dini modernleştirmek işe yaramayacaktır. Dinler, Bowker'ın (1991) da iddia ettiği gibi ölümün inkârı ile değil, bunun tam zıttı ile ilgilidir: Derhal ele alınması gereken ölümlülük ve ölümsüzlük sorununun önceliği.

Ölüme Yönelik Kabullenici ve Savunmacı Yaklaşımlar ve Din

Taş Devri'nin yetersiz arkeolojik kanıtlarından belirli belirsiz de olsa çıkardığımız şey, yaşamın çoğunlukla kısa olduğu, sıklıkla, beklenmedik bir şekilde sona erdiği ancak her zaman mezar alanına saygı gösterilmesinin emredildiğidir. Geç Taş Devri'nin eşya gömme ve mağara resimlerine dayalı kanıtları, asgari olarak, zamanın insanlarının ölülerin bağlı oldukları şeylerle gömülmesini sağlayarak yattıkları yerde tutulmasına yönelik ilgisini, azami olarak ise onları hayali bir yolculuğa hazırladıklarını göstermektedir.

Ölüme yönelik savunmacı yaklaşımları –onu engellemek ya da vereceği zararı azaltmak için– besleyen bariz toplumsal enerjiler mevcutken, ölüme yönelik daha kabullenici ve meraka dayalı bir yaklaşım sonraki dönemlerde dinin oluşumunu tetiklemiş olabilir. Couliano (1991), din ile ilgili kuramsal tartışmaları iki gruba ayırmıştır. Birinci grup, toplumbilimsel yaklaşım, dini fikirleri temel olarak ilişkiler hakkındaki toplumsal fikirler olarak görür. Ancak bunlar farklı toplulukların sınırlarını ve nesilleri aşıp yayılabilmeleri için somutlaştırılmışlardır. Fikirlerin somutlaştırılması onların üzerinde çalışılabilen ve oynanabilen bir fikir külliyatı olarak nesilden nesile

aktarılmasına yardımcı olmaktadır. Bu durumda, önemli teknik ve toplumsal bilgi içeren mitlerin ve efsanelerin oluşturulması ve korunmasında iyi bir emek tasarrufu olmaktadır.

Örneğin Max Weber, *Din Sosyolojisi* adlı eserinde bu konuyla ilgili olarak şunu söylemiştir: "Dini ya da sihirsel etmenlerle belirlenmiş pek çok temel davranış formu *bu* dünyaya özgüdür." Dini dürtüler genellikle ölümün yaratığı kaosu düzenlemeye yardımcı olan kullanışlı ekonomik ve toplumsal değerlere sahiptir. Bu değerler Durkheim'a (1965: 70ff) göre, biyolojik olayın ardından toplumsal ölümün devam ettiği önemli bir yoldur çünkü bu herhangi bir ölüm ile bir arada olma sırasında oluşan stres ve baskının toplumsal yönetimine izin verir.

Ölüme yönelik ikinci önemli yaklaşım ise psikolojik yaklaşımdır. Bu yaklaşıma göre dinlerin yükselişi, onların insanları "çift benlik" olarak yaşadıkları deneyimlerde ya da rüyalarında, Şamanistik ayinlerde veya diğer değişken bilinç durumları sırasında yaşadıkları ölüm veya yabancılarla karşılaşmaları konularında aydınlatmalarına ve yönlendirmelerine bağlıdır (Couliano 1991: 33-4). Bu iki akademik yaklaşımdan birini diğerine tercih etmek için önemli bir sebep yoktur. Dinlerin kesinlikle, toplumların ayin ve mitolojileri sırasında hayatta kalmaları, güvenlikleri, destek, kontrol ve yönetimleri için önemli toplumsal ve teknik bilgileri içerdiği ve ilettiğini söylemek yeterli olacaktır. Şu açıktır ki, rüyalarda "diğer benlik"in ya da ölünün görünmesi, yakını ölmüş kimselerin hayalleri, hipnogojik dalgınlık, ya da hafıza, insanlar tarafından bir açıklama beklenmesine neden olmaktadır. Dinler bu görevi yerine getiren önemli kaynaklar olmuşlardır.

Dahası, ölümün başka yararlı ekonomik ve toplumsal işlevleri de vardır. Bloch&Parry (1982), ölümün her zaman ya-

şam üreten döngülerle, doğurganlık konusuyla bağdaştırıldığını ileri sürmüştür. İster yenilenme, ister yaratma isterse insanlar hayvanlar ya da ürünler içerisinde yaşamı devam ettirmek için olsun; ölüm bu hayat verme işlevi için bazen gerçek anlamda bazen de sembolik olarak gerekli olmuştur. Öbür dünyaya yolculukta hiçbir inancın kanıtlanmadığı ender durumlarda dahi ölüm doğanın ürünlerini benimsemeye yönelik grup yeteneğinde önemli bir rol oynamıştır. Örneğin bu rol avlanma başarısını benimsemede görülebilir. Doğanın ürünleri, enerjiler katliamdan ve düşman güçlerinin benimsenmesinden kazanıldığında sembolik olarak benimsenebilmektedir (Weber 1965: 9).

Woodburn (1982: 187) 4 avcı-toplayıcı Afrikalıyı gözlemlemiş, 3'ünün ölümden sonraki yaşama dair belirli bir inançları olmadığını ancak yine de "ölümün onlar için bir yaşam biçimi" olduğunu belgelemiştir. Bununla Woodburn, avcı-toplayıcıların geçimleri için günlük olarak öldürdüklerini ve bunun da yaşama dair mitler ve ayinler oluşturup bunları desteklediğini anlatmaktadır. Böylece biz burada ölümün nasıl da –çelişkili bir biçimde– yaşamı yarattığını ve idamesini sağladığını görmekteyiz.

Ölümün bir benlik yolculuğu ya da ölümü değil de yaşamı açığa vuran enerjilerin yolculuğu olduğuna dair metaforik temellerin sonu yoktur. Bowker (1991: 5) çok eski zamanlardan beri dünya dinlerinde söylenmiş ya da kullanılmış olan bu etkili metaforların pek çoğunu gözden geçirmiştir:

> Eğer tohum toprağa düşüyor ve daha bereketli bir yaşama doğuyorsa, belki vücut da aynı şeyi yapacaktır; eğer ki (sonunda havaya geri dönen) o nefes, içime çektiğimde sırası geldiğinde siz de içinize çekebileceğiniz nefesle aynı ise, belki de yaşıyorken olduğum şey başka bir yaşamda teneffüs edilebilir; eğer ki bir

ateşin dumanı fark edilmeden gökyüzüne yükseliyorsa belki yanmış bir bedenin dumanı da o insanın gerçekliğini var olan farkındalığımızın ötesine taşıyacaktır; eğer suda çözülen tuz gözden kayboluyor ancak yine de su tadıldığında tuzun varlığı şüphesiz hissediliyorsa, belki de biz de toprakta, ateşte ya da suda çözüneceğiz ancak hala fark edilir biçimde var olacağız; eğer ki yılan derisini çıkarıyor ve arkasında bıraktığı ölü ve gereksiz kabuğundan sonra yaşamaya devam ediyorsa, belki biz de bu vücudu bırakıp yeni bir gerçeklikte yaşayacağız.

Obayashi (1992) kendi dünya dinleri incelemesinde bu gözlemi onaylamakta ve dinler için ölümün mitler, doktrinsel öğretiler ve cenaze törenleri açısından çok önemli ve merkezi olduğunu belirterek, dinin ölümü toplumun yaşam biçimi ve davranışlarının kökeni olarak gördüğünü eklemektedir.

Ölümün bu *yaşam için verilmesi gereken bir yaşam olarak* görüldüğü model Bowker (1991) tarafından kapsamlı olarak ele alınmaktadır. Bowker, dünyanın tüm büyük dinlerinin merkezinde ölümün gizeminin yattığını iddia etmektedir. Dinlerin rolü kendilerine bağlı olanları (ki insanlık tarihinin çoğunda bu neredeyse herkesi içermiştir) ölümde kaçınılmaz olarak kendilerini bekleyen yolculuk ve zorluklar için hazırlamaktır. Biyolojik ölüm ile kişinin "çift benlik" ya da ruh akıbeti arasındaki toplumsal zaman Hıristiyan ilahiyatçılar tarafından "paraskatoloji" [pareschatology] olarak adlandırılmaktadır ancak bu süreç basit bir biçimde "ölme" olarak da tanımlanabilir çünkü bu, bu dünya ile "öbür dünya" arasındaki bu dünyada başlayan ve öbür dünyada biten bir yolculuktur.

Biyolojik ölümün gerçekleşmesi ve öbür dünyanın olası zorlukları Mısır ve Mezopotamya'dan Orta Çağ Hıristiyanlık'ı ve günümüz Budizm'ine kadar en büyük tarihi dinlerin merkezinde olmuştur. Bu şaşırtıcı bir şey değildir çünkü bir önceki

sayfalarda Taş Devri ölümlülük ve öbür dünya yolculuğu bilincine attığımız bakış bizi *tam da bu tarz bir vurguyu* hazırlamıştır.

Ölümle ilgili dini inançların farklılığı dinlerin bir sonraki yaşam için dengeleyici rahatlıklar sunacağı fikrini desteklememektedir. Bu söz konusu gereksinimleri yerine getiren dinler kadar yerine getirmeyen dinler de mevcuttur ve işte tam da bu özelliğin söz konusu dinlerin cezbedici bir özelliği olduğunu savunan seçici akademik görüştür. Bowker, ölümden sonraki yaşamla ilgili görüşlerin fedakârlık ve arkadaşlık sorunlarının altını çizdiğini öne sürmektedir. Bu sorular daima hayatta kalmanın değeri, araştırma, iyi ve kötünün doğası ve bütün ilişkilerin birbirine bağlantılı oluşu hakkında süregelen endişeleri keşfetmiş ve incelemiştir. Bunlar insanların kısa hikâyeler, mitler ve eskatoloji içerisindeki varlıkları yoluyla gerçekleştirdikleri varlıkla ilgili söylemlerin biriktiği yerdir.

Psikoanalitik kuramcıların bizi inandırdığı gibi ölüm ve ölmenin ateşli bir biçimde yer aldığı kişisel ve toplumsal tartışmalar, dileklerin gerçekleşmesi, telafi ya da yansıma ile ilgili değil, özgecilik ve fedakârlık ile umutsuzluk, hazcılık ve hiççilik ile ilgilidir. Ölüm bizim en büyük merakımız; topluluk, din ve bilim ona karşı verdiğimiz en büyük tepkiler; ölme ise bu süreci yaşayan kişilerin her ikisiyle ilgili en büyük testi olmuştur. Bu 3ç zorluğun oluşumu ve gelişimi burada, Taş Devri'nde, 30.000 yıl önceki mağara resimlerindeki belirli belirsiz betimlemeler ve 30.000 ila 100.000 yıl önce gerçekleşen istemli ve sembolik cenaze törenleri ile başlamıştır (d'Errico ve diğerleri 2003). Kalıcı biçimde yerleşik hayata geçme, ruhlar tanrılara dönüşünce ve tanrılar bizden daha fazlasını istemeye başladıkça, hepimizin taleplerini artırmıştır. Yerleşik hayat çağı, merakla öngörmenin, hazırlık saplantısına dönüştüğünü görecektir.

2. Kısım
Pastoral Çağ

Pastoral Çağ, ilk çiftçi ve köylülerin yükselişi ile onların tahıllar ve çiftlik hayvanlarıyla kurdukları yakın bağın hikâyesidir. Bu ilişki tek bir paradoksa –hayatta kalına ihtimalini yükseltmek ve salgın hastalıkların ortasında ortalama yaşam süresini artırmak– bağlı olarak aşamalı ölmeyi ortaya çıkarmıştır. Ölme, uzun zamandır hayal edilen öbür dünyaya yolculuk kılıfından kısmen çıkmıştır.

Dördüncü Bölüm
Yerleşik Hayata Geçiş

Yaklaşık 12.000 yıl önce çok önemli ve beklenmedik bir şey gerçekleşti. Bu 4.000 yıl önceki Sümerlerin tekerleği icadı değildi (Daniel 2003: 49). Bu yaklaşık 10.000 yıl önce Avustralyalı avcı-toplayıcıların bumerangı icadı ya da Japonya'da güzel seramiklerin ortaya çıkması da değildi (Klein 1999: 542). Aslında bu tarımın icadı idi (Lewin 1999: 215), merak etmeyi bırakıp değişiklik olsun diye tek bir yerde kalmamız –dünyanın önceden bildiğimiz şeklini sonsuza dek değiştirecek olan bir gerçek– anlamına gelen büyük ve kısmen gizemli bir gelişme. Dünyanın dört bir yanında her disiplinden meslektaşımızı hala şaşırttığı üzere, atalarımızdan birkaçı, göçebe yaşamlarını sona erdirip kalıcı ya da yarı kalıcı kamplar kurmaya başlamışlardır.

Yakın Doğu'da, şimdi Filistin, Mısır ve Irak olarak bilinen yerlerde arpa ve buğday ekmeye başladık, Afrika'da darı, sorgum, yer elması ve hurma yetiştirdik. Güneydoğu Asya'da ilk çiftçiler pirinç, şeker kamışı, kolokas* ve yer elması yetiştirir-

* Kolokas: Yer elması ve patates ailesinden gelen bir sebze, (ç.n.)

ken, Çin'de darı ve tabii ki pirinç yetişiyordu (Larson 1995: 186). Yeni Dünya'da, Orta ve Doğu Amerika gibi yerlerde, mısır, fasulye, patates ve balkabağı yetiştiriyorduk. Batı Avrupa'da, çiftçilik daha yavaş başladı, pek çok insan hala denize dayalı ekonomilerde yer alıyor ya da kırlarda geyik ve vahşi domuzları kovalayarak avcılıkla uğraşmaya devam ediyorlardı (Philips 1975: 26).

Dünyanın dört bir yanında; açıkça, birbirinden bağımsız biçimde ve Orta Doğu, Hindistan, Çin, Güneydoğu Asya ya da Amerika gibi geniş alanlara yayılmış yerlerde bitki ve hayvanlar ehlileştiriliyordu (Scarre&Fagan 2003: 11). İndus Vadisi'nde –şu anda modern Pakistan'ın bulunduğu bölge– yaşayanlar sığır, deve, bizon, vahşi eşşek ve at besliyorlardı. İlk Çinliler de sığır ve at yetiştiriyorlar, ayrıca koyun, domuz, köpek, tavuk ve ipekböceği besliyorlardı! (Daniel 2003: 78, 92).

50.000 ila 25.000 yıl önce, Bering Boğazı'ndan geçerek Alaska'ya kadar her yerde, Amerika kıtasındaki atalarımız en az 6.500 yıl öncesine dayanan çiftçilik izleri bırakmışlardır (Daniel 2003: 119-23). MÖ 3000 yılında çiftçilik Batı Avrupa'da da hemen hemen yerleşiyordu (Philips 1975: 110) ve buradaki ve dünyanın dört bir yanındaki pastoral toplum hala avcılık ve toplayıcılık yapmayan pek çok insan için toplumsal yaşamın temel şekli olarak yer alıyordu. Bu pastoral oluşumdan sonra bir diğeri gelişiyordu, bu ilerde "şehir" olarak tanınacak daha yeni bir toplumdu.

Ancak şehir daha sonra gelecekti. Pastoral toplumun kıyısına ya da tepesine yerleşecek ve insanlık tarihinin büyük çoğunluğunda sadece küçük bir azınlığı temsil edecekti. Avrupa'da 1500 yılında dahi 5.000'den az insanın %80'i kırsal yerleşim alanlarında yaşıyordu (Karlofsky 2000: 14). Kimileri, ne olursa olsun, çiftçilik olmadan şehir ve devletlerin oluşumu-

nun imkânsız olacağını söylemiştir (Scarre&Fagan 2003: 59). Pastoral Çağ'ın büyük tarım toplulukları olmasaydı 5.000 yıl önce Mezopotamya'nın antik medeniyetleri ya da Mısır Firavunlarının ilahi krallıkları var olmayacaktı. Bu çiftçi köylüler olmadan, Yunan ve Roma İmparatorlukları, Antik Harappalar ya da Çin Hanedanları gibi ön-Hint medeniyetleri var olamazdı. Mezoamerika'nın Maya, Toltek ve Azteklerinden ve Güney Amerika bölgesinin İnkalarından önce binlerce yıl boyunca köylü çiftçiler mevcuttu ve biz de bu bölümü onlara ithaf ediyoruz çünkü onların ölme deneyimi şehirlerdeki diğer değişmiş formlar için temel oluşturmuştur.

Bu gelişmeler neden gerçekleşmiştir? Neden, yüz binlerce hatta daha fazla yıl sonra atalarımız bir yerde durmuştur? Onları yerleşmeye, çiftçiliğe ve hayvancılığa yönlendiren şey nedir?

Pastoralizmin Toplumsal ve Fiziksel Bağlamı

Pastoral yaşamın aşamalı bir şey olduğu görülmektedir. Vahşi bir göçebe hayvanlar sürüsünü izleyerek ve avlayarak ve mevsimlik yiyecekleri ararken bazılarımız bahçıvanlıkla tanıştı. Bir kaç vahşi fasulye ya da tahıl ektik ve bunları yedikten sonra devam ettik. Taş Devri'nin sonlarında, bazı gruplar için avcılık, toplayıcılık ve yiyecek arama bahçecilik yolunu açtı. Bu ilk bahçeciler bir sonraki yere gidip yine aynı şeyi yapmadan önce ürün ekip biçmek için bir süre kaldılar. Bu kalış süreci çoğunlukla avcılık ve toplayıcılığın gerektirdiğinden daha uzun oluyor ve insanları ürünlerini destekleyen nispeten daha küçük alanlarda kalmaya zorluyordu (Nolan 2003). Bazılarına göre yerleşik hayata geçme –çoğunlukla sürekli olarak bir coğrafik yerde ikamet etmek– bitki ve hayvan ehlileştirmekten önce gelmiştir; örneğin bazı avcı ve toplayıcılar bir alana dini ya da

akrabalıktan doğan nedenlerden ötürü yerleşmişlerdir (Scarre&Fagan 2003: 60). Ancak diğer insanlar için tam tersi geçerlidir: Tarım, yerleşik hayata geçmenin sebebi olmuştur (Lewin 1999: 217-19). Bu bahçecileri sürekli bahçelerinde kalmaya ya da avcıları kamplarında sadece uyumak ya da dinlenmekten daha fazla şey yapmaya yönlendiren bir kaç basit adım olmuştur. Ancak bu adımlar ne olmuş olabilir?

Bu değişikliklerle ilgili en büyük birinci neden küresel dönemin kendisi olmuştur. Buz Devri yaklaşık 10.000 yıl önce bitmiş ve bu olayla vahşi otlar hiç görülmedik bir biçimde etrafı sarmıştır (Lewin 1999: 218). Ayrıca bu sıcak iklime ek olarak tarım için mükemmel olan, bu nedenle de daha büyük nüfusları destekleyen zengin nehir vadileri ve alüvyal ovalar ortaya çıkmıştır. Bu ekosistemler büyük kasaba ve şehirlerin oluşturduğu medeniyetlerin gelişimi için oldukça önemli olmuştur (Daniel 2003: 56).

Lewin (1999: 218) avcı-toplayıcılıktan pastoralizmi ve tarımı içeren bir varlığa geçişin pek çok faktörün birleşiminden etkilendiğini öne sürmektedir. Küçük ama büyüyen gruplar içerisindeki nüfus baskısı ve küçük çocuklar, şefler ve uzman rahiplerle şifacılar gibi "üretici olmayan" üyelerin artan sayısındaki yükselen toplumsal karışıklık bu değişimde önemli rol oynamış olabilir.

Scarre&Fagan (2003: 27-9) bu kurgunun bir kısmını desteklemekte, fertler tarafından gerçekleştirilen basit kabilelerden şefliklere [chiefdom] yönelik yavaş gelişimin yiyecek kaynakları üzerinde özel baskılar oluşturmuş olabileceğini öne sürmekte ve akraba gruplar ve merkezi güçler (konsey ya da yaşlılar grubu gibi) arasında güç için süregelen bir gerginlik ya da rekabet var olmuş olabileceğini iddia etmektedir. Yönetenler ve yönetilenler arasında akrabalığa dayalı olmayan gücün or-

taya çıkışı devletin yükselişi, vergi ihtiyacı ve bunu karşılamak için daha makul yemek miktarına duyulan ihtiyaç için bir hareket noktası oluşturmuş olabilir. Ancak bu konuda daha az görkemli kuramlar da sunulmaktadır.

Hall (2000) ölülerin gömüldüğü yerlerin kampları belirlemiş ve bunun tersinin de gerçekleşmiş olabileceğini öne sürmektedir. Hall'a göre bu durum da daha sonra, diğer nedenlerin de –örneğin, bölgedeki hayvan ve bitkilerin ehlileştirilmesi sebebiyle alanın kendi yiyecek kaynağı haline gelmesi– değişimi gerektirmesi durumunda, kalıcı yerleşmelere neden olmuş olabilir. Thomas (1999) bu fikri bir adım öteye götürmüş ve oda mezarların; ilk tarımsal toplulukların belirli toprak alanları ile tanımladıkları, ölüler ya da atalara yapılan ilk tapınma adetleri yoluyla kendi kimliklerinin bir açılımı olarak gördükleri bir yol olmuş olabileceğini öne sürmüştür.

Ölüye bağlanma, atalara başvuru yolu ile kimlik gelişimi ve bu iki fikrin olanak sağladığı kişisel ve grupsal kimlik tanımlaması aslında bazı grupları tarıma geçmeden önce "temel" kamplar oluşturmaya yönlendirmiş olabilir. Eğer bu doğruysa, karşılığında bu yerleri dini ve sembolik olduğu kadar ekonomik bir kaynak haline de getirme ihtiyacı olası hale gelmiştir. Öğretim görevlisi ve belge üretici Jacob Bronowski bu son adımın nasıl mümkün kılındığı sorusuna bir çözüm teklifi getirmiştir.

Bronowski (1973: 65-8) ekmek buğdayının gelişim hikâyesini ve bu tahılın pastoral yaşamın gelişiminde oynadığı hayati rolü anlatmaktadır. 10.000 yıl önce buğday, Buz Devri'nin bitişinden sonra ortalığa yayılan pek çok vahşi ottan birisiydi. O sıralarda, vahşi buğday, vahşi sakal otu ile melezlendi. Bunun neden meydana geldiğini bilmiyoruz. "Doğal olarak" meydana

gelen melezlenme, bitkiler âleminde oldukça yaygındır, bu nedenle bu olay en azından prensipte sıra dışı değildir.

Bu melezlenmenin sonucunda "gernik (çift taneli buğday)" olarak bilinen tahıl ortaya çıktı Gernik, atalarına göre daha iri bir bitkiydi ancak onlar gibi dolaşabiliyordu – rüzgârda. Tohumlar, oldukça aerodinamik olan zarflara bağlıydı – bu oldukça faydalı ve bir ot için verimli bir hayatta kalma biçimi idi. Ancak bundan sonra gernik görünüşe göre bir kez daha melezlendi. Bir kez daha, bu melezlenmenin nedenini bilmiyoruz, ancak Bronowski bizim bunu bir tesadüfler serisi ya da kaderin işi olarak görmemizi istiyor. Bu melezlenme aşaması yeni buğdayı o kadar yoğun başaklandırdı ki, hava yolculuğu engellendi.

Ekmek buğdayı, artık tahılı zarftan ayırmak için mekanik bir sürece ihtiyaç duyuyordu. Ancak ondan sonra bu yeni tohum türü ekildiği yerde büyüyecekti. Ekmek buğdayı, pastoral insanlar gibi, onlarla aynı dönemde, yerleşik hayata ve bağımlılığa yönelmiştir. Yani avcı-toplayıcılar bir şeyler yetiştirebilmek amacıyla yerleşmeye başlar başlamaz, bir ele ihtiyaç duyan yeni bir buğday ortaya çıkmıştır – insanlık tarihinin kaydedeceği biçimde, bir insan eline.

Vahşi "buğdaydan gerniğe, gernikten ekmeğe" buğdayın hikâyesi insanlığın tarıma geçişini anlamaya yönelik süregelen arayış dâhilinde keşfedeceğimiz nedenler koleksiyonunda iyi bir hikâye olmuştur. Ancak iki nokta hatırda tutulmalıdır. Birincisi, dünya çapındaki pek çok gelişme noktasında tarımın gelişimi için oldukça önemli olan bitkisel yaşamın ehlileştirilmesi Avrupa ve Yakın Doğu'da buğdayın tesadüfî gelişimine bağlı değildir. Tarımsal aktivite çeşitli bir ürün ve kaynaklar dizisi ile gerçekleşen aynı derecede çeşitli bir aktivitedir. Bu küresel gelişimin şekli; ehlileştirilecek vahşi türlerin var olma-

sından çok elverişli iklimlere, fiziksel coğrafyaya, o dönemde Avrasya'ya özgü olan öldürücü hastalık eğilimlerine ve dirence bağlıdır (Diamond 1997: 126).

İkincisi, "yumurta tavuk" sorusalının, Bronowski'nin gelişimin "kazara" olduğu iddiasıyla ele alınmasının gerekliliğidir. Evet, bu gelişim kazara olmuş olabilir ancak bakılması, yemesi ve üremesi daha kolay hayvan ve bitki türleri yaratarak cesaretlenen insanlar tarafından gerçekleştirilen düzenli bir besleme ve ehlileştirme deneyimi de olabilir. Eğer durağansanız ve büyüyen bir nüfus içerisindeyseniz; anlaşılabilir bir biçimde daha çok miktarda bitki ya da hayvansal ürün isteyebilirsiniz. Neden üç ya da iki misli tohum taşıyan buğday başaklarının eski, daha kıt besin maddelerine göre daha çekici bir öneri olduğunu anlamak zor değildir.

Sebepler ne olursa olsun, bitki ve hayvan ehlileştirilmesinin gelişimi, mezar yerlerinin artan önemi ve bitkilerin genetik yapılarına insan müdahalesi ya da o zamanda bitkilerin kendi biyolojik değişimlerinin yerleşik hayata yol açan bağlamı oluşturduğu görülmektedir. Yerleşik hayata geçiş, sonraki köy yaşamının gelişimi için oldukça önemli idi. Her gün daha fazla insan çevresinde daha fazla insan ile doğacak ve ölecekti.

Dahası köyler büyüdükçe, bazen fiziksel ve coğrafik olarak, bazen akrabalık sebebiyle ya da sembolik olarak, bazense her iki şekilde de bu köylerden bazıları birleşecekti. Mısır ve Mezopotamya'da ilk şehirler MÖ 3000 yıllarında ortaya çıktı ancak bu şehirlerin tarımcılık gelenekleri bunun iki misli yaşındaydı (Scarre&Fagan 2003: 48-9). Büyük şefler ile bir yönetici sınıfı ve din sınıfı tarafından yönetilen bu ilk devletlerin bazıları aslında şehirlerdi. Başka bir deyişle, tarımla uğraşan topluluklar tarafından gerçekleştirilen siyasi ve toplumsal gelişmeler zaman zaman, tapınaklar, pazar yerleri, yönetimler ve

ordularla bunu tanımlayarak "krallığı" merkezileştiren büyük fiziksel alanlar yaratıyordu.

Ancak bu ilk şehirler aslında bugün algıladığımız biçimde, toplumsal, siyasi ve yönetimsel kent/taşra ayrımını açıkça gösteren şehirler değillerdi. Örneğin, Yunan-Roman Çağı'nda belki de en şehirleşmiş ve nüfusu en yoğun kent olan Antik Atina'da kent ile taşra arasındaki kültürel ve siyasi farklar çok azdı (Wood 1988: 107-8). Atina halkı çoğunlukla çalışan çiftçilerden ya da varlıklı çiftçilerden oluşuyordu. Pastoral yaşam, – modern şehirlerde çoğunlukla olduğu gibi– pazar değil, yaşamın *kendisiydi.*

Robin Osborne (1987: 193-4) gözlemleri sonrası antik şehri şöyle tanımlamaktadır:

> Yunan şehirlerinde farklı olan şey; en iyi şekilde, bu şehirle Roman şehirleri, Orta Çağ şehirleri ve ilk modern dönem şehirleri arasındaki zıtlıkta görülebilir. Yunan şehri sadece bir kent değildir, taşradan ayrılamaz. Roma Dönemi'ne gelindiğinde bu durum Yunanistan'ın kendi içerisinde bile geçerliliğini kaybetmişti. Roman Çağı'nın sonuna yaklaşırken taşra kentten neredeyse tamamen kopmuştu: Köy pazarları eşya takas etmek için şehre gitme ihtiyacını ortadan kaldırmış, insanlar kendilerini şehirden değil köyden gelenler olarak görmeye başlamış ve kendi kökenleri olarak köyleri göstermişlerdi; köy ve şehir siyasetinin birbiriyle alakası kalmamıştı. Son Roma şehirlerinden biri olan, Pirenne'in "Kapılardan ve hendeklerden çıktık mı artık başka bir dünyadaydık, ya da daha doğrusu, başka bir yasanın hükmü altındaydık." diye bahsettiği Orta Çağ şehrinin sanki bir ön gösterimiydi.

Taşra yaşamının tadını çıkaran antik şehirler bu kökenlerden kendilerini koparırken ve köylü çiftçiler daha fakir çiftçilerin topraklarını alarak zenginlik yaratırken şehir, giderek bü-

yüyen bir elit kesimin devleti haline geliyordu. Bu elit kesim gücünü pek çok yoldan artırıyordu – fırsatçı toprak birikimi, diğer şeflerle şiddetli ya da zorlu rekabet, savaş ve/veya yakın zamanda "tebaa" haline gelen topluluk üyelerine yüklenen vergiler yoluyla (Scarre&Fagan 2003: 48-9).

Ayrıca şehir, sonunda yönetim ve siyaset açısından mutlak güce sahip bir hale gelmesine rağmen, bugün de olduğu gibi, taşraya bağlı kalmıştır. Bir de şehir bugün "salgın" olarak adlandırdığımız şeye bağlı hastalık, ölme ve ölümlerin geçmişte ve günümüzde yuvası olmasına rağmen modern ölümlerin çoğunun epidemiyolojik *kaynağı* şehir yaşamında değil ironik bir biçimde pastoral yaşamda bulunmaktadır. Pastoral hastalık deneyimleri Taş Devri'ndekinden daha farklı bir ölme tarzı yaratacak ve modern şehirlerdeki insanların öldüklerinde göstereceksi davranışların sağlam temellerini atacaktır.

Epidemiyolojik Bağlam

Pastoral Çağ'ın epidemiyolojisi ilkel çiftçi ve köylüler arasındaki sağlık ve hastalık şekillerinin hikâyesidir. Avcı-toplayıcılardan sonra bir insan grubu olarak köylüler, tarihimizdeki en önemli ikinci kültürel tip olmuştur. Bazıları Orta Çağ ve modern zaman nüfusunun %80-90'ının köylüler tarafından oluşturulmuş olduğunu tahmin etmektedir (Rosener 1994: 13).

Son zamanlarda, Wolf (1966: vii) köylüleri "ilkel kabileler" ve "sanayi toplumu" arasındaki nüfus olarak tanımlamış ve köylülerin insanlığın büyük bir bölümünü oluşturduklarını ileri sürmüştür. Bu, köylüleri "yarı toplumlar" –yarı kabilesel, yarı şehirli arada kalmış bir model– olarak tanımlayan, köylü toplumların ünlü etnografı Robert Ratfield'in (1956: 25) eski yorumlarının bir tekrarıdır.

Daha yakın zamanda, Rosener (1994: 7) köylüleri yarı "kabilesel" yarı şehirli kültürel karakteristikleri gösteren bir grup insan olarak gören bu bakış açısını desteklemiştir. Köylüler tarımda farklı bir iş bölümüne sahip insanlardı ancak bir yandan da tüccar ve zanaatkârlarla çalışıyorlardı. Toprak ve geleneğe sıkı kültürel bağlarla bağlılardı. Toprak benliğin bir uzantısı olarak görülüyor, tarım sadece bir geçim kaynağı olarak değil, bir yaşam şekli olarak algılanıyordu (Redfield 1956: 27, 116). Dünyanın her tarafında "toprak ve bölge" ile kurulan bu bağ aşikârdır (Dunn&Dunn 1967; Watanable 1989; Stein 1994).

Biz çoğunlukla köylülerin tarih içindeki önemini azımsamışızdır çünkü akademik çalışmalar bizim gibi olan grupları kayırmıştır – bizim gibi konuşan ve bizim gibi yazan (Bailey: 1971: 299). Ayrıca tanım ve köylülerin dünyada oynadıkları tarihi rol hakkında da önemli anlaşmazlıklar olmuştur (Rosener 1994: 2-4). Bazı kuramcı ve gözlemciler köylülerin eşitlikçi olduklarını ve devlet ya da "yüksek" edebiyat oluşturmadıklarını söylerken; bazıları Hindistan'daki köylü toplumları ve benzerlerini örnek gösterip karşı gelişimleri belirterek buna karşı çıkmaktadırlar (Stein 1994). Bazıları köylülerin her zaman şehir ile ilişki içerisinde olduklarını söylerken; bazıları Ruanda'daki Wasitsi hükümdarlarını örnek vererek bunun böyle olmadığını savunmaktadırlar (Wolf 1966: 10-11).

Ancak köylü, temel olarak tarımsal işle uğraşan taşralı bir işçidir. "Yavaş" zamanlarda, Atina'da köylü-vatandaş rolünde oldukları zamanlar gibi, zanaatkârlıkla ya da siyasetle ilgilenebilirler (Wood 1988: 108). Köylü çoğunlukla yaşama karşı kaderciliği kabullenen, toplumsal ve siyasi yönden muhafazakâr, alışveriş ve kişisel başarıdan uzak duran ve akraba ve komşularını merkezi ilgi alanı olarak kabul eden kişidir. İlkel

çiftçi ve yetiştiriciler devletin etkisi altına girdiklerinde bir şekilde (sıklıkla) dışarıdan bir gücün –lordlar, krallar, firavunlar ya da şefler– istek ve yaptırımlarına itaatkâr bir hale gelmişlerdir.

Köylüler Yakın Doğu'dan (MÖ 3500 de) Mezoamerika (MÖ 1000) ve Andlara kadar her yerde büyük şehir-devletlerini desteklemişlerdir. Tahıl, çiftlik hayvanı ya da metal paralarla vergi ödemiş ve savaş ve yeniden yapılanma zamanlarında askeri ya da sivil görevliler olarak kullanılmışlardır (Wood 1988: 84). Siyasi anlamda ulusun değerlerinin çekirdeği ya da "gerçek" çıkarlarının nerde olduğunu bilmeyen muhafazakâr mankafalılar olarak tanımlanmışlardır (Rosener 1994: 2-4). Derebeyleri kendilerinden çok fazla talepte bulunduklarında sinekler gibi ölmüş, topraklarını terk etmiş ya da nadiren, isyan etmişlerdir (Stein 1994: 19-21).

Köylüler köle, göçebe ya da soylu değillerdi; sadece beşeri gelişimin son 12.000 yılından şehirleşme ve sanayileşmede gerçekleşen son değişimlere kadar Pastoral Çağ'ın ana insan nüfusunu oluşturmuşlardı. Çoğu köylü toplumlar bir dereceye kadar pazarlara bağımlılardı ancak epidemiyolojik bakış açısından bakıldığında onların hayvanlara olan bağımlılığı dünyanın değişimi açısından basit bir ekonomik olaydan daha fazla şey ifade ediyordu.

Sümer'de MÖ 2200'den 1600'e kadarki antik tabletlerden bu bölgedeki ilk insanların amipli dizanteri, tüberküloz ve epilepsiden, cüzzam, kangren ve böbrek taşına kadar bir dizi hastalıktan muzdarip olduklarını biliyoruz (Kinnier Wilson 1996). Ancak Pastoral dönem boyunca dünya genelindeki tarım toplumlarında hastalık ve ölüm üzerine yapılacak genel yorum "eski dünya" –örneğin Çin, Yakın Doğu, Avrupa– ile "Yeni Dünya" –Amerika kıtası– arasındaki farktır. Şunu unut-

mamalıyız ki Taş Devri'nin çoğunda insanlar çiçek, sarıhumma, sıtma, ya da çocuk felci gibi "kalabalığa bağlı ekopatojenik" hastalıkları bilmiyorlardı (Stannard 1993: 36). İnsanlar küçük gruplar halinde yaşıyor ve avlarının arkasından gidip çöplerini geride bırakıyorlardı. Ayrıca hayvan da beslemiyorlardı. "Kalabalığa bağlı" hastalık yerleşik hayata geçilmesi ile ortaya çıktı.

Çevrede dolaşmayı bırakıp da tarım yapmak için yerleştiğimiz zaman bulaşıcı ve parazitik hastalıkların artışıyla yaşam koşullarında genel bir bozulma oldu. Örneğin şekerin, yumuşak yiyeceklerin (pişirme yoluyla) ve tahıl öğütme sırasında kum gibi kirli maddelerin fazla alınması sebebiyle diş sağlığı çok kötü durumda idi (Larson 1995: 198-9). Ancak gerçek sorun kötü dişler ya da artan kirlilik değildi. Sorun, hayvanlarla birlikte yaşamamızdı.

Eski Dünya ile Yeni Dünya epidemiyolojisi arasındaki temel fark Eski Dünya şehirleri ve topluluklarında insanların evcilleşmiş hayvanlara yakın yaşaması idi (örneğin inekler, tavuklar, atlar). Bu durum, hastalık yapıcı madde türlerinin bulaşmasını kolaylaştırdı ve besledi. Yeni Dünya'da ise neredeyse hiç evcilleştirilmiş hayvan yoktu (köpek hariç). Eski Dünya'nın Yeni Dünya üzerindeki sömürgeci yayılması sırasında Eski Dünya hastalıklarında bir patlama yaşanmasının sebebi budur (Watts: 2003-7).

Örneğin, insanın hastalık kapmasına yol açan ilk tüberküloz bakterisi sığır türündeydi. Hayvancılık ile ortaya çıkan hayvan nüfusu yoğunluğundaki artış sığır tüberkülozundaki artışı tetikledi. Biz bu bakteriyi bulaştığı et ya da sütten alıyoruz (Manchester 1984: 163-4). Hem tüberküloz hem de cüzzam bakterileri aynı türdendir, aynı bağışıklık tepkisine ve çapraz bağışıklığa sahiptir. Ancak kendi tüberküloz enfeksiyonlarımı-

zın izlerini ineklerden sürebilsek de, bu enfeksiyonların salgın haline gelmesi için büyük insan topluluklarının hayatta kalması gerekmektedir.

Örneğin kızamık canlı konakçılarda yaşayabilmek için asgari bir nüfusa ihtiyaç duyar. Kızamığın yok olmadan yayılması için bu seviyenin yaklaşık 400.000- 500.000 insan olduğunu şimdi biliyoruz (McNeill 1978: 79). Küçük avcı-toplayıcı gruplanmalar büyük olmadıklarından ötürü böyle hastalık havuzlarını taşıyamazlar ancak yerleşik hayata geçmiş çiftçi/köylü topluluklar buna uygundurlar ve tabii ki şehirler de bunun için ideal ortamı oluştururlar.

Yani pastoral toplum bakteri ve virüslerin bulaşması için uygun ortamı oluşturdu ve sıra kendilerine geldiğinde şehirler, bu enfeksiyonların gelişimi ve yayılımında lokomotif görevi gördü. Kent merkezleri hayatta kalabilmek için taşraya bağlıydı ve bu da taşradan kente sürekli bir göç akını anlamına geliyordu. Ticaret ve savaş ise mutasyona uğramış mikroplar üzerinden yeni türler ortaya çıkardı (Stannard 1993: 36).

Ancak bu yok edici salgınlara ve yüksek bebek ölümleri oranına (doğan bebeklerin üçte birinden daha azı evlenebilecek kadar uzun yaşıyordu [Watts 2003: 10]) rağmen genel ölüm eğrisi yaş ile birlikte ölümün de hızla arttığını göstermek yerine düz biçimde ilerliyordu (Larson 1995: 198). İnsanlar bir dizi bulaşıcı hastalığa karşı bağışıklık kazandı ve hem hastalıklar hem de bağışık tepkilerimiz yaşam süresince ortaya çıkan yeni ve başarılı enfeksiyon dalgaları ile gelişti. Sonuç olarak eski hastalıklar en fazla çocukları etkiledi. Kabakulak, kızamık, boğmaca, suçiçeği ve diğer hastalıklar pek çok yetişkin için sorun olmaktan çıkıp "çocukluk hastalıkları" haline geldi (Stannard 1993: 36).

2000 yaşındaki iyi korunmuş Çin cesetleri üzerinde yapılan otopsiler ortalama yaşam süresinin kısalığına rağmen insanların uzun yaşadıklarını göstermiştir (Cheng 1984). 50 yaşında bir kadın tıkanmış sol koroner atardamardan kaynaklanan miyokardiyal enfarktüsten yani kalp krizinden –"modern" hastalığın klasik işareti– ölmüştür. 60 yaşında bir adamın otopsisi damar sertleşmesi ve koroner hastalık belirtisi göstermiştir ancak hasta aslında ikincil bir neden olarak ortaya çıkan, mide ülserinden kaynaklanmış karınzarı iltihabından ölmüştür. Belki de adam Antik Çin'de çok stresli bir yöneticiydi.

Antik Mısır'da dahi, o zamanlardan kalan papirüslere göre, AIDS ya da ona çok benzer bir hastalığın var olduğunu anlıyoruz. AAA hastalığı ya da semen hastalığı olarak adlandırılan bu hastalık Ablin ve meslektaşlarına (1985) göre homoseksüel ilişkiler üzerindeki tabunun oluşmasına neden olmuş ya da yardım etmiş olabilir. Ancak salgınlara, perinatal ölümlere ve kalp krizi ya da ülsere rağmen insan nüfusu Pastoral Çağ boyunca düzenli olarak artmıştır (Pennington 1996).

Ölüm oranı düzenli olarak düşerken, doğum oranı düzenli olarak artış göstermiştir. Bunun nedeni yüksek miktarda kalori alımı ya da azalan psikolojik stres ya da aktiviteden ötürü artan doğurganlıktan kaynaklanmış olabilir, ancak çocukların hayatta kalması bu demografik yapbozun en önemli parçasıdır. Pennignton (1996: 272) çocuklarının hayatta kalmasını sağlayan ebeveynlerin daha yüksek üreme başarısına sahip olduklarını ileri sürmekte ve bu iddia da daha büyük yaşta çocuklara ve büyük annelere sahip olmanın diğer çocukların hayatta kalmasına yardımcı olduğunu ve annelerin de yakın zamanda tekrar çocuk sahibi olmasına ortam hazırladığını savunan Hawkes (2003)'ın gözlemleriyle birbirini tamamlamaktadır.

Pastoral toplumlarda kendini iyi hissetmeyen insanların pek azı doktorlara başvurmuştur. Bu ilk profesyonel şifacılar şehirlerde yaşamışlar ve sadece kendi hükümdarlarına hizmet etmişlerdir (Watts 2003: 24, 66-7). Bunun yerine köylü çiftçiler çoğunlukla kendi ailelerine, köy şifacısına ya da her ikisi tarafından kendilerine verilen sihirli büyülere başvurmuşlardır. Ancak bu, köylere yayılan hastalıkları önlemek ya da durdurmak için "kamu sağlığı" tipinde geniş önlemlerin alınmadığı anlamına gelmemektedir. Bazı ilk Afrika köylü toplumları sivrisinek ya da sinekler gibi hastalık taşıyıcılardan haberdarlardı (Waite 1987: 199) ve bu oradaki ruhsal güçler ve büyücülük ile ilgili kuramları tamamlamaktadır. Bazı ilk Aztek tarım toplumlarında krallar, şefler ya da din adamları tarafından öncülük edilen yara dikme, kırık çıkıkları tahtalarla sarma, kan alma gibi ilk yardım desteklerinin yanı sıra hastalığın belli dönemlerinde ziyaret ve cinsel ilişki üzerine tabular vardı (Wassen 1979: 287).

Ancak köylü sağlığı, hastalığı ve ölümünün epidemiyolojisi; bulaşıcı hastalıklar ve bu hastalıkların biyoloji ve patojenezine yapılan referanslarla sınırlı değildir. İnekler, tavuklar, bit ve pirelerden (özellikle farelerden gelen pireler vebanın başlıca sebebidir) gelen bakterilerin 10.000 yıl boyunca Avrupa, Yakın Doğu ve Asya toplumlarının çoğu üzerinde büyük bir etkiye sahip olduğuna şüphe yoktur ancak kültürel faktörler de *kimin* öleceği konusunda etkili olmuştur. Örneğin Çin'de köylülerin ölme şekilleri kısmen ev içindeki oluşumla açıklanabilir (Campbell&Lee 1996). Erkek çocuklar kızlardan uzun yaşamışlardır çünkü onlar hayatta kalmaları için daha çok kaynak gereken değerli varislerdir. Kaynaklar için çocuklarla rekabet içerisinde oldukları düşünülecek olursa, büyükbabaların gücü ve statüsü çocukların beklenen yaşam süreleri

üzerinde kötü etkiler yaratmıştır. Kadının ölüm riski bir erkek çocuğun varlığıyla düşmüş, karısı olan bir erkek ise daha uzun yaşamıştır, çünkü karıları erkeklerin en büyük bakıcılarıdır.

Ancak daha kötü ve tehlikeli bir dizi kültürel faaliyet pek çok devletteki çiftçi ve köylülerin sağlıklarını ve ölüm risklerini etkilemiştir. Çin, Mısır, Afrika ve Mezoamerika'da insan kurban etme ölümlerin başlıca sebebiydi. Daniel (1968: 100) MÖ 2000-1000 yılları arasında Shang Hanedanlığı zamanında "Çin'deki kraliyet cenazelerinde köle insanların toplu katliamı" nı tanımlamaktadır. Rakamlara dair tahminler farklı farklı olsa da Josefsson (1998: 156) Batı ve Orta Afrika'daki kraliyet cenazelerinde "kadınlar ya da köylüler sayılmaksızın" 2.000 kişinin kurban edildiğini belirtmektedir. Scarre&Fagan (2003: 464) Aztek toplumunda MÖ 1200 ila 1500 yılları arasında yaklaşık 20.000 kişinin canlı kurbanlar olduğunu tahmin etmektedir. Bu kurbanların göğüsleri obsidiyen* bir bıçak kullanan bir din adamı tarafından yarılıyor, kalpleri kesip çıkarılarak Aztek piramitlerinin tepesindeki taş güneş sembolüne karşı parçalanıyordu. Bunlardan bazıları savaş mahkûmlarıydı (yani, çevredeki herhangi bir yerden gelen köylüler ya da çiftçiler) ya da çektikleri için "ölümsüzlükle ödüllendirilen" yerel "gönüllüler"di.

Antik Mısır'da sel mevsiminde bütün tarım işleri yapıldıktan sonra köylüler çoğunlukla yerel kent projelerinin – çoğunlukla hükümdarlar için yapılan piramit şeklindeki anıt mezarlar– inşasına yardım için kullanılırlardı. Bu, büyük ölçüde yetersiz beslenme, iskelet yapısının bozulmasına ve 18-40 yaş arası beklenen yaşam süresinin azalmasına neden olurdu. Bu süre Mısır Hükümdarlığı'nın 50 ve 75 yaşları arasındaki

* Obsidiyen, İlk Çağ'da silah yapımı için kullanılan çeşitli renklerde volkanik değerli bir taş, (ç.n)

beklenen yaşam süresine yakındı. Yetersiz beslenme, dünyadaki pastoral insanların kronik toplumsal ve fiziksel durumuydu. Bazı gözlemciler bunun bulaşıcı hastalıklara hassasiyetin temelinde yatan öldürücü problemin *ta kendisi* olduğunu savunmuş ve bazıları da bunun kendi çapında ölümün önemli bir nedeni olduğunu öne sürmüştür. Örneğin Cohen (1998: 11) 14. yüzyılda Avrupa nüfusunun yaklaşık %40'ının salgınlar ve bunların gelişimine yol açan çökmüş bağışıklık sistemlerine neden olan kıtlıklar nedeniyle yok olduğunu iddia etmektedir. (ayrıca bkz. Fogel'in bu sorun üzerine olan 2004'teki genişletilmiş incelemesi.)

Son olarak Dansky (1994: 28-33) ve Behringer (2004) bizlere salgın dalgalarının çoğunlukla ölümcül suçlamalar ve iftiraları ortaya çıkardığını hatırlatmaktadır. Salgınlar için biyolojik bir açıklamaları olmayan insanlar çözümü suçu birbirlerine atmakta bulmuşlardır. Salgının toplumsal sebeplerine yönelik bu araştırmaların ince ayarı yakma, boğma, işkence ile hapislere ve Yahudiler, kadınlar (sözde cadılar), gezginler, diğer seyahat eden yabancılar ve homoseksüeller gibi azınlıklardan milyonlarca insanın açlıktan ölmesine yol açmıştır.

Bundan sonra pastoral insanlar için ölüm, bulaşıcı hastalıkların bir sonucu olarak geldi. Yetersiz beslenme temelinde olsun ya da olmasın, bu hastalıkların ciddi olanlarının çoğu hayvanlarla olan yeni ilişkilerimizden, domuzların, atların, sığır ya da tavukların yetiştirilmesinden ve beslenmesinden kaynaklanıyordu. Diğer büyük hastalıklar ise, kirli su, kuduz köpekler, zayıf hijyen koşulları ile fare ve sıçan gibi zararlı hayvanlar için oldukça çekici olan çöp ve tahıl birikimi gibi yerleşik hayatın istenmeyen sonuçlarından ötürü yayılıyordu.

Diğer pastoral insanların baş etmek zorunda kaldıkları şey ise bulaşıcı hastalıklar değil, hayatlarını tehdit eden insan

kurban etme âdeti ve bazı elitlerin tarım, din, kent ve sağlık konusunda tutundukları suçlama tavrıydı. Ayrıca pastoral dönemin kral, şef ve orduları köylüleri insan kurban etme adetleri için bir kaynak olarak kullanırken köylüler ve çiftçiler de son salgınların insani sebeplerinden ötürü aynı hevesle birbirlerini öldürüyorlardı. Savaş ve kentsel korkular daha önce avcılık ve toplayıcılık yaşamının sıradan kavgalarında hiç görülmediği kadar fazla insanı öldürüyordu (Nolan 2003).

Ancak pastoral toplum epidemiyolojisinin insanlığa getirdiği onu Taş Devri'nden ayıran en büyük gelişim artık insanların ölümün geldiğini görebiliyor olmasıydı. Ölme sürecinde sadece hayatta kalanlar yer almıyor, insanlık tarihinde ilk defa ölmekte olan insanlar da yaşamlarının bu kısa ve son parçasında aktif olarak yer alabiliyorlardı.

Pastoralizm, Köylüler ve Ölüm

Pastoral Çağ'da ölme hızını kaybetti. Ölüm pek çok insan için ani bir olay olmaktan çıkıyor ve birkaç saat ya da gün içerisinde öngörebileceğimiz bir olay haline geliyordu. Yerleşik hayat beraberindeki bulaşıcı hastalıklarla birlikte insanların ölmesinin biraz zaman alacağı anlamına geliyordu. Bu, ölmekte olanlara ve diğerlerine konuşmak, dua etmek, son dakikada direnç göstermek ya da bu olayı ritüelleştirmek için vakit veriyordu.

Örneğin 14. yüzyıl Avrupa'sında nüfusun tümünün –şehir ve taşra– üçte birinin hıyarcıklı vebadan öldüğü tahmin ediliyor. Sadece Londra şehrinde 1500 ila 1665 yılları arasında 17 ayrı veba salgını patlak verdi (Slack 1988: 435-5). Bu tarihi bağlamda –Pastoral dönem boyunca dünyanın dört bir yanında bu şekilde pek çok olay oldu– insanlar ölümü belirten vücutsal ve toplumsal davranış şekillerini gözlemlemeyi ve anlamayı öğrendiler. Bulaşıcı hastalıklar topluluk yaşamında pek çok yıl-

dan sonra, kişilerin ve toplulukların yaklaşan ölüm hakkındaki bilgileri anlamalarına izin veren "yöntem ve şekilleri tanıma" bilincini yarattı. Onlar bu bilgiyi aile ya da arkadaşları için olduğu kadar kendileri için de kullandılar.

Bu, Pastoral dönem ölüm dünyasının bir zamanlar olduğu ve avcı toplayıcı toplumlarda hala vuku bulduğu gibi sadece bir "öbür dünya" yolculuğu olarak var olan bir "ölme" süreciyle sınırlı olduğu anlamına gelmemektedir. Aslında "öbür dünya bir yolculuk olarak ölme" fikrinin benzerleri pastoral topluluklar üzerinde de çarpıcı ve büyük biçimde etkili olmuştur. Buna kanıt olarak Mısırlıları ve 5.000 yıl önceki ayrıntılı mezar eşyası adetlerini (Spencer 1982) ve aynı derecede dikkate değer olan 2.000 yıllık İskandinav gemi mezarlarını örnek verebiliriz (Muller-Wille 1995).

Yaygın köylü âdeti "günah yeme" de Pastoral Çağ insanları için öbür dünyaya yolculuğun hala önemli olduğunun ancak "ölme" sürecinde yavaş yavaş geride kalan bir aşamaya dönüştüğünün bir kanıtıdır. Dorson (1968: 321-2), Aubrey olarak bilinen bir 17. yüzyıl yazarından alıntı yaparak, bu âdetin 16. ve 17. yüzyılar boyunca İngiliz köylüler arasında uygulanışını anlatmaktadır.

> Hereford köyünde, cenazelerde, zayıf insanların ölen kişinin tüm günahlarını üstlenmesini öngören eski bir adet vardı. Ceset evden dışarı çıkarılıp tabutu taşının üzerine konulduktan sonra bir tane ekmek, birayla dolu akçaağaçtan bir kâse (dedikodu kâsesi) ve altı peni para getiriliyordu. Bu ekmek, kâse ve para cesedin üzerinden günah yiyiciye veriliyordu. Günah yiyici ekmeği yiyip birayı içmek zorundaydı. Bu şekilde günah yiyici ölüden bütün günahlarını almış oluyor ve onu öldükten sonra yürümek zorunluluğundan kurtarıyordu.

Ancak pastoral ölme dünyası içerisindeki en mühim yön ölmenin bilincine erken varılmasına izin verilmesiydi. Pastoral ölme deneyimi "öbür dünyaya yolculuk olarak ölme"nin bir parçasını çıkarıyor ve deneyimin o parçasını *bu* dünyaya yerleştiriyordu. Ölme, öbür dünyaya yapılan bir yolculuk olmasının yanı sıra bu dünya deneyimi haline de gelmişti.

Tarımla birlikte yerleşik hayatın gelişmesi ve yayılması sayesinde ölmenin toplumsal ve kişisel bir olay olarak bir sonraki dünyada olduğu kadar bu dünya ayinlerinde de görüldüğünün işaretlerini görebiliyoruz. Kıtlık ve yetersiz beslenme de yavaş ölüm şekilleriydi ve bu nedenden dolayı sizin ya da ailenizin yakın zamanda öleceğinizi anlamanıza zaman tanıyordu. Savaş ve insan kurban etme törenleri de kurbanları önceden uyaran trajedilerdi. Hiçbir savaşçı savaşa ölümsüz olduğunu hissederek gitmez. Savaşçı da aile de risklerin farkındadırlar. Her ikisinin de günlük düzenli toplumsal çalışma ve oynama alışkanlıklarını değiştirebilecek davranışları göstermeye vakti vardır. Diğer bir deyişle, gerçek ölüm tehdidi, ölüm sonunda gerçekleşir diye, vedaları ya da özel hazırlıkları öne çıkararak gelecekteki davranışları belirli yönlerden değiştiren bir ölme duygusu yaratmaktadır.

Bu "ölme" fikri –kişinin geldiğini görebildiği bir şey– farkı köylü toplumlarındaki tüm toplulukları ölümün gelişini haber vermeye yönelik ilgiye ve toplumsal araçlara yöneltmiştir. Tahıl hastalıkları, yıllık yağış ve hastalık yayılışı üstüne köyün içinde yapılan çalışmalar; kişisel ölümü kişinin evine getiren işaretler olarak algılanabilir.

Daha belirli bir biçimde, köylüler ölümün doğal ya da kişisel işaretlerine dayalı bir inanç ve bilgi kaynağı oluşturacaklardı. Kehanet, ölümü ya da ölmeyi öngörmenin önemli bir yolu olarak köylülerin akıllarına yerleşmişti. Berta (1999-2000)

tarafından verilen pek çok örneğin arasında, ölümü gösteren işaretler olarak belirli tarımsal aktivite, diş ağrıları ya da düşme ile ilgili rüyalar görülmektedir. Öten tavuklar, uluyan köpekler ya da öten baykuşlar gibi garip davranan hayvanlar hastayı öbür dünyaya çağıran işaretler olabilirdi. Kayan yıldızlar, kaşınan yanaklar ya da kırılan aynalar ve diğer pek çok işaret ölümün geleceğini gösteriyordu.

Pastoral Çağ'da ölme ayrıca –öbür dünyada olduğu gibi– bu dünyada görülen bir imtihan haline gelmiştir. Bu belki de ölmenin başladığına dair diğer bir önemli kanıt idi, çünkü bu, kişiyi "öbür taraf"ta beklediğine inanılan korkunç ve görünüşte insanüstü imtihanlara benziyordu. İster ateşten ötürü hızla su kaybeden ve sayıklayan, ister çiçek ya da tifüsten dolayı yaralar içindeki birinin ölme saatleri olsun, isterse hala hayattayken kalbi sökülüp çıkarılan birinin son can çekişleri olsun; ölme daima dramatik, olağanüstü ve çoğunlukla korkutucu bir olay olarak görülüyordu.

Ancak dramatik bir kişisel imtihan olarak ölme deneyimi, herkes için "ölme" deneyimini tanımlayan tek işaret ya da belirti değildi. Kişinin ölme ve bunun başlangıcını anlayarak karşı koyma süresinde, *hâlihazırda* öbür dünya ile iletişim içerisindeki ölmekte olan insanın geniş gözlemleri de yaygındı. Ölüm döşeğinde görülen görüntüler çoğalıyordu; bu, belki ateş ya da acıdan doğan sayıklamaların bir parçası ya da gerçek etkileşimlerdi – şimdi bile kim bunun cevabını bilebilir ki? (Kellehear 1996). Ölüm döşeğinde görülen görüntüler Avrupa ve Mezoamerika köylüleri arasında yaygındı ve ölmenin başlangıcını gösterdiği düşünülüyordu (Retfield&Rojas 1934: 200; Berta 2001: 93). Bu şekilde, ölme sadece öbür dünyaya yapılan bir yolculuk olarak değil de bunun insan hala hayattayken –o

yolculuğa yönelik bir bağlantı süreci ya da mola yeri– görülen erken bir başlangıç olarak kabul ediliyordu.

Son olarak, bu yeni süre ve toplumsal alanın ortaya çıkışı –ölmenin farkına varılması ve bu sürecin tamamen tamamlanması arasında geçen zaman– bu yeni toplumsal yaşam formunun ritüelleştirilmesi ve dolayısıyla içselleştirilmesi için bir fırsat yarattı. Sadece doğumlar, evlilikler ve ölümler değil; artık ölme süreci de bir davranış kapsamında önemli bir geçiş süreci olarak görülebilirdi. Hayatın ölümden önceki bu çoğunlukla kısa olan bölümü süresince ölmekte olan insan nasıl, ne zaman ve ne ile birlikte gömülmek istediğini söyleyebiliyordu.

Tarihimizde ilk defa, ölmekte olan insanlar kendilerine neyin eşlik etmesini istediklerini –hangi silah, yemek ya da anlamlı nesneleri beraberlerinde "götürmek" istediklerini– belirtebiliyorlardı. Gömülmek istedikleri yeri de seçme hakları da doğuyordu. Akrabaların hepsine veda etmek için vakit bulunabiliyordu. Ölme için dini hazırlıklar artık ölmekte olanları da o hazırlık içerisine bir katılımcı olarak alabiliyordu (Redfield&Rojas 1934: 198-202)

Kendileri için toprak, ailenin idamesi, onur ve isim önemli olan köylüler bu sayede bu önemli transferleri de yapabileceklerdi (Highsmith 1983: Gottlieb 1993; Houlbroke 1998). Erkekler ve kadınlar olarak ilk defa, Taş Devri'*nin* o uzun ve beklenmedik dönemi boyunca ölmekte olan insanların yapamadıkları şeyleri yapabiliyorduk. Ölüm için hazırlanabiliyorduk.

Pastoral Çağ'da Ölme Özelliklerinin Özeti

Bundan 12.000 yıl önce biz insanlar kendi alın terimizle ve kendi elimizle yiyeceğimizi çıkarmak için yerleşik hayata geçtik. Eski Dünya'da bu tarz yerleşmeler hayvanları ve çiftlik hayvanı beslemeyi de beraberinde getirdi ancak örneğin Ame-

rika'da yerleşik hayat, tarım ile birlikte avlanmanın da devam etmesi anlamına geliyordu. Perinatal ölümler binlerce yıl daha, yüksek seviyelerde kaldıysa da insanlar daha uzun yaşamaya başlamıştı. Bu ilk çiftçi ve köylülerin ölüm dünyaları uyarı olmadan gelen ölümlerden çok öngörülebilen ölüm şekillerini içeriyordu.

Bu öngörülebilen ölümler bulaşıcı hastalıkların epidemiyolojisi ile ilgili idi; çiçek, sıtma, hıyarcıklı veba, dizanteri ve diğerleri yavaş bir fiziksel ölme sürecine neden oluyorlardı. *Ölmenin aşamalı doğası* bu dönemde giderek artan farklı bir ölme kaynağı tarafından da ortaya çıkarılıyordu: Başkalarının elinde ölüm – komşular ile yapılan savaşlarda, bir sonraki dünyada "refakatçi ve arkadaşa" ihtiyaç duyan kraliyet ya da tanrıların gönlünü almak için yapılan insan kurban etme törenlerinde ya da tarımsal veya askeri güvenliğe dayalı sebeplerle.

Son olarak, şu gerçeği de göz ardı etmemeliyiz ki; kişinin bütün geçiminin bütün yaşam desteğinin belirli bir kara parçasına bağlı olmasının aşamalı ölümü getiren başka bir tehlikesi daha vardı; kıtlık. Seller ve kuraklık bütün çiftçi topluluklara kıtlığı getirmişti ve pastoral toplumlar 12 yıl önce ortaya çıktıklarından beri onların başına bela olmuşlardı. Örneğin, Orta Çağ Avrupası'nda her 7 ila 10 yılda bir öldürücü kıtlık dalgasının ortaya çıktığı tahmin edilmektedir. Rosener (1994: 144-5) 1700'lü yıllarda Avrupa'da gerçekleşen bir kıtlığın köylüler üzerindeki etkisini anlatan bir doktorun gözlemlerinden alıntı yapmıştır:

> Bölgemizin kalbindeki acıya, içimdeki korkuyla, dönüp de tekrar bakamıyorum. İnsanlarımızın içinde bulunduğu o kederli, umutsuz ve korkunç durumu düşündüğümde tüylerim ürperiyor. Hastalarım kurtuluş umudu olmadan yerde öylece yatıyorlar. İlk hasat, ikinci ekin, bahçe ürünleri, sebzeler, ağaçlardaki

meyveler; her şey mahvolmuş. Köy halkının alın teri boşa gitmiş. Bir şanssızlık ve en kötüsü insanı kemiren açlık dalgası bu şanssız insanlara dert ve keder vermiş. Şuna şüphe yoktur ki zavallı canlarını kurtarabilmek için bu acınası iblisler insanlıktan uzak ve doğal olmayan beslenme yöntemleri edinmişlerdir; bu beslenme yöntemleri çim, deve dikeni, çeşitli yabani otlar, kilden elde edilmiş sıvılar, pişirilmiş yulaf çöpü, burçak gibi pek çok kaba bitkiyi içermiştir. Aslında zorunluluk onları sonunda onları tilkilerin yediklerini yemeye bile yönlendirmiştir.

Pastoral toplumdaki bu aşamalı ölme bir başka yeni ve eşsiz bir gelişmeyi daha ortaya çıkarmıştır – kişinin kendi ölme süreci içerisine katılabilmesi. *Katılımcı benlik* ölmekte olan kişinin kendi cenaze ya da gömülme töreni için yapılan planlara eşlik edebilmesi anlamına gelmektedir. Ölüme dair birkaç uyarı almak kişinin "diğer tarafa geçerken" dua okumasına ya da ilahi bir acıma dilenmesine izin vermiştir. Pastoral toplum için bir diğer önemli nokta da, kişinin sahip olduğu eşya ve malların dağıtımına dair son bir söz söyleyebilecek olmasıdır.

Köylü ekonomisinde aile servetinin, rollerinin ve mallarının devredilmesi kadar nüfus, aletler, evler ve hayvanların bakım ve yenilenmesi de önemli bir parçayı teşkil etmektedir (Stein 1994: 17). Aşamalı bir ölme süreci, bu önemli ev ve topluluk işine katılımı kolaylaştırmıştır.

Dahası, köylülerin avcı-toplayıcı atalarından kalan bir miras olarak kaçınılmaz bir şekilde gerçekleştirecekleri öbür dünya yolculuğunda ölmekte olan köylüler kendilerine bu yolculuk sırasında gerekli olacağını düşündükleri maddi ve manevi teçhizatları isteyebilmişlerdir. Pastoral toplumda, ilk defa, ölmekte olan insanların ölüme hazırlanma sürecindeki *ortak* hareketlerde hayatta kalanlara katıldıklarını görüyoruz. Ölüm

artık sadece hayatta kalanların sorumluluğunda değildi – aniden geldiği "trajik durumlar" hariç.

Bu yeni biçimde ölme, ölüm için yapılan ayinlerin içerisine girerek ölüm ve ölmeyi öngörülebilen bir şey haline getirmişti. Ölümün gelişi kesin olsa da, gerçek ölme süreci görülebilen bir bu dünya deneyimi olmuştu. Artık herkes ölme sürecini bir öbür dünya yolculuğu olarak hayal etmektense gözlemleyebiliyordu.

Bailey'in (1971:315) gözlemlediği gibi köylüler bir zaman "döngüsü" planlıyorlardı – bu işlerin giderek düzelmesini ve son olarak tamamen bitmiş bir proje olarak çözülmesini öngören bir fikri içeren ilerici bir kavram değildi. Köylüler sığır yetiştiriyor, tohum depoluyor, düğünler için bir şeyler saklıyorlardı, bazı daha yakın zaman köylüleri vasiyet bile belirtmişlerdi. Birbirlerine karşı oyunlar oynuyorlardı. Pastoral toplumlarda zaman döngüsü tahmin edilebilir bir döngüdür çünkü bir sonraki yıl bir öncekiyle aynı olmuştur. İster Avrupalı ister Amerikalı ister Asyalı olsun, ölüme karşı köylülerin bakış açısı kaderciliği ortaya çıkarmıştır (Redfield 1956; Sourvinou-Inwood 1981; Watanabe 1989).

Ölüme kaderci yaklaşım, doğadaki diğer tahmin edilebilir döngülere ve bilinen pastoral toplum ve ekonominin geri kalanına olan benzerliğinden ötürü, bu toplumla uyuşuyordu. Ölüm ve dolayısıyla ölme, yabancı değildi ve ölüm için kişisel olarak hazırlanabilme imkânı iyi şansın en mükemmel işaretiydi. Dahası, ev ve topluluğun yardımıyla ölüme hazırlanabilsin diye kişiye ölümün gelişini görme imkânı tanıyan bir ölme, bir köylünün "İyi Yaşam" olarak algıladığı her şeyle uyuşuyordu. "İyi Yaşam"ın sonu diğerlerini daha sonra "İyi Ölüm" olarak adlandıracakları bir sondan başka bir şey değildi. Yani, "İyi Yaşam"ın kıstaslarına uyan bir ölümdü; bu ölüm bir son-

raki dünyaya çıkışta diğerlerini de içeren aşamalı ve tahmin edilebilen bir yol izliyordu.

İlk avcı-toplayıcılar ölümü benzer bir ılımlılık ve kadercilikle karşılamış olabilirler ancak gerçek ölüm olayı çoğunlukla kötü ya da iyi şans –kontrol edemedikleri bir deneyim– olarak görülmüş olabilir. Pastoral toplumda kontrol ihtimali ve bu ihtimalle birlikte ölmekte olan kişinin çevresindekilere bir dizi ahlaki zorunluluk gelmiştir. "İyi Ölüm", toplumsal bir fiil olarak iyi ya da kötü bir şekilde gerçekleştirilebilecek olan ahlaki bir ölmedir.

Macaristan köylü kültürü ve ölümü hakkında yazan Berta (2001), "normal" ve "iyi" ölümün "normal" ve "iyi" bir yaşamı takip ettiğini ve ani olmadığını öne sürmektedir. İyi bir ölüm bilinen ve onaylanmış yapı ve karakteristiklere sahiptir. Bu yolu izlememek, örneğin intihar etmek, dini ve toplumsal yönden cezalandırılabilecek bir ihlaldir. Ölme ve yaşamanın bu çerçevesinde farklılığa yer yoktur. Bir yaşamın –ve ölmenin– başarısı diğer yaşam ve ölümlere benzerliğinde yatar (Bailey 1971: 316). Bu, köylü yaşamının hayatta neyin iyi ve başarılı olduğuna dair fikirleri açısından oldukça önemli olan uyum ve dengeyi korumaktadır.

Fakirlerin ölümle ilgili olarak çoğunlukla şehir elitlerinin değer ve davranışlarına öykünüp bunları kabullendiği iddiası, bazen, son 10.000 yıldır "İyi Ölüm"ün temel özelliklerinin çoğunun zaten büyük ihtimalle köylü kültürlerde yerleşmiş olduğu gerçeğini gölgelemektedir. Köylülerin "İyi Ölüm"e dair fikirleri, bu ölme biçiminin şehirli olmayan, zavallı bir sürümü değildir.

Şehirlerin ortaya çıkmasından çok önce, öbür dünyaya yolculuk hakkındaki fikirler, kişinin ailesine et ve tahıl sağlayan toprak ve kişinin akrabalarının ya da adının onuru, yani

ölmekte olan kişinin ardında kalanlar için miras alınması önemli değerlerdi. Pastoral toplumlar bu rolü, şehir elitlerinin yapmacık davranışları bu ayini –Avrupa'daki orta sınıflı inceleyen Avrupalı gözlemcilerin çoğunlukla belirttiği gibi– atletik, romantik ve kahramanca bir ölme şekline çevirmeden çok önce oynamışlardı (örn. bkz. Aries 1974; Cannadine 1981; McManners 1985; Jalland 1996).

Her şeye rağmen "İyi Ölüm" –kişiye aile ve topluluğun da yardımıyla ölüme hazırlanma fırsatı veren ölme– pastoral toplumun günümüz ölme anlayışı ve deneyimine yaptığı temel katkıdır. Öbür dünyaya yapılan yolculuğun, "ölme" olarak adlandırdığımız kültürel yapbozun büyük bir parçası olması gibi "İyi Ölüm" de bu yolculuk fikrinin üzerine inşa eden bir sonraki gelişmedir. Ancak bu yolculuğun yaşamın kendisinin içerisinde başladığına dair pastoral mirasımız nedeniyle o zamandan sonra ölme *bu* dünyadaki *yaşayan* bir şey haline gelmiştir.

Beşinci Bölüm
İyi Ölüm'ün Doğuşu

İyi ölümün doğuşu, halefiyle –öbür dünyaya yolculuk olarak ölme– bağ ve benzerliklere sahiptir ancak önemli farklılıklar da göstermiştir. Ölmekte olan insan için; akrabaları, farkındalık ve öngörme önemli bir mevzu olmaya devam etmiştir. Fakında olmadan yakalanmak, en kötü şans ve ihtimalle, trajiktir. Yaklaşmakta olan ölümün farkında olmak "iyi" ölümün birinci özelliği haline gelmiştir çünkü diğerlerine kişinin önemli bir toplumsal karakteristiğini göstermektedir. Ölmekte olduğunu söyleyebilen bir insan kehanet, büyü, ruh işaretleri ya da diğer köylülerin ölümlerine tanıklık etmiş olmaktan gelen ölme bilgisine haiz olduğunu göstermiştir.

Genellikle köy yaşamını silip süpüren hastalıklar, bunları pek çok kez görmüş herhangi bir kişi tarafından fark edilebilecek tıbbi belirtilere sahiptir. Örneğin, üç haftalık bir yıkım sürecine sahip çiçek hastalığı (*Variola major* virüsü), Hopkins (1983) tarafından insanlığın "en büyük katili" olarak tanımlanmıştır. İlk haftada kişi neredeyse hiçbir belirtiyi fark edemez. Ancak 9. günden sonra belirti ve işaretler açıkça ortaya

çıkar – baş ağrısı, ateş, üşüme, mide bulantısı ve sırt ağrısı. Bunları yakın zamanda yüzden vücudun diğer bölümlerine yayılan bir kızarıklık takip eder. Daha sonra döküntüler gelir. Döküntüler daha sora kabarcıklara dönüşür ve su toplar, daha sonra bu sular keseciklerden çıkar. Eğer kişi bütün bu deri bozulmalarını atlatabilirse kalıcı yara ve şekil bozuklukları ortaya çıkar. Kesecikler ayrıca vücut içerisinde oluşup kurbanlarını büyük bir kanama sonucu öldürebilirler. Bunların hepsi üç hafta sürer ve izlediği yol pek çok insan tarafından fark edilip anlaşılabilir. Çiçek, düzenli bir biçimde etkilediği alanlarda insanların dörtte birini öldürebiliyordu. Yeni etkili olduğu alanlarda ise hastalananların %80'inden fazlasını öldürebiliyordu (bkz. Hopkins 1983: 3-5, 220).

Benzer ölüm işaretleri kıtlıklar, vebalar, siyasi ve dini gerilimin yükseldiği anlar için de geçerlidir. Bazı olaylar –kıtlık ya da kraliyet ailesinden birinin ölümü gibi– köylülere ölümün gelişini çiçek kadar kesin bir biçimde gösterirdi. Pastoral toplumlarda kişinin yaklaşan ölümünün farkında olmamasının anlaşılması güçtür ve bu "kötü" ölümün bir parçasıdır çünkü böyle ölümler ikaz vermeden ya da kontrol şansı tanımadan gelir.

Bu arada toplumsal miras meselesi de önemini koruyordu, ancak eşyaların yerleşik hayat tarzında biriktirilmesi bu mirasın sorumluluğunu hayatta kalanlardan ölmekte olan insana geçirdi ve bu ortak bir sorumluluk haline geldi. Tarım donanımları ve savunma silahları ölülerle gömülmek için fazla pahalı nesneler haline geldi. Öbür dünyaya yolculukta "savunma" ahlaki bir şekle bürünüyor ve iyi ölüm, kişisel ve toplumsal erdemleri sonraki yaşamdaki en iyi savunma yöntemi olarak görüyordu. Bu erdemli yaşamın bir parçası da kişinin akrabalarına, daha az şanslı olanlara ve/veya bu dünyadaki

materyal süreci içerisindeki topluluğa yeterli yardımda bulunmasıydı.

Daha önceki ölme dünyasında, öbür dünyaya giden yolcular iken, o dünyadaki hayat standardını yükseltmesi ve yaşama şansını artırması için ölmekte olan insana gereken şeyleri hayatta kalanlar veriyordu. Şimdi, iyi ölüm adetlerine göre ise, eşyalarını kalanlara bırakmak ve kendisinden sonra bu dünyada ortaya çıkabilecek olası bir karışıklığı önlemek ölmekte olan insana düşüyordu. Ölmekte olan insan ölürken *yaşamdaki* rolüne ahlaki yönden zorunlu kılınıyordu.

Ölmekte olan insanın meselesi olarak ortadan kaybolmamıştır. Bu mesele önemli olmaya devam etmektedir, ancak şimdi ölmekte olan insanın bu yolculuğa hazırlanmada, ölüm döşeğinde bir rol oynadığını görmekteyiz. Evlenerek ya da çocuk yaparak veya "uygun" bitkileri yetiştirerek ya da aile geleneklerini yaşatarak "doğru" hayatı sürmek kişinin öbür dünyaya yolculuğundaki nihai şansına yardımda bulunuyor olsa da artık ölmekte olan insan eğer yanlış bir şey varsa ölümünden önce bunları düzeltme şansına sahip oluyordu. Hayatta ve ölüyor olmak, ölmüş ve ölmekte olarak yolculuğa başlamadan önce hazırlık yapmaya fırsat veriyordu. Dini hazırlıklar, yaşayan ölen insan içindi; yani dualar hem o insan için, hem o insan tarafından ediliyordu.

Ayrıca bu bağlamda, öbür dünya yolculuğu olarak ölme, biyolojik ölümle anlaşılıyorken artık ölmeye dair basit bir farkındalık bu yolculuğun başladığının işaretlerini veriyordu. En önemlisi ölümün başlangıcı biyolojik bağlarından kurtuluyor ve hayatı tehdit eden durumların ya da fiziksel bozulmaların kişisel olarak algılanmasına dayanan toplumsal ve psikolojik bir işaretler dizisine bağlanıyordu. Ancak bu bağlarla birlik-

te, avcı toplayıcı/öbür dünya ölümü ile yerleşik yaşam tarzı/iyi ölüm adetlerine göre ölme arasında önemli farklılıklar vardı.

Eskiden ölmekte olan insanı içermeyen –ya da dolaylı bir hayali varlığı içeren– bir topluluk aktivitesi olan ölme süreci artık ölmekte olan insanla topluluk arasında bir bu dünya ortaklığı haline gelmişti. Ölmekte olan insan belirli ayrıcalıklara sahip oluyor ancak aynı zamanda belirli zorunluluklar altına giriyordu. Örneğin ölüm için yapılan hazırlıklar farklı ya da kişiye özgü olmamalıydı. İzlenecek prosedürler, görüşülecek insanlar, yerine getirilmesi gereken görevler ve dağıtılması gereken eşyalar vardı. Bunların karşılığında topluluklar da kendi üzerlerine düşeni yapacaklardı: belirli toplumsal prosedürleri kolaylaştıracak, gelecek insanlar için düzenlemeler yapacak, görevlerin yapılmasına yardımcı olacak, önemli işler için şahit bulacak ve önemli kararları onaylayacaklardı.

Avcı-toplayıcı ölümleri meşum ya da ılımlı idi, ancak artık ölümler daha belirli yargılara tabiiydi. Ölme "iyi" ya da "kötü" olarak algılanabiliyordu. Ölme, yaşayanlar arasında toplumsal bir oluşum olarak ortaya çıkar çıkmaz tıpkı düğün, doğum, kabul töreni ya da toplumdaki diğer roller –karı, koca, oğul, savaşçı ya da yaşlı– gibi hayatın toplumsal değerlendirmesinin yükü altına giriyordu. Ölme, daha önce hiç olmadığı kadar, belirlenmiş bir rol, ahlaki bir yolculuk ve hayatta kalacaklarla aktif bir ortaklık haline gelmişti.

Dünya tarihi bağlamında iyi ölüm, ilk çiftçi ve köylüler tarafından belirlenen "iyi"ye göre oluşturulmuştu. Bu zaman sürecinde ve bu insanlar için ideal ölme şekli iyi bir köylü ya da çiftçi yaşamının kurallarının tümüne ya da çoğuna uyan bir "iyi ölüm"dü. Bu bağlamda iyi ölüm diğerleri tarafından günün temel ahlaki ve toplumsal değerlerine –bunlar ister eski dini öğretiler, ister günümüzün tıbbi beklentileri isterse köy

yaşamının kültürel beklentileri olsun– uyması ve bunları onaylaması amacıyla tasarlanıp yaptırıma konulan muhafazakâr bir davranış biçimiydi.

Temel olarak, bir geçiş ayini şeklinde iyi ölüm, toplumsal mütekabiliyet, ekonomik alışveriş ve –topluluğun akrabalık ve topluluk ilişkilerinde belirtilen– ahlaki beklentilerine yönelik var olan sorumlulukları yerine getirmelidir. Kişinin kendi kaderini gelecekteki bir eğlence ya da öbür dünyadaki tanrı ya da şeytanların kurbanı olarak değil de en azından kısmen yaşam boyunca etik davranışlara bağlı bir şey olarak görmesi bu sorumlulukların yerine getirilmesini kolaylaştırmıştır. Ayrıca bu "yaşam boyu" süresi, ölmenin son gün ve saatlerini de içermektedir. Ölüm ayinleri eskiden yaşayan kişinin yolculuğu için ölümü hazırlamasının temel yolu iken, artık kişiyi o yolculuğa hazırlayan yaşadığı kişisel hayattı. Topluluklar köy yaşamının kıyısına sokulurken yaşamın kendisi ölüm testi için bir hazırlık haline gelmişti. İyi ölüm iyi bir yaşamın son kanıtı ve kalıcı kişisel portresi olmuştu.

İyi Ölüm Tam Olarak Nedir?

"İyi ölüm" tabiri çoğunlukla belirtilen iki türeve sahiptir. Birincisi, İngilizce'de "euthanasia (ötenazi)" sözcüğüyle karşılanmış Yunanca *eu thanatos* kelimelerinden gelen iyi ölümdür. Ötenazi, acısız ve kolay bir "iyi ölme" olarak iyi ölüm anlamına gelmektedir (Partridge 1959: 189; ayrıca bkz. Oxford 1933: E325). Bu, soyluluk ve "ahlaki mükemmellik" ile ölme fikriyle yoğrulmuş ani ve yumuşak bir ölümdür. İlle de hızlandırılmış ya da tıbbi yardım alınarak gerçekleştirilmiş bir ölüm anlamına gelmez (bkz. Van Hooff 1994)

İlk çiftçi ve köylülerin iyi ölümleri bu tarz bir iyi ölümün ahlaki sınırlarından bazılarını, özellikle de ahlaki yönden en iyi

şekilde ölmeyi, paylaşıyor olsa da bu bölümde bahsedeceğim iyi ölüm biraz daha farklı bir etimolojik kaynaktan gelmektedir (Kellehear 1990: 29).

Bu bölümde ele alınacağı üzere iyi ölüm, güzel olarak ya da ideal yollarla veya örnek teşkil ederek ölme anlamına gelen Yunanca *kalos thanatos* (kendisi daha sık görülen *to kalos thanein* den türemiştir) kelimelerine işaret etmektedir (Lidell&Scott 1897: 737). Bu tarz bir iyi ölüm ani değildir ancak çoğunlukla ölmekte olan insan tarafından iyi hazırlanılmış bir ölüme gönderme yapmaktadır. Bu manada iyi ölüm, ölümü mümkün olduğu kadar çok kişi için mümkün olduğu kadar olumlu ve anlamlı bir hale getirmeye yönelik topluluk beklentisini karşılayan ölmedir. İyi ölüm, hem ölmekte olan insan için anlaşılan ve takip edilen bir iyi ölme yönergesi hem de o ölme sürecinde geride kalanlar için bir isnattır.

Bu iki temel şekilde "iyi" bir ölüm, ölmekte olan insanlar tarafından belirleniyor olabilir (bkz, örn., Kellehear 1990; Jalland 1996; Armstrong-Coster 2004; Sandman 2005). Ayrıca aile gibi yardımcılar ya da doktorlar ve hemşireler gibi profesyonel bakıcılar da bir ölme sürecinde neyin "iyi" olacağına karar verebilir (bkz, örn., Young&Cullen 1996; McNamara 2001, 2004; DelVeccheio Good ve diğerleri 2004). Dahası, genellikle topluluk da ölüm ya da ölmenin ahlaki değeri ile ilgili görüşlere katkıda bulunabilir (bkz, örn., Counts&Counts 2004; Seale&van der Geest 2004; Spronk 2004).

İyi ölüm her zaman "ölme"nin başlangıcına karar verilmesiyle başlar ve –ister Avrupalı (Aries 1974: 2-7; Saum 1975: 43) ister Avrupalı olmayan (Counts 1976: 371) toplumlarda olsun– geleneksel olarak buna ölmekte olan insan karar verir. Böylece yaklaşan ölümün farkına varıldıktan sonra bunu kişinin kendini hazırlamasını içeren ayinleştirilmiş bir gelenek

izler. Bu hazırlığın şekli ölmekte olan kişinin statüsüne ve dönemin ve yerin kendine özgü adetlerine göre değişir. Şeflerin ya da gönüllü insan kurbanlarının ölüm hazırlıkları ayrıntılı olabilir çünkü aslında bu hazırlıklar zengin köylü aileleri için yapılmaktadır. Daha fakir aileler için hazırlıklar basit olabilir.

Ancak iyi ölümün statüsü, varlığı ya da zaman ve mekânı ne olursa olsun aile zenginliğini, ölmekte olan kişinin rolleri ve mallarıyla birlikte olduğu gibi transfer etme daima pastoral insanların âdeti olmuştur (Stein 1994: 17). Temelinde iyi ölüm, ölüme, topluluğun beklediği biçimde iyi hazırlanmaktır. Bu da ailenin ve topluluk için önemli olan diğer toplumsal ağların devamlılık ve refahını göz önünde bulundurmak ve bu devamlılık ve refah için bir şeyler yapmak anlamına gelir. Hayatta kalanlar için miras alınacak üç temel şey maddesel eşyalar (toprak, para ya da ekipman gibi); toplumsal mülkiyetler (isim, statü ya da meslek gibi) ve kişisel şeylerdir (mücevherat, karakter ya da onur ve utanç gibi) (Gottlieb 1993: 201).

Gottlieb (1993: 185) örneğin 18.yüzyıldan önce Avrupa'da "aile" kavramının illa ki kan bağı olan kişilere değil çoğunlukla "ev halkı"na işaret ettiğini öne sürmektedir. "Akraba" ise çoğunlukla evlilik, evlat edinme ya da "dostluk" ilişkileriyle – zımni bir anlaşmayla mal varlıklarını birleştiren, gerçek olmayan bir kardeşlik– oluşan bağlılıkları içermektedir (Fauve-Chamoux 1998:2). Yaşlanan ve çocuğu olmayan bir adam, miras için bir kontrat hazırlayarak, karşılıklı seçim ya da çıkar sonucu, genç bir adamı evlat edinebilir ya da onunla "bağlılık kurabilir". Köylüler çoğunlukla evrak işlerinden kaçınıyorlardı çünkü bu "akrabalaşmayı" gerektirebiliyordu. Bunun Avrupa'da olduğu kadar Japonya, Çin ve Okyanusya'da da yaygın olduğu belgelenmiştir. Aile "devamlılığı geçmiş toplumlarda büyük bir mesele idi. Bireysel çıkarlar aile ilişkilerine bağımlı

değildi ancak yine de bu ilişkilerle bağlantılıydı. Bu nesep, ev ya da başka bir varlık olabilirdi" (Fauve-Chamoux 1998: 7).

Miras konusunda farklı adetler bulunmaktaydı. Bekâr varisin mirasında varlıklı/varlıksız ayrımı kabul edilmekteydi ve bu da varlıklı-varlıklı evliliklerini ve büyük bir iş gücü rezervini ortaya çıkarıyordu. Wolf (1996: 73-7) bu mirastan mahrum bırakılmış iş gücü topluluğunun endüstriyel ekonominin gelişimini tetiklemiş olabileceğini öne sürmektedir. Diğer bir yandan bölünebilir miras, mal varlığını hayatta kalanlar ve/veya evlatlar arasında eşit olarak ayırmakta ve herkese köy yaşamına göre payını vermekteydi ancak bu durum, varislerin hayatı kıt kanaat geçirmelerine neden oluyordu. Yine de Wolf (1966) bölünen mirastan doğan yoksulluğun, ilk başlarda desteklenen ancak sonra sıkı tarımsal ekonomi yöntemlerinden ayrılan küçük endüstrilerin oluşumuna yardımda bulunmuş olabileceğini vurgulamaktadır. Ancak her iki şekilde de, Wolf, yaşlı ya da ölmekte olan kişi mirasını bırakacağı zaman, bu miras konusunun köylü aileler için anahtar bir geçiş krizi olduğunu söylemektedir.

Bu geçiş bazen o kadar rahatsız edici olmaktadır ki bazı köylü toplumlar bu ölüm "hazırlığını" içkin ölümden, yani geç yaşta gelen ölümden çok önce yapmayı tercih etmişlerdir. Kopczynski (1998: 99) 18. yüzyılda Leh köylüleri arasında, geçişle ilgili miras verme işinin yaşlı kişi aktif çalışma hayatından "emekli" olduğunda yapıldığını gözlemlemiştir. Bu gibi geçiş süreçleri çoğunlukla yaşlanmakta olan insanı ekonomik ve toplumsal bağımlılığa yöneltmiş ve bu durum da genelde aile evinden çıkarılmaya yol açmıştır. Bu gibi durumlar diğer yabancılarla ya da emekli yakınlarıyla yaşayan yaşlı insanları ortaya çıkarmıştır. Bu kültürel bağlamda incelendiğinde, çalışmaya devam ederken ölmek "daha iyi"ydi; mutlu bir yaşlılık

çağı zengin köylülerin temel ayrıcalığıydı (Kopczynski 1998: 99).

Genel olarak, geleneksel iyi ölüm Houlbrooke (1998: 184-219) tarafından iyi bir biçimde tanımlanmıştır. Ona göre iyi ölme, öngörülen bir ölüm karşısında topluluk değerlerinin (Orta Çağ Avrupası'nda bu Hıristiyan değerleri anlamına geliyordu) hâkimiyetidir. Kişi yakında öleceğini anladığında, bir vasiyet bırakır, mülklerini adil bir biçimde dağıtır, ailenin fakir üyelerine yardımda bulunur, topluluğun dini kesiminden ziyaretleri kabul eder, dualarını okur ve aile ve arkadaşlarının arasında ölür. Bu türden Avrupalı iyi ölümler için yönergeler okuması yazması olan orta sınıf ve üst tabaka halkları için MS 1450'de yayınlanan çoksatar *Ars Moriendi*'de geniş olarak gösterilmiştir. Diğer yanda, "kötü" ölümler, vakit olmasına rağmen gerekli hazırlığı yapılmamış ölümlerdir. Tabii ki uyarı olmadan gelen bütün ani ölümler, özellikle de intihar, "kötü"dür.

İyi Ölüme Verilebilecek Örnekler

Sourvinou-Inwood (1981: 25) MÖ 8. yüzyıldan önce, prearkaik Yunanistan'da ölme sürecinde, ölmekte olan insanın son sözlerini toplumsal çevresine söylediğini ve uygun bir cenaze töreni istediğini kaydetmektedir. Ancak Highsmith (1983: 6) 18. yüzyıl Portekizi'ndeki köylülerin daha ayrıntılı hazırlıklar yaptığını belirtmektedir. Portekizli köylüler kendi ruhsal refahlarını da hesaba katarak, mülk dağıtımı ve gömülecekleri yerin seçimi konusundaki ölüm hazırlıklarını "dikkatle" gerçekleştirmişlerdir. Vasiyetlerin çoğu ölmekte olan insan çok hasta olduğundan aile ya da arkadaşların önünde söylenmiştir. Ölünün gömülmesiyle ilgili verdiği talimatlar oldukça noksandır çünkü ölmekte olan insanlar çoğunlukla ruhsal refahlarının vücut-

larının nerede çürüdüğünden daha önemli olduğunu düşünmüşlerdir.

Belirli bir dini tören istemek, kendileri adına bir dizi özel ilahinin söylenmesini dilemek ya da özel günlerde okunacak belirli dualar istemek ölmekte olan insanlar arasında yaygın bir davranıştı. Hihgsmith'in (1983) köylü vasiyetleri üzerine yaptığı araştırma –ölüm ve defin topluluğun ya da varisin sorunu olarak görüldüğünden– son isteğin bir aile meselesi olduğunu göstermiştir.

Redfield&Rojas (1934: 198-202) Meksika'daki Maya köylülerinin ölüm davranışlarını gözlemlemiş ve bu çiftçi topluluğunda görülen dini vurguyu yorumlamıştır. Ölmekte olanlar bir sonraki yaşam için yapılan hazırlıklara katılırlar. Eğer yaşamlarında iyi, dürüst, iffetli ve dindar oldularsa "Gloria"ya (cennet) giderler; eğer "kötü" bir hayat sürdülerse "Metnal"a (cehennem) giderler. Katolik inançları yerel inançlarla karışmıştır. "Günahkârların" öldüklerinde yaptıkları ahlaksızlığa göre kurbağa, kasırga, geyik ya da vahşi hindiye dönüşeceklerine dair Maya inancı buna örnek olarak gösterilebilir.

Ölüm yaklaştığında bir *maestro canto* –dua okuyucu– çağırılır. Ruhun problemsiz olarak çıkmasını sağlamak için tavanda bir açıklık oluşturulabilir ya da pencereler açık bırakılabilir. Ölümün yakınlarındayken, ölmekte olan kişi mantıklı konuşmalıdır çünkü ruhu yakın zamanda bir sonraki yaşama ilk ziyaretlerini düzenleyecektir (Redfield&Rojas 1934: 200). Bazen "zor" bir ölüm sırasında ve ruhun çıkmasına yardımcı olmak amacıyla ölmekte olan kişi bir urganla kamçılanabilir. Zaman zaman tanı koymak, tedavi etmek ya da beklenen ölümün vaktini ya da sonuçlarını bildirmek amacıyla bir şaman ziyarette bulunabilir, ancak bu genellikle yaşlılar arasında olur.

Spronk (2004) da Antik İsrailliler arasındaki iyi ölümü açıklamaktadır. İyi ölümün pek çok özeliğinin arasında uzun bir yaşam sürmek, huzur içinde ölmek –huzurlu bir tıbbi ya da toplumsal ortamda– kendi toprağına gömülmek ve atalar, benlik ve varisler arasındaki devamlılığı tanımak, kolaylaştırmak ve tekrar onaylamak sayılabilir. Counts (1976) ve Counts&Counts (2004) Yeni Gine'de bulunan Batı Yeni Britanya'daki Lusi-Kaliai bahçıvanları arasında da benzer değer ve ayinler bulunduğundan bahsetmektedirler.

Lusi-Kaliailer, uzun bir yaşamı –diğerleriyle çatışmanın az olduğu (bu şekilde diğerlerinin büyülerinden kaçınılmış olunur) bir yaşam– takip eden huzurlu bir ölüm ve sadece mülkiyetin miras bırakılmasına ve dağıtıma yönelik hazırlıklar üzerinde durmuşlardır. Aile ve arkadaşların arasında ölmek ve onlara veda edebilmek de onlar için iyi ölmenin önemli bir özeliğidir.

Counts&Counts (2004: 893) topluluğun önemli bir üyesi olan, diplomatik yeteneğe ve tüm toplumsal ilişkilerini yönetme kabiliyetine sahip "Avel" adını verdikleri bir adamı örnek göstermektedirler. Bu adam saygı duyulan birisiydi ve diğerlerinin düşmanlığını kazanmamıştı. Geleneksel varisler (adamın kardeşinin çocukları) ile kopra bölgelerinde en önemli geçim kaynağı olduğundan beri çalışan adamlar arasında yerel hindistancevizi bahçelerinin miras bırakılmasının büyük bir tartışma haline geldiği zamanlarda olduğu gibi ihtilaflı ve problemli miras konularını dikkatle çözmüştü.

Avel, çocukları ve kardeşinin oğulları için diktiği hindistancevizi ağaçlarını akıllıca herkesin önünde ayırdı. Bu, herkesin mirasın adil olduğuna inanmasını sağladı. Yaşından dolayı iyice zayıfladığında Avel ölüm zamanının geldiğine karar verdi. Köyden uzakta yaşayan kızını çağırdı ve evinin yakınların-

da bir yerde onu bekledi. Kızı nihayet geldiğinde ona son sözlerini söyledi, döndü ve son nefesini verdi. Bu Kaliailere göre "iyi" bir ölümdü. Toplumsal, ahlaki ve tıbbi yönden neredeyse ideal bir ölüm olarak görülebilirdi.

Kötü Ölümler

İyi ölümlerin "ideal" ölümler olduğu gerçeği tarihi açıdan oldukça önemli ve yönlendirici bir gözlemdir. Kötü ölümlerin çokluğuyla ilişkili olarak iyi ölümün yarattığı sıra dışı doğa ve toplumsal gerilim tarihimizde çok sonralara kadar şehir toplumlarının en önemli meşguliyeti olacaktır. Bu korkunç canavarla, kötü ölümle, başa çıkmak ve bu ideal iyi ölümü gerçekleştirmek şehirsel ölme biçiminin merkezinde yer alacaktır. Bu durum dini, hukuki ve tıbbi profesyonellerin sayılarının büyük çapta artış göstermesine yol açacaktır.

Kalialilerde bile kötü ölümlerin daha yaygın ölme biçimleri olduğunu görmekteyiz. İyi ölümler de mümkündü ve insanları imrendirebilecek kadar gerçekleşiyordu ancak ani ölümler, ana yurttan uzakta gerçekleşen ölümler, intiharı da içeren şiddetli ölümler ve başkalarının yetersizliğinden kaynaklanan ölümler hala çok daha yaygındı.

Bu ölümlerin çoğunu "kötü" yapan sadece uyarının ve dolayısıyla yaklaşan ölümün farkındalığının yokluğu değil, aynı zamanda ruhsal konuların öbür dünyaya, maddi varlığın ise varislere sorunsuz olarak geçişini sağlayan hazırlığın ve kontrolün olmayışıdır. Eğer iyi ölümler iyi yaşamların ve toplumsal ilişkilerin göstergesiyse kötü ölümler de bu ilişkilerin küçük düşürüldüğünün ve bozulduğunun göstergesidir (Conts&Counts 2004: 895). Kötü ölümler, borç ve zorunlulukların halledilmesine fırsat tanımaz; kişiye toplumsal ve kişisel

işlerini düzene koyacak kontrol gücünü vermez. Kötü ölümler düzensizliği ortaya çıkarır.

Bugün bile kültürler arasında; yalnız ölme , "erken" ("yaşlı" olmadan önce) ölme, arkadaş, aile ve evden uzakta ölme kötü ölüm olarak kabul edilmektedir (Seale&van der Geest 2004). Diğer kötü ölümler "utanç" faktörünü içerebilir. Bu utanç kişinin bir kadın tarafından öldürülmesinden, varisi olmadan ölmesinden ya da doğru düzgün bir cenaze töreni olmayışından kaynaklanabilir (Spronk 2004). Bu kötü ölümlere can çekişerek ölenler, çocukken ölenler, ani bir biçimde ölenler ya da topluluğun dini inançlarını, törelerini ihlal ederek veya bunlara karşı koyarak ölenler eklenebilir (Jalland 1996: 59–76).

Pastoral toplumlarda düzensizliğin ortaya çıkışı yaşamın düzenli döngüleri üzerine vurgu yapar ve kendi içerisinde bir felakettir. Gelecek nesile aktarımı ortaya çıkaran mevsimler, düzenli ekme ve biçme döngüleri, düzenli ölüm ve evlilik döngüleri, daha fazla doğum ve daha fazla ölüm döngüleri pastoral toplumlarda iyi yaşamı tanımlayan düzenlerdir. Kötü ölümler, belirsizlikler oluşturarak ve veraset, mal varlığı, isim, onur ve haklar konularında kayıplar meydana getirerek bu düzenin karşısında durur. Kötü ölümler hayatta kalanlar için zararlı ve ölmekte olan insan için manevi olarak zor olmakla beraber ölmekte olan insanın statüsüne bağlı olarak topluluğa felaketler getirebilir. Kötü ölümler de iyi ölümler gibi bir kamu meselesidir.

Kamu meseleleri olarak kötü ölümler ayrıca politik ve ahlaki bir savaş alanı haline gelmiştir. Toplumsal ve ahlaki düzene hizmet eden potansiyel bir ayin olarak "yaşayarak ölme", "iyi" ya da "kötü" ölüm olarak "yaşayarak ölme"nin toplumsal ve ahlaki bir eleştiri kaynağı olduğu anlamına gelmektedir. Bu

şekilde yaşayarak ölme, geri kalanımızın üzerindeki bir kamu yargısını sembolize eden çatışmaların nedeni haline gelmiştir.

Pat Jalland (1996: 61-3), kendisinin "arketipik (model, örnek)" bir kötü ölüm vakası olarak adlandırdığı, Viktorya İngilteresi orta sınıfı içerisinde gerçekleşen bir kötü ölümü aktarmaktadır. Ada Lovelace, uyuşturucuların acısını dindiremediği, jinekolojik kanserden ölen 37 yaşında bir anneydi. Annesi ve kocası birbirine düşmanlardı ve Ada "normal olarak oldukça zeki ve mantıklı, özgür düşünce sahibi" olarak tanımlanmış olsa da annesinin ölüm döşeğinde tövbe etme takıntısına boyun eğdi. Annesinin ideolojik yakarışlarına teslim olduğu bu sıralarda Ada günah çıkarırken evlilik dışı bir ilişkisinden bahsetti. Bu itiraf kocasıyla olan ilişkisini bozdu.

Leydi Byron'un (Ada'nın annesi) kızının ölümünü duyurması, damadınınkinden neden, ton ve içerik bakımından oldukça farklıydı. Sevgili arkadaşı Bayan Emily Fitzhugh'a kendi üstünlüğünden bahsettiği, dergi şeklinde bir dizi mektup gönderdi. Amacı onu "bir anne olarak sahip olduğu kusursuz ünü"ne ve ölüm döşeğinde tövbe etme konusundaki kampanyasına şahit olarak kazanmaktı. Bu dergi ayrıca Leydi'nin damadına karşı yürüttüğü savaştaki başarısının da bir kaydıydı. Hatta bir yerde "ölüm döşeğindeki gürleyişini ben taklit edemem." iddiasında bulunmuştu. Leydi Byron tek tek Lord Lovelace'a (Ada'nın kocası) karşı kazandığı zaferleri belirtiyordu; bunların arasında 16 Ağustos'ta Ada'nın küçük çocuğunun velayetinin kendisine verilmesi de vardı (Jalland: 1996: 63).

Yukarıdaki durumun da gösterdiği üzere yavaş ölme kişiye zaman verir. İyi bir ölüm bu zamanı işleri düzeltmek ve veda etmek, hatta öbür dünya için ruhsal ve psikolojik olarak hazırlanmak için kullanabilir. Ancak yavaş ölme aynı zaman-

da, özellikle de Ada'nın durumunda olduğu gibi süresi uzunsa (fiziksel ve zihinsel çöküşle geçen uzun aylar) yaşamları yazmak veyahut yeniden oluşturmak için gerekli olan toplumsal ve zamansal boşlukları yaratabilir. Kişisel ve ideolojik rakipler, iyi ölüm kavramındaki "iyi"nin toplumsal ve ahlaki yönünü şekillendirip manipüle ederek, bu zamanı, ölmekte olan savunmasız insanı etkilemek için kullanabilirler. Bu şekilde iyi ve kötü ölümler farklı kişisel bakış açılarının (ölmekte olan kişi, farklı akrabalar ya da diğer izleyici ya da yardımcılar) perspektifleri olarak bir arada var olabilirler.

Dünya çapında şehirlerde ya da kırsal alanlarda, köylü ya da ayrıcalıklı ailelerde, yüzlerce iyi ölümün örneklediği sözde "geleneksel" ölme (Walter 1994) sadece ölmekte olan kişinin iyi ölüm üzerindeki kontrolünü göstermez. Ayrıca, ölmekte olan kişinin –köylü toplumlarda ortaya çıkan– yeni gücünün; diğer güçlü insanlarla, bakıcı ve yardımcılarla olan ihale, uzlaşma, maruzat ve görüşmelerde de devamlı bir özne olarak ortaya çıktığını da gösterir. Yavaş ölmenin bir işlevi olarak ortaya çıkan iyi ya da kötü ölümün doğuşu, yaşamın ideolojik meselelerini yansıtan politik doğadan gelen gerçek yaşam çabaları ile eşit ve aşamalı olarak belirlenmiştir. Sonuç olarak, iyi ya da kötü ölüm; bütün bunların ölüm döşeğindeki son günler ya da saatlerde ortaya çıkmasını sağlayan yeni bir fiziksel, toplumsal ve psikolojik alanı ortaya çıkarmaktadır.

İyi Ölümün Politik Doğası

Ölme bilincine sahip olunmasıyla son nefes arasında geçen zaman ciddi bir politik öneme sahiptir çünkü realite şov ya da pembe dizilerin olmadığı bir dünyada ölme büyük toplumsal öneme sahip, birleştirici bir topluluk aktivitesiydi. Bu aktiviteye çoğunlukla bütün aile ve ev halkı dâhil oluyor, aynı zaman-

da yaşlılar, şamanlar, şefler ve diğer "Büyük Adamlar" da işin içine giriyorlardı. Topluluk ve toplumun bir inançlar, değerler ve fikirler sistemi olarak bir kurgu haline getirilmesi bu aktivite ile hiçbir zaman olmadığı kadar test ediliyordu. Dini, siyasi ve toplumsal seçimlerimizin görünüşte gelişigüzel olan doğası en teste tabii zamanına giriyordu – ölümle karşılaşma. Peki, hepsi buna değmiş miydi?

Dünyadaki en önemli anlamlar hakkındaki temel kozmolojik inançlar böyle kritik bir durumda yardım sağlıyor mu? Öbür dünyadan gelen karakter ya da varlıklar gerçekten mevcut mu? Ölmekte olan insan onları görebiliyor mu? Mülkiyet, unvan ya da kan mirası ile ilgili yüzlerce ya da binlerce yıllık gelenekler büyük bir acı ile karşı karşıya kalındığında ve hatta bütün bunların geride bırakılacağı bir eşikte de aynı önemi taşıyor mu? Köylülerin, insanların, hiç düşünce dünyalarında şüpheye düştükleri bir an olmuyor mu? Eğer ölmekte olan insan ölüm döşeğinde her şeyi reddederse ne olacak? Bu durumda onlara, bizlere ne olur? Bunlar pek çok izleyicinin nefesini tutup beklemesine ve ölmekte olan insana desteklerini ikiye katlamasına sebep olacak bazı sorulardır ve pek çok insana ifade edilmesi zor bir dehşet ve huşu duygusu verebilirler.

İnsanların ölme deneyimleriyle ortaya çıkan belirsizlikten doğan bu gerilimler, bazı geleneklerde ya da kişisel örneklerde istisnai olarak ortaya çıkan ya da destanların sembolik anlatımlarında beliren, iyi ölümün istenildiği belirli zaman ve kültürlerde kabul edilen takasta görülebilmektedir.

Örneğin Azteklerde ölme süreci, çoğunlukla insan kurban etme âdetinin bir sonucu olarak ortaya çıkıyordu. Aztekler militarist insanlardı ve doğal dünyayı –yeryüzü, gökyüzü ve suları– düzenli olarak "beslemelerini" gerektiren bir inanca sahiplerdi (Scarre&Fagan 2003:462). Özellikle önemli olan nok-

ta güneşi beslemekti ve bu da savaşçıların işiydi. Bu "besleme" esir alınan savaşçıların ya da gönüllülerin kurban edilmesi ile gerçekleştiriliyordu. Scarre&Fagan (2003: 463) bu ayinleri şöyle açıklıyor:

> Kurban sadece sunulduğu tanrıyı yenilemekle kalmıyor, aynı zamanda kurbanlar için önemli bir erkeklik testi oluyordu. İnsanoğlu, sunumları tanrıları beslediği sürece kozmik düzenin içinde yer alabiliyordu. Sunum ne kadar cesurca olursa tanrılar da o kadar besleniyordu – bu da "Süslü Ölüm" demekti. Süslü Ölüm'de savaş esiri ölümüne tanrı kılığında boyanmış ve giydirilmiş olarak gidiyor, bu şekilde sembolik bir tanrı oluyordu. Önemli kurban etme törenlerinde detaylı ayinler gerçekleştiriliyordu. Savaş tanrısı Tezcatlipoca'yı temsil etmek için seçilen kusursuz bir genç adam bütün bir yıl tanrı rolünde bulunuyordu. İlahi kılığa bürünüyor ve flüt çalıyordu. Ölümünden bir ay önce tanrıçaları temsil eden ve o başkentte dolaşırken yanında dans edip şarkı söyleyen dört genç rahibeyle evlendiriliyordu. Kurban etme günüde genç adam kurbanlık taşına gönüllü ve yalnız olarak çıkıyordu. Bu gibi durumlarda insan kurban etme dünyevi değil, ilahi bir drama şeklinde gerçekleşiyordu.

Bu istisnai vakada toplumun, ölecek olan kişinin vücudunu kendi ideolojik amaçları için kullandığını görüyoruz: dini, askeri ve ekonomik inançlarını desteklemek için. Bu kontrolün ve bir ölümü toplum için "iyi" hale getirmenin karşılığında ölmekte olan insana ölümü onun için kişisel olarak "iyi" hale getirecek pek çok ödül veriliyordu. Yaşam boyu sürecek bir imtiyaz, lüks ve hoşgörüyü bir yıla sığdırabiliyordu; bu, yaşamını bir köylü çiftçisi ya da savaşçı olarak geçirecek olsa asla sahip olamayacağı bir fırsattı. Aslında aynı kaderi başka birinin esir aldığı bir savaşçı olarak da yaşayabilirdi ancak o za-

man ilahi hoşgörünün hoşluklarından ve kötü sonu en azından kısmen telafi edecek hazırlıktan mahrum olurdu.

Bunun ötesinde, bu kişi kendi isteğiyle, kamuya açık bir ölme deneyimi yaşayıp bu pazarlığa daha sivil bir açıdan bakabiliyordu. Herkesin faydalandığı, aynı zamanda onu kariyerinin zirvesine çıkaracak bir iyi ölüm yaratıyordu. Tıpkı günümüz spor kahramanları gibi, gönüllü kurban etme, toplumda etkili olan değerlerin "doğruluğunun" ve "iyiliğinin" delili ve tasdikidir. Eğer bu kadar insan bu konum için gönüllü oluyorsa, ortada kötü bir şey olamaz! Ölümlerini bir kurban olarak yaşayan mahkûmlar bile cesaret ve yürekliliklerini kişisel olarak gösterme, savaşçılık ve erkekliğin değerlerini onaylama ve aynı zamanda son eylemlerinin dini önemine bağlılık ve anlayışlarını sergileme fırsatı yakalıyorlardı. Azteklerin bu iyi ölüm şekli o günün kozmolojik senaryosunun yazıldığı bir metindi. Bu senaryoyu çoğu ölmekte olan insan için geçerli kılamamak büyük toplumun ideolojik programının başarısızlığa uğraması anlamına gelirdi. Bu program sonunda herkesi sadece ekonomik olarak değil aynı zamanda organik olarak da birleştirme ve onları paylaşılan fikirler aracılığıyla birbirlerine sadık olan bir topluluk haline getirme anlamına geliyordu.

Temel miras fikri birbirine benzer işlevler göstermektedir. İlk çiftçi ve köylüler arasında miras, önemli bir yaşam ve ölüm meselesiydi (Wolf 1966: 73-7). Modern zamanda miras, kişinin dünyadaki yaşamında ona yardımcı olacak bir bonus olarak görülse de "geçmişte *her şey* miras alınabiliyordu", yani bu ciddi bir toplumsal meseleydi (Gottlieb 1993: 201). Bireylerin ve grupların toplumsal, ahlaki ve ekonomik geleceklerinin kaderi ölmekte olan insanın davranışlarına ya da son dileklerine bağlıydı. Mülkiyet, isim ya da mesleğin başarısız bir şekilde

aktarılması bir ailenin yok olmasına ya da bölünmesine sebep olabiliyordu.

Ölüm hazırlıklarının miras bölümü geride kalanların devamlılığını ya da yok olmasını sağlayacak hayati bir törendir. Ancak önemli bir nokta olarak ekleyebilirim ki, ölmekte olan insana böyle bir toplumsal işlev üzerinde tam ve müdahalesiz bir kontrol hakkı tanınmasına inanmak için oldukça saf bir gözlemci olmak gerekir. İyi bir ölümün geride kalanların müdahalesine gerek duymadan kendi "iyi" sonuçlarını ortaya çıkardığı zamanlarda, başkalarının kontrolü ele aldığı görülmemiştir. Ancak daha önce de belirttiğim gibi kötü ölümler de aynı oranda gerçekleşebilir. Bu durumda politik denge her zaman diğer insanların ölmekte olan insanın sağlığı ve akli dengesi üzerindeki gözlemlerine dayanarak dikkatle tartılmış ve ölçülmüştür.

Counts&Counts (2004: 893-4) mirasın belirsiz doğası ve oldukça yaşlanmış ve tipik iyi ölümü garantilemek için oldukça bunamış olan bir adamın kontrolüne mükemmel bir örnek sunmuşlardır. Kolia aslında köyün Büyük Adamlarından biri olan 80-85 yaşlarında bir adamdı ancak artık zaman ve zayıflık onu evinin etrafında oyalanan bir adama çevirmişti. Diğer yaşlılarla oturup eski günlerinden konuşuyor, evdeki ufak tefek işlerle uğraşıyor ve torunlarına bakıyordu. Ayinlere katılmak istediğinde kibarca bir kenara itiliyor ya da görmezden geliniyordu. Sadece izleyici olmaya teşvik ediliyordu. Kızının yetişkinliğe geçiş töreninde gerçekleşen, gülüşmelere neden olan ve sonunda zorla "ve hala şikâyet ederek evine" götürülmesiyle sonuçlanan utandırıcı bir olaydan sonra Kolia'nın oğulları –*Kolia gerçekten ölmeden ya da ölme süreci resmi olarak başlamadan önce*– ölüm ayininin ilk aşamasını gerçekleştirmeye karar verdiler.

Ataları temsil eden maskeli figürlerin Kolia ile dans ettiği bir dans (the *aolu*) gerçekleştirildi ve bu törenden sonra

> Yüzlerce kulaç uzunluğunda deniz kabuğundan sikkeler, para, pandanus hasırı, kil kaplar, ahşap kâseler ve 40 domuzun teslimi ve dağıtımını içeren bir ayin gerçekleştirildi. Bu ölüm ayininden sonra Kolia toplumsal olarak ölmüştü. Kolia'nın oğulları; babası ve büyükbabası tarafından Kolia için başlatılan ve büyük adam olarak ününü üstüne kurduğu borçlar, yükümlülükler, krediler ve toplumsal bağlar karmaşasını sona erdirdiler... Kolia'nın oğullarının açıklaması, bunu yaptıkları "böylece babalarının onu ne kadar onurlandırdıklarını görebildiği"ydi... Kolia'nın ölüm töreninin tamamlanması oğullarının kendi başlarına birer büyük adam olmalarını sağladı. Kolia için bu töreni hazırlayarak liderlik iddialarını geçerli kıldılar. Bu, erkeklere babalarının ölümünün üzerinden hatırı sayılır bir süre geçmeden bahşedilmeyen bir başarıydı. (p.894)

Yukarıda gördüğümüz, akrabaların mirası alabilmek için çarpıcı bir müdahalede bulunması örneği zamanlama ve dizilişin manipüle edilerek ve bunun geniş ölme anlayışının üzerine çekilerek iyi ölümün oluşturulmasına istisnai bir örnektir. Bu şekilde ölümün fiziksel işaretlerinden hatta ölme sürecinin kendini belli eden işaretlerinden önce –ancak Kolia'nın oğullarının zihinsel işaretler olarak algıladığı şeye paralel olarak– iyi ölüm oluşturulmuştur.

Bununla birlikte miras geride kalanlar için o kadar hayati bir önem teşkil etmiştir ki bu konu erkek varisler tarafından yaşlanan –ve güvenilmez hale gelen– babalarının titreyen ellerine bırakılmak için *fazla önemli* olarak görülmüştür. İyi ölüm "baba için" öne alınmıştır çünkü böylelikle normalde ölmekte olan insanın sorumluluğundaki geçiş iyilikseverler tarafından "desteklenmiş ve kontrol edilmiştir". Ölmekte olan insanın

kontrolü mutlak değildir; ölmekte olan insan ve onun çevresi arasındaki politik ve kişisel takastan doğan meselelerin bir ortaklığıdır. Mirasın ekonomik önemi iyi ölümün hazırlanması ve zamanlanmasına kişisel bir ilgiyi (ve gereğinde müdahaleyi) doğurmaktadır.

Ölmekte olan insanın psikolojik, ahlaki ve toplumsal alanında zamanın ekonomik ve askeri gerekliliklerinin yanında dini anlatımlar da etkili olmuştur. İyi ölüm toplumsal ve ekonomik düzene uymalıdır ancak bunlar çoğunlukla dini ideolojiler tarafından güçlendirilmekte ve desteklenmektedir. Ada Lovelace'ın Viktorya Çağı'ndaki ölme sürecinde gördüğümüz gibi iyi ölüm tartışmaya açıktır ve bu varisler ya da ekonomik düzenin beslenmesiyle değil ruhun kendisiyle ilgilidir. Ölme sürecinin başlangıcına işaret eden şey fiziksel belirtiler değil öbür dünya yaratıklarının ya da onların kehanetlerinin toplumsal olarak ortaya çıkmasıdır.

Macar köylü kültüründeki pek çok kehaneti hâlihazırda açıkladım ve ölüm döşeğinde görülen görüntülerin bir ölme işareti olarak toplumsal öneminden bahsettim. Ancak Fransız ölüm tarihçisi Philippe Aries (1981: 106-10) de iyi ya da muhtemelen kötü Hıristiyan ölümünde başucunda neler görüldüğünü ortaya koyan ünlü 15.yüzyıl metni *Ars Moriendi*'yi açıklamıştır. Aries bu popüler kitabı okuryazar olan ya da olmayan herkesin, verdiği mesajları almasını sağlayan bir yazı ve gravürler serisi olarak tanımlamıştır. Bu ve son 500 yıl içerisinde Avrupa'da ortaya çıkan bunun gibi yazılar ölme sürecini gerçek ve doğaüstü tarafları karşı karşıya getiren tehlikeli bir yolculuk olarak resmetmiştir.

Kişinin ölüm zamanı geldiğinde iyi ve kötü arasında, Bakire ve iyi melekler ile Şeytan ve yandaşlarının savaşı gibi büyük bir savaş meydana gelir. Son zorlu sınavda, ölmekte olan

kişi eğer yaşamı süresince hazırlanmışsa kendini tanrının kucağına ve cennete atabilir ya da eğer son acılarına yenilir ve başarısız seçimler yaparsa cehennemin ebedi alevlerine atılabilir. İyi ya da kötü ölüm, ölmekte olan kişiler İsa'nın çarmıha gerilmeden önceki son ıstıraplarına benzeyen bir dizi acı verici günah arasından geçerken herkesin göreceği bir dayanıklılık ve güç testinin sonucuna bağlıdır.

1870'te Katolik Kilisesi Fransızcadan yazarı Chardon tarafından çevrilen bir Amerikan kitabı olan *Memoirs of a Guardian Angel* (1873) [Koruyucu Meleğin Hatıraları] dizisinin basılmasını onayladı. Chardon (1873: 276-7), Aries'in de alıntılar yaptığı ilk yazınların çoğundan açıkça faydalanarak, ölme anında gerçekten neler yaşandığına dair düşüncelerini belirtmiştir:

> Şeytan benimle (koruyucu meleği) olan mücadelesinin başladığını görüp umutsuz bir dik başlılık gösterdi. Onun için o ana kadar yenilmiş ve utanca bulanmış olmak ne ifade ederdi ki? Eğer bu son savaşını kazanmayı başarırsa geçmişteki bütün başarısızlıklarının avuntusunu bulmuş olmayacak mıydı? . . . Sesinin yükselmesiyle birlikte karanlık ruhlar lejyonu onun yardımına koştu. O ise iyi Hıristiyan'a ömrü boyunca en çok eziyet etmiş olanları seçti. Kiminle uğraşmak zorunda olduklarını en iyi onlar biliyordu. "Hatırlayın," dedi onlara, "ona yaptırdığınız yanlışları. Yaptığı bu yanlışları gözünde eskiden küçülttüğünüz kadar şimdi de büyütün. Önceden zararsız olarak gösterdiğiniz şeyleri şimdi bir suça dönüştürün. Onu bu acı hatıraların ağırlığı altında ezin. Zaten hastalığın yükü altında, uzun süre dayanamayacaktır. Cesaret kırma ve umutsuzluk – bunlar sizin silahlarınız; eğer bunlar bize zaferi getirmezse, her şey biter. Şimdi gidin ve kendinizi yenin. Onu mahveden kim olursa ona cehennemde acı çektirme zevkine varacak."

Sonra koruyucu meleği moral verir:

> Bırak iblis ulusun; sen umut etmeye devam et. Bütün o acılar ve Kurtarıcının ölümü kimin için; onlar için değilse kimin için kader onların yardımını sunacak ve onların etkilerini gösterecek? Onun, senin hatırına delinmiş elleriyle, seni, yine senin için delinmiş kalbine almayacağını mı düşünüyorsun? Hatalarını hatırlamak senin kibrini kırmalı, cesaretini değil. (Chardon 1873: 279-80)

Azizlerin hayatından alınan parçalarla bir araya getirilen hikâyelerden, ölüm döşeğindeki sıradan deneyimlerden alınmış parçalardan ve diğer eski dogma ve eskatologyadan alınan sıradan örneklerden oluşan bu anlatılar yüzyıllarca Avrupa ve kolonilerindeki köylüler ve seçkinleri etkiledi. Meksika'daki Maya köylüleri arasında, İrlanda ve İtalya'daki çiftçi topluluklarda, Okyanusya ve Avustralasya'nın Pasifik bölgelerinde ve Amerika kıtalarında pek çok okur, Hıristiyan ikonografisinin sıradan gözlemcileri ve ölme inananları lejyonları iyi ölümün, en azından onlar için, *ahlaki* bir konu olduğunu fark etmişti.

Aries (1981: 109) ölme deneyimine yönelik bu yaklaşıma dikkat çekmiştir:

> Hayatın bitişinden sonra bir bütün olarak inceleneceğine şüphe yoktur ve bu, kişinin ruhunu teslim ettiği odada *hora mortiste* [ölüm saati] geçireceği son zorlu sınavın sonuçlarına bağlıdır. Koruyucu meleği ve onun aracılarının yardımıyla zafer kazanıp kurtulmak da iblislerin ayartmalarına boyun eğip kaybolmak da onun elindedir. . . Son zorlu sınav, Kıyamet Günü'nün yerini almıştır.

İyi ölüm çoğunlukla kişinin son gün ya da saatlerinde çektiği fiziksel ve toplumsal ıstıraplara yüklenen dini, siyasi ya da

ekonomik bir yarıştı. Pastoral toplumda ölmekte olan insan önceki varlığından, ölümden sonraki yaşamın coğrafyası ve dramaturjik alanından geçen bir rota oluşturan yalnız bir pilota dönüşüyordu. Ancak onların öbür dünyaya geleneksel ani geçişlerindeki bu gecikme bir avuntudan çok *bu* dünyanın yarışan ilgi ve iblisleri tarafından hazırlanmış prematüre bir tuzaktı.

Bu değişik ölme durumları hakkında söylenecek en iyi şey ölmekte olan insanın bu dramda gerçekten rol alıyor olmasıdır. Ölmekte olanlar artık kendilerine dayanarak yeni ve gelişmekte olan hayatları üzerine açık hikâyeler yazdığımız pasif ya da hayali figürler olmaktan çıkmaktadır. Ölmekte olanlar diğer oyuncuların oluşturduğu bir jüri ile yeni statülerini ve beklenen yaşamlarını müzakere edebilmektedir. Bazen güçlü olan taraf olsalar da çoğunlukla daha zayıf olmaktadırlar; ancak her zaman çıkarların belirsiz ve değişen yarışında bir oyuncu olarak bulunmaktadırlar. Kişinin kendisini içinde bulduğu toplumun zamanı ve şekline bağlı olarak, ölmekte olan insanlar neredeyse her şey için hazırlıklı olmak durumundadır.

Hazırlanma Zorunluluğu

Ayrı ahlaki ve toplumsal yargılar olarak görülseler de iyi ve kötü ölümler ayrı duraklar değillerdir. Her şeyden öte, iyi ölüm kötü ölümün diğer yüzüdür, her ikisi de tanımını ve sıfatlarını bir diğerinden almaktadır. Köylü çiftçiler bir döngünün farkına varmıştır: Gece ve gündüz, kış ve bahar, ekim ve hasat arasındaki ilişki. Pastoral Çağ ya da toplumda her ikisi de biliniyor olsa da artık İblis olmadan Tanrı'yı düşünemiyorlardı. Neşeyi acı olmadan algılayamıyorlardı. Bulmanın değeri, hikâyenin konusunda kaybetme olmadıkça dinleyici tarafından anlaşılmıyordu. İyi ve kötü birbirini uygun bağlamlara

yerleştiriyordu. "Doğal" şekilleri gerçek hayatta nadiren bulunuyordu çünkü bunlar basit fiziksel yapılar değil, toplumsal yapılardı. İdealleşmeleri, çoğunlukla asılsız olan öykü ve vakalar aracılığıyla oluyor ancak tekrar tekrar dile getirilmeleri geniş, karanlık ve bilinmeyen sularda kıyıların ve saklı kayalıkların belirlenmesine yardımcı oluyordu.

Mary Bradbury (1996: 85) "ölümün şeklinin onun algılanan yenileyici gücü ile yakından ilişkili olduğunu" öne sürmektedir. Bu açıdan, pastoral toplumlarda bu-dünya ölümü en etkileyici ve önemli toplumsal güçtür. Burada, kendi gerçek ölümümüzden günler ve saatler önce kendimizi pozitif, güçlü ve kararlı bir biçimde, kutsanmış bir dönüşüme ya da trajik bir yok oluş ve özyıkıma sürükleyebiliriz. Burada, kendi gerçek ölümümüzden günler ve saatler önce zamanın politik düzenini evimizde, köyümüzde ya da topluluğumuzda; hatta devlet ideolojilerinin kendi kozmolojik haritasında oluşturabilir, yeniden şekillendirebilir ve yeniden onaylayabiliriz.

Toplumsal gücün anahtarı kişinin kendi içi ve dışındaki bu son yarışa ne kadar hazırlandığında saklıdır. Ölmekte olan insan olarak kişi bu gücü "en kapsamlı iyi" için kullanabilir. Veyahut gidişatı, düzeni, yarışan baskılara teslim olmayı ve hatta bazen itilafları değiştirmeyi seçebilir. Ancak kişi yaklaşımını hazır tutmalıdır çünkü kararları diğerleri için hayati derecede öneme sahiptir ve bu bahsettiğimiz diğerleri bu son aktiviteyi izliyor, ona katılıyor ve bu sırada kendi güçlerini kullanmak istiyor olacaklardır. Ölmekte olan kişinin senaryosuna bağlı olacak ve bunun kendi senaryolarına uymasını umacaklardır. Bu insanlar bizim kendi kimliğimizi sadece doldurmaz, aynı zamanda da belirler. Onlar hiçbir şeye bağlı olmadıkları kadar bu önemli aktiviteye bağlıdırlar.

Bu sebeple iyi unsurlar hem kendimiz hem de diğerleri için kontrol, düzen ve yenilenme anlamına gelir. Ölümün kötü unsurlarıysa, neredeyse her zaman, bu kontrol düzen ve yenilenmenin yokluğudur (Bloch&Parry 1982: 15). İyi ölüm, toplumsal düzeni bazen daha da güçlendirerek yeniden oluştururken kötü ölüm yaşamın düzenine meydan okur. Bu oldukça antropolojik gözlemlerde her ölme süreci yarının toplumsal düzeninin varoluşsal gerçekliğini hazırlar. Bu nedenle örnek ölüm, açıklanamaz olanı açıklanabilir hale getirirken biyolojinin ve doğanın karmaşasına başkaldıran ölmedir.

Hazırlıklar sadece yaşamda düzeni sağlamaz aynı zamanda o düzene olan inancı da yeniler. Toplumsal ve kişisel uyuma giden topluluk yolu budur. Bu; ölümün, ilk avcı-toplayıcıların yaşadığı öngörülemez karmaşası ve boşluğunun üstesinden gelinmesine pastoral toplumun yaptığı en önemli katkıdır. Hazırlanma ve dünün düzenini yarın için hazır hale getirme zorunluluğu Pastoral Çağ'da herkesin sorumluluğu haline gelmiştir.

Altıncı Bölüm
İkinci Zorluk: Ölüme Hazırlanma

Nasıl ki Kitab-ı Mukaddes bir elmanın yenilmesinin ölümün dünyaya girişinin işareti olduğunu gösteriyorsa, o elma sembolü de ölüme nasıl hazırlanmamız gerektiğini açıkça kavramamıza izin vermektedir. Eric Partridge'nin etimoloji sözlüğüne göre hazırlanma, en iyi şekilde, o basit elma ile ilgili bir mecaz aracılığıyla anlaşılabilmektedir. Partridge'nin yazdığına göre, bir elmayı "hazırlamak", onu *soymak*, "böylelikle onu düzenlemek, kırpmak ve tezyin etmektir" (1958: 470). Aynı şekilde Shipley'in etimoloji sözlüğü de "hazırlanma" arayışımızın yönünü değiştirip bizi "uvertür" sözcüğüne yönlendirerek bu hazırlıkların altını çizmiştir. Bizlere "bunun her şey bittiğinde değil başlangıçta gerçekleştiğini" hatırlatmıştır (945: 253).

"Soyduğumuz" elma gibi biz de kendimizi ölüm için hazırlarız. İşlerimizi düzenler, ölüm yolculuğu için gerekli olmayan her şeyi kırpar ve bize eşlik edenleri yeni roller, miraslar, ayrılık ve rahatlatma sözcükleri ile tezyin ederiz. "Elma"nın bizlere ölme sürecinde eşlik edenlere verdiğimiz parçası birey-

sel benliklerimizi çevreleyen "doku"dur: Toplumsal rol ve semboller, maddi bağlar ile akrabalık bağları ve zamanın ahlaki ve toplumsal ideolojilerine kültürel bir ayna tutan son davranış ve sözcüklerimiz.

Ölüme hazırlanma ile ilgili toplumbilimsel ve psikolojik yazının çoğu bizi, benim de son bölümde yaptığım gibi, bu "dökülen" bölünme ve miras sürecine götürmektedir. Bu iyi ölüm tanımlamalarında kimin hazırlıklardan fayda sağladığını ve ölme süreciyle ilgili herhangi bir deneyimde kimlerin en ilgili taraflar olabileceğini görebiliriz. Ayrıca miras konusunun sadece maddi eşyalar ve mülkiyet anlamına gelmediğini, aynı zamanda kültürel değerleri, davranışları ve inançları, toplumsal sembol, statü ve ilgileri, özellikle de kazanılmış hakları içerdiğini kolaylıkla fark edebiliriz.

İyi ölümün toplumbilimi, ölmekte olan insanların hazırlanmak için biraz vakte (ve bazı maddi eşyalara) sahip olduğu zamandaki tarihi ve toplumbilimsel durumlarda ölüme hazırlanmayla ilgili açıklamalarla doludur. Bir başka deyişle, mülkü olan insanlar ölüme yaklaştıklarında, kalan vakitlerini hazırlanmak için kullanmışlardır. Peki, neden bunu yapsınlar ki? Neden, bazen radyolarda duyduğumuz gibi, toplumsal sorumluluklarından uzaklaşıp son saat, gün ya da haftalarının zevkini çıkarmazlar? Neden, zaman bu kadar değerliyken onu *hazırlık* yaparak, bir tür idari toplumsal transfer ruhu içinde kendimizi meşgul edelim ki? Neden ölme süreci, açıkça bir bu dünya olayı haline geldiğinde, aniden bir görevler ve yükümlülükler silsilesine dönüşmüştü? Ölme süreci neden bunu yapıyordu? Ortada ne vardı?

Ölme sürecinde hazırlanmanın öneminin artışı arkasında yatan nedenler tanımlayıcı toplumsal bilimler yazınlarının uzağında değildir. Sadece sahip olunan şeyleri toparlamak

ölüme hazırlanma gerekliliğini göstermez. Bugün vasiyet bırakmadan ölen insanların sayısı da bu gerçeğe bir kanıttır. İyi ölüm –ve kötü ölüm– hakkındaki yazın ölüme hazırlanmanın arkasındaki psikolojik ve toplumbilimsel dürtü hakkında şaşırtıcı derecede sessiz kalmıştır. Hazırlıkların neden ölürkenki son saatlerimizde karşımıza çıkan en büyük ikinci zorluk olduğunu anlamak için, paradoksal olarak, *ölümden sonra* geride kalanlar tarafından yapılan hazırlıklar hakkındaki yazına başvurmamız gerekmektedir. (Bu konu üzerine mükemmel bir genel bakış için bkz. Davies 1997.) Birinin ölümünden sonra gerçekleşen hazırlıklar –antropologlar tarafından çoğunlukla ölüm ayinleri olarak adlandırılmaktadır– bizlere neden ölmekte olan insanların hazırlıkları *ölümden önce* yaptığını söyleyebilir.

İnsanlar Neden Ölmeden Önce ve Ölürken Hazırlık Yapmıştır

Çığır açan bir çalışma olan *Death, Property and the Ancestors*'da [Ölüm, Mal ve Soylar] Jack Goody (1962) ölümden sonra geride kalanların ölüm ve ölme sürecinde böylesine ayrıntılı ve çoğunlukla çelişkili hazırlıklar yapmasının temel sebeplerini incelemiştir. Goody, hayatta kalanların ölüm ve ölme süreçlerinden hem etkilenmiş hem de korkmuş görünmelerine ilişkin farklı antropolojik görüşlere dikkatimiz çekerek ölüm ayinleri ve miras hakkındaki anlayışımızı sağlamlaştırmıştır. Goody incelemesine James Frazer'ın çığır açıcı çalışması hakkındaki gözlemleriyle başlar.

Sir James Frazer'ın (1913) ölüler hakkındaki inançlarla ilgili çığır açan incelemesinde (bu kitabın ikinci bölümünde biz de bu incelemeye başvurduk) pek çok kültürde, ölülerin yaşayanlara, hayatta oldukları zamandan daha düşmanca davran-

dıklarına inanıldığına dair kanıtlar elde etmiştir. Bu yaygın görüşün sonucu olarak pek çok kültürde insanlar kendilerini ölülerden korumak için oldukça ayrıntılı önlemler almıştır. Ancak Goody'e göre Frazer kültürlerin neden bu ikircikliği, ölülerine karşı bu farklı duyguları gösterdiği konusunda emin değildir. Örneğin Frazer hayaletlere karşı alınan önlemleri anlamaktadır ancak neden ölülerin yaşam ve ölüm arasındaki sınırı geçtikten sonra yaşayanlara karşı aniden bu kadar düşman olmaları gerektiğini anlamamıştır.

Malinowski (1948) ölülerin bu sözde "düşmanlığı" hakkında Sir James'den daha fazla söyleyecek şeye sahipti çünkü Malinowski söz konusu kuram olunca Sir James'ten çok daha ilgili ve yetenekliydi. Sir James gerçek bir gelenek-görenek koleksiyoncusuydu ancak kültürün portre sanatçısıydı, sosyal kuramcı değildi. Malinowski ölülerin düşmanlığı hakkındaki inancı daha psikolojik bir açıdan algılamıştı – hayatta kalanların ölülerine karşı hissettiği ikircikliğin sonuçlarını ele almıştı. İnsanlar yeni ölen kişilerden hem etkilenmiş hem de onlardan korkmuştu. Peki neden?

Malinowski (1948: 4753) ölüme karşı "içgüdüsel" tepkinin ondan kilometrelerce uzağa kaçmak, bütün eşyaları ve ölüm yerini yakmak, kalıntılardan acilen kurtulmak ve bazen de ölüyü bile öylece bırakmak olduğunu öne sürmüştür. Buna rağmen din, törensel bir biçimde –ayinler aracılığıyla– cesetle bağ oluşturarak ve çelişkili bir biçimde hayatta kalanları ölüm yerine perçinleyerek "gelenek ve kültür"ün bu dürtüleri alt etmesini sağlamıştır. Ancak kişisel dürtülerle kültürel buyruğun karşılaşması her zaman zor bir durumdur ve genel sonuç ikircikliklik olmaktadır.

Ölümü çevreleyen geleneklere dair kültürlerarası bir bakış açısı şu çelişkili duyguları ortaya koymuştur: Cesedi koruma

isteği (mumyalama) ancak ayrıca ondan tamamen kurtulma (ölü yakma) ve ölülerin görüntü ve kokusundan tiksinme (dulların ve hayatta kalanların yıkanması ve sarko-kanibalist uygulamalardan sonra görülen kusma olayları).

Sigmund Freud her zaman olduğu gibi ölüye ayinsel yaklaşımın altında yatan dürtüler hakkında da farklı bir bakış açısına sahipti. İkirciklik ya da korku olarak görünen şeyin aslında derin bir suçluluk duygusunun göstergesi olduğunu iddia ediyordu. Ona göre pek çok insan derinlerde bir yerde ölenler için –yaşarlarken ya da ölürlerken; gerçekte ya da duygusal olarak– elinden geleni yapamadığını düşünüyordu. Belki de ölümün kendisinin gelişini engellemek için bile yeterince çaba göstermemiştik (Goody 1062: 23).

Freud ölülere karşı bu ikircikliğin çoğunu ebeveynlerimize duyduğumuz ilk ve muhtemelen hala devam eden ikircikli duygularımızın –özellikle de anne ve babalarımıza duyduğumuz cinsel ve çocuksal– hisler olduğu bilinçaltına bağlamaktadır. Kitabı *Totem ve Tabu*'da Freud (1960) totemizmin ve ölüye karşı hissedilen suçluluk duygusunun Oedipal kökenleriyle ilgili şimdi ünlü olan hikâyesini öne sürmüştür – belki de bunları bize kabul ettirmeye çalışmıştır da diyebilirim.

Freud'un kuramının temeli Darwin'in "ilkel kavimler" ile ilgili kuramına dayanmaktadır (Freud 1960: 125). Darwin'in hipotezine göre ilk insanlar, goriller ya da diğer daha gelişmiş maymunlar gibi, büyük bir erkek tarafından hükmedilen küçük gruplarda yaşıyorlardı. Bu erkek kendisine eşlik etmesi ve cinsel zevklerini doyurması için besleyebildiği ve koruyabildiği kadar kadını alıkoyuyordu. Bu da meydan okuyacak kadar büyük olmayan yavruların dışında diğer erkeklerin onun yüce ortamına nadiren girebildiğini gösteriyordu.

Ancak bazen küçük erkekler yaşlanan büyük erkeğe meydan okuyup sonucunda kaybedebiliyor – ve başka yerlerde dişi araması için uzaklaştırılıyor ya da kazanabiliyordu. Eğer bu küçük oğullar kazanırsa babalarını öldürüyor ve ganimeti aralarında paylaşıyorlardı – ta ki hâkimiyet için birbirleriyle karşı karşıya gelene kadar. Freud (1960: 132) daha sonra bir "fizikçi, filolog, İncil eleştirmeni ve arkeolog " olarak tanımladığı Robertson Smith'ten aldığı noktaları da hikâyesine eklemişti. Robertson Smith kurban etme, özellikle de hayvan kurban etme konusunun kökenleriyle ilgileniyordu. Onun kuramına göre hayvan kurban etme eylemi çoğunlukla –normalde öldürülmesi ya da yenilmesi yasak olan– totemik bir hayvanı içeriyordu.

Totemik bir hayvanı öldürmek soyu öldürmek demektir ve yasaktır. Ancak dini öneme sahip belirli durumlarda totemik hayvan bütün bir kabile ya da kabile liderleri tarafından ayinsel bir biçimde öldürülür ve hayvanda bulunduğuna inanılan totemik soyun "gücü"nü almak için ayinsel bir biçimde yenilir. Bu ayin ortak bir kurtuluş ve kahır, sembolik bir zafer ve güç transferi hissi yaratır ancak aynı zamanda pişmanlık ve suç duygusunu da beraberinde getirir.

Bu eski uygulama o kadar yaygın bir biçimde görülmüştür ki Freud bunun öneminin kültür ve dinde sadece garip ve vahşi bir dipnot olarak kalamayacağını öne sürmüştür. Ona göre (1960: 141-3) Robertson Smith'in hikâyesi ve Charles Darwin tarafından öne sürülen görüş çok yakından ilişkilidir. Hem tabu hem de sıklıkla tekrarlanan bir uygulama olan hayvan kurban etme aslında ilkel kavmin ilk baba figürüne karşı kazandığı bir zaferdir: Avcı-toplayıcılar tarafından küçük gruplarının hayvan mirasının bir parçası olarak sembolik bir

biçimde her yerde tekrarlanan bir ilk insan faaliyetinin devamlı ve kültürler arası tekrarı.

Bu oldukça fantastik hikâye (Freud'a adil davranmak gerekirse bu hikâye sadece bu sebep yüzünden daha az doğru ya da muhtemel görülemez) hakkında ne düşünülürse düşünsün, Freud'un ikirciklik hakkında ortaya koyduğu bu geniş bakış açısı *toplumsal* uygulanabilirliği ve değeri sebebiyle keşfedilmeye değerdir. Çünkü farklı sebeplerle de olsa diğer antropolojik düşüncelerle örtüşmektedir. Son tahlilde, iddianın deneysel ya da psikodinamik değeri hakkındaki tartışmalar bir yana, Freud'un bütün bunların ölüm *korkusu* değil, daha çok bir *ikirciklik* anlamına geldiğine dair inancı, bizi ölüm ile ilgili hazırlanma ayinlerindeki büyük farklılıkları içeren bir anlayışa yaklaştırmaktadır.

Bunun sebebi Freud'un ölüme karşı bir değil iki farklı duyguyu ortaya koymasıdır: Ölümü çevreleyen geleneksel ölüm ayinlerine verilen alışılageldik tepkide görüldüğü gibi akraba ölümünde ve kurban ölümlerini sahneleyen kurban etme ayinlerinde duyulan hisler. Freud kesinlikle burada önemli bir şeyin üstündeydi, en azından *ölüm ve ölme sürecini çevreleyen ayinlere yönelik kişisel dürtü ve hareketleri keşfetmeye* çalışıyordu. Bu kişisel ikirciklik fikri –gerçek kaynağı ne olursa olsun– antropolog Mead ve Goody'nin daha deneysel gözlemleri ile de uyuşan bir görüştür.

Goody'e göre Margaret Mead de Freud'un bu ikirciklik fikrinde önemli bir şeyin üstünde olduğunu düşünüyordu. Ancak Freud'un aksine Mead ölüme karşı verilen tepkilere yönelik bir "her duruma uyan bir hikâye" kuramına inanmıyor ve böyle bir şeyi savunmuyordu. Belirli bir grubun neden *ikirciklığin farklı yönlerini* yaşadığını anlamak için ilk soyun kendilerine ve sonraki kültürlerine özgü bir ikirciklik içerisinde

ölüme verdiği tepkinin sebebi olan ilk hikâye ya da hikâyelerden haberdar olmamız gerekmekteydi.

Ancak Goody (1962: 23-4) bunun neredeyse imkânsız olduğunu düşünmektedir. Yazının bulunmasından önceki toplumlarda bu tarz bir hikâyenin bilinmesi imkânsızdır. Goody'e göre "karşılıklı bağımlılık ilişkileri modellerini" incelemek daha verimli olacaktır. Bunu söylerken Goody'nin demek istediği şudur: yaşayan-ölü arasındaki ikircikliğin kaynağı ve genel anlamı, yaşayan-yaşayan arasındaki ikircikliğin şaşırtıcı derecede ağır bir yansıması olarak bulunabilir. "Şaşırtıcı derecede" diyorum çünkü kuram, yukarıda da görüldüğü üzere, basit ve gözlenmesi daha kolay olasılıklardansa karmaşık ve fantastik sebepleri yeğlemiştir. Daha basit olasılıklar, daha çok şey ortaya çıkarabilir. Goody kendi çalışmasında, Batı Afrika'nın Lodagaa bölgesinde ölmekte olanlarla ölüler ve onların varisleri arasındaki sıradan ilişkilerin bağlantısını başarılı bir biçimde keşfetmiştir.

Ölmeye Hazırlanma ve Günlük Hayatın İkircikliği

Son bölümde, ölümün "politik" doğası olarak adlandırdığım şeyi açıkladım. Zamanın temel politik ve dini çıkarları için, ölmekte olan kişinin son davranışlarının, bunlardan açıkça faydalanmak isteyen kişiler tarafından bazı şekillendirici baskılara maruz kaldığını öne sürdüm. Ele alınan üç konuda – insan kurban etme, maddi miras ve dini ayartı ve aşkınlıklar – ölmekte olanlar için yapılan hazırlıklar, hepimizin maruz olduğu politik, ekonomik ve dini baskıların karmaşık düzeni arasında yolunu bulması için tasarlanmış toplumsal davranışlar haline gelmiştir.

Ölmekte olan kişilerin davranışlarını kişisel isteğin saf ve bozulmamış bir ürünü olarak algıla*mıyoruz* (çünkü yaşamak

böyle bir şey değildir) bu davranışları daha çok o istekle toplumun toplumsal beklentileri arasında gerçekleşen bir tür uzlaşma olarak görüyoruz. Ölme temel bir umumi kriz olduğundan insanların üzerinde toplumsal senaryoyu ellerinden geldiği kadar uygulamaları için bir baskı bulunmaktadır. Ancak bütün bunlar ölmeyi daha geniş kültürel bir bakış açısıyla, özellikle de hayatta kalanların bakış açısıyla tanımlamaktadır.

Bireysel olarak ölmekte olan kişilerin neden bu baskılara razı olduğunu anlamak için kültürel yükümlülüklerin kişisel ikircikliğin oluşumunda oynadığı temel rolü anlamalıyız. Toplumsal davranış bilimcisi George Herbert Mead (1934: 303) bu ikirciklik deneyimini, beysbol oyuncularının basit bir örneğinde içsel çatışmalarla tanımlamaktadır:

> Beysbol oyununda ilgi odağı olmak için yarışan bireyler vardır ancak bu yalnızca oyunu oynayarak başarılabilir. Koşullar bazı hareketleri zorunlu kılar ancak içlerinde takımı mahvedecek kıskanç bireyler bulunabilir. Takım için gerekli olan organizasyon içinde karışıklık meydana getirecek pek çok olasılık vardır. Ekonomik süreçte de durum büyük oranda böyledir. Dağıtım, pazarlar, değişim araçları olmalıdır ancak bu alanda her tür rekabet ve karışıklık mümkündür; çünkü her durumda "bana" olduğu kadar bir de "ben" vardır.

Öyleyse neden kişi ölme oyunu için hazırlanır? Ölürken bu iç çatışma doğal olarak ölmekte olan insanın "ilgi odağı" olma isteğinde kendini göstermezse nasıl gösterir? Ancak "ben"in, takımda oynayan "ben"in toplumsal etkileşimini kullanmasını gerektiren ihtiyaçları olacaktır. Ölüme hazırlanmanın arkasındaki dürtüler hakkındaki soruya Mead'in verdiği cevap, daha geniş bir grubun istekleri karşısında kendi kişisel ihtiyaçlarımızı karşılayabilmek için hayatımız boyunca çalış-

mamız gerektiğidir. Bu ikircikliğin, bu iç çatışma dürtüsünün ölüm anında ortaya çıkmasının sebebi, bunun yaşamın kendi içerisinde de görülmesidir.

Özellikle "benliğin" gelişmiş bir psikolojik ve toplumsal bir kimlik ve deneyim olduğu toplumlarda ölmekte olan insan çoğunlukla bir öz yıkım korkusu ve tiksinme ile karşı karşıya kalır. Bu benliğin varlığı ya da olup olmadığı tartışıldığında – bazı kültürel gözlemciler bireysel benliğin tarihi, hatta kültürlerarası yaygınlığı konusunda şüphe duymaktadır– bu korku, Seale (1998)'in de belirttiği gibi, direk cesede yönlendirilebilir. Diğer yandan kişi, doğal olarak, yaşamın sonundaki fiziksel acılardan korkabilir ve daha bütünleşik ve topluluğa bağlı bir benlik deneyimine sahipse ölmekte olan kişi bu ihtimalden dolayı sarsılabilir. Aynı zamanda ölmekte olan kişi bu hislerden ötürü, daha fazla yakınlık, toplumsal destek ve varlığının değerinin anlaşılmasını arzulayarak diğerleriyle kalmak isteyebilir. Bu son arzular yaklaşmakta olan ölümle karşı karşıya kalındığında ortaya çıkabilecek biyolojik ya da psikolojik başarısızlık hissinin önünde bir duvar görevi görmektedir.

Ölümün sadece bir yenilenme anlamı taşıdığı toplumlarda eski kimliğin "öldürülmesi" ve "yeni"ye yer açılması gerektiği düşünülür. Van Gennep (1960) ve Bloch (1992) bütün "geçiş törenleri"nde –evlilikler, yetişkinliğe geçiş törenleri, doğum ve ölüm– eski kimliğin yeni ve daha güçlü bir kimliğe yer açmak için yok olması gerektiğini öne sürmektedirler. Burada verilecek psikolojik tepki kayıptan ötürü duyulacak keder olabilir – *bütün* kimliğin kaybından çok (çünkü ilk toplumlardan çok azı böyle nihilist bir bakış açısına sahipti) eski kimliğin geçişinin getirdiği kayba duyulan keder. Bu keder eski yaşam, kimlik ve ağlara duyulan paradoksal bir isteği de beraberinde getirmektedir.

Bu gerilimler, yavaş yavaş ortadan kaybolma hissi ile yeniden bir araya gelme ve yeniden doğma isteğinin karşı karşıya geldiğini göstermektedir. Başka bir deyişle, toplulukta bulunan yaşama ve ölmeye dair toplumsal gerçeklerde ikirciklik ortaya çıkmaktadır. Bu paradoksa, bu ikircikliğe cevap verecek toplumsal "araçlar" ise vakitli takas arayışlarında ortaya çıkmıştır. Ölümün yalnız yolculuğuna destekleyici bir ışık tutabilecek yakınlığı çekecek bazı felsefeler bulunmaktadır. Kişinin gelecekteki yeni kimliğini desteklerken aynı zamanda eski ya da geçiş yapacak kimliğinin önemini ve toplumsal statüsünü yeniden tesis edecek ya da en azından bir süreliğine güçlendirecek hediyeler, daha doğrusu bağışlar olabilmektedir. Bu ikirciklik form ve örneklerine, ölme ve ölüm için yapılan toplumsal hazırlıklarla cevap verilmektedir.

Öyleyse, bir kurban olarak davranma, sağlam ve pozitif bir gelecek vadeden bir dine dönme ya da kalan maddi ve sosyal mirası akrabalara bırakma kararında, ölüm için hazırlanma eyleminin toplumsal kökenleri ve kişisel nedenleri yatmaktadır. Ölmek için hazırlanırız çünkü bu şekilde, ölme "oyunu"nu oynayarak, önemli kişisel ihtiyaçlarımızı karşılarız – aynı anda toplumun beklentilerine de cevap veriyorsak. *Tabii ki toplumsal yükümlülüklerimizi yerine getirmek, kişisel ihtiyaçlarımızı karşılamanın en temel yollarından biridir.*

Kişisel kimliğimiz için –geçmiş, şimdi ve gelecekteki– hayati delil ve desteği bulabilmemizin tek yolu büyük toplumsal oyuna katılmaktır. Geçmişin ve devam ettirilen kişisel hayatın toplumsal gerçekliği, kutsal gerçek olmasa da, sadece toplumsal katılımın –bu durumda bahsedilen katılım ölüm için hazırlanma olmaktadır– sert ve somut kayasının üzerinde bulunmaktadır.

Yaşayan-yaşayan ilişkilerinin –beyzboldan insan kurban etme törenlerine– belirsizliği, yansımasını sadece yaşayan-ölü ilişkilerinde bulabilir. Diğer insanların bu pazarlıktaki paylarını onlara vermek suretiyle kendi ihtiyaçlarımızı karşılamaya teşebbüs ederken hepimizin hissettiği bu içsel çatışmanın bir zorluk olarak varlığını desteklemek için ilkel hikâyelere ihtiyacımız yoktur. Bu zorluğun kökenleri, sürekli olarak birlikte, yakın yaşamanın, yani yerleşik hayatın basit ve devamlı ön şartlarında yatmaktadır. Bu zorluğun permutasyon, çeşitlilik ve ibareleri, bir dizi ilkel mite değil; ölmekte olan insanlarla onların bakıcılarının farklı ve birbirini takip eden nesilleri ve bunlara toplumlarından gelen yerel, çevresel, ekonomik ve politik baskıların değişen yorumlamalarına dayanmaktadır.

Ölmek İçin Hazırlanmanın Kişisel ve Toplumsal Faydaları

Ancak eğer toplumsal hayatın doğasında var olan kişisel ikircikliklik ölüm ve ölme hazırlıklarının duygusal temeliyse, bu sadece o hazırlıkların arkasındaki gerekli ancak yeterli olmayan koşulları belirler. Çünkü ortada ayrıca --sadece ölmekte olan kişi için değil ilgili herkes için– bu duygusal temeli kullanacak pozitif teşvikler, gerçek kişisel ve toplumsal çıkarlar olmalıdır. Ölüm ayinleri hakkında yapılan detaylı incelemelerden, ölme için yaptığımız hazırlıklarımızdaki paralelleri görebiliriz.

Toplumsal Kontrol ve Tehdit Önleme

Topluluk (ölmekte olan kişiyi de kapsamalıdır) herkesin üzerinde oluşacak sarsıntı en aza indirmek için toplumsal geçişi pürüzsüz hale getirecek bir dizi hazırlık geliştirir. Bu gibi hazırlıkların temel faydalarından biri ölüme hazırlanmayla birlik-

te ortaya çıkan moral bozukluğu yahut hasarın kontrolüdür. Ölümün sıklıkla toplumun değerleri, normları ve ilişkilerinin meşruiyetini tehdit ettiği görülmüştür. Hertz (1960:77) aşağıdaki sözlerinde bunu çok iyi vurgulamaktadır:

> Ölüm sadece bireyin görünen fiziksel hayatını sona erdirmez; aynı zamanda fiziksel bireyin üstüne yapışmış olan ve kolektif bilincin büyük bir saygınlık ve önem yüklediği toplumsal varlığı da yok eder. Bireyin üyesi olduğu toplum onu doğru kutsama ayinleriyle oluşturmuş ve ölünün toplumsal statüsüne uygun olan enerjileri işe koşmuştur. Onun yok olması kutsal bir şeye hakaret etmekle aynı şeydir. Aslında toplum kendi kalıcılık karakterini onu oluşturan bireylere uygulamak istemektedir: Toplum kendini ölümsüz hisseder ve böyle olmak ister çünkü her şeyden önce ona bir vücut ve kimlik veren bireylerin kaderlerinin ölmek olduğuna inanamaz.

Josephson (1988: 155) bu prensibi Demokratik Kongo Cumhuriyeti'nin Kuba bölgesinde yaptığı gözlemlerle açıklamıştır. Bir kral öldükten sonra kralın oğullarının ve yandaşlarının, yerlerini yeni kralın akrabalarına ve yandaşlarına bırakması normaldi. Ancak bu geçiş süreci bazen uzun zaman alabiliyordu ve geçiş sürecindeki bu gecikme ya da boşluklar "olağan sivil savaş"lara sebep olabiliyordu.

Ochs (1993: 26–7) ölüme verilecek duygusal ve toplumsal tepkilerin ayin ve törenler gibi organize yollarla kontrol altına alınmaması durumunda ortaya çıkacak kargaşaya dair daha yakın zamandan bir örnek sunuyor. John F. Kennedy suikasta uğradığında "nüfusun yarısı ağladı"; beş kişiden dördü bu kaybın kişisel ve yakın olduğunu düşünüyordu; on kişiden dokuzu "derin bir keder" içindeydi; 110 şehirde ayaklanma çıktı ve otuz dokuz kişi öldürüldü. Yani ölünün toplumsal

statüsü ne kadar yüksekse duygusal ve toplumsal tepki ve dolayısıyla kargaşa ihtimali de aynı derecede yüksektir.

Pek çok insanın yüksek konumdakilerin ölümüne verdiği tepki bu figürlerin kendileri için oldukça yakın birer sembol ve yaşam olduğunu göstermektedir. Bir başka deyişle yüksek konumdaki kişiler sıradan insanların günlük bilinci içerisinde çoğunlukla önemli bir yer doldurmaktadır. Kişisel "yakınlık" hissi, "ölümsüz" toplumsal senaryonun daha geniş yazılmasını gerektirir. Bu kişiler bazen gerçekte kişisel olarak tanımadığımız yüksek rütbeli yetkililer olabilir ancak bu onlara yakın akrabaları ya da rakipleri gibi bağlı olmadığımız anlamına gelmez. Bu gibi ünlü ölümler sadece böyle umumi bir ölümün ardından duyulacak kederin gücünün dağılımını yansıtmaz, aynı zamanda bütün ölümlerin geride kalanlar üzerindeki duygusal gücünü de gösterir.

Öyleyse ölüm için yapılan hazırlıklar van Gennep'in (1960) "geçiş ayinleri" olarak adlandırdığı şeylerdir. Bunlar, bir devamlılık hissi yaratarak kaybın duygusal gücünü yeniden dağıtmak için tasarlanmış geçişsel araçlardır.

Devamlılığı Koruma

Ölmekte olan ya da ölmüş insanların ruhunun en önemli parçası aslında toplumsal simge ve enerjileri, rolleri, statüleri ve güçleridir; bunların topluluktaki bir başka meşale taşıyıcıya aktarılması –varis ya da varislere– gerekir. Bu nedenle hazırlıklar kişisel ölümsüzlüğü olduğu kadar topluluğun ölümsüzlüğünü de koruyan hayati eylemlerdir. Ölmekte olan kişiler, eğer ki bu şansa ve seçeneğe sahiplerse, hazırlanmalıdırlar çünkü topluluğun korunmasına dair geniş, uzun ve bilinçdışı bir toplumsal sözleşmenin bir parçasıdırlar. Ölmekte olanlar, hayatta

kalanlar ve onların dünyaları için bir yenileme eylemi olarak güçlerini dağıtma yükümlülüğü altındadırlar.

Kişinin eşyalarını kime ve nasıl dağıtacağına ilişkin yol haritası ya da tasarı, çoğunlukla atalara tapınmaya yaşam boyu yakınlık ile belirlenmiştir – Goody'ye göre (1962:434) bunların her ikisi de birbirine bağlıdır. Ölüm kültünü çevreleyen mitler ve ayinler, özellikle de atalara tapınma, ölüm –onların ölümü ya da bizim ölümümüz– durumunda kişinin sorumluluğunu alması gereken bir yükümlülükler ve kimlikler ağını oluşturur.

Destek

Durkheim'e göre (1965) genelde ayinler doğum, yetişkinliğe geçiş, evlilik ya da ölüm gibi kriz durumlarında insanların bütünleşmesine yardımcı oluyordu. Ölüm ve ölme ayinleri, insanların ölüleri ve muhtemelen ölmekte olanların da yaşayanları rahat bırakmasına yardımcı oluyordu. Ayrıca bu ayinler güçlü duyguların düzenli bir biçimde ifade edilmesine, olası bir kargaşanın diğerlerinin toplumsal ve duygusal desteğiyle kontrol altına alınmasına yönelik bir yapı ya da planın geliştirilmesine de izin veriyordu. Aslında gerçek kontrolü sağlayan diğerlerinin varlığıdır çünkü diğerleri kontrol görevini *paylaşarak* duygusal ve toplumsal işi fiziksel olarak destekleyip teşvik edebilir ve bu konuda yardımcı olabilirler.

Özellikle hazırlık aşamaları iyi belirlendiğinde, ölmekte olan insanlar tasarıları sırasında destek, teşvik ve yardım görevlerinde aktif ve pratik yardım alma imkânına erişirler. Bu şekilde iyi ölüm sadece bireysel bir eylem olarak değil, aynı zamanda ölmekte olan insanın merkezinde bulunduğu bir topluluk eylemi olarak algılanmalıdır. Ölmekte olan her insan ve onu destekleyen topluluk; destek, devamlılık ve kontrol görevlerini paylaşacaklardır.

Ayrıca bahsedilecek önemli noktalardan biri de şudur: ölme ve ölüm için yapılan ortak hazırlık çalışmalarının önemli faydalarından biri de yeni yaşamın doğrulanmasıdır. Malinowski (1948) ölüm ayinlerinin, ana aktörlerin hepsine toplumsal destek sağlamaktan daha pozitif bir olay olduğunu öne sürmektedir. Ritüeller ölmekte olan ve ölen kişilerin maruz kaldığı geçiş sürecini de kolaylaştırmaktadır.

Geride kalanlar, şu an yanlarında bulundukları ölmekte olan ya da ölen kişilerin dikkatini, önlerindeki yeni yaşama çekmelidirler. Ölme süreciyle ya da ölümle birlikte gelen yeni yaşamdaki rol ve özelliklerini vurgulamalıdırlar. Ayrıca ölmekte olan kişi çıkmak üzere olduğu yeni yolculuğa doğru yönlendirilmelidir.

Ölme sürecinin hazırlıkları sadece ölmekte olanlardan yaşayanlara yapılan tek yönlü bir aktarımı içermez, bu aynı zamanda yaşayanlardan ölmekte olanlara yapılan bir aktarımı da ifade eder. Ölmekte olanlar; onlara hazırlık yapmadan çıkacaklarından daha güvenli bir yolculuk sağlayacak olan ruhsal nasihat, sembolik destek ve diğer ayinler konusunda desteklenmelidir.

Toplumsal ve Kişisel Güç

Bloch'a göre (1992) ayinler insanlara toplumsal ve kişisel bir güç hissi verir. Ayinler, toplumsal sisteme yeni enerjiler aşılar; eski fikir ve rolleri yeniden canlandırır ve onlara yeniden enerji verir. Bu Bloch'un (Bloch&Parry 1982; Bloch 1988)uzun süre desteklediği bir iddiadır ve daima verimlilik ve yenilenme fikriyle bağlantılı olmuştur.

> Ölüm çoğunlukla verimliliğin yenilenmesi ile ilişkilendirilmiştir; yenilenen şey kişinin, hayvanların, mahsullerin ya da her üçünün verimi olabilir. Çoğu durumda cenaze uygulamalarında yeniden hayat verilen şey, toplumsal düzenin yeniden oluşturulması için kültürel olarak en gerekli görülen kaynaktır. (Bloch&Parry 1982: 7)

Çoğu toplumsal düzenin yeniden oluşturulması için en gerekli olan şeyler siyasi ve idari gücün rol, statü ve maddi sembolleridir. Aslında bu toplumsal yenilenme kaynakları o denli önemlidir ki pek çok "verimlilik" aktarımı ölüm/cenaze ayinlerinden çok önce gerçekleşir. Çoğunlukla ölme sürecinde başlar (eğer bir "ölme" mümkünse); hatta kişinin toplumsal ve siyasi gücünün sona ermekte olduğu daha önceden sezilebilirse bu aktarım çok daha önce başlayabilir.

Goody'e göre (1962: 310-11) aslında ölüm sırasında devredilecek pek az mülk vardır çünkü bunların çoğu legal olarak olmasa da fiziksel anlamda çocuklara, yetişkin olduklarında aktarılmaktadır. Bu aktarım, daha önce de belirttiğim gibi, atalara tapınma ile ilgili toplumsal ve dini görüşe olan yakınlıkla belirlenmiştir. Bu ayinler kişinin toplumsal ve maddi yükümlülüklerini borçlu olduğu yükümlülük ve kimlikleri belirler.

Teselli ve Rahatlatma

Bir Yanılsamanın Geleceği (1927), *Uygarlığın Huzursuzluğu* (1930), *Totem ve Tabu* (1960) eserlerinde Freud dini kuramsallaştırma adına sayısız teşebbüste bulunmuştur. Sürekli olarak ölümle ilgili ayin ve inançların tamamen saçma ve anlamsız bir olayın en azından biraz mana kazanmasını sağlamak için gerçekleştirildiğini öne sürmüştür. Ölüm ve onun biyolojik anlamını mantıklı kılan bütün dünya dinleri birbirini tamamlamak-

tadır. Ölüm korku ve gizem yaratmıştır; din ise huzur ve teselli oluşturmak için hikâye ve ayinler yaratmıştır.

Freud ölümün nihai anlamına vakıf olduğuna dahi kanaat getirmişti; ona göre ölüm hiçlikti. Bu oldukça yalnız ancak kahramanca noktadan Freud; insanlığın çoğunu, sadece kendi korkularını ruhlara ve şeytanlara yansıtmakla ya da dönüştürmekle, ölüme dair dini anlayışlarda anlam arayan, yanılmış (Freud 1927), psikolojik gelişimin çocuksu devresinde takılı kalmış (1930: 22) ya da belki sadece ilkel veya nevrotik (1960: 89) olarak görüyordu. Freud'un dünyasında ölüm için hazırlanma, kişinin kişisel yok oluş fikrine karşı kendi psikolojik anestezisine katılmasını sağlayarak ona teselli ve rahatlatma sağlıyordu.

Daha az bilinen ancak çok daha pozitif olan savında Ochs (1993: 13) teselli ritüellerinin –burada özellikle cenazeleri düşünmektedir– birer "ikna etme teşebbüsü" olarak görülmesi gerektiğine kanaat getirmiştir. Ancak Ochs bu "retorik eylemler"in, bu ikna teşebbüslerinin, kederin yarattığı acıya yanıt verme açısından sahip oldukları değer üstünde durmuştur. Topluluklar ve diğer toplumsal gruplar ilerideki ilişkileri için bazı güvencelere gereksinim duyabilir ancak bunların hepsi "öbür dünyaya ait" güvenceler olamayabilir. Ölüm *ve* ölme ayinleri *bu ölme eylemi sırasında* destek, bakım ve ilginin devam edeceğine dair sözler ve eylemlerle diğerlerini ikna ederek kişiye teselli verebilir ya da onu rahatlatabilir.

Cenaze ayinleri gibi diğer ikna ayinlerinin toplumsal içeriğinin bir kısmı öbür dünya yolculuğunu, herkesin az çok güven ya da inançla üstlendiği bir yolculuk olarak algılayan bakış açısını desteklemektedir. Ancak güven ve inanç her zaman duygusal emniyeti sağlamaz ve ilk kaybın travması sırasında bu her zaman gerçekleşmez; ilk teselli ve rahatlatmaların

asıl değeri de bu tür mesajlardan kaynaklanmaz. Ölüm ve ölme ayinleri daha çok akrabaların bir araya gelmesini, böyle bir zamanda insanların birbirine vereceği toplumsal desteğin artmasını sağlar. Süregelen destek ve ilginin güvencesinin o an orda hazır bulunuşu *o yer ve zamanda* teselli ve rahatlamayı sağlar.

Mirasların bırakılması ve hediyelerin alınması, ölümden sonra ayinsel destek (kilise ayinleri ve diğer ayinler gibi) sözleri ve güvence veren sözcüklerin dile getirilmesi, hayatta kalanlar için kalıcı ve "ölümsüz" bir hatıra miras bırakabilir; bu herhangi bir dini ölümsüzlük ya da hayatta kalma vaadinin çok daha ötesindedir. Freud, dini inanç ve ayinlerin kişiye rahatlık sağladığını düşünmekte kesinlikle haklıdır ancak bu teselliyi sağlama konusunda "öbür dünya" inançlarına dair entelektüel bilgiyi fazla önemsemektedir. *Kişiler arası yakınlıklar ve böyle ayinleri paylaşmanın*, acil durumlarda, duygusal işlevlerin daha doğrudan ve muhtemelen daha yeterli bir biçimde yerine getirilmesini *sağladığı* fikri daha olası gözükmektedir. Postacı göründüğü gibi olabilir de olmayabilir de ancak ne olursa olsun kapıya getirdiği şey gerçektir ve kendi değerini taşımaktadır.

Benliğin Yeniden Keşfedilmesi

Bloch (1992) bütün temel ayinlerin temelinde sadece verimlilik ve yenilenme fikri değil, o süreç içerisinde benliğin geri kazanılmasının da mevcut olduğunu öne sürmüştür. Geçiş, evlilik ya da ölüm ve ölme ayinlerinde benlik doğum ve büyüme ya da ölüm ve ölme gibi doğal dönüşümleri aşmaktadır. Bu fiziksel değişim ve süreçlerde kontrolü ele geçirerek ve onları tamamen toplumsal süreçler haline getirerek ayinler bunu gerçekleştirebilmektedir. Öyleyse bunlar daha geniş, derin ve doğaüstü bir dünyayla ilişkilidir. Bu iki aşamalı bir süreçtir.

Öncelikle, eski benliğe doğru daha güçlü bir şey olabilmeye doğru atılan temizleme adımı ile eski kimliğin öldürülmesi şeklinde bir şiddet uygulanmalıdır. Bu temizleme ya da "öldürme" kişinin "öbür dünya"yı ziyaret edip oradan yeni kimliğinde daha güçlü olabilmek için gerekli enerjilerle geri dönmesini sağlar. Bloch (1992: 5) bu geri dönüşü bir fetih olarak adlandırır. Yaşama gücü geri kazanılır, kişi farklı enerjilerle yeniden doğar. Ayinler işlerin kolaylaşmasına yardımcı olur, bu dünyanın ötesinde bir yolculuğu başlatır ve fethedici bir geri dönüşü sağlar. Bu, "ölmekte olandan ölmüş olana, ölmüş olandan atalara" giden ayinler dizisi içerisinde bir topluluk deneyimi olarak meydana gelir ancak aynı zamanda ölmekte olan kişi için bir psikolojik deneyimdir.

Doğaüstü olan şey "hayati" olanı alt eder ve zamanla kişi "tamamen doğaüstü" hale gelir. Dönüşümün bu ilk safhası şiddet faktörünü gerektirir, bu da bana göre kişinin toplumsal ve maddesel kimliklerinin ve bağlarının atılması anlamına gelmektedir. Bu şiddet, yaşama gücünün doğaüstü faktör tarafından ikinci defa iyileştirilmesi için bir başlangıç noktasıdır. Bu bir ileri bir geri süreç din ve politika içerisinde doğaüstülüğü yaratmaya yönelik bir teşebbüstür (Bloch 1992: 7).

Ölmekte olanlar için hazırlık ayinleri, bu antropolojik bakış açısından, ölmekte olan kişinin çıktığı yolculuk için, onun yeni kimlik ve güçleriyle "bir sonraki" dünyaya adım atmasında bir aşama süreci oluşturmaktadır Bu durum ayrıca bir "ata" olarak, gelecekte bu dünyada edineceği roller, sorumlulukları ve yeni güçleri teyit eder ve onu bunlara hazırlar.

Bunlar herkese hem yenilenmiş bir toplumsal güç, hem de teselli ve rahatlık hissi verebilecek olasılıklardır.

Bu hazırlıklara –hem hayatta kalan hem de ölmekte olan taraf olarak– katılan pek çok çiftçi ve köylü için ölmeye hazır-

larının bu gibi faydaları açıktı. Hazırlıklar kendi deneyimleri sonucu "iyi" olarak görüldüğünde tek sorun bu hazırlıkların daha fazla insan tarafından istenilmesini sağlayacak koşulların nasıl en iyi hale getirileceği ve başarılarının önündeki engellerin ne olacağıydı.

İyi Ölümün Karşısındaki Zararlı Gelişmeler

Bizimki de dâhil bütün toplumlarda ani ölüm hepsini olmasa da çoğu ölüm hazırlığını engeller. Ancak öleceğini bilen insanlar için zamanla sadece güçlenen bazı zorlu engeller vardır. Bunların arasında en önemli rolü fiziksel acı, dini belirsizlik ve tartışmalı miras oynar; bunların hepsi o ya da bu şekilde ekonomik ve toplumsal zenginliğin yavaş ve düzensiz artışından kaynaklanmaktadır.

Zenginlik ve Fiziksel Acı

Daha önceki bölümlerde gördüğümüz gibi, ilk çiftçi ve köylü toplumlarında ölmenin epidemiyolojisi; nüfusu, yetersiz beslenme ya da enfeksiyon gibi yavaş ölme süreçlerine ya da insan kurban etme eyleminde görüldüğü gibi "ölmekte olan" bir kimlik ortaya çıkaran, önceden bilinen ölümlere eğilimli hale getiriyordu. İlk pastoral toplumlarda kalp rahatsızlığı ya da kanser gibi hastalıkların olduğu da biliniyor ancak o zamanlarda bunlar pek yaygın vakalar değildi çünkü genel olarak ölüm genç olanları seçiyordu. Kısacası, çoğu pastoral insan kanser ya da kalp rahatsızlığından ölmüyordu çünkü bu gibi kötüleşmeye meğilli hastalıkların toplumda gerçekten etkili olacağı yaşa kadar yaşamıyorlardı. Ancak iki toplumsal değişim bunu zamanla değiştirmeye başladı.

Birincisi, çiftçi toplulukları daha büyük ve zengin hale geldikçe bu topluluklardaki elitlerin sayısı da artıyordu. Yiyecek, barınma koşullarının iyileşmesi ve zor iş koşullarının kolay hale gelmesi sonucu bu elitler grubu onlara hizmet edenlerden daha fazla yaşıyordu. Burada, (epidemiyologların söylediği şekliyle) sosyo-ekonomik statü ya da (sosyologların söylediği şekliyle) toplumsal sınıf ile yaşam süresi arasındaki ilişkinin tarihi başlangıcını görebiliriz. Statü ya da sınıfınız ne kadar yüksekse o kadar uzun yaşarsınız.

Çiftçi ve köylü topluluklardaki bu zenginlikten, en azından tıbbi açıdan diğerlerinden ayrılacak ölüm ve ölme deneyimlerinde bir artış doğmuştur. Enfeksiyon ve yetersiz beslenme; ateş, sıvı kaybına bağlı halsizlik, baş ağrısı, nadir nöbetler ve sonunda komaya yol açarken kalp rahatsızlığı çoğunlukla ani ölümlere ya da ölmekte olanı tamamen dilsiz bırakacak inmelere yol açıyordu. Kalp ve damar rahatsızlığından doğan acı başka bir şeye yoğunlaşmaya vakit bırakmıyordu. Kurban edilen insan gösterişli ancak kısa süreli acılar yaşayabilirken kanser belki de aylarca süren ciddi ve uzun süreli acılara sebep oluyordu.

Birincisiyle bir sinerji yaratacak ikinci bir değişim daha vardı. Çiftçi ve köylü topluluklar temel kamu sağlığı önlemleriyle tanıştıkça elit olsun olmasın pek çok insan daha uzun yaşamaya başladı. Daha temiz su ve atık sistemleri, kişisel temizlik, temiz ve gelişmiş yiyecek depolama yöntemleri ile insanlar sadece daha kaliteli değil aynı zamanda daha uzun bir yaşam sürmeye başladılar. Topluluk olarak daha uzun yaşadılar ve çoğu altmış-yetmiş yaşlarını görmeye başladı – dünyanın en bilinen gittikçe kötüleşen hastalıklarından etkilenmek için oldukça uygun olan yaşları.

Ciddi acı ve ızdıraplar ölüm hazırlıklarını etkileyerek onları hem gerçekleştirmek hem de izlemek ya da katılmak için oldukça zor hale getirdi. İnmeler, kasılmalar ve bunama, yaşamın sonunda edilecek söz ve yapılacak eylemleri engelleyerek ya da karıştırarak ölmekte olanları zor duruma soktu. Yaşlandıkça hastalıklarımız da daha azılı ve dramatik hale geliyordu.

Gittikçe kötüleşen hastalıklar ölme sürecini yavaşlatırken bunu öngörülemez ve sıklıkla şok edici bir biçimde gerçekleştiriyordu. Gittikçe kötüleşen hastalıklar kurbanlarına zamanın ahlaki değerlerini sorgularken ölüm için hazırlanma süresi veriyordu. Ölmekte olan kişilerin yaşadığı ızdıraplar iyi ölümde neyin "iyi" olduğunu sorgulatıyordu. Ölüm ahlaki, maddi ve toplumsal açılardan iyi olabilirdi ancak fiziksel açıdan kötü, hatta korkunçtu. İnsanlık tarihi önceden iyi bir şey olarak görünen uzun yaşam süresinin anlamını açığa çıkarırken, yaşlılar için iyi ölüm giderek büyüyen ve şaşırtan bir problem haline geliyordu.

Zenginliğin Diğer Etkileri

Tartışmalı miras giderek artan zenginliğin bir parçasıydı. Zenginlik arttıkça toplumsal yükümlülükler ve "adil" dağıtım için aileden gelen baskı da artıyordu. Şunu hatırlamak gerekir ki pek çok toplumda "aile","ev halkı" anlamına gelmekteydi (Gottlieb 1993: 185) ve ev halkı çok geniş bir insanlar ve ağlar yelpazesini içerebiliyordu; uzak akrabalar, evlatlıklar ya da hizmetçiler gibi. Din ve iş ilişkileri gibi dışarıda kalan "hizmetler" de toplumun ölmekte olan bireylerinin mal varlığına hatrı sayılır (sağlıklı ya da sağlıksız) bir ilgi duymaya başladılar.

Tartışma varisler arasında olduğu kadar ölmekte olan kişiye hayat boyu hizmet etmiş müstediler arasında da çıkabili-

yordu. Bir aile ne kadar zengin olursa topluluk yükümlülükleri ve taahhütler de o kadar ağır oluyordu. Bu; mirasın önemli bölümlerinin başkalarına, örneğin pahalı ve gösterişli ölüm ayinlerinden sorumlu olanlara, gitmesi anlamına geliyordu. Bu gibi harcamalar kişisel kıskançlıklardan açık rekabete kadar pek çok çatışmanın kaynağı olabilirdi.

Miras konusu ortada kazanılacak pek fazla değerli şey olmadığında daha basittir; ortada önemli, göz alıcı ya da arzulanan toplumsal ve politik özgürlüğe bağlı bir şey olduğundaysa miras, karmaşık, hatta tehlikeli bir konu halini alabilir. Akrabalık ilişkilerinin geleneksel, sabit ve tartışmasız olduğu fakir ailelerde anlaşmazlık doğuracak pek fazla sebep yoktur. Ancak zenginlikle birlikte daha fazla müsamaha, belirsizlik ve değişim yetkisi ortaya çıkar – bu gibi toplumsal nitelikler pek çok zaman ve toplumdaki asil ailelerde sıklıkla gözlenebilir. Kaybedilecek şeyler ne kadar fazlaysa, üzerinde tartışılacak şeyler de o kadar fazla olmaktadır.

Bir toplumdaki zenginlik seviyesi arttıkça, belirli roller ve yükümlülükler de yeni sorgulamalara maruz kalır ve ilgi çeker. Yükümlülükler yerini türlü duyarlılıklara bırakır. Ölmekte olan kişinin yaptığı hazırlıklar diğerleri tarafından iyi karşılanmayabilir ve sonra önemsenmeyip değiştirilebilir. Zenginlik, ölümün "iyi" yönünün ölmekte olan kişi açısından değil de yaşayanlar açısından yargılanmasına temayül yaratmaktadır.

Son olarak, topluluk olaylarına ve geçişlere topluluk kökenli bir yönelim olarak görülebilecek din de bireylere "hizmet etmeye" başladı. Büyük köy ve kasabalarda zenginlik arttıkça Büyük Şefler ve diğer kabile reisleri, özel danışma ve hizmetler talep edebilmek için kendi ayrıcalıklı konumlarına dayandılar. Bundan kısa bir süre sonra, hizmet eden ve elitlere gösterdikleri bu hizmetten faydalananlar da o elit kesimin bir parçası ol-

maya ve bu alışkanlıkları taklit etmeye başladılar. Artan zenginlikle birlikte yalnızca veraset, otorite ve geleneklerle ilgili değil, ayrıca bireyselliğin gelişimi ve bu bağlamdaki tüm sosyal ve psikolojik gelişim hakkında da sorunlar ortaya çıktı. Bunların arasında en önemlisi kişinin; insanların, kabilenin kaderi ya da kolektif kader üstünde kendi kaderi hakkındaki endişelerinin artmasıdır (Aries 1981: 605). Bireysel kader üzerindeki böyle bir endişe, bu endişeyi bastırabilecek bireysel danışma, teolojik destek ve hizmetleri gerektiriyordu.

Aries (1981: 605-8), en azından Batı dünyasında, bu gelişmelerin öncelikle ilk kiliselerin rahip ve papazları arasında görüldüğünü daha sonra zengin elite yayıldığını ve daha uzun bir süre sonra da herkesi kapsadığını öne sürmektedir: "Kendisi hakkındaki artan bilinci sayesinde herkes topluktan ve gruplardan ayrıldı." Ancak bu psikolojik gelişme Aries'ın inandığı kadar bütün ve kapsamlı değildi, çünkü Batı'da tanımladığı burjuvalaştırma süreci onun düşündüğü kadar düzenli ya da bütünlüklü bir özellik göstermiyordu.

Avrupa'nın daha topluluk odaklı, geleneksel köylü yaşamı çok yakın zamanlara kadar devam etti. Çiftçi ve köylü toplumların Avrupa'nın dışına yayılması ve artış göstermesi ile yerleşik hayat çağının dünya üzerindeki etkisinin arttığı zamanlarda dahi, eski stil toplumlar ve ekonomiler, avcı-toplayıcılar, kendi yaşamlarını ve ölüm hakkındaki anlayışlarını devam ettirdiler. Hem avcı-toplayıcılar hem de ilk köylüler; ölme süreçlerini kaderi diğerlerinden ayrılmış, yüksek oranda atomize edilmiş ve bireysel bir yolculuk olarak değil kendi kolektif kaderleri olarak algılıyorlardı.

Ancak, bireyselleştirilmiş ölme kavramı, düzenli olmasa da, Aries'in öne sürdüğü gibi önemli ölçüde gelişti ve her ne kadar özel ve nispeten kentli bir yoldan olsa da dünya düşü-

nüşünde temel bir güç halini aldı. Aslında bireycilik, kendini gösterdiği pek çok yerde burjuvalaştırma ve dolayısıyla ekonomik zenginlik yolundan ilerlemeye meyilliydi. Sonralarıysa, kırsal değil de daha çok kentsel bir gelişme olmaya yöneldi.

Bu burjuvalaştırma -giderek artan uyanışında geleneği sorgulayan toplumsal hareketlilik- sürecinin çoğu, ilk primitif pazarların, tapınakların ve siyasi ve idari elitin toplanmaya başladığı pastoral toplumda gerçekleşmiştir. Bu yerler ileride nüfus bakımından daha büyük hale gelecek ve hem zenginlik hem de uzmanlaşmış işçilerin seviyesi ve çeşitliliğinden -zanaatkârlar, esnaf, rahipler, tüccarlar, yöneticiler, eğitimciler ve şefler- dolayı toplumsal yönden çevredeki kırsal bölgelerden farklı hale gelecektir. Bu yerler daha sonra şehirler olarak adlandırılacak ve siyasi baskınlıkları ve ekonomik bağımlılıkları sebebiyle ilk çiftçilerin pek çoğu köylü olacaklardır.

Daha sonraları, köylüler; işçi, memur, uzman ve seçmen olacaklardır. Şehir, şehir-devlete dönüşecek ve bu şehir devlet de ölmek için hazırlanma faaliyetinin önündeki bariyerleri anlattığım şekilde güçlendirecek, aynı zamanda da bu bariyerlere yönelik bir çözüm getirmede başrolü oynayacak bir lokomotif haline gelecektir. Şehir-devletinin yükselişi, güç merkezini değiştirirken iyi ölüme dair fiziksel deneyimi de dönüştürecektir.

3. Kısım
Şehir Çağı

Şehir Çağı, orta sınıfların yükselişinin ve insanlığın burjuvalaşmasının öyküsüdür. Duygusal, endişeli tüccar ve uzman sınıfının ve bunların ölüm ve ölme ile ilgili yükselen korkularının öyküsüdür. Ölüm adı verilen canavarı ehlileştirmek için stratejiler oluşturulmaktadır.

Yedinci Bölüm
Şehirlerin Yükselişi ve Yayılışı

Şehirler nasıl ve neden evrimleşmiştir? En önemli şehir tarihçisi ve yorumcularından birisi olan Lewis Mumford (1961), şehirlerin gelişiminin temel kökeninin, bütün canlı organizmaların bazı temel yaşamsal sorunları çözme yolunda yatıyor olabileceğini öne sürmüştür. Ona göre (1961: 5-6), ilk gerginlikler ve takaslar tek hücreli hayvanların serbest dolaşımıyla istiridyenin yerleşik hayatı arasında görülebilir. Macera ve yenilik için güvenlikten ödün verilmiş ya da tam tersi gerçekleşmiştir.

Serbest dolaşım kültürlerinde dahi, geçici bir süre için de olsa, iyi barınak, iyi beslenme, iyi üreme ya da yavruları daha iyi büyütebilme için hayvanlar bir araya gelir. Pek çok avcı-toplayıcıda görüldüğü gibi, savunmacı alanlar, bölge duygusu ve her yıl aynı önemli yere geri dönmek bazı insan toplulukları için önemli olmuştur. Ancak bu gelişmeler, kuşlar gibi diğer hayvanların yaşamlarında da kendisini göstermektedir. Dahası, kunduzlar ve ornitorenkler sadece yerleşmekle kalmaz aynı zamanda pek çok yerleşik insanın yaptığı gibi çevresini de inşa

eder ve yeniden şekillendirir. İnsanlığın mühendislik becerileri ve enerjisinin, hayvanlar âleminde de daha eski ve basit benzerleri vardır. Çünkü giriş bölümünde de öne sürdüğüm gibi, bu bizim kökenimizdir.

Ancak Mumford daha ileri giderek, şehirlerin hayvanlar âlemindeki eşdeğerlerinin arı kovanları, termitaryumlar ve karınca yuvalarında görülebileceği gözleminde bulunmuştur. Burada Mumford Michener&Michener'in (1951) "sosyal" böcekler olarak adlandırdığı canlılar üzerinde durmuştur. Bu böcekler, yalnız kalmayı seven (üreme amaçları hariç) diğer böceklerin aksine; yavrularıyla kalır, onları besler ve ileride üreme için onların yardımından faydalanır.

Arı kovanları gıda miktarı ve mevsimlere göre –tıpkı ilk insan şehirleri ve aynı koşullara bağlı sebeplerden ötürü– 60.000 ila 80.000 üyelik nüfus içerebilir (1975: 22). Arıların toplumsal organizasyonu karmaşıktır, çoğunlukla krallığa benzer bir kurum temelinde yapılanmıştır. Karıncalar ise "sıkı iş bölümü, uzmanlaşmış bir askeri sınıf, kolektif tahrip, mutilasyon ve cinayet, kölelik kurumu ve hatta bazı türlerde bitki ve hayvanların ehlileştirilmesi " gibi özellikler gösterir (Mumford 1961: 45).

Michener&Michener (1951: 139-42) arı "şehirleri"nin insanlardaki eşdeğerleriyle pek çok ortak noktası olduğunu önce sürmektedir. Arı kovanları sitelerine parazitleri çeker, ehli hayvanlar içerir, kovanlarda sıkı bir iş bölümü vardır ve oldukça işbirlikçi toplumlara sahiptir. Bu toplumlar yüksek bir ekonomik ve toplumsal uzmanlık ile asillik ve kasta bağlıdır. Free (1977: 2) farklı işçilerin hücre temizleyici, larva besleyici, petek inşaatçısı, çöp toplayıcı, koruma ve asker, tarlacı, balmumu salgılayıcı, rehber, yavru bakıcısı ve kraliyet görevlileri –bunlardan bazılarının görevleri kraliçeyi serinletmek ve krali-

yet karargâhlarının havasını kontrol etmektir– olarak çalıştıklarını gözlemlemiştir. İnsanın yarattığı şehrin mucizelerini ve bu şehirlerin toplumsal ve fiziksel yapısını incelerken; daha iyi yaşama ve hayatlarımızı daha iyi organize etmeye yönelik dünya çapındaki organik isteğimiz aracılığıyla bizlere gelen bu mirası unutmamamız gerekir. Mumford'un sosyal böceklerin şehir yaşamları arasındaki paralellik ve çakışma üzerine yaptığı çalışmalarda şunu görebiliriz ki; şehirlerimizin yükselişinin sebebi ne olursa olsun, bu kentsel eğilimlerin uzun, farklı ve aslında "asil" bir tarihi vardır.

Şehirciliğin Toplumsal ve Fiziksel Bağlamı

Şehirlerin yükselişi konusu üstünde duran sosyal bilimcilerden biri olan Robbins (1999) artan nüfusun ve besin üretiminin şehirleşmeyi zorunlu hale getiren sebep olduğunu ileri sürmektedir. Artan üretim fazlalığı, yerleşik toplulukların yiyecek üretemeyen esnaf ve zanaatkârları destekleyebilme ihtimalini artırmış ancak aynı zamanda sömürü, yağma ve güç mücadelelerinin ortaya çıkma ihtimalini de kuvvetlendirmiştir.

Zafer kazanan ve anlaşmazlıkları sona erdiren bir merkezi otorite ortaya çıktığında bu gibi otoriteler diğerlerini yağmalayacak konumdadırlar. Köyler birbirlerine karşı liderlik mücadelesi vermeye başlayınca savaş şehirleşmenin katalizörü olmuştur. Bu mücadeleyi kazananlar, devlet oluşturmak için birbirlerine karşı gelmişler, savaştan edinilen ganimetler de – yeni kaynaklar ve güç– yeni şehirlerde toplanmıştır.

Bu şehir oluşum kuramı, Yakın Doğu'da (Benevolo 1980: 17) şehirlerin yükselişine ve Avrupa (Fowler 1963), Asya ve özellikle Çin (Schinz 1989), Japonya (Yazaki 1968: 3) ve Hindistan'da (Ghosh 1973) ilk şehir devletlerinin gelişimine de aynı süreci atfeden kent kuramcıları arasında geniş biçimde kabul

görmüştür. Mumford'un (1961: 43) da öne sürdüğü gibi savaş şehirlerin varlığının ve savaşın süregelen devamlılığın temel sebeplerinden birisi olmuştur. "Şehir, ne kadar çok değerli işlevi görmüş olursa olsun, tarihin büyük bir bölümünde organize şiddet merkezi ve savaş aracısı olarak görev yapmıştır" (Mumford 1961: 46). Ancak şehirlerin gelişiminin ardında güç arzusu dışında başka sebepler de yatar.

Bender (1984) ve Hall (1998)'a göre şehirler uzun zamandır bireysel gelişim ve toplumsal özgürlüklerin yeri olarak görülmüş ve bu özelliği en başından beri insanlara çekici gelmiştir. Hall'ın (1998) çalışması şehir üzerine kuram ve araştırmaları inceleyen herkesin çokça karşılaştığı ünlü Alman atasözü üzerine akademik bir bakıştır: "Stadluft macht frei!" [şehir havası sizi özgür kılar!] Hall, şehirlerin, eski zamanlardan beri bolluk ve kültür alanları olduğunu gözlemlemiştir. Şehirler, provokatif fiziksel ve toplumsal çevreler olduğu kadar verimli bir ağ kurma ve iş kaynağı işlevi de görmüştür. Şehirler size beklenmedik şeyleri bulma şansı veren yerlerdir.

Şehirler bir dizi fikrin –demokrasi, sanat, servet yaratma, bilim, iyi müzik ve entelektüel uğraşlar– yaratıcı kaynağı olmuştur. Bender'a (1984: 86) göre 19. yüzyıl gibi yakın olarak görülebilecek bir zamanda dahi ABD ve Avrupa'da, üniversiteler bu işlevi görmeden önce, insanlara entelektüel yaşamı sağlayan mekânlar şehirlerdi. Öğrenme faaliyeti zenginlik ve güçle birleşiyor ve zamanın etkili elitlerinin eline belirli bir otorite geçiyordu. Kentsel kurumlar farklı mesleklerden pek çok insanın varlığıyla kültürel yaşamı besliyordu ve kütüphaneler, galeriler, resmi daireler ve eğitim kurumları için yoğunlaştırılmış fiziksel ortamlar yaratıyordu.

Yakın Doğu'da şehirler, yaklaşık 10.000 yıl önce, Antik Sümer zamanında –büyük miktarda zirai üretim fazlasını do-

ğuran zengin alüvyonlu topraklarda– ortaya çıktı (Sjoberg 1960; Benevolo 1980: 17; Southall 1998: 4). Başka bir deyişle şehirlerin oluşumu yeryüzünde yerleşik hayatın başlamasıyla aynı döneme denk geldi. Eriha (Filistin) sıklıkla bilinen ilk şehir olarak anılır – ki aslında çorak olan bu yer muhtemelen bir su kaynağı ile insanları kendisine çekmişti (Cohen 1998: 116; Gates 2003: 18-20).

Ancak oldukça kısa bir zamanda bütün dünyada –sadece Avrupa ve Asya'da değil Afrika'da da– şehirler ve şehir-devletler oluşmaya başlamıştır (Griffeth&Thomas 1981). Zirai üretim fazlaları, artan mesleki ve ekonomik uzmanlaşma, savaş, yükselen militarizm ve ticaret, Yakın Doğu'dan Avrasya'ya ve dünyanın geri kalanına, şehirlerin yükselişini hızlandırmıştır. Grek şehirleri 4.000 yıl önce ortaya çıkmıştır; Etrüsk kültürlerine dayalı Roma şehirleri de bunları takip etmiştir (Benevolo 1980: 135)

İlk şehirler çoğunlukla mutlak monarklar ve yöneticilere dayalıydı ancak geç Grek ve Roma versiyonlarında geniş zirai, askeri ve dini temellere dayanan demokrasi denemeleri görülmekteydi (Vance 1990: 26-31). Başta demir ve bronz olmak üzere madenlere yönelik ilgi ve becerinin gelişmesi gıda üretimi (saban, tekerlek) ve savaş ürünlerine (kılıçlar, kalkanlar, ok ve mızrak uçları) yönelik yeni aletleri işleyecek uzmanlaşmış işgücünün gelişmesi anlamına geliyordu (Ghosh 1973: 3). İlk şehirlerde dahi "usta işçilik" bulunduğuna dair kanıtlar mevcuttur (Sjoberg 1960: 35).

Kentsel büyümenin ileri tarihi boyunca bu büyümenin lokomotifleri daima yükselen nüfus ve gelir seviyesinin bir bileşimi olmuştur. Şehir-devlet ve sonraları ulus-devletlerin kurulması, sürekli savaş ve kolonileşme ve teknik gelişmeler – büyük fırınlar, cevherleri ayırt etmek için kurşunla fırınlama,

daha nitelikli drenaj kanalları ya da ulaşım ve pompalamada yenilikler– yoluyla gerçekleşmiştir (Duplesis 1997: 90). Bu toplumsal, ekonomik, teknik ve askeri süreçlerle dünyanın farklı yerlerinde yeni şehirler kurulmuş ve idame ettirilmiş; aynı zamanda terk veya talan edilmiştir.

En sonunda bazı şehirler ekonomiye ve toplumsal yaşamlarına merkez oluşturacak pazarları üreteceklerdir. Merkantilizm –değerli ürünleri siyasi amaçlarla satma ya da toplama– tam bir *laissez-faire* kapitalizm ve koloniciliğe dönüşecektir. Bu gelişmeler, kısmen öncü merkantilist uluslar olduklarından, kısmen bihaber oldukları kömür rezervlerine sahip olduklarından, kısmen de kırsal alanda yeni endüstriyel fabrikalara doğru göç etmeye hazır iş gücü bulundurduklarından İngiltere ve Belçika'dan çıkmıştır (Wrigley 1987; Vance 1990: 26-31).

Orta sınıflar –bugün de olduğu gibi– şehir merkezindeki apartmanlarda yaşayarak, bu kentsel alanlarda gelişmiştir. Taşradan gelen göç kentsel büyümeyi ve tabii ki savaş ve ticareti hızlandırmış ve uzmanlaşma da yeni meslek ve ticaret alanları doğurmaya hiç durmadan devam etmiştir. Köylüler bile, tarladaki yavaş süreç içerisinde; ayakkabı, çömlek, ahşap malzeme ya da ucuz kıyafet ve deri eşya yaparak "halk" ya da "köylü sanatı" ya da zanaatkârlara dönüşeceklerdir (Duplesis 1997: 137).

Şehirler uzun zaman toprak sahiplerinin, kral ve kraliçelerin, lordların ve üst sınıf çiftçilerin kalesi konumunda olmuştur (Benevolo 1980: 28; Gates 2003: 30), ancak bu kişiler beraberlerinde daima hizmetliler, usta zanaatkârlar, rahipler, tamirciler ve savunma ve yönetim personelinden oluşan bir güruhu da getirmişlerdir. En nihayetinde tüccar –günümüz işadamının öncüsü– ilk başta mütevazı ancak sonrasında en güçlü konumda bulunan eleman olacaktır. Şehir, teknolojik ve ekono-

mik kalkınmanın, savaş ve diğer uluslar arası şiddet formlarının, devlet oluşumunun, burjuvalaşmanın ve uzmanlaşmanın –bu son gelişme bizim ölüm ve ölmeye verdiğimiz evrimleşen tepkimiz açısından oldukça önemlidir– lokomotifi olacaktır.

Şehirlerde Yaşama ve Ölme

Yakın zamanda yayınlanmış bir Birleşmiş Milletler raporuna (BM-Habitat 2004) göre 2030 yılında dünya nüfusunun %60'ı şehirlerde yaşıyor olacak. Peki, ne oluyor da bu kadar insan bu bölgelerde yaşıyor ve ölüyor?

En iyi ve en kötü başarıların tamamı şehirlere atfedilmiş ya da bunların hepsinin şehirlerde yoğunlaştığı ileri sürülmüştür (Southall 1998: 1). Şehirler uzun zaman kültür ve toplumsal özgürlük merkezleri olarak romantize edilmiş ve bu erdemlerin çoğu tüccarların değerlerine ve ekonomik başarıyla gelen zenginliğe atfedilmiştir.

Landes (1998: 37) kaçak bir serfin ardından bir grup adamla bütün ülkeyi dolaşan Flander Kontu'nun hikâyesini hatırlatır. Brüj'ün kent pazarına ulaştıklarında "burjuvazi, kontu ve eşkiya adamlarını şehrin dışına atar." Bu hikâye sadece –özellikle Avrupa'da geç Orta Çağ'da– şehir elitlerinin savunduğu "özgürlük" ve hakları vurgulamak için değil aynı zamanda güç ve nüfuz için toprak sahipleriyle utanmadan rekabet eden kent otoritesini vurgulamak için de anlatılır. Afrika'daki kıtlıklar süresince köylüler arazilerini terk edecek ve kentin hasta, fakir, engelli, dul ya da yaşlılarına katılıp yardım ve yiyecek dileneceklerdir (Iliffe 1987: 5). Kırsal ekonomiler başarısız olduğunda, fakirler kentsel bölgelerdeki zenginler ve daha şanslı olanlar tarafından kendilerine sunulacak yardım ve küçük miktarda bağışa bel bağlayabiliyorlardı.

Bu kahramanca imajın karşısına Percy Shelley'nin (Himmelfarb 1984: 307 den alıntı) nispeten daha az pohpohlayıcı bir gözlemini koyabiliriz: "Cehennem Londra'ya feci şekilde benzeyen bir şehirdir." Şehirler aslında kırsal fakir kesimi çeken yerlerdi ve ister Afrika'da (Iliffe 1987: 12-13) olsun ister İngiltere'de (Himmelfarb 1984: 130) bu insanlar şehirlere sürüler halinde yaşamak ve ölmek için geliyorlardı. Kentsel yoksulluk şehirlerde daha zorluydu ancak kırsalda geçinmenin de başka bir bedeli vardı – akraba ya da toprak sahiplerine yüksek düzeyde bağımlılık. Özgürlük, kendi seçtiğiniz yerde ölme ya da yaşam boyu sürecek bir bağımlılıkla geçinme özgürlüğünü de içeriyordu. Bu gibi çelişkiler giderek halk içinde sorular ya da görev tanımları doğurmaya ve kentsel ve kırsal yaşam hakkında entelektüel tartışmaları oluşturmaya başladı.

Sonuçta özgürlük devam etti ve şehirlerin popüler ve akademik tartışmalarda münazara edilen ve irdelenen temel toplumbilimsel özelliği olarak bugün de devam etmektedir. Sennett (1990, 1994), şehirlerin o büyük alegorik yazar ve öykücüsü, bu yerleri insan vücudunun sembolik ve kurumsal uzantıları olarak görür. Şehirler, vücut hakkında sahip olduğumuz temel imajların birer ifadesi olarak görülebilir: Farklılık ve karmaşıklıkları bir araya getirir, diğerlerini bizlere yabancı olarak gösterir ve daha az mukavemetle vücut ve ruhu özgür kılar (Sennett 1994: 25-7).

Ancak bu gibi değerler kentleşmenin yalnızca belirli bir yönü ile bağdaştırılır: Aristokratik baskıdan, ekonomik fakirlikten ya da endüstriyel bağımlılıktan kurtulmak. Özgürlüğe ilişkin değerler ve haklar üzerindeki söylemler refah ve burjuvalaşmanın, daha doğrusu 9.000 yıl önce orta sınıfların ortaya çıkışı ve güçlenişine bağlıdır. Ancak Rönesans Avrupa'sında dahi nüfusun %80'i köylüydü (Cohen 1998: 9-10). Bununla

birlikte, var olan birkaç şehir, hızlanan burjuvalaşma sürecinin kuluçkası işlevini gördü. Bu, Sanayi Devrimi ve artan sömürgecilik faaliyetleri ile yerel merkantilizmin de yardımıyla Avrupa'da daha erken gerçekleşti (Cohen 1998: 9-12). Ancak, kentleşme ve sanayileşme Batı sömürgeciliğinin parazitik komplikasyonları sebebiyle Asya'da daha geç vuku buldu ve bu komplikasyonlar, yerel totaliter politikacılar ve toplumsal sistemlerin direnci sebebiyle pazardaki yerel gelişmeleri frenledi (Ballhatchet&Harrison 1980; Castells 1996: 7-10; Landes 1998: 56-9; Pomeranz 2000).

Daha sonraları fabrikalar zenginliğin artmasına katkıda bulundu ancak ironiktir ki aynı zamanda ustabaşı ve idareciler –toplumsal ve ekonomik olarak işçilerle işletme sahiplerinin arasında bulunan kişiler– üreterek daha çok orta sınıf işçinin ortaya çıkmasını hızlandırdı (Orum&Chen 2003: 66-7; ayrıca bkz. Tann 1970). Rahip, tüccar, yönetici, mühendis ya da mimarlardan oluşan eski orta sınıf, pek çok şehrin endüstriyel aşamalarında, "hizmet sınıfı" ya da "maaşlı kesim" – işverenlerin güvenini kazanan daha uzman işçiler– tarafından desteklendi (Lockwood 1995).

20. yüzyılın başlarında orta sınıf, Britanya'nın %10'unu oluştururken bu oran yüzyılın sonunda %30'lara yükseldi. Bu, fiziksel aktivitede bulunan pek çok işçinin bulunduğu bir zamandan, insanların büyük kısmının "insanlar, kâğıt ve fikirler"le meşgul olduğu bir zamana doğru gerçekleşen tarihsel bir dönüşümdü (Mills 1995: 95). Orta sınıfların bu yükselişi, bu sözde burjuvalaşma süreci (Butler&Savage 1995), yeni teknoloji ve bilgi endüstrilerindeki iş fırsatları ya da bu endüstrilere yönelik öğrenim ve eğitim fırsatları sebebiyle, daha fazla insanın, kentlerin cazibesine kapıldığına tanık olacaktır.

İlk başlarda manastır, kale ve sarayların çevresinde iyi bir savunma ve koruma ortamı olan şehirler, limanlar ve pazarlar aracılığıyla insanların genel servetlerini artırdıkları yerlere dönüştü (Gutkind 1971: 189). Şehirler, insanları, önce Pazar ve tapınakların çevresindeki merkezileşmiş ve yoğun nüfuslu alanlara, daha sonra da tarlaların ve şehirlerin duvarlarının, banliyölerin, arasına çekti (Orum&Chen 2003: 70-71). Şehirler bin yıllar boyunca yiyecek, su kaynakları ve işgücü için kırsal alana dayanmaya devam etmişti. Ancak son zamanlarda şehirler, hobilerindeki "kırsal" öğelere yönelik yeni toplumsal ve siyasi ilgiler geliştirdiler ve çevre, alternatif yaşam biçimleri, organik gıda ve şehir bahçeleri* ile ilgili siyasi yönelimler gösterdiler (Urry 1995; Freyfoggle 2001).

Kentsel Orta Sınıflar

Kişinin kendi işlerini yaptırmak ya da kendilerine doğum, hastalık, iş ya da ölüm gibi önemli toplumsal deneyimleri değiştirecek ya da geliştirecek hizmetleri sağlamak için başkalarını bulması şeklideki toplumsal alışkanlık; burjuvalaşma, ekonomik ve toplumsal uzmanlaşma ve kentleşmeye eşlik eden bir dizi davranış ve değerden oluşmaktadır. Kentsel ölüm ve ölme dünyalarında, Pastoral Çağ'ın iyi ölümünü, doğrudan arkadaş ya da akraba olmayan kişiler tarafından yönetilmiş, ya da kısmen-yönetilmiş hale getirmeye yardımcı olması açısından üç profesyonel çok önemliydi. Bunlar doktor, rahip ve avukattı. Bu profesyoneller, mühendis, mimar, adliye görevlisi ve memur, öğretmen ve tüccarla aynı zamanda ortaya çıkmışlardı. Bu insanların hepsi sadece geçim kaynakları için değil aynı

* Şehirlerde genellikle apartmanda yaşayan insanların ortak olarak kiralayıp içerisinde bahçecilik faaliyetleri gerçekleştirdiği yeşil alan, (ç.n.)

zamanda onları ve ailelerini besleyen yiyecek kaynakları açısından da kentsel çevreye bağlı uzmanlardı. Bu insanlar nerden gelmişti?

Avcı-toplayıcı toplumlarda, rahip, şifacı, sosyal işçi, öğretmen ve gizemci rolü; âlim "şaman"lara düşüyordu. Vitebsky'ye (1995: 10-11) göre şaman, "dini duyarlılık ve pratiğin kültürlerarası formuydu". Bu zat; özel bir insan, özel bir sınıf ve hatta Amazon topluluklarında olduğu gibi erkek nüfusun büyük bir kısmı olabilirdi – fakat kültürlerarası açıdan konuşacak olursak şamanlar kadın veya erkek olabilirlerdi. Şamanik iş çoğunlukla topluluk işiydi: Hastaları iyileştirmek, ruhları kurtarmak, kehanette bulunmak, eğlence ya da yağmur getirmek, hayvanların ve insanların doğurganlığını sağlamak ve genel olarak topluluğu korumak (Vitebsky 1995: 96).

Bazı toplumlar bu tür kişilerden genellikle soyluluğa ve sıklıkla, en azından politik anlamda, birbirine hizmet etmeye dayalı bir uzman rahiplik kavramı oluşturmuşlardı. Rahipler, topluluğun güvenliği, bütünlüğü ve geleceğini hüküm süren soyluluk ile ilişkilendiren ideolojiler ve hikâyeler aracılığıyla meşruluk sunarken; soyluluk da onlara iltimas ve koruma sağlıyordu. Papazlık üzerine oldukça erken bir bilimsel çalışma olan eserinde Howitt (1846), pek çok kişinin yaptığı gibi, bu mesleğin yükselişinin soyluluğun yükselişi ve kaderine yönelik anlayışlardan ayrılamayacağını ileri sürmüştür.

Toplumun üst sınıfı, soylular, daima zenginlik ya da güçle desteklenmiştir ancak bu kesimi desteklemek için bazı hikâyeler uydurmak; genellikle geçmiş zamanın tozları arasında meşruiyetlerinin yaratılması ile ilgili mitler oluşturmak olmuştur (Genicot 1978: 23). Daha sonra, her zaman olduğu gibi, rahipler ayrıcalık, eğitim ve kültürle özdeşleştirilmeye devam etmiştir. Miccoli'nin (1987: 43) de savunduğu gibi, okuyabilmekle papaz

olmak arasında her zaman sıkı bir bağ olmuştur. Manastırlar, kütüphanelerin, okulların ve günlük okuma faaliyetlerinin bulunabildiği yerlerdi. Pek çok toplumda, rahiplik görevi, asiller için savaşçı olmaya meşru bir alternatifti (Miccoli 1987: 64).

Rahipler bu meşruluk iddialarının gelişimi ve devamlılığı için önemliydi ancak başka meslekler de bu konuda hayati önem taşıyordu. Soylular şehir merkezlerinde yoğunlaşmışlardı ve beraberlerinde esnaf, zanaatkâr, tüccar ve tabii ki askerleri de getirmişlerdi. Zamanla, tüccarlar güçlendiler, loncalar kurdular, hukuk talebinde bulundular ve Antik Yunan'dan beri entelektüel yaşamı etkilemeye başladılar (Palm 1936: 10-11; Gregg 1976: 124-37).

Tıbbi meslek de yüksek ihtimalle aynı şamanistik kökenlerden, papazların uzman şifacılar olmasıyla ortaya çıktı. Bu kişilerin en iyileri sadece aristokrasiye hizmet ediyordu ancak daha sonra pek çok toplumda üst sınıf burjuvaya da hizmet etmeye başladılar. Örneğin, Britanya ve Avrupa'da bu kişiler çoğunlukla alt ya da fakir sınıflara hizmet eden tabip, cerrah, eczacı ve "doktor" ya da "pratisyen"ler (daha sonra pratisyen doktor olarak bilineceklerdir) oluyorlardı (Navaro 1978: 7).

Diğer yandan, geçmişi en azından Antik Yunan'a dayanan uzman tabiplerin aksine avukatların yeni bir gelişme olduğu söylenebilir. Örneğin, İngiltere'de 1066'daki Norman İstilası'ndan önce profesyonel avukat bulunmamaktaydı (Brand 1992: 2-3,9). Ayrıca, Prest'in (1981: 11) gözlemlerine göre avukatlık büyük oranda Batı'nın geliştirdiği bir şeydi; daha doğrusu, Rönesans'tan sonra Batı Avrupa'da gelişmişti. Bu vakitten önce, anlaşmazlıklar şehir ve kasabalarda gönüllüler ya da Kraliyet mahkemeleri tarafından ele alınıyordu. Kırsal kesimlerde ise kiracılarının adli işlerine baronlar ve lordlar bakıyorlardı. Sorgulama ve öğretme pratiği ile hukuk ve etiğin geliş-

mesinin ilk izlerine ise Avrupa'da Katolik kutsal günah çıkarma geleneğinde rastlanabilir.

Biller&Minnis'e göre (1998: 13), günah çıkarma MS 1200 yıllarında sıradan Avrupa insanının günlük hayatına girmişti. Cinselliğe dair günahlarla meşgul olma, yalnızca kişinin mesleğine dair günahlarla –kişinin iş ya da hizmetle ilgili profesyonel davranışlarından ötürü başkalarına karşı işlediği günahlarla– meşgul olmayla eşdeğerdi. Bu gibi Katolik ayinleri su ya da sıcak demirle yargılama gibi uzun geleneklerin yerini aldı (Baldwin 1998) ve profesyonel etik ve iş etiği ile savunmanın, arabuluculuğun ve hukukun günlük iş yaşamındaki yerine yönelik bilinci arttırdı. Bu gelişmeler Avrupa'da, konuşma becerisinin yanı sıra tarihi emsallere, kurumsal düzenlemelere ve kraliyet yönetimi ve müdafaası hakkında bilgiye dayalı bir hukuk mesleğinin oluşmasını sağladı (Bell 1994: 8).

Mesleklerin gücü, toprak üzerindeki hâkimiyetlerine ya da zenginliğe değil –çünkü hepsi zengin değildi– bunların bir ilim alanı, bir yetenek hazinesi üzerindeki hâkimiyetine ve uzmanlık alanları üzerinde sahip oldukları kontrole bağlıydı (Corfield 1995: 18). Bu mesleklerin oluşturduğu nüfusun neredeyse tamamı şehirlerde yoğunlaşmıştı – rahipler sınıfı katedral şehirlerinde, akademisyenler akademik şehirlerde, tıbbi uzmanlar ılıcalar ya da başkentlerde ve avukatlar il merkezlerinde. Varlıklı müvekkiller tabanına ulaşma imkânı tarih boyunca bu kişilerin kaldıkları yeri belirleyen temel faktör olmuştu (Charle 1991: 140; Corfield 1995: 215). Örneğin, Charle (1991: 171) 19. yüzyıl Fransa'sında "adli mesleklerin haritasının kentsel Fransa'nın haritası" olduğunu söyleyecek kadar ileri gitmiştir.

Bu meslekler köylü ya da işçiler kadar çok çalışmayan ancak çok nadir hükümdar olan bir sınıfı oluşturuyorlardı

(Charle 1991: 178). Aksine işaret eden tarihi klişelere rağmen işe alımlar her zaman elitlerle sınırlı değildi – her ne kadar bunlara olan bağımlılıkları sabit olsa da (Prest 1987: 8). Meslekler son birkaç bin yılda ve özellikle de Sanayi Devrimi'nden bu yana o denli güç kazandı ki bazı yazarlar bu gelişime "Üçüncü Devrim" diyerek atıfta bulunmaktadır (Perkin 1996). Neolitik Devrim, Taş Devri'nden Pastoral Çağ'a geçişimize şahit olmuştu; Sanayi Devrimi, temel tarımsal toplumlardan teknik, finansal, savunmacı ve sıhhi yenilikleri üreten uzmanlaşmış insanları besleyecek büyük miktarda üretim fazlasını oluşturan bir topluma dönüşmemize tanıklık etti. "Profesyonel" Devrim ise mesleki sınıfların modern dünyadaki hâkimiyetini açıklamaktadır.

Son zamanlarda, bazı kişiler mesleklerin ve iş dünyasının paralel ancak farklı geleneklerinin birleşmeye; profesyonellerin daha idari, idarecilerinse daha profesyonel olmaya başladıklarını öne sürmüşlerdir (Leicht&Fennel 2001). Mesleklerin son günlerdeki dönüşümü hakkındaki tartışmalar bir kenara, iyi ölümü yönetilmiş bir ölüm haline getirenler mesleklerin –işleri, değer sistemleri ve öncelikleri– kendileridir.

Avukatlar kısaca görevlerini, kendi işlerini desteklemek için para ödeyebilecek insanlara hizmet sağlamak, mülkiyet için belgeler hazırlamak ve doğal olarak ölüm durumunda bu işlerle uğraşmak olarak tanımladılar. Ayrıca avukatlar, karışıklıkları engelleyen ve kendi tavsiyelerini uygulamakta başarısız olduğunuz durumda sizi kurtaracak olan kişilerdi. Tıbbi meslek sahipleri de alkol tüketimin yüksek olduğu dönemlerle daha fazla hizmet gösterdikleri dönemlerin paralellik arz ettiği "kriz dönemleri"nden kazanç sağlayan kişilerdi (Pelling 1987: 100-1). Görünüşe göre bu yeni toplumsal sınıflar için karmaşa bir teselli ihtiyacını doğururken aynı zamanda kişinin kendi

sağlığıyla endişeli bir biçimde meşguliyetini de beraberinde getiriyordu.

Rahipler ve diğer din adamları da insanlar için avukatlar ve doktorlar kadar önemliydiler ancak zaman geçtikçe –kısmen bölgelerinin diğer meslekler tarafından istila edilmiş olmasından kısmen de kendi eski iş tanımlarının getirdiği limitlerden dolayı– genel olarak fazlasıyla güç kaybetmişlerdi. Örneğin, Avrupa'daki din adamları öğretiyor, iyileştiriyor, anlaşmazlıkları çözüyor, hatta vasiyet yazıyor (Prest 1987: 15) ve ticari tavsiyelerde bulunuyorlardı ancak bu faaliyetlerinin çoğu hukuk, tıp ve iş dünyasındaki rakipleri ile öğretmenlik mesleğinin gelişimi tarafından ellerinden alınmıştı. Bu sebeple din adamları kendilerini ahlaki ve ruhani meselelerle sınırlamak zorunda kalmışlardı (Corfield 1995: 129).

Avrupa'daki Katolik din adamları için kendilerinin belirlediği temel sorumluluk Tanrı'ya karşı duyulan sorumluluktu. Dünyanın çoğu bölgesinde olduğu gibi buradaki din adamları da esas rolleri insanların iç dünyası ile ilgilenmek olan "kutsal" kişilerdi (O'Day 1987: 32). Reform sonrası Avrupası'nda rahipler, insanlar ve Tanrı arasında aracı işlevi görüyorlardı fakat Protestanlara göre herkes kendi kurtuluşuna ulaşmak için kendi rahibi görevindeydi. Ancak kendi rahibiniz olabilmenize rağmen kendi öğretici ya da pastorunuz değildiniz. Yani, ister Katolik ister Protestan olsun; kişinin ruhani geleceği sorunu, kişisel "yaşam" koçunun dini eşdeğeri ile bağlantılıydı.

Ölüm ve Orta Sınıf Değerleri

Mesleklerin yükselişi, iyi ölümün dönüşümü açısından iki anlama geliyordu. Öncelikle, üç uzmanlık alanının –tıp, hukuk ve papazlık– ölme dünyasına etkisi, bu kişilerin hizmetlerini

kullanarak yaşam ve ölümde özel avantajlar sağlanabileceği inancını doğurdu.

Buna ek olarak, büyük çoğunluğu şehirlerde iş dünyası ve mesleki hayat şeklinde (para ya da eğitim aracılığıyla) kendini gösteren burjuvalaşma süreçleri (Charle 1991: 140) uzmanlaşmanın, bu belirli alanlardaki orta sınıf vatandaşları vasıfsızlaştırma etkisine sahip olduğu anlamına geliyordu. Bu da diğer alanlarda artan uzmanlaşmanın doğurduğu yetenek boşluğunu doldurabilecek farklı mesleklerin gelişimine zemin hazırladı. Bu yeni meslek sahipleri, diğer meslektekilerin avantajlarını kendi emsalleri ve meslektaşlarının kişisel yaşamları için de talep ettiler. Gerçek ya da görünen uzmanlaşma sebebiyle profesyoneller hem kendi kendilerini yeniler hem de farklı uzmanlık alanları için ortam yaratırlar.

İkincisi, uzman meslek sahibinin –iş adamı ya da doktor– yaşamı toplum içinde özel bir yer teşkil eder ve bu yer kendi değerler ve davranışlar dizisini yaratır. Bu davranış ve değerler ağırlıkla bu kişilerin günlük mesleki deneyimlerine dayanır ancak aynı zamanda onları ilerideki mesleki rollerine katmak için tasarlanmış eğitim ve öğrenimin de bir sonucudur. Şehirlerdeki orta sınıfı oluşturan meslek sahiplerinin dünyaya bakış açısında en önemli nokta kutsal "hizmet sağlama" fikridir.

Hizmet sağlama değerine duyulan bu inanç; "ihtiyaç" kavramının ve bu ihtiyacın sürekli olarak karşılanmasının hizmete bağımlılığı oluşturduğunun kabulünü (ve tanımlanmasını) gerektirir. Ancak, bu aynı zamanda cehaletten ("ihtiyacın" da temelini oluşturur) doğan bir endişe seviyesinin ve uzmanlık gerektiren bir soruna yönelik hizmete nasıl ulaşılacağına dair bilgi ya da yeteneğin ortaya çıkması anlamına da gelir.

Mesleki uzmanlaşmayla birlikte gelen zenginlik ve başarı üç endişeyi de beraberinde getirdi. Birincisi, dünyada hakkında pek az şey bildiğiniz oldukça geniş bir alan var. İkincisi, bazı şeyleri gerçekleştirmek için pek çok insana bağımlısınız. Son olarak, müşterininiz size ihtiyaç duymayabilir ya da sizin yerinize diğer rakip hizmet ya da mesleklerden birisini koyabilir. Pastoral dönemdeki, havanın durumuna ya da yağmacılara karşı güvende olup olunmadığına dair belirsizliğin yerini kentsel dönemde ekonomik ve kişisel bağımlılığın belirsizliği alıyordu.

İlk çiftçi ya da köylülerin yaşadığı toplumlardaki topluluk yardımının kesinliğinin yerini iş ya da eğitimde ekonomik başarı vaadi kadar hiçbir şey alamamıştır. Pastoral toplumlarda bunların hepsinin şehirlerde satıldığına dair vaat gibi bir vaat bulunmaz. Bölgedeki her gencin bildiğine göre, kırsal yaşamın sıkıcılığının yerini şehir yaşantısının heyecanı ve tehlikeleri ile bilinmezlikleri alıyordu.

Orta sınıf insanlarının hayatını belirleyen endişe, bu sınıf üzerine oluşmuş literatürün tamamında önemli bir kuram, spekülasyon ve tartışma konusu olmuştur. Bu endişenin kaynağının ya da bu endişenin hedeflerini tanımlamada önem taşıyan ayrımların ne olduğu konusunda genelde bir anlaşmazlık vardır ancak çoğu sosyal gözlemci, işçiler, çiftçiler ya da köylüler ile yönetici aristokrasinin arasında kalan toplumsal grubun en çok endişe duyan kesim olduğu konusunda hemfikirdir. Eğer ortada majör bir özellik olmasaydı bu, yalnızca minör bir toplumsal gruba yönelik minör bir antropolojik gözlem olurdu: Bu grup son yüzyıllar boyunca büyük endüstriyel ülkelerin değerlerini ve yaşam tarzına egemen olmaya başladı. Bu da şu anlama geliyor ki, *pastoral toplumun iyi ölümü bu sınıf ve bu sınıfın endişe kültürü tarafından dönüştürüldü.*

Rossiaud'a göre (1987: 161-3); Avrupa'da 1200'lü yıllarda, Orta Çağ döneminde, orta sınıf tarafından kurulan yardımlaşma kuruluşları hem kendileri hem de ekonomik imkânlarını bir tür yönlendirilmiş (yönetilmiş) bakım için kullanan diğer insanlar açısından iyi ölümü dönüştürdü. Yardımlaşma toplulukları ihtiyaç durumunda üyelerinin hastanede bir yeri olmasını sağlıyordu; ölüm yaklaştığında günah çıkarmaya teşvik ediyordu ve "kardeşleri" için din adamlarının ya da tıbbi pratisyenlerin gelmesini sağlıyordu. Ayrıca bu topluluklar hastaneler ve şapeller inşa ederek dilenci tarikatlarını –Fransiskenler ya da Dominikenler gibi halk yardımıyla geçinen keşiş tarikatları– bu yeni hizmetleri yönetmeye davet ediyordu. Bu yardım kuruluşları günümüz localarının, sigorta şirketlerin ve hizmet kuruluşlarının öncüsü durumundaydı.

Dünya şehirlerinde banliyölerin oluşumu konusunu inceleyen Fishman (1996: 28), burjuvazi elitinin –özellikle ilk bankerler ve tüccarlar– değerlerinin, iş ve aile yaşamının ayrı tutulmasına oldukça dikkat eden özel insanlar olduğunu öne sürmüştür. Banliyöler, iş dünyasındaki günlük yaşamının stres, baskı ve endişelerinden kurtulmak için ve kişinin kendi yaşamı içerisinde huzur ve sakinlik bulmasına yönelik bir çabaydı. Burada bir kez daha, kişisel endişe ve bağlantı (iş), kopma (mahremiyet) ve bağımlılık (hizmetlere ve kentsel usule) konularıyla karşılaşıyoruz.

Orta sınıfların toplumbilimini inceleyen genel bir çalışmada Reader (1972: 65), orta sınıfların daima güçlü suç, utanç ve vicdan geleneklerine sahip olduklarını ve bu duyarlılıkların, büyük ölçüde kendilerinin yarattığı bir sistemdeki adaletsizlikler ve eşitsizliklere hitap eden toplumsal reformlar için önemli bir itici güç olduğunu öne sürmüştür. Bu reformların bazıları için; orta sınıf birey ve grupları devlet politikalarını ve hizmet-

lerini bu yönde değiştirmek amacıyla çalışmışlardır. Kendi kendine yetebilir olmaya daha fazla inanan diğerleriyse devlet müdahalesinin "faydaları"na karşı daha kuşkucu olmuş ve yardım kuruluşları ya da programları ile eğitim girişimlerine öncelik vermişlerdir.

Sağlık belirleyicilerinin kamu sağlığı açısından incelendiği eserde Eckersley (2001), sınıf, yaş, cinsiyet ya da bir mesleğe mensup olmanın sağlık ya da hastalığı öngören toplumsal faktörleri arkada bırakmayabileceğini düşünmekte ve kültürel faktörlerin de eşit derecede ya da daha fazla önemli olabileceğini öne sürmektedir. Bahsettiği kültürel faktörler tüketiciliği –ürün ve hizmetleri edinme alışkanlığı ve arzusu– ve kısmen kişinin kişisel başarısını ya da refahını ölçmekte kullanılan açgözlülüğü kapsamaktadır.

Bireycilik, Eckersley tarafından önemli görülen diğer bir faktördür. Ona göre, toplumda karar alma ve itici güç olma "yükü" neredeyse tamamen bireyin üstüne binmiştir. Bu bireycileşme nedeniyle ölme yolculuğu, eski kültürel yönergelerden daha az destek almakta ve bu sebeple ölme süreci yok olmaya giden yalnız ve endişe yüklü bir yol haline gelmektedir (Elias 1985: 52). Kentsel endüstriyel toplumda kişinin varlığı onun köy ya da akrabalık ilişkileri içerisindeki konumuna ya da bir zamanlar onurlu görülen statülere ulaşmasına değil, iş ya da eğitim alanında gösterdiği kendi kişisel çabasına ve çalışmasına bağlıdır. Serbest piyasalara duyulan inanç –Eckersley bunu "ekonomizm" olarak adlandırmaktadır– modern insanlar için üçüncü bir endişe ve stres kaynağı yaratmaktadır. Eckersley'in; geleneklerin yok olması ve bilim, din ve hümanizmdeki eski hikâyelerin acımasızca sorgulanmasına ithafen kullandığı "postmodernizm" terimi dünyayı "anlama" baskı-

sının da tamamen bireyin üstünde olması anlamına gelmektedir.

Ancak bu tür baskılar sadece "modern" nüfusa özgü değildir. Bu değer, davranış ve toplumsal durumlar şehirlerin doğuşunun ve orta sınıfın bu şehirlere hizmet etmeye başlamasının ardından bütün kentsel – ince* topluluklarda görülmüştür. Sourvinou-Inwood (1981: 17,39) Yunan şehirlerinin arkaik döneminde görülen, ölüme yönelik daha bireysel ve endişeli yaklaşımı incelemiştir. Bu dönem bireycilik, burjuvalaşma ve entelektüalizmin ortaya çıkışı ile ilişkili görülmektedir ve ölümün alışılmış kabullenişini değiştirmiştir. Sourvinou-Inwood burada, Orta Çağ Avrupası ile benzerlikler görmektedir, ancak yaptığı bu benzetmeler Eckersley ve bu çağla ilgilenen diğerlerinin benzetmeleriyle bağlantılıdır. Bireycilik, ekonomik açgözlülük ve burjuvalaşmanın yarattığı endişe "modernlik"le değil kentsel gelişme ve orta sınıfın ortaya çıkışıyla açıklanmaktadır. Ve bu süreçler oldukça eskiye dayanır – neredeyse 10.000 yıllık bir tarihi vardır.

Genel olarak orta sınıfın psikolojisi ile ilgili yorumlarda bulunan Bensman&Vidich (1995), bu sınıfların "kökensiz" doğasıyla ilgili hayati bir gözlemde bulunmuşlardır. Aslında pek çoğunun geldiği yer olan yabancı kırsal ya da enternasyonal toplumların artık bir parçası olmayan bu egemen gruplar, çoğunlukla kendilerini "dışlanmış" ya da atalarının eski alışkanlık ve değerlerinden mahrum edilmiş ancak aynı zamanda aristokrat ya da ekonomik yönden soylu daha üst sınıflar tarafından da kabul edilmemiş olarak görürler. Bireyselliği vurgulamak, eski toplumsal ağlara girmeyi müzakere etmek ya da

---

* Urban kelimesi İngilizcede kentsel, kentle ilgili anlamına gelmektedir. Burada nazik, ince kelimesinin yerine orijinal metinde kullanılan sözcük de urban sözcüğüyle ilişkili olan "urbane" kelimesidir, (ç.n.)

gözde bir liderlik yaratmak veya dışlanmayı açık bir toplumsal anlaşmazlığa dönüştürerek bundan bir erdem çıkarmak için öykünme ve taklit etme önemli toplumsal araçlar olmuştur.

Son olarak, orta sınıfların kıdemli toplumsal eleştirmeni Christopher Lasch (1980), orta sınıfların büyük ölçüde narsist bir topluluk olduklarını öne sürmüştür. Reader'a katılmayan Lasch, orta sınıf insanlarının suçlulukla değil derin bir endişe ile mücadele ettiklerini söylemiştir. Burada yine endişe konusuna dönmekteyiz. Lasch (1980: 207-22) orta sınıf insanlarının, yaşlanma ve ölümden daha önce hiç kimsenin korkmadığı kadar korkan endişeli hastalık hastaları olduğunu ve bunların, tıbbi kurtuluşla ilgili sihirli düşünce ve batıl inançlarla dolu olduklarını öne sürmüştür. Bu insanlar moda ve gençliğe zamansız bir bağlılık gösterirler ve her ikisi hakkında da oldukça duyarlılardır. Bu değerleri Lasch, profesyonel ve yönetici elitin değerleri olarak tanımlamaktadır. Çünkü bu gibi insanlar çok az iç kaynağa sahiplerdir ve sağlık, iş, sevgi, arkadaşlıkta ve ruhani ve entelektüel arayışlarda onaylanmak için başkalarına ihtiyaç duymaktadırlar. Güzellik, ünlülük ve güçte takdir ararlar ve günlük ihtiyaçlar için ve kriz durumlarında daima profesyonel yardıma başvururlar çünkü topluluğun ya da akrabaların fikirleri çoğu için neredeyse hiçbir anlam ifade etmez.

Bu oldukça farklı ve eleştirel yorumların orta sınıflar hakkında bizlere söyleyecekleri ile ilgili temel çıkarım öncelikle bu insanların oldukça endişeli olduğudur. İkincisi, bu insanlar kolaylıkla endişelerini kabul etmezler. Orta sınıf insanları genelde kaderci değildirler. Bir şeyler *yapmak*, endişelerine pratik bir biçimde çare bulmak için uğraşırlar – deney yaparlar, yardım ararlar, sorun çözerler, müdahil olurlar, kesin sonuç, çözüm ya da en azından uzlaşma talep ederler. Onları en çok endişelendiren şeyle ilgili konularda aktif sorun giderici ko-

numundadırlar. Ölüm ve yavaş ölme süreci de onlar için bir endişe kaynağıdır. Peki, bu insanlar ölme ile ve kentsel çevreden kaynaklanan ve bu çevre tarafından şiddetlendirilip çeşitlendirilen hastalık türleri ile nasıl başa çıkmışlardır?

Epidemiyolojik Bağlam

Şehirler her ne kadar bulaşıcı hastalıkların en öldürücü olduğu yerler olsalar da buralarda ölüm oranının farklı toplumsal gruplarda düşüş gösterdiğine dair önemli göstergeler bulunmaktadır. Orta ile üst sınıflar arasında ve işçi sınıfında görülen ölüm sıklıkları arasında farklılıklar vardı. Hayes (1998: 145) bizlere, şehirde yaşayanlarla kırsal alanda yaşayanların ortalama ölüm yaşının bir karşılaştırmasını sunmaktadır.

1842 yılında İngiltere'de şehirdeki işçilerin ortalama ölüm yaşı 17 iken kırsal alandaki işçilerin ortalama ölüm yaşı 38 idi. Ancak profesyoneller ve seçkinler için, daha iyi sağlık ve yaşam stilinden ötürü, bu yaş değişkenleri daha yüksekti. Ancak bu gruplarda bile değişkenler kırsal/kentsel çevre ayrımını gösteriyordu. Şehirdeki profesyoneller için ortalama ölüm yaşı 38 iken kırsal alandaki meslek sahipleri ortalama 52 yaşında ölüyorlardı.

Orta Çağ'ın başlarında ve sonlarında Avrupa, bulaşıcı hastalık dalgaları tarafından istila edilmişti. Slack'in (1988: 435) gözlemlerine göre, çeşit çeşit ve öldürücü özellik gösteren bulaşıcı hastalıklar "limanlardan diğer şehirlere, bir evden diğerine öngörülebilir bir istikamet üzerinden" yayılıyordu. 1347 ila 1351 yılları arasında Avrupa nüfusunun üçte biri öldü (Slack 1988: 434). Bu dönemdeki ölü sayısı temelde, veba ya da kıran olarak da bilinen Kara Ölüm'e bağlıydı. Bunlar, daha özel olarak hıyarcıklı veba adıyla da bilinen tek bir hastalığa

verilen isimlerdi. Bu hastalık, farelerin getirdiği pirelerden kaynaklanıyordu.

Bu veba, çok sayıda dalgayla yayılmıştı ancak bütün salgın dalgalarının gerçekte aynı bakteriyel kaynaktan gelip gelmediğine dair pek çok tartışma bulunmaktadır. Bazıları aslında bu "vebalar"dan bir kısmının; hıyarcıklı vebaya benzeyen çiçek, kolera, tifüs, filaryal orşit, tifo, glandüler ateş, şarbon ya da sıtma gibi hastalıklar olduğunu ileri sürmüştür. Diğer kuramcılarsa Orta Çağ boyu Avrupa ve Asya'yı kırıp geçen çoğu salgının bu hastalıkların mutasyon ya da kombinasyonları olmuş olabileceğini öne sürmüşlerdir. (Bu tartışmaya dair iyi bir inceleme için bkz. Byrne 2004.)

Ancak salgınlar ister çiçek ister hıyarcıklı veba olsun; takip eden ölümler çoğunlukla yavaş oluyor, birkaç gün ya da biraz daha uzun sürede gerçekleşiyordu. Örneğin veba; genellikle koltukaltlarında ya da kasık bölgelerinde ("hıyarcık" denilen) büyük, sert çıbanların oluşmasına yol açan enfeksiyonlarla başlıyordu. Ateş ve sonrasında ölüm, birkaç gün sonra geliyordu (Byrne 2004: 15-29). Daha önce de bahsedildiği üzere, çiçek, üç haftalık sürede gelişen bir virüstü. İlk haftada genellikle hiçbir görünür belirti ortaya çıkmıyordu. Ateş ve üşümeyi; deride renk kaybı, kabarıklık ya da kabarcık; daha sonra da birkaç günün ardından kurbanın iç kanamadan ölmesine sebep olacak olan deri dökümtüleri takip ediyordu (Hopkins 1093: 3-5).

Şehir merkezlerinde ölüm sayısı daima doğum sayısını aşıyordu ve bu sebeple ilk şehirler, veba zamanları dışında da, büyüme ve istikrar açısından çoğunlukla kırsal göçmenlere dayanıyordu. Buer (1968: 78) şehir merkezlerinin kıranlar için bir "sera" görevi gördüğünü öne sürer ve bir 18. yüzyıl yo-

rumcusundan şu ifadeyi aktarır: "Şehirler insanlığın mezarlarıydı".

Küçük kırsal bölgelerde zararsız olan kişisel ve toplumsal alışkanlıklar şehirlerde ölümcül olabiliyordu. Bu defa 14. yüzyıl ve 17. yüzyıl arasında İngilizlerin hâkim yaşam koşullarını gözlemleyen Erasmus'tan alıntı yapan Buer (1968: 92) bu koşulları şu şekilde karakterize eder:

> "Yerler... genellikle kildendi, üzerini sazlar kaplamıştı, arada sırada toprak yenileniyordu ancak altta bitki kökleri, hayvansal yağlar, balık parçacıkları, salya, köpek ve kedi dışkıları ile her türlü iğrenç şey vardı".

Bu kokuşmuş kamu sağlığı bağlamının ve dolayısıyla bu enfeksiyon burgacının öngörülebilirliğinden ilk kertede kurtulan meslek sahipleri ve tüccarların (orta sınıflar) yaşam tarzı buydu. Daha iyi gıda, daha temiz su, daha kolay yaşam şartları, daha iyi çalışma koşulları, pissuların ve diğer atıkların daha iyi yöntemlerle bertaraf edilmesi ve paralı yardım daha uzun yaşamı getirdi. Daha uzun yaşama süreleri yeni epidemiyolojik sorunları doğurdu ancak bu epidemiyolojik sorunların beraberinde getirdiği ölme tarzı benzerdi. Ölme hala uzun süren bir deneyimdi ancak şehirlerin yükselişi ve bu şehirlerin doğurduğu profesyoneller bu uzun ölme deneyimini yaygınlaştıran özneler oldular.

Orta sınıfların yükselişi, refahın da eşzamanlı olarak yükselişini getirdi ve bu refah sebebiyle koroner kalp rahatsızlıklarında artış baş gösterdi. Arter ve damarlarımız hızla bir yağ ve şeker dokusu üretmeye başlayacak; bu dokular da yalnız bu kan damarlarını daraltıp sertleştirmekle kalmayacak, aynı zamanda da bu yağ "parçacık"larının, yara zerrelerinin ya da pıhtıların insan vücudunun bu borularını tıkaması riskini de

artıracaktır. Burjuvalaşmayla birlikte gelen refahın doğurduğu yüksek oranda yağ içeren beslenme düzeni, sigara, yüksek kan basıncı ve yerleşik yaşam stilinin bir sonucu olarak Arteryoskleroz olarak da anılan aterosklerosis* (Epstein 1992) oluşacaktı.

Refah ve yaşlanma koroner kalp rahatsızlıklarında başlıca risk faktörleriydi (Harlan&Manoli 1992; Kannel 1992). Ancak, refah daha sonraları bu tür ölümlerde düşüş meydana getirecekti çünkü zengin ve eğitimli sınıflar bu hastalığı önlemek için gerekli kamu sağlığı bilgilerini alan temel gruplar olacaktı (Marmot 1992).

Ancak, herkesin koroner kalp rahatsızlıklarının artışından yukarıdaki tartışmanın gösterdiği kadar açık bir şekilde emin olmadığı gibi bu hastalık grubunun işçi sınıfı epidemiyolojisi de göründüğü gibi değildir. Örneğin Bartley (1992: 137), Britanya'da son 150 yılın ölüm istatistiklerini ve ölüm belgesi uygulamalarını incelerken; tek, ayırt edilebilir bir "modern kalp rahatsızlığı salgını"nın varlığından emin olmadığını vurgulamıştır. Özellikle ani ölüm durumlarında ölüm belgesi, büyük siyasi, dini ve endüstriyel önyargılardan olduğu kadar büyük varsayımlardan da muzdaripti.

İntiharın ayıp kabul edilmesi, endüstriyel kazaların getirdiği cezalar ve işçi suistimalinin siyasi sonuçları; kesin olmayan ölüm belgesi ve etiketlenmelere sebebiyet veriyordu. Bartley (1992:145) "kalp rahatsızlığı"nın koroner, miyokardiyal, kötüleşmeye meğilli, iskemik, arteryosklerotik, hipertansif ya da senil bir olay olarak değişik şekillerde tanımlandığını gözlemlemiştir. Bu terimlerin ne anlama geldiği hakkında pek fazla mutabakat yoktur. Dahası, doktorlar genelde hastayı görmeden rapor yazmışlardır. Bu özellikle de 19. yüz-

* Damar sertliği, (ç.n.)

yıl sonları ile 20. yüzyıl başları için doğru bir yaklaşımdır. Bartley (1992: 149) "kalbinde hançer bulunan bir ölünün 'kalp rahatsızlığından doğan ölüm' ile belgelendiğine" dair adli bir dava olmayan bir olayı alıntılamıştır.

Koroner kalp rahatsızlığı pek çok ani ölümü doğurabilirdi ve doğurdu da. Ancak hastalıklı kalpten –yakın zamanda Nuland (1993: 20-42) tarafından, oldukça grafiksel bir şekilde, boğulmuş sevgili olarak tanımlan bir kalp yetmezliği– kaynaklanan pek çok yavaş ölüm vakası da doğurdu. Geçmişte bazı belgelerimizin hatalı olup olmamasına ve hatta işçi sınıfı ölümlerinin gerçekten "koroner kalp rahatsızlığı" vakası olup olmadığına bakılmaksızın, şu kesin görünüyor ki, bu tip hastalıklar, en azından başlangıçta, artan refah ile yükselişe geçti ve şehre yeni, uzun süren ve çoğunlukla acılı bir ölümü getirdi. Ancak yeni bir epidemiyolojik gelişme daha ortaya çıkmıştı. Şehre yeni gelen bir şey daha vardı; kanser.

Kanserden Antik Çin ve Mısır (Lee 2000) ile Roma ve Yunan dönemlerinde (Raven 1990) bahsedilmiştir ancak kendisine antik zamanlarda nadiren rastlanıyordu. Bunun sebebi, kısmen, kanserle ilgili ilk tanımlamaların belirsiz ve karmaşık olmasıdır (Raven 1990). Bu zamanlarda kanser, basitçe, bir "tümör" olarak adlandırılıyordu ve bu da çoğunlukla bir grup "şişliğin" bir parçasıydı (Rather 1978). Muhtemelen kansere çok nadir rastlanmıştı çünkü çok az insan 50'li yaşlarına kadar hayatını sürdürebiliyordu (Higginson ve diğerleri 1992: xvii).

Sürüngenler ve memelilerde, hatta Mısır mumyalarında (Rather 1978: 8) kansere rastlanmıştır ancak bu hastalıkla ilgili sağlam bilgiler oldukça yakın zamanlara aittir çünkü modern kanser epidemiyolojisinin yalnızca yaklaşık 60 yıllık bir tarihi vardır (Higginson ve diğerleri 1992: xix). Yaygın tümör kanserleri, diğer dokuları işgal eden gelişmemiş hücrelerdir. Bunlar

"normal hücreler" olarak vücudun kendi besin sisteminden beslenirler ve vücudun bağışıklık sistemi tarafından genelde tanınmazlar. Bu şekilde, tümörler; kalp, beyin ya da büyük kan damarı gibi vücudun önemli organlarına hücum edene ya da ölümcül bir zatürre veya enfeksiyona sebep oluncaya dek fark edilmeden büyür (Nuland: 1993: 218). Kanser ancak konakçısı ölünce yok olur.

Kanser, bütün insanlarda görülebilmesine rağmen; daha çok bu rahatsızlığın oluşabileceği yaşa gelebilenlerde ortaya çıkar. Bu da bir kez daha dikkatleri, Sanayi Devrimi süresince ve sonrasında artan yaşam süreleri sebebiyle modern şehre yöneltir. Dünya Sağlık Örgütü'ne (DSÖ) göre kanser, 30 yaşın altındaki insanlarda nadiren görülmektedir (Tomatis 1990: 3). DSÖ, gelişmiş ülkelerde kanserden kaynaklanan ölümlerin %60'ının 65 yaşın üstünde insanlarda görüldüğünü gözlemlemiştir. Kişi ne kadar yaşlanırsa –75 yaşa kadar– risk de o kadar artmaktadır.

Yaş, başlıca risk faktörüdür çünkü kanserin oluşmasına sebep olan diğer tüm riskler yaş faktörü ile ilişkilidir. Başlı başına refahtan kaynaklanan bir hastalık olmamakla beraber kanser, genetik ve viral sirayet ile ilgili sınırlı kanıtlara göre, bazı zararlı materyallere maruz kalmakla ilişkilidir.

Örneğin bütün kötü huylu tümörlerin %30'unun sebebi tütündür. Güneşten kaynaklanan radyasyon ve hatta kanser ilaçları dahi kanser oluşumuna sebebiyet verebilir (Stewart&Kleihues 2003: 22, 48, 51). Diğer risklerin pek çoğu, gelişmekte olan ülkelerin hem kırsal hem de kentsel alandaki ekonomik ve toplumsal profiline yayılmıştır ancak; bu riskler büyük oranda ilk şehirlerdeki endüstriyel gelişmelerle açıklanmıştır. Risk oluşturan bu tehlikeli maddeler arasında plastik, kauçuk, duman, toz, böcek ilaçları, boyalar, çözücüler ve

diğer boya türleri, asbest, katran ve tahta –bu maddelerin çoğu ilk, kentsel temelli fabrika üretimleriyle ve bina inşasıyla ilişkilendirilmektedir (örneğin bkz. Tann'ın 1970 tarihi)– sayılabilir. Tüm kanser vakalarının %4,5'u bu risk faktörlerine maruz kalmaktan kaynaklanmıştır. (Stewart&Kleihues 2003: 38).

Kanser vakalarının %1 ila %4'ü; endüstriyel atık, motorlardan çıkan zehirli gazların "pasif" solunumu, tütün veya pişirme dumanı ya da su ve toprağın kirlenmesi gibi çevre kirliliği faktörlerinden kaynaklanmaktadır (Stewart&Kleihues 2003: 39). En yaygın görülen kanser türleri akciğer (%12), göğüs (%10) ve bağırsak (%9.4) kanseridir; ancak en ölümcül kanserler akciğer (bütün kanser ölümlerinin %17'si), mide (%10.4) ve karaciğer (%8.8) kanseridir.

Kültür ve coğrafya hangi risklere maruz kalındığı konusunda önemli rol oynar. Bu sebeple bazı kanser türleri kimi endüstri veya ülkelerde diğerlerinde olduğundan ya da erkeklerde kadınlarda olduğundan daha fazla etkilidir. Ancak bütün bu riskleri birleştiren faktör yaştır. Eğer yeterince uzun yaşarsanız, diğer bütün potansiyel risklere maruz kalma ihtimaliniz artar. Bu risk profilleri bağlamında; kanser o çirkin yüzünü ilk kertede şehirlerde, özellikle de burada yaşayan orta sınıflar arasında göstermiştir.

İnsanlar, verdiği acı ve mahvettiği vücutlar ile oldukça dramatik görünen ve alışılmadık şekilde uzun süren ölümlere ilk olarak şehir merkezlerinde tanık olmuşlardır. Bilinen bulaşıcı hastalıklar kadar alt edilemez görünen bu yeni hastalıklar dizisi endişeli insanlar sınıfında yeni bir korku doğurdu. Burjuvalaşma ve daha etkili kamu sağlığı önlemleri şehrin geri kalanını ve sonrasında da şehrin dışında kalan bölgeleri etkisi altına almaya başlayınca kanser vakaları, risk faktörlerini ber-

taraf etmenin bilimsel uğraşlar kadar popülarite kazandığı günümüze dek, bütün topluluklar arasında artmaya başladı.

İyi Ölümün Burjuvalaşması

Bir ölme tarzı oluşturmada aldığı rol açısından kanser de koroner kalp rahatsızlıkları gibi yavaş ve çoğunlukla acılı bir ölme süreci yaratır (McNamara 2000: 135). Kanser ayrıca "ölme"yi diğer hastalıkların yapamadığı kadar ön plana çıkaran bir hastalıktır (Kellehear 1990: 65-6; McNamara 2001: 18-33). Her ne kadar ölme sürecinin uzunluğu ve kaçınılmazlığı ilk çiftçi ve köylülere bu deneyim için hazırlanmaları gerektiğini gösterse de kentsel orta sınıf bu konuda farklı bir yaklaşıma sahip oldu. Ölme sürecini ve yaşamın kısalığını çok yakından tanıyan pastoral insanlarda oldukça yaygın görülen kadercilik ve ölümü kabullenme, daha uzun yaşayan ve profesyonel hizmet alan orta sınıflar tarafından rağbet görmedi. Simone de Beauvoir'ın (1969: 92) annesinin ölümü üzerine kaleme aldığı bir yazısında belirttiği gibi: "Doğal ölüm diye bir şey yoktur: İnsanın başına gelen hiçbir şey doğal değildir, çünkü insanın varlığı dünyaya dair bir sorgulamayı doğurur. Bütün insanlar ölmelidir; ancak her bir insan için, bunu bilmesine ve kabullenmesine rağmen, kendi ölümü, bir kaza ve haklı görülemez bir saldırıdır."

Önceleri, ölümlerin sadece küçük bir bölümünün acı dolu ve üzücü olduğu konusunda tıbbi bir görüş birliği bulunuyordu –bu görüşlerin çoğunun oluşmasının sebebi belirtilerin tıbbi kontrolünün yeterince yapılmamasıydı– (Hinton 1967: 65-72) ancak, çoğunlukla aşağıda aktaracağımız raporların benzerleriyle beslenen, kansere dair popüler görüş, bunun tam tersinin doğru olduğunu kabul ediyor. Bağırsak kanserinden ölmekte

olan bir kadının 19. Yüzyılın sonlarında Avustralya'da yazılmış raporu şu şekildedir (Jalland 2002: 105):

> 60 yaşındaki Mary Christina, ölmek üzere olduğunu biliyordu ancak ölmenin "o kadar kolay bir şey" olmadığını ve "kaçınılmaz olanın etkisini azaltma yönünde verdiği çabanın oldukça yorucu" olduğunu anlamıştı. İlk başlarda hastalığı ahlaki bir çöküş olarak gören Mary, artık "acı, arsız çığlıklar" atıyordu ve en önemli sorunu bu "kıvrandıran ve içini deşen acı"dan kurtulmaktı. Bu vahşi acı titreyen vücudunu parçalarken korkmuş ve savunmasız bir biçimde yatıyordu; refakatçilerin de bu acıyı engellemek için ellerinden gelen hiçbir şey yoktu. Mary, bitmek tükenmek bilmeyen sekiz gün boyunca savaştı.

Eğer acının sertliği ölmeden önce kişinin elinden bütün saygınlığını alıyorsa, eğer kişi kişiliğine içkin en önemli değerlerinin –kişisel kontrol, düşünme ve seçme kabiliyeti, hatta kişinin işlerini aklıselim ile halledebilmesi– bazılarını kaybediyorsa; endişeli orta sınıfların bakış açısına göre ölme, artık "iyi" olarak algılanamazdı. Elbette ölümden kaçınmak, onu daha az üzücü hale getirmek veya başkalarını bu konuda daha fazla şey yapmaya teşvik etmek için *bir şeyler* yapılabilirdi. İşte burada devreye profesyoneller giriyordu.

Bin yıllar boyunca tıbbın –şehir merkezleri ya da köylerde – toplukları çevreleyen majör bulaşıcı ya da gittikçe kötüleşen hastalıklara çare bulamamış olmasına rağmen tıbbi pratisyenler tamamen işe yaramaz değillerdi. Belirtileri anlayıp ölümün ne zaman yaklaştığını söyleyebiliyorlardı. Ayrıca, afyon ve alkol yardımıyla insanları acıdan kurtarma konusunda uzmanlardı (McManners 1985: 41). 20. yüzyılda doktorlar, hayati tehlike barındıran hastalıkların teşhisinde ilerleme kaydetmiş, bu gibi teşhisler sayesinde yaşam süreleri hakkında doğru fikirler

yürütmüş ve imarethane ve hafifletici bakım konularında uzmanlaşmayı artırarak belirti yönetimi konusunda gelişmişlerdi.

Ekonomik gelişmeler ve kamu sağlığı konusundaki ilerlemelerle birlikte orta sınıfların aslen ektopik olan kentsel gelişimi ve daha uzun yaşam süreleri geniş topluluklara yayıldıkça, ölüm döşeğindeki hasta sayısı da bu hastaların başındaki doktor sayısı da giderek arttı. Ölümün tıbbi yönetimi kavramı; iyi, kentsel ölümün bir parçası haline geldi. Önceden sadece üst sınıflara özel olan doktor hizmeti, daha genel ve küresel hale dönüşmeden önce, erken orta sınıflara yayıldı.

1612'de ölen Salisbury Kontu Robert Cecil,

> 1609'da hastalandı ve aralıklarla; büyük bir hevesle, yüksek harcamalarla kendine ilaç veren, kendini kanatan ve temizleyen ancak bir türlü yararlı sonuca ulaşamayan doktorların, eczacıların ve cerrahların eline düştü. 1612 baharında Kont artık umutsuz bir hastaydı; bacakları şişmiş, vücudu yara içinde kalmıştı ve suların iyi geleceği umulduğunda özel olarak hazırlanmış bir sedyede kuş tüyü yastıkların üzerinde Londra'dan Bath'a götürülüyordu. Artık papazı da ona eşlik ediyordu çünkü doktorların ellerinden gelenin en kötüsünü yaptığı açıktı. (Clarkson 1975: 151-2)

Böylesine stresli ve dikkat dağıtıcı durumlar ve ihtimaller altında orta sınıflar planlama yoluna gittiler. Bazı asiller ve sonrasında kent burjuvası bütün varlıklarını dini topluluklara bağışladılar ve yaşlandıklarında yardım almak için onlarla birlikte bir köşeye çekildiler. Orta Çağ'ın sonlarında bu düzenleme belediye meclisi, kurumlar ya da yardım kuruluşlarını da içine alacak şekilde genişledi ve bir tür emeklilik kavramı oluşmaya başladı. Bu düzenleme başkalarına devredilebilecek şekilde tasarlanmıştı; varlıklı dullar da yararlanabiliyordu

(Mitteraurer&Sieder 1982: 161-2). Bu ilk düzenlemeler, özel ve kamusal emeklilik ve sigorta programlarının öncüleriydi: Ölüm ve yeni ortaya çıkan avukatlık ya da aracılık mesleklerinin yardımıyla hazırlanan tasarılara boğulmuş arkada kalanlar için farklı bir hazırlık türü.

Avukat ve doktorların "ellerinden gelenin en kötüsünü yapmalarının" ardından din adamları kişinin Tanrı'yla arasında bir barış "düzenlemesi" yapmasına yardımcı olmak üzere iş başına geçiyorlardı. Ölüm yaklaşınca çok sayıda inanmayan dahi din adamlarının törenlerine yenik düşüyordu (McManners 1985: 254-61) ve ölüm için yapılan dini hazırlıkların rolü, modern ve sözde laik toplumlarda dahi gücünü koruyordu (Kellehear 1990: 128-32). Kentsel ölüm sürecinde din adamları, özellikle de hali vakti yerinde olanlar için, önemli bir rol oynamışlardır ve haç ile stetoskop Batı dünyasında Orta Çağ'dan beri en temel sembolik simgeler arasında yer almıştır.

Kentsel Ölme Özelliklerinin Özeti

Öncelikle, ilk olarak şehirlerde asillere özgü olarak; daha sonra bu yerlerdeki orta sınıflar arasında, iyi ölüm aşamalı olarak yerini yönetilmiş ölüme bıraktı. Yönetilmiş ölüm, ölme sürecinde ve doğru zamanda size eşlik edecek doğru insanlara sahip olarak "iyi" hale getirilmiş bir ölümdü. Ölümün hizmet edilmiş doğasının temelinde bu yatıyordu.

Ölme deneyimi açısından şu insanlar oldukça önemliydi. Doktor: Ağrı çekilmez dereceye geldiğinde ya da kişinin o berbat raddeye gelmesini engellemek için. Avukat: Kişinin ölürken istediği şeyleri muhafaza etmek ve bunu hastalık ya da yaşlılık kişiyi ancak sağlıklıyken verebileceği aklıselim kararları vermekten alıkoymadan yapmak için. Son olarak, rahip: Bir sonraki topluma ve onun getireceği zorluklara giden yolda

kişiye eşlik etmek, ona tavsiyelerde bulunmak, rehberlik etmek ve bu yolculuğu kolaylaştırmak için. Şehir ve onun en yüce insanları –endişeli ancak teknik açıdan zeki orta sınıflar– bizlere yeni bir ölme türü kazandırdı: Yönetilmiş ölüm.

İkinci olarak ve yukarıdaki gelişmeleri takiben, pastoral dönemde ortaya çıkan katılımcı benlik kentsel gelişmeler ışığında zayıfladı ve pek çok insan kendini ölümün yanında *bir hizmetler alanına* yerleştirdi. Ölürken bizler "sağlık tüketicileri", "hastalar", "müşteriler" hatta "araştırma nesneleri" olduk. Kentsel toplulukların kendi iyi ölümlerini kontrol etmesi alışkanlığı azaldı ve ölme sürecimizi yönetenler; "tıbbi tahkikat", "mal yönetimi ve vasiyetname hazırlama", "psikolojik ya da ruhani müdahale" ya da "destekleyici" kanser veya yaşlı bakım hizmetleri veren profesyonel "diğerleri" oldu.

Son olarak, her ne kadar kent insanları özerkliklerinin büyük bir bölümünü profesyonellere teslim etmiş gibi görünüyor olsalar da, bu onların ölme ruhunun pasif olduğu anlamına *gelmiyordu.* Tam aksine, hizmet talep etmeleri ve bunları büyük bir hevesle bazen de saldırgan bir biçimde kullanmaları, paradoksal bir şekilde, pastoral kadercilikten ölümle savaşmaya yöneldiklerini göstermektedir.

Güncel tıbbi gelişmelerin ölüme karşı savaşta oynadığı rol üzerine, özellikle de Ivan Illich (1976) gibi sosyal eleştirmenlerden feyz alınarak, pek çok şey yazılmıştır. Ancak bir sonraki bölümde göreceğimiz gibi bu dayatılmış bir davranışlar ya da pratikler dizisi değil, iki aktif partnerle birlikte ölümle dans edilmesidir. Profesyonel ve müşteri birbirleriyle *gizlice anlaşırlar* ve bir güce karşı birbirlerini yüreklendirirler; her ikisi de yalnız olan karşısında güçsüz durumdadır. Yönetilmiş ölüm bir "takım" ölümüdür; bu ancak her iki tarafta iyinin mücadelesine katılırsa "iyi" olarak nitelendirilebilecek bir ölme sürecidir.

Sekizinci Bölüm
İyi Yönetilmiş Ölümün Doğuşu

Şehirlerin ortaya çıkışı, iyi ölümü çevreleyen duygudurum ve davranışları nasıl değiştirdi? Tarih boyunca şehirlerin yükselişi ile ilgili olarak yapılacak en önemli gözlem bu dönemin toplumsal ilişkileri yapısal bir değişikliğe sokmuş olmasıdır. Köylü ve ilk çiftçiler arasında toplumsal ilişkiler oldukça sıkı, yüz yüze, küçük ölçekli ve tanıdıklığa dayalıydı – yani tam olarak akrabalığa bağlıydı. Bu konumdaki çoğu insan toplumsal ve ekonomik yönden birbiriyle benzeşiyordu – hepsi çiftçi ve pastoralistti. Tarımsal işlerle daha az uğraşan ya da hiç uğraşmayan esnaf, Büyük Şef, Şef ya da Şamanların sayısı oldukça azdı.

Şehirdeyse toplumsal ilişkiler kitlesel bir nüfus bağlamında oluşuyordu. İlişkiler çoğunlukla "yabancılarla" kuruluyor ya da gerçekleştiriliyordu. Şehir yaşamının "anonimliği" olarak da adlandırılan kentsel yaşamın bu özelliği, uzman mesleki rollerin hızla artmasından doğan bir durumdu. Şehir yaşamı pek çok açıdan kırsal kesimdeki yaşamdan oldukça farklıydı: Anonimdi, geniş ölçekliydi, parçalar halindeydi ve şehir ilişki-

lerin kısa süreli, enstrümantalist, çeşitli ve değişken olduğu bir yerdi.

20. yüzyıla girildiğinde, Avrupa Sanayi Devrimi'nin getirdiği büyük değişiklikleri ve toplumsal bozulmaları gözlemleyen çoğu toplumbilimci bu değişimler için kısa tanımlar getirebileceğine inandıkları bazı kavramlar geliştirmişlerdir. Örneğin Ferdinand Tonnies (1933), *Gemeinschaft* (topluluk) ile *Gesellschaft* (birlik) kavramların farklılığı üzerinde durmuştur. Tonnies, bu iki toplum tipindeki ilişkilerin niteliği üzerinde durarak, ilişkilerin ruhunu ya da kültürünü kavramayı umut etmiştir. Kentsel toplumlar Gesellschaft-tipi toplumlardır ve bu toplumlarda insanlar birbirlerine enstrümantalist bir bakış açısıyla yaklaşırlar. Kırsal, küçük ölçekli toplumlardaysa "gerçek" topluluk, birbirini yakından tanımaya dayalı daha ilgili bir yaklaşım anlamına gelir.

Diğer toplumbilimci ve antropologlar bu ayrımdan oldukça etkilenmişlerdir ve Amerikan halk bilimcisi Redfield aynı toplumsal ve ahlaki yoldan kırsal-kentsel devamlılığı işlemiştir. Fransız toplumbilimci Emile Durkheim (1947), aynı olay ve değerler üzerinden giderek mekanik ve organik dayanışma üzerinde durmuştur. Durkheim'in kuramına göre, küçük ölçekli toplumlar, nüfusun tekbiçimliliği sebebiyle mekanik bir biçimde işlemiştir; ancak modern kent toplumları tıpkı vücut gibi her özel kısmın kendi işlevini yerine getirdiği ancak onların da kendi işlevlerini yerine getirmeleri açısından diğerlerine de bağlı kaldığı organik bir biçimde işlemiştir.

Şu anda aşikar olarak algılanabilecek sebeplerden ötürü bu fikirlerin çoğu topluluklara, özellikle de kırsal topluluklara; romantik, nostaljik ve basmakalıp bir bakış açısıyla yaklaştıklarından dolayı eleştirilmişlerdir. Küçük ölçekli yerleşik toplumlar da kendi içinde çatışma ve toplumsal farklılık göstermiş

(açıkça ya da gizli davranışlar aracılığıyla), büyük toplumsal değişimler yaşamış ve enstrümantal ilişkiler kurmuşlardır. Ayrıca şehirler de –siz bu kavramı nasıl tanımlamak isterseniz o şekilde– topluluk kavramının bulunabildiği yerler olmuşlardır. Topluluk ilişkileri, yüz yüze ilişkilere bağlı kalmak ya da ilgili ve yardımcı özellik göstermek zorunda değildir. Şehirdeki ilişkilerin büyük bölümü işlevsel ve enstrümantal ilişkilerdir ancak akrabalık ve soy ilişkileri de bu ilişkilerle birlikte var olmuştur ve günlük yaşamı, kent kültürlerine kendi kişisel yardım ve motivasyonlarını sunan anlamlarla doldurmaya yardımcı olmuştur.

Ancak yine de, konu kırsal yerleşik toplumlarla büyük ölçekli kent toplumları arasındaki farklılıkları tanımlamak olduğunda, ilk kent kuramcılarının sadece nostaljik mankafalar olduklarını söylemek yanlış olur. Bu kuramcılar, şehirlerin ve köy yaşamının kültürleri arasındaki bazı oldukça temel farklılıkları tanımlamışlardır ve bahsi geçen karşılaştırma ne kadar karmaşık görünürse görünsün bu tanımlamalar hala doğruluğunu korumaktadır. Ne yazık ki sosyal kuramcılar arasında diğerlerinin kuramlarında istisnalar bulmaya yönelik genel bir eğilim vardır ve öyle ki bu eğilim, deyim yerindeyse kurunun yanında yaşın da yanmasına sebep olmaktadır. Açıkçası, kent kültürü ve kırsal kültür arasında toplumsal devamlılıklar ve benzerlikler bulunmaktadır ancak bir o kadar açık bir gerçek daha var ki o da şehirlerin sadece büyük köyler olarak görülemeyeceğidir.

Anonimlik, şehirlerin –boyutlarından dolayı– önemli bir kültürel özelliğiydi. Kentsel alanlarda büyük bir "topluluklar" dizisi bulunuyordu ve bu ancak boyutlara bağlı olarak gerçekleşebilecek bir şeydi. Mesleki çeşitlenme; kırsal alandan kentsel alana, bir kentsel alandan diğerine ya da farklı ülkelerden etnik

bölgelere yapılan göçlerle birleşince günlük olayları, ortaklıkları ve toplumsal ve ekonomik etkileşimleri ele almak için gereken kişisel yetenekler üzerinde bir vurgu ve baskı oluşuyordu. Şehirler, köylerin yaptığı çoğu şeyi aynen yapıyordu çünkü yaşamak için ihtiyaç duyulan temel gereksinimler her iki bölgede de aynıydı. Ancak *şehrin izlediği yol ile köyünki aynı değildi.*

Bu tür ilişkiler ve kültür bağlamında iyi ölüm, köy yaşamında eskiden olduğu ve hala da dünyanın dört bir yanında olmaya devam ettiği şekliyle kalamazdı.

İyi Ölümden Yönetilmiş Ölüme

İyi yönetilmiş ölümün doğuşu, selefi olan iyi ölümle benzerlikleri ve bu ikisi arasındaki devamlılıklarla birlikte gerçekleşti. Çünkü bütün ölme davranışı türleri daha önceki davranış ve tutumlar üzerine kurulur. İyi yönetilmiş bir biçimde ölme, bir ölme bilinci gerektiriyordu; ancak bu bilinç çoğunlukla uzman olan başkaları, özellikle de tıbbi bir profesyonel tarafından sağlamlaştırılıyordu. Ölme bilinci, iyi ölümün en temel özelliğiydi ve iyi yönetilmiş ölümde de önemli bir yer tutuyordu. Çünkü ancak ölümün farkına varılırsa bu yönetim için gerekli son görevler yerine getirilebilirdi: Ölme sürecinin ortaya çıkarabileceği olası karmaşayı kontrol etmek için gerekli olan bedensel, adli, mali ve dini işlevlerin yönetilmesi için uygun profesyonel personeli talep etmek.

Daha iyi sağlık koşulları ve yaşam süresi sebebiyle ve ayrıca ölülerle ilgilenmek kendilerine düşmediği için kentsel orta sınıflar; köylülere, çiftçilere ya da kentsel işçi sınıfına nazaran daha az ölüme tanıklık etmişti. Kentte yaşayan fakirler arasında iyi ölüm kavramı hala yerini korumaktaydı çünkü en temel zenginlik seviyesinde dahi bulunmadıkları için iyi ölümü profesyonelleştirecek imkânlardan oldukça uzun bir süre sonrası-

na kadar yoksun kalmışlardı (Strage 2005: 50). Ancak, ölme süreci şehirdeki orta ve daha üst toplumsal sınıflar arasında oldukça farklıydı. Kent profesyonelleri, kendilerinin gerçekleştiremediği ya da gerçekleştirmelerinin beklenmediği hizmetleri satın almak zorunda olan uzman işçilerdi. Ekonomik ya da siyasi yaşamın dar bir alanındaki derin uzmanlıklarıyla, kentsel elitler; kentleşmenin getirdiği artan uzmanlaşmanın bıraktığı boşlukları doldurmak için eğitilen diğer uzmanları yöneterek pek çok ihtiyaçlarını birden karşılamaya çalışıyorlardı.

İnsanlık tarihinin büyük bir bölümünde bulaşıcı hastalıklar her kesimden insanı etkilemiş olsa da kentsel elitler, ekonomik ve toplumsal düzen içerisindeki ayrıcalıklı konumları sebebiyle, yaşlanmanın getirdiği kötüleşmeye meğilli hastalıkları geçirmeye daha yatkınlardı. Zenginlik; kanser ve kalp rahatsızlığını da –uzun süren, çoğunlukla acılı ve bazen de oldukça korkutucu ölümleri de– beraberinde getirmişti ancak aynı zamanda bu sona varmadan önce çözülmesi gereken karmaşık ekonomik, adli ve tıbbi problemleri de doğurmuştu.

Bu karmaşıklıklar, kendilerini ayırmak ve yönetmek için yardıma başvurma zorunluluğunu da beraberinde getirmişti. Böyle yapmamak kişinin kendisine bağlı olanlara ve toplumsal ağlara kayıtsız kaldığını ve düşüncesiz olduğunu gösteriyordu. Yönetilmiş ölümde toplumsal miras konusu iyi ölümde olduğu kadar önemli –hatta daha da önemli– öğelerden birisiydi çünkü artık kaybedilecek daha çok şey vardı. Artık sadece – bunların bırakılması gerekse dahi– çiftçilik araç gereçleri ya da silahların değil buna alternatif ya da ek olarak önemli miktarda mal, arazi ve nakdin de bırakılması söz konusuydu.

Bunlara ek olarak, ev sahibi, aile şirketi yöneticisi ya da işveren olmak gibi statü mülkiyetleri de birine bırakılmak için adli ve mali hazırlıklar gerektiren ilişkilerdi. Bu zenginlik ve

karmaşık ilişkiler uzmanların dikkatini gerektiriyordu. Toplumsal bir davranış olarak ölme, iyi ölümde olduğu gibi sadece domestik bir *aile ve köy topluluğu konusu* değil aynı zamanda profesyonel uzmanların ilgisini gerektiren önemli bir *kamu yönetimi ve özel sorun* haline gelmişti.

İyi bir ölüm talep eden ölmekte olan kişiler ahlaki olarak işlerini düzenlemekle zorunluyken, kentsel elit aynı şeyi sadece idari ve teknik sebeplerle yapmak zorunda bırakılıyordu. Bu gereklilikler ve profesyonel konular özeldi ve çoğunlukla şehri bir bütün olarak etkilemiyordu.

Başlangıçta, genel olarak şehirlerde görülen alışılmadık hastalıklar bu özel hastalıklar alanında pratik deneyimi olan insanların müdahalesini gerektiriyordu. İnsanlar yetersiz beslenme ve açlıktan, ağır kanama ya da susuzluktan ölürken ya da kurban edilmeden önce ağrı kesici ilaçlar kullanmayabilirdi ancak kanser ya da tüberkülozdan ölmek ağrı kesici olmadan çok zordu. Bu alışılmadık hastalıklara uygun bir belirti yönetimi rejimini idare etme deneyimi çoğunlukla topluluğun tıbbi yardım kuruluşlarında bulunuyordu.

Öbür dünyaya yolculuk hakkındaki fikirlerin varlığı, iyi ölümün tarzını, bu tarzı izleyen iyi yönetilmiş ölümden daha öteye itmez. Giderek artan biçimde, kentsel elitin elinde iyi ölüm; ölmekte olan kişi için bir şeyler yapabilmesi adına din adamlarının varlığını gerektiriyordu. Dini bir törenin ya da ayinin yönetilmesi bir "müdahale," ya da daha dini bir terim seçecek olursak "şefaat" haline gelmişti. Ölmekte olan kişiler, doktor ya da avukat seçer gibi dini profesyonelleri de seçiyorlardı. Bu profesyoneller, ölmekte olan kişilerin dini adanmışlıkları ya da hazırlıklarıyla dolu yaşamlarını anmalarına yardım etmektense onlara "hizmet ediyorlardı."

Bu, ölmekte olan kişilerin zamanın dini öğretilerini kabul ederek ölümü "iyi" hale getirmeye yönelik bir zorunluluğu bulunmadığı anlamına gelmiyordu. Daha çok, bu gösterinin bütün topluluğa –bu durumda bütün şehre– açık olmadığına; yalnızca kendi toplumsal ağları içerisindeki daha özel bir izleyici kitlesiyle sınırlı kaldığına işaret ediyordu. Yani bazı *seçimler* yapılmalıydı. Ölümü diğerleri için dini anlamda "iyi" hale getirme sorunu karar verme ve koordinasyonla ilgili geniş bir yönetimsel sorunun bir parçası haline gelmişti.

Ölme sürecinin başladığına işaret eden şeyler konusunda her bir tarihi ölme türü farklı bir hareket noktası seçmiştir. Öbür dünyaya yolculuk olarak ölme; ölümün biyolojik olarak gerçekleşmesiyle birlikte başlıyordu. İyi ölüm, ölme sürecine dair basit bir farkındalıkla başlıyordu. Sosyal eleştirmen Ivan Illich'in (1976: 194) "Burjuva Ölümü" olarak adlandırdığı iyi yönetilmiş ölümdeyse, profesyonellerin kişinin yatağının başına uğrama sıklığının artması, onun ölmekte olduğunu göstermesi açısından yeterli bir toplumsal işaretti. Bu şekilde, ölme sürecinin farkına varılması olgusu; sadece biyolojik değil, artık, psikolojik kelepçelerinden de kurtuluyordu. İyi yönetilmiş ölme sürecinin başlangıcını doktor, avukat ve rahiplerin ziyaretini de içeren toplumsal olayların birleşimi belirliyordu.

Ancak bu devamlılık ve gelişim çizgisinden oldukça önemli sapmalar olmuştur. Daha önce de belirttiğim gibi iyi yönetilmiş ölme artık *bütün topluluğu içeren* kişisel bir deneyim değildi. Ölme süreci giderek özelleşiyor ve tecrit ediliyordu. Öbür dünyaya yapılan bir yolculuk olarak ölme modelinde ölme süreci, bu sürecin fiziksel varlığı olmadan ya da ölmekte olan kişinin bir hayalet olarak var olduğu varsayımıyla, bir topluluk deneyimi şeklinde gerçekleşiyordu. İyi ölüm kavramı çerçevesinde bu dünyada ölme modelindeyse, topluluk, bu

süreci, bazı ayrıcalıkları olan ancak aynı zamanda topluluğa karşı yerine getirmek zorunda olduğu yükümlülüklere sahip, ölmekte olan kişi ile ortaklaşa yaşıyordu.

Artık, kentsel toplumun karmaşıklığı, kentsel nüfusları karakterize eden bütün rakamlar ve yükümlülüklerin iş hayatına özgü doğası, ölmekte olan kişinin daha geniş bir toplulukla kendisi arasında özel toplumsal anlaşmaları olması anlamına geliyordu. Bu daha önceki toplum modellerinden bariz bir sapma olduğunu gösterir. "Topluluk" uzun süreli kırsal müdahalelerinden uzaklaşır, eski varlığının bir "hayaleti" haline gelir; çünkü bir eylem olarak ölme, sunulan özel hizmetler ile bunlar karşılığında ödenen ücretlerin temelinde oluşan bir toplumsal ilişkiler anlaşması olarak gerçekleşmelidir. Ölme, önceden "topluluk" olarak anılan geniş nüfusun görüşlerinden bütünüyle sıyrılmış, tamamiyle ekonomik ancak bir o kadar da özelleştirilmiş bir işlem haline gelmiştir.

Önceleri çoğunlukla gelenekler ve toplum tarafından belirlenmiş olan ölüm hazırlıkları artık önemsiz görülebilirdi ya da bu gibi hazırlıklar kent profesyonellerinin kariyerleri ve bu kişilerin aileleri ile ilgili değildi. Zenginlik ve mevki, uyum – koşullara uyum– seçeneğini tercih etme ya da normları tamamen göz ardı etme özgürlüğünü geliştirmişti. Ölüm için yapılan hazırlıklar artık ancak sahiplerinin maddi ya da adli müşküllükleri kadar eşsiz ya da kendi kişiliklerinin ve ailelerinin tolere edebileceği kadar tuhaf hale gelmişti. Kentsel orta sınıf ölümlerinin daha ünlü figürlerine ait cenazelerde ve ayinlerde katılımcı olarak yer alanları saymazsak; kilise, iş ya da aile öğelerinin dışında kalan geniş topluluk bu süreçte küçük bir rol oynuyordu.

Avcı-toplayıcı toplumlarda ölme, bu kişilerin toplulukları için "talihsiz", kötücül ya da muhtemelen "insaflıca çabuk"

ölümler olarak görülüyordu. Bunun yanında yerleşik toplumlarda ölme, hem bireyler *hem de* topluluklar için ahlaki açıdan "iyi" ya da "kötü" olarak algılanıyordu. Ancak kentsel orta sınıflar arasında bütün bu ahlaki belirleme ya da yargılar, yalnızca bireyler olarak, ölmekte olan kişilerin kendilerine aktarılmıştı.

Ölme süreci, kariyeri, ev halkı ve kendi vücudu açısından; kişinin toplumsal düzen algısını zorluyordu. Ölme, bir kontrol, saygınlık ve akıl sağlığı kaybına işaret ediyordu. Buna karşı herhangi bir engel ya da çare yoktu; varsa bir miktar teselli bulunuyordu. Ancak bu süreç "doğru" kişiler yardıma çağırıldığı takdirde iyi bir şekilde yönetilebilirdi. Illich (1976: 198) şöyle şiirsel bir gözlemde bulunmuştu: "Orta sınıflar zamanı durduruyor ve ölüme ne zaman geleceğini söylemesi için doktorları kullanıyordu."

Armstrong'un (2004: 2-3) yakın zamanda çıkan *How to Be an Even Better Manager* [Nasıl Daha da İyi Bir Yönetici Olunur] kitabında üstünkörü bir biçimde değindiği gibi yönetim ne yapılacağına ve bunun insanlar yoluyla nasıl yapılacağına karar vermekle ilgili bir kavramdır. Bilgi, finans, malzeme ya da donanım gibi kaynakların yönetilmesi diğerleri aracılığıyla gerçekleşir. İyi yöneticilerin diğer insan ve olayları yönetmesi gerekmektedir ancak bu kişiler bunu yapabilmek için kendilerini de yönetmelidir (Eunson 1987; Ward 1995; Jay 2003). Son zamanlarda basılmış, ölümcül derecede hastayken kendinizi nasıl yöneteceğinize dair "kitapçıklar" dahi bulunmaktadır. Bu metinlerden birinin yazarının iddiasına göre; "hastalık saldırıya geçtiğinde, eski yaşam biçiminden kopmanın getirdiği durumları, yaşamdan alınan hazzın azalmasını, rahatsızlık ve acı tehdidini, güçsüzlük ve ölüm heyulasını ve kimliğin bozulması sürecini yönetmek için bir dizi becerinin geliştirilmesi gerek-

mektedir" (Sharoff 2004). Her durumda da bütün bu iyi yönetim yaklaşımlarının amacı, benliğin ve diğerlerinin disiplinli bir şekilde organize edilmesi yoluyla belirli *sonuçlara* ulaşmaktır.

Öyleyse iyi yönetilmiş ölüm, kentsel orta sınıf elitlerinin aynı derecede bireyci ve mesleki olarak uzmanlaşmış yaşam biçimleri tarafından işlenen ve şekil verilen bir bireyci iyi ölüm modelidir. Bu ölümün sorumluluk ve yükümlülükleri doğrudan doğruya, kelimenin en geniş anlamıyla "topluluğa" yöneltilmiş değildir. "Topluluğun" katkıları, eğer ki bu insanlar aracılığıyla gerçekleştirilecekse, "topluluk hizmetleri" olarak sağlanır. Özel bireyler olarak resmi olmayan topluluk duyarlılıkları ya da aktiviteleri ne olursa olsun, bu elitlerin çıkarları aslında kendi cemiyetleri ve birlikleri tarafından belirlenmektedir.

"Yönetilmiş" Ölümle Anlatılmak İstenen Nedir?

Kişisel hastalık ya da ölme gibi kaçınılmaz yıkıcı olayların üstesinden gelme isteği bütün kültürel tıp formları içerisinde uzun bir tarihe sahiptir. Ayrıca bu durumun felaket ve acil durum planlaması kapsamında daha yakın bir tarihi de bulunmaktadır. Bugünlerde tüm iyi yönetim kılavuzları krizleri "yönetme" isteğinden daha da ileriye gitmektedir. Bunlar gerçekleşmesi muhtemel olan şeyi önlemenin yollarını da araştırmaktadır. Armstrong'un (2004) vurguladığı gibi yönetimi bir şeyleri diğer insanlara yaptırarak gerçekleştirmek olarak algılarsak, günümüz kriz yönetimi prensiplerinin kentsel ölme tarzlarına nasıl uygulanabileceğini de görürüz. Sikich'e (1993) göre kriz durumları için –Three Mile Adası kazası* ya da

* 28 Mart 1979 günü, Pennsylvania eyaletinin Harrisburg kentinde bulunan Three Mile Adası nükleer reaktöründe kısmi çekirdek erimesi yaşandı. Radyoaktif gazlar açığa çıktı, (ç.n.)

Bhopal*, Çernobil** veya Exxon Valdez krizi*** gibi– temel acil durum yönetim planı, dört prensibi sadakatle uygulamaktır.

Birincisi, gereken şartları sağlamaya yönelik ciddi bir teşebbüs olmalıdır. İlgili yasalar da dâhil olmak üzere sisteme dair bütünlüklü bir inceleme gerçekleştirilmeli ve zaaflar ve bu zaaflara yönelik olası girişimler tehlike meydana gelmeden kontrol edilmelidir. İkincisi, üst düzey bir hazırlıklılık seviyesi mevcut olmalıdır. Bu seviye, sürekli bir ihtiyat ve saptama programı ile birlikte duruma verilecek tepkiler ve iyileştirme planları ile ilgili net fikirleri içerebilir. Üçüncüsü, muhtemel olaya yönelik iyi bir talim ve yeniden eğitim düzeyi mevcut bulunmalıdır. Son olarak, iyi düzeyde bilgi yönetiminin olması gerekmektedir. Sağlıklı bilgi yönetimi stratejileri sizin sadece olası sonuçlar ve muhtemel çözümler hakkında değil; aynı zamanda iyileştirme planlarınıza ve halkla ilişkiler konusundaki baskılara kötü etkide bulunacak panik durumunu, söylentileri ve yanlış bilgilendirmeleri nasıl engelleyeceğiniz konusunda da geniş bilgi sahibi olmanızı sağlar.

Ölme yönetimi konusunda, kentsel nüfusların ölme gibi kişisel felaketler için bu mantık çerçevesinde irdeleme ve planlama yöntemine başvurduklarını kolaylıkla görebiliriz. Orta

---

* 3 Aralık 1984 günü, ABD kökenli Union Carbide firmasının Hindistan'da Bhopal'de kurduğu böcek ilacı üreten fabrikadan yanlışlıkla 40 ton metil isosiyanat gazını dışarı atması 18.000 kişinin ölümüne, 150.000'den fazla insanın zehirlenmesine neden oldu, (ç.n.)

** 3 Aralık 1984 günü, ABD kökenli Union Carbide firmasının Hindistan'da Bhopal'de kurduğu böcek ilacı üreten fabrikadan yanlışlıkla 40 ton metil isosiyanat gazını dışarı atması 18.000 kişinin ölümüne, 150.000'den fazla insanın zehirlenmesine neden oldu, (ç.n.)

*** 3 Aralık 1984 günü, ABD kökenli Union Carbide firmasının Hindistan'da Bhopal'de kurduğu böcek ilacı üreten fabrikadan yanlışlıkla 40 ton metil isosiyanat gazını dışarı atması 18.000 kişinin ölümüne, 150.000'den fazla insanın zehirlenmesine neden oldu, (ç.n.)

sınıf insanları kendi sağlık mevzularıyla kendileri ilgilenmişler ve diğer toplumlarla karşılaştırıldıklarında tarihi açıdan sağlık hizmetlerinin en büyük kullanıcıları olmuşlardır. Bir kişiye ciddi ve hayati tehlikesi bulunan bir rahatsızlık teşhisi konulduğunda, bu kişi hayatta kalmak için koşulları iyileştirmeye yönelmiş, çoğunlukla, satılmakta olan tedavilerin büyük bir kısmını almayı kabul etmiştir. Curtin ve meslektaşları (2005) iki prensibin varlığını öne sürmüşlerdir: Kişisel bir krizi yönetirken kişi, durumu açığa çıkaran işaretleri aramalıdır (şüpheli bir şişlik, olağandışı kanama ya da inatçı bir öksürük gibi) ve hızlıca en kötü senaryoyu değerlendirip tahkik etmelidir. Curtin ve meslektaşlarına göre "küçük bir bedel" ileride doğacak büyük kayıpları engeller – çağdaş kamu sağlığı mesajlarıyla büyük bir uyum içerisinde olan bir yaklaşım. Kişi mümkün olan en kısa sürede tıbbi yardım ve tedaviye yönelmelidir. Erken teşhis ve tedavi hayat kurtarır.

Ölüme iyi hazırlanmak için gerekli görülen şeyler, genel olarak, orta sınıfın muhtemel sorunlara vereceği tepkilerle uyuşmakta ve bu tepkileri doğrulamaktadır. Bu sınıf içerisinde mali ve adli planlama yaygındır ve bu gibi konular üzerinde kontrol sağlanması muhasebeci, avukat ve doktorlar ile cenaze işleriyle ilgilenenlerin ve kamu sağlığı çalışanlarının kullanılması anlamına gelmektedir.

Şehirler gibi, pek çok farklı unsuru bünyesinde barındıran toplumlar içerisinde kişi her beklenmedik duruma, özellikle de ölmeye, yönelik eğitim veremez; yani bu durumlar için bu alandaki uzmanlaşmış meslekler eğitim verir. Çağdaş sanayi toplumlarında tıp; kanser, nöroloji ve kalp damar hastalıklarında ihtisas olanağı sunmakta, ayrıca bulaşıcı hastalıklar konusunda uzmanlık vermektedir. Tıbbın en uç noktasında – yaşam hizmetlerinin sonunda– ölmekte olan insanla ve bu

insanın hayatının son haftalarında ortaya çıkan belirtilerle ilgilenmeye adanmış bir tıbbi ihtisas alanı olarak hafifletici bakım ve imarethane tıbbı sunulmaktadır (Field 1998).

Tabii ki, profesyonellerin kullanılması kriz yönetiminin bir diğer gerekliliğini olan bilgi yönetimini de karşılamaktadır. Diğer profesyoneller; sadece ölmekte olan kişiye yardım edebilme olasılığı olan ya da olmayan müdahaleleri gerçekleştirmek için değil, aynı zamanda tavsiyeler verme, ileriye dönük kestirim ya da tahminlerde bulunma ve diğerlerini yönetmeye yönelik stratejiler sunma konusunda da kullanılmaktadırlar. Çağdaş bakış açısından bu bilgi yönetimi stratejisi; kişinin rahatsızlığı, ölümü ve hatta ölümden sonraki yaşam olasılıkları hakkındaki bilgisini artırma yolu olarak kitapları, danışmanları ve interneti kullanımına kadar varmaktadır.

Mitroff&Pierson'un (1993) da gözlemlediği gibi, elbette herkes ölüme aynı düzeyde hazırlanmaz. Pek çok insan ölüme karşı korunmasız olduğunu reddeder ve tepkili davranır. Bu davranış tarzı özellikle işçi sınıfı nüfusuna ve genç insanlara özgüdür. Diğer bazı grupların ise sağlıkla ilgili kişisel krizlere yönelik bir planı vardır ancak bunlar sağlık sigortası ve/veya organ bağışı kartı –bu iki plan da kişinin beklenmeyen bir şeyle karşılaşabileceklerinin farkında olduğunu gösterir– gibi temel nitelikteki planlardır. Bu, ölümün ve ölme sürecinin kesinliğinin gerçekten farkına varıldığını göstermez; bu daha çok, "talihsiz" olanlardan birisi olunabileceğinin kabul edilmesidir.

Önemli ölçüde mal varlığı, kendisine bağlı olan kişilerin çokluğu ve daha uzun süre yaşama sebebiyle, orta sınıflar arasında ölüm için hazırlanma eylemi her zaman güçlü olmuştur ve hala da öyledir. Düşük gelirleri ve yüksek yoksulluk seviyesi sebebiyle kentsel işçi sınıfına mensup insanlar, beklenmedik durumlara karşı sigorta yapma ya da vasiyet yazma gibi konu-

larla uğraşan gruplar olmamışlardır (Johnson 1985: 11). Ancak orta sınıflar ölüm için hazırlanırken, planları genellikle kişinin mal varlığını ve ailesini korumak için vasiyet yazması gibi adli hazırlıkları içeriyordu. Modern dünyada vasiyet yazımı için yapılan kültürel baskı o derece güçlüdür ki; ABD'de vasiyet yazmaya ilişkin yapılan psikiyatrik bir test, bir vasiyet yazmamanın "ciddi duygusal rahatsızlığın bir göstergesi" olduğunu öne sürecek kadar ileri gidebilmektedir (Roth 1989: x)

Sömürgeci dönemde ilk çiftçiler ve bazı köylüler arasında, iyi ölüme hizmet etmesi amacıyla vasiyet kavramının kullanıldığını görmüştük (Kellogg&Restall 1998), ancak bu vasiyetlerin çoğu şifahi olarak yapılıyordu; yani bunlar, ölmekte olan kişinin ölüme iyice yaklaştığı anlarda diğerlerine ilettiği sözlü bir vasiyet şeklindeydi (Addy 1992: 119). Bu gibi vasiyetler çoğunlukla küçük borçlarla ilgili konuları halletmek, kişisel eşyaları bırakmak ya da diğerlerinden kendileri adına bir dizi ayin gerçekleştirilmeleri için talepte bulunmak amacıyla veriliyordu. Bu vasiyetler resmi değildi; sadece akrabalar, topluluk ve ölmekte olan kişi arasında gerçekleştirilen mütevazı vasiyet düzenlemeleriydi.

Bu doğrultuda şunu söyleyebiliriz ki, yerleşik hayat tarihinin büyük bölümünde ve pek çok kültür içerisinde, resmi vasiyet mülkiyetin dağıtımı için önemli bir araç olarak kullanılmamıştı çünkü çoğu insanın dağıtacak pek bir şeyi yoktu ya da bu dağıtımı ölüm sırasında değil emeklilikleri süresince gerçekleştiriyorlardı. İlk vasiyet yazımlarını gerçekleştirmeleriyle ünlü kişiler olan Antik Romalılar arasında dahi vasiyet, küçük bir nitelikli, genellikle kentli, orta sınıf vatandaşlar grubuna özgü olan bir kavramdı (Champlin 1991: 2). Yalnız, o varlıklı grup içerisinde vasiyet yazımı bir "takıntı" idi çünkü vasiyet, bu insanlar için, hatırlanmaya değer mezarlar, cenaze

törenleri ya da diğer kamu yapılarının yaratılması yoluyla kişisel ölümsüzlüğü sağlamanın en temel yoluydu.

Avrupa'da Orta Çağ'ın sonlarında vasiyet; çiftçi ve tüccarlar gibi küçük burjuva gruplarının (Addy 192: ix) ve daha sonra gelecek olan kasaba ve şehirlerdeki "kar arayan, ücret alan, mal sahibi" İngiliz orta sınıflarının (Morris 2005: 20) tasarıları için de hayati önem taşıyordu. Orta sınıfların, kendi yüksek kazançları bağlamında edindikleri korunmasızlık algısı ölüme bu şekilde hazırlanmayı gerektiren önemli ve sürekli bir güdüydü, en önemli nokta ise bunu *diğerlerinin* yardımı ile gerçekleştirmekti. İyi bir ölüm gerçekleştirmek önemli bir mali ve adli yönetim sorunu olarak görülüyordu.

Bu yönetim yaklaşımını dini kurtuluş kavramına da uygulayabiliriz. Örneğin, Orta Çağ Britanyası'ndaki orta sınıfların bunu yaptığına dair iyi kanıtlar bulunmaktadır. İşçi sınıfları tipik olarak kiliselerden toplumsal adalet bekliyorlardı. Ancak, orta sınıflar ölümden sonraki yaşamda iyi bir yer edinmek için "ruhani çıkarlarını yönetmeye" daha fazla ilgi duyuyorlardı (Pin 1964). Hıristiyan köylülerin iyi ölüm kavramı, din adamlarının dua etmek ya da günah çıkarmayı gerçekleştirmek için ölüm döşeği başında bulunmasını gerektirirken, orta sınıflar bu katılıma tahammül ediyorlar ancak daha fazlasını istiyorlardı ve "geleceklerini" güvence altına almak amacıyla verilecek ek hizmetler için para ödüyorlardı.

Bruce'un (2002: 54) o zamanın burjuvasını tanımladığı üzere:

> Kilisenin nihai kurtuluşun Tanrı'nın ücretsiz olarak lütfettiği bir şey olduğu üzerindeki ısrarlarına rağmen, Orta Çağ halkı yaşayanların ettiği dualarının ruhu bu yolda hızlandıracağı fikrini saplantı haline getirmişti. 1546 yılında Exeter'den Gilbert Kirk St. Mary Arches mahallesindeki her bir ev sahibine "benim ruhum

ve tüm Hıristiyanların ruhuna merhamet etmesi için Yüce Tanrımıza dua etmesi" için 4d bağışladı. Robert Hone kendisi gömülürken orda bulunan her bir katılımcıya duaları karşılığında 1d bağışladı ve kendisine borçlu olan kişileri onun için dua etmeleri koşuluyla affetti. Ayrıca bütün torunlarına "ruhum için *Pater Noster**, Ave ve Creed (Amentü) okumaları için " 12d bıraktı (Whiting 1989: 70). Bir kaç zengin ölümün ardından, ölümden otuz gün sonra ve ölüm yıldönümünde yapılacak ayinler için büyük miktarda para bırakmıştı: Joan, Lady Cobham ölümünün ardından yapılacak 7000 ayin için para ödemişti. Çok zengin olanlar ise kilisede kendi adına "dua okutma odaları" kurarak kendileri için sonsuza kadar ayin yapılmasını sağlıyorlardı.

Bu şekil bir yönetim ve hizmet için ücret ödeme yöntemi tıbbın kendisiyle –ölüm çoğunlukla yaşlanmanın doğurduğu hastalıklarla tanımlanmaya başladıkça dünya çapında önem kazanan bir meslek– ilgili kentsel orta sınıf uğraşlarında kişiler arası bir usul dizisi olarak yer alıyordu.

Tıbbın Gücü ve Yönetilmiş Ölüm

Jewson (1976) ve Waddington (1973) kendi yazdıkları tıp tarihlerinde, Avrupa tarihinin büyük bir bölümünde doktorlar ve "hastaları" arasındaki kişiler arası uzun süreli usulü not etmişlerdir. Doktorlar, genellikle hizmetlerine karşılık para ödeyebilecek kişilerin bulunduğu kasaba ve şehirlerde, hamilik sistemiyle çalışıyorlardı. Tıbbi kuramların doğası Antik Yunan'dan beri çok az değişikliğe uğramıştı ve homoral kuram –sıcak, soğuk, nem ve kurulukla ilişkiye giren ateş, hava, su ve toprak elementlerinin hastalık ya da sağlığı belirlediği fikri– çok yakın bir zamana kadar tıbbi düşünce dünyasına hükmetmişti

* Gerçek Dua. Hıristiyanlıktaki en bilinen duadır, (ç.n.)

(Rather 1978). Bu kuram, doktorların yalnızca ödedikleri ücret için değil bir tanıyı birlikte oluşturmak için de hastalara bağımlı olması anlamına geliyordu. Avrupa tarihinin büyük bir bölümünde bu durum kesin bir biçimde doktorları kentsel elit içerisinde çalışan konumuna yerleştiriyordu. Kişinin ölme sürecini "yönetmesi", yalnızca kişinin maddi işlerinin değil tıbbi işlerinin de yönetilmesi anlamına geliyordu.

Bugün, toplumbilim literatürünün büyük bir kısmı, ibrenin bizim tarafımıza döndüğünü, yani artık yönetilenin tıp mesleği olmadığını; tam aksine bizim yönetildiğimizi öne sürmektedir. Kuramlaştırmanın son yarım yüzyılı, özellikle toplumbilimsel çevrelerin bakış açısı, sağlık hizmeti deneyimlerimizi sağlama ve şekillendirme konusunda tıbbın lider konumunda olduğunu ısrarla ileri sürmektedir.

Elliot Friedson (1970), Irving Kenneth Zola (1972), Ivan Illich (1976) ve Brian Inglis doktorlar değilse de en azından tıbbın yarattığı ve desteklediği politika, teknoloji ve organizasyonların hepimiz için negatif toplumsal sonuçlara yol açtığını iddia etmişlerdir. Bu sonuçlar, çağdaş sağlık tanımlamalarımızın hayal bile edilemeyecek derecede genişlemesini, bunun günlük davranışlarımızın daha geniş bir biçimde gözetim altında tutulmasına yol açmasını, tıbbi müdahalelerden doğan beklenmedik ancak ciddi zararları, ölümleri, mesnetsiz ihlalleri, iş ve evdeki davranışlarımızın ahlaki yönden gizlice kontrol edilmesini içermektedir. Bu gelişmelerin bazıları nüfusun yaşam kalitesini ya da yaşam süresini geliştirme açısından çok az kanıtlanmış etkinlik göstermiş, ya da hiç gösterememiş olmakla birlikte oldukça pahalı da olmuştur. Ayrıca, ölme süreciyle ilgili olarak, bu değişimler, özellikle 20. yüzyılın ortalarında Batı dünyasında, ölmekte olan kişinin bakımına yönelik acımasız ve yabancılaşmış toplumsal yöntemlere yol açmıştır.

Toplumbilimciler Glaser&Strauss (örneğin 1965, 1968, 1976 yıllarında) en azından Amerikan tıbbının ölmekte olan kişinin yönetimi konusunda ne kadar istenilen şey bıraktığı hususundaki eleştirilerin ve etnografik kayıtların daima öncüsü durumunda bulunmuşlardır. Antropolog Geoffrey Gorer'ın "ölümün pornografisi" –Batı dünyasında öznenin nasıl bir tabuya ve utanç verici bir şeye dönüştüğü– hakkında iyi bilinen görüşleri mevcuttur. Pek çok farklı yazar ölümü çevreleyen sessizlikten (Kubler-Ross 1969), doktorların hastalığın gidişatı konusundaki görüşlerini hastalarla paylaşma hususundaki isteksizliklerinden (McIntosh 1997; Charmaz 1980) ya da ölme sürecinin yalnızlığından (Aries 1981; Elias 1985) bahsetmiştir. Hafifletici bakım ve imarethane hareketlerinin ABD ve Britanya'daki son artışı, en azından kısmen, 20. yüzyılın ortaları boyunca ölmekte olan kişilere uygulanan kötü bakımdan doğan bu belgelenmiş sorunlara atfedilebilir. Ancak bu gibi etnografiler ve tıbba yönelik bu tarz eleştiriler hikâyenin bütününü ortaya koymaz.

Tıbbi güce yönelik temel toplumbilimsel bakış açısı –bu gücün gerçek *toplumsal desteklerine ya da kişiler arası ilişkilere* değil– kurumsal anlatım, siyasi etki ve kültürel otorite ve otonomi üzerine odaklanmıştır. Bahsedilen toplumsal desteklerden kasıt, ölmekte olanlar da dâhil olmak üzere, sorunlarına pratik çözümler arayışında olan sıradan kadın ve erkeklerdir. Doktor-hasta iletişimini inceleyen pek çok çalışma mevcut olmasına karşın (bkz. Ong ve diğerleri 1995), doktorlar ve hastalarının aralarındaki iletişim zorluklarına ve güç farklılıklarına rağmen nasıl *birlikte* çalıştıklarını inceleyen çalışma sayısı nispeten daha azdır (Cassell 1986).

Tıbbi toplumbilim alanındaki en önemli eksikliklerden birisi, ölmekte olan kişilerle doktorların birlikte çalışmaları ko-

nusuna *ölmekte olan kişinin bakış açısından* yaklaşmaya duyulan isteğin az oluşudur. Ancak istisnalar kapsamlı ve değerli olmakla birlikte doktor-hasta ilişkisi hakkında daha önceki eleştirel anlatılardan farklı bir hikâye ortaya koymaktadır.

Armstrong (1987) ve Strange (2005), sessizliğin gerçeğin karşıtı olmadığını, aslında bir doktorun hastanın yaşam süresi ile ilgili düşüncelerini paylaşmasına izin veren doğrudan iletişimden daha farklı pek çok yol bulunduğunu göstermiştir. Aynı tarihi dönemde ölüm ile ilgili sözde tabu, aynı zamanda cinsellik, mastürbasyon, ruhsal bozukluk, aile içi istismar ve ırksal ayrımcılık hakkında konuşma konusundaki tabularla aynı şeydi. İyi orta sınıf insanlar ve ayrıca pek çok işçi sınıfı mensubu toplum içinde bu gibi şeyler hakkında konuşmazdı (Strange 2005). Ancak "edepli" insanların tartışma konusu yapmadığı diğer davranışlar gibi cinsellik de yaygın bir biçimde yaşanıyordu. Ayrıca, adli tıp, tarih, psikanaliz ve antropolojide olduğu gibi tıbbın diğer alanlarında da (bkz. Ackernecht 1969; Walter 1994) ölümün açıkça tartışıldığı zamanlar *vakiydi.* Yani ölüm konusunun bazı tıbbi tespitlerde yer almaması onu kendi başına bir tabu haline getiremezdi ve getirmedi.

Ölmekte olan kişilerin özel odalara atıldığı ve orada hastane personeli tarafından çoğunlukla yalnız olarak ölmeye bırakıldığı dikkat çekici, trajik ve oldukça iyi bilinen vakalar mevcuttu. Ancak aynı dönemde; ölme sürecinin yalnızca bir tıp ya da hastane meselesi değil bir toplumsal deneyim olarak daha uzun süren bölümünün tıbbi kurumlar dışında meydana geldiğine dair az da olsa bir farkındalık mevcuttu. Son saatler çoğunlukla onursuzca geçiyor olabilirdi ancak o vakitlerden günler ya da haftalar önce ev, iş ya da kilisede geçen zamanlar kişinin hayatının geri kalan kısmına benziyor olabilirdi. Ölmekte olan bazı insanlar, bir yalnızlık imajı oluşturmanın ak-

sine, muhtemelen son rahatsızlıklarından önce alışkın oldukları destek ya da arkadaşlıktan daha fazlasını tecrübe etmişlerdi (bkz. Kellehear 1990: 89-104; Vafiadis 2001: 32-37).

Yakın bir zamanda, ölme sürecini hem hastaların hem de doktorların gözünden ele alan bir çalışmada, Doktor Platon Vafiadis (2001), hasta ve doktorların, *doktor ve hasta olarak temel rollerini devam ettirirken* aynı zamanda nasıl pek çok rol değiş tokuşu yaptıklarını göstermeyi başarmıştır. Bazı zamanlarda, özellikle de gösterilen çabalar ya da zor dakikalar veya günler için verilen toplumsal destek söz konusu olduğunda, doktor hasta yerine geçmektedir. Hastalar da pek çok tıbbi ya da tedaviyle ilgili prosedürlerin içine başarılı bir biçimde girebilir; öyle ki, tıbbi müdahaleler söz konusu olduğunda, hastalar doktorlara pek bilmedikleri teknikleri gösterme hususunda öncülük edebilmektedir.

Vafiadis'in çalışmasından açıkça anlaşılmaktadır ki, hastalar kendi bakımları söz konusu olduğunda bir yönetim rolü ortaya koymakta, bu şekilde, kendi tıbbi ilişkilerine sadece pasif bir biçimde değil; aktif bir biçimde ve olaylar ile tıbbi görevliler üstünde bir üstünlük kurarak yaklaşmaktadır. Bu, tüm ölme sürecini tanımlayan tek bir rol ya da ilişki tarzının olmadığı karmaşık bir yapıdır. Ancak yakın zamanlarda yapılan bu gibi ayrıntılı çalışmalarda gösterilebilecek olan nokta; bazı hastaların, özellikle de iyi eğitimli kent hastalarının, kendi profesyonel tıbbi görevlilerinin diğer zamanlarda yaptığı kadar ustaca ve emin olarak, tıbbi görevlileriyle mesleki bir işbirliği içerisinde oldukları ve bazı zamanlarda yönetimsel bir ilişki içerisinde bulunduklarıdır. Tıbbın kültürel ve tarihi gücünün günümüzdeki düzeyinde dahi, bütün ömrünü diğer insanları, önemli mal varlıklarını ve kaynakları kontrol eden insanlar olarak geçirmiş sıradan kadın ve erkekler, yalnızca yerel sağlık

hizmetlerinde kendi ölümlülükleriyle karşı karşıya kaldıkları için bu gibi zihinsel yeteneklerini ve toplumsal becerilerini kolayca saf dışı bırakmamaktadır. Kentsel tarihimizin ilk zamanlarından beri durumun böyle olduğuna inanmamak şaşırtıcı ve biraz da mantığa aykırı olacaktır.

Yönetilmiş Ölüme Verilebilecek Örnekler

Ölme şekilleri arasındaki farklılıkları ve toplumsal özellikleri anlamak önemlidir. Gerçekte, açılış kısmında vurguladığım gibi, aynı dönem ya da kültür içerisinde dahi, ölme davranışı ile ilgili farklı değer ve şekiller arasında pek çok istisna ve çakışma görülmektedir. Bu tekrarladığımız kısıtlamayı da göz önünde bulundurarak, iyi yönetilmiş ölümün ayırt edici karakteristiklerini özetleyecek ve örnekleyeceğim.

Öbür dünyaya yapılan bir yolculuk olarak ölme neredeyse tamamen topluluk kontrolü altında gerçekleşmesiyle karakterize edilir. Ölmekte olan insanlar, kendi dünyalarından ayrılmaya başlamaları için gerekli olan her şeyi karşılaması için eski topluluklarına dayanan toplumsal hayatlardır. Yerleşik toplumların iyi ölümünde ise, ölmekte olan kişi kontrolü bazı koşullara bağlı olmak suretiyle köyüyle paylaşır. Herkes ölme hikâyesinde oynaması gereken kültürel rolü bilir ve herkes hastalık ve zamanın getirdiği kısıtlamalar altında elinden gelenin en iyisini yapar. İyi yönetilmiş ölüm senaryosundaysa, ölmekte olan kişi bu süreçte gerçekleşen şeyler üzerindeki kontrolü olabilecek en yüksek düzeyde ele alır. Kendi bireysel isteklerine uygun olarak ölme sürecini yönlendirme ve şekillendirme girişiminde bulunur. Şüphesiz, aile, iş ve din konularında genel bir yaklaşım vardır ancak bu karşılıklı ilişkilerin vurgusu, türü ve genişliği her bir ölmekte olan *birey* tarafından belirlenir.

Burada isterseniz Hopkins'in (1983: 1-3) Kraliçe I. Elizabeth'in ölümcül çiçek hastalığıyla karşı karşıya kaldığı duruma ilişkin mükemmel kayıtlarının üstünden geçelim. Bu vakada, yüksek statü ve güce sahip diğer tüm insanlar gibi geleneksel yükümlülükleri göz önünde bulundurmaksızın kendi davranışlarını belirleyen bir asil şahsiyetin durumunu görüyoruz.

Doktoru Kraliçeye rahatsızlığının kaynağının "çiçek" hastalığı olduğunu söylemişti – bu yüksek derecede ölüm riski taşıyan bir hastalık teşhisiydi. İyi bir ölüme hazırlanmak için rahiplerini çağırmak yerine, Kraliçe bu rencide edici teşhisi koyan doktoru kovdu. Bu durumun *Kraliçe'nin ölmekte olduğunu açıkça göstermiş olduğu* konusundaki görüşümü vurgulamak amacıyla burada Hopkins'ten (1983: 1) bir alıntı yapmak istiyorum: "O zamandan önce bile (Kraliçenin daha sonra koma durumuna geçmesinden önceki zamanda) Elizabeth ve danışmanları onun –evlenmemiş olarak ve de arkasında bir varis bırakmadan– ölmekte olduğuna inanıyorlardı." Bu, ölme sürecinin başlamış olduğunu varsaymak için yeterli tıbbi gerekçelerin yanı sıra bu konumdaki bir kişinin veraset ve miras ile ilgili hazırlıklara başlamasını beklemek için yeterli siyasi gerekçeleri sunuyordu. Peki, Kraliçe ve çevresindekiler gerçekte ne yapmışlardı?

Kraliyet Danışma Meclisi veraseti planlamak için toplanmıştı ancak, görüşmeler süresince Meclis ile işbirliği yapmak dışında, Kraliçenin ölüm için hazırlanmaya yönelik herhangi bir girişimi yoktu. Yine de, ilk teşhisi koyan doktor tekrar çağırıldı. Doktor, anlaşılabilir bir biçimde, daha sonra gerçekleşen tıbbi ve saray içi olaylar tarafından da desteklenen ve oldukça yerinde olduğu ortaya çıkan bir tanı koyduğu için kötü bir biçimde saraydan atılmasından dolayı biraz sinirlenmişti. Bu

sebeple yeniden gelmeyi reddetti ancak hemen ardından kraliyet elçileri tarafından ölümle tehdit edildi. Bu onu ikna edince, kraliyet sarayına gitti ve Kraliçenin rahatsızlığını yönetmeyi içeren tıbbi görevini uygulamaya başladı. Sonuç olarak Kraliçe iyileşti.

Daha yakın bir zamanda, Lois&Arthur Jaffe (1977); Lois'in uzun süren ölme süreci ve bu durumun kocası Arthur ile ailenin geri kalanını nasıl etkilediği üzerine tartışmaktadır. Lois, kontrol öğesine ve ölme sürecine kendisinin verdiği tepkiyi şekillendirmede kişisel olarak *aktif* bir rol almasına vurgu yapmaktadır:

> Ölme sürecinin altıncı evresi, yani sorumluluk, Kubler-Ross'un beşinci evresi olan kabullenmeyi rahatlıkla takip edebilir. Kabullenme, pasif rızayı ifade eder; sorumluluk ise kişinin kendi durumu ile ilgili bir şeyler yapmasına yönelik aktif hali gösterir. "Hasta olduğum" zamandan sık sık bahsettim. "Hasta olmak" kendi hastalığımızın bir evresinde olaya katıldığımız anlamına gelir (1977:210).

Kişisel kontrol ve bunun iyi yönetilmiş bir ölümü şekillendirmede oynadığı rol üzerine yapılan bu vurgu, AIDS hastalığı sebebiyle ölmekte olan Iain Gardner (2003: 47-8) tarafından da ele alınmıştır:

> Ölüm beni hiç korkutmadı. Asıl mesele, aradaki o bölüm. . . Sanırım, asıl endişe o boşluğu yönetmekle ilgili. Acı sadece işin küçük bir kısmı, ben süreci biraz daha iyi yönetmek istiyorum. Bütün bu seçimleri gerçekleştirmek istiyorum ve bu acı konusunu da içeriyor. Bu yalnızca benim kendi duygularımı yönetmemle ilgili bir şey değil. Aynı zamanda, benim kendi yapımdan dolayı, çevremdeki insanları da yönetmeye teşebbüs etmeye yönelik bir sorumluluk almaya olan eğilimim de konunun içinde. Ya-

> ni onlarında bu durumda iyi hissetmelerini sağlamam gerekiyor. Bunun benim için bir savunma yöntemi olup olmadığından ya da bunu yapmamın benim için yararlı olup olmadığından emin değilim. Çünkü genelde onları yönetirken aynı zamanda, garip bir biçimde, kendimi de yönetiyorum.

Yine aynı mevzuuyla ilgili olarak, yazar Katherine Mansfield da kendi mücadelesini anlatıyor:

> Kötü bir gün... korkunç acılar ve diğer şeyler; ve zayıflık. Hiçbir şey yapamıyordum. Zayıflık sadece fiziksel değildi. İyi olmadan önce *kendimi iyileştirmem gerekiyor*... bu, yalnızken ve bir seferde gerçekleştirilebilecek bir şey. İyileşmememin temelinde bu yatıyor. Aklım *kontrol altında* değil. (Sontag'dan alıntı 1978: 47)

Öbür dünyaya bir yolculuk olarak ölme kavramında geçişin yapıldığı kanal kamuya açıktır ve bunun çok basit bir nedeni vardır: Geçiş törenleri kamuya açıktır. "Ölme deneyimi" ile bu deneyimden önce ve sonra gerçekleştirilen törenler tamamıyla birbirinin aynıdır. İyi ölüme giden yoldaki ölme kavramında da önemli bir kamu öğesi bulunmaktadır çünkü bu insanların, kolektif bir biçimde gerçek katılımı içerebilen önemli toplumsal yükümlülükleri vardır. Orta Çağ Avrupası'nda fakirlerin ölme süreçlerinin kalabalık bir kitle eşliğinde gerçekleşmesi bu yükümlülüğün var olduğunu göstermektedir. Ancak, bu genel ölme sürecinin bir bölümünde, sıklıkla ve isteyerek, yalnız olarak ya da aile ile geçirilen bir zaman dilimi bulunmaktadır. Bu, yakın akrabalar için ve de Tanrı'yla biraz yalnız vakit geçirebilmek adına yapılır. İyi yönetilmiş ölme kavramında ise bu sürecin büyük bir kısmı özeldir. Ölme dünyasına dışarıdan yapılacak müdahaleler yalnızca tıbbi, dini ya da adli danışman ve yardımcılardan oluşan bir dizi profesyo-

nel katılımcı tarafından gerçekleştirilir. Doktorların yaptığı profesyonel katılım hiçbir zaman iyi ölümün özel ve önemli bir parçası olmamıştı. Bu durum, bir yandan doktorların kırsal alanda ender bulunmalarından diğer yandan ise mevcut olduklarında, Çin'de günümüzde yaşanan köy hayatında görüldüğü üzere, köylü gelirleri açısından oldukça pahalıya gelmelerinden kaynaklanmaktadır (Ma 2005:A7).

Bir pratisyen doktor, ileri evrede kanser hastalığından muzdarip hastaları arasında hem tıbbi personel ve tavsiye kullanmaya hem de bu hizmetlerin kendileri için göreli değerini hesaplamaya yönelik bir istek duyduğunu belirtmiştir:

> Pratisyen hekimlerini kendileri için bir avukat olarak kullanmayı gerçekten iyi bilen hastalar var ve bu yolla kendilerine en iyi şekilde bakılmasını sağlıyorlar. . . özellikle halktan olan hastalardan bahsediyorum. . . [örneğin] Yunan hastaların bu konuda o kadar da başarılı olduklarını düşünmüyorum. . . yani pratisyen hekimlerini. . .[bir] çeşit avukat rolünde kullanmaları konusunda ve. . . onlar da en uygun fiyatı bulmak için uğraşıyorlar. (Vafiadis 2001: 59)

Öbür dünyaya yolculukta, ölmekte olan kişi ve topluluk tarafından yapılacak olan hazırlıkların neleri içereceği öngörülebilir ve belirlidir. Yapmak zoruna olduğu tehlikeli öbür dünyaya yolculuk sırasında ölmekte olan kişiye yardım etmek ve onun imdadına yetişmek için nelerin "gönderileceğini" gelenek ya da adetler belirleyecektir. İyi ölüm için yapılacak olan hazırlıklar da çoğunlukla öngörülebilirdir. Ancak ölmekte olan kişi fiziksel ve aktif olarak o ortamda bulunuyor olduğundan; kişilik, statü, aileye özgü çatışma ya da uyum durumları ve hastalığın son durumu ile ilgili olarak, hazırlıklar çeşitlenebilmektedir. Diğer taraftan, iyi yönetilmiş ölümün oldukça ken-

dine özgü bir hali vardır. Pek çok nokta eskiden, iyi ölümde, sadece yatıştırıcı faktörler olarak algılanan şeylere bağlıdır – kişilik, statü, aileye özgü çatışmalar ve uyum ile rahatsızlığın kendisinin durumu. Bu gibi etkilerin üzerine bu denli ağır bir yükün binmesinin ardında yatan sebep, bunları takip eden gelen son nitelikle alakalıdır ve bu da ölme ilişkilerinde kişisel gücün doğasıyla ilişkili bir noktadır.

Öbür dünyaya yapılan bir yolculuk olarak ölmede, bireyin kendi ölümü öncesinde topluluğun değer ve ayinlerine ne katabileceğiyle ilgili endişenin dışında, kişisel gücün ölme sürecini belirleyen gerçek törenlerde çok az payı vardır. İyi ölümde ilişkiler işbirliğine dayalı ve ikna etmeye yöneliktir. Bu ilişkiler, ölmekte olan kişilerin eğer ki bu hayattan yaşamları boyunca kendilerine destek veren topluluğun onayıyla ayrılmak istiyorlarsa yerine getirmeleri gereken farklı toplumsal ve kişisel yükümlülüklerini etraflıca ele almak ya da en azından müzakere etmek için tasarlanmıştır. Doğrudan aileleri ya da meslektaşları ile olanların dışındaki ilişkilerinde tamamen ve bazı zamanlarda saygısızca enstrümantalist olan yüksek statüdeki bireyler içinse bu derece yakın bağların varlığı geçerli değildir.

McManners (1985: 261) Orta Çağ Fransa'sından, özellikle kendisinin "hovardalar ve ruh kaleleri" olarak adlandırdığı daha bireyci kişiler arasından, bu tuhaflığa dair pek çok örnek göstermiştir.

> 1751 yılında, Jansenistler son ayinlerin yapılmasını isterken Boindin, rahipler yönetimini ölçüsüz jestlerle reddederek öldü. 1765 yılında, Auxerre piskoposu ve yakınları, ölme vakti gelen Caylus Kontu'nun etrafında toplanmışlardı. Bu namlı günahkârı kendi kurtuluşu hakkında düşünmeye yönlendirmek için bir fırsat oluştuğunu umuyorlardı. "Ruhumun iyiliği adına benimle

konuşmak istediğinizi anlayabiliyorum" dedi Caylus Kontu, "Herkesin bu sözler sayesinde rahatladığı söylenildi bizlere." Ardından devam etti: "Ancak şimdi sizlere sırrımı açıklıyorum, benim bir ruhum yok." 2 yıl sonra Valence piskoposu ve katedralindeki din adamları, piskoposun bir yakını olan Markiz Maugiron'u dine dönmeye ikna edemedi. Markiz doktoruna: "Onları kandıracağım" dedi ve devam etti: "Ben kaçıyorum." Sonrasında öldü. Arkasında doktoru ile dalga geçen cümlelerini bırakarak ve sonsuz uykusuna giderken kendisini öpücükleriyle yatıştıracak çoban kızları çağırarak.

Bu konular üzerine karar vermek için sıklıkla kullandığımız bizlere ulaşan yazılı kayıtlar aracılığıyla, rahiplerine ve doktorlarına ve bu yolla geleneksel yükümlülüklerine meydan okumuş: Ya da ölen kişilerin bunları savuşturmasının ne kadar yaygın olduğunu anlamamız imkânsızdır. Ancak yine de, McManners ve diğerlerinin bizlere sunduklarına benzer, dikkatle belgelenmiş örneklerde görebildiğimiz şeyin şu olduğunu söyleyebiliriz; bu tuhaflıkların uzun bir geçmişi vardır; en azından kentsel bireyciliğin yükselişinin başladığı tarihlere kadar izleri görülebilmektedir.

Yönetilmiş Ölümler: İyi, Kötü ve Yanlış Anlaşılmış

İyi ölüme dair betimleme ve istemlerde gördüğümüz gibi, bahsedilen bu iyi ölüme ya da iyi yönetilmiş bir ölüme ulaşabilme yetisi önemli ancak bir o kadar da ironik bir ön koşula bağlıdır: Makul bir sağlık. Örneğin, bir kişinin aniden ölmesi durumunda bu durum, iyi ölümde merkezi öneme sahip olan hazırlanma fırsatını ortadan kaldırır. Hiçbir hazırlıkta bulunmamak kötü ölüm anlamına gelir. Bu doğrultuda, önceki tartışmalarda da gördüğümüz üzere kötü ölümlerin sayıca fazla olması herkesi ideolojik açıdan dikkatini bir noktada toplamak

zorunda bırakır. İyi ölümün yaygın bir gerçeklikten ziyade bir ideal olarak kalmasının temelinde yatan kültürel dürtü ve sebepler bunlardır. Aynı şey yönetilmiş ölüm için de geçerlidir. Kontrol fikri ve benliğin ve diğerlerinin yönetimi düşüncesi ciddi rahatsızlıklar, ani ölüm ya da tıbbi açıdan kötü bir biçimde yönetilmiş ölme süreci ile tehdit edilmektedir. Ancak genel tablo oldukça karmaşık ve toplumsal bir özellik gösterir.

Bu toplumsal karmaşıklığın anlaşılması için gereken temel nokta ölmenin toplumsal bir kimlik meselesi olduğunu tekrar hatırlamaktır. Antik Mısır ya da günümüz New York'unda insanlar, hastalıklarının –örneğin kanserin– kısa sürede kendilerini ölüme sürükleyeceğinin bilincine, günümüz tıbbi uzmanlarının "terminal dönem" –ölümden önceki son birkaç saat hatta gün– olarak adlandıracağı süreçten çok önce varmaktadır. Doktorların tebliğleri ya da ölmekte olan kişinin daha önce başkalarında gördüğü hastalık belirtileri olmasa dahi bu davranış ölmekte olan kişi için *iyileşmeyecekleri* anlamına gelmektedir. Ölüme hazırlanmak için genellikle ölmeye ilişkin bu farkındalık çıkış noktası olarak alınır ve bahsettiğimiz bu farkındalık ölümün gerçekleşmesinden haftalar hatta aylar önce gelişebilir. Bu yüzden yaşlılar, bir insanın ölümü ve yaşlanması durumunda belli hazırlıklarda acele etmeye meyillidirler, böylece ani bir ölüm vuku bulduğunda bu insanlar bu gibi durumlara hazırlıksız yakalanmamış olurlar.

Birkaç yıl önce, 12 aydan daha az ömrü kalmış 100 kişiyle görüşme yapmış (Kellehear 1990) ve bu insanların neredeyse tamamının kendi ölümleri için hazırlık yapmış olduklarını öğrenmiştim. Bunlar ölümle ilgili mali, adli, tıbbi, kişisel ve toplumsal hazırlıklardı ve hastaların çoğu "son hastalıklarından" ya da hastane veya imarethaneye "kabullerinden" çok daha önce son konuşmalarını yapmak üzere bir takım toplum-

sal ortamlar yaratmışlardı. Ölme deneyimi kişisel ve toplumsal bir kimlik konusudur. Sadece tıbbi bir olgu olarak görülemez. Bir ölümün nasıl "iyi yönetilmiş" olacağını ya da olamayacağını anlama mevzusu, ölmeyi uzun süreli bir olgu olarak ele alan bu bakış açısını da içermelidir.

Yakın zamanda Lawton (2000) ve McNamara (2001) imarethanelerde geniş çaplı gözlemsel çalışmalar gerçekleştirdiler ve kişisel kontrol, otonomi ve bir imarethane ideali haline gelmiş "ölene kadar yaşama" fikirlerinin gerçekliğini sorguladılar. Lawton ve McNamara'nın, imarethane bakımında yaşamın son gün ya da haftaları süresince hasta ve çalışanlar arasında gerçekleşen etkileşimle ilgili ayrıntılı çalışmaları yukarıda bahsedilen bireyci değer ve istemlere yönelik bazı ikirciklikler ve ciddi sorgulamalar ortaya çıkardı.

Lawton (2000: 89) ölümden önce kendi yaşamını anlatan "Frank"tan şu alıntıları yapmaktadır:

> Benim için fiziksel ve zihinsel olan şeyler birbiriyle iç içe gerçekleşir. Zayıfladıkça daha duyarsız ve içe kapanık bir hale geldiğimi . . . en sevdiğim uğraşlarımın çoğunu bıraktığımı fark ettim. Birkaç ay önce gazetedeki bulmacayı çözmeyi bıraktım. Geçen ay ise gazete okumayı tamamen bıraktım. Bütün ilgimi öylece kaybettim. Sanırım buradaki bu kadar hastanın bu kadar vaktini uyuyarak geçirmesinin sebebi de bu. Yapabilir durumda olduğumuz çok az şey var ve . . . bu durumda da direk *vazgeçiyorsunuz.*

Lawton'un aynı çalışmasında bahsi geçen Roz ise kendi ölme sürecine dair geniş resmin içine ailesini de yerleştirmektedir:

> Buraya kendimden çok kocam için geldim. *Benim ne istediğimin artık o kadar da önemi yok nasılsa. Tam bir yük haline geldim.* Eşim 7

hafta önce bakımıma yardımcı olmak için işini bırakmak zorunda kaldı. Sabrının sınırına geldi. Bununla başa çıkamayacağını biliyordum. Yani, evet, bunu onun için yaptım galiba. Onunda *benimle birlikte perişan olmasına* izin veremezdim artık, bu adil olmaz.

McNamara (2001: 99-106) ise akciğerinde oluşan kanser bütün vücuduna yayılmış olan 63 yaşındaki yaşlı kadın "Marnie"nin öyküsünü aktarıyor bizlere. Hikâyeye göre, Marnie'nin çocukları annelerinin belirtilerinden, bunları idare edememekten ve bazen de onunla doğru düzgün iletişim kuramamaktan yorulmuş ve sıkılmışlardı. İmarethanelerde belirtilerin yönetiminde zorluk ve sıkıntı yaşanması durumunda verilen genel tepkiye dayanarak sonunda Marnie'ye sakinleştirici verildi. Ardından çalışanlar, ölümün getirdiği karmaşık kişisel, toplumsal ve tıbbi bir sorunun yönetiminde başvurulan bu farmakolojik tepkinin anlamını sorgulamaya yöneldi: "İyi bir ölüm sadece karmaşa olmadan gerçekleşen sessiz bir ölüm anlamına mı gelir? Sakinleştirme yöntemi sıklıkla kullanılıyor ve bu da şu sorunun sorulmasını gerektiriyor; bu kendi başarısızlık hissimizi susturmanın bir yolu mudur?" (McNamara 2001: 106)

Frank ve Roz'un anlatımıyla ölme deneyiminin yakından ele alınışını ve antropolog McNamara tarafından Marnie için tanımlanan sonu göz önünde bulundurursak "iyi" bir ölümü "yönetilmiş" bir ölümden ayırmanın zor olduğunu düşünebiliriz. Ancak ölmenin yalnızca kurumsal, kısa süreli bir deneyim olmadığını ve ölme sürecinin uzun bir bölümünün çoğunlukla bu gibi bağlamların dışında yaşandığını biliyoruz. Bu sebeple, iyimser olursak, ölüm için yapılan pek çok hazırlığın aslında bizzat Frank, Roz ve Marnie tarafından gerçekleştirildiğini varsayabiliriz. Peki, ölme süreçlerinin "terminal döneminde,"

yani belirtilerin daha iyi gözetim ve kontrole tabi olması gereken aşamada, neye dayanarak bu kişilerin iyi yönetilmiş ölümler yaşadıklarını söyleyebiliriz?

Bu soruya verilebilecek üç muhtemel cevap bulunmakta ve bu cevapların hepsi de ölmeyi kentsel bir ortamda, yönetilmiş ölümler olarak görme ile ilişkilidir. Önerilebilecek ilk cevap; bireysel kontrol, otonomi ve "ölene kadar yaşama" (modern imarethane hareketinin sloganı) eylemlerinin aslında oldukça sonraki zamanlara kadar mevcut olduğudur. Ancak, ölme sürecinin son hafta ve günlerine girildikçe bu yönetim biçimi sağlık hizmetleri çalışanlarına teslim *edilmez, transfer edilir*.

Pek çok tıbbi çalışan ve bakıcı ölmeyi kendi kontrollerinde, kapalı, kurumsal bir deneyim olarak görür ve ölmenin "iyi" olup olmadığını değerlendirirken bu süreci uzun süreli bir olgu olarak ele alan bakış açısını dikkate almaz. Son gün ya da saatlerde bu gibi klinik ve terminal kriterlerin uygulanması, bu kontrolü, fiziksel bozulmaları yaşamlarının sonunda hastanın bireysel güçlerini yok edebilecek olan kişilerde arayanları hayal kırıklığına uğratacaktır.

Bunun ötesinde, klinik çalışanlarının "iyi ölüm" değerlendirmeleri bu terimi içermektedir çünkü çalışanlar ölmeyi çoğunlukla "kolaylık" ya da hastanın ölümü olarak algılamaktadır. Ölmekte olan kişiyle aralarındaki temel çalışma ilişkisi olarak –ister "iyi" ister "kötü" sonuçlar için olsun– kendi profesyonel mevcudiyetleri ya da hareketleri ölme süreci için yapılan tanımlamaları düşünürken ya da uygularken her zaman işin içine katılmamaktadır. "İyi bir ölüm" çalışanları işin içine daha fazla katar ve deneyimin terminal sonu üzerindeki kontrollerini pek çoğunun isteyeceğinden daha karmaşık olarak görür. "İyi", "kötü" ya da "yeterince iyi" ölüm, çalışanların

"hastaların" nasıl öldüğünü belirtmek için kullandıkları genel bir tanımdır ve olması gerektiği gibi genel sonuç içerisinde bakım, destek ve müdahalenin profesyonel noktalarını içermek yerine yalnızca ölmekte olan kişinin davranış ve deneyimini içerir. İyi yönetilmiş bir ölüm, yalnızca kişinin tıbbi ya da psikolojik olarak nasıl öldüğü üzerine yapılacak bir yorum değil, ölmekte olan kişiler ile bu kişilere verilen profesyonel hizmet arasındaki bir ilişkidir.

İkicisi, ölmenin "son saatleri" farklı şekillerde gerçekleşir ve ölmekte olan pek çok insan ölme sürecinde ileri zamanlara kadar kişisel kontrol ve iyi bir belirti yönetimini kendileri gerçekleştirebilir. Bu kişilerin çoğu sadece kısa bir huzursuzluk ve bilinçsizlik süreci geçirerek sakin bir biçimde ölür (bkz. Hinton 1967; Witzel 1975; ve Jalland' dan 2002: 90 eski bir tıbbi anlatı). Açıkçası, ölmekte olan pek çok kişi ölümlerini iyi "yönetmekten" acizdirler ve bu ölümler onlar ya da bakıcıları tarafından kötü yönetilmiş ölümler haline gelebilir. Tıpkı "iyi ölümlere" karşı "kötü" ölümlerin olması gibi. Bu gibi kötü yönetilmiş ölümler "iyi yönetilmiş" ölümlerin meydana gelmesi için neyin gerektiğine dair fikirlerin oluşması yönünde bir sıçrama tahtası görevi görür. Hatta bu ölümler, gönüllü ötenazi hareketiyle ilgili tartışma ve münazaralarda sıklıkla görüldüğü gibi bir "ölme süreci" geçirmemek için bir itici güç olarak dahi görülebilir. Dünya çapında ötenazi tartışmalarını sürükleyen şey, bireylerin ya da tıbbi hizmetlerin kendileri ya da başkaları için iyi bir çıkışı "yöneteceklerine" dair verecekleri garanti ya da vaadin yokluğudur.

Son olarak, öbür dünyaya yapılan bir yolculuk olarak ölmenin törensel bir biçimde *paylaşılmış* bir deneyim olduğunun akıldan çıkarılmaması gerekir. Bu gibi bir deneyimde ölmekte olan kişilerin de orada mevcut olduğu varsayılır ancak toplu-

luk; miras, ölüm hazırlıkları ve veda konularında onların adına davranır. Bu şekilde, ölmekte olan kişinin rolü büyük oranda topluluğa aktarılır. İyi ölümde, ölmekte olan kişinin rolü; o kişi ve topluluk arasında paylaştırılır; her iki taraf da hangi rollerin kime ait olduğunu bilir. Kentsel bir bireyin yönetilmiş ölümündeyse, ölme süreci sadece bireysel hareket ve davranışlarla sınırlı değil; ölmekte olan kişilerin çevresindekilerden alınan ardımın kullanımı ve uygulaması ile de ilişkilidir. *Ölme sürecinin, bir yönetim rolü olarak vurgulanan parçasının, diğer bütün yönetim görevleriyle birlikte diğer kişilere aktarılması daha sonraki aşamalarda gerçekleşebilir.*

Lawton'ın (2000: 107) çalışmasında bahsi geçen Bayan F bunu şöyle yorumlamaktadır:

> Annem kötüleştikçe onun için her şeyi ben yapmak zorunda kalmıştım. Kanser her tarafa yayılmıştı. Yabancıların (bakıcılar) evine gelmesini istemiyordu. Onu böyle bir durumdan korumalıydım. Tuvalete gitmesine ve bezini değiştirmesine yardımcı olmak için her gece ayaktaydım. . . günlerim ona yemek yedirmekle, [yatakta] onu çevirmekle geçiyordu . . . Şimdi düşünüyorum da, son altı aydır kendi hayatımı yaşamışım gibi hissetmiyorum. *Bütün bu zaman içerisinde ben başka birinin hayatını yaşadım; sanırım annemin.* (vurgu orijinal metinde mevcut)

Ölümü Ehlileştirmenin Zorluğu

Ölüm üzerine yapılan tartışmaların, tıbbi belirsizlik ve yetersizliğe yöneltilen eleştirilerin ve ölme zamanındaki kontrole ilişkin tedirginliğin büyük bölümü kentli elitlerden ve onları destekçileri ya da taklitçilerinden (küçük burjuva ve daha ileriki zamanlarda endüstriyel işçi sınıfları) kaynaklanmaktadır. Daha önce de belirttiğim gibi, fiziksel bir geçiş olarak ölme ile ilgili tıbbi görüşlerin çoğu bu sürecin özellikle zor *olmadığı*

yönünde olsa da korkunç bir biçimde gerçekleşen ölümler en çok hatırda kalan ölümler olmaktadır. Bu, kurmacalarda olduğu kadar gerçek hayatta da böyledir. *Ivan Ilyich'in Ölümü*'nde (Tolstoy 1960: 159), Ilyich'in ölme süreci şöyle aktarılmaktaydı: "O andan itibaren tam üç gün boyunca devam eden çığlıklar başladı ve bu çığlıklar öylesine kötüydü ki, iki kapalı kapının ardından dahi duyanlar korku içinde kalıyorlardı."

Susan Sontag gibi kentli entelektüellerin yaptığı modern kanser tanımlamaları dahi korku ve nefret uyandırmaktadır. Sontag, kansere dair genel görüşün, bu hastalığın acılı olduğu yönünde geliştiğini belirtmekte, bunun "utanç" duygusunun getirdiği acıdan da kaynaklandığını eklemektedir – keza bu kanserlerin çoğu vücudun göğüs, prostat, bağırsak, rahim, testis ya da mesane gibi özel bölgelerini istila etmektedir. Tedavi ise çoğunlukla hastalıktan daha kötü olarak tanımlanmaktadır (Sontag 1978: 17). Yakın zamanlarda yapılmış tıbbi tanımlamalar da aynı derecede ürkütücüdür. Sherwin Nuland (1993: 207), çoksatar kitabı *How We Die*'da [Nasıl Ölüyoruz] kansere dair rahatsız edici bir portre çiziyor:

> Gizli bir düşman olmak bir yana, kanser, kötücül bir öldürme coşkusuyla dolu, çılgına dönmüş bir şeydir. Bu hastalık, tahrip edici devamlı, devirli ve korku dolu bir yolu takip eder. İzlediği bu yolda hiçbir kuralı dinlemez, hiçbir emre itaat etmez ve cinai bir yok etme isyanı ile bütün mukavemet noktalarını bertaraf eder. Hücreleri, öldürmek için sağa sola dağılan barbar kabilelerin üyeleri gibi davranır – lidersiz ve herhangi bir yol bilmeden. Ancak hepsinin aklında tek bir şey vardır: Ulaşabildiği her yeri talan etmek.

MS 2. yüzyıl gibi erken bir zamanda kanseri, içinizdeki her yere uzanan bacaklara sahip, sizi öldürmeden önce derin-

lerde bir yerde patlayana kadar gizlenen ya da iltihaplı bir yara şeklinde kendini gösteren bir yengeç olarak tanımlayan kişinin Yunan Doktor Galen olduğunu hatırımızdan çıkarmamamız gerekir. İster Antik Yunan kasabalarında ister günümüz Londra'sının varoşlarında olsun, uzun bir yaşamın ardından gelen ölme daima vahşi ve kontrol edilemez bir canavar gibi gösterilmektedir. Bu canavarı ehlileştirmek için dinden çok tıbba yönelmemiz boşa değildir.

Jalland (2002: 89) bizlere, azalan dini inancın, artan burjuvalaşmanın ve tıptaki gelişmelerin hüküm sürdüğü Viktorya döneminde dahi "iyi ölümler" üzerindeki vurgunun kökten bir şekilde değiştiğini, o zamanda tutulmuş günlüklere dayanarak, hatırlatmaktadır. Çoğunlukla hazırlıklara ve dolayısıyla bütün ölümlere karşı bir tehdit olarak görülen ani ölüm artık bir merhamet, kurbanını uzun süren acılardan kurtarabilecek bir "iyi ölüm" olarak algılanmaktaydı.

Bu bir döneme özgü yorum, Viktorya döneminde yalnız ölme sürecinin getirdiği fiziksel zorlukları geniş bir biçimde ele mi alıyor yoksa sadece daha dünyevi kaygılarla gölgelenen ruhani kaygılardan arta kalanları mı açığa çıkarıyor bilemeyiz. Ancak bu gibi kaygıların, özellikle kanser gibi uzun süreli fiziksel ölme sürecine aşina olan birinin zihninde yer etmeyeceğine inanmak zordur. Bunlardan farklı kaygıların yazılı öncelikler ve kamusal durumlarda ön plana çıkıyor olması bunu değiştirmez.

Temel olarak, zorlu bir geçiş sürecinden korkan insanların oluşturduğu kentsel bir toplumun içinde iyi yönetilmiş bir ölüm yaratmak adına sahip olunan temel kaygı; kişinin bir yandan aile, din ve zenginlik ile ilgili yönetim sorunlarını hallederken diğer yandan "ölüm" adı verilen hayvanı nasıl ehlileştirebileceği olmuştur. Ölümü ehlileştirmek; bu gerçek ya da

hayali, karmaşık, acılı ve korkunç ölümü –ilerleyen yaşın bizlere getirdiği ölümü– yönetme kaygımızı yönlendirmiştir.

Ona inandık, ondan korktuk ve kendisinin zihnimizde yarattığı aslan imajına karşı profesyonel arkadaşlarımızı onu terbiye edebilmek adına yanımızda bulundurduk. Ölümü ehlileştirmek kentsel orta sınıfların takıntısı haline geldi ve devamında moderniteyle birlikte yayıldı. Ölümü ehlileştirmek insanlığın modern mirası oldu.

Dokuzuncu Bölüm
Üçüncü Zorluk: Ölümü Ehlileştirme

Ölüm her zaman insanları korkutma eğilimine sahip olmuştur. Şehirlerdeki münzevi sosyal hayatın içinde de ölüme atfedilen anlamlar muğlâklığını korumuştur. Köylüler ve ilk çiftçiler için, hayvan ve bitkilerin günlük yaşam ve ölüm döngüsü; kendi şarkı, deyiş ve metaforlarına kaynaklık etmişti. Şehir insanı kendi deneyimleriyle ilgili ya da bu deneyimleri doğrulayacak bu gibi pastoral öğeleri bulmakta zorlandı. Bazı köylü ve çiftçi kültürlerine özgü boyun eğme yaklaşımı ve felsefesi de kentsel elitin problem çözmeye yönelik daha enstrümantalist ve aktif yaklaşımından ayrılıyordu. Onlar için ölüm *gerçekten* büyük bir problemdi.

Bilim ve tıp; sadece hastalık, güçsüzlük ve ağır fiziksel iş yükü değil aynı zamanda erken ölüm, zorlu ölme ve kayıp için duyulan acı gibi sorunlarla başa çıkmak için çok uzun zamandır geliştirdiğimiz teşebbüslerin aşikâr örneklerindendir. Tıbbi araştırma kendisini sadece tedaviye değil aynı zamanda ilgiye de adamıştır. Ölüm kaçınılmaz olduğunda doktorlar sıkıntıyı azaltmak için kendi zaman ve mekânları dâhilinde ellerinden gelenin en iyisini yapmışlardır. Bireyler ve aile için oynadıkları

pastoral rolün bir uzantısı daha sonra psikiyatri, psikanaliz ve sağlık eğitimi gibi modern konuşma sanatlarına dönüşmüştür.

Ölme sürecinin getirdiği sıkıntı hafifletici sanat ve bilimler gibi uzun süreli gelenekleri etkilemiş ve bu gelenekler daha sonra formüle edilip modern "hafifletici tıp" başlığı altında toplanmıştır. Aynı şekilde, erken ya da organizasyonel bir kargaşa içinde yaşanan ölme sürecinin getirdiği sıkıntıya karşı da daha az süren ancak aynı derecede istekle güdülen adli ve idari "hafifletme" çabalarında bulunulmuştur. Vasiyetler karmaşık, daha yaygın ve teknik olarak açık hale gelmiş; ölümün ardından ortaya çıkabilecek mağdurlar ya da bilinmeyen davacılar ile hak sahipleri arasındaki çatışmayı önlemek için kesin bir biçimde hazırlanmıştır. Ölümle birlikte gelecek olası kargaşa ve huzursuzluğu "ehlileştirmenin" bir yolu olarak mali hazırlıkların rolleri de tür ve ayrıntı bakımından evrimleşmiştir.

Ehli ve Vahşi

Bu gözlemler açıktır ve kentsel olduğu kadar pastoral insanlar için de geçerlidir. Ancak bu iki farklı toplumda kültürel örgütlenme, ekonomik yeterlilik ve kişisel tarz konularında farklılık bulunabilir. Eski kırsal toplumlar ile daha sonra gelen kentsel toplumlar arasında kültürel örgütlenme ve ekonomik yeterlilik (temelde dinin özellik gösteren ilişkilere karşılık geniş profesyonel ilişkiler) ve ölüme karşı kişisel tepki tarzı (kabullenme ve teslimiyete karşı huzursuzluk ve kontrol) konularında gözle görülür bir farklılık bulunur. Bu durumun, bahsedilen iki ayrı senaryo içerisinde, ölme sürecinde nasıl büyük bir zorluk haline geldiğini anlamak için ehli ve vahşi olana dair fikirlerin kısa bir incelemesini yaparak başlamamız gerekir.

"Ehli" kelimesinin sözcük anlamı; bir şeyi insan kontrolü altına sokmak ya da insanın hizmetine sunmaktır. Bu bir evcil-

leştirme, "vahşi" olanın içerisindeki sertliğin üstesinden gelme sürecidir; yatıştırmak, zapt etmek, uysal, yumuşak başlı ya da söz dinleyen bir şey haline getirmektir. Ehlileştirmek; yoğunluğu gevşetmek, dindirmek; hafifletmek, yumuşatmak ve hatta bir şeyi "sıkıcı ya da yavan" hale getirmektir (Oxford English Dictionary, 1989). Bu tanımlamalardan da kolaylıkla anlaşılacağı gibi, ölümü ehli hale getirmek büyük bir zorluk teşkil etmektedir ve görevin çetinliğini olduğundan eksik göstermektedir. Ölümü yumuşatabiliriz, yatıştırabiliriz ancak ölümü sıkıcı kılmak gibi epik indirgemeleri yapmayı başarmak imkânsızdır.

"Ehli" olanın karşıtı tabii ki "vahşi"dir. Vahşi; kaba, yabani, dirençli, asidir. Azılı, başıboş, hovarda, acımasız, öngörülemez, şiddete eğilimlidir ve kendisininkinden başka hiçbir otoriteye boyun eğmez. Vahşi; hayvanları, bitkileri, mekânları, tutkuları, insanları, davranışları, girişimleri, yaşam tarzlarını, rüyaları; hatta madenciliği ve oyun kartlarını dahi kapsar (Oxford English Dictionary 1989). Ölümün "vahşi" imajı; kargaşa, düzensizlik, gelişigüzellik ve şiddete; öngörülemeyen ve beklenilmeyene işaret eder. Okura ne denli "doğal" ya da muhtemel görünürse görünsün; bu imajın ölümle ilişkilendirilişi yakın zamanda gerçekleşmiştir.

Bu tanımlayıcıların hayvan akrabalarımız için uzun süredir kullanılması, bahsettiğimiz kullanımın ne derece yakın zamanda geliştiğinin bir göstergesidir. Örneğin, bir hayvanı "ehli" olarak tanımlamak; onun bir zamanlar vahşi olduğunu ya da en azından *bu* ehli olan hayvanla ilişkili başka vahşi hayvanlar olduğunu varsaymaktır. "Ehli" ölüm fikri ise; ölümün ve ölmenin bir şekilde, bir yerlerde "vahşi" olmuş olduğunu veya en azından ya şimdide ya da geçmişte "vahşi" olan farklı ölümlerin bulunduğunu varsayar. Ancak, geniş tarihi ve kültü-

rel manada hem "ehli" hem de "vahşi", muhtemelen pastoral toplumlara ve onlardan oluşan kentsel gelişimlere; buna bağlı olarak da bu zaman ve mekânlarda yaşamış insanların takıntı ve uğraşlarına özgüdür.

Bitki ve hayvanların evcilleştirilmesinden öncesine, örneğin Taş Devri'ne, "ehlileştirme" ya da "yaban" fikirleri yabancıydı. Günümüzdeki pek çok avcı-toplayıcı kültürün mevcut inançlarında olduğu gibi o zamanlarda da insanlar *dünyanın ve onun doğal düzeninin bir parçası* idi. Buna bağlı olarak, ölüm de dünyanın "doğal" bir yönü olarak görülüyordu; ne ehli ne de vahşiydi, sadece doğal *ve* toplumsal düzenin bir parçasıydı. Gelişi beklenmedik olabilirdi, hoş karşılanmayabilirdi ve sıklıkla, gerçek olsun ya da olmasın, bir kötülükten dolayı zuhur ettiği düşünülebilirdi ancak dünyadaki yeri tıpkı kayalar, çiçekler ya da somon balığı gibi doğallaştırılmıştı. Evcilleştirmenin ortaya çıkışıyla birlikte ilk çiftçiler kendi buğday ya da pirinçleriyle, sürülmüş tarlalarının dışında kalan "vahşi tahıllar" arasındaki farkı anlamaya başladılar. "Yabani ot" kavramı böyle doğdu. Ayrıca; köpek, kedi, tavuk ya da sazan gibi "ehlileştirilebilen" hayvanlar da vardı ancak kaplan, timsah, yılan ya da köpek balığı bu hayvanların arasında yer almıyordu. Gelgelelim ki vahşi bir hayvanı ehlileştiremiyor olabilirsiniz, ancak, onu zapt edebilirsiniz. Bu, çoğu çiftçi ya da köylü için uygun bir istek değildi ancak kent sakinlerine oldukça çekici gelmişti.

"Vahşi canavar" imgesi eski zamanlardan beri vardır ve yerleşik toplumlar bu imgenin varlığından korkmuşlardır. Keza, vahşi canavarlar gaddar, kanunsuz, tehlikeli hatta ölümcül olabilirler. Vahşi hayvanlar kontrol altına alınamazlar ve mahsüller, evcil hayvanlar ve aile için bir tehdit oluştururlar. Midgely (1995), hayvanların bu vahşi ve ölümcül imajının ya

da kontrol dışı canavarlar olarak görülmesi olgusunun günümüzde de geçerli olduğunu ileri sürmekte ve "hayvan" kelimesinin genelde hakaret olarak kullanılmasını ya da özellikle hukukçular ya da gazetecilerin tehlikeli suçluları "hayvanlar" olarak tanımlamasını buna örnek vermektedir.

Zihnimizdeki "vahşi canavar" algısı da kökenlerini bu kaynaklardan almaktadır ve 18. yüzyılın "yabani" ya da "Şarki" fikrinden (Said, 1978) aldığımız psikolojik mirasa benzemektedir. Özellikle şehirlerdeki insanlar, vahşi canavarlar ya da yabaniler hakkındaki bu fikirlere yatkındır çünkü ikisini de daha önce görmemişlerdir. Bu insanlar doğal ortamlarındaki hayvanlarla ilgili çok az deneyime sahiplerdir ya da hiç böyle bir deneyimleri olmamıştır. Şehirli insanların komşuları avcı-toplayıcı topluluklar değil, çoğunlukla köylü çiftçiler olmuştur. İlk ABD sömürgecileri (Lawrence 1982: 262-6) ve hayvanat bahçelerine (Baratay&Hardouin-Fugier 2002) dair kayıtlar; bahsedilen toplumsal koşulların hem doğal ortamlarındaki hayvanların hem de avcı-toplayıcıların "vahşi" ve "egzotik" görünmelerine yol açtığını ortaya koymaktadır.

Öyleyse hayvanları kafeste tutmayı kim istemiştir? Koebner'in (1994) gözlemlerine göre, vahşi hayvanları özel koleksiyonlarda bulundurmak kraliyet ailesine tanınmış bir ayrıcalıktı ancak bu faaliyetin daha yakın zamanlarda gördüğümüz kamusal versiyonlarını oluşturan zengin ve güçlü bir burjuvaziydi (Baratay&Hardouin-Fugier 2002: 147). Bu gibi işaretler bahsettiğimiz güç ve zenginliğin kamuya sunulmasıydı ve kentsel elitin yaygın kültürlerarası uygulamaları arasındaydı. MÖ 2300'de Sümer, MÖ 1500'de Mısır, MÖ 1100'de Asur ve MÖ 1027'de Çin şehirlerinde özel hayvanat bahçeleri bulunduğuna dair belgeler vardır. Romalılar ise hem gösteriş

hem de eğlence amacıyla vahşi hayvanları kullanmışlardır (Koebner 1994: 56).

Dahası, vahşi hayvanları hayvanat bahçelerinde kafesler içinde tutma faaliyeti; modern şehirlerin zenginlik, kolonyal güç, bilimsel deney ve araştırma merkezi haline geldiği 19. yüzyıla kadar insanların zenginlik ve güç arayışıyla birlikte devam etti. Ölüm denilen bu "vahşi" şeyi ehlileştirmeye yönelik kentli istek; gıda ve güvenlik için "vahşi" hayvan ve bitkileri ehlileştiren uzun süreli yerleşik zihniyetin doğal bir uzantısıdır. Kentli elitler için vahşi hayvanlar ve "yabani" insanlar hayalperest fantezileri temsil ediyorlardı ve bunu zıtlığı ortaya çıkararak, korkuyla heyecanlandırarak ve bilinmeyeni abartarak yapıyorlardı.

Şehir insanları, özellikle de ölüm ve ölme ile ilgili deneyimi azalan modern şehir halkı, bu yerleşik korkuyu biledi ve bu abartılı kaygıyı ölümün vahşi imajı şekline dönüştürdü. Bu bakış açısıyla, şehir halkı ölümü ehlileştirmeye yönelik basit bir yerleşimci arzunun acil ve profesyonel bir takıntıya dönüşmesi sürecini çok kıza bir zamanda yaşadı. Ölümü ehlileştirmeye yönelik bu tutkunun bir kısmı, yükselen orta sınıfların dizginlenemez ve kontrol edilemez hayvani davranış ve kimlikler ile bunlara benzeyen her şeye karşı duyduğu tiksintiden geliyordu.

Özellikle modern orta sınıflar, doğum, seks ve ölüm gibi fiziksel yakınlaşmalara karşı abartılı bir duyarlılık geliştirmişti. Küçük göçebe işçi ailelerinde ölme ve yaşamaya dair kanser korkusu ya da terk edilme, korunmasızlık ve yalnızlık korkusu bu diğer korkuları tetiklemiş olabilir. Enstrümentalist, köksüz ve geleneksellik karşıtı kültür de kent elitlerinin zorlu ölümü "ehlileştirme" hırsı için bir umur ve aciliyet oluşturmuş olabilir.

Ölümü vahşi olarak gören bu abartılı bakış açısının oluşmasının altında bir başka neden daha bulunmaktadır ve Philippe Aries, bu bakışın ölümü "ehli" olarak gören eski bakış açısından doğduğuna dair düşüncesini açıklayarak büyük ve küresel bir tartışma yaratmıştır.

Philippe Aries ve Ehlileştirilmiş Ölüm

Ölümün ehli olarak görülmüş olabileceğine dair basit ancak zekice fikir ilk defa Fransız tarihçi Philippe Aries (1974, 1981) tarafından genişçe izah edildi. Aries, Batının ölüme karşı geliştirdiği yaklaşıma dair 1.500 yıllık bir inceleme ortaya koydu. Bu inceleme, yalnızca ölme sürecine yönelik değil aynı zamanda defin ve yas olgularına yönelik davranış ve yaklaşımları da içeriyordu. Özet çalışması *Batılının Ölüm Karşısında Tavırları* (1974) ve sondan bir önceki çalışması *The Hour of Our Death*'de [Öldüğümüz Saat] (1981) Aries; bu alanlardaki yaklaşım ve davranışlarımızda bir değişme yaşandığını öne sürmektedir.

Aries'in tarihi çalışması karmaşık, bazen ise detaylı ve eleştirel bir özellik göstermektedir. Onun ölmeye yönelik toplumsal betimlemesini özetlerken iki ön gözlem yapılabilir. Birincisi, Aries'in "ehli ölüm" olarak adlandırdığı şeyin özünün çoğu diğer toplumsal ve antropolojik gözlemcilerin "iyi ölüm" olarak adlandırdığı şeyden oluşmaktadır. Çalışmada; şövalye, savaşçı, din adamları hatta köylülerin ölüme, özellikle Tanrı ile karşılaşmaya nasıl hazırlandıklarını ve akraba ve toplulukla olan ilişkilerini nasıl düzenlediklerini anlatan uzun paragraflar bulunmaktadır. Yaklaşan ölümünüzü kabul ederek kontrole sahip olmak ve ruhunuzun refahı için gerekli hazırlıkları yapmak Aries'in dayandığı Orta Çağ literatürü içerisinde tekrar tekrar anlatılmaktadır. 1981'deki kitabının son bölümünde Aries bu tür ölmeleri doğrudan 20. yüzyılın ortaların-

daki "görünmez ölüm" olarak adlandırdığı şeylerle karşılaştırmaktadır: Hastanelerde ölme, "tıbbileştirmenin zaferi", inkâr edilen ölüm ve "yakışıksız" bulunan yas (Aries 1981: 559-601).

İkincisi, Aries'in bu çalışması, 1970'lerde ve 1980'lerin ilk yıllarında modern ölme, ölüm ve matem sahnelerinden duyulan büyük hoşnutsuzluk dalgasının bir parçasıydı. Toplumbilimci Barney Glaser ve Anselm Straus; psikiyatrist Elizabeth Kubler-Ross ve doktor/hemşire Cicely Saunders gibi Aries de zamanın kurumsallaşmış ölme ve yas deneyimlerine karşı geliyordu. Bunu; ölme ve kayba dair sağlam Orta Çağ tanımlamaları aracılığıyla gerçekleştirip bunları kendi döneminin daha az detaylı Batı deneyimleri ile karşılaştırıyordu.

Aries'in çalışmasıyla ilgili bugün de geçerli olan çekinceleri ilk dile getiren McManners (1981) oldu. Aries din adamlarıyla onlara karşı olanlar arasındaki çatışmaları –özellikle de 18. yüzyıldaki– göz ardı ediyordu. Tasvir ettiği zamanlar gereğinden fazla temiz ve açıktı ve davranışların örtüşen ve sürekli doğasını yeterince göz önünde bulundurmuyordu. Bir de tabii ki onun Katolikliğe yaptığı neredeyse özel vurgu vardı. Ancak, bu çekincelerin çoğu Aries'in Orta Çağ'dan kendi dönemine kadar ölme davranışlarını tanımlarken oluşturduğu daha önemli karışıklığı hala çözememektedir. Aries'in "ehil ölüm" hakkında yazarken ne demek istediğini anlamak için onun bu konudaki bazı çözümlemelerine açıklık getirmemiz gerekiyor.

Sadece Avrupa tarihiyle sınırlı olmayan geniş bir tarihi perspektiften bakıldığında, Aries'in ölmeye dair görüşleriyle ilgili en dikkat çekici sorun; "eski" ve "modern" olana dair klişelerinin ötesine bir türlü geçememiş olmasıdır. Bu durumun sonucu "İyi Ölüm" ile "İyi Yönetilmiş Ölümün" birbiriyle iç içe görülmesi; bunun da ötesinde, en uzun ölme geleneğimiz olan "öbür dünyaya yapılan bir yolculuk olarak ölme"nin göz

ardı edilmesidir. Aries'in sunduğu ölme örnekleri dikkatlice okunduğunda üst tabakanın ya da askeri sınıfın ölümlerine özel bir ayrıcalık tanındığı görülebilmektedir (Walter 1996: 198). Ehli ölüme dair bilimsel incelemelerinin büyük bir bölümü (1974: 1-25; 1981: 5-92) Yuvarlak Masa Şövalyeleri'ne ya da Roland'ın ölümüne adanmıştır.* Çalışmalarında kadınlar, din adamları, zanaatkârlar ya da tüccarlara dair pek az değerli tasvir bulunmaktadır (Strange 2005: 19). Aries'in; "bizim için yeniden yarattığı" (1981: 5) kişileri çoğu hayali olan ayrıcalıklı bir elit arasından seçmesi ciddi tartışmalara açıktır.

Ölmeye dair pek çok edebi ve dini kayıt –özellikle de iyi ölümü tasvir edenler– ölme sahnelerinin etnografik portreleri olmaktan çok şüpheli ancak aynı zamanda meraklı okurlar için tasarlanmış ahlaki birer araç görevi görmektedir. Aries'in seçtiği ölme sahnelerinin çoğu idealleştirilmiştir ve daha çok zamanın değişen kültürel güvensizliğini yansıtan kuruntulu sahneler olarak göze çarpmaktadır (Elias 1985: 13).

Tasvirlerin arkasında yatan fikir (bu bağlamda) bütün Avrupalı köylü ya da çiftçiler için geçerli olan davranışlar hakkında bilgi vermek değildir. Bu betimleyici ölme portrelerinin temelindeki fikir daha çok, eğitimli Orta Çağ okurunun emrinde olan tıbbi, dini ya da adli hizmetlerin yönetilmesi yoluyla ifa edilen iyi ölüm davranışlarının *ölümü ehli tutmak* için etkili yöntemler olduğudur. Ölüm, ancak onu ehlileştirmek için harcanan çaba (iyi ölümle ilişkilendirilen ayinler ve inançlar aracılığıyla) sürekli olarak canlı tutulduğu müddetçe "ehli" kalabilir. Bir başka deyişle, bu literatür iki önemli varsayımdan birini öne sürmektedir. Ya zamanında okuyucular iyi ölümün gerek-

---

* *Chanson de Roland'ında* [Roland Destanı] İspanya'daki Emevilere karşı kahramanca bir savaşa giriştiği ancak sonunda öldüğü aktarılan kahraman şövalye. Şarlman zamanında yaşamıştır, (ç.n.)

liliklerinden bihaberlerdir (o zamanda geleneklerin uzun zamandır var olduğu düşünülecek olursa pek de muhtemel olmayan bir seçenek) ya da okuyucuların bu eski yöntemleri benimsemek için daha fazla teşvik edilmeye ihtiyacı vardır.

Ölme sürecine verilen bir tepki olarak iyi ölümün varlığından haberdar olunmaması, o zaman içerisinde toplumsal sınıfı ne olursa olsun çoğu insanın gözünden kaçmış olamayacağından bu gibi bir literatür muhtemelen okur yazar kent elitini, ancak kilise yetkililerinin tanımladığı dini geleneklere bağlı kaldıkları sürece ölümün ehli bir deneyim olacağına ikna etmek amacıyla yapılmış aktif bir teşebbüse işaret etmektedir. *Böyle bir şey yapmaya ihtiyaç duyulması, o zamanların eğitimli ve büyük ölçüde kentli okurları arasında ölümün bir dereceye kadar vahşi olarak görülmeye başladığının bir göstergesidir.*

Öyleyse bu bağlamda, sadece bu kayıtların okunması dahi, okuyucunun *onların evine uğradığında ölümün nasıl ehli tutulabileceği* hakkında eğitilmesi yoluyla ölmenin getirdiği fiziksel, duygusal ve ruhani krize yönelik kişisel endişeleri ehlileştirmeye yönelik bir eylem olarak görülebilir. Bu insanlar kontrol deneyiminin, kelimelerin, ayinlerin ve hizmetlerin planlı ve doğru kullanımıyla yönetilebileceğini okuyabilirler. Sürekli olarak dini hazırlıkları sürdürmek ve ancak bu toplumsal süreçler yoluyla ölümün üstesinden gelinebileceğine dair inançlarını korumak zorundadırlar.

Aries'in ölme tasvirlerinde oldukça ironik pek çok toplumbilimsel aykırılıklara da rastlamak mümkündür ve bu aykırılıklar bahsedilen deneyime yönelik tarihsel bakış açısının dengesiz olmasına sebep olmaktadır. Aries (1974: 12) Orta Çağ'da ölmeyi, ölmekte olan kişilerin gücü elinde bulunduruduğu bir durum olarak tasvir etmektedir: "Ölüm, ölmekte olan kişinin kendisi tarafından düzenlenen bir ayindi. Bu kişi ölme

sürecini yönetiyor ve uygulanacak protokolü biliyordu." Bundan hemen bir sonraki satırda ise Aries bu sürecin aslında güç paylaşımına dayalı bir anlaşma olduğunu göstermektedir: "Unutması ya da yanlış yapması durumunda ise kendisini Hıristiyanlığın ve geleneklerin gerektirdiği rutin uygulamalara davet etmek orda bulunan doktor ve rahiplere düşüyordu."

Onuncu Bölüm
Modernitenin Önlenemez Yükselişi

Dünyadaki en küçük hayvanlar –ve bizim en büyük katillerimiz– virüslerdir. O kadar küçüklerdir ki, bakterileri bile istila edebilirler (Filint, 1988). Oldukça yavaş hareket ederler ve kendilerini yeniden üretecek güce sahip değillerdir. Bunun yerine üremek için diğer hayvanların replikasyon sistemlerini kullanırlar. Bir diğer deyişle virüsler parazitlerdir (Levine 1992). Bu küçük canlılarla insanlar arasında pek ortak nokta olduğunu düşünmeyiz, çünkü kendimizi parazit olarak görmeyiz (hayvan olarak da görmeyiz). Ancak gerçek şu ki biz –ve bütün canlı organizmalar– en önemli noktada aynı onlara benzeriz: Virüsten insana, balinaya ya da meşe ağacına, *hepimiz bilgiyi paylaşırız.*

Oxford'dan zoolog Richard Dawkins (1986) organik yaşamın bu özeliğinin önemini bahçesinde gördüğü gizli bir an ile *Kör Saatçi* kitabında bizimle paylaşmaktadır. Bahçesinin derinliklerinden büyük bir söğüt ağacının tohumlarını her yere, özellikle de yakınlardaki kanalın sularına gidecek şekilde havaya gönderdiğini anlatmaktadır. Tohum zarfları, bir başka

özellikleri sebebiyle –taşıdıkları tohum yükü için bir paraşüt görevi gören pamuksu, kanada benzer parçaları– havaya ve uzaklara uçuşmaktadır. Her biri birer taşıyıcı olan tohumların içerisinde ise gerçek hazine yatar: Başka bir söğüt ağacının oluşmasını sağlayacak DNA mesajları. Doğru iklim ve çevre koşullarıyla her bir tohum daha fazla mesajı taşıma imkânına ulaşacaktır: "Hadi bir başka söğüt ağacı oluşturalım." Dawkins'in (1986: 11) anlattığı üzere:

> Bu yumuşak parçacıklar, kelimenin tam anlamıyla, kendilerini üretmek için talimatlar yayıyorlar. Oradalar çünkü ataları bu görevi başarıyla tamamladılar. Dışarıda talimat yağıyor. Ağaç büyütme, tüy yayma, algoritma yağıyor. Bu bir mecaz değil; gerçeğin ta kendisi. Havadan disket yağsa daha gerçek olamazdı.

Yeryüzündeki yaşamın tamamının organik bir koşulu olan antik bilgi paylaşma geleneği modernite ile ilgili sosyal bilim tartışmalarında sıklıkla göz ardı edilen bir nokta olmuştur. Yorumcular ve sosyal kuramcılar yeni olarak çoğunlukla "bilgi evrimi" ya da "ağ toplumu"ndan bahsetmektedirler.

Örneğin, Manuel Castells (1998: 336) "yeni dünya" olarak tanımladığı "ağ toplumunun" 1960'ların sonunda ve 1970'lerin başında telekomünikasyon alanında gerçekleşen bilgi devrimi ile oluşmaya başladığına inanmaktadır. Anthony Giddens (1990) da bilgi paylaşımı patlamasını bu zaman dilimine yerleştirmekte ve bu döneme verilecek "tüketim toplumu", "postmodernite", "post-endüstriyel", "post-kapitalist" ve "geç" ya da "yüksek" modernite gibi pek çok yeni ismi listelemektedir. Postmoderniteye atıfta bulunan J. M. Roberts (2002) ve post-Avrupalı, post-kolonyal, tek dünya bilinci terimlerine atıfta bulunan L.A. Sagan (1987) bahsi geçen tarihler hakkında şüpheci davranmakta ve başlangıç olarak 2. Dünya Sava-

şı'ndan sonrasını, yani 1940ları göstermektedirler. Katolik ilahiyatçı Hans Kung (1991) ise postmodernitenin kökenleri üzerine o denli merak duymuştur ki onun geniş kapsamlı tarih ibresi 1. Dünya Savaşı'ndan sonrası, yani 1918 üzerinde durur. "modernitenin" başlangıcıyla ilgili verilen tarihlerse daha da belirsizdir. Bu süreç 1600'lerden 1800'lere kadar 200 yıllık bir alanı kapsar ve genellikle "Aydınlanma" dönemi olarak nitelenir (Toulmin 1990: 213). Peki, buradaki sorun ne diye sorabilirsiniz.

Toplumsal yorumcu ve kuramcıların asıl sorunu teknolojik ve toplumsal yaşantımızdaki "ani hızlanmanın" tarihi yönüne açıklık getirmek gibi görünmektedir. Ayrıca *tam olarak ne zaman* "modern" insanlar haline geldiğimiz ve daha sonra kısa bir süre öncesine kadar aşina olduğumuz, e-posta yerine mors alfabesi kullanan ya da jetler değil de uçurtmalar uçuran "modern" insanlardan *ne zaman* farklılaştığımıza dair önemli bir akademik karmaşa da bulunmaktadır. Dahası, bütün bunların *ne zaman* gerçekleştiğine dair takıntımız aslında *neden* bizden önce gelenlerden farklılaştığımıza dair takıntımızla ilgilidir. Bir başka deyişle, "modernite" ve "postmodernite" arsındaki farklara olan takıntımızın bir parçası da kişisel kimliğimize duyduğumuz yeni küresel takıntımızla ilgilidir.

I. Dünya Savaşı'nda savaşmış insanlardan farklı *olduğumuz* su götürmez bir gerçektir. Sadece birkaçını sayacak olursak; evlilik ve aileye, vatana bağlılığa, müzik ve yazıya ilişkin zevk ve deneyimlerimize dair fikirlerimiz bu insanlarınkinden önemli ölçüde farklıdır. 1600'lere gidecek olursanız, kırsalda ya da şehirlerde yaşayan insanların hayatı bugün neredeyse aynı mekânlarda yaşayan insanlardan çok daha farklı bir biçimde deneyimlediklerini fark edeceksinizdir – ki bunun en önemli

nedeni bu iki dönem arasında gerçekleşen ulaşım ve iletişim alanındaki değişikliklerdir.

Öyleyse bir adım daha ileri gidelim. Son 10.000 ya da 20.000 yıl içerisinde yerleşik bir çevrede yaşayan insanların aile, seyahat, yiyecek ve hayvanlara dair bakış açısı, 200.000 yıl önce yaşamış olan insanlarınkinden farklıydı. Gelgelelim tüm bu dönemler süresince yalnızca tek bir şey sabit kaldı: Bilginin yayılması. Bilginin yayılması ya da diğer insanlar tarafından söz ya da gözlem yoluyla paylaşılması yetisi tüm insani gelişimimiz süresince sabit kalan tek şeydir. İnsanlar ya da diğer organizmalar için bu aktivitenin gerçek doğasında hiçbir nokta değişmemiştir. Diamond'a göre (1997) bu tüm zamanların anahtar gelişmesidir ve öncelikle yiyecek üretiminde (Pastoral Çağ'da) ve daha sonraları teknolojik üretimde (pastoral ve kentsel ekonomilerde aşamalı olarak; son zamanlarda ise hızla) kullanılmıştır.

Modernitenin Toplumsal ve Fiziksel Bağlamı

Bilginin tüm dünyada paylaşılabileceğine ve yayılabileceğine dair basit ve hoş fikir (basit fikirleri nahoş tanımlara dönüştürenler tarafından) "küreselleşme" olarak anılmaktadır. Giddens'a göre (1990:177) bireyleri zaman ve mekânın yeni bağıntılar kazandığı büyük ölçekli sistemler ve bilgi ağlarına bağladığı gerekçesiyle modernite, "doğal olarak küreselleştiricidir." Ancak şu unutulmamalıdır ki küreselleşme çok uzun zamandır yaşanmaktadır.

Robertson'a göre (2003: 6) 12.000 yıl önce tarım devrimine ya da 200 yıl önce sanayi devrimine sahip oldukları önem ve etkiyi kazandıran şey, yayılmak için gereken kapasitenin var oluşuydu. Ona göre, insani dönüşümler *daima* küresel olmuştur ve bu dönüşümler insanların bir diğeriyle anlaşma ve yeni

anlayış ya da fikirleri paylaşmaya yönelik eğilimlerine atfedilebilir. Antik Mısırlıların kendi bölgelerine ait olmayan bitkileri yetiştirmiş olması; taklit etme, değiş tokuş, paylaşma, çalma ya da alıp-verme gibi yöntemlerin aslında oldukça eski deneyimler olduğunu göstermektedir (Diamond 1997). Dünyaya geldiğimiz ilk zamanlarda, bilgi paylaşımı yavaştı. Ses çıkarma ve sonrasında konuşma, işleri biraz daha hızlandırmış olabilir. Özellikle iletişim alanında gerçekleşen teknolojik yenilikler, bu sürece daha çok hız kazandırmış olacaktır. Ancak hayatın her sahnesinde gerçekleşen gelişmeler gibi insanlık tarihindeki bu gelişmelerin de başlangıçları ve bitişleri olmuştur.

Diamond (1997: 239-41) örnek olarak baskıyı vermektedir. 1908'de Girit'teki arkeologlar eski bir Minos yerleşim bölgesinde pişmiş kilden yapılmış bir disk buldular. 16,51 cm çapında olan bu disk tamamen yazılarla kaplıdır ve bugün bile hala çözülememektedir. Burada varmak istediğim nokta –kile bazı işaretler basan yaklaşık kırk beş damga ile– ilk gerçek baskıcılık örneğini sunmak değil baskıcılığa dair daha sonraki çabalarımızın oldukça sonra gerçekleştiği –2.500 yıl sonra Çin'de– gerçeğini vurgulamaktır.

En nihayetinde baskı makinesi gelmiş, ticaret; savaş, keşif ve sömürgecilik yoluyla dünyada sürekli bir ağ kurmuş ve insanlar diğer insan ve mekânları ziyaret etmeye ve diğerlerine oralarda neler olduğunu anlatmaya devam etmiştir. Robertson (1990: 26-7) fikirlerin gerçekten küresel düzeyde yayılmaya başlamasının Avrupa'da 15. yüzyılın başlarında *fark edilir* (buradaki işlevsel kelime "gerçek" değil, "farkedilir"dir) duruma geldiğini öne sürmektedir. Bahsi geçen dönemde "milliyetçilik" fikri bir fikir olarak yayılmaya başlamış; büyük şehirler ve bu şehirlerin elitlerinin karakterize ettiği büyük toprak parçaları aralarına sınırlar çizmeye ve bu bölgelerin kendilerinin

olduğunu savunmaya koyulmuşlardır. İronik bir biçimde, ulus-devletin oluşumu –sıklıkla küreselleşmeye karşıt görülen bir fikir– dünya çapında fikirlerin paylaşılması sürecinin bir sonucu olarak görülebilir. Bir başka popüler fikir olan coğrafyanın da doğumu bu dönemle ilişkilendirilmektedir.

Dünyanın bir köşesinde birbirine yakın yaşayan bir grup insanın daha büyük bir şeyin parçası olabileceğine dair basit görüş yüzyıllar geçtikçe büyüdü. 19. ve 20. yüzyıllarda neredeyse herkes ait olacağı bir ülke istiyordu ve hatta bazıları belki de hepimizin *tek bir* dünyaya ait olduğumuzu düşünebileceğimizi öngören daha yeni bir fikir öne sürüyorlardı. Küresel topluluk fikri kendileri de küresel olan iletişim şekillerinin gelişmesi ve yayılması ile mantıken bağdaştırılabilir (Robertson 1990: 27).

Aynı "ülke" ya da "medeniyete" veya aslında "tek bir dünyaya" ait kişiler olarak insanların birbirine bağlı olmasıyla ilgili bu gibi fikirler; erkek ve kadınları, kendilerini öncelikle "yerel halk" (köy halkı ya da kasaba halkı) olarak tanımlayan ancak aynı zamanda "kendi" bölgelerinin, daha sonraları "kendi" uluslarının, daha sonraysa "kendi" dünyalarının birer okuyucusu, izleyicisi, dinleyicisi ve üyesi olarak gören bilinç türlerini geliştirmeye teşvik etti. Bu *toplumsal bilinç türünün* – avcı-toplayıcı insanlar, köylü toplulukları ve şehir sakinleri arasında– aşamalı olarak kabul edilmesi sürecinin, tarihimizdeki Kozmopolit Çağ'ı karakterize ettiği söylenebilir.

Giddens (1990: 77) bu gelişmeleri 19. Yüzyılın sonlarına ait bir örnekle açıklamaktadır:

> Medyanın küreselleştirici etkisi, yüksek tirajlı gazetelerin arttığı ilk zamanlarda pek çok yazar tarafından vurgulanmıştır. 1892'de bir yorumcu; modern gazeteler sayesinde yerel bir köydeki ahalinin 100 yıl önceki bir başbakana oranla çağdaş olaylar hakkın-

da daha geniş bir anlayışa sahip olduğunu yazmıştır. Bir gazete okuyan köylü bununla eşzamanlı olarak Şili'deki devrimle, doğu Afrika'daki bir kırsal çatışmayla, Kuzey Çin'deki bir katliamla, Rusya'daki bir kıtlıkla ilgilenmeye başlamaktadır.

"Kozmopolit insanları" kafaları ve yürekleri kısmen ulus içerisinde kısmen de kendi yerel bölgelerinde yaşayan insanlar olarak tanımlarken Robert Menton (1957) bu yorumları tekrarlamaktadır. Bu durum "cosmopolis" teriminin, kısmen insanların siyasi yaşamlarına (polis) kısmen de evrende gerçekleşen muazzam doğal olaylara odaklanan bir yaşam anlamına gelen daha eski kullanımını yansıtmaktadır (Toulmin 1990: 67-9). Daha yakın zamanlarda Hannerz (1990: 239) dünyadaki Kozmopolit duruşun; tezat arayışı, farklılığın keyfini sürme isteği ve –kendilerinden olmayan insanların arasına katılmak için olmasa da onları anlamaya yönelik– bir kaygıyı içeren çeşitli kültürel deneyimlere açık olma görüşünü tehlikeye soktuğunu öne sürmüştür. Bu toplumsal davranış tarzı içerisindeki çelişkiyi vurgulayan Hannerz "yerel insanlar olmadan kozmopolit insanlar var olamaz" iddiasında bulunmuştur (1990: 250).

Gelgelelim farklılıkla kurulacak bir ilişkiyi yaşama, her zaman, özyansıtmayı, kendini sorgulamayı; hatta disoriyentasyonu beraberinde getirir. Marshall Berman (1988), Kozmopolit bakış açısının bu yönünü şiirsel bir biçimde şöyle açıklamaktadır: "Modern olmak, kişisel ve toplumsal yaşamı bir kargaşa şeklinde deneyimlemek, dünyayı ve kendini sürekli bir çözülme ve yenilenme, sorun ve acı, belirsizlik ve çelişki halinde bulmak: Katı olan her şeyin buharlaştığı bir evrenin parçası olmaktır."

Bu gibi süreçler; farklı bilgi ve deneyimlere maruz kalmaktan doğan bireysel değer ve bakış açılarının gelişimi ile hayatlarını yönlendiren insanların çoğalmasını sağlamaktadır.

Şehir ve taşradaki eski yaşamlardan miras aldığımız kademeleri ve belirli gelenekleri tehdit eden şey; çeşitli ve değişen deneyim, bilgi ve eğitim üzerine geliştirdiğimiz kişisel düşüncelerimizdir. Kozmopolit Çağ'da toplumsal cinsiyet, sınıf, etnisite, yaş ya da din kadın ve erkeklerin davranışlarını, seçimlerini ve fırsatlarını *belirlememekte*, bunları *yönlendirmektedir* (Beck 1992: 103-6).

Öyleyse çoğunlukla modern dünyada yaşama ile ilişkilendirilen baş döndürücü deneyimin iki kaynağı bulunmaktadır. Birincisi, *toplumsal değişimin hızı* kafa karıştırıcı olabilir. İletişim, ulaşım ve genel zenginliğimizin artması süreci hızlı gerçekleşmiş ve giderek daha da hızlanmıştır. Bu durum, en erken tarihle, yerleşik olma kültürünün başladığı günden beri devam etmektedir. Ancak dönüşüm hızı yeni, daha etkin ve daha hızlı yollarla vites değiştirmektedir ve bu bahsi geçen yollar bizim bilgi değişimi yapmamızı sağlayan yollardır. Örneğin, posta yoluyla alacağınız bir haber üzerine hareket etmeniz gerektiği bir durumda, bir e-posta ya da telefon aracılığıyla beklediğiniz bir cevap üzerine hareket edeceğiniz durumdan daha yavaş hareket etmek zorunda kalırsınız. Aynen bu şekilde, modernite, o gün giymeye karar verdiğimiz kıyafetlerden tanışmayı ya da ayrılmayı düşündüğümüz sevgililerimize kadar her türlü şey hakkında düşünme şeklimizi değiştirme potansiyeli olan, giderek artan ve hızlanan iletilerle bizi bombardımana tutmaktadır. Tarihte bir noktada değişim hızı artmakta ve şeylerin genel görünüşü kökten bir biçimde ve aniden değişmektedir – bu biraz bir tenceredeki suyun kaynamasını izlemek, eğilen bir kaşıktan dökülen şekerin hız grafiğini çizmek ya da bir moda akımının tutmasını ve eskimesini izlemek gibi bir şeydir (Dawkins 1986: 195-220).

Çoksatar bir kitap olan *Kıvılcım Anı*'nın yazarı Malcolm Gladwell (2000) salgınların da aynen bu şekilde işlediğini belirtmektedir. Fikirler, ürünler ya da davranışlar da virüsler gibi bulaşıcı olabilirler. Çekici, kullanışlı ve etkileyici bir fikir diğer insanlar tarafından "tutulabilir" ve belirli sayıda insan bu düşünceyi onaylayıp kullandıktan ya da deneyimledikten sonra aniden herkes aynısından bir tane ister! Tekerleğin, baskı makinesinin ya da taşıyıcı bantların "popülaritesi" bu ürünlerin tanıtımının ya da görülmesinin ardından ani biçimde artar. Bu ürünler çok kullanışlıdır. Herkes bir tane ister. Bu ürünler hakkında çıkan haberlerin ardından diğerlerinde uyandırdıkları heyecanın oranı iyi bilinen dik bir geometrik eğri şeklinde yükselir. Ürünlerin tutma oranı, toplumun bu yeni fikirleri edinilmesi için gereken genel kapasitesini ve yöntemlerini izler. Her iki seviyenin de yüksek olması durumunda –ki zengin, sanayileşmiş toplumlarda durum sıklıkla bu şekildedir– gelişim, çoğu başarılı akım ve salgın gibi, topluluklar arasında yayılır.

Bu nedenle modernitenin kişisel ve toplumsal etkisi değişim ve gelişimi taşıyan hız treni benzeri bir his yaratır. Dahası bu eğri gittikçe daha da dik bir hal alır. Tam o model bir otomobil istediğinizi düşündüğünüz anda gelecek hafta yeni bir model çıkar. En sevdiğiniz film uzun süre en sevdiğiniz film olarak kalmaz. Günümüzde evlilik, ille de sonsuza dek sürecek bir şey değildir. İş, aslında bir değişim merdiveni anlamına gelen kariyer halini alır.

Son birkaç yüzyıl süresince düzenli ve kısa aralıklı dalgalar halinde hissettiğimiz hızlı değişim deneyimi, Rousseau, Nietzsche, Dostoyevski, Kierkegaard ve diğerlerinin üzerinde durduğu bir konu olmuştur (Berman 1988: 16). Roberts, *Dünya Tarihi* (2002) kitabında, 1750'de 750 milyon olan dünya nüfusunu bugün yaklaşık 6 milyara ulaştıran nüfus patlamasını

aktarmaktadır. Bahsi geçen değişimlere eşlik eden bir teknolojik patlama –gıda üretimi ve kapital gelişimin yanı sıra kamu sağlığı, iletişim ve ulaşımda meydana gelen yenilikler– nüfus patlamasını hızlandırmış olabilir.

Yalnızca teknik gelişmeler bile akıllara durgunluk verecek boyuttadır – 1860'lı yılların bisikletlerinden (Bardou ve diğerleri 1982) yalnızca 80 yıl sonrasında; 1940'larda 100 milyon arabaya, 15 yıl sonra 1963'te 100 milyon araca (Rae 1965; Ware 1976) uzanan bir yol bulunmaktadır. MÖ 1000'deki uçurtmalardan (Gibbs-Smith 1985) 15. yüzyılda oyuncak helikopterlere, 18. yüzyılda sıcak hava balonlarına (Lane 1974; Batchelor&Chant 1990) ve 1903-08 yıllarında Wright kardeşlerin uçuşlarına uzanan bir yolculuk vardır. Wright kardeşlerin bir kumsalda gerçekleştirdikleri o deneysel uçuşun ardından 30 yıl dahi geçmeden yurt içi ücretli uçak seyahatleri başladı. Bu uçuşlardan sonra 40 yılı bulmayan zaman dilimi içerisinde insanlar Ay'da golf oynuyorlardı. Bütün bu önemli olayların arasındaki sürecin giderek kısaldığını fark etmişsinizdir – yenilikler katlanarak artmaktadır.

1833 yılında Charles Babbage astronomik problemler için bir hesap makinesi geliştirmiştir. 10 yıl sonra Samuel Morse telgrafı icat etmiştir. Bundan 30 yıl sonra Alexander Bell telefonu icat etmiştir. Bell'in 25 yıl ardından Marconi radyoyu icat etmiştir. Bu gelişmelerin üzerine İnternet (1980'li yılların başında icat edilmiştir) ve 10 yıl sonrasında World Wide Web (Moschovits ve diğerleri 1999) gibi bilgisayar teknolojileri gelmiştir. Bu gelişmelerin hepsi pek çoğumuzun iki mekânda birden düşünebilmesine izin vermiştir – kendi dünyamızda ve dünyanın öbür ucundaki diğer insanların yanında. Radyo dinlemek kendimizi hareketin, olan bitenin yanında hissetmemizi sağlamıştır. Televizyon ve internet; biz diğer olayları izlerken

kendi zamanımızı ve mekânımızı dahi aşarak hepimizi adeta farklı mekân ve zamanlara ulaştırmıştır. Yüzyıllar, daha sonra on yıllar ve en nihayetinde birkaç yıl öncesine kadar devam eden süreç içerisinde bu yeni teknolojilerin gelişimiyle kozmopolit zihniyet sıradan bir şey haline gelmiştir.

Zoolog Richard Dawkins (1986: 197) büyük bir enerji üreten geribesleme devresinin değişken kalitesini anlatırken "firari" kelimesini kullanmıştır – aynı terim toplumbilimci Anthony Giddens (1999) tarafından bugünün dünyasını tanımlamak için de kullanılmıştır. Giddens son 25 yılın iletişim "devriminin" günümüzde yaşadığımız diğer tüm toplumsal değişimler için hayati olduğunu söylemektedir. Bu da bizi modernitenin çözülmeye sebep olan doğasının altında yatan ikinci sebebe getirmektedir. Baş döndürücü olan yalnızca değişimin hızı değildir. Bizi tüm kamusal ve kişisel sınırlarımızı –ulusal roller ve topluluk rolleri, gelenekleri ve politikaları ile kişisel roller, kademeler, alışkanlıklar ya da değerler– sorgulamaya yönlendiren bilginin miktarı da şaşırtıcıdır. Hepimiz için şoke edici olan değişimin yalnızca sürati değil, aynı zamanda kapsamıdır (Giddens 1990: 5).

20. yüzyıldaki toplumsal hareketler –örneğin, kadın hareketleri, çevre, sivil haklar, ekümenlik ve sendikalarla ilgili hareketler– toplumsal cinsiyet, iş, din, ırk ve ulus kavramlarına getirilen sınırlar ve kesinliklerle ilgili eski anlayışları sorgulamıştır. Ulus-devlet artık siyasi, iktisadi ya da kültürel yönden egemen değildir (Castells 1998: 345). Kültürel zevkler ve teknolojiler artık belirli insan ve mekân "türlerine" özgü değildir. Giddens'ın (1999) yakın zamanlarda bu duruma verdiği örnek ise oldukça eğlenceli: Orta Afrika'daki bir köyde ilk kez saha çalışması yapan antropolog arkadaşı, yerli halktan birinin evine *Temel İçgüdü* filmini izlemeye davet edilmiş.

Büyük zenginlik, teknoloji, özgürlük ve hakların (Wrigley 1987) yanında ve bunların karşısında dini, ırksal ve siyasi köktencilik ile yoksulluk ve toplumsal eşitsizlik de baş göstermiştir. Ulusaşırı şirketler artık yerel şirketleri, meslekleri ya da iş piyasasını tehdit etmekte; Avrupa Birliği, Dünya Bankası, Dünya Sağlık Örgütü, Birleşmiş Milletler ya da NATO gibi ulusaşırı siyasi kurumlar da yabancılar ve sağlıkla ilgili ya da askeri konulardaki ulusal politikaları sorgulayan ya da bunları hükümsüz kılan politikalar uygulamaktadır. Siyasal ve kültürel savaşlar, mahkemeler ya da yerel siyasetçiler aracılığıyla değil medya –televizyon ya da internet– üzerinden yürütülmektedir (Castells 1998: 348).

Son zamanlarda, din ile bağlantı kuruşumuzda ve mantıken buna bağlı olarak öbür dünyaya yolculuk ya da iyi ölümü kavramsallaştırma şeklimizde muazzam değişiklikler gerçekleşmiştir. Berman (1988) modernliteyi kitabının ismiyle *–Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor–* savunurken, aslında Marx tarafından söylenmiş kehanet niteliğindeki bu sözün ikinci kısmını –kutsal olan her şey dünyevileşiyor– oldukça sonra açığa çıkarmıştır. Son zamanlarda dini tasavvurlarda büyük bir gerileme görülmüştür ve bu durum özellikle kiliseye gitme, üyelik, Pazar okuluna katılım, tam zamanlı profesyonel din adamları, ayinler ve inanç anketlerinin sayıca azaldığı sanayileşmiş Batı ülkelerinde görülmektedir (Gill ve diğerleri 1998; Bruce 2002: 63-73). Bu düşüşü yansıtmak için bir örnek yeterli olacaktır. 1950'li yılların Britanya'sında yapılan Tanrı inancıyla ilgili anketlerde %43'lük bir kesim Tanrı'ya inandığını iddia etmiştir; bu oran 1990'larda %31'e, 2000'de ise %26'ya gerilemiştir. Tanrı'ya inanmayan kesim 1950'li yıllarda %2'lik kısmı oluştururken 1990'larda ise bu oran %27'ye yükselmiştir (Bruce 2002: 72).

Ayrıca, Tanrı ya da sonraki yaşama dair inançsızlıktaki bu artışa karşın; inananmaya devam edenler, sonraki yaşama ilişkin zayıf ve bulanık imgelere takılı kalmışlardır (McDannell&Lang 1998; Bremmer 2001; Walter 1996). Sonraki yaşam, bazı zamanlarda belirli bir imgenin olmadığı hatta Tanrı'nın dahi bulunmadığı, yalnızca sevilen kişilerle gerçekleştirilen bir birleşme haline gelmiştir. Hans Kung gibi bazı tanınmış ilahiyatçılar sonraki yaşama dair düşüncelerin önüne geçmeye dahi çalışmışlardır çünkü Kung'un iddiasına göre bu gibi düşünceler, kişiyi "inancını" derinleştirmeye yönelik daha geniş ve önemli görevlerden "saptırmaktadır" (Kung 1984).

Yakın ölüm deneyimleri, ölüm döşeğinde görülen imgeler, bir yakını ölen kişilerin gördüğü görüntüler gibi "sonraki yaşam" hikâyelerine duyulan popüler ilgi çok az detay içermekte ancak rahatlatıcı olmaktadır. Ölme süreci, ölüm ve kayıp deneyimlerindeki "sonraki yaşam" detayları zayıftır ve nadiren bir yolculuk hissi vermektedir; yolculuk hissi olduğundaysa bu genelde pek az test ya da zorluğun olduğu bir yolculuğa işaret etmektedir. Vurgu daha çok kişisel büyüme, basit birleşme ve doğaüstü mevcudiyetle (bu varlığın kimliği de kozmopolit durumlara uygun olarak belirsizdir) ilgilenme üzerinde olmaktadır (Kellehear 1996; Fox 1993). Son zamanlarda ölme deneyimi içerisindeki eski öbür dünya testleri ve zorlukları tamamen yer değiştirmiştir – artık bu zorluklar tamamen bu dünyaya bağlıdır.

Yalnızca ölüm ve ölme süreciyle ilişkili konularda değil; tüm yaşam döngüsü, yeni teknolojiler, iş ve yatırım politikaları ya da aile yapıları konularında da insanlar kendi hayat hikâyelerini anlayışlarında değişen bir zaman kavramını deneyimlemektedirler. "Yaşlılık dönemi", erken çökmüş olanlar hariç çoğu insan için kısalmış ya da (zindelik, sağlık ya da güçsüzlük

türlerini ve seviyelerini farklılaştırarak) kendi tanımını karmaşıklaştırmıştır. Artık çocuklar anneleri ya da babaları öldükten sonra doğabilmekte; ebeveynleri kısır ya da "doğurma yaşını" geçmiş olsa da dünyaya gelebilmektedirler. Aileler artık evlilik bağı olmadan kurulmakta, cinsellikle üreme arasındaki bağ kopmakta ve eşcinsel evlilikleri dünya çapında artmaktadır (Castells 1996: 429-68).

Bu evirilen toplumsal gelişmeler; eski siyasi ve toplumsal hiyerarşilerimiz içerisinde değil, bu hiyerarşilerin ötesinde oluşan yeni ağlar; zaman, mekân ve yer algılarımızı değiştirmektedir. Artık farklı zaman dilimlerinde iş ya da aşk ilişkileri yürütebilmekte, kendi mutfağımızdan yabancı ülkelere ürün satabilmekte ya da onlardan bir şeyler alabilmekte, bir trende bizden 3 vagon ya da 3 ülke uzakta olan birisiyle özel konuşmalar yapabilmekteyiz. Bu gibi kolaylıklar ve imkânlar beraberinde zorluk, karmaşa ve köksüzlüğü getirmekte ve ormanları, iklimi ve iş imkânlarını yok ederek iş yapan bir dünyadaki büyük çelişkileri ortaya çıkarmaktadır. Bir başka ülkedeki yoksulluk, baskı ve şiddet; bizim için tıpkı bu ülkelerin seks işçileri, güzel sanatları ya da tatil yöreleri gibi erişilebilir hatta kaçınılmaz konumdadır. Kuş gribi ya da AIDS sadece Türkiye ya da Güney Afrika'ya özgü bir problem değil; ister uçakla, ister gelişigüzel bir yatak arkadaşıyla isterse bir internet aşkıyla gelsin, Avustralya ya da Birleşik Krallık'ta da geçerli bir sorundur.

Son birkaç yüzyılın kolonyal mirasını da eklemek gerekir. Bu eski küresel süreçler kendi insanlarını destekleyecek siyasi kapasiteden ve ekonomik araçlardan yoksun bırakılmış, artık gözden düşmüş ama hala ayakta olan bir devletler sınıfı oluşturmuştur. Modern kolonyal deneyimler, bu dengesizliği gayrı resmi yollardan beslemeye devam edebilecek olan Avrupa

zenginliğinin en azından kısmi sebebi sayılabilecek (Asya, Afrika, Hindistan yarımadası ve Amerika kıtasında) bir ülkeler sınıfı yaratmıştır (Pomeranz 2000). Seabrooke'a göre (1985), ekonomik büyüme ya da zenginlikle yoksulluğun varlığı çözülmemekte (aksi takdirde zengin ülkelerde yoksulluk diye bir şey olmazdı) aksine tam tersi gerçekleşmektedir. Fakir kesim; Pazar ekonomisinin bu *yeterliliği* çözmekte başarısız olduğunu gösteren bir yedek iş gücü havuzu ve bir dizi zayiatı temsil etmektedir. Iliffe de (1987) Seabrooke'un görüşünü destekler. Ona göre Afrika'daki fakirlerle eski Avrupa ve Asya'daki insanlar aynıdır: Her iki grup da rahatsız, engelli, cüzamlı, çocuk felci geçirmiş, dul, yaşlı, kör, virüs kapmış ve kronik hastalardan oluşur.

Word (2003), daha spesifik olarak, modern yoksulluğun belirleyici koşulunun belirsizlik olduğunu ileri sürmüştür: Bir ülkedeki belirsiz iş gücü ve finansal pazar; yozlaşmış, istismarcı ya da işlevsiz hükümetler ve saldırgan, insanların yaşamlarını tehdit eden polis eylemleri ya da askeri hareketler. Bütün bu etkiler ortak vatandaşlık duygusunu, bireysel ve grupsal faaliyet ya da güç algısını ve risk yönetimini ele alma ve planlamanın organize yollarını baltalamaktadır. Dolayısıyla bu faktörler, geleceği güvenilmez bir yer haline getirerek pek çok insanı bugünü yaşamaya ve şu ana bel bağlamaya teşvik etmektedir. Bu gibi ekonomik, toplumsal ve siyasi istikrarsızlıklar çağdaş dünyanın eski kolonilerindeki ulusal yoksulluk döngüsünü güçlendirmektedir.

Günümüz zengini ve fakiri arasında daha önce benzeri görülmemiş bir trafik yaşanmaktadır. Bu ikili arasında bağımsız göçmenler, mülteciler, turistler, yabancı işçiler, askeri işgalciler, öğrenciler, köleler ve insan ticareti mağdurlarından mütevellit yoğun bir akış vardır. İnsanlar; askeri üsler ile barışı

koruma üslerinin çoğalması ve zenginlik cazibesinin Avrupa, Amerika ya da Asya sınırlarını aşması ile birlikte her yıl insanların %80'i kadın, geri kalanı da büyük ölçüde çocuk olan milyonlarca insanın fuhuş ve kölelik için satılmasına tanıklık etmiştir (Omelaniuk 2005).

Son olarak, Ulrich Beck (1992), modern dünyadaki risk konusunu ele alan ünlü çalışmasında "yeni uluslararası eşitsizliklerin", zenginle fakir arasındaki eski kolonyal ilişki kalıpları üzerinde oluşmasını ve bu eski yapıları bastırmasını anlatmaktadır. Artık; tehlikeli kimyasallar, zehirli atıklar ya da zararlı sanayiler için şehrin fakir bölgeleri; 19. ve 20. yüzyılın büyük kısmında adet olunduğu kadar kullanılmamaktadır. İşçilerini kötü koşullarda çalıştıran işyerleri ve tehlikeli fabrikalar gelişmekte olan ülkelere kaydırılmıştır. Bu ülkelerde, kalkınma hayali kuran ve Avrupa'nın eski endüstriyel geçmişini hatırlatan topluluklar ile ucuz işgücü;"kalkınma" yoluyla yoksulluk ve açlıktan kurtulma ihtimali karşılığında pek çok endüstriyel riski ithal etmektedir.

Radyasyon sızıntıları, kimyasal atıklar ve madenler, mera alanları ya da tarım ilacı endüstrilerindeki gevşek risk yönetimi uygulamaları zengin finansörlerine; kirlenmiş çay yaprakları, meyveler ya da süt içerisinde geri dönmektedir (Beck 1992: 41-4). Modern yoksulluğun doğası uluslararası özellik taşır ve –hava kirliliğinden HIV virüsüne– yarattığı tehlikeler artık küresel hale gelmiştir. Şimdi; bu yeni, hızlı Kozmopolit dünyada, sizin yaşamanız ve ölmeniz benim yaşama ve ölmemi daha önce insanlık tarihinde hiç görülmediği kadar etkiliyor.

Epidemiyolojik Bağlam

150 yıl öncesine kadar kentsel ve kırsal topluluklar düzenli salgın dalgalarına maruz kalıyorlardı. Bu dalgaların en önemli-

leri; çiçek, kızıl, kolera, tifüs ve de özellikle, epidemiyolog Lancaster'ın (1990: 168) dünya genelinde "en büyük salgın hastalık" olarak tanımladığı sıtmaydı. Bugün bile %1'lik ölüm oranıyla yılda 350 milyon vaka görülmektedir. Ölüm oranlarındaki bu düşüş ve yaşam süresinde görülen artışın; barınma, beslenme, genel gelir düzeyi ve kişisel hijyen alanında gelişen kamu sağlığı önlemlerine bağlı olduğu konusunda yaygın bir fikir birliği bulunmaktadır (Moseley 2004).

Örneğin, Viktorya dönemi İngilteresi'nde yüz aileden birinin evinde dahi üçüncü bir oda bulunmuyordu. Çoğu insan kilerlerde, odanın bir köşesinde ya da tek bir odada kalıyordu (Morley 1971: 7). Kişisel hijyen alanında yakın zamanda gerçekleşmiş radikal değişiklikleri bizlere Greene (2001: 205; ancak ayrıca bkz. Beck 1992: 21-2 ve Moseley 2004: 408) hatırlatmaktadır. Örneğin, 19. yüzyıl başlarında Britanya'da sokaklar insan ve hayvan atıkları ve ölü bedenlerle doluydu; kanalizasyon görevini ise açık hendekler görüyordu. Pek az insan banyo yapıyordu. Evlerde çok az şebeke suyu bulunuyor, sıcak su ise hiç bulunmuyordu. Çamaşır yıkamak ve banyo yapmak için herhangi bir yer mevcut değildi; sabunun ise yapımı da alımı da zordu. Zengin kesim, Türk hamamlarına ya da kaplıcalara giderken işçi sınıfı hiç yıkanmıyordu bile. Çamaşır yıkamak ve banyo yapmak için gerekli tesisler Birleşik Krallık'ta 1850 yılında yalnızca hükümet binasına kuruldu. 1905 yılına gelindiğinde 6 milyon küvet satılmıştı. 1890 yılında ABD'de evlerin yalnızca %1,4'üne su veriliyordu. Bu oran 1910 yılında %25'e yükseldi. Bunları tuvaletler, lavabolar, duşlar, küvetler, çamaşır makineleri ve modern sanayileşmiş ülkelerimizde artık sıradan hale gelmiş diğer temizlik altyapıları takip etti. Viktorya Dönemi'nin ortalarına gelindiğinde Birleşik Krallık'ta karantina yasaları geçmiş, hasta ya da ölen kişilerin evleri de-

zenfekte edilmiş, insanlar hastanelere kayıt yapılarak alınmaya başlanmış ve tıbbi yetkililere mikrop ya da salgın hastalık yaydığını düşündükleri okul ya da dükkanları kapatma yetkisi verilmişti (Strange 2005: 27).

Bu gelişmelerle birlikte 20. yüzyılda yaşam süresi her yıl %1 oranında arttı (Crimmins 2004: 83). Thane'e göre (2001) İngiltere ve Galler'de 1911 ila 1920 yılları arasında yılda ortalama 75 kişi 100 yaşını gördü. 2000 yılındaysa bu yaş grubundaki kişilerin sayısı bu bölgelerde yılda 3.000'e ulaşmıştı. 1960 yılında Japonya'da 100 yaşını gören 144 kişi vardı. 1997 yılına gelindiğinde ise 8.500 kişi bir asrı devirmişti. 1900'de Birleşik Krallık'ta (Sidell&Komaromy 2003: 44) ölüm vakalarının %24'ünü 65 yaş üstü kişiler teşkil ederken 1999'da bu rakam %83'e yükseldi. Bu ölümlerin %18'i ise bakım evlerinde gerçekleşmişti.

Her ne kadar istatistikçiler size "yaşı ne olursa olsun on iki ay içerisinde ölme ihtimali bulunmaktadır" ve bu oran 30 yaşından sonra her yıl %10 artmaktadır diyecek olsa da endüstrileşmiş toplumlardaki pek çok insan 80'leri ve 90'larını görmeyi; görmeseler dahi bu yaşlara yaklaşmayı ummaktadır. İnsanlar ve hayvanlar için genel olarak "doğal" bir azami yaşam süresi üzerinde anlaşmaya varılmadığından –gözlenen azami yaşam süreleri kuramsal azami sürelerle aynı anlama gelmemektedir– kişilerin beklentileri üzerinde pek bir popüler ya da bilimsel kısıtlama olmamaktadır (Veatch 1979; Carey&Tuljapukar 2003).

Zengin ülkelerde 60 yaşını aşan kişilerin sayısı daha önce hiç olmadığı kadar artmıştır (OECD 2005). Kişi başına düşen sağlık harcaması düzeyi arttıkça sağlıklı yaşam süresi de toplam yaşam süresinden daha yüksek bir oranda artmaktadır (Walker&Wadee 2002). Dünyanın en uzun yaşayan insanları

artık Japonya, İzlanda, İspanya, İsviçre ve Avustralya'da bulunmaktadır (ABD bu sıralamada 22.dir) (OECD 2005: 18). En kısa yaşam süresi ise Sahra altı Afrika'sında görülmektedir ki bu düşük oranlardan temel olarak yoksulluk ve AIDS salgını sorumludur. Daha eğitimli olan insanlar tıbbi ve teknolojik destek hizmetlerine ve bu alandaki bilgilere daha kolay erişebilmekte ve yaşlılık dönemlerinin kalitesini artırmak için bu erişimden daha çok yararlanmaktadırlar (Mor 2005). Ancak her yaşlı insan yaşlı ve hala yaşlanıyor olmaktan mutlu değildir; bu sebeple intihar eylemi modernlik, zenginlik ve kalkınmayla yakından ilişkilendirilmektedir (Fuse 1997; Makinen 2002). Bu alandaki en yüksek oranlar ise zengin ülkelerdeki yaşlı kesimde görülmektedir (Fuse 1997; 46-7).

Kişinin kendi canını alma isteğinin temelinde kısmen de olsa objektif olarak gözlenen hastalık ve zayıflık dalgasının yükselmesi ile yaşlıların bu dalgaya yönelik sübjektif kaygıları yatmaktadır. Yakın zamanda, 50 yaşın üstündeki 10.932 insanla yapılan Amerika'daki bir çalışma (Liao ve diğerleri 1999) hastalık ve güçsüzlük ile sosyo-ekonomik statü arasında ters bir ilişki olduğunu göstermiştir. Fakirler yaşlandıkça daha hasta ve güçsüz hale gelmektedir. Dünya genelinde daha fazla insan huzurevlerine yerleştirilmekte, evlerini ve bahçelerini, arkadaş çevrelerini ve özel yaşamlarını, otonomilerini ve medeni haklarının çoğunu kaybetmektedir.

Huzurevlerinde yaşayanların çoğu hafif ya da ciddi bunamadan muzdariptir. Giacalone'nin değerlendirmelerine göre (2001: 38) 65 yaş üstü insanların %27'si hayatının en azından bir bölümünde huzurevine yatırılmayı öngörmüştür. Erkekler bu kurumlara genel olarak 75 yaşından sonra kabul edilirken kadınlarda bu yaş 80'dir. 65 yaşın altında olup da bu kurumlara alınan kişilerin oranıysa yalnızca %9'dur. Bahsi geçen ra-

kamlar tutucudur çünkü pek çok ülke yaşlılara yönelik kurumsallaşma çalışmalarını akıl hastaneleri, uzun süreli bakım ve akut tedavi kabullerine ait rakamlar içerisine "saklamaktadır" ve bu durum uluslararası karşılaştırılmaların net olmasını engellemektedir.

Yaşlı epidemiyolojisine dair bu resimler birleştirildiğinde ortaya çıkan gerçek pek çok yaşlı kişinin bunamayla yaşadığıdır. Bu evrensel bir sorundur ancak bazı kültürlerde bu durum için kullanılan bir kelime yoktur ve yaşlıların unutkan ve zihinleri bulanık durumlarını tanımlamak için "deli" ya da "bunak" kelimesi kullanılır. 10 bunama hastasından yalnızca 1'i tedavi edilebilmektedir (Herbert 2001). Bunama, beyni etkileyen hastalıkların bir birleşimidir. Hafıza, düşünme, oryantasyon, algılama, hesaplama, dil ve yargılama gibi yüksek kortikal fonksiyonları etkileyen kronik ve aşamalı bir hastalıktır ancak hastalık sırasında genel bilinç kapanmamaktadır (Brown&Hilliam 2004). Hastalıktan etkilenen kişilerin %90'ında nöropsikiyatrik bozukluklar görülmektedir (Ritchie&Lovestone 2002: 1763). Bilinen yaklaşık 200 bunama türü olmasına karşın (Haan&Wallace 2004) çoğu bunama, Alzheimer hastalığı ile tip 2 diyabet, hipertansiyon ve obezite problemleri gibi vasküler risk faktörlerinden kaynaklanmaktadır. AIDS'ten ölen hastaların da büyük bir bölümü hastalık belirtilerinin son evre konstelasyonunun bir parçası olarak bunamaya yatkındır (Brown&Hilliam 2004: 4).

65 yaş üzeri dünya nüfusunun %5 ila %6'sı bu hastalıktan muzdariptir (DSÖ 1986; Ritchie&Lovestone 2002; Brown&Hilliam 2004: 5; Wimo ve diğerleri 2003). Aynı zamanda hastalığın görülme sıklığı da artmaktadır. 2000 yılında bunamaya yakalanmış 25 milyon kişi bulunmaktaydı ve bunların %46'sı Afrika, %30'u Avrupa, %12'si de Kuzey Amerika'daydı

(Wimo ve diğerleri 2003). Bu rakamın 2020'de 29 milyona, 2030'da 63 milyona 2050'de ise 114 milyona çıkması beklenmektedir (Haan&Wallace 2004; Wimo ve diğerleri 2003).

Hastalığın görülme sıklığı aynı zamanda yaş ile birlikte de artmaktadır. 85 yaşın üstündeki kişilerin %25'i, 90 yaşın üstündekilerin ise %30'u bu bunama hastalığından muzdariptir (Brown&Hilliam 2004: 5). Boston'da yapılan bir çalışmaya göre ise 80 yaşın üstündeki kişilerin yaklaşık yarısı bunamayla yaşamaktadır (Peris 2004). Dünya Sağlık Örgütü geriatrik kurumlarda yaşayan kişilerin yarısının bu hastalıktan etkilenmiş olduğunu tespit etmiştir (DSÖ 1986). Özellikle en yaygın ölüm yerine dair rakamlarla birlikte ele alındığında ölme davranışı tarzlarıyla ilgili ciddi rakamlara rastlanmaktadır. Pek çok insan hala hastanelerde ve huzurevlerinde ölmektedir (Weitzen ve diğerleri 2003; Flory ve diğerleri 2004; Lloyd 2004). Ayrıca, DSÖ'nün saha çalışmaları sırasında yaptığı gözlemlere göre bu hastalığın boyutlarına yönelik kurumsal ölçümler sorunun yalnızca küçük bir kısmını göstermektedir çünkü gerçekte kurumsal vakalar 65 yaşın üstündekileri etkileten psikiyatrik bozuklukların genel görülme sıklığının %10'undan daha azını teşkil etmektedir. DSÖ'nün tahminlerine göre geriatrik [yaşlılık hastalıkları ile ilgili olan bölüm] kurumlarda bulunan kişilerin yarısı "bilişsel açıdan kusurlu" olabilir.

Son olarak, dikkat edilmesi gereken bir nokta var ki o da nörolojik değişiklikler ile bozuk toplumsal ve psikiyatrik davranış arasındaki bağlantı sorunsalının mevcut araştırmalar ışığında tam olarak aydınlatılmamış olmasıdır (Wood 2005). Pek çok çalışma, Alzheimer tipi önemli beyin değişikliklerinden muzdarip kişilerin ölümden önce çok az bilişsel bozukluk gösterdiğine ya da hiç göstermediğine işaret ederken yaşamlarının son yıllarında ciddi bilişsel bozukluğu olan kişilerin ölüm

sonrası yapılan muayenelerde açık hiçbir beyin patolojisi göstermediğini açığa çıkarmıştır.

Açıkçası, Kosmopolit dönemin zengin endüstrileşmiş ülkeleri için uzun yaşam süreleri hem avantajları hem de dezavantajları bulunan bir olguya dönüşmektedir. Huzurevlerinde ölüm ya da nihai sonuçları ne olursa olsun bunama ile yaşama ve ölme; zihni bulanmış ya da ciddi şekilde hasarlı bir hafızaya sahip olan, ölmekte olan kişinin "iyi" hale getirildiği ölme şekilleri değillerdir. Bu gibi ölme süreçleri; evde depresyon ve stres sonucu psikolojik yıkıma uğrayan (Black&Almeida 2004) ya da yaşlılarını basitçe kurumsallaştırıp onları yalnız bırakan ya da onlara minimal derecede ilgi gösteren (Herbert 2001) bakıcılar tarafından iyi yönetilmiş de değildir.

Ancak artık küresel bir hale gelmiş ölme deneyimimizi şekillendiren hastalıklar yalnızca bunlar değildir. Küresel bilinç, iletişim sistemleri ve göç; oturum odalarımızda, tatil günlerinde ya da işten kalan boş vakitlerde ziyaret ettiğimiz kafelerin bulunduğu sokaklarda ya da bizden daha az endüstrileşmiş, küresel "komşularımızın" refahına ve sağlığına katkıda bulunmaya yönelik teşebbüslerimizde bir başka ölme şeklinin belirmesine sebep oldu: AIDS şehre indi.

DSÖ, İnsan Bağışıklık Yetmezliği Virüsü'nün (HIV) keşfedildiği 1981 yılından bu yana dünya çapında 25 milyon kişinin öldüğünü tahmin etmektedir (DSÖ 2005). Şu anda virüsün bulaştığı yaklaşık 40 milyon kişi bulunmaktadır ve bunların 3 milyonunu 15 yaşın altındaki çocuklar oluşturmaktadır. Yılda yaklaşık 5 milyon yeni enfeksiyon gerçekleşmektedir (Asya ve Pasifik Ekonomik ve Sosyal Komisyonu 2003; DSÖ 2005). AIDS, Sahra altı ülkelerde (Botswana, Etiyopya, Kenya, Mozambik, Nijerya, Ruanda, Güney Afrika, Tanzanya, Zimbabwe) başlıca ölüm sebebidir; dünyada ise dördüncü büyük öldürücü

hastalık durumundadır (Healey 2003). Modern Kozmopolit dönemdeki ölme sürecine dair hiçbir toplumsal resim bu temel ölme ve yaşama kaynağı olmadan tamamlanmış sayılamaz çünkü risk, ölüm oranı ve ölümlülük şablonları artık uluslararası seviyede birbirine bağlıdır.

Bu insan virüsünün kökenleri hakkında pek az şey bilinmektedir ve primatlara özgü bir formunun –hayvan bağışıklık yetmezliği virüsü (SIV) (Marx ve diğerleri 2004)– 1.000 yıldır var olduğu biliniyor olsa da bu durum virüsün kökenlerini açıklamak konusunda yeterli olmamaktadır. Bazı yazarlar virüsün Afrika'da yüzyıllardır yaygın olduğunu ancak yanlış teşhis edilerek başka hastalıklarla karışıldığını düşünmektedirler (Schoub 1999: 13); ancak bu bakış açısı, yoksulluk gibi başka sebeplere bağlı yaygınlık bulguları ve şekilleri sebebiyle kültürel olarak ön yargılı bir yaklaşım olabilir (Gisselquist ve diğerleri 2003). Virüsün yol açtığı ilk can kayıpları 1981 yılında ABD'deki eşcinsel erkekler arasında görülmüştür ancak Avrupalı doktorlar aynı hastalığı ne eşcinsel olan ne de uyuşturucu kullanan Afrikalı hastalarda da teşhis etmiştir (Schoub 1994: 4). O zamandan beri hastalık hızla, önlemez şekilde yayılmıştır; öyle ki, dünya nüfusunun yalnızca %10'unu barındıran Sahra altı ülkeleri dünyadaki HIV yaygınlığının üçte ikisine sahiptir (Epstein 2004).

Hastalığın yayıldığı yerler bunlarla sınırlı değildir; dünyanın her köşesi bu hastalıktan ciddi şekilde etkilenmektedir: Yaklaşık 1.65 milyon kişinin HIV pozitif olduğu Orta Asya (Kazakistan, Kırgızistan Cumhuriyeti, Tacikistan, Türkmenistan, Özbekistan); seks işçilerini kullanan erkek sayısının nüfusun %22'sini oluşturduğu ve prezervatif kullanımının %2 (Bangladeş) ila %90 (Kamboçya) arasında değiştiği Asya (Çin, Kamboçya, Tayland, Vietnam, Bangladeş, Hindistan)

(Ruxrungtham 2004; Wu ve diğerleri 2004); yarım milyon kişinin enfekte olduğu ve bu oranın giderek arttığı Batı Avrupa (Hammers&Downs 2004) ve enfeksiyonun temel sebebinin erkek erkeğe cinsel ilişki ve uyuşturucu enjeksiyonu olduğu ABD (Kellerman ve diğerleri 2004).

Batılı ülkelerde hastalığın bulaşması yaygın olarak korunmasız cinsel ilişki (bilhassa erkek erkeğe) ve uyuşturucu enjeksiyonu ile bağdaştırılsa da Dünya Sağlık Örgütü, dünya HIV taşıyıcılığının %80'inin heteroseksüel kökenleri olduğuna inanmaktadır (Gisselquist ve diğerleri 2003: 150). Ancak bunun salgının temel açıklaması olarak kullanılması giderek artan eleştirilere sebebiyet vermektedir. Schneider&Fassin (2002), Moseley (2004) ve Ferrante ve meslektaşları (2005); ısrarla, gelişmekte olan ülkelerdeki salgının temel sebebinin yoksulluk olduğunu öne sürmektedir. Bir mikrobiyal ajanın saptanması salgının açıklaması olamaz. AIDS, tüberküloz, sıtma, sarıhumma ya da kolera salgınlarına yoksulluk yol açmaktadır çünkü enfeksiyon aracısı *yayılmayı* açıklamak için gerekli ancak yeterli olmayan bir koşuldur.

Hastalığın yayılmasını kolaylaştıran sebepler bütün yerleşik toplumlar için 12.000 yıldır aynıdır. Bronşit, zatürre, tüberküloz ve çocuk felci oranlarındaki büyük düşüşler hastalıktan sorumlu ajanın ve/veya sülfür ve antibiyotik ilaçların bulunmasından önce gerçekleşmiştir. Yoksulluk hem büyük hem de küçük nüfus etmenleri aracılığıyla AIDS'e "yol açmaktadır": Yiyecek ve kalacak yer için vücutlarını satmak zorunda kalan erkek ve kızlar (Moseley 2004: 408); yetişkin ve çocukların bağışıklık tepkisini azaltan ciddi derecede düşük beslenme düzeyleri ve farklı durumlar için kullanılan ancak çakışan ve bu sebeple iyatrojenik ishal, anemi ve diyabete neden olan antiviral ilaçlar (Anabwani&Navario 2005), ücretli donörlerden

gelen kanı kirleten ve kullanılmış iğneler, eldivenler, kateterler ya da spekulumlarla ücretli donörleri enfekte eden zayıf sağlık hizmeti altyapısı (Gisselquist ve diğerleri 2003; Moseley 2004: 409; Volkow&del Rio 2005).

Son olarak, genelde fakir ülkelerin özelde ise Afrika'nın; AIDS salgınının ırkçı ve post-kolonyal yorumlamasına maruz kaldığına dair giderek artan bir şüphe bulunmaktadır. Buna göre bu yorumlama Afrika'daki yaygınlığı ehlileştirilemeyen bir cinsel iştaha bağlamaktadır (Schneider&Fassin 2002: 549). Zamanında Batı sömürgeciliğinin hüküm sürdüğü tüm ülkelerde olduğu üzere; daha az gelişmiş ülkeleri bu konuma düşüren zengin ülkelere karşı ciddi bir tepki vardır (Said 1993). Batı biliminin biyomedikal takıntısı ile bölgedeki ciddi yoksulluk ve eşitsizlikten ziyade cinsel davranışlara ilişkin yaklaşımlarda bulunması özellikle Güney Afrika'nın eleştirilerine maruz kalmıştır. Yaygınlığın, nüfusun %30 ila %50'si gibi yüksek bir kesimine denk düştüğü Afrika'da felaketin boyutlarına yönelik pek az uluslararası araştırma yapılmıştır (Ferrante ve diğerleri 2005).

Örneğin Schoub'un belirttiği üzere (1999: 252) dünya HIV yükünün %90'ı gelişmekte olan ülkelerin üzerindeyken yapılan bilimsel çalışmaların yalnızca %4'ü Afrika'ya ilişkindir. Ancak, Afrika'daki AIDS salgınının büyük bölümü yoksullukla ilişkili ve iyatrojenik (zayıf ya da yetersiz sağlık hizmetleri ve uygulamalarından kaynaklanan) olsa da bu bölgede dahi hastalığın yayılmasında anal seksin önemli bir rolü bulunmaktadır. Bu da Afrikalıların ulusal imaj açısından karşı çıktıkları bir iddiadır (Brody&Potterat 2003). Afrikalı kimliğinin; salgının sebep ve çözümlerine yönelik araştırmaları engelleyen yerel ve uluslararası gerginlikleri bulunmaktadır.

Modern, Kozmopolit Bir Dünyada Ölme

Yaşlılıktan kaynaklanan hastalıkların bulaşıcı hastalıklardan daha uzun bir ölme sürecine yol açtığı fikri AIDS ile olan deneyimlerimizin ardından değişmeye başlamıştır (Seale 2000: 923). 1980'lerde HIV, AIDS'i karakterize eden hastalıkların son evresine 3 yıl içerisinde ulaşıyordu (Allen 1984) ancak 1990'ların ortasında güçlü antiviral ilaçların kullanılmaya başlanması hayatta kalma süresini 10 yıla çıkardı (Fleming 2004: 26).

Kozmopolit bir dünyada uzun ölme süreçleri artık iyi ya da iyi yönetilmiş ölümleri yaratmamaktadır. İyi ve iyi yönetilmiş ölüm; çağdaş kırsal ve kentsel kanser, kalp rahatsızlığı ya da nörolojik bozukluk bağlamlarında, modern hastaneler, imarethane ya da evlerde gerçekleşmeye devam etmektedir ancak diğer pek çok insan için uzun ölme süreci oldukça zor, sabır isteyen ve küçük düşürücü ölme yolculukları ortaya çıkarmaktadır.

Ölüm hazırlıkları da yarım yamalak ve düzensiz olabilmektedir. Son uğurlama yapılamamakta ya da önceden yazılmış mektuplar veya sembolik yadigâr ve hediyelerde vücut bulabilmektedir. Yaklaşan ölüme dair bilgi kesin olmayabilir ve yolculuk, bütün katılımcılar için yıpratıcı, bazen de utanç verici hale gelen sıkıntılı ve yorucu bir gezinti halini alabilir. Bu toplumsal ve tıbbi özellikler yaşlılıktan kaynaklan hastalıkların getirdiği ölme süreci ile AIDS ile ilişkili son aşama rahatsızlıklarını birleştirmektedir. Yaşlanma ve ölme ile AIDS ve ölmenin doğurduğu toplumsal sonuçlar arasında bir dizi trajik ve anlaşılmaz benzerlik bulunmakta; bu benzerlikler onları yeni, küresel ölme şekilleri olarak bir araya getirmektedir. Öncelikle, yaşlılar için yaygın ölme şekillerini ele alalım.

ABD'deki yaşlıların %95'i hayatlarını topluluk içerisinde idame ettirirken yalnızca %5'i kurumlarda yaşamaktadır (Shield 1988: 29); ancak bu insanların büyük bir kısmı evlerinde ölmemektedir. Bahsi geçen kişilerin %70'i evinde ölmek istediğini söylese de yalnızca %25'i bu amacına ulaşabilmektedir (Last Acts, 2002). Aksine; çoğu hastanelerde (%45) ya da huzurevlerinde (%17) veya acil servislerde (%8) ölmektedir (Brock&Folley 1998: 53). Düşme, fiziksel bozulma ya da kendi kendini yaralamadan kaynaklanan sakatlanmalar arttıkça bu insanların büyük bir kısmı huzurevlerine yerleştirilmektedir (Moniruzzaman&Andersson 2005). Geçtiğimiz 20 yıl içerisinde huzurevlerindeki yaşlı sayısı üçe katlanmıştır (Shield 1988: 29) ve bu eğilimde herhangi bir düşüş gözlenmemektedir.

Ölümlerin temel sebebi, 65 yaş üstü ölümlerinin %14'ü ila %23'üne neden olan kanser değil (Hall ve diğerleri 2002; Lunney ve diğerleri 2003); organ yetmezliği ya da "zayıflık"tır. Moss ve meslektaşları (2003: 160) huzurevi sakinleri arasındaki en yaygın 10 sağlık durumunun bunama, kalp rahatsızlığı, hipertansiyon, eklem iltihabı, serebral vasküler hastalık (inme), depresyon, diyabet, anemi, alerji ve kronik obstrüktif hava yolu hastalıkları (solunum yolu hastalıkları) olduğunu belirtmişlerdir.

Yaşlılar arasında gerçekleşen ölümlerin çoğu sıklıkla "sağlık durumunun genel olarak kötüye gitmesi" şeklinde yorumlanmaktadır. Britanya'da gerçekleştirilen bir çalışma ölümlerin yalnızca %9'unun ani ve beklenmedik biçimde gerçekleştiğini gösterse de katılımda bulunan aynı tıbbi görevliler "ölme sürecinin" nasıl tanımlanacağı ya da ne zaman başladığı konusunda büyük bir belirsizlik ve tartışma olduğunu kabul etmişlerdir (Sidell&Komaromy 2003: 47, 51-52). Yaşlıların ölme süreciyle ilgili olarak Amerika'da yapılan bir çalışmaya göre ölmekte

olan bu kişilerin dörtte üçü yatağa bağlı olup üçte biri tuvaletini tutamamaktadır. Bu kişilerin %88'i sağlığı kötü durumda iken %40'ı ölümden bir gün önce aile üyelerini tanımakta güçlük çekmektedir. Çalışmadaki yaşlıların üçte biri ise ölmekte olduklarının farkında dahi değilmiş gibi görünmektedir (Brock&Folley 1998: 56-7).

Yaşlıların ölme süreciyle ilgili olarak, ölümlerinden önce 4.000 kişiyle Amerika'da yapılan bir diğer çalışma (Lunney ve diğerleri 2003) ise dört temel ölme şekli ortaya koymuştur. Bunlar; yüksek işleyişle başlayıp saatler ya da günler içerisinde aniden görülen bozulmayla gelen ani ölüm; yüksek işleyişle başlayan ancak ölümden önceki 3 ay içerisinde işleyişte düşüşün görüldüğü kanser ölümü; değişen sıhhat ve rahatsızlık durumlarıyla karakterize organ yetmezliği ve nispeten kötü sağlık durumu ile yaşamın son yılının tamamında güçsüzlükle birlikte görülen zayıflık durumudur. Bunama hastalarına kıyasla ciddi koroner kalp rahatsızlığı olan hastalar kendilerini ölme süreci içerisinde görmemekte ve bu sebeple ölüm ve ölme süreciyle ilgili bakım planları yapmamaktadırlar (Haydar ve diğerleri 2004). Bunama hastalarının yaşadığı diğer bilişsel problemler ne olursa olsun bu kişiler ölmekte olduklarının farkına varmakta sorun yaşamamaktadırlar (Killick&Allan 2001: 276-7).

Ciddi, engelleyici ve kronik hastalıklarla birlikte yaşlılığın getirdiği ölme süreci, bütün kültürler için zor bir durum teşkil etmektedir (Shih ve diğerleri 2000) ve hastane ya da huzurevlerinde ölme bugün bile korkutucu ve umutsuz bir resim ortaya çıkarmaktadır. Huzurevi sakinlerinin üçte biri ila yarısı "makul"den "işkence" düzeyine kadar varan epizodik, her gün deneyimlenen acılar içerisinde ölmektedir (Last Acts 2002: 79). Amerika'daki büyük bir hastanenin geriatri bölümünde yatılı

tedavi gören 71 hastayla yapılan çalışmada Aminoff&Adunsky (2004), ölmekte olan yaşlıların %70'inin huzur içerisinde ölmediğini, %70'inin yatak yarası olduğunu, %90'ının kararsız tıbbi durumda bulunduğunu ve %94'ünün kötü beslendiğini ortaya çıkarmıştır. Ek olarak, ölümlerinden önceki bir hafta içerisinde hastaların %25'i çığlık atmış ve %90'ı da invaziv tıbbi tedaviye katlanmak durumda kalmıştır. Beklendiği üzere tıbbi personelin %75'i bu yaşlı insanların daha öncesinde "acı çektiğini" düşünmüşlerdir (!).

Lloyd (2004), "otonomi"ye dair modern düşünüşün yaşlılık ve tıbbi bakım bağlamlarında ciddi biçimde sorgulanabilir olduğunu, bu sebeple modern yaşamın bu bölümünde yaşlılar arasındaki intihar oranında görülen yüksek oranın şaşkınlık yaratmaması gerektiğini öne sürmektedir. Bu anlamda, bir huzurevi sakini olan "Josephine"in kendi ölme süreciyle ilgili matemini Crandall&Crandall alıntılamıştır:

> Tamamen sınırdayım. Konuşmakta büyük zorluk çekiyorum. İçten içe o kadar yaralanmış durumdayım ki ne yapacağım ya da ne söyleyeceğim hakkında en ufak bir fikrim yok. Bir şeyler yapmayı öylece bıraktım. Artık yokum. Eskiden olduğu gibi dua edemiyorum. Ne olduğunu bilmiyorum ancak yaşıyorum. Yoldayım. Ne yapacağımı bilmiyorum. Keşke çimlerde uzanabilseydim. Ama yapamam. Orda bekliyor ve size geldiğinde çok kötü oluyor.

Şimdi ise yaşlanma ve ölmeden hiç de iyi olmayan, AIDS'in getirdiği ölme sürecini ele alalım. Aslına bakılırsa toplumsal ve tıbbi benzerlikler oldukça şaşırtıcı. Çoğu AIDS ölümü Kaposi sarkomu, Non Hodgkin Lenfoma (NHL), zatürre ya da ciddi biçimde zayıflamış bağışıklık sistemine sekonder oportünistik enfeksiyondan kaynaklanmaktadır

(Fleming 2004). HIV/AIDS'in olası bulaşıcı karakterine yönelik genel korku ve dolayısıyla hastalık belirtisi Kaposi sarkomunun korkutucu görüntüsüdür – vücudun tümünde görülen kırmızı, mor, kabarık ya da düz, çoklu ve yayılan leke, plak ya da nodüler lezyonlar. Bu benekler, tarih içerisinde, geçmiş zaman ve mekânlarda oldukça korkulan çiçek hastalığının izlerini hatırlatmaktadır ancak bunlar derinin içerisindeki yüzey tümörlerinin oluşturduğu kanamalardır ve bu tümörlerin vücut içindeki eşdeğerleri sonunda kurbanlarını öldürmektedir (Reichert ve diğerleri 1985).

Hastalık belirtisine ek olarak, AIDS ile yaşlılıkta ölme arasında bir tane daha benzerlik bulunmaktadır. AIDS ile yaşayan ve ölen kişilerde HIV'e bağlı bunama riski yüksektir. HIV'e bağlı bunamanın pek çok sebebi vardır ve geri dönüşümlüdür (Adler-Cohen&Alfonso 2004). Agresif antiviral tedavilerin bulunuşundan önce bu tür bunamanın yaygınlığı %20 civarında olup şu anda bu oran %10'lardan daha düşüktür. Yine de bu oranın artma riski bulunmaktadır çünkü artık hastalar bu hastalıkla daha uzun süre yaşamaktadır (Gendelman ve diğerleri 2004). Buna ek olarak, yaygınlığın daha belirsiz ve yüksek olduğu gelişmekte olan ülkelerde antivirallere erişim düzensizdir.

Son olarak, HIV ve AIDS ile yaşayan insanlarla ilerleyen yaş ile yaşayan ve ölenler arasında bir benzerlik daha bulunmaktadır. HIV/AIDS ile yaşayan insanlar arasında intihar riski yüksektir ve depresyon yaygınlığı genel nüfusa nazaran iki misli fazladır (Adler-Cohen&Alfonso 2004: 547-8). Yaşlanan ve ölmekte olan kişilere benzer biçimde HIV/AIDS'li insanlar da tıbbi belirtiler, tedavi düzenleri, psikiyatrik rahatsızlık, tolumsal damgalama ve hastalık belirtisinden kaynaklanan yüksek düzeyde stresle mücadele etmektedir ve iş, aile, dinlen-

ce ve kimliğe ilişkin kayıpların yüksek düzeyde olduğu topluluklar içerisinde yaşamaktadır. Adler-Cohen&Alfonso (2004: 547) HIV popülasyonu içerisindeki intiharların ve intihar teşebbüslerinin büyük bölümünün "saygınlığın yitirilmesine" ve "bağımsız olarak hareket etme yetisine" ilişkin korkularla ilişkili olduğunu öne sürmektedir. Bu korku, özellikle yaşlılarda olduğu gibi bunamayla ilişkilendiğinde ağır hale gelmektedir.

Kozmopolitan Ölme Özelliklerinin Özeti

Bütün temel ölme şekilleri her zaman ve mekânda görülebilmektedir. Bu farklı ölme şekilleri ile ilgili yapılacak önemli tarihi ve epidemiyolojik yorum; bazı dönemlerde bazı ölme şekillerinin diğerlerine göre daha fazla görüldüğü olacaktır. Uzun ölme süreçlerinin onaylanmadığı bir kamu sağlığı bağlamında, ölmenin öbür dünyaya yapılan bir yolculuk olduğunu öne süren bir ideolojiyi ön plana çıkar. Uzun ölme süreçleri yaşanmasının mümkün olduğu toplumlarda, ölüm için hazırlanmak önemli bir toplumsal görev haline gelir. Zenginlik ve yüksek toplumsal statü daha karmaşık hazırlıkları getirir ve bu hazırlıkların bir kısmına aile ya da arkadaş çevresinden olmayan kişiler de katılır. Bazı hastalıkların görülme sıklığının artması ve kentsel yaşama tarzıyla ilişkili yaşam süreleri de; ölme süreci içerisinde vücudun ne tür bir bozulma ve şiddet ortaya çıkaracağına ve bu gibi tıbbi sorunları ehlileştirmek için hangi adımların atılması gerektiğine ilişkin endişeleri doğurur.

Uzun yaşam sürelerine erişebilmiş azınlık için ileri yaşlarda ölme her daim bir sorun teşkil etmişti (Herbert 2001; Thane 2001: 10-11). Artık bir de bu yaşlara ulaşan insan sayısının artmış ve giderek artmakta oluşu bir problem oluşturmaktadır. Ne yazık ki ilerleyen yaşta ölmeye verdiğimiz pratik tepki ya da yaklaşımımızda çok az şey değişmiştir. Dahası, AIDS gibi

görülen belirtileri olan bulaşıcı hastalıkların getirdiği ölme süreçleri, yaşlanarak ölme ile aynı trajik benzerlikleri taşımaktadır. Yaş veya AIDS'ten dolayı "iyi ölüm" ya da "iyi yönetilmiş ölüm" yaşayamayan pek çok insan artık utanç verici şekillerde ölmektedir. Bu utanç, gençler ve hasta olmayanların yaşlılara ve hastalara karşı gösterdikleri planlı yaklaşım ve davranışlarından kaynaklanmakta; aynı zamanda bu kişiler tarafından kurban edilenlerin içselleştirdiği duygusal ve toplumsal tepkilerden de beslenmektedir. Utanç verici ölümler aşağıdaki özellikleri gösterir.

Ölme bilinci azalır. AIDS'in döngüsel ve kronik doğası ya da yaşlanarak ölme, organ yetmezliğinden ölme, kalp rahatsızlığı ve inme; ölme sürecinin başlangıcını belirleme işlemini oldukça zorlaştırmaktadır. Ek olarak, pek çok insan yaşlanma ve rahatsızlığı ölme sürecinin bir parçası olarak görmemektedir çünkü rahatsızlık ve zayıflık, özellikle daha düşük sosyoekonomik koşullarda yaşayanlar için, yaşlanma deneyimini karakterize eden unsurlar arasındadır. Huzurevlerinde yaşlanan kişiler için; ölme sürecinin, huzurevi kültüründe bir yaşama biçimi haline gelmesi sebebiyle, başkaları tarafından da kabul edilememesi durumu sorun yaratmaktadır. Pek çok huzurevinde "yaşayan" sakinlerle "ölmekte olanlar" arasında kesin sınırlar bulunmaktadır (Hockey 1990) ya da ölme sürecinin ne zaman başladığı bilinmemektedir (Sidell&Komaromy 2003: 51-2) ve bazen bunun sebebi çalışanların huzurevi sakinleriyle kurduğu bağın bu kişilerin nesnel değerlendirme yapmalarını engellemesidir (Moss ve diğerleri 2003: 167). Son olarak, "zayıflık" ya da AIDS sebebiyle ölmekte olan kişiler arasındaki bunama yaygınlığı; bu sürecin farkında olunması sorununu ölmekte olan kişiler açısından daha da karmaşıklaştırmaktadır.

Ölmekte olanlara verilen destekte de azalma görülür. Aileler ve çalışanlar genellikle huzurevlerini, kronik hastaların ya da engellilerin bakıldığı yerler olarak görmektedir. Huzurevi bir imarethane değildir. Pek çok huzurevi sakini ölmekte olduğuna inanmakta ya da en azından ölene kadar huzurevinde kalacağını düşünmektedir ancak buna rağmen bu özel yolculuk ve kimliklerinin bu parçası için onlara verilen destek çok azdır (Gubrium 1975; Kayser-Jones 2002). HIV/AIDS'e dair Dünya Sağlık Örgütü'nün dahi kabul ettiği yaygın görüş onun yalnızca bir kamu sağlığı problemi, bir kronik rahatsızlık problemi olduğudur ve DSÖ'nün getirdiği kuram ölmekte olan kişilerin bakımı ve bu kişilere verilecek destek konusunu sıklıkla göz ardı etmektedir (Kellehear 2005).

AIDS'in ya da yaşlanmanın getirdiği ölme süreci, özellikle huzurevlerinde, *hastalık belirtisi sorununu* doğurmaktadır. Yaşlılara, genellikle, ölmekte olan kişiler ya da yetişkinlermiş gibi değil de sanki kendi çocuklarıymış gibi muamele edilmektedir (Hockey&James 1993). Kozmopolit yaklaşımı karakterize eden bir başka çelişkinin parçası olarak; yaşlanmanın sadece görüntüsü dahi gençliği yüceltirken yaşlanma işaretlerini marjinalize etmektedir. Yaşlanan insanlar bile bu önyargıları içselleştirmektedir (Bytheway&Johnson 1998). AIDS'e ilişkin hastalık belirtisi sorunu ve AIDS'ten dolayı ölmekte olan ya da ölen kişilerle ilgilenmeye yönelik yaygın korku da bilinen bir olgudur (Walkey ve diğerleri 1990; Takahashi 1998) ve bu durum ölümü bu insanlar için "iyi" ya da "iyi yönetilmiş" hale getirmek konusunda problem çıkarmaktadır. İleri yaşlarda ölme ile AIDS'ten dolayı ölme arasında fiziksel benzerlikler bulunmaktadır çünkü AIDS'ten ölen pek çok kişide de aşırı zayıflama, erken yaşta saçların beyazlaması, ciltte kırışma ve yaşlanma görülmektedir (Schoub 1999: 25). Bu gibi fiziksel benzerlikler,

gençlik ve sağlıktan uzaklaşmayı kişisel olarak korkutucu bulan insanlarda benzer toplumsal tepkileri doğurmaktadır. Yaşlanma ve AIDS belirtilerinin hayatın sonundaki fiziksel işaretleri de tıpkı bedensel kaynakları gibi şaşırtıcı biçimde benzerlik göstermektedir.

Hastalık ve güçsüzlüğün döngüsel doğası, sürekli uygulanan toplumsal damgalama ve ileri yaş ya da AIDS ile yaşayanlar tarafından sürekli hissedilen utanç duygusu, "ölme" diyebileceğimiz sürecin etrafındaki karmaşa, desteğin az oluşu ve yalnızlık deneyimi; ölme yolculuğunu bu kişiler için çetin bir test süreci haline getirmektedir. Avcı-toplayıcıların deneyimlediği ölme sürecinde öbür dünyaya yolculuğun anlaşıldığı biçimde; *ölme süreci bir sınav ya da sınavlar dizisi haline gelmiştir*. Ancak bu sınavlar, kusurları olan bir yaşamın doğaüstü sonuçları olarak öbür dünya tanrılarının yarattığı engel, test ve hayati tehlike doğuran zorluklar değildir. Bu sınavlar, çok uzun süren ya da başkalarının ölçütlerine göre kusurlu olan bir yaşamın sonucu olarak; rahatsızlık, güçsüzlük, medikasyon, diğer insanların zararlı toplumsal davranışları ve tepkilerinin doğurduğu engel, test ve hayati tehlike doğuran zorluklardır. Bu kişiler için, ölme süreci *korkunç bir bu dünyaya yolculuktur*. Ölmekte olan bu insanlar ve Kozmopolit dönemde bu türden bir nihai yolculuğu yaşama kaderine sahip diğer pek çok insan için ölme süreci utanç verici ve huzursuz edici bir çıkış olacaktır.

On Birinci Bölüm
Utanç Verici Ölümün Doğuşu

Kozmopolit ölme deneyimimizin içerisinde bazı temel ironiler bulunmaktadır. Kamu sağlığı, teknoloji ve yaşam süresi konularındaki artan modern başarılarımızın zirvesinde bulunduğumuz bugünlerde ölme süreci gözlerden uzak ve zamansız bir deneyim haline gelmektedir. Tıbbi teknolojilerimiz, kamu sağlığı tarama programlarımız ve klinik yetilerimiz en sinsi hastalıkların dahi teşhis edilmesine olanak sağlamaktadır ancak tıbbi bir duruma dair akut bir teşhisin; bulaşıcı hastalık, yoksulluk ya da yaşlılığın getirdiği ölme sürecinin toplumsal sonuçlarıyla çok az ilgisi bulunmaktadır. Sanayileşmiş dünyada gençliğin kaza ve intihar riskinden, orta yaşın kanser korkularından ve kalp krizlerinden kurtulabilirsek; bizi bekleyen şey, kendimiz ve ailemiz için açık bir ölüm döşeği sahnesine izin vermeyen bir dizi hastalık olacaktır. Eklem iltihabı, organ yetmezliği ya da bunama ile inme inmesi, zatürre veya kazara düşme gibi ani vücut sistemi bozuklukları; çoğumuzun iyi ve hatta iyi yönetilmiş bir ölüme ulaşmasını engelleyecektir.

Tüm bunlara ek olarak yaşlıların %17 ila %30'u (bu oran kimi kaynak aldığınıza göre değişmektedir) ölme süreçlerini huzurevinde geçireceklerdir (Brock&Folley 1998: 53; Sullivan 2002; Weitzan ve diğerleri 2003; Flory ve diğerleri 2004). Huzurevleri aile bağlarını zayıflatacak diye bir kaide yoktur ancak insanların karar verme sürecinden koparılmasının ilişkilerin kalitesini düşüreceği aşikârdır (Minichiello 1989) ve huzurevlerinde yaşayan insanlar genellikle bu kültürel durum içerisinde bulunmaktadır. Sanayileşmiş Batı dünyası içerisinde huzurevi kültürü uzun zamandır şiddetle eleştirilmektedir. Mendelson (1975) huzurevlerinin insanları değil parayı umursayan yerler olduğunu düşünmekte, Shield (1988) ABD'deki huzurevlerinde ölmeyi "huzursuz ölüm" olarak nitelemekte, Baum (1977) daha güçlü kelimeler kullanarak bu yerleri "ölüm depoları" olarak adlandırmakta ve Adler (1991) ise keskin bir ifadeyle ABD'deki huzurevlerine "son çözüm" yakıştırmasını yapmaktadır.

Huzurevlerinde yaşayan çoğu kişinin kendisini "ölmekte olan" insan olarak görmesine rağmen (Gubrium 1975) bu yerlerde bu kişilere gösterilen bakım; bir bakıma yaşlılara yönelik ailevi bakıma yöneltilen genel eleştirinin de bir uzantısı olarak, devamlı bir tenkite maruz kalmaktadır (Coleman ve diğerleri 1993: 13). Bu eleştirilerin hedefinde huzurevlerinin kültürel ihtiyaçlara ve bilişsel duruma yeterince ilgi göstermiyor oluşu ve bu gibi yerlerin zayıf eleman sayısı, iletişim ve ilişkilerinden kaynaklanan genel yetersizliği bulunmaktadır (Kayser-Jones 2002). Birleşik Krallık'ta bu eleştirilere ek olarak yaşlılara yönelik genel davranış da tenkit edilmektedir. Yaşlılar ekonomik zorluk, şiddet, suç ve istismara (Johnson&Williamson 1980); tıp ve sağlık hizmetlerinde ayrımcılığa (Thane 2001); yaşçılığa [ageism] ve özellikle ölüm, ölme süreci ve kayıp konularında

ilgisizliğe (Peace 2003: 40; Lloyd 2004) maruz kalmaktadır. Bu bölümde, sanayileşmiş toplumlarda yaşlıların ölümünden bahsederken genel olarak huzurevlerinde ölmekte olan kişilere odaklanıyorum. Ancak buradaki tek odak noktam Kozmopolit Çağ'ın sanayileşmiş ülkeleri değildir.

AIDS'in getirdiği ölme sürecinin toplumsal damgası ve bu kişilerin öldüğü görece genç yaşlar ölme sürecini daha da zor ve uygunsuz bir hale getirmektedir. Bu durumun temelinde; bu hastalıkla ilişkilendirilen ahlaki ret ve yalnızca "yaşlı insanların" ölmesinin beklendiği bir dünyada genç yaşta ölümün getirdiği toplumsal trajedi ve duygusal parçalanma yatmaktadır. Milyonlarca çocukla birlikte genç insanların da AIDS gibi gözle görülür belirtileri olan ve bulaşıcı bir hastalıktan dolayı yaşamını yitirmesi yalnızca kamu sağlığı ve tıp alanında değil, aynı zamanda "doğru" zamanda –yaşamın "sonunda" değil de ortalarında– ölmek konusundaki başarısızlığı da gözler önüne sermektedir.

AIDS'ten ölen kişilerden bahsederken, dikkatinizi çekmek istediğim temel grup, gelişmekte olan ülkelerdeki insanlardır. Bazı durumlarda, yaptığım yorum ve gözlemler zengin ülkelerde AIDS'in getirdiği ölme süreçleri (ya da sadece huzurevi kurumları dışında yalnız geçirilen ölme süreçleri) için de geçerli olabilir. Ancak gözlem ve analizlerimin hedefinde temel olarak gelişmekte olan ülkelerde gerçekleşen AIDS ölümleri bulunmaktadır çünkü zengin ülkelerde şu anda yaşanmakta olan huzurevinde ölme deneyimi ile birlikte bunlar da bulunmaktadır.

Gözle görülür belirtileri olan bir hastalıktan ötürü ve çok erken yaşta ölmek ya da zihniniz bulanana kadar, kontrol edilemeyecek ve arkadaşlarınız ya da diğer profesyoneller tarafından tanınamayacak hale gelecek kadar uzun bir yaşamın

ardından ölmek; bu sürece katılan herkes için değişken, müphem ve bozuk bir eylem halini alan ölme şekillerini oluşturur. Kozmopolit Çağ'da ölmek giderek trajik ve asosyal bir hale gelmektedir. Yalnız yaşayan yaşlılar, huzurevinde ve dünyadaki yoksulluğun diğer farklı bağlamlarında hayatlarını idame ettirenler arasında utanç verici ölümlerin artık daha da yoğunlaştığına tanık olmaktayız. Son zamanlarda utanç verici ölme biçimlerinde görülen büyük artış, Avrupa'nın sınaî kalkınma döneminde, özellikle de 18. ve 20. yüzyıllar arasında, kentsel fakir kesimin deneyimlediği ölme süreçleri ile bazı süreklilik ve kesiklikler göstermektedir. Bahsi geçen süreçte fakirlerin ölümü ve defni büyük bir utanç, aşağılanma ve toplumsal damga kaynağıydı (Strange 2005: 65, 132). Ancak yakın zamanda tanık olduğumuz utanç verici ölme imgelerinde toplumsal damgalamanın kaynağı yalnızca ölümün maddi zorluğun getirdiği utanç ile ilişkilendirilmesi değil aynı zamanda zayıflık, bulaşıcı hastalık ya da yok olan kimlik ihtimalinin şekillendirdiği bağımlılıktır.

Ölme Sürecinin Çözülmesi

Ölme sürecinin öbür dünyaya yapılan bir yolculuk olarak algılandığı toplumlarda, günlük ilişkiler küçük ölçekli topluluklara ve yakın ilişkilere dayanıyordu. Bu topluluklarda makam ve statü herkes için toplumsal davranışı şekillendiren anahtar öğeler durumundaydı. Yerleşik toplumlarda, köylü ve ilk çiftçiler de birbirleriyle aynı kalıplar çerçevesinde ilişki kuruyorlardı ancak daha uzun yaşam süreleriyle birlikte yavaş ölümün ortaya çıkması, ölme sürecini tamamen bir öbür dünya deneyimi olmaktan çıkardı. Bu gelişme ölme sürecine, ölüm hazırlıkları bağlamında yeni bir rol ve daha büyük bir güç verdi. Bu

şekilde, ölmekte olan kişiyle içinde yaşadığı topluluk arasındaki ilk ortaklık başlamış oldu.

Küçük aileleri olan uzman işçilerin oluşturduğu giderek artan nüfusa hizmet eden yabancılarla birlikte yaşanan şehirlerde, bu ortaklığın oluşturulması daha zordu. Ancak büyük ve karmaşık nüfusların içerisinde küçük ailelerin toplulukla ilişki kurmak konusunda problem yaratmasına rağmen, ölmekte olan kişiler profesyonel hizmetleri kullanarak kendi toplumsal ilişkileri ve yükümlülükleri üzerinde bir dereceye kadar kontrol sahibi olabiliyorlardı. Toplumsal ilişkilerin burjuvalaşması daha fazla özel yaşam demek oluyordu ancak bu durum aynı zamanda kentsel yaşam için önemli olan kişisel ve profesyonel ilişkilerde daha dikkatli davranmak manasına da geliyordu. Yani bu arkadaşlıklar ve hizmet ilişkileri kentsel ölme deneyimi açısından da aynı derecede önem taşıyordu.

Kozmopolit dönemde çok uzun yaşamak; bu seçici kişisel ilişkileri yaşamış olmak, yeteri kadar profesyonel ilişki kurabilmek adına finansal yetiyi tüketmek ya da bu yeti üzerinde ciddi bir baskı oluşturmak anlamına geliyordu. Buna ek olarak; kimlik artık kan, mekân, makam ya da geleneğe dayalı ve miras alınan bir şey olarak görülmediğinden statü; kişiler arası destek için olumlu ekonomik, toplumsal ya da bedensel bilgi sağlamaya dayalı, *müzakere edilen bir nitelik* haline geliyordu. İş, gelir ya da rütbe kaybı, kamu önünde küçük düşme, fiziksel ya da zihinsel engel, bulaşıcı hastalık ve hatta rahatsız edici görünüş; Kozmopolit Çağ'ın toplumsal dünyasında kişinin var olan statüsünün riske girmesi anlamına geliyordu. Bu bağlamda; daha sonraki olumsuz işaret ve özelliklerin hepsini ya da bir kısmını göstermesi durumunda; değişkenlik, belirsizlik ve onaylanmama, ileri yaş ya da AIDS sebebiyle yaşanılan ölme sürecinin ayırt edici yönleri haline geliyordu.

Öbür dünyaya yapılan bir yolculuk bağlamında ölme bilinci, bir üyenin biyolojik ölümünü takip eden sürede topluluk temelinde gerçekleşir. İyi ölümde, yaklaşan ölüm bilinci ölmekte olan kişinin sorumluluğuna girer. İyi yönetilmiş ölümde, yaklaşan ölüm bilinci genellikle (maddi ve toplumsal olarak) diğerlerinden, çoğunlukla da tıbbi meslek gruplarından, satın alınır. Ancak yaşlılıkta ölme bilinci belirsizdir. Lloyd (2004: 238) yaşlılıkta ölme sürecinin öngörülemez olduğunu söylemektedir. Çoğu huzurevi yöneticisi ölme sürecinin günler, haftalar ve hatta aylar sürebildiğini belirtmektedir (Sidell&Komaromy 2003: 47). Moss ve meslektaşları (2003: 167) uzun süreli bakım tesislerinde ölmekte olan kişilere hafifletici bakım sağlama konusundaki temel zorluklarından birinin; kişinin 6 aydan daha az ömrü kaldığını belirlemek olduğunu iddia etmektedir. HIV ile yaşayan insanlar; hastalık –hatta ciddi bir hastalık– ve iyileşme döngüsü içerisinde 10 yıldan fazla yaşayabilmektedir. Bu hastalıkta dahi ölümün gelişini tahmin etmek kolay değildir (Fleming 2004: 26).

Öbür dünyaya yolculukta ölme süreci, hayali bir ruhun görünmeyen bir öbür dünyada kendisini bekleyen bir dizi test ve sınamaya doğru yola çıkması anlamına geliyordu ve bu süreç miras sorumluluğunun getirdiği ağırlığı topluluk üyelerine yüklüyordu. Topluluk üyeleri ölmekte olan kişiye, ileride karşılaşacağı zorluklarda kendisine yardımcı olması amacıyla hediyeler hazırlıyor ve sunuyorlardı. Yerleşik toplumlarda, bu dünyaya dair son toplumsal yükümlülükleri yerine getirme görevinin bir parçası olarak miras mesuliyeti de ölmekte olan kişinin üzerindeydi. Ölüm döşeğinde gerçekleştirilen değiş-tokuş ve hediyeleşmeler yaygındı. Şehirlerde; iyi yönetilmiş ölüm, ölme sürecinin son aşamasından uzun süre önce, az da olsa bazı önlemlerin alınmasını gerektiriyordu. Özellikle de

orta ve üst sınıfların para ya da mülkiyetle ilgili olarak aldığı önlemler buna örnek teşkil etmekteydi. Dini, tıbbi ya da kişisel hazırlıklar daha sonra, ölüm döşeğindeyken de yapılabilirdi.

Ancak Kozmopolit dönemde gerçek ölme süreci belirsiz olduğundan genç ölmek herhangi bir maddi ya da mali hazırlık olmaması anlamına gelebilir. Çünkü bu gibi hazırlıklar genelde yaşlılıkla özdeşleştirilir (Kellehear 1990). Diğer yandan, ileri yaşlarda deneyimlenen ölme sürecinde –mali, adli, tıbbi, dini ve kişisel– hazırlıkların çoğu ölümden çok önce yapılabilir ancak ölüme dair işaretler hala görülmemiş olabilir. Ölüm hazırlıkları ölme sürecinden ayrılmıştır; bu hazırlıklar artık ölümün aciliyeti ya da yakınlığı ile ilgili değildir. Haddizatında ölüm hazırlıkları, artık yaşam içerisinde ölümlülüğün daha az acil ancak daha genel manada algılanması ile ilişkilidir.

Öbür dünyaya yapılan bir yolculuk olarak algılanan ölme sürecinde topluluk ölüm sonrasında gerçekleştirilen ayinler süresince ölmekte olan kişiler için düzenlenen destek ve bakıma ilişkin toplumsal süreçlerde anahtar rolü oynamaktadır. İyi ölümde, şifacı ve din adamı gibi topluluğun daha uzak katmanlarından insanların yavaş yavaş sürece katılımını görmekteyiz. İyi yönetilmiş ölümde, ölmekte olan kişilerin bakımı için verilen profesyonel hizmetlerin arttığına; hatta bahsi geçen hizmetlerin bu süreci domine ettiğine tanıklık etmekteyiz. Ölüm ihtimalinin pek çok kişi için –ölmekte olan kişiler ve onlarla ilgilenenler– belirsiz olduğu Kozmopolit dönemde ise ölmekte olan insanlar bu rollerini yitirmekte ve ölme sürecinden çok sağlık hizmetlerine yönelen "gözetim altında tutuldukları" mekânlarına yerleştirilmektedirler. Ölme sürecinin profesyonel bir mesele olması fikri yok olmakta; bunun yerine ise devamlı, süreli ya da akut ve hatta acil bakım geçmektedir.

Son olarak; avcı-toplayıcı dünyasında ölüm çoğunlukla kötücül bir güç olarak algılanmaktaydı ve ölümün; büyü, lanet ya da herhangi bir kusur karşılığında verilen diğer cezalar gibi şeytani etmenlerin neden olduğu bir şey olduğuna inanılmaktaydı. Ölüm neredeyse her zaman *başkasının suçu* olarak görülüyordu. Yerleşik toplumlarda bu gibi sihirsel düşünceler devam etti ancak ölüm döşeğinde gerçekleştirilen davranışlara dayalı yeni bir etiğe dönüştü. Ölüm; ölmekte olan kişinin tanrılara, ailesine ya da topluluğa karşı dini ve toplumsal yükümlülüklerine nasıl yaklaştığına bağlı olarak "iyi" ya da "kötü" olarak nitelendiriliyordu. Şehirlerde iyi yönetilmiş ölüm yine bu etiğe dayalıydı ancak geçerli (ya da değil) psikolojik ve toplumsal huzur açısından ölme sürecinin ne kadar iyi olduğuna ve ölmekte olan vücudun tıbbi ve bakıma dayalı usul ve müdahaleler ile ne kadar iyi (ya da kötü) yönetildiğine bağlıydı.

Kozmopolit döneme gelindiğinde, ölme sürecinin ahlaki boyutunun önemsenmediğini ve sonrasında da olmusuz bir şekil aldığını görmekteyiz. Yaşlıların deneyimlediği ölme süreci; bu kişilerin bakıcıları ve hatta kendileri tarafından çoğunlukla bir ölme süreci olarak görülmemekte ya da bu şekilde tanımlanmamaktadır. Yaşanan süreç oldukça döngüsel ve tahmin edilemez bir rota izlediğinden çalışanların ölme sürecinin farkına varması tıbbi açıdan güç olmaktadır. Buna ek olarak, ölme sürecinin kurumsal bağlamı ölüm ya da ölme sürecinden çok sağlık ve bakım desteğine yönelik olarak tasarlandığından ölüm sürecinin farkına varılması toplumsal açıdan da zordur. Ayrıca ölmekte olan kişiler, özellikle de yaşlılar arasında görülen yüksek bunama yaygınlığı sebebiyle gerçek psikolojik görev de sekteye uğramaktadır.

Gelişmekte olan ülkelerde AIDS'ten dolayı ölme, tıpkı HIV ile yaşama gibi, genellikle destek görmeyen, toplum tarafından dışlanan ve bütün toplulukların korku duyduğu bir ölme biçimidir (Songwathana&Manderson 2001). AIDS'in getirdiği ölme sürecini deneyimleyen pek çok kişinin iyi yönetilmiş bir ölümü amaçladığı ve de yaşadığı kentsel endüstriyel bağlamlarda dahi bu insanlar evsiz kalmakta ve/veya seks işçileri, uyuşturucu bağımlıları ve kent fakirleri gibi istenmeyen gruplar içerisinde bulunmaktadırlar. Bu kişiler çoğunlukla herkesin gözü önünde, kentin ücra köşelerinde –modern endüstriyel dünyanın bir parçası olan ıssız köşelerde, sokak aralarında, metruk binalarda ve tren istasyonlarında– utanç verici biçimlerde ölmektedirler (Takahashi 1998).

Ölüm hazırlıkları ölme sürecinden kopuk ya da noksandır; çünkü korku ya da bilinç yoksunluğu, ölmekte olan kişileri uzaklaştırdığından yakınların ölüm saatleri ya da günlerine katılımı azalmaktadır. Dünya genelindeki huzurevlerinde ve Afrika, Asya ya da Doğu Avrupa'daki köylerde fiziksel ölüm sürecini kolaylaştırabilecek olan sınırlı tıbbi hizmetler, vücutta görülen belirtileri kontrol etmek ya da yönetmek için kullanılmaktadır. Bu hizmetler çoğunlukla yetersiz olmakta ya da iyi yönetilememektedir. Dolayısıyla bu koşullarda ve bu yerlerde ölmek fiziksel olarak korkutucu bir şeye dönüşmektedir. AIDS'ten ölenlerin deneyimlediği ağır kronik ve olağandışı ağrılar, Kaposi sarkomunun yarattığı dramatik lekeler ve HIV kaynaklı bunama ya da yaşlı ölümlerinde görülen idrarını ve dışkısını tutamama durumu, acı ve bunama; ölümün kişinin her şeyini aldıktan sonra saygınlığına da göz diktiğine dair kuşkuları kuvvetlendirmektedir.

Topluluk, aile ve uzman sağlık çalışanlarıyla gerçekleştirilen planlı ve iyi anlaşılmış ortaklığın nitelediği 2 milyon yıllık

bir ölme deneyiminin sonrasında artık bu süreç çözülmektedir. Geçmişte ve bugünde içinde bulunduğumuz toplulukları ya da şifacılarımızı ve din adamlarımızı eleştirdiğimiz dönemler olmuştur ancak bu eleştiriler daima farkında olduğumuz bir ölme süreci bağlamında gerçekleşmiştir. 1950'ler ve 1960'lar gibi ölmekte olan kişilerin dışlandığı dönemler dahi hastane çalışanlarının ölme sürecinin farkında olmasını gerektiriyordu. Tüm insanlık tarihi süresince ve bütün kültür ve ekonomiler içerisinde ölmekte olan kişiler bir toplumsal kategori olarak tanınmaktaydı.

Günümüzde, tıbbi ve kültürel sebeplerden dolayı bu farkındalığa sahip olamayan ya da bu farkındalığın kendilerine yalnızca toplumsal dışlanma ve tecrit getirdiği pek çok ölmekte olan erkek ve kadın bulunmaktadır. Bu iki grubun da, küresel –yerel ya da uluslararası– fakir kesimle olan toplumsal ve ekonomik ilişkilerimiz ve temel sağlık kuruluşlarımızın utanç verici yönünü ortaya koyan kötü toplumsal ve tıbbi koşullarda öldüğüne tanıklık ediyoruz. Bunun yanında, bu koşullarda ölen kişilerin pek çoğu bu utancı içselleştiriyor ve bu nedenle ölme süreçlerini fiziksel ve tıbbi koşulların acımasızca dayattığından daha acılı bir hale getiriyor. 2 milyon yıllık bir tarihi olan bir dizi sağduyulu toplumsal alışverişe dayanan ölme sürecinin çözülmesi, artık ölme süreci için geçerli olan ahlaki kategorilerin ani değişimine tanıklık etmektedir. Artık "doğal" ya da "kötücül", "iyi" ya da "kötü" veya "iyi" ya da "kötü" yönetilmiş olarak görülmeyen ölüm, mukavemet ve muhalefet gösteren kişilerin varlığına rağmen şimdi doğrudan "utanç verici" hale gelmiştir.

İlk kertede; ölüler arasında yer edinmiş bir yaşam türü olarak ortaya çıkan ölme sürecinin son 12.000 yılda kendisini adım adım bu dünyaya çektiğine ve ölüm olayından hemen

önce gelen bir noktaya yerleştiğine vakıf olduk. Bütün yerleşik toplumların sürekli olarak tanıklık ettiği ölüm döşeği sahnesi anlamına gelen bu noktada ölme süreci bir yaşam olarak; daha doğrusu yaşamın sonu olarak görülüyordu. Yakın, Kozmopolit zamanlarda, ölüm süreci kendisini yerleşik toplumların ölüm döşeklerinden dahi uzaklaştırarak yolculuğuna devam etti. Artık bu süreci günlük yaşamımızdan ayıramıyoruz çünkü ölme sürecinin oynadığı rolün varacağı son durağı, yani ölümü, gözden kaçırıyoruz.

Yaşlanma ya da gençken ve bulaşıcı bir hastalıktan dolayı ölme ile giderek artan bunama salgınının içerisinde ölme sürecinin oynadığı role dair farkındalıktaki bu eksiklik pek çok insan için ölü yaşamak anlamına gelen bir ölme süreci ortaya çıkarmaktadır (Gubrium 2005: 313). Ölme süreci tarihsel açıdan ters yüz olmuştur. Taş Devri'nde insanlar ölülerini yaşamın bir parçası olduğunu düşündükleri ölümün içerisinde görüyorlardı; Kozmopolit Çağ'da ise hayatının sonuna gelmiş canlıları ölümün bir türü içerisinde görmekteyiz. Öbür dünyanın bütün test ve denemeleri artık tamamen bu dünyaya transfer olmuştur. Toplumsal damga ve toplumsal dışlanma, yetersiz tıbbi destek, nahoş resüsitasyon vakaları ve yaşlanma ya da AIDS ile gelen ölüme içkin çoklu kayıplar; ölmekte olan kadın ve erkeklerin –tıpkı öbür dünyada karşılaşılan canavar ya da tanrıları anlatan eski hikâyelerde olduğu gibi– bir kere değil, pek çok kere "ölmesine" sebep olmaktadır.

Utanç Verici Ölüm Nedir?

Utanç verici ölüm fikrinin kavramsal kökenlerini toplumbilimci Ervin Goffman'ın ilk çalışmalarından birisinde görmekteyiz. Goffman (1963) bu çalışmasını "bozulan kimliğin yönetilmesi üzerine alınmış notlardan" oluşan bir yapıt olarak tanımla-

maktadır. Hoffman'a göre; toplum tarafından damgalanan bir kişi tam bir toplumsal kabulden "men edilmiş", "çok da insan gibi" görülmeyen biridir (Goffman 1963: 9,15). Toplumsal damga, bireyler tarafından utanç olarak içselleştirilmektedir. Bu bağlamda Goffman'ın tanımına göre utanç; bireylerin kendi kimliklerine ilişkin inançlarının, "normal" insanların bu eksikliklere yönelik inançları ile aynı doğrultuda olması durumunda ortaya çıkan umutsuzluk ve dışlanma duygusudur (Goffman 1963: 17-18).

Bir kişinin "toplum tarafından dışlanması" durumundan; pek çok insanın o kişiye geniş anlamda kimliği üzerinden değil de tek bir karakteristiği üzerinden yaklaştığını anlıyoruz. Örneğin, bir kişiye baktığımızda aslında onun bir parçası olabilecek sadık eşi, mükemmel çalışanı ve fedakâr yardım gönüllüsünü değil de hüküm giymiş bir pedofili görüyoruz. Toplumsal damga insanlara ilişki kurması için pek çok rol ve toplumsal ifadeden oluşan gerçek bir kimlik değil, sanal bir kimlik sunmaktadır. Goffman, herhangi bir niteliğin bir ortamda dışlanırken (örneğin bir satış görevlisinin agresif davranışları) başka bir ortamda (örneğin askeriyede) övülebileceğini vurgulamaktadır. Yargı, karışık bağlantılardan oluşan toplumsal durumların bir sonucudur. Konu yargıların oluşturulması olduğunda, bağlam her şeydir (Goffman 1953: 164).

Takahashi'ye göre (1998: 52) toplumsal damga aynı zamanda diğerlerine; belirli bir grubun utanç, ayıp, yozlaşma, haysiyetsizlik ya da başarısızlık ile ilişkilendirildiğini bildirme sürecidir: "Onlar anormal – biz değiliz." Bireylerin ve grupların toplumsal olarak dışlanması; bariz dışlama, iğneleme ve ayrımcılık yoluyla, "normal" insanların, ceza ya da ahlaki çevrelemeye maruz bırakılacak kurbanları belirlemesine olanak sağlamaktadır. Bir toplumsal damga yaratmak için atılacak ilk

temel adım diğerlerini olumsuz manada yaftalamaktır. Bu yaftalama gayriresmi ya da –mesleki kategorizasyon yoluyla– resmi olarak gerçekleştirilebilir.

Yaftalanmış insanlar genellikle üretken olmamaları sebebiyle seçilirler çünkü "normal olanlar" toplumun geniş ekonomik yaşamı içerisinde kendisine yer bulmak konusunda önünde pek az engel bulunan, üretken insanlardır. Bu durum fiziksel ve zihinsel engeli bulunları yaftalanmaya özellikle müsait hale getirir. Yaftalanmış kişiler, üretkenlik potansiyeline sahip olsun ya da olmasın, tehlikeli de görülebilirler çünkü bu kişiler diğerlerinin güvenlik ve refahına doğrudan tehdit oluştururlar. Zihinsel açıdan dengesiz, suçlu ya da bulaşıcı hastalığı olan gruplar bu türden bir yaftalanmaya açıkça müsaittir. Üzerinde durulması gereken bir nokta da şudur ki; toplum tarafından dışlanan kişiler genellikle kendi eksikliklerinin sorumlusu olarak görülürler, yani; içinde bulundukları durum kendilerinin suçudur (Takahashi 1998: 54-5).

Susan Sontag'a göre (1989), davranışların psikolojik açıklamasını bulmaya çalışmak sıklıkla ahlaki reddin biçim değiştirmiş haline dönüşmekte ve modern dünyada, diğerlerini iyi/kötü ya da saf/kirlenmiş ruhlar olarak yaftalayan eski dini geleneğin yerini almaktadır. Dansky (1994: 41) ABD ve İngiltere'de eşcinseller, cadılar, Yahudiler, Çingeneler, hatta çiçek hastaları gibi ahlaki yönden kirli görülen insanlara yapılan zulümlerin uzun tarihini ele almıştır. Bu dışlanmış gruplar genellikle yargılamalara, insanların gözleri önünde yakılmaya; en iyi ihtimalle evlerinden ve topluluklarından açıkça sürülmeye ya da en kötüsü linç edilmeye mahkûm bırakılmışlardır.

"Toplumsal damga" [stigma] sözcüğü Yunan kökenlidir ve orijinal kaynakta genellikle ahlaki bir soruna işaret eden bedensel izler anlamında kullanılmıştır. Köle, suçlu ya da hain-

lerin derisine uygulanan damgalar ya da kesikler bu türden "toplumsal damgaya" örnek verilebilir ve bu işaretler diğerlerine bunların uzak durulması ya da özellikle dikkat edilmesi gereken kişiler olduğu konusunda yapılan bir uyarı mahiyetindedir (Goffman 1963: 11). Kelimenin bu orijinal anlamı genellikle göz ardı edilmiş ve toplumsal damga, yaygın olarak yalnızca zihinsel rahatsızlık, yoksulluk, suç unsuru oluşturan tutumlar ve benzeri davranışların doğurduğu toplumsal hoşnutsuzluk olarak ele alınmıştır. Ancak özellikle yaşlanma ve AIDS'in kaçınılmaz bedensel değişiklikler ortaya çıkarması sebebiyle Kozmopolit Çağ'da ölüm sürecinin bir utanç kaynağı haline gelmesi ele alınırken bedensel işaretlere yapılan bu orijinal göndermenin hesaba katılması faydalı olacaktır.

Bytheway (1995) ve Bytheway&Johnson (1998) yaşlılığın ortaya çıkardığı görüntünün bu kişiler üzerinde yarattığı etkiye dair geniş incelemelerde bulunmuşlardır. Pek çok yaşlı insan görünüşünden, özellikle de kırışıklıklardan, saçlarındaki beyazlardan ve kendilerine yönelik teknolojik desteklerden rahatsız olmaktadır. Yaşı ilerlemiş çoğu insan dış görünüşünün yansıttığından daha genç *hissetmektedir*. Bahsi geçen rahatsızlık bu kişilerin aynada, videolarda ya da yakın zamanda çekilmiş fotoğraflarda kendilerini görmeleri üzerine ortaya çıkmaktadır. Bilinçsizce verilen bu tepkiler, yaşlılara yönelik toplumsal önyargıların yeniden üretilmesi anlamına gelmektedir. Dış görünüşün ardındaki insanı değil de yaşlanmanın "işaretlerini" görmek kişinin kendine değer verme eğilimiyle çakışır. O anda ileri yaş insana bir "şok" yaşatır. Toplumsal dışlamaya yönelik geniş kültürel eğilim içsel yolculuğuna yaşlanan bireyin içerisinde başlamakta ve bir "utanç" duygusuna dönüşmektedir.

Yaşlanma belirtileri üzerine geniş araştırmalar yapılmış ve pek çok şey yazılmıştır. Örneğin, Hockey&James (1993) yaşlıla-

rın marjinalize edilmesi ve bir vatandaş, hatta bir yetişkin olarak görülmemesi üzerine geniş bir çalışma yapmıştır. Resmi ve gayriresmi bakım türleri göstermektedir ki; başkalarına bağımlı ya da bilişsel, davranışsal veya toplumsal olarak sorunlu göründüklerinden yaşlıları çocukmuş ve kontrol edilmeye ihtiyaç duyuyormuş gibi görmeye yönelik yaygın bir eğilim bulunmaktadır. Thane'in gözlemlerine göre (2001: 8) tıp ve sağlık hizmetlerinde yaygın bir ayrımcılık vardır ve hatta bu ayrımcılık uygulanan politikalar tarafından da desteklenmektedir. Gençlere verilen hizmetlere öncelik tanınmakta ve geriyatrik tıp, tıbbi kültürlerde dahi "düşük statüde uzmanlık" olarak görülmektedir.

Huzurevlerinde durum çok daha kötüdür. Adler'e göre (1991: 33), "güçsüzlük huzurevi sakinleri için bir kuraldır" . Bu insanlar "bir dereceye kadar kabul ve hizmet görmüş; hor görülmüş, çocuk yerine konmuş, görmezden gelinmiş, yaftalanmış ve kötülenmişlerdir". Bu kişilerin önceki yaşamları tamamen göz ardı edilmiştir. Pek çok yaşlı tarafından ifade edilen terk edilme korkusu bu kurumların çoğunda tam anlamıyla hissedilmektedir. Çünkü huzurevinde yaşayanlar gerçekten de terk edilmiş, ayrımcılığa uğramış, değersizleştirilmiş, toplumsal olarak uygun biçimde karşılık verme yetisi olmayan ve genellikle kaçınılan insanlardır. Kendini bu eylemlerle gösteren eğilime Adler "gerontofobi" adını vermiştir (Adler 1991: 176). Dul bir kadının ağzından dökülen şu kelimeler durumu açıklamaktadır: "Sadece 62 yaşındayım ama sanki 100 yaşındaymışım gibi hissediyorum. Çocuklarım beni terk etti ve artık yaşayıp yaşamadığım umurlarında değil. İkisi de evli . . . Pazar günlerine dayanamıyorum. O yüzden Cumartesi gecesi güçlü yatıştırıcılar alıp bütün Pazar gününü sersemlemiş şekilde geçiriyorum" (Elder 1977: 110). ABD'de bir huzurevindeki

katılımcıların gözlenmesiyle gerçekleştirilen bir çalışmada huzurevi sakinlerinin kendilerini ölmekte olan insanlar olarak gördükleri belirtilmiştir; çünkü bu insanların çoğu "beyhude" yaşamlar sürdürdüklerini, diğerlerine yük olduklarını, bir gelecekleri olmadığını ve psikolojik ve fiziksel olarak acı çektiklerini hissetmektedirler (Gubrium 1975).

Huzurevi kültürü üzerine yakın zamanda yaptıkları çalışmada Silverman&McAllister (1995) çalışanların, huzurevi sakinlerinin cinsel davranış ve ifadelerini kabul etmek ve hesaba katmakta zorluk yaşadığını belirtmektedir. Bir kez daha, yaşlılar çocuk yerine konmaktadır. Öyle ki, bu insanların cinsel ihtiyaçları dahi olmadığı düşünülmektedir. Ancak cinsel ihtiyaçlar ve mesleki rolleri ile ırk ilişkilerine yönelik geçmiş deneyimler, bunama belirtileri gösterenler arasında dahi, huzuevinin önemli yaşayan elementleri olarak devamlılığını sürdürmektedir.

Tom Knitwood (1993: 104), genel olarak bunamadan muzdarip insanlara yönelik bir inceleme gerçekleştirmiştir. Bu inceleme gözden geçirildiğinde, bunama ile yaşama ve ölmenin toplumsal olarak dışlanma ile tanımlanan ve utanç verici bir ilişkiler süreci olduğu açığa çıkmaktadır. Bunamadan muzdarip kişilerle bakıcıları arasında gerçekleşen kişiler arası iletişim şekilleri için oluşturduğu liste şunları içermektedir: İhanet (itaat sağlamak için yalan söyleme ya da kandırma); güçsüzleştirme (bunamadan muzdarip kişilerin yavaş ya da beceriksizce de olsa yapabileceği şeyleri onlar için yapma); çocuk yerine koyma; kınama (onları suçlama); korkutma, dışlama, geride bırakma (algılayabileceklerinden daha hızlı şekilde bilgi verme); etkisiz kılma (nasıl hissettiklerini önemsememe ya da umursamama); uzaklaştırma (diğerleriyle birlikte olmalarını engelleme) ve nesneleştirme (onlara birer objeymiş ya da ölü

parçalardan oluşan bir yığınmış gibi davranma). Bu tür bir kültürel ortamda basit bir bilişsel bozukluğun hızla kötüleşebileceğine şüphe yoktur.

Yaşlanma ve ölmenin toplumsal damgası Kozmopolit Çağ'da o denli kanıksanmıştır ve olumsuz olarak algılanmaktadır ki yakın zamanda Birleşik Krallık'ta 4.300 ölü yakma belgesi üzerinde gerçekleştirilmiş bir çalışma; "ilerlemiş yaşın" vakaların yüzde 7'sinde ölüm sebebinin bir parçası; %3'ünde ise ölümün tek sebebi olarak gösterildiğini ortaya çıkarmıştır (Hawley 2003). İlerlemiş yaş bir ölüm sebebi *değildir* ancak bir grup hastalıkla açıkça ilişkilendirilmektedir ve en azından bazı doktorlar için yaşamın bu toplumsal kategori ve aşaması tıbbi patolojinin teşhis edilmesi ile eş görülmektedir.

Afrika gibi bazı bölgelerde dahi yaşlılara, özellikle de yaşlı ve dul olanlara gösterilen tolerans düşüktür. Yaşlanma toplumsal damgasının, zihinsel rahatsızlık toplumsal damgasına benzer özellikler taşıdığı söylenmektedir ve Ineichen'e göre (2000) bu durum, bölgede bunamaya ilişkin raporlamanın düşük olmasının nedenlerinden birisi olabilir.

HIV ve AIDS'e bağlı ölme süreci ile ilişkilendirilen toplumsal damga, yaşlanmadan ve yaşlanmanın getirdiği ölme sürecinden yeğ değildir. Bununla beraber, sanayileşmiş bölgelerdeki zenginlik ve toplumsal konum iyi yönetilmiş ölümün gerçekleştirilmesi için gerekli olan toplumsal ve finansal araçları temin eder. Ancak bu zengin bölgelerde dahi HIV ile yaşayan insanlar destek, toplumsal bağlantı ve kabule giden yolda büyük toplumsal engellerle karşılaşmaktadırlar çünkü bu gibi yerlerde HIV çoğunlukla eşcinsellik, uyuşturucu ticareti ve suç ile ilişkilendirilmektedir (Takahashi 1998: 96-8).

1990 yılında St.Lawrence ve meslektaşları (1990) 300 üniversite öğrencisi arasında bir araştırma yapmıştır. Bu araştır-

mada öğencilere, AIDS ya da lösemiden muzdarip ve homoseksüel ya da heteroseksüel yönelimleri olan kişilere ilişkin veriler sunulmuştur. Çalışma sonucunda bu gençlerin HIV'li kişilerle etkileşim kurmaya, konuşmaya, ev kiralamaya, partiye gitmeye, aynı ofiste çalışmaya, çocuklarının bu kişileri ziyaret etmesine izin vermeye ya da bu kişilerle arkadaşlık sürdürmeye isteksiz oldukları sonucuna varılmıştır. Ayrıca çalışma süresince genel olarak eşcinsel kişilerle AIDS'in eşleştirildiği de görülmüştür.

HIV ile yaşayan ve AIDS'ten dolayı ölmekte olan kişiler için toplumsal damga ve utanç; AIDS salgınının çoğunlukla eşcinselliğe bağlanmadığı Afrika'da da aynı şekilde devam etmektedir. Bu bölgede erken ölüm "anormal" görülmektedir çünkü "normal" ölüm ileri yaşlarda gerçekleşir. Erken ölüm, kurbanın kendisinden ya da düşmanlarından kaynaklanan bir kötülük sonucunda gerçekleşmiştir çünkü ataların gazabı ölüme değil, hastalığa sebep olur (Liddell ve diğerleri 2005: 693). Bahsi geçen yerlerde cadılık ve büyücülük hala AIDS için temel açıklama olarak kullanılmaktadır ve yakın zamanda edinilmiş az sayıda ampirik kanıt da bu veriyi desteklemektedir (Liddell ve diğerleri 2005: 696).

AIDS'in getirdiği ölme sürecini yaşayanlar arasında utanç duygusu oldukça yaygındır ve çoğunlukla bu kişilerin aileleri de aynı toplumsal damgayı deneyimler. Toplumsal damga ve aşağılamanın büyüklüğü HIV ile yaşayan kişilerin içinde bulunduğu umutsuzluğu da yansıtır. Sogwathana&Manderson (2001) Tayland'da görülen toplumsal damga ve AIDS'i ele aldıkları anlatıya, problemin derinliğini yansıtan şu alıntıyı kullanarak başlamışlardır: "Tedavi edilmektense ölmeyi tercih ederim. Çünkü tedavi olabilirsem yaşamımın geri kalanını bir zamanlar AIDS hastası olmanın getirdiği toplumsal damga ile

geçirmek zorunda kalırım. Bu hastalığın hiç bulunmadığı yeni bir hayatım olsun isterdim."

Huzurevlerinde diğerlerinden ayrı yaşamanın getirdiği yalnızlık veya sadece yaşlı olduğu ya da HIV virüsü taşıdığı için toplumsal tecrite maruz bırakılma, toplumsal damganın en acımasız sonuçlarından biridir. Viktorya İngilteresi'nde yoksulluktan ölme ya da 1950 ya da 1960'larda yönetilmiş ölüm süreçlerinin son saat ya da günlerinde kurumsal bir ölme süreci geçiren kişilerin yaşadığı kısa tecrit göz önünde bulundurulduğunda dahi böylesine uzun soluklu bir yalnızlık durumunun geçmişte görülmediği ortaya çıkacaktır. Bu yavaş, belirsiz ve ölmekte olan kişiler ve bakıcıları tarafından dahi fark edilmeyen ölme süreci kalabalığın ortasında, yeni ve ironik bir yalnızlık ortaya çıkarmaktadır.

Norbert Elias (1985), bu yalnızlığı ilk fark edenlerden birisiydi. Özellikle yaşlılığa işaret ederek, günümüzde ölmenin "en zor yönünün" ilişkilerin giderek soğuklaşması olduğunu söylemişti. Elias "yalnızlıktan" bahsederken sadece fiziksel tecriti ya da yaşlanan ve ölmekte olan çok sayıda kişinin belirli kurumlara yerleştirilmesini kastetmemektedir. Ek olarak vurguladığı nokta, kişinin hiçbir toplumsal önem arz etmediği insanların arasında kalmasının getirdiği yalnızlıktır (Elias 1985: 64-5). Elias'ın da ironik bir biçimde vurguladığı gibi: "İnsanlara uygulanan bakımın bazen bu insanların organlarına uygulanan bakımdan geride kaldığını söylemek çok da yersiz olmaz."

Utanç Verici Ölüm Örnekleri

Huzurevlerinde ölme ve bunamanın yaygınlığının oldukça yüksek olduğu bilinmekte ancak bu ölme süreçlerine dair pek az tasvir bulunmaktadır. Yani, rakamlar hakkında bilgimiz var ancak bu rakamları oluşturan insanlar hakkında pek de bir şey

bilmemekteyiz. Bu bağlamda, Page&Komaromy'nin (2005) Birleşik Krallık'ta katılımcıları gözleyerek yaptıkları bir çalışmadan bahsedebiliriz. Bu çalışmada, 99 yaşında bir huzurevi sakini olan James'in ölme süreci yazıya aktarılmıştır. James, ölümünden 4 yıl önce huzurevine geldiğinde "konuşkan ve cana yakın" bir insandır ancak o tarihten sonra zihni bulanmış, bunamaya yakalanmış ve sağırlaşmıştır. James son günlerinde huzurevindeki "Akli Dengesi Zayıf Yaşlılar" birimine yerleştirilmiştir. Page&Komaromy (2005: 301-2) James'in hastalığının nihai evresi içerisindeki iki özel güne dair alınan yazılı bakım kayıtlarını aktarmaktadır:

> JAMES İLE İLGİLİ YAZILI NOTLAR: Çarşamba: James bir nöbet geçirmiş gibi görünüyor. Belki de inme indi. Hiç iletişim yok, uyanık ve öylece bakıyor. Günün büyük kısmında uyuyor. Doktorun talimatları. Düzenli olarak sıvı verin yoksa hastaneye gitmesi gerekir. Perşembe: James'i bütün gün uyandıramadım. Pratisyen hekim geldi ve damlaya ihtiyacı olduğunu söyledi. İdrarını yapmada problem yok. Perşembe öğleden sonra: Huzursuz ve inliyor, tıkanmış durumda. Yanıt vermiyor.
> Bu kayıtta James'in ölmekte olduğuna dair hiçbir gösterge bulunmamaktadır.

Yukarıdaki "ölme" örneğinde görülen sorunun iki boyutu bulunmaktadır. Öncelikle, bu deneyimin merkezindeki ölmekte olan kişi, çevresine toplumsal olarak veda eden bir kişi rolünü üstlenememektedir çünkü inisiyal inme ya da bunamadan ötürü çok hastadır. İkincisi, bu kurumdaki personel terminal bakım evresinde bulunduklarının farkında değildir. Bu safhada ölme sürecinin gerçekleştiğini fark etseler dahi James'in "bitkisel" hayata geçmiş olması artık ölüme dair hiçbir toplumsal etkileşime izin vermeyecektir. Bu bağlamda James ve

bakıcıları, kendilerini ne "ölme" ne de "yaşama" eylemi olarak tanımlayabileceğimiz bir süreç içerisinde bulmaktadırlar.

Jaber Gubrium da (2005: 314) bunama hastası eşlere sahip ve hala evde yaşamakta olan iki kişinin söylediklerini aktarmaktadır. Bu iki eş, çoğunlukla ölme süreci başlamadan önce görülen bir olay olan kimliğin "yok oluşunun" yasını tutmakta ancak bu kişiler arası sürecin gerçek ölme süreci olduğunu anlayamamaktadırlar.

> Jack: Ona kalacak bir huzurevi aramamın sebebi işte bu. Onu çok sevdim ancak o artık tanıdığım Mary değil. Ne kadar uğraşırsam uğraşayım; onun Mary olduğuna inanamıyorum.
> Rita: Ne düşüneceğimi ya da ne hissedeceğimi bilmiyorum. Sanki artık burada değil ve bu durum beni çok üzüyor. Beni tanımıyor. Benim evde dolaşan bir yabancı olduğumu sanıyor. Bağırıyor ve beni tokatlayarak uzaklaştırmaya çalışıyor. Kendisi gibi değil hiç.

Bununla birlikte, bunama hastası olmayan yaşlılar arasında dahi ölme sürecinin; yaşamın toplumsal, psikolojik ve fiziksel sonu olarak tanınması huzurevi çalışanları tarafından çoğunlukla engellenmektedir (MacKinley 2005). Godwin&Waters tarafından Birleşik Krallık'ta yapılan bir çalışmaya göre ölmekte olan bunama hastaları çoğunlukla ihmal edilmektedirler ve kurumda çalışanlar bunama hastalarının ölüm gibi konuları düşünme yeteneği ya da isteğini önemsiz görmektedirler. Çalışanlar ölüm konusunda yapılacak tercihler için sıklıkla aileye danışmaktadır ancak ölme süreci içerisindeki tercihler için hiç kimseye danışılmamaktadır. Buna rağmen Godwin&Waters inceledikleri 12 kişinin bu seçenekleri tartışacak yetenek ve isteğe sahip olduklarını görmüşlerdir. Gelgelelim ki çalışanlar ve aile bu konuda isteksiz davranmakta, hatta ölüm ve ölme

sürecine ilişkin tercihlerin sorulması görevine dahi korku ve endişe ile yaklaşmaktadırlar.

Ölme sürecinin getirdiği yalnızlık sadece bilişsel gerilemeden kaynaklanan kimlik kaybında değil kurumsal yaşamın getirdiği keskin toplumsal değişikliklerde de fark edilmektedir. Avustralya'daki bir huzurevinde kalan 87 yaşındaki Marion bana dünyasının nasıl daraldığını anlatmıştı (Kellehear&Richie 2003). Marion'ın parka yaptığı yürüyüşler posta kutusuna yapılan günlük uğramalara dönüşmüştü. Gece gündüz birlikte olduğu arkadaşları huzurevinin kısıtlı görüşme saatleri dolayısıyla sadece gündüz görebildiği arkadaşlar haline gelmişti. Toplumsal tecridi sadece eski arkadaşlarının sayısı ya da bunlara ulaşma sıklığıyla ilgili değildi. Marion'un dostluklarının kültüründe de değişiklikler olmuştu.

> Şimdi anlıyorum ki yetişkinliğim süresince kendi dünyamda yaşamışım. Galiba hepimiz aynı şeyi yapıyoruz. Örneğin, futbolcuysanız o çevreden insanlarla kaynaşırsınız. Ben de hayatım boyunca siyaset ve edebiyatla ilgili oldum. Bir gazeteciyle evli olduğum için de fikir alışverişi yapabileceğim pek çok gazeteci tanıyorduk. Ayrıca bir belediye meclisi üyesi olarak her kesimden insanla tanıştım ancak hepsini sildim. (Burada) Benim yaşımdaki bütün kadınlar sadece torunlarıyla ilgileniyorlar. Bence bu çok sıra dışı bir durum. Bu insanların hiç ilgi alanı yokmuş gibi . . . Burada yaşayan insanlar gerçekten sıra dışı. (p.34)

Elias'ın da (1985: 64-5) daha önce belirttiği gibi; Marion'un huzurevindeki yalnızlığı arkadaşlarının olmayışından değil; anlaşabileceği, karşılıklı empati ve ortak deneyimleri hissedebilecek insanların bulunmayışından kaynaklanmaktadır.

Marion'un acısının temel sebebi –ağrıyan kemikleri, görme ya da duyma bozukluklarından çok– umutsuzluğudur. Özel yaşam alanını ("Tanrı'm, her şeyi yapmadan önce etrafına

perde çekiyorlar ama yine de hiç özelin yok"); en sevdiği eşyalarını ("hepsini verdim gitti. Gerçekten hayatınızı tamamen geride bırakıyorsunuz"); özerkliğini ve saygınlığını ("artık tek yapabildiğim şey popomu silmek! Benim tek özgürlüğüm bu") ve özellikle ölme sürecinin diğerleri tarafından fark edilmesi yönünde duyduğu isteği yitirmişti. Marion'un kimliğinin bir parçası kendisinin bir ölme süreci içerisinde olduğuna inanıyor ve artık ölmek istiyordu. Bunun açıkça kabul edilmesi ve bu durum üzerinden iletişime geçilmesi konusunda huzurevinin gösterdiği isteksizlik, aşağıda Marion'un paylaştığı bir anekdotla gözler önüne serilmektedir.

Marion'un yaşadığı huzurevinde ayda bir toplanan "Laklak" adında bir tartışma grubu vardı. Bu grup için belirlenen kurallar basitti. Grup içerisinden bir kişi tartışılmaya değer bir konu ortaya atıyordu ve bu konu üzerinde anlaşmaya varıldığı takdirde grup yöneticisi odanın etrafında dolaşarak her bir katılımcıya konuya ilişkin fikirlerini soruyordu. Bir gün bu toplantılardan birinde tartışma konusu "Bir milyon dolar kazansanız ne yapardınız?" olarak belirlenmişti. Marion gruptaki 12. kişiydi. Çeşitli fikirler ortaya çıktı. Birisi parayı yerel bir çiçek festivaline gitmek için harcayacağını; diğeri büyük bir akşam yemeği partisi vermek istediğini; başka bir tanesi de parayı torunlarına vermek isteyeceğini söyledi. Sıra Marion'a geldiğinde neler olduğunu kendisi anlatıyor:

> Sıra bana geldiğinde, eğer bir milyon dolarım olsa bir bilet alıp Amsterdam'a gideceğimi ve parayı orda ötenazi için kullanacağımı söyledim. Ah! Tabii ki bu yanıt hiç de hoş karşılanmadı . . . Her neyse, bu olayın ardından çok geçmeden bana toplantının kayıtlarını getirdiler. Benim önerim (kimsenin adı açıkça belirtilmemişti) şu şekilde yazılmıştı: Bir hanımefendi Hollanda'ya

tatile gitmek istediğini söyledi! Yani istediğim şeyi kâğıda yazmamışlardı bile! (sf. 33)

Marion'un yavaş geçen ölme süreci (onunla konuştuktan birkaç ay sonra öldü) hiçbir zaman fark edilmemiş, üzerine konuşulmamış ya da diğer huzurevi sakinleri veya çalışanlar arasında açıkça paylaşılmamış bir olaydı. Yorumları her zaman zayıf tebessümler ve çekingen bir sessizlikle karşılanmıştı. Marion, ölüm ve ölme süreci hakkındaki fikirlerini paylaşırken hiçbir zaman tereddüt etmese de bu tepkiler aynı şekilde devam etmişti. ("Her gün bir sonraki sabah uyanmamayı diliyorum. Ölmek istiyorum. Üzgünüm ama istiyorum. Sonuç bu olacak." Ve yine, "artık eski halime dönemeyeceğimi biliyorum. Mucizelere inanmıyorum – yaşamak için buradayım gibi. Ölene kadar – ki umarım bu uzun sürmez.")

Marion'un vakası; ölmekte olduğunun farkında olan, açık bir bilişsel gerileme ya da bunama belirtisi göstermeyen, düşüncelerini rahatça ifade edebilen, eğitimli ve kentli bir orta sınıf üyesinin içinde bulunduğu duruma açık bir örnek oluşturmaktadır. Bu, kimliğinin bir parçasının ölmekte olduğunu gerçekten gören ancak huzurevindeki çevresinden bu duruma yönelik destekleyici bir yanıt alamayan bir insanın portresidir. Marion'un sürekli tekrarladığı yorumlar ve davranışlar sadece boş zaman aktivitelerine ait kayıtlardan bile arındırılması gereken çekingenlikler ve garip anlar yaratmıştır. Eğer düşüncelerini rahatça ifade edebilen ve zihni açık olan yaşlıların dahi ölmekte olan biri olarak rollerini kullanamadıkları düşünülecek olursa, "James" örneğinde görülen durum ve benzerleri içerisinde bunun ne kadar zor ya da imkânsız olduğunu anlamak zor olmayacaktır.

Ölme süreci fark edilmediği müddetçe bu süreç iyi ya da iyi yönetilmiş hale getirilemez. Ölme sürecinin getirdiği top-

lumsal gereklilikler, ölmekte olan insanlar ile bunların yakın toplumsal çevresinin –aile, arkadaşlar ya da profesyoneller– son bir geçiş aşaması olan ve desteklenmesi gereken bir ortak toplumsal deneyim olarak bu sürecin farkında olmasını elzem hale getirmektedir. Marion ve James'in durumu bize göstermiştir ki; bazen yaşanılan hastalık; bazen içinde yaşanılan kurumların yarattığı mahcubiyet ve yetersizlik duygusu; yaşlı ve ölmekte olan bir kişi olarak fark edilmeye yönelik yaygın isteği bastırmaktadır (MacKinley 2005: 397). Ölme süreciyle ilgili sorunlarla ilgilenme konusunda hem ölmekte olan kişiler hem de bakıcıları tarafından gösterilen bu beceriksizlik, kişinin mahçubiyet ve aşağılanma duygusunu alevlendirmekte; ani hastalık ya da bunamanın bu sorunu çözmek için bulunan bütün fırsatları etkisizleştirdiği zamanlarda da toplumsal olmasa da psikolojik terk edilme duygusunu ağırlaştırmaktadır.

Anti-Kahraman Ölümü: Mukavemet ve Muhalefet

Goffman'ın (1963: 1101) iddiasına göre pek çok insan toplumsal damganın yarattığı yaftaya mukavemet göstermekte ve ahlaki ve toplumsal olarak kurban haline getirilmekten kaçınmak adına stratejiler geliştirmektedir. Goffman'a göre toplumsal damganın getirdiği toplumsal dışlanmanın oluşum sürecinde birkaç aşama bulunmaktadır. Kişi önce normal görüşü ve bu görüşten dışlandığını daha sonra da bu durumla başa çıkmayı öğrenir. Bazı insanlar bu "başa çıkma" aşamasından farklı toplumsal ihtimaller çıkarırlar: "Normal" olarak "onay görmeyi" öğrenmek ya da toplumsal damganın dış göstergelerini gizlemek, toplumsal damgayla birlikte normal olarak onay görmek, toplumsal damganın onay görmenin ötesinde olduğunu öğrenmek ya da fark etmek ve kabul göstererek kendilerine saygı duymak.

Bu son üç toplumsal ihtimal yaşlanma ve HIV vakalarında görülebilmektedir. Bazen HIV virüsü taşıyan kişiler; cinsel ilişkinin söz konusu olduğu durumlar hariç, seropozitif statülerini hiçbir zaman açıklamamayı tercih ederler. Eşcinsel ve biseksüel erkeklerin ya da seropozitif eşcinsel ve biseksüel erkeklerin "normal" ve sağlıklı olarak onay görme ve heteroseksüel olarak kabul edilme yolunu seçtikleri görülmüştür. Bunun dışında toplumsal ve siyasi örgütler aracılığıyla açıkça başkaldırma ya da meydan okuma yöntemi de toplumsal damgaya karşı geliştirilen yaygın tepkilerden bir olmuştur (Takahashi 1998: 96-8).

Yaşlı gruplar arasında fiziksel görünüş; ameliyat, kozmetik, hormonu yerine koyma tedavisi (Thane 2001: 6), genç gösteren kıyafetler giyinme, çağdaş tercihlere uyabilmek adına konuşma ya da dilini değiştirme ve içinde bulunduğu toplumsal ortamla çelişecek şekilde başkalaşmış davranışlar sergileme (Hockey&James 1993:164) yoluyla değiştirilebilmektedir. Davranış ve görünüşte gerçekleştirilen bu değişiklikler; toplumsal damganın dış göstergelerini gizleme yoluyla "normal" olarak "onay görme" ya da toplumsal damga mevcutken normal olarak onay görmeye yönelik makul mukavemet şekilleri olarak görülebilir. Ancak bazı insanlar için bu stratejiler anlamsızdır ve kendilerini daha fazla aşağılamaları anlamına gelir. HIV virüsü taşıyan ya da yaşı ilerlemiş olan kişilerin bu gibi "onay görme" yöntemlerini uygulayarak tatminkâr ve saygın bir yaşama ya da ölme eylemini sağlayabileceklerini düşünememeleri mümkündür. Bu kişiler ölme süreçlerinin kontrol edebildikleri yegâne şey üzerinde hâkimiyet kurarlar – ölümlerini zamanlama.

İntihar ölümleri, küresel ölüm oranının %1,4'üne tekabül etmektedir. Dünyada bir yıl içerisinde gerçekleşen intihar va-

kalarının sayısı bütün cinayet ve savaş ölümlerinin sayısından fazladır. Hatta bazı ülkelerde bu rakam araba kazalarının neden olduğu ölümlerin sayısından bile daha yüksektir (Fuse 1997: 39; Kosky ve diğerleri 1998; Anon 2004). Dünya genelinde yılda yaklaşık 1 milyon intihar vakası görülmektedir (Chisti ve diğerleri 2003) ve bu vakalar yaş üzerinden incelendiğinde en yüksek oranın 80 yaşın üstündeki kişilere ait olduğu ortaya çıkmaktadır (Kosky ve diğerleri 1998; Lloyd 2004: 238). Bunlara ek olarak, savaş sonrası yıllarda doğan erkeklerin ardından gelen nesiller (çoğunlukla baby boom kuşağı* olarak adlandırılır) bütün yaş aralıklarında yüksek intihar oranları göstermektedir. Bu eğilimin orta yaşlardan ileri yaşlara doğru devam etmesi durumunda yaşlı intiharı oranı zaman geçtikçe önemli ölçüde artacaktır (Gunnell ve diğerleri 2003a).

Yaşlılar arasında görülen intihar oranında bir düşüş gözlemlenmektedir (Gunnell ve diğerleri 2003b) ancak bu duruma sebep olduğu belirlenen faktörlerin sayısı azdır. Lodhi&Shah'a göre (2000) bu düşüşün sebebi, bazı bölgelerde yaşlılara sunulan hizmetlerdeki artış olabilir. Ancak son zamanlarda görülen bu düşüşün sebeplerinin belirlenmesinde yaşanan zorluk şaşırtıcı değildir çünkü aynı şekilde, intihar konusunda yaşlıların en yüksek risk taşıyan grup olmasının ardındaki sebepler konusunda da pek anlaşmaya varılamamıştır.

Bazı araştırmacılara göre temel sebep yaşlılar arasında depresyon yaygınlığının yüksek olmasıdır (Snowdon&Baume 2002; O'Connell ve diğerleri 2004) ancak bu grup için "depresyonun" ne anlama geldiği ya da bu hususta klinik müdahale adına bir şeyler yapılıp yapılamayacağı konusunda da anlaşmaya varılamamıştır. Ayrıca, yaşlılar arasında görülen depresyonun genelde yaşlanmaya bağlı organik değişikliklerden

* II. Dünya Savaşı ile Soğuk Savaş arasındaki dönemde doğmuş kimse, (ç.n.)

kaynaklandığına dair ikna edici bir delil bulunamadığı müddetçe depresyonun teşhisi konusunda da daha fazla izaha ihtiyaç duyulacaktır. Hybel&Blazer (2003: 668) "ağır depresyonun" değil "klinik olarak anlamlı düzeyde depresif" belirtilerin hayatın ileri safhalarında ortaya çıktığını söylemektedir. Yani, yaşlı insanların çoğunda oldukça üzgün olduklarını belirten işaretler görülmektedir ancak bu kişilerin hepsi ileri derecede depresif bir kişi için yapılacak klinik tanıma uymayabilir. Peki, yaşlıları üzen şey nedir?

O'Connell ve meslektaşları (2004) toplumsal tecrit ile çaresizlik ve umutsuzluk hislerini; bu hislerle de "hayatın yaşamaya değer olmadığı düşüncesini" ilişkilendirmektedirler. Diğer araştırmacılar da yüksek intihar oranlarını (Çin gibi yaşlılara saygı geleneğinin olduğu ülkelerde dahi) yaşlılara karşı gösterilen değişken tutumlara bağlamaktadırlar (He&Lester 2001). Göz önünde bulundurulması gereken bir nokta da; genel intihar oranlarının (Fuse 1997: 38), özellikle de yaşlılar arasındaki intihar oranlarının eksik rapor edilmiş olabileceğidir; bilhassa bu grup için reçeteli ilaçların çok kolay bulunuyor olması bu durumun sebebi olarak görülebilir.

Lloyd'un (2004: 242) "yaşlı huzurevlerinin yalnız bir ölüme alternatif olabileceğini" ileri sürmesine rağmen Marion'unkine benzer durumlar, yalnızlığın insanlar arasında, özellikle de kişi bu insanlara kültürel yakınlık hissetmiyorsa, şiddetli olarak duyumsanabileceğini bize göstermiştir. Engelhardt'ın da (1989: 251-2) belirttiği gibi, ölümü gerçekten istediği için ölmeyi seçen insanların sayısı bir elin parmağını geçmemektedir. Genelde insanlar bu davranış aracılığıyla "konuşur," bazı değerleri onaylarlar ve çoğu yaşlının geleceğine dair samimi bir değerlendirme yapıldığında yüksek intihar oranının yorumlanması o kadar da zor olmaz. Engelhardt'a

göre uzun yaşam; yetersizlik, acı ve bilişsel bozukluğun; aynı zamanda bedensel ve toplumsal özerklik ve saygınlık kaybının sıklıkla görüldüğü hem iyi hem de kötü bir şeydir. Yaşam kalitesi; edinilmesi zor ve pahalı bir değerdir ve bu değer nadiren ulaşıldığında dahi yük olma hissini ya da destek kaybını ortadan kaldırmamakla beraber süregelen ve giderek kötüleyen deneyimlerden kurtulmak konusunda da pek faydalı olamamaktadır.

HIV/AIDS dünyasında depresyon yaygınlığı normal nüfusa oranla iki kat daha fazladır ve en yüksek risk serokonversiyonun fark edilmesi ile ileri dönem AIDS arasındaki zamanda ölçülmüştür (Adler-Cohen ve diğerleri 2004). HIV virüsü taşıyan bu insanlar arasında yüksek oranda "yangın çıkarma (kundaklama)" eğilimi bulunmaktadır ve hem yangın çıkarma hem de yüksek intihar oranı "saygınlık kaybı ve bağımsız hareket edememe ile ilişkilidir" (Adler-Cohen ve diğerleri 2004: 547). Bunlar herhangi bir yaşlının ağzından da kolaylıkla dökülebilecek kelimelerdir.

Yaşlanma ve HIV/AIDS ile yaşama ve ölmeye yönelik bu bakış açısı Seale'in ötenazi isteğini ele aldığı deneysel çalışmasında da görülmektedir. Seale'in (1998: 186) görüşü şu yöndedir:

> Bu alandaki çalışmam göstermiştir ki acı gibi fiziksel bağımlılık da pratikte ötenazi isteğiyle ve erken ölümün daha iyi olacağı fikriyle ilişkilidir (Seale ve Addington-Hall 1994). Bu, ötenazi isteğinin parçalanan toplumsal bağlara bir tepki olarak doğduğu fikrini desteklemektedir.

Ancak Seale'in (1995, 1998) ve daha sonra McInerey'in (2000, 2006) dünya çapındaki gönüllü ötenazi hareketi hakkında yazdıkları; dünya medyasının ve bazı ölmekte olan kişilerin

kendi ölme süreçlerini "kahramanca" bir macera olarak görmeleri üzerine eğilmektedir.

Seale'e göre (1995, 1998); ölümcül bir hastalıkla yaşayan bazı insanların yaşam yolculukları üzerine yapılacak derinlemesine bir inceleme; bu kişilerin bilgi ve ihtiyaçlara ulaşması yolundaki engel ve güçlüklerin üstesinden gelmeye yönelik kahramanca bir maceradır ve böyle bir irdeleme bu insanların topluma sürekli birer "savaşçı" olarak sunulmasını içermektedir. Bu gibi kahramanca hikâyeler medya kaynakları, özellikle de gazeteler tarafından da seçilmekte ve intihar eylemine kamu önünde destek isteyen insanlara ve onları savunan siyasi ve tıbbi kampanyacılara uygulanmaktadır (McInerey 2000, 2006). Ancak bu toplumbilimsel algılamaların çoğu dünya çapında her yıl intihar eden yüz binlerce yaşlının büyük bir kısmı için açıklayıcı olmamaktadır.

Seale ve McInerey'in çözümlediği vakaların büyük bölümü ölme sürecine yönelik açık bir farkındalığın bulunduğu durumlara dayanmaktadır ve bu sebeple kaynak ve genellemeler bakımından batılıdır (McInerey 2006: 655). Vakaların çoğunda kanser, AIDS ya da motor nöron hastalıklarının kendilerini mahvedeceği düşüncesinden duydukları üzüntü ve endişeye odaklanmış insanlar bulunmaktadır. Ayrıca, ölüm talep eden bu hareketlerle ilişkili insanların hepsi olmasa da çoğu, tatminkâr bir ölüm sürecini profesyonel hizmetlere bağlamaktadırlar. Bu sebeple bahsi geçen hareketler "talep edilen" ölüm hareketleridir ya da vurgu ölme "hakkına" yapılmaktadır. İntihar etmeyi tercih eden yaşlıların çoğu herhangi bir yardım ya da "hak" istememektedir. Bu insanlar eylemlerine diğer insanları katmadan sadece kendi canlarını almaktadır.

İntihara teşebbüs eden yaşlılar ölme kararları konusunda oldukça ciddidir. Eylemlerine dair herhangi bir uyarı vermeye;

diğer gruplara, özellikle de gençlere göre daha az eğilim göstermektedirler. (Hybels&Blazer 2003: 688). Ayrıca bu grup intihar eylemini tamamlamaya da diğerlerinden daha yatkındır (O'Connell ve diğerleri 2004); 65 yaşın üstündeki insanların gerçekleştirdiği 2 intihar teşebbüsünden 1'i başarıyla tamamlanmaktadır. Bu oran 20'li yaşlardaki gençlerde yalnızca 40'ta 1'dir (Fuse 1997: 44).

Doktor yardımıyla ölmeyi talep eden insanlar kesinlikle iyi-yönetilmiş ölüm isteyenlerin arasından çıkmaktadır. Bu kişiler destekli ani ölümü destekli yavaş ölmeye tercih etmektedirler. Bu insanlar kendileri ya da popüler medya tarafından kusurlarıyla mücadele eden, zorlukları yenen, kendi ölme süreçlerinin kontrolünü ele geçirmek için toplumsal ve hukuki engelleri aşan "kahramanlar" olarak görülebilmektedirler. Huzurevlerinde ölen ya da Asya veya Afrika'nın fakir bölgelerinde AIDS'ten dolayı yaşamını yitirenlerin herhangi bir seçim şansı ya da kamuya açılma hakkı yoktur.

İntihar etmeyi seçen insanlar "anti-kahraman" olarak görülebilirler – bu insanlar "savaşan kahraman" rolünü oynamayı değil, modern huzurevlerinin yarattığı zorlukların yol açtığı aşağılamalardan ya da ilerleyen yaşın getirdiği bilişsel gerileme ve zayıflıktan kurtulmayı istemektedirler. Kendi hayatlarına son vermeleri karşılığında ödeyecekleri toplumsal bedel ölümlerinin ardından kendilerinin ve ailelerinin eleştirilmesi olabilir. Ancak bağımlılık, özerklik kaybı, ihmal, hatta suistimalden doğan utanç duygusunu sona erdirmek ve ailelerini ve arkadaşlarını kendilerinin sebep olduğu yükten kurtarmak, bu insanlara göre, ödeyecekleri bedele değmektedir.

Kendiside bir yaşlı olan ve yaşlı hakları için kampanyalara katılan Elder (1977: 34), arkadaş olduğu ve birlikte çalıştığı yaşlı insanlar hakkında düşündüklerini şu kelimelerle açıkla-

mıştır: "İleri yaşlardaki insanlarda arka planda kalmış bir yalnızlık, geride bırakılma ve aldatılma hissi olduğunu düşünüyorum. Bir acı ve çaresizlik hissi; çoğu zaman ekonomik ve fiziksel zorluklar karşısında gösterilen inanılmaz bir itidal var."

Burada anlatılan kahramanca bir hikâye olmamakla beraber bir kurbanın hikâyesi bile değildir. Bu hisler yalnızca utanç duygusunun inkâr ve reddedilmesini; aynı zamanda toplumsal ilişkilerin bozulması ve farkındalık eksikliğine karşı duyulan kırgınlığı yansıtmaktadır. Bahsi geçen sadece bir muhalifin öyküsüdür. Acı ve itidal duyguları; bu insanların toplumsal damganın utanç oyununa katılmayı psikolojik olarak reddetme ya da kendilerinden kültürel anlamda yüz çevrilmesini kabul etmeme yönelimini yansıtmaktadır. Belki de, itidal ve intihar; toplumun ve ekonominin kabul edilmeyen parçaları olarak konumlandırılmaya ve dahi sürekli bu konumda kalmaya karşı alınmış bir çeşit sivil itaatsizlik tavrı olarak düşünülebilir.

Bu tutum ve davranışlar "onay görmeye" yönelik çağrıları reddeder minvaldedir. Kamusal ve bilinçaltı düzeyinde bu kişilerden onay görmeyi denemeleri beklenmektedir ancak bu insanlar bu beklentiye boyun eğmemeleri gerektiğini düşünmektedirler. İster talep edilsin ister kamu onayı olmadan yapılsın intihar; utanç, toplumsal damga ya da onay görme yoluyla uzlaşmaya verilen en uç tepki olmuştur. Bazı zamanlarda bu karar; cesaret, gençlik ve sağlık takıntılı Kozmopolit Çağ'ımızda bu insanlara yüklenen toplumsal bağlantısızlık deneyimlerine bir tepki olarak alınmaktadır.

"Doğru" Zamanda Ölme

Gelişen dünyanın pek çok bölgesinde "doğal" bir ölümün ileri yaşlarda gerçekleşmesi gerektiği düşünülmektedir. Vaktinden

evvel gelen yavaş ölme süreçleri ve ani ölümler ahlaki bir dehşete ve topluluğun bu konuda kafa yormasına sebep olmaktadır. Bununla birlikte, vaktinden evvel gelen yavaş ölme süreçleri aynı zamanda bulaşıcı nitelik de gösteriyorsa bu durum özellikle şüphe ve korku uyandırır. Çünkü karşılaşılan düşman ya da suçun oldukça ciddi olduğu ya da bulaşmanın sadece hastalığı değil bunu doğuran açıklamayı ve utancı da yayabilecek kapasitede olduğu düşünülür.

Kozmopolit dönemin endüstriyel bağlamlarında insanlar uzun yıllar boyu yaşayacakları beklentisini taşırlar. Ancak pek çok insan için bu süre herhangi bir yaş sınırının verilmediği, belirsiz bir zaman dilimine işaret eder. İnsanın 80 ya da 90 yıl boyunca sağlıklı bir şekilde yaşayıp daha sonra da uykusunda ölebileceği yönünde yaygın bir inanış bulunmaktadır. Ancak epidemiyolojik gerçeklik böyle söylememektedir. Literatür taramamızda gördüğümüz üzere, ölme sürecindeki yaşlıların pek çoğunun önce medeni ehliyeti elinden alınmakta; daha sonra da bu insanlar çeşitli kurumlara yerleştirilmektedir. Ölme süreci belirsizleşmekte, farkındalık azalmaktadır. Bazen, kişinin toplumsal çevresi ve beyni onun istek ve değerlerine yanıt vermeyi bıraktıktan çok sonra dahi vücudu ölmemektedir. Zengin ülkelerde artık insanların vücutları onları *yaşamak isteyeceklerinden* çok daha uzun süre bu hayata bağlı kılmaktadır.

Yaşlıların yalnızca küçük bir kısmı, genellikle 75 yaşın üstündekiler, bu toplumsal ve epidemiyolojik geleceklerde kendi kişisel yansımasını görebilmektedir. Aslında bu insanlar hâlihazırda bu gibi bireysel ve toplumsal değişiklikleri deneyimliyor olabilirler. Bu grubun içerisindeki zengin azınlık kendilerini bu gelişmelere karşı destekleyebilecek profesyonel hizmetlere ulaşabilir ancak ölüm sürecini yaşayan yaşlıların

büyük bir bölümü için bu seçenek geçerli değildir. Uzun yaşamanın getirdiği faydalar artık dengelenmiştir; hatta bu denge çok uzun yaşama dolayısıyla tekrar bozulmaktadır. Yaşlanma ve ölme deneyimini çevreleyen rakamlardan çıkarılacak genel sonuç, zamanlamanın çok önemli olduğudur. Paranızı, arkadaşlarınızı ve ailenizi ya da sağlığınızı aşacak kadar uzun yaşarsanız sonunuz çeşitli kurumlara gönderilmek olacaktır. Pek çok insan için diğer bir seçenek ise kendi yaşamını sona erdirerek bu geleceği ortadan kaldırmak olmuştur.

Marshall (1986: 141) ölümün zamanlanması ile ilgili olarak yaşlıların kaldığı bir kurumda gerçekleştirdiği ankette katılımcılara şu soruyu yöneltmiştir: "Hangi koşullar altında ölüm çok erken gelmiş *olmaz*?" Marshall'ın bu soruyu yönelttiği kişilerden aldığı cevaplar, insanlara neden 100 yaşına kadar yaşamak istemediklerinin sorulduğu diğer anketlerde alınan cevaplarla benzerlik göstermektedir. Diğerlerine yük olmak, aktif ve faydalı olma yetisini kaybetmek, düşünme ve mantık yürütme yeteneğini yitirmek ve uzun süren acıyı dindirme isteği; ölüm için "doğru" zamanı bulmanın neden önemli olduğunu açıklayan sebeplerdir.

Bir huzurevi sakinin de söylediği gibi: "Pek çok şeyin hiçbir anlamı yok; ölmek için geç kaldığını düşünen birinin, bir huzurevinde aylarca hatta yıllarca garip, her günü birbirinin aynı olan bir hayatı idame ettirmesi çok anlamsız." (Shield'ten alıntılanmıştır 1988: 204-5).

Ölmek için "doğru" zamanı bulma sorunu 20. yüzyılda giderek önem kazanan bir konu olmuştur ancak yaşlıların nüfusundaki artışın tavan yapacağı Kozmopolit Çağ'ın 21. yüzyılında bu sorun gelecekte ölme sürecini yaşayacak insanlar için *en* önemli zorluk olacaktır. Nietzche'nin (1999: 46) bu sorunu önceden sezdiği açıktır: "Bazıları çok geç ölür, bazıları çok erken. Şu öğreti yabancıdır hala: 'Zamanında öl! Zamanında öl'. Bunu öğretir Zerdüşt."

On İkinci Bölüm
Son Zorluk: Ölümü Zamanlamak

Ölmek için doğru zaman nedir? Ölümü zamanlama geçmişte de geçerli olan bir sorundur çünkü tekrar tekrar belirttiğim üzere ölme eylemine içkin zorlukların tümü tarihin bütün dönem ve mekânlarında geçerli olmuştur. Bu teknik açıdan bakıldığında bahsi geçen zorluk da diğerlerinden farklı değildir. Son bölümdeki argümanım ise ölümü zamanlama zorluğunun artık daha etkili ve önemli bir hale gelmiş olduğudur.

Eski küçük ölçekli toplumlarda bir tanrı-kralın ölümü için "doğru" zamanı bulmanın ne denli önemli olduğunu gördük (Frazer 1911b). Böyle bir kralın sağlık ve dinçliği topluluğun sağlık ve dinçliğinin de bir ölçütüdür. Bu sebeple insanlar için kralı itinayla gözlemlemek ve yaşlanırken gücünü ne denli koruyabildiğine dikkat etmek büyük önem taşımaktadır. Zamanlama her şeydir. Kral, belli bir zayıflık derecesine ulaştığı an bir ritüel çerçevesinde öldürülmelidir. Çünkü ancak bu şekilde yeni krala transfer edeceği "nitelik" muhafaza edilebilir. Böylelikle bahsi geçen nitelik topluluğun tamamı için de

korunmuş olur. Bu gibi durumlara, tanrı-kral kavramına sahip bazı topluluklarda yaygın olarak rastlanılmaktadır.

Diğer zamanlarda, örneğin geç Orta Çağ Avrupası'nda, erken gömülme korkusu yaygındı (Noyes 2005: 59). Canlı canlı gömülmek, ölüm zamanına dair hatalı değerlendirmelerin insanların yanlışlıkla ölmeden gömülmelerine sebep olduğu zamanlarda karşılaşılan dehşet verici ancak yaşanılmış bir gerçekti. Dahası, ilk diseksiyon ve anatomi uzmanları için çalışan mezar hırsızlarının yaygınlığı yanlış zamanlanmış bir ölümden duyulan korku ve dehşeti artırıyordu. İnsanlar can çekiştikleri ve baygın oldukları esnada mezardan çıkarılıp hala yaşıyorken parçalanmaktan korkuyorlardı. Anlaşıldığı üzere, zamanlama sorunu çok uzun zamandır mevcuttu. Ancak bu sorun artık daha yaygın hale gelmiştir ve yalnızca ölümün klinik olarak belirlenmesi ile ilgili bir problem olmaktan çıkmış, son saatlerde ve kişinin hayat hikâyesinin herhangi bir dakikasında gerçekleşen ölme eyleminin içerisine girmiştir. Son olarak, ölümün zamanlanması sorunu, ölüm için hazırlık yapma ve son veda isteğinden ya da bir huzurevinde "canlı canlı gömülmekten" kaçınma arzusundan kaynaklanan endişeleri içermektedir.

Ölmek İçin "Doğru" Zaman: Terminal Dönem Zorlukları

Kozmopolit Çağ'da ölme davranışları üzerine yapılmış ilk çalışmaların bazıları zamanlama konusu ile ilgilenmiştir. Ölme sürecini zamanlama zorluğunun iki yönü bulunmaktadır. Bunlardan birincisi; son gün ve saatlerde, ölmekte olan kişi ve onunla ilgilenenlerin paylaştığı toplumsal bir yargılama ve yolculuk süreci olarak ölümün nasıl zamanlanacağı ile ilgilidir. Bir başka deyişle, ölme sürecini zamanlamanın ilk zorluğu bu

sürecin terminal safhalarda izleyeceği yolu belirlemek ile ilgilidir.

Bu terminal zamanlama görevinin karmaşıklığına dair en önemli açıklama Barney Glaser&Anselm Strauss (1968) tarafından *Timing for Dying* [Ölümü Zamanlamak] adındaki çalışmalarında yapılmıştır. Glaser&Strauss ölmekte olan kişilerle ilgilenen insanlar için zamanlamanın önemli bir konu olduğu gerçeğini vurgulayan ilk kişiler arasındadır. Örneğin, bu çalışmada hastanelerin farklı bölümlerinde, farklı "ölme süreçlerinin" gerçekleştiği belirtilmiştir. Bu süreçler, zamanlamanın kanser ya da prematüre doğum sebebiyle gerçekleştirilen yoğun bakımda yapılıp yapılmadığına göre farklılık göstermektedir.

Ölme süreci içerisindeki aşamalar gözlem yoluyla belirlenebilir. Öncelikle, bir kişinin diğerleri tarafından ölme süreci içerisinde olarak "tanımlanması" gerekir. Ölme sürecinin başladığı konusunda anlaşmaya varıldıktan sonra, herkes – personel, aile ve hatta hastalar– yaklaşan ölüm için son hazırlıkları yapmaya başlar. "Belirli bir noktadan sonra" artık ölümü engellemek ya da ölüm için hazırlanmak adına "yapacak hiçbir şey" kalmaz. Bekleme süreci başlar. Son "düşüşün" gerçekleşmesi günler ya da saatler alabilir. "Son saatler" belirlendikten sonra, eğer bu mümkünse; profesyoneller ile ailenin içinde bulunduğu bir "ölü bekleme" süreci başlar. Sonunda hasta ölür ancak bu ölümün tıbbi bir belge ile "resmi olarak" duyurulması gerekir. Glasser&Strauss bu genel ölme sürecini, toplumbilimsel kelime dağarcığımıza itici bir katkı daha yaparak, bir "rota" [trajectory]olarak adlandırmaktadır. Yine de, bu ölme yolculuğunun sürekli olarak izlenmesi ve bu yolculuğa bir yön çizilmesi, ölmekte olan kişinin etrafındaki herkesin "bir

sonraki adımda ne yapılacağına" karar vermesine olanak sağlamaktadır.

Açıkça görülüyor ki, bazı ölme süreçlerinde yaygın olarak ileri-geri hareketlenmeler bulunmaktadır. Bazı zamanlarda, ölmekte olan kişi kendini toparlamakta ve ölüm beklenilen zamanda gerçekleşmemekte ya da beklenilenden daha geç bir vakitte gelmektedir. Ölmekte olan diğer kişiler ise ölme sürecinin belli olması ile ölüm arasında kısa bir yolculuk yaşamaktadırlar. Bu ailenin ölmekte olan kişiye "zamanında" yetişememesi durumunda sıklıkla gerçekleşen durumdur. Bunlara ek olarak, sıklıkla karşılaşılan diğer bir durum da kişinin "zamanı geldiğinde" ölmesine izin vermemektir. Bu durumda, ölmekte olan kişinin "her şey yerli yerine oturmadan" ölmesini engelleyen tekno-çılgın bir tepki oluşmaktadır (Nuland 1993: 255). Bazı tıbbi merkezlerde, ölmekte olan kişinin vücudu ilerleyen hastalığın ve aşırı teknolojik hizmetin ortaklaşa yarattığı baskının altında çökene kadar cerrahi müdahalede bulunma, resüsite etme veya zorla besleme eğilimi göstermektedir. Castell'in (1996: 452) tanımlamalarına göre yaklaşan ölümün böylesine takıntılı bir biçimde engellenmesi "iyi niyetin, ölümü püskürtmek için harcanılan üstün tıbbi çabanın" bir özelliğidir.

Tıbbın ölümden ziyade (çünkü bu imkânsız olurdu) ölümün zamanlanması sorununa karşı yürüttüğü savaşın bu dramatik ve şiddetli imgeleri; ön talimatlar* , imarethane bakım felsefesi ve gönüllü ötenazi toplumlarına yönelik dünya çapında artış gösteren popüler ilgiye katkıda bulunmuştur (Nuland

* Kişinin, kendisine uygulanacak tıbbi tedaviyi kabul veya reddetme hakkını, bu yöndeki iradesini dile getirme yetisini zihinsel veya fiziksel olarak tamamen kaybettikten sonra bile koruyan ve söz konusu kişi tarafından hazırlatılarak onaylanan bir tür belge. Bu bir vasiyet, noter onaylı bir irade beyanı, ya da süresiz bir vekaletname olabilir, (ç.n.)

1993: 255). Doktorlar, toplumbilimciler ve genel halk tarafından terminal dönemde ölümün zamanlanması üzerine yapılmış olan bu tür gözlemler pek çok insanı şu soruyu sormaya yönlendirmiştir: Ölmek için doğru zaman ne*dir*?

Ölümün engellenmesine yönelik agresif tıbbi yaklaşımlara ilişkin endişelerden doğan bu sorunun cevabı aslında utanç verici ölme sorununun tamamı ile de ilişkilidir. Yaşam sürecinin tamamı ele alındığında ölmek için doğru zaman nerede durmaktadır? Bu sorunun muhtemel cevabı şudur: Önce ya da Sonra. Neden önce ya da neden sonra diye sorabilirsiniz. *Önce* derken, "pek çok cerrahi müdahale, besleme ve solunum tüpleri ya da bozulan, tanınmaz hale gelen vücut imgesi sebebiyle ölmekte olan insanın kimlik, sağlık ve saygınlığını ortadan kaldıran ölümü engelleme çabalarının *önce*"siden bahsediyorum. Özellikle ölme deneyiminin yüksek miktarda yardım ve yönetime maruz kaldığı durumlar için bu istekten bahsedilebilir. *Sonra* ise uzun bir yaşama yönelik normatif fikirler ile ilişkilidir. Bu, insanların "çok erken", "zamanından önce" ya da "onlar için yapılabilecek her şey yapılmadan" önce ölmeklerine izin vermeme amacına da işaret etmektedir.

Glaser&Strauss tarafından hastanede ölme üzerine yapılan ilk gözlemler; zamanlama ile ilgili toplumsal görevin, modern ölme zorluğunun merkezinde durduğu gerçeğini açığa çıkarmaktadır. Bu, herkes için önemlidir. Çalışanlar açısından; hastanelerde zamanı "yanlış" hesaplama, risk yönetimine, tıbbi performansa, etik standartlara ve hatta bakım fikrinin kendisine yönelik şüpheleri doğurur. Ölmekte olan kişiler ve bu kişilerin aileleri açısından ise zamanı "doğru" hesaplama; bakımın kalitesi, bu bakımın sunulmasında ve alınmasında gösterilen başarı ve yaşamın sonunda gelen acının azaltılabileceği koşulların maksimize edilmesi ile ilişkilidir.

Kozmopolit Çağ'ın utanç verici ölümlerini –yani yoksullukla içerisinde AIDS'ten ölme ya da ileri yaşlarda ölme süreçlerini– bekleyen sorunlar, ölme sürecinde terminal aşamaların ne zaman ortaya çıktığının anlaşılması ile ilişkilidir. Sıkıştırılmış toplumsal ve biyolojik bir deneyim olarak ölme sürecinin zamanlanması üzerinde ölmekte olan kişi ve diğerleri tarafından paylaşılacak bir kontrol, ancak "ölme sürecinin" başladığının farkına varılması şartıyla –Glaser&Strauss'a göre bu ölüm rotasının başlama kriteridir– oluşabilir. Huzurevlerinde ölme ya da yoksulluk içerisinde AIDS'ten ölme durumlarında bu son safhaların belirlenmesi zor olabilir. Bu durum, ölme sürecinin döngüsel doğasından ve ölmekte olan kişiyle iletişim kurulamaması ya da bu iletişimin muğlâk olmasından ötürü veya yoksulluk içerisinde ya da yalnız ölen kişiler açısından böyle işaretlere kurumsal bir ilginin gösterilmemesi sebebiyle ortaya çıkabilir.

Seale&Addington-Hall'ın da belirttiği üzere (1994, 1995) bağımlılık ve acı, erken ölüm isteğini etkileyen temel faktörlerdir. Buna karşın eşler arasında bir bağlılık bulunması durumu, bu eşlerden herhangi birinin diğerinin daha geç ölmesini istemesine sebep olabilmektedir. Ayrıca eşler bakım konusuna da diğer akrabalardan daha özverili yaklaşmaktadırlar. Diğerleri ise bu bakımı yük olarak görmekte, ölümün erken gelmesinin daha iyi olduğunu düşünme eğilimi göstermektedirler. Konu ile ilgili bir bulgunun gösterdiği üzere eşi olması muhtemel olmayan ileri yaşlardaki kişiler kendilerini "çok yaşlı" olarak tanımlamaktadırlar. Bu tanımlama, ölümün zamanlanması konusunda bizleri daha fazla çıkarıma ulaştırabilecek pratik bir gözlem teşkil etmektedir.

Yukarıda bahsi geçen bulgu, Kearl'ın (1989: 122) doğru bir zamanlamanın ölümün toplumsal ve biyolojik veçhelerini

senkronize hale getireceğine dair görüşünü desteklemektedir. Toplumsal ölümden –kişiler arası bağlantısızlık, ilgisizlik ve hatta diğerleri tarafından dışlanma– kaçınmak için ölmekte olan kişi; diğerlerinin hala kendisinin toplumsal, ekonomik ve siyasi bir değere sahip olduğunu düşündüğü bir zamanda, biyolojik süreci koordine etmeye başlamalıdır. Öyleyse ölümü zamanlama zorluğunun diğer bir yönü de ölme sürecini son gün ya da saatlerden daha geniş bir biyografik bağlamda zamanlamaya ilişkin kültürel meselede yatmaktadır. Bu, kişinin ölümünü genel olarak yaşam süreci içerisinde belirli bir zamana oturtabilme zorluğudur.

Genel olarak, Glaser&Strauss'un (1968) "Time for Dying" [Ölümü Zamanlamak] çalışmasında da gördüğümüz üzere ilk zamanlarda odaklandığımız nokta ölme sürecinin terminal aşaması ile bu aşamanın kurumsal ve yönetilmiş ifadeleri olmuştur. Yani üzerinde yoğunlaştığımız kısım, ölümün tıbbi ve toplumsal açıdan belirlenmesi, kolay katmanları (kanserden ölme gibi) ile sınırlı kalmıştır. Zamanlamaya ilişkin bu ilk çalışmalarda eksikliği gözümüze çarpan nokta; ölümün biyografik anlamda zamanlanması (yani göz önünde bulundurulan noktanın sadece terminal aşama olmaması) üzerine yapılmış gözlemlerin olmayışıdır. Buna ek olarak; zamanlama sorunu ile kişinin diğerlerinin gözünde sahip olduğu toplumsal kıymete ilişkin değer yargılarının birbirinden ayrılamayacak olması üzerinde de durulmamıştır. Sonuç olarak; eğer zamanlamaya ilişkin tartışmalarımızı, ölme sürecinin gözlemlenebilir katmanlarının diğerlerine ölmekte olan kişilere bakımlarını sunmaları konusunda nasıl yardımcı olduğuna ilişkin naif teknolojik tartışmalara indirgemek istemiyorsak incelememiz gereken nokta zamanlamaya ilişkin değerlendirmelerin içine gizlenmiş olan değer yargılarıdır.

AIDS'ten ve yaşlılığa bağlı bunamadan ölmenin; biyografik anlamda yanlış zamanlanarak, ölmeye ilişkin çağdaş toplumsal "kuralları" çiğnediği düşünülmektedir. Bu ölümlerin yanlış zamanlanmış olması bu şekilde ölmekte olan insanlara utanç vermekte ve onların toplumsal olarak dışlanmalarına sebep olmaktadır çünkü bu insanlar toplumun ekonomi ve güç ile ilişkili kaygılarına katkıda bulunacak herhangi bir olumlu toplumsal nitelik taşımadan bu hayattan çıkmaktadırlar. Kearl'ın da (1989: 123) belirttiği üzere: "Kişinin mevcudiyetinin ahlaki kıymetini üzerinde kültürel anlamda bir anlaşmaya varılamadığı durumda veya bu kıymet otomatik olarak kişinin postmodern mevcudiyetinin niteliğine dönüştüğünde üzerinde durulacak tek nokta yaşamın niceliği olur." Dahası, bu niceliğin –erken ya da geç ölümle ilgili– hikâyesi, ölmekte olan kişinin toplumsal kıymetiyle ilgili daha zararlı varsayımların varlığının ortaya çıkmasını da güçleştirir.

Toplumsal değerlendirmelerin, insanların ölümün zamanlanması konusunda sahip oldukları açıklamalar içerisindeki rolünü göstermek için zaman konusunun kendisine toplumsal açıdan yaklaşmamız gerekmektedir. Ancak o zaman; zamanın bu toplumsal doğası ile diğerlerinin ekonomik ve siyasi değerlerine ilişkin sahip olduğumuz daha derin ve gizli yargılar arasındaki ilişkiyi gösterebiliriz.

Zaman ve Toplumsal İlişkiler

Zaman, soyut ve yansız bir süre kavramı değildir. Zaman, toplumsal ilişkilerimizin bir ölçütüdür. Einstein, zamanın sırrına erişebilmenin yolunun onu gizemli bir varlığın kendiliğinden akışı olarak değil bir ilişki olarak, özellikle de mekânla kurulacak bir ilişki olarak görmekten geçtiğini söylemiştir (Elias 1992: 44). Zaman konusunu çalışanlar uzun zamandır bu

yorumun özellikle kültür açısından daha da doğru olduğunu düşünmekte ve sürenin niceliğinin yalnızca bilimin gelişimi için değil, işin "bilimi" için de oldukça önemli olduğunu vurgulamaktadırlar (Rifkin 1987; Young 1988; Whitrow 1989; Nowotny 1994). Zaman işi düzenlemiştir. Aynı şekilde işçileri de düzenlemiş ve iş gücünün bu gücün üretilmesi için gereken zamana göre ücretlendirilmesini sağlamıştır.

Whitrow' göre (1989: 4) zaman algımızın büyük bir kısmı yeryüzünün kendi ekseni (gün ya da gün/gece) ya da güneş etrafındaki (yıl) hareketine dayalıdır ancak eğer farklı bir gezegende yaşıyor olsaydık tamamen farklı bir gün ya da yıl kavramına sahip olacaktık. Gelgelelim bütün gezegenler ve güneş sistemleri bizimkine benzese dahi yine de kültürel ve toplumsal uzlaşımlarla bu zamanı manipüle etmeye devam edecektik. Dini inanışlara, gün ışığından tasarruf etme planlarına, farklı uluslararası tarih ve saatlere ve vardiyalı çalışma düzeninin gereklerine göre pek çok farklı insan pek çok farklı zaman ve takvime göre uyanmakta, çalışmakta, dua etmekte ve bu zamanlara uyum sağlamaktadır. Yani yaptığımız şey, zamanı kendimize göre düzenlemektir.

1984 yılında Giddens; bireyler, toplumsal kurumlar ve etkileşimleri şekillendiren ve yöneten koşullar arasındaki ilişki üzerine "yapılaşma" başlığı altında bir kuram geliştirmiştir. Bu bağlamda Giddens'ın kuramı zamanı kimlik ve toplumsal örgütlenmenin vazgeçilmez bir öğesi olarak sunmuştur. Giddens'a göre bütün toplumsal yaşamımızın temelinde insanların diğerleri tarafından bir noktaya yerleştirilmesi yatmaktadır. İnsanların toplumsal yaşam içerisinde nasıl bir yer tuttuklarını anlamak bize onlara ilişkin hayati bilgiler sunmaktadır. İnsanların bir zaman ve mekân bağlamında bir noktaya yerleştirilmesi bizlere onları "konumlandırma" imkânı tanımaktadır.

Zaman ve mekân, bu insanların dünyada ne yaptıklarına ve bizim için sahip oldukları önem ya da önemsizliğe dair anlayışlarımıza ilişkin bir "işaret" (steno gibi) yaratmamıza yardımcı olmaktadır.

"Doğru" zaman ve "doğru" yerde gerçekleşen toplumsal deneyimler beklenti ve anlayışlarımızı düzenler. Noel zamanında bir alışveriş merkezinin önünde Noel Baba kıyafeti giyinmiş bir adam görmek bizim için "bir anlam ifade eder." Ancak aynı adamı aynı kıyafetle, Temmuz ayının ortasında, gece saat 2'de evinizin içinde görmek inanılmaz bir tedirginlik anlamına gelir – "yanlış" yer, "yanlış" zaman! İşyerinde, kişiler arası etkileşimin yaşandığı bir "yerde" gülen birisi makul görülebilir. Ancak ciddi konuların tartışıldığı toplantılar da dâhil her yerde ve her zaman gülen birisi toplumsal ve muhtemelen psikiyatrik bir sorun oluşturur – yine "yanlış" yer ve "yanlış" zaman!

Zamanın toplumsal doğası tarihi açıdan da görülebilmektedir. Elias (1992: 49-50) avcı-toplayıcılar arasında zamanın sıklıkla uyku, mevsimler ya da avın hareketleriyle ilişkili görüldüğünü aktarmaktadır. Pastoral toplumlarda da zaman mevsimlerle ilişkilidir ancak bunun yanı sıra bitki ve hayvanların yaşam döngüsü de hesaba katılır. Kentsel ve Kozmopolit bağlamlarda ise zaman, kişinin başkalarının yanında ya da kendi işinde çalışmaya başlaması ile ilişkilidir. Ancak dikkat edilmesi gereken nokta, bütün bu bağlamlarda zamanın ekonomik döngülerle ve *ipso facto* toplumun siyasi ihtiyaçlarıyla bağlantılı olduğudur.

Antropolog Evans-Pritchard (1940) zamanın küçük ölçekli toplumlarda, endüstriyel toplumlarda olduğundan büyük ölçüde farklı olduğunu düşünüyordu. Örneğin Sudan'daki

Nuerler* bizimki gibi bir zaman kavramına sahip değillerdi. Nuerler zamanı ilişkiler, özellikle de geçmiş ilişkiler bağlamında ele alıyorlardı. Bu ilişkilerin büyük bir bölümü sığırlarla (yazar bunu "sığır zamanı" olarak adlandırmayı seçmiştir) ya da sel, kıran veya savaş gibi büyük olaylarla ilgiliydi. Yaşamın, erkekliğe geçiş gibi, altı adet yaş kümesinden oluştuğuna dair bir algı vardı. Sorun şu ki, bu gibi bir zaman düzenini endüstriyel deneyimlerden büyük ölçüde farklı kılan noktanın ne olduğunu, bu düzenin iktisadi karmaşıklık versiyonumuza ustalıklı ve ayrıntılı uyumu hariç, anlamak güçtür. Elias'ın da (1992: 74) belirttiği üzere (Evans-Pritchard da dâhil) pek çok insanın zaman konusunda yaşadığı sorun; bu kişilerin zamanın temsil ettiği kavramlara, yani kültürel mekân ve toplumsal ilişkilere atfedilmesi daha doğru olacak özellikleri "zamanın" kendisine atfediyor olmalarıdır.

Bu, toplumbilimsel açıdan bakıldığında insanların "zamanı" kendi amaçları doğrultusunda "yaratmakta" olduğunu görebiliriz. Bu doğrultuda, insanın (aile ve dine ilişkin kaygılarımızdan ayrılan günümüzdeki "iş" kavramından daha geniş anlamda) çalışma ile ilişkilendirdiği en önemli amaçlar ve bu çalışmanın en önemli gayesi toplumun düzenlenmesi ve sorunsuz bir biçimde işlemesidir. Bu anlayışla yaklaşıldığında varılacak nokta ise, zamanın geniş ekonomik ve toplumsal düşünceye giden bir kısa yol olduğu gerçeğidir.

Zaman gerçekten de toplumsal ilişkilerin bir ölçütüdür ve sadece soyut bir süre kavramı olarak görülemez. Güçlü insanlar "çok az" zamana sahip olmaları ancak bu az zaman içerisinde özel insanlar, olaylar ve krizler için kendilerine zaman

---

* Afrika'nın en büyük topluluklarından biri olup Sudan ve Etiyopya'da dağınık gruplar halinde yasayan, geçimlerini geleneksel olarak hayvancılıkla sağlayan etnik grup, (ç.n.)

"yaratabilmeleri" ile tanınan kişilerdir. Bu kişiler zamanın yöneticileridirler (Nowothy 1994: 153). Çalışanların ise hiçbir zaman yeterince zamanı olmaz ve bu kişiler yıllık izinleri yoluyla kendilerine zaman "kazanma" ya da "hastalık" izinleri veya "sigara molaları" aracılığıyla gizliden gizliye zamandan çalma ihtiyacı duyarlar. Çocuklara gelince, onların çok fazla zamanı vardır; yaşlılarınsa zamanı "geçmiştir."

Bu noktada şunu görebiliyoruz ki kişinin zamanının "geçmiş" olması fikri büyük ölçüde ekonomik ve politik bir yargıdır. Aslında zamanından "önce" ya da "sonra" ölme fikri; bu iki ucun "ortasında" kalan kısmın üzerinde durduğumuzu göstermektedir. Bu boşluğu dolduran iş yaşamıdır ve ölmek için "doğru" zamanının ne olduğuna ilişkin anlayışımız açısından iş yaşamı büyük önem taşımaktadır. Young'a göre (1988: 114-15) insanlar kendi istekleri doğrultusunda emekli olmazlar; yaptıkları sadece işyerlerindeki norm ve beklentilere dayalı bir değerlendirmede bulunmaktır. Yaşlanma trajedisi insanların biyolojik süreçten değil *toplumsal* yaşlanma ile neredeyse ayırt edilemeyecek derecede iç içe geçmiş göreneklerden kaçamayacaklarına duydukları inançtan kaynaklanmaktadır. "Görenek, doğayı da kendi safına çekebildiği zaman sahip olduğu etkiyi ikiye katlar. . . " (Young 1988: 115).

Ölmek İçin "Doğru" Zaman: Biyografik Zorluklar

Günlük yargılarımızın yüzeyinde, Kozmopolit dünyanın utanç verici ölümlerinin çok erken ya da çok geç geldiği düşünülen ölümler olduğu inancı bulunur. Zamana ilişkin bu yorum AIDS hastalarının, özellikle de çocukların, modern dünyada doğal olan uzun yaşamdan "hileyle" koparıldığı fikrini taşır. Yaşlılığa bağlı bunama durumunda ise zamana ilişkin yargı bunun tam tersidir. Bu insanların zamanlarının "geçmiş" ol-

duğu düşünülür. Bu kişilerin birer insan olarak sahip oldukları kimlik, bakıcılarını tanıdıkları insandan ya da bakmakla yükümlü oldukları kişinin vücudundan geriye ne kaldığı sorusuyla baş başa bırakan bir toplumsal ölme süreci ve ölüme maruz kalmaktadır.

Ne var ki böyle bir değerlendirmenin terminal aşamasında ortaya çıkan erken ya da geç ölme sorunu biyografi içerisindeki erken ya da geç ölme ile eş tutulmamalıdır. Terminal dönemde "erken" ve "geç" kavramlarına ilişkin ahlaki yargılar bakım konularıyla ilintilidir. Örneğin, son kez görüşme isteğiyle akrabaların ölüm döşeğine akın etmesi bu durumla ilişkilendirilebilir. Biyografik ölme sürecinde "erken" ve "geç" kavramlarına ilişkin ortaya çıkan ahlaki değerlendirmeler ise ölmekte olan kişinin toplum içerisinde oynadığı ya da oynamadığı toplumsal rollerle bağlantılıdır. Yukarıda kavramsallaştırdığım bu toplumsal roller; özellikle, ölmekte olan kişiler ile ekonomik ve politik değerler ve beklentiler arasındaki ilişkilere işaret eder.

Bu sebeple AIDS'ten dolayı erken ölme ya da yaşlılığa bağlı bunama ile geç ölme durumlarının getirdiği utanç yalnızca yaş ile ilgili değerlendirmelerle bağlantılı değildir. Bu utancın daha çok *diğerleri nazarında sahip olunan ekonomik ve politik değerin bir göstergesi olarak yaş* ile ilgili değerlendirmelerle bağlantısı vardır. Aslında AIDS'in bulunduğu ve yayıldığı yoksulluk bağlamına çare bulmakta yetersiz kalan küresel toplum sağlığının sorunları ya da ekonomik açıdan refah içerisindeki uluslarda yaşamın fazla uzaması kendi siyasi bağlamı içerisinde bir utanç ve sıkıntı kaynağıdır. Ancak bu konunun farklı bir ekonomik ve politik derinliği bulunmaktadır.

Erken ya da geç ölmek, utanç verici bir ölüm için gerekli olan ancak yeterli olmayan koşullardır. Bu durum, erken ya da

geç ölümün aslında iyi yönlerinin de olabileceği gerçeği ile açıklanabilir. Yanlış zamanlanmış ölümler, modern planlama davranışlarının ağırlığından kurtarılabilir. Nasıl kurtarılacakları ve neden bazılarının kurtarılamayacağı konusu ise utanç deneyiminin son hamlesini nasıl yaptığını anlamak açısından önemli bir nokta olacaktır.

Modern teknolojik müdahaleler, özellikle de kazalardan ötürü aniden ölenler için, erken biyografik ölümü "geç" terminal ölüm ile birleştirebilir. Gençlerin biyolojik ölme süreci, "beyin ölümleri" gerçekleşmiş olsa da, yaşam destek teknolojisiyle ertelenebilmektedir. Beyin ölümü; kültür çalışmaları öğrencisi Noyes'in (2005) "çıplak hayat" deyişiyle –Agamben'in (1998) eski bir İtalyanca metninden çevirerek kullandığı bir tanım– nitelediği yaşam evrelerinden bir tanesidir. Çıplak hayat; toplumsal, yasal ve siyasal kimlikten büyük ölçüde sıyrılmış temel organik hayatı nitelemek için kullanılmaktadır. Noyes'in çıplak hayat formülasyonu, utanç verici ölüm şekillerine ilişkin anlayışımızın önemli ve derinlemesine bir uzantısıdır. Çünkü Noyes bu kavramın içine sadece bitkisel hayatta olan insanları değil toplama kamplarındakileri ve uyruksuz mülteciler olarak ölenleri de katar. Ancak AIDS ve bunama ölümlerinin zamanlanmasının politik doğasını açıklayacak olan küresel sağlık ve iş politikaları örnekleridir.

Örneğin organ toplamaya yönelik yasal ve yasadışı modern takıntı, geçmişteki erken ölümlerle kıyaslandığında günümüz erken ölümlerine büyük ekonomik ve siyasi bir değer katmaktadır. Sıradan bir halk sağlığı sorunu ya da tıbbi başarısızlığın sonucu olan erken bir ölüm artık gerçek bir fedakârlık –kişinin bir parçasını başkasına bağışlayarak onun yaşamını kurtarması– yoluyla faydalı hale getirilebilmektedir. Günümüzde organ bağışı kazalar, iç çatışmalar hatta suç faaliyetle-

rine eşlik etmekte ve bunları toplum için olumlu birer kişisel, ekonomik ve siyasi hikâyeye dönüştürmektedir.

Ayrıca; kısa süren bir hayatın biyografik hikâyesinin üstüne, toplumsal gayelerle geciktirilen ertelenmiş bir ölme sürecine ait terminal safhanın hikâyesi eklenmektedir. Bunun sebebi, "geç" ölmenin düzeltilmiş ve "iyi" olarak görülebilmesinin tek yolunun ölme sürecinin doğal biyolojik rotasının suni solunum ya da besleme yoluyla değiştirilmesiyle mümkün olmasıdır. Bu doğrultuda, toplumsal anlamda dışlanan yaşlılık dönemi, bir "emeklilik" sürecine girmesi reddedilerek kamu görüşünün bu dışlamadan uzaklaştırılması yoluyla ertelenebilmektedir. Aslında emeklilik, ekonomik olarak değersizleşme ve buna bağlı olarak toplumsal açıdan marjinalleşme sürecine girmeyi reddetmek giderek daha fazla yaşlının isteği haline gelmektedir (Dychtwald 2002). Bu yolla, toplumun yaşamına – biyolojik ve ekonomik olarak– katkıda bulunmaya devam etme erken ve geç ölme süreçlerini yaşayanların kişisel utanç ve toplumsal dışlanmadan kurtulmasına olanak sağlamaktadır.

Bu tür kurtarıcı biyografik ve terminal deneyimler; utanç ve yabancılaşmayla ilişkilendirilen bir antisosyal süreci oluşturmamaktadır. Aksine bu deneyimler, aynı tür zamanlama anlayışları ile onur ve toplumsal bağa ilişkin alternatif ve pozitif yargılara ulaşılabileceğini göstermektedir. Böylelikle bu bağlamda; AIDS ve yaşlılığa bağlı bunama ölümleriyle ilişkilendirilen olumsuz görüşlerin toplumsal bir başarısızlığa işaret ettiğini görebilmekteyiz. Çünkü AIDS hastaları ölme süreçlerini iyileştirmek amacıyla organlarını kullanamamaktadır ve bunama hastası yaşlılar da emekliliklerini ertelememektedir.

Şimdiye kadar yaptığımız yorumlamalardan da çıkarabildiğimiz üzere; huzurevlerinde gerçekleşen geç ölümlerin ve AIDS hastalarının deneyimlediği bulaşıcı ölümlerin toplum

tarafından dışlanmasının tek sebebi zamanlama sorunu değildir. Bu ölümlerin zamanlaması *ancak geniş anlamda topluluğun toplumsal ve ekonomik döngülerini bütünleyici ya da bu döngülere herhangi bir katkıda bulunan bazı değerler mevcut olduğunda* hayati önem kazanır. *Zamanlamaya ilişkin böyle değerlerin mevcut olmaması durumunda ölme süreci toplumsal ve ekonomik ilişkisizliğe sürüklenerek toplumsal damgayı hatta antipatiyi doğurur.* Aslında ölüm zamanının geç ya da erken oluşuna ilişkin yargılar hem olumlu hem de olumsuz olarak algılanabilir. Utanç verici ölme süreçlerini yaşayan kişiler ve bu kişilerin bakımını üstlenenlerin karşısındaki zorluk, bu gibi yargılardan nasıl kaçınılacağı ya da bu yargıların nasıl yumuşatılacağı ile ilgilidir. Ekonomik ve siyasi açıdan ise bu zorluk aslında AIDS ve yaşlanma ile ilişkilendirilen yoksulluktan nasıl kaçınılacağı ya da bu yoksulluğun nasıl yumuşatılabileceği ile ilişkili hale gelir. Çünkü kayda değer bir finansal ve siyasi altyapı mevcut olmadan AIDS yayılmaya devam edecek, huzurevlerinde yaşayan ve ölen insan sayısı artacaktır. İşte Kozmopolit Çağ'da utancın ve utanç verici ölümlerin ömrünü belirleyen şey yalnızca bir virüsün ya da beyin plaklarının varlığı değil bu bağlamsal faktörlerdir.

Noyes'a göre (2005) "çıplak hayat" evreleri insanlığımızı bulduğumuz yerlerdir. Bana göre buna, gelişmekte olan uluslardaki ve gelişen ulusların sokaklarındaki bunama ve AIDS hastalarını da eklemek gerekmektedir. Yalnız Jacobsen (2005) bu yaklaşıma karşı çıkmaktadır. Ona göre insanlığımızı bulacağımız yerler "çıplak hayat" evreleri değil, daha tipik ölme süreçleri olmalıdır. Ne var ki Jacobsen Noyes'i iki farklı yönden yanlış anlamıştır. Birincisi, ölme sürecinin içerisindeki "çıplak hayat" evreleri Jacobsen'in sandığından çok daha yaygındır. Bunama olsun ya da olmasın huzurevlerinde gerçekle-

şen ölme süreçleri ve kendi toplumunuzun sizi reddettiği gelişmekte olan ülkelerde AIDS'ten dolayı gerçekleşen ölme süreçleri gerçekte modern ölme süreçlerinin en çok karşılaşılan şekilleridir. Buna 20. yüzyılın toplama ve tecrit kamplarındaki mahrumiyet koşullarında gerçekleşen milyonlarca ölme deneyimini de eklersek ortaya çıkacak sonuç daha da anlamlı olacaktır. Yani bahsi geçen bu ölümler, orta yaşlarda kanser ya da kalp rahatsızlığı sebebiyle gerçekleşen ölme süreçleriyle birlikte Kozmopolit Çağ'ın gerçek tipik ölme formlarını oluşturmaktadır.

İkincisi, Noyes "çıplak hayat" formlarının insanlığımızı bulacağımız yerler olduğunu söylerken bu formların merhamet, ahlaki bütünlük ve daha zorlayıcı etik ufuklarımızın bulunacağı –ve test edileceği– yerler olduğunu söylemek istemektedir. Noyes bu anlamda da haklıdır. Çünkü kanser, nörolojik rahatsızlık ya da kalp rahatsızlığından ölenlere nasıl yaklaşacağımızı belirlemek siyasi ya da etik bir ikilem yaratmamaktadır. Bu gruplarda gerçekleşen bilinçli ölme yüksek düzeyde eylem, toplumsal ilgi ve kimliğe ilişkin seçenekleri (örneğin "ölmekte olan insan" ve/veya sadece "kronik hasta" olmak) içermektedir.

AIDS ya da yaşlılığa bağlı bunamadan kaynaklanan ölme süreçlerinde ise bu gibi seçenekler sınırlıdır ya da hiç yoktur. Utanç verici ölümler ilgisizlik, korku ve hatta düşmanlıkla başa çıkabilmek için büyük ölçüde diğerlerinin gücüne bağımlıdır. Bu tür ölümleri fark etmek ve desteklemek için gerekli maddi ve toplumsal kaynaklar; toplumsal eşitsizlik üzerine yapılan modern tartışmaların içerisinde yatmaktadır. Başka bir deyişle utanç verici ölme koşulları politiktir: Durum genel olarak diğerlerinin kuvvetine bağlı olup bu ilişkiye karşı çıkmak ya da

ilişki üzerine fikir yürütmek konusunda da ölmekte olan kişinin sınırlı kuvveti devreye girmektedir.

Jacobsen'in (2005) diğer bir görüşü "çıplak hayat" evrelerinin sadece "liminal" evreler olduğudur. Yani Jacobsen'e göre bu evreler birer geçiş fazıdır. Ancak şu unutulmamalıdır ki çoğu toplumda gerçekleşen geçiş ayinleri içerisinde insanlar kısa süre de olsa böyle fazlarda bulunurlar. Örneğin, çocukluk ile erkeklik arasında, ayinlerin duyurulduğu ve gerçekleştiği zamanlar arasında ancak erkeklik ayininden önce –kişinin her ikisi de olmadığı– liminal bir dönem bulunabilir. Bazı toplumlarda ölüler kemikleri mezardan çıkarılıp ya da toplanıp yakılana, temizlenene ve farklı bir yere gömülene kadar ölmüş sayılmazlar. Bu nedenle biyolojik ölüm ile ruhun artık ruhlar dünyasına vardığının kabul edildiği an arasında ölünün hayaleti bir müddet yeryüzünde dolanır. Bu da bir liminal, arada olma, geçiş durumudur.

Ancak ne komadaki hastalar ne mülteciler ne de AIDS ya da bunama ile ölmekte olan kişiler bu tür bir geçiş durumundadır. Bütün bu evreler yıllarca sürebilir ve dolayısıyla kendi içerisinde bir toplumsal statü haline gelir. AIDS ya da yaşlanma sonucu erken ya da geç ölmek yıllar hatta onyıllar alabilmektedir. Dünyanın her yerinde hapislerde yaşayan mahkûmlar gibi bu insanlar da varacakları yer hakkında kesin bir fikre sahip değillerdir. Bu mevzuda bir fikre sahip olsalar dahi oraya ne zaman ulaşacakları konusu daima belirsizdir.

Antropolojik literatürde bu nadiren bir "liminal" evre örneği oluşturmaktadır. "Çıplak hayat" artık yeni ve hızla artan bir toplumsal ölme ve yaşama kategorisi haline gelmiştir. Bu kategori utanç verici ölüme işaret etmektedir: Klinik ve biyografik anlamda ölümü başarıyla zamanlama ve bu zamanlamayı organ bağışı, ekonomik devamlılık ya da siyasi dahiliyet gibi

kurtarıcı toplumsal pratikler aracılığıyla "iyi" hale getirme yetisinin olmayışıyla karakterize olan bir ölme süreci.

Zamanlamanın Gücü

Nowotny (1994: 152) "doğru anı bilmek işe yarar: Bu anı belirlemek insana güç bahşeder ve onu kontrol sahibi yapar" demektedir. Bu yorum ölümün zamanlanmasına ilişkin çağdaş zorluk açısından oldukça önemlidir. Kamu sağlığı ve tıp teknolojisi alanlarındaki büyük gelişmeler ile birlikte ölüm zamanının kontrol edilebileceğine dair iyimser bir yaklaşım doğmuştur. Yaşam destek teknolojisi ölümün neredeyse sonsuza kadar ertelenebileceğini gösteren bir örnektir. Prevansiyona yaptığı vurguyla birlikte kamu sağlığı taraması da ölümün geciktirilmesi konusunda atılmış bir adım sayılabilir. Ancak ölümü zamanlamaya dair büyük bir iyimserliğin serpildiği bu çağda bu iyimserliğin karşısında duran iki küresel istisna bulunmaktadır – yaşlanma ve yoksulluk.

Kamu sağlığı alanındaki başarılarımız dünyanın zengin kısmında uzun ömürleri ve paradoksal bir biçimde zihninin ve vücudunun kaldırabileceğinden çok daha uzun yaşayan insanları doğurmuştur. Aynı şekilde, bu zengin ülkelerin sokak ve geçitlerindeki ya da fakir ulusların köy ve kasabalarındaki kentsel ve kırsal sefalet milyonlarca insanın umut ve sağlığına kastetmek amacıyla pusuda beklemektedir. Bu sefalet içerisindeki topluluklar hayat kurtarıcı teknolojilere ya da bulaşıcı hastalıktan muzdarip kişilere gösterilecek liberal hoşgörü fikrine çok uzaktadırlar.

Gerçekleşmesi durumunda ölüm döşeğinde pratik faydalar sağlayan ve yaşam süresi içinde aile ve topluluk ilişkileri üzerinde kişiye güç ve kontrol kazandıran ölümü zamanlama isteği, kurumsallaşmış ileri yaş ve yoksullukla ilişkili bulaşıcı

hastalık durumlarında ölümün getirdiği toplumsal damga ve yalnızlık tarafından ortadan kaldırılmaktadır. Ölme sürecinin terminal safhasının getirdiği belirsizlikte ve topluma yapılacak katkılar aracılığıyla kendini iyi kılamayacak bozulmuş benliklere içkin toplumsal fazlalık olma durumunda zamanlama zorluğu, imkânsızı gerektirmektedir.

Dahası, bu koşulları ölmekte olan kişilerin lehine değiştirebilecek olan kişiler arası ve kurumsal değişiklikler de –bu utanç verici ölümün merkezindeki kişilere değil– diğer insanlara bağlıdır. Utanç verici ölümleri değiştirme ve düzeltme yoluna açılan kapının anahtarı başkalarının elindedir: Huzurevlerindeki bakıcılar, ulusaşırı ilaç endüstrileri, zengin ülkeler ile bu ülkelerin hükümetleri ve uluslararası yardım ve yaşlıları kurumsallaştırmaya yönelik toplumsal alternatiflerle ilgilenen ulusal ve uluslararası sağlık politikalarını belirleyen kişiler.

İnsanın yaklaşık 2 milyon yıl süren ölüm ve ölme süreci tarihinin sonunda kendimizi başladığımız yerde buluyoruz. Lakin bu defa bazı farklı durumlar var. Kozmopolit Çağ'da ölmekte olan insanlar kendilerine yardımcı olacak bir topluluğa bağımlı durumdalar. Ancak bu kez bu yardım zorlu bir öbür dünyaya yolculukta değil rahatsızlık ya da sıkıntı veren bir bu dünya yolculuğunda gerekli olmaktadır. Mirasın kaynağı da artık eskiden olduğu gibi ölmekte olanlar değil, yaşayanlardır.

Gelgelelim artık ölmekte olan kişilerin ihtiyacı silah, büyü ya da yiyecek değildir. Şimdi, ölme sürecinin farkına varılmasının teknik ve toplumsal zorluğu söz konusudur. Sunmamız gereken "silah" ve "yiyecekler"; toplumsal destek, hoşgörü ve bulaşıcı hastalığı olanlarla ya da ölme sürecinin farkında olmayanlarla yaşayabilme cesaretinin doğurduğu daha az somut ancak gerçek ürünlerdir. Ölmekte olan kişilere borçlu olduğu-

muz miras işte budur. Ancak bu gibi bir yükümlülük konusunda bırakın fikir birliğine varmayı işbirliği yapmak dahi zordur.

Taş Devri'nin aksine Kozmopolit Çağ'da kadınlar ve erkekler küçük gezgin gruplar içerisinde değil, ulus devletlerin, küresel finans ve ticaret örgütlerinin içinde bulunduğu uluslar arası konsorsiyumlarda karar almaktadır. Tek bir ülke içinde dahi yaşlı bakım politikaları hakkındaki kararlar; rakip siyasi partilerin, çatışan toplumsal ve tıbbi önceliklerin, karşıt menfaatlerin ve katılımcı demokratik kurumların bürokratikleşme ve çözülmelerinin rol aldığı oldukça geniş bir bağlam içerisinde alınmaktadır. Zengin ülkelerdeki yönetilmiş ölüm arzusu genellikle toplum tarafından dışlanan gizli ölme süreçlerini ve buna bağlı olarak ulusal/uluslararası marjindeki toplumsal çıkar ve değerleri gölgede bırakmaktadır.

Buna bağlı olarak, yaşlı bakım üniteleri ve fakir ülkelerdeki utanç verici ölüm yaygınlığı her yıl artış göstermektedir. Bu ölümleri zamanlama zorluğu, anti-kahraman muhalefet ve mukavemetine yönelik giderek artan bir ilgi ve yönelişi doğurmaktadır. Ölüm zamanı üzerindeki kontrolümüz küresel olarak azaldıkça bu kontrolü ele geçirme isteği de artmaktadır. İntihara daha fazla ilgi duyulmakta –hem kişiler arası hem kurumsal; hem ulusal hem de uluslararası– kontrol ve gücü elinde bulunduranlara karşı ise daha çok kızgınlık hissedilmektedir. Bu gibi ihtilaflar dünyanın her yerinde yaşam kalitesi, hayatın anlamı ve yaşamın sonunda kontrol ve toplumsal dahiliyetle ilgili ahlaki ve toplumsal tartışmalarda da ayrılıklara sebep olmaktadır.

Öbür dünyaya yolculukta ölüm, bir ölme süreci formuydu. Kozmopolit Çağ'da ise ölme süreci bir toplumsal ölüm formu haline, destek olmadan sürdürülen bir yaşama ve ço-

günlukla fark edilmeyen bir ölme sürecine dönüşmüştür. Bu tür bir ölme sürecini yaşamama yönünde duyulan küresel istek zamanlama takıntısını kamçılamaktadır. Bu ölme biçimlerinin ve onlardan kaçınmak için başvurulan bu stratejilerin ise görünür bir sonu yoktur.

Kişisel Kontrol ve Kişisel Olmayan Ölüm

Utançtan kurtulma ve kontrolü yeniden ele almaya yönelik bir takım stratejiler mevcuttur. Utanç verici ölüm ihtimalini ortadan kaldırabilecek yöntemler vardır. Bu stratejilerin bazıları toplumsal açıdan saygı duyulabilecek nitelikteyken bazıları değildir. Shneidman'a göre (1973: 82-90) intihar etmek isteyen bir kişi sadece işleri "doğanın" akışına bırakmayı reddeden ve zaman ve mekânı kendisi belirlemek isteyen biridir. Bu kişi, ölümün zihinsel ve ruhsal varlığını değil yalnızca fiziksel mevcudiyetini ortadan kaldıracağına inanan bir "ölüm inkârcısı [death ignorer]" olabilir.

Ayrıca, ölmeyi isteyen kişi bazı riskler alarak ya da kendini tehlikelere karşı korumayarak ölümünü hızlandırabilir. Shneidman, ölmek isteyen pek çok kişinin ölüme çok az fizyolojik ve psikolojik direnç gösterebileceğini ve bu durumun da onları enfeksiyon ve diğer hastalıklara karşı daha zayıf hale getireceğini söylemiştir. Bu davranış ve eylemler, utanç verici ve dışlayıcı toplumsal koşullar altındaki kişiye kendi ölümünü zamanlama üzerinde muhtelif bir kontrol kazandırabilir (DeSpelder&Strickland 2005: 422-8).

Ölümün zamanını kontrol altına almak için başvurulan bir diğer strateji de "ön talimatlardır". "Yan vasiyet" adıyla da bilinen ön talimatlar; iyi durumda ve psikolojik yetilerine hâkim olan kişiler tarafından, tıbbi bir olay sonucu normal iletişim kurmanın imkânsız olduğu durumlarda kendilerine uygu-

lanacak tedaviyi kabul ya da reddetme isteklerini belirtmesi amacıyla bırakılan yazılı talimatlardır. Felç gibi acil müdahale gerektiren durumlar ya da kazalar kişiye diğerleriyle iletişim kurmasını engelleyecek derecede ciddi ve geri döndürülemez zararlar verebilir. Bu gibi koşullarda bazı kişiler tıbbi personele ya da ailesine; kardiyak resüsitasyonu, mekanik solunum, suni besleme ya da sıvı yükleme veya antibiyotik istemediklerine dair bir dizi "talimat" verirler. Bu durumda tek istedikleri şey, sonucunda ölecek dahi olsalar, ağrının bir şekilde giderilmesidir (DeSpelder&Strickland 2005: 245-52).

Ölme sürecinin terminal safhasında bazı hastalar resüsiteetmeyin [do-not resuscitate] talimatı (DNR) verebilirler. Bu, kişinin evde –hatta hastanede– ölmesi durumunda resüsite edilmemesi gerektiğini belirten bir talimattır. Bu durumda ölmekte olan kişi ölümcül hastalığının ve bunun getirdiği ölme sürecinin doğal akışına bırakılmasını istemektedir.

Ön talimatlar, DNR talepleri ve bazı intiharlar; modern endüstriyel bağlamlarda ölümün zamanlanması konusuna duyulan ilgi ve bu durum hakkındaki endişenin arttığını gösteren örnekler olabilir. Bütün bu stratejiler "yaşayan bir ölü" – ölmekte olan kişinin sürekli ölümden kurtarıldığı, ölümle yaşam arasındaki bir biyolojik alanda tutulduğu ya da başarısız tıbbi müdahalelerin ölmekte olan kişiyi belirsiz bir süre boyunca huzurevine ya da yaşam destek ünitesine bağlı kalmaya zorladığı bir dizi durum– olmanın utanç verici durumundan kurtulmak amacıyla tasarlanmıştır.

Dünyanın fakir ülkelerinde, utanç verici ölüm biçimlerinden kurtulmaya yönelik stratejilerin yarattığı acil durum planları gelecekten çok bugüne ilişkindir. Fakirler arasında zaman kullanımına ilişkin literatür üzerine çalışan Rifkin'a göre (1987: 166-7) yoksulluk içerisinde yaşayan insanlar hayata bugüne

yönelik bir bakış açısıyla yaklaşırlar çünkü bu insanların geleceği çoğunlukla belirsizdir. Bu kişilerin sağlık ve hastalık deneyimlerinin içinde bulunduğu tehlike, emek piyasası deneyimlerinin garipliği, ekonomik kaynak eksikliği ve toplumsal ve siyasi sıkıntı eşiklerinin düşüklüğü göz önüne alındığında bu tepki yoksulluğun zaman kültürüne verilmiş rasyonel bir yanıt olduğu anlaşılacaktır.

Wood (2003: 455) fakir insanlarda bir "disfonksiyonel zaman tercihi" davranışının hâkim olduğunu öne sürmektedir. Bu davranışı gösteren insanlar kısa vadeli güvenlik amaçlarının peşinde koşmakta ve uzun vadeli beklentilerden vazgeçmekte ya da bu beklentilere çok az ilgi ve güven duymaktadırlar. Bu güven eksikliğinin sebebini anlamak ise kolaydır: Bu kişiler için uzun vadeli planların neredeyse hiçbiri işe yaramamıştır. İki kabile son 20 yıldır sizin topraklarınız için savaşırken neden çiftçilikle ilgili bir gelecek planlayasınız ki? HIV pozitifken ve geri kalan hayatınızın önünüzdeki 10 yılını dahi planlamak için size yardımcı olabilecek antiviral ilaçlardan yoksunken neden emekliliğinizi planlayasınız ki?

Pek çok sözde ulus-devletin bulunduğu Sahraaltı Afrika'da çoğu bölge "savaş beyleri" –milis kuvvetlerini ve gıda hatlarını kontrol eden ve yaşam/ölüm çizgisi üzerinden adalet dağıtan yarı militer şefler– tarafından yönetilmektedir (Wood 2003: 467). Bu koşullar altında devlet insanları koruyamamakta ve sağlık ya da refah konusunda herhangi bir güvenlik ağı oluşturamamaktadır. Bu gibi yerel milis ağlarıyla işbirliği yapılmadığı ve bu şekilde toprak, aile ve sadakat karşılığında az miktarda da olsa gıda ve korunma sağlanamadığı müddetçe gelecekten bahsetmek mümkün olmamaktadır.

Bahsi geçen bu modern "müşteri" ilişkilerinin sunduğu fırsatlar arasında ucuz iş gücü "olanaklarının" yanı sıra asker-

lik hizmeti de bulunmaktadır. Bu gibi kısa vadeli risk yönetimi stratejileri insanlara geçimlerini sağlamalarında yardımcı olmaktadır. Ayrıca alternatif bir ölme süreci toplumbilimi olarak insanlara daha "onurlu" ve vakitli ölüm şekilleri sunmaktadır. "İçerideki"nden ziyade "dışarıdaki" düşmana karşı yapılan bir savaşta ölmek, yavaş ve toplum tarafından dışlanarak ölmeye tercih edilebilir. Dahası bu ölümlerin, utanç verici bir virüsün kontrol ettiği bir biyolojik ölümün sunacağı toplumsal geleceğe nazaran ahlaki yönden daha rekabetçi bir gelecek vaat ettiği de söylenebilir. Yoksulluk ve AIDS ölümleri bağlamında, siyasi ve ekonomik bir yaşam tarzı seçmek bu iki durumu da bertaraf edip aynı zamanda utanç ihtimalini de ortadan kaldıracak bir zaman stratejisini seçmek anlamına gelmektedir.

Ölme Sürecinin Geleceği: Değişim Zamanı Geldi Mi?

Modern zamanlarda deneyimlediğimiz iyi-yönetilmiş yaşamlar içerisinde ölümcül hastalıklarla mücadele eden insanlar bir dizi tıbbi, cerrahi ve farmakolojik müdahale aracılığıyla "zamanı satın alabilmektedirler." Çocuklar, genç yetişkinler ve orta yaşlarını süren diğer insanlar için bu gibi müdahaleler teknik açıdan karmaşık ve zengin bir toplum içerisinde yaşamanın pek çok nimet ve harikalarından bir tanesidir. Ancak paranız, siyasi etkiniz ya da iyi işleyen bir hafızanız yoksa zamanı "satın almak" için gerekli gücünüz de olmamaktadır. Anlaşıldığı üzere günümüz Kozmopolit Çağı'nın utanç verici ölümleri teknolojik başarıların sekteye uğradığını değil, dünyamızın ekonomik marjinlerinde yaşayan insanlara ölme süreçlerinde yeterli toplumsal ilgiyi gösteremememize sebep olan –bunu söylemenin daha ince bir yolu yoktur– ahlaki ve toplumsal bozukluklarımız olduğunu göstermektedir.

Ulusal anlamda yeni tedaviler bulma sorununa odaklanmaya devam ederken bu tıbbi uğraşıların yaşamlarının sonunda insanlar için ne gibi sonuçlar doğuracağı konusuna aynı ciddiyetle yaklaşmam aktayız. Aynı şekilde uluslararası alanda da yoksulluk ve sağlık konularına odaklanmaya devam ederken *topluluk desteği olmadan* ölen ve gelecekte de ölmeye devam edecek olan insanların yaşamlarının sonunda karşılaşacakları kaçınılmaz sonuçlara aynı ciddiyetle yaklaşmamaktayız.

Anlamakta inatla zorlandığımız nokta şu ki; daha iyi sağlık koşulları ve refah uzun yaşam sürelerini doğurmakta, buna bağlı olarak da yaşam sonunda gerçekleştirilmesi gereken bakımlar hususunda sorunlar meydana getirmektedir. Gelgelelim var olan toplumsal politika ve uygulamalarla, hiçbir zengin ülkede bu sorunların üzerinde yeterince durulmamaktadır. Huzurevi inşa etmekten anlaşılmaz bir zevk alan zengin ülkelerin vatandaşları bu mekânlardan aynı derecede dehşet duyde maktadırlar. Herhangi bir alternatif üretmek, denemek, hatta böyle bir alternatif üzerinde tartışmak için bile neredeyse hiçbir çaba sarf edilmemektedir. Bu siyasi felç devam ederken; içinde bulundukları topluluklar farklı seçeneklere toplumsal, finansal ya da siyasi açıdan hazırlıklı olmadığı için her gün daha fazla insan bu kurumlara gönderilmektedir.

Sağlık, zenginlik, gençlik ve güzellik odaklı Kozmopolit eğilimler, ölme sürecinin çekirdeğini oluşturan toplumsal mütekabiliyeti tehdit etmeye devam etmektedir. Bu gibi toplumsal değerler bazen derinlerdeki yaşlanma ve değişme korkusunu gizlemek için kullanılsa da asıl tanıklık ettiğimiz şey toplum, siyaset ve medyanın ilgisinin iyi yönetilmiş yaşamın bir parçası olan iyi yönetilmiş ölüme çekildiğidir.

Bu durum sonucunda; kanser hastası, hafifletici bakım alan ve imarethanelerde kalan ya da "kendi seçimiyle ve say-

gınlıkla" ölme hakkı için savaşan kişilerin kahramanca hikâyelerine yönelik aşırı bir ilgi ve romantik bir takıntı oluşmaktadır. Bu imge ve hikâyeler dünyadaki yaşlı ve fakirlerin belki büyüleyici olmayan ancak kesinlikle daha sık görülen marjinal ölme deneyimlerini gölgede bırakmaktadır. Dahası bu gibi imge ve hikâyeler insanların kısa vadeli tedaviye saplantılı olmalarına sebep olurken, uzun süreli bakımın doğurduğu sorunlara aynı titizlikle yaklaşmalarını engellemektedir.

İnsanlık tarihi boyunca tanıklık ettiğimiz üzere ölmekte olan kişilerin bakımı karmaşık bir sorun teşkil etmektedir, özellikle de günümüzde. Bu sorun için sihirli bir değnek, kestirme bir çözüm yoktur. İnsanlar ölme süreçlerini öbür dünyaya yapılmış bir yolculuk olarak ya da iyi ölüm veya iyi yönetilmiş ölüm şeklinde yaşamak istemektedirler. Bu kişilerin umudu içinde yaşadıkları topluluğun desteğiyle, ölümü öngörerek ve onun için hazırlanarak, şifacıların verdiği tesellilerle ve doğru zamanda ölmektir. Ölme sürecine ilişkin bu farklı istek, değer ve idealler günümüz toplumlarında büyük zorluklarla karşılaşmaktadır.

Öbür dünyaya yolculuğa yönelik ciddi şüpheler bulunmaktadır. Dünyanın farklı köşelerinde yakın ölüm deneyimleri ve yeni düşünceler öbür dünya fikri üzerinde önemli sorular ve değişiklikler ortaya çıkarmaktadır. Ölüm için yapılan hazırlıklar da belirsizleşmiş ve çoğunlukla ölüm deneyiminden ayrılmıştır çünkü artık hiç kimse ölümün ne zaman gelebileceği konusunda emin olamamaktadır.

Ölme sürecinin yönetimi, en iyi tıbbi ve hafifletici bakıma ulaşabilen zengin azınlık için kolaylaşmıştır ve pek çok insan dolaşım bozukluğu ya da kazalar sebebiyle aniden ölmekte ve toplumsal ve psikolojik ölme sürecini yaşamamaktadır. Sağlık sisteminin diğer parçalarında ölüm o denli ehlileştirilmektedir

ki bu deneyim artık acil, akut ve topluluk bakımından ayrılamamaktadır. Ölme fikri modern bakış açısının menzilinden neredeyse tamamen silinip gitmiştir – bir nokta hariç: Kozmopolit Çağ'ın, ileri teknoloji ürünü müdahalelere ve rutin hastane bakımlarına yanıt vermeyen yanlış zamanlanmış ve utanç verici ölme deneyimleri.

AIDS'in varlığı bizlere bu problemlerin kaynağının laboratuar bilimindeki bir başarısızlıkta değil uluslararası ekonomik ve dış politikalarda aranması gerektiğini göstermektedir. Bunamanın varlığı bizlere başarılı kamu sağlığı ve tıp programlarının, ciddi bir toplumsal sorun olarak yüzleşmemiz gereken bir düşmanının bulunduğunu göstermektedir. Ölümlülük ve toplumsal ölme deneyimi içerisindeki bu demografik akımlar bize ölme sürecinin hiçbir zaman sadece tıbbi bir zorluk olmadığını söylemektedir.

İnsanların ölme sürecine ilişkin problemi, bakım ile ilgili bir dizi toplumsal ve ahlaki seçimle ve bu seçimlerin ölmekte olan kişiler ve bu kişilerin içinde bulundukları topluluk –bu topluluk geçmişte hangi şekli almış olursa olsun– arasında nasıl müzakere edildiğiyle ilişkilidir. İşte bu sebepten ötürü ölme eylemi üzerine çalışmak bir yansıma havuzuna bakmak gibidir. Havuzun içindeki suya baktığımızda nasıl insanlar haline geldiğimizi görürüz. Öyleyse artık bu soruyu sormanın zamanı gelmiştir: Bizler nasıl insanlar haline gel*dik*?

Sonuç

Artık ölme davranışımıza ilişkin tarihin; son 2 milyon yıl boyunca sürekli zıt yönlere ilerleyen iki gelişime tanıklık ettiğini görebilmekteyiz. Şöyle ki; ölme deneyimimiz giderek daha mahrem bir hal almıştır. Diğer yandan bu deneyimin teşhisinin kontrol edilmesi ve tanımlanması konusunda çevrenin rolü gittikçe artmıştır.

Ölme sürecinin nasıl daha mahrem bir hal aldığını anlamak için bu sürecin tarihsel gelişimine bakabiliriz. Başlangıçta, öbür dünyaya yolculuk olarak ölme deneyimi tamamen bir topluluk meselesiydi. Bu durumda kişinin biyolojik ölümü topluluğa ölme sürecinin başladığını bildiriyordu. Yerleşik hayata geçilmesiyle birlikte ölme deneyimi, aile ve topluluğun bir bölümünün çevrelediği ölüm döşeğine odaklandı. Bu durum iyi ölüme işaret ediyordu. İyi ölümde ölme süreci; topluluğun kişinin bütün özel ve iş hayatını birlikte geçirdiği kesimiyle paylaşılıyordu.

Kentsel gelişmelerin ardından ölüm döşeği imgesinde daha fazla profesyonel ve daha az topluluk üyesi görünmeye başladı. İyi yönetilmiş ölüm giderek daha mahrem bir hal aldı. Bu deneyim tarihsel olarak evrimleşen küçük bir aile, birkaç iş arkadaşı ve eve gelen ya da yerel hastanede çalışan bir dizi

güvenilir profesyonel ile paylaşılıyordu. Daha sonra, Kozmopolit Çağ'da, ölme süreci giderek daha şahsi bir deneyim haline geldi; öyle ki ölme sürecinin başladığının farkına varabilen *tek* kişi, ölmekte olan kişinin kendisi olabiliyordu. Paylaşılan toplumsal, yani kişiler arası bir mesele olarak ölme süreci; açıkça teşhis edilen bir davranış biçimine dönüşmüştü. Bunun sebebi ölme sürecinin karşıt nitelikteki yönünün de aynı derecede güçlü bir biçimde gelişmiş olmasıydı.

2 milyon yıllık bir süreç içerisinde ölme sürecinin teşhisi üzerindeki kontrol giderek çevrenin eline geçmiştir. Çünkü bu teşhiste kullanılan kriterler; toplulukların ya da bireylerin kişisel olarak gözlemlenen kriterlerinden daha belirsiz ve kurumsal ölçütlere dönüşmüştür. Öbür dünyaya yolculuk olarak ölme bağlamında ölme eyleminin tanımı, yakınlarından birinin öldüğünü öğrenen kişiler tarafından belirleniyordu. Topluluğun tüm üyeleri –yaşayan, ölmekte olan ya da "ölü"– bu "ölme" kriterini anlıyordu. Ölme sürecinin ne zaman başladığını gösteren ölçüt konusunda açık bir fikir birliği vardı. Yerleşik hayat döneminde ölme süreci, öbür dünyaya bir yolculuk olduğu kadar bir bu-dünya meselesine de dönüştü. Ölme sürecinin bu dünyada başlıyor olması bu sürecin başlangıcını belirleme mesuliyetini ölmekte olan kişiye yüklüyordu. Çünkü pek çok kişi sürekli olarak ölüm ve ölme süreci ile ilişkideydi ve bu deneyim sebebiyle bütün bireylerden ne zaman ölmekte olduklarının farkına varabilmeleri bekleniyordu. Bu noktadan sonra ölme sürecinin teşhisi sadece biyolojik olan kökenlerinden koparak daha psikolojik bir mesele haline dönüştü.

Bu süreç içerisinde, ölme sürecinin teşhisi bakımından büyük önem arz eden ölümün belirlenmesi görevi topluluktan bireye geçti. Yani ölme sürecinin belirlenmesi *paylaşılmış* bir deneyim olarak başlamışken kırsal yerleşik hayatta bu görev

şahsi bir yükümlülük haline geldi. Önce şahsi sonra paylaşılmış güç döneminden sonra ölme sürecinin belirlenmesine ilişkin bütün gelişmeler kriterlere kurumsal olarak el konulmasına hizmet etti.

Ölüm ve ölme deneyimlerine el konulması; kent elitleri ve orta sınıflar açısından toplumsal alt sınıfların kanıksadığı düzenli ölüm ve ölme deneyimlerine erişimin azalması anlamına geliyordu. Avcı-toplayıcıların, köylülerin ve işçilerin yaklaşan ölümün farkına varılması açısından faydalı bir temel sağlayan bu bilgisi kent toplumunun yükselen toplumsal sınıflarından uzaklaşıyordu. Bu durum kentsel elitlerin ve orta sınıfların yaklaşan ölümden haberdar olmak için başkalarına bağımlı olması anlamına gelmekteydi. Ölme sürecine ilişkin işaretler ölmekte olan kişiyle paylaşılan uzman görüşünden ya da bu uzmanların "hasta" yatağının başına gelip gidişinden anlaşılıyordu. Bu sebeple ölme sürecinin teşhisi toplumsal bir bilmece halini almakta ya da bu teşhise erişim yalnızca doktorlar gibi profesyonel kişiler aracılığıyla gerçekleşebilmekteydi. Bu durum, iyi yönetilmiş ölümün eski biyolojik *ve* psikolojik kökenlerinden kopması anlamına geliyordu. Artık ölme süreci, diğerlerinin yarattığı toplumsal bir tanım haline geliyor ya da kişinin hastalık durumuna ilişkin toplumsal okumaların bir sonucu olarak ortaya çıkıyordu.

Ölme sürecinin teşhisi açısından odak noktasının bireyin kendisinden diğer insanlara kayması durumu Kozmopolit Çağ'da daha da görünür bir hale gelmiştir. Artık bu sürecin teşhisi, hatta tanımlanması, huzurevleri ve hükümetler gibi resmi kurumların yetki alanındadır. Bu kurumsal dönüşüm sürecinin bir getirisi olarak; huzurevlerindeki milyonlarca insan "ölmekte olan" kişiler olarak tanımlanmamakta; sadece kronolojik hasta ya da engelli olarak görülmektedir. Yeni sis-

temin kurallarına göre bu kişilerin huzurevi bakımına ihtiyacı olan yaşlılar ya da sadece sağlık durumu kötü olan huzurevi sakinleri olarak algılanması gerekmektedir. Aynı şekilde HIV virüsü taşıyan yoksullar da "ölmekte olan" kişiler olarak görülmemeli, bu insanların yalnızca "mahrumiyet" ve "hastalık"tan müzdarip ya da "bulaşıcı hastalıkları olan" kişiler olduğu düşünülmelidir.

Ölmekte olan kişilerin bu şekilde yeniden sınıflandırılmasının daha elim örnekleri de bulunmaktadır. Örneğin, 20. yüzyılın tecrit kamplarındaki insanlar "ölmekte olan kişiler" olarak sınıflandırılmamaktadır. Çünkü böyle bir sınıflandırma, "tutuklularını" yalnızca devlet için zorla çalıştırılan suçlular veya gözetim altında tutulan kişiler olarak gören insanlar için bir hakaret anlamına gelecektir. Ölme sürecinin tanımlanması artık iyiden iyiye devlet temeline oturtulmuştur. Bu tanımlamalar kapsam açısından o denli dardır ki; ölme süreci, yalnızca resmi tıbbi gözetim altında yapılan yaşam sonu bakımları olarak ele alındığında fark edilebilmektedir.

Günümüz modern dünyasına bakıldığında; huzurevlerinde, yoksul kesimlerde ya da modern hapishanelerde ölümlerin gerçekleştiği aşikârdır ancak ölme süreçleri için aynı şeyi söylemek zordur. Ölmekte olan kişiler ve bu kişilerle ilgilenenler arasındaki bir dizi açık toplumsal alışveriş anlamında ölme eylemi –küresel ve yerel bağlamda– teşhis edilememektedir. Bu teşhisin kamu tarafından ya da bireysel olarak gerçekleştirilmesi biyolojik, psikolojik ve kişiler arası kökenlerinden ayrılan soyut bir siyasi mesele haline gelmiştir.

Şimdilerde ölme deneyimlerimizin büyük bölümü toplumun gözünden uzakta gerçekleşmektedir. Artık huzurevlerinde, yoksulluk içindeki gelişmekte olan ülkelerde ya da tarihin totaliter dönemlerinde gerçekleşen pek çok ölme deneyimine

tanıklık edememekteyiz. Çünkü insanları fiziksel olarak ortadan kaldıran kurumsallaşma, dar kişisel çıkarlar, çatışan siyasi öncelikler ve medyanın ilgisizliği bu anlamda insanların gözünü kapamaktadır. Bir an için bu imgelerle göz göze gelir gibi olsak da pek çoğumuz kafasını çevirmeyi tercih etmektedir.

Ne var ki hepsi bununla sınırlı değildir. Çağımızın ölmekte olan insanlarının sesini duyamamamızın bahsettiklerimizden başka nedenleri de bulunmaktadır. Ölmekte olan kişiler; kendilerini ifade etme konusunda, 12.000 yıllık yerleşik hayatımızda daha önce karşılaşmadığımız sorunlar yaşamaktadır. Bunama bu insanların çoğunun çığlığını susturmuştur. Aynı şekilde utanç duygusu da insanların sessiz kalmasına sebep olmaktadır. Bunların ötesinde diğer pek çok insan da kendisini ölmekte olan bir kişi olarak nitelememekte ve başkalarının kendisini gördüğü gibi –sadece hasta, engelli ya da tutuklu– görmektedir. Modern dünyanın ölmekte olan insanları tavsiye almak, birilerine danışmak ya da farklı roller oynamak istemektedir. Bu alternatif roller ise ölme sürecine ilişkin dar tanımlamalara yönelik kültürel eğilimi engelleyememektedir.

Modern ölme deneyimine el konulması, 20. yüzyılın son dönemlerinde toplumsal araştırma literatüründe sıklıkla karşılaşılan bir konu olmuştur. Ancak bu dönemin toplum bilimi uzmanları kendi zengin ülkelerindeki hastane ölümlerine takılıp kalmış ve bu durumun özünde tıbbi bir mesele olduğuna inanmışlardır. Bu akademik duruş ölme sürecinin siyasi yön ve formlarının unutulmasına ya da göz ardı edilmesine sebebiyet vermiştir. Ancak bazı ölme deneyimlerine ilişkin anlayışımızın merkezinde hastalık temelli ölme süreçleri bulunsa da, Kozmopolit Çağ'da ölme deneyimine el konulması mevzuu yalnızca tıp ya da sağlık hizmetleri ile ilişkili değildir.

Hastalık temelli ölme süreçlerinin ahlaki ve siyasi boyutlarını incelerken pek çok kez hastalığın bütün bir ölme deneyimi anlayışımızı oluşturmadığını (ve oluşturmaması gerektiğini) gördük. Bu sayfalar boyunca, en az hastalıklar kadar siyasi ve ahlaki yapıların da farklı ölme deneyimlerini oluşturduğuna tanıklık ettik. Bahsi geçen ahlaki ve siyasi yapılar kendilerini kişiler arası ilişkilerde, devlet ya da kabile politikalarında ve hatta bazı toplumlarda dini işkencelerde ve insanların hedef tahtası haline getirilmesi durumunda göstermekteydi. İnsan kurban etme, intihar, cadı avları ve savaşların yanı sıra babahanlık, sömürge, işgal ya da "etnik temizliğin" doğurduğu ölümcül sonuçlarda da bu yapıların izlerini görmek mümkündür. Yani insanlık tarihi boyunca her bir ölme şekli önemli siyasi ve ahlaki boyutlara sahip olmuştur. Şu anda bu boyutların ölme süreci üzerinde sahip olduğu toplumsal etki anlamında zirvede bulunduğu, hatta bu sürecin tanımının ve kimin bu tanıma layık olduğunun bu boyutlar tarafından belirlendiği bir süreci yaşamaktayız. Sözün kısası ölme, devlet tarafından tanımlanan bir eylemdir ve günümüzde dünya bu tür ölme deneyimlerinin örnekleriyle doludur.

Treblinka, Auschwitz ve diğer yüzlerce toplama kampı örneği bizlere utanç verici ölme sürecinin uzun ve ayıplarla dolu 20. yüzyıl tarihi ile birlikte gelişen bir süreç olduğunu göstermektedir. Huzurevlerinde ya da yoksul kesimlerde gerçekleşen utanç verici ölümler ile 20. yüzyıldaki diğer yaygın ancak az bilinen ölme şekilleri arasında mutlak benzerlikler bulunmaktadır.

Utanç verici ölümün toplumsal yönü tüm yoksulluk, kurumsallaşma ve hapsetme sahnelerinde trajik rolünü oynamıştır: Devlet onaylı kimlik hırsızlığı, inkâr ya da yalanlar aracılığıyla ölme deneyiminin teşhis edilememesi, bunun sonucu

olarak ölmekte olan kişinin topluluk desteğinden mahrum kalması, ölme sürecine ilişkin olayların sağlıkla ilgili hikâyelere dönüştürülmesi ve bu insanların karşılaştığı zaman sorunu – çok fazla ya da yetersiz zaman; yani ölümün erken gelmesi ya da hiç gelmemesi.

Treblinka (Chrotowski 2004) ya da Auschwitz'e (Kraus&Kulka 1966) giden trenlerdeki insanların nasıl kandırıldığına ilişkin belgeleri hatırlayın. Bu insanların pek çoğuna gittikleri yerde dezenfekte edilecekleri ve yıkanacakları söylenmişti. Ancak hepsi, zehirli gaz yayan duş başlıklarıyla dolu odalara götürüldü. Diğerleri "yatak istirahatına" gönderildiklerini zannederken gaz odalarına alındı. Bütün bunlar devlet destekli cinayetlere kurban gidecek insanlara kamu sağlığı kisvesiyle sunulmuş hikâyelerdi.

Kendisi de bir toplama kampından sağ çıkmış olan psikoanalist Bruno Bettelheim (1986: 40, 169), "Hiç kimsenin saati yoktu." demişti. Görünüşe göre Nazilerin Yahudiler için zamanı yoktu. Zaman ve ölme sürecine ilişkin toplumbilimsel irdelemelerimizden de bildiğimiz üzere Yahudiler için "zamanın olmaması," "faydanın olmaması" anlamına geliyordu. "Zaman" olmadan, ölüm kampındaki insanlar yalnızca şimdiki zamanda yaşıyor, herhangi bir plan yapamıyor ve uzun süreli ilişkiler kuramıyorlardı. Daha önce de gördüğümüz üzere bu durum günümüzde yoksul kesimlerde ya da huzurevlerinde ölmekte olan insanların deneyimlediği durumun aynısıdır.

Bu Kozmopolit bağlamlarda gücü elinde bulunduranlar ölme sürecini sürekli reddetmektedirler. Sonuç olarak bu koşullar altında ölmekte olan kişiler zamansız bir mekânda yaşamakta ve ihtiyaçlarına dikkat çekebilmek için çocuksu davranışlarda bulunmak zorunda bırakılmaktadırlar. Bu insanlar daima kimliklerinden vazgeçmek durumunda kalırlar ve oto-

nomi kapasitesi ve geleceği öngörme yetisi daima bu insanların elinden alınır.

Bruno Bettelheim'ın (1986: 130-1) ölüm kamplarında insan yaşamının değersizleşmesi ile ilgili yaptığı bu gözlemler sadece 1940'ların Nazi uygulamaları için geçerli değildir. Bahsi geçen kampların sayısı modern dönemde de artış göstermiştir –birkaç tanesini saymak gerekirse Çin, Ruanda, Kamboçya, Yugoslavya ya da Ermenistan'dakiler– ve bu kamplar zamanımızın sıklıkla karşılaşılan bir vasfı haline gelmiştir (Mann 2005). İnsani değerlerin, toplumsal bağ ve sorumluluktan koparak azalması modernitenin paradoksal bir özelliği olup (Dean 2003) daimi bir siyasi endişe ve analiz kaynağı teşkil etmektedir. Çağdaş siyasi ve toplumsal yaşamlarımız içerisinde gerçekleşen bu utanç ve endişe verici gelişmeler etkisini günümüz ölüm davranış ve ilişkilerinde de göstermektedir. Yalnız bu yabancılaşmanın üstesinden gelebileceğimiz konusunda bizlere umut veren bazı kadim karşı-etkiler de bulunmaktadır.

Bebek davranışları üzerine yakın zamanda yapılmış bir çalışma bizlere toplumsal yabancılaşmanın kaçınılmaz olmadığını göstermiş, hatta bu yabancılaşmanın toplumsal ya da fiziksel yaradılışımızın doğal bir parçası konumunda dahi bulunamayabileceğini göstermiştir. Warneken&Tomasello'nun (2006) insanoğlunun modern özellikleri üzerine yaptıkları gözlemler tamamen farklı sonuçlar ortaya çıkarmıştır. 18 aylık 24 bebeğin ve bu bebeklerin zor durumdaki insanlara verdiği tepkilerin incelendiği çalışmanın sonucunda bu bebeklerin, ulaşacakları amacın doğasını anladıkları müddetçe, herhangi bir ödül olmadan dahi, tanımadıkları yetişkinlere yardım etme eğilimi gösterdikleri gözlemlenmiştir. En yakın primat akrabamız olan şempanze de yardıma ihtiyacı olan kişinin karşılaş-

tığı sorunu anladığı ve bu sorunlar rekabet öğeleri içermediği müddetçe, diğerlerine yardım etme isteği sergilemiştir (Melis ve diğerleri 2006; Silk 2006).

Sonuçlar şunu göstermiştir ki yardım etme, kökleri belki de şempanzelerle insanoğlunun ortak atalarına uzanan, yerleşik bir karakter özelliğidir. Bu eski, muhtemelen milyonlarca yıllık bir tarihi olan bir davranıştır. Bu çalışmayı yapan yazarlar bahsi geçen özelliğin; işbirliği ve yardımlaşmanın insanoğlu gibi üstün hayvanlara bahşettiği genel "evrimsel avantajın" açıklanmasında yardımcı olabileceğine inanmaktadırlar.

Ancak daha önemlisi; bu özellik, başka bir insan öldüğünde ya da ölüyor olduğunda neredeyse her zaman o kişiye yardım etme isteği göstermemizin altında yatan sebebi kısmen açıklıyor olabilir. Tüm insanlık tarihi boyunca bizler ölmekte olan insanlara; teşhis, refakat, alışveriş ve ayinler gibi toplumsal destekler aracılığıyla yardım etmişizdir. Ne yazık ki ölmekte olan insanlara verdiğimiz bu köklü tepkiler artık yok olmak üzeredir. Bu tepkilerin böyle bir tehdit altında olması ve bizim de yaşamın sonundaki bu mütekabiliyetleri yitirmeyi göze almamız durumunda; daha ciddi bir problemle karşı karşıya kalacağımızı unutmamalıyız. Şunu anlamalıyız ki; yaşama nedenlerimizin çoğu bu bir avuç kıymetli insani ilişkinin içerisinde yatmaktadır ve bu ilişkileri kaybettiğimizde yaşama nedenlerimiz de onlarla birlikte uçup gidebilir.

Kaynakça

Ablin, R.J., M.J. Gonder&R.S. Immerman (1985) AIDS: A disease of Egypt? *New York State Journal of Medicine* 85(5): 200-1.

Ackerknecht, E.H. (1969) Death in the history of medicine. *Bulletin of the History of Medicine* 42(Jan-Feb): 19-23

Ackerman, R. (1987)/ *G. Frazer: His life and work.* Cambridge University Press, Cambridge.

Adams, A. (2001) Ships and boats as archaeological source material. *World Archaeology 32(3): 292-310.*

Addy,J. (1992) *Death, Money and the Vultures: Inheritance and avarice, 1660-1750.* Routledge, London.

Adler, U. *(1991) A Critical Study of the American Nursing Home: The final solution.* Edwin Mellon Press, New York.

Adler-Cohen, *M.A.&C.A.* Alfonso (2004) AIDS Psychiatry: Psychiatry and palliative care and pain management. In G.P Wormser (ed.) *AIDS and Other Manifestations of HIV Infection.* Elsevier, San Diego, 537—76.

Agamben, G. (1998) *Homo Sacer: Sovereignpoiver and bare life.* Trans. D. Heller-Roazen, Stanford University Press, Stanford, Calif.

Aker, F.&J.C. Cecil (1983) The influence of disease upon European history. *Military History* 148(5): 441-6.

Allen, J.R. (1984) Epidemiology United States. In P. Ebbersen, R.J. Biggar& M. Melbye (eds) *AIDS: A basic guide for clinicians.* Muuksgaard, Copenhagen, 15-28.

Aminoff, B.Z.&A. Adunsky (2004) Dying dementia patients: Too much suffering, too little palliation. *American Journal of Alzheimer's Disease and Other Dementias* 19(4): 243-7.

Anabwani, G.&P Navario (2005) Nutrition and HIV/AIDS in sub-Saharan Africa: An overview. *Nutrition* 21: 96—9.

Anonymous (1908) *Thysia: An elegy.* George Bαaell&Sons, London.

Anonymous (2004) Editors: Suicide huge but preventable public health problem says WHO. *Indian Journal of Medical Sciences Trust* 58(9): 409-11.

Arens, W. (1979) *The Man Eating Myth.* Oxford University Press, Oxford. Aries, P. (1974) *Western Attitudes toward Death.* Johns Hopkins University Press, London.

Aries, R (1981) *The Hour of our Death.* Penguin, Harmondsworth. Armstrong, D. (1987) Silence and truth in death and dying. *Social Science and Medicine* 24: 651-7.

Armstrong, M. (2004) *How to Be an Even Better Manager.* Kogan Page, London.

Armstrong-Coster, A. (2004) *Living and Dying with Cancer.* Cambridge University Press, Cambridge.

Bahn, P.G. (1997) Dancing in the dark: Probing the phenomenon of Pleistocene cave art. In C. Bonsall&C. Tolan-Smith (eds) (1997) *The Human Use of Caves.* BAR International Series 667, Archaeopress, Oxford, 35-7.

Bailey, EG. (1971) The peasant view of the bad life. In T. Shanin (ed.) *Peasants and Peasant Societies.* Penguin, Harmondsworth, 299-321.

Baldwin, J.W. (1998) From the ordeal to confession: In search of lay religion in early 13th century France. In P. Biller&A J. Minnis (eds) *Handling Sin: Confession in the Middle Ages.* York Medieval Press, Woodbridge, Suffolk, UK, 191-209.

Ballhatchet, K.&J. Harrison (1980) *The City in South Asia: Pre-modern and modern.* Curzon Press, London.

Baratay, E.&E. Hardouin-Fugier (2002) *Zoo: A history of zoological gardens in the West.* Reaktion, London.

Bardou, J.P., J.J. Chanaron, P. Fridenson&J.M. Laux (1982) *The Automobile Revolution: The impact of an industry.* University of North Carolina Press,Chapel Hill, N.C.

Barnard, A. (1999) Images of hunters and gatherers in European social thought. In R.H. Daly&R.B. Lee (eds) *The Cambridge Encyclopedia of Hunters and Gatherers.* Cambridge University Press, Cambridge, 375—86.

Barrett, J.C. (1988) The living, the dead, and the ancestors: Neolithic and early Bronze age mortuary practices. In J.C. Barrett&I. Kinnes (eds) *The Archaeology of Context in the Neolithicand Bronze Age.* University of Sheffield, Sheffield, 30-41.

Bartley, M. (1992) Coronary heart disease: a disease of affluence or a disease of industry? In P. Weindling (ed.) *The Social History of Occupational Health.*

Croom Helm, London, 137—53. Batchelor, J.&C. Chant (1990) *Flight: The history of aviation.* Mallard Press, New York. Baum, D.J. (1977) *Warehouses of Death: The nursing home industry.* Don Mills,

Burus&MacEachern, Ontario.

Bauman, Z. (1992) *Mortality, Immortality and Other Life Strategies.* Polity Press, Cambridge.

Beck, U. (1992) *Risk Society: Towards a new modernity.* Sage, London.

Becker, E. (1972) *The Birth and Death of Meaning.* Penguin, Harmondsworth.

Becker, E. (1973) *The Denial of Death.* Free Press, New York. Bednarik, R.G. (2003) A major change in archaeological paradigm. *Anthropos* 98: 511-20.

Behringer, W (2004) *Witches and Witch-hunts: A global history.* Polity Press, Cambridge.

Bell, D.A. (1994) *Lawyers and Citizens: The making of a political elite in oldregime France.* Oxford University Press, New York.

Bender, T. (1984) The erosion of public culture: Cities, discourses and professional disciplines. In T.L. Haskell (ed.) *The Authority of Experts: Studies in history and theory.* Indiana University Press, Bloomington, Ind., 84-106.

Benevolo, L. (1980) *The History of the City.* Scolar Press, London.

Bensman, J.&AJ. Vidich (1995) The new class system and its lifestyles. In A.J. Vidich (ed.) *The New Middle Classes: Lifestyles, status claims and political orientations.* New York University Press, New York, 261—80.

Berger, A., P. Badham, A.H. Kutscher, J. Berger, M. Perry&J. Beloff (eds) (1989)*Perspectives on Death and Dying: Cross-cultural and midtidisciplinary views.* Charles Press, Philadelphia.

Bergesen, A. (1990) Turning world system theory on its head. In M. Featherstone (ed.) *Global Culture: Nationalism, globalization and modernity.* Sage, London, 67-81.

Berman, M. (1988) *All that is Solid Melts into Air: The experience of modernity.* Penguin, Harmondsworth.

Berta, P. (1999-2000) The functions of omens of death in Transylvanian Hungarian peasant death culture. *Omega* 40(4): 475-91.

Berta, R (2001) Two faces of the culture of death: relationship between grief work and Hungarian peasant soul beliefs. *Journal of Loss and Trauma 6:* 83-113.

Bettelheim, B. (1986) *The Lnformed Heart.* Peregrine Books, New York.

Biller, P.&A.J. Minnis (eds) (1998) *Handling Sin: Confession in the Middle Ages.* York Medieval Press, Woodbridge, Suffolk, UK.

Binford, L.R. (2001) *Constructing Frames ofReference:An analyticmethodfor archaeological theory building using hunter-gatherer and environmental data sets.* University of California Press, Berkeley.

Bingham, P.M. (1999) Human uniqueness: A general theory. *Qitarterly Review of Biology* 74(2): 133-69.

Black, W&O.P. Almeida (2004) A systematic review of the association between the behavioural and psychological symptoms of dementia and burden of care. *LnternationalPsychogeriatrics* 16(3): 295-315.

Bloch, M. (1988) Death and the concept of a person. In S. Cederroth, C. Corlin&J. Lindstrom (eds) *On the meaning of death: Essays on mortuary rituals and eschatological beliefs.* Almqvist&Wiksell International, Uppsala, 11-29.

Bloch, M. (1992) *Prey into Hunter: The politics of religious experience.* Cambridge University Press, Cambridge.

Bloch, M.&J. Parry (eds) (1982) *Death and the Regeneration of Life.* Cambridge University Press, Cambridge.

Bonsall, C.&C. Tolan-Smith (eds) (1997) *The human use of caves.* British Archaeological Reports, International Series 667, Archaeopress, Oxford.

Bowker, J. (1991) *The Meanings of Death.* Cambridge University Press, Cambridge.

Bradbury, M. (1996) Representation of 'good' and 'bad' death among death workers and the bereaved. In G. Howarth&PC. Jupp (eds) *Contemporary Issues in the Sociology of Death, Dying and Disposal.* Macmillan, London, 84-95.

Bradley, R. (1998) *The Significance of Monuments: On the shaping of human experience in Neolithic and Bronze age Europe.* Routledge, London.

Brand, P. (1992) *The Origins of the English Legal Profession.* Blackwell Publishers, Oxford.

Bremmer, J. (2002) *The Rise and Fall of the Afterlife.* Routledge, London.
Brock, D.B.&D.J. Foley (1998) Demography and epidemiology of dying in the US with emphasis on deaths of older persons. In J. K. Harrold&J. Lynn (eds) *A Good Dying: Shaping health care for the last months of life.* Haworth Press, New York, 49-60.
Brody, S.&J.J. Potterat (2003) Assessing the role of anal intercourse in the epidemiology of AIDS in Africa. *International Journal of STD and AIDS,* 14: 431-6.
Bronikowski, A.M., S.C. Alberts, J. Altmann, C. Packer, K.D. Carey&M. Tatar (2002) The aging baboon: Comparative demography in a non-human primate. *Proceedings of the National Academy of Sciences* 99(14): 9591-5.
Bronowski, J. (1973) *The Ascent of Man.* BBC, London.
Brown, J.&J. Hillam (2004) *Dementia: Your questions answered.* Churchill Livingstone, London.
Brown, N.O. (1959) *Life against Death: The psychoanalytic meaning of history.* Routledge&Kegan Paul, London.
Bruce, S. (2002) *God is Dead: Secularization in the West.* Blackwell, Oxford.
Buer, M.C. (1968) *Health, Wealth and Population in the Early Days of the Industrial Revolution.* Routledge&Kegan Paul, London.
Byrne, J.P. (2004) *The Black Death.* Greenwood Press, Westport, Conn.
Bytheway, B. (1995) *Ageism.* Open University Press, Buckingham.
Bytheway, B.&J. Johnson (1998) The sight of age. In S. Nettleton&J. Watson (eds) *The Body in Everyday Life.* London, Routledge, 243—57.
Campbell, C.&J.Z. Lee (1996) A death in the family: household structure and mortality in Liaoning 1792-1867. *History of the Family* 1(3): 17.
Cannadine, D. (1981) War and death, grief and mourning in modern Britain. In J-Whaley (ed.) *Mirrors of Mortality: Studies in the social history of death.* Europa Publications, London, 187-242.
Carey, J.R.&S. Tuljapurkar (eds) (2003) *Life Span: Evolutionary, ecological and demographic perspectives.* Population Council, New York.
Cassell, EJ. (1986) The changing concept of the ideal physician. *Daedalus: Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences* 115 (2): 185-208.
Castells, M. (1996) *The Rise of the Network Society.* Blackwell, Oxford.
Castells, M. (1998) *End of the Millennium.* Blackwell Publishers, Oxford.
Cauwe, N. (2001) Skeletons in motion, ancestors in action: Early Mesolithic collective tombs in southern Belgium. *Cambridge Archaeological Journal* 11(2): 147-63.
Champlin, E. (1991) *Final Judgements: Duty and emotion in Roman wills 200 BC—AD 250.* University of California Press, Berkeley. Chardon, M.L.G. (1873) *Memoirs of a Guardian Angel.* John Murphy&Co., Baltimore.
Charle, C. (1991) *Social History of France in the 19th Century.* Berg, Oxford.
Charmaz, K. (1980) *The Social Reality of Death.* Addison-Wesley, Reading, Mass.
Cheng, T.O. (1984) Glimpses of the past from recently unearthed ancient corpses in China. *Annals of Internal Medicine* 101: 714-15.
Chishti, P., D.H. Stone, P. Corcoran, E. Williamson&E. Petridou (2003) Suicide mortality in the European Union. *European Journal of Public Health* 13: 108-14.
Chrostowski, W. (2004) *Extermination Camp Treblinka.* Vallentine Mitchell, London.

Clark, G.A. (2002) Neandertal Archaeology: implications for our origins. *American Anthropologist* 104(1): 50-67.
Clarkson, L. (1975) *Death, Disease and Famine in Pre-industrial England.* Gil and Macmillan, Dublin.
Clottes, J. &S. Lewis-Williams (1998) *The Shamans of Prehistory: Trance and magic in the painted caves.* Harry N. Abrams, New York.
Cohen, D. (1998) *The Wealth of the World and the Poverty of Nations.* MIT Press, Cambridge, Mass.
Coleman, P., J. Bond&S. Peace (1993) Ageing in the Twentieth century. In J. Bond, P. Coleman&S. Peace (eds) *Ageing in Society.* Sage, London, 1—18.
Cooney, M. (2003) The privatisation of violence. *Criminology* 41(4): 1377-406.
Corfield, PJ. (1995) *Power and the Professions in Britain 1700-1850.* Routledge, London.
Couliano, I. P. (1991) *Out of this World: Otherworld journeys from Gilgamesh to Albert Einstein.* Shambhala, London.
Counts, D.R. (1976) The good death in Kaliai: Preparations for death in Western New Britain. *Omega 7(4):* 367-72.
Counts, D.A.&D. Counts (2004) The good, the bad, and the unresolved death in Kaliai. *Social Science and Medicine* 58(5): 887-97.
Crandall, W.H.&R. Crandall (1990) *Borders of Time: Life in a nursing home.* Springer, New York.
Crimmins, E.M. (2004) Trends in the health of the elderly. *Annual Review of Public Health* 25: 79-98.
Cullen, T. (1995) Mesolithic mortuary ritual at Franchthi cave, Greece. *Antiquity* 69(263): 270-90.
Curtin, T., D. Hayman&N. Husein (2005) *Managing a Crisis: A practical guide.* Macmillan, Basingstoke.
Daniel, G. (2003) [1968] *The First Civilizations: The archaeology of their origins.* Phoenix Press, London.
Dansky, S.F. (1994) *Now Dare Everything: HIV-relatedpsychotherapy.* Haworth Press, New York.
David, N.&C. Kramer (2001) *Ethnoarchaeology in Action.* Cambridge University Press, Cambridge.
Davies, D.J. (1997) *Death, Ritual and Belief.* Cassell, London.
Dawkins, R. (1986) *The Blind Watchmaker.* Longman Scientific and Technical, Harlow, Essex, UK.
Dean, K. (2003) *Capitalism and Citizenship: The impossible partnership.* Routledge, London.
De Beauvoir, S. (1969) A *Very Easy Death.* Penguin, Harmondsworth.
DelVeccheio Good, M.-J., N.M. Gadmer, P. Ruopp, M. Lakoma, A.M. Sullivan, E. Redinbaugh, R.M. Arnold&D. Block (2004) Narrative nuances on good and bad deaths: internists' tales from high-technology work places. *Social Science and Medicine* 58(5): 939-53.
d'Errico, E, C. Henshilwood, G. Lawson, M. Vauhaeron, A.M. Tillier, M. Soressi, E Bresson, B. Maureille, A. Nowell, J. Lakarra, L. Backwell&M. Julien (2003) Archaeological evidence for the emergence of language, symbolism and music: an alternative multidisciplinary perspective. *Journal of Prehistory* 17(1): 1-70.

DeSpelder, L.A.&A. Strickland (2005) *The Last Dance: Encountering death and dying.* McGraw-Hill, New York.
Diamond, J. (1997) *Guns, Germs and Steel: The fates of human societies.* JonathanCape, London.
Dobson, J.E. (1998) The iodine factor in health and evolution. *Geographical Review* 88(1): 1-28.
Donnan, C.B.&C.W. Clewlow Jr (eds) (1974) *Ethnoarchaeology.* Monograph IV, Institute of Archaeology, University of California Los Angeles, Los Angeles.
Dorson, R.M. (ed.) (1968) *PeasantCustoms and Savage Mythsvol.* 1. Routledge&Kegan Paul, London.
Duplessis, R. (1997) *Transitions to Capitalism in Early Modern Europe.* Cambridge University Press, Cambridge.
Durkheim, E. (1947) *The Division of Labour in Society.* Free Press, New York.
Durkheim, E. (1965) The *Elementary Forms of the Religious Life.* Free Press, New York.
Dychtwald, K. (2002) Retirement is dead. *Journal of Financial Planning* 15(11): 16-18,20.
Eckersley, R. (2001) Culture, health and well-being. In R. Eckersley, J. Dixon&B. Douglas (eds) *The Social Origins of Health and Well-being.* Cambridge University Press, Cambridge, 51-70.
Economic and Social Commission for Asia and Pacific (2003) *HIV/AIDS in the Asian and Pacific Region.* United Nations, New York.
Elder, G. (1977) *The Alienated: Growing old today.* London, Writers and Readers Publishing Group.
Elias, N. (1985) *The Loneliness of Dying.* Basil Blackwell, Oxford.
Elias, N. (1992) *Time: An essay.* Blackwell, Oxford.
Engelhardt, Jr, T. (1989) Death by free choice: Modern variations on an antique theme. In B.A. Brody (ed.) *Suicide and Euthanasia: Historical and contemporary themes.* Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 251-80.
Enright, D.J. (ed.) (1987) *The Oxford Book of Death.* Oxford University Press, Oxford.
Epstein, B.G. (2004) The demographic impact of HIV/AIDS. In M. Haacker (ed.) *The Macroeconomics of HIV/AIDS.* IMF, Washington DC, 1-40.
Epstein, EH. (1992) Contribution to the epidemiology of understanding coronary heart disease. In M. Marmot&P. Elliot (eds) *Coronary Heart Disease Epidemiology.* Oxford University Press, Oxford, 20—32.
Eunson, B. (1987) *Behaving: Managing yourself and others.* McGraw-Hill, Sydney.
Evans-Pritchard, E.E. (1940) *The Ntier: A description of the modes of livelihood and political institutions of a Nilotic people.* Clarendon Press, Oxford.
Fauve-Chamoux, A. (1998) Introduction: Adoption, affiliation and family recomposition: inventing family continuity. *History of the Family* 3(4): 1-7.
Feisal, A.A.&T. Matheson (2001) Coordinating righting behaviour in locusts. *Journal of Experimental Biology* 204(4): 637-48.
Fernandez-Javo, Y., J.C. Diez, I. Caceres&J. Rosell (1999) Human cannibalism in the early Pleistocene *of Europe. Journal of Human Evolution* 37(3/4): 591— 622.
Ferrante, P., S. Delbue&R. Mancuso (2005) The manifestation of AIDS in Africa: An epidemiological overview. *Journal of Neurovirology* 1: 50-7.

Fichtel, C.&P.M. Kappeler (2002) Anti-Predator behaviour of group living Malagasy primates: Mixed evidence for a referential alarm call system. *Behavioural Ecology and Sociobiology*, online.
Field, D. (1998) Palliative care for all? In D. Field&S. Taylor (eds) *Sociological Perspectives on Health, Illness and Health Care*. Blackwell Science, Oxford, 192-210.
Fishman, R. (1996) Bourgeois Utopias: Visions of suburbia. In S.S. Fainstein&S. Campbell (eds) *Readings in Urban Theory*. Blackwell Publishers, Oxford, 23-60.
Fleming, P.L. (2004) The epidemiology of HIV and AIDS. In G.P. Wormser (ed.) *AIDS and Other Manifestations of HIV Infection*. Elsevier, San Diego, Calif., 3-29.
Flint, J. (1988) *Viruses*. Carolina Biological Supply Co., Burlington, N.C.
Flory, J., Y. Young-Xu, I. Gurol, N. Levinsky, A. Ash&E. Emanuel (2004) Place of death: US trends since 1980. *Health Affairs* 23 (3): 194-200.
Fogel, R.W. (2004) *The Escape from Hunger and Premature Death, 1700-2100*. Cambridge University Press, Cambridge.
Fowler, W.W. (1963) *The City-state of the Greeks and Romans*. Macmillan, London.
Fox, M. (2003) *Religion, Spirituality and the Near-death Experience*. Routledge, London.
Frazer, J.G. (1911a) *The Golden Bough: A study of magic and religion*, 3rdedn, Part II. Macmillan, London.
Frazer, J.G. (1911b) *The Golden Bough: A study of magic and religion*, 3rd edn, Part III. Macmillan, London.
Frazer, J.G. (1913a) *The Belief in Immortality and the Worship of the Dead*, vol. 1. Dawsons of Pall Mall, London.
Frazer, J.G. (1913b) *The Belief in Immortality and the Worship of the Dead*, vol. 2. Dawsons of Pall Mall, London.
Frazer, J.G. (1913c) *The Belief in Immortality and the Worship of the Dead*, vol. 3. Dawsons of Pall Mall, London.
Free, J.B. (1977) *The Social Organization of Honeybees*. Edward Arnold, London. Freud, S. (1927) *The Future of an Illusion*. Hogarth Press, London.
Freud, S. (1930) *Civilization and its Discontents*. Hogarth Press, London.
Freud, S. (1960) *Totem and Taboo*. Routledge&Kegan Paul, London.
Freyfogle, E.T. (2001) *The New Agrarianism: Land, culture and the community of life*. Island Press, Washington, D.C.
Friedson, E. (1970) *Professional dominance*. Aldine, Chicago.
Fuse, T. (1997) *Suicide, Individual and Society*. Canadian Scholar's Press, Toronto.
Gage, T.B. (1998) The comparative demography of primates: With some comments on the evolution of life histories. *Annual Review of Anthropology 27:* 197-221.
Garber, M. (1997) *Dog Love*. Hamish Hamilton, London.
Gardner, I. (2003) Not dying a victim: Living with AIDS. In A. Kellehear&D. Ritchie (eds) *Seven Dying Australians*, St Lukes Innovative Resources, Bendigo, Vic, 41-59.
Gat, A. (1999) The pattern of fighting in simple small-scale, prestate societies. *Journal of Anthroplogical Research* 55: 563-83.
Gates, C. (2003) *Ancient Cities: The archaeology of urban life in ancient Near East and Egypt, Greece and Rome*. Routledge, London.

Gellner, E. (1988) *Plough, Sword and Book: The structure of human history.* University of Chicago Press, Chicago.
Gendelman, H.E., S. Deising, H. Gelbard&S. Swindells (2004) The neuropathogenesis of HIV-1 infection. In G.P. Wormser (ed.) *AIDS and Other Manifestations of HIV Infection.* Elsevier, San Diego, Calif., 95-115.
Genicot, L. (1978) Recent research on the medieval nobility. In T. Reuter (ed.) *The Medieval Nobility: Studies on the riding classes of France and Germany.* North-Holland Publishing Co., Amsterdam, 17-35.
Ghosh, A. (1973) *The City in Early Historical India.* Indian Institute of Advanced Study, Simla, New Delhi.
Giacalone, J.A. (2001) *The US Nursing Home Industry.* M.E. Sharpe, Armonk, N.Y.
Gibbs-Smith, C.H. (1985) *Aviation: An historical survey.* Her Majesty's Stationery Office, London.
Gibran, F.Z. (2004) Dying or illness feigning: An unreported feeding tactic of the comb grouper Mycteropaerca Acutirostris (Serranidae) from the south-west Atlantic. *Copeia 2:* 403-5.
Giddens, A. (1984) *The Constitution of Society: Outline of a theory ofstructuration.* Polity Press, Cambridge.
Giddens, A. (1990) *The Consequences of Modernity.* Stanford University Press, Stanford, Calif.
Giddens, A. (1999) *Runaway World.* BBC, London.
Gill, R., C.K. Hadaway&P.L. Marler (1998) Is religious belief declining in Britain? *Journal of the Scientific Study of Religion* 37: 507-16.
Gisselquist, D., J.J. Potterat, S. Brody&F. Vachon (2003) Let it be sexual: How health care transmission of AIDS in Africa was ignored. *International Journal of STD and AIDS* 14: 148-61.
Gladwell, M. (2000) *The Tipping Point: How little things can make a big difference.* Abacus, London.
Glaser, B.G.&A.L. Strauss (1965) *Awareness of Dying.* Aldine, New York.
Glaser, B.G.&A.L. Strauss (1968) *Time for Dying.* Aldine, Chicago.
Glaser, B.G.&A.L. Strauss (1976) The ritual drama of mutual pretence. In E.S. Schneidman (ed.) *Death: Current perspectives.* Mayfield, Palo Alto, Calif, 280-92.
Godinho, J., T. Novotny, H. Tadesse&A. Vinokur (2004) *HIV/AIDS and Tuberculosis in Central Asia.* World Bank, Washington, D.C.
Godwin, B.&H. Waters (2005) 'In solitary confinement!' Planning end-of-life wellbeing with people with advanced dementia, their family and professional carers. DDD7 — The social context of death, dying and disposal. 7th International Conference, University of Bath. In *Mortality* 10, supplement: 33.
Goody, J. (1962) *Death, Property and the Ancestors.* Stanford University Press, Stanford, Calif.
Gosden, C. (1999) *Anthropology and Archaeology: A changing relationship,* Rout-ledge, London.
Gosden, C. (2003) *Prehistory: A very short introduction.* Oxford University Press, Oxford.

Gottlieb, B. (1993) *The Family in the Western World from the Black Death to the Industrial Age.* Oxford University Press, New York.
Gould, R.A. (1974) Some current problems in ethnoarchaeology. In C.B. Donnan&C.W. Clewlow Jr (eds) *Ethnoarchaeology.* Monograph IV, Institute of Archaeology, University of California Los Angeles, Los Angeles, 29—42.
Greenberg, J., T. Pyszczynski&S. Solomon (2002) A perilous leap from Becker's theorizing to empirical science: Terror management theory and research. In D. Liechty (ed.) *Death and Denial: Interdisciplinary perspectives on the legacy of Ernest Becker.* Praeger, Westport, Conn., 3—16.
Greene, V.W. (2001) Personal hygiene and life-expectancy improvements since 1850: Historic and epidemiologic associations. *American Journal of Infection Control* 29: 203-6.
Gregg, P. (1976) *Black Death to Industrial Revolution: A social and economic history of England.* Harrap, London.
Griffeth, R.&C.G. Thomas (1981) *The City-state in Five Cultures.* ABC-Clio, Santa Barbara, Calif.
Gubrium, J.F. (1975) *Living and Dying at Murray Manor.* St Martin's Press, New York.
Gubrium, J.F. (2005) The social worlds of old age. In M.L. Johnso (ed.) *The Cambridge Handbook of Age and Ageing.* Cambridge University Press, Cambridge, 310-15.
Gunnel, D., N. Middleton, E. Whitley, D. Dorling&S. Frankel (2003a) Influence of cohort effects on patterns of suicide in England and Wales, 1950-1999. *British Journal of Psychiatry* 182: 164-70.
Gunnel, D., N. Middleton, E. Whitley, D. Dorling&S. Frankel (2003b) Why are suicide rates rising in young men but falling in the elderly? *Social Science and Medicine* 57: 595-611.
Gutkind, E.A. (ed.) (1971) *International History of City Development,* vol. 6. Free Press, New York.
Haan, M.N.&R. Wallace (2004) Can dementia be prevented? Brain aging in a population based context. *Annual Review of Public Health* 25: 1-24.
Hall, P. (1998) *Cities in Civilization.* Weidenfeld&Nicolson, London.
Hall, P., C. Schroder&L. Waever (2002) The last 48 hours in long term care: A focussed chart audit. *Journal of the American Geriatrics Society* 50: 501-6.
Hall, S. (2000) Burial and sequence in the later Stone Age of the Eastern Cape, South Africa. *South African Archaeological Bulletin* 55: 137-46.
Hamers, F.F.&A.M. Downs (2004) The changing face of the HIV epidemic in Western Europe. *The Lancet 364*: 83-94.
Hannerz, U. (1990) Cosmopolitan and locals in world culture. In M. Featherstone (ed.) *Global culture: Nationalism, globalization and modernity.* Sage, London, 237-51.
Harlen, W.R.&T.A. Manoli (1992) Coronary heart disease in the elderly. In M. Marmot&P. Elliot (eds) *Coronary Heart Disease Epidemiology.* Oxford University Press, Oxford, 114—26.
Hawkes, K. (2003) Grandmothers and the evolution of human longevity. *American Journal of Human Biology* 15: 380-400.
Hawley, C.L. (2003) Is it ever enough to die of old age? *Age and Ageing* 32 (5): 484-86.

Haydar, Z.R., A.J. Lowe, K.L. Kahveci, W. Weatherford&T. Finucane (2004) Differences in end of life preferences between congestive heart failure and dementia in a medical house calls program. *Journal of the American Geriatrics Society* 52: 736-40.
Hayes, J.N. (1998) *The Burdens of Disease: Epidemics and human response in Western history.* Rutgers University Press, New Brunswick, N.J.
He, Z.X.&D. Lester (2001) Elderly suicide in China. *Psychological Reports* 89: 675-6.
Healey, J. (ed.) (2003) *HIV/AIDS.* Spinney Press, Sydney.
Herbert, C.P. (2001) Cultural aspects of dementia. *Canadian Journal of Neurological Sciences* 28, Supp. 1: S77-S82.
Hertz, R. (1960) *Death and the Right Hand.* Cohen&West, Aberdeen.
Hick, J. (1976) *Death and Eternal Life.* Collins, London.
Higginson, J., C.S. Muir&N. Munoz (1992) *Human Cancer: Epidemiology and environmental causes.* Cambridge University Press, Cambridge.
Highsmith, A.L. (1983) Religion and peasant attitudes toward death in 18th century Portugal, 1747-1785. *Peasant Studies* 11 (1): 5-18.
Himmelfarb, G. (1984) *The Idea of Poverty: England in the early industrial age.* Faber&Faber, London.
Hinton, J. (1967) *Dying.* Penguin, Harmondsworth. Hockey, J. (1990) *Experiences of Death,* Edinburgh University Press, Edinburgh.
Hockey, J. &A. James (1993) *Growing Up and Growing Old: Ageing anddependency in the life course.* Sage, London.
Hopkins, D.R. (1983) *The Greatest Killer: Smallpox in history.* University of Chicago Press, Chicago.
Hoser, R. (1990) Little Whip Snake Unechis Flagellum (McCoy, 1878). *Litteratura Serpentium* 10 (2): 82-92.
Houlbrooke, R. (1998) *Death, Religion and the Family in England, 1480-1750.* Clarendon Press, Oxford.
Howarth, G. (2000) Dismantling the boundaries between life and death. *Mortality* 5 (2): 127-38.
Howitt, W. (1846) *A Popular History of Priestcraft in all Ages and Nations.* Effingham Wilson, London.
Hunt, T.L., C.P. Lipo&S.L. Sterling (eds) *Posing Questions for a Scientific Archaeology.* Bergin&Garvey, Westport, Conn.
Hybels, C.E&D.G. Blazer (2003) Epidemiology of late-life mental disorders.*Clinics in Geriatric Medicine* 19: 663-96.
Iliffe, J. (1987) *The African Poor. A history.* Cambridge University Press, Cambridge.
Illich, I. (1976) *Limits to Medicine — Medical Nemesis: The expropriation of health.* Marion Boyars, London.
Ineichen, B. (2000) The epidemiology of dementia in Africa: A review. *Social Science and Medicine* 50: 1673—77.
Inglis, B. (1981) *The Diseases of Civilization: Why we need anew approach to medical treatment.* Paladin, New York.
Jacobsen, M.H. (2005) And death shall have no dominion? *Mortality* 10 (4): 321-5.
Jaffe, L.&A. Jaffe (1977) Terminal candor and the coda syndrome: A tandem view of terminal illness. In H. Feifel (ed.) *New Meanings of Death.* McGraw-Hill, New York, 196-211.

Jalland, P. (1996) *Death in the Victorian Family*. Oxford University Press, Oxford.
Jalland, P. (2002) *Australian Ways of Death: A social and cultural history 1840-1918*. Oxford University Press, Melbourne.
Jay, R. (2003) *How to Handle Tough Situations at Work: A manager's guide to over 100 testing situations*. Prentice-Hall, London.
Jewson, N.D. (1976) The disappearance of the sick man from medical cosmology 1770-1870. *Sociology* 10 (2): 225-44.
Johnson, E.S.&J.B. Williamson (1980) *Growing old: The social problems of aging*. New York, Holt, Reinhart&Winston.
Johnson, P. (1985) *Saving and Spending: The working class economy in Britain 1870-1939*. Clarendon Press, Oxford.
Josefsson, C. (1988) The politics of chaos: On the meaning of human sacrifice among the Kuba of Zaire. In S. Cederroth, C. Corlin&J. Lindstrom (eds) *On the Meaning of Death: Essays on mortuary rituals and eschatological beliefs*. Almqvist and Wiksell International, Uppsala, 155—67.
Kannel, W.B. (1992) The Framingham Experience. In M. Marmot&P. Elliot (eds) *Coronary Heart Disease Epidemiology*. Oxford University Press, Oxford, 67-82.
Kaplan, D. (2000) The darker side of the 'original affluent society. *Journal of Anthropological Research* 56 (3): 301-24.
Kaplan, H.S.&A.J. Robson (2002) The emergence of humans: The coevolution of intelligence and longevity with intergenerational transfers. *Proceedings of the National Academy of Sciences* 99 (15): 10221-6.
Kayser-Jones, J. (2002) The experience of dying: An ethnographic nursing home study. *The Gerontologist* 42: 11-19.
Kearl, M. (1989) *Endings: A sociology of death and dying*. Oxford University Press, New York.
Kellehear, A. (1984) Are we a 'death-denying' society? A sociological review. *Social Science and Medicine* 18 (9): 713-23.
Kellehear, A. (1990) *Dying of Cancer: The final year of life*. Harwood Academic Publishers, Chur: Switzerland.
Kellehear, A. (1996) *Experiences Near Death: Beyond medicine and religion*. Oxford University Press, New York.
Kellehear, A. (2005) *Compassionate Cities: Public health and end of life care*. Routledge, London
Kellehear, A.&D. Ritchie (eds) (2003) *Seven Dying Australians*. St Luke's Innovative Resources, Bendigo, Vic.
Kellerman, S., E. Begley, B. Boyett, H. Clarke&J. Schulden (2004) Changes in HIV and AIDS in the US: Entering the third decade. *Current HIV/AIDS Reports* 1: 153-8.
Kellogg, S.&M. Restall (eds) (1998) *Dead Giveaways: Indigenous testaments of colonial Mesoamerica and the Andes*. University of Utah Press, Salt Lake City.
Killick, J.&K. Allan (2001) *Communication and the Care of People with Dementia*. Open University Press, Buckingham.
Kinnier Wilson J.V. (1996) Diseases of Babylon: An examination of selected texts. *Journal of the Royal Society of Medicine* 89 (3): 135-40.

Kitwood, T. (1993) Frames of reference for an understanding of dementia. In J. Johnson&R. Slater (eds) *Ageing and Later Life.* Sage, London, 100-6.
Klein, R. (1999) *The Human Career: Human biological and cultural origins.* University of Chicago Press, Chicago.
Koebner, L. (1994) *Zoo Book: An evolution of wildlife conservation centers.* Tom Doherty Associates Book, New York.
Kopczynski, M. (1998) Old age gives no joy? Old people in the Kujawy countryside at the end of the 18th century. *Acta Poloniae Historica* 78: 81-101.
Kosky, R.J., H.S. Eshkevari, R.D. Goldney&R. Hassan (1998) *Suicide Prevention: The global context.* London, Plenum.
Kozlofsky, CM. (2000) *The Reformation of the Dead: Death and ritual in early modern Germany, 1450-1700.* Macmillan, London.
Kraus, O.&E. Kulka (1966) *The Death Factory: Document on Auschwitz.* Pergamon Press, Oxford.
Kubler-Ross, E. (1969) *On Death and Dying.* Macmillan, New York.
Kung, H. (1984) *Eternal Life?*Collins, London.
Kung, H. (1991) *Global Responsibility: In search of a new world ethic.* SCM Press, London.
Lambert, T.D..J. Howard, A. Plant, S. Soffe &A. Roberts (2004) Mechanisms and significance of reduced activity and responsiveness in resting frog tadpoles. *Journal of Experimental Biology* 207: 1113-25.
Lancaster, H.O. (1990) *Expectations of Life: A study in the demography, statistics and history of world mortality.* Springer-Verlag, New York.
Landes, D. (1998) *The Wealth and Poverty of Nations.* Abacus, London.
Lane, P. (1974) *Flight.* B.T. Batsford, London.
Langbauer, W.R. (2000) Elephant communication. *Zoo Biology* 19: 425-45.
Larson, C.S. (1995) Biological changes in human populations with agriculture. *Annual Review of Anthropology* 24: 185—213.
Larsson, L. (1994) Mortuary practices and dog graves in Mesolithic societies of southern Scandinavia. *L'Anthropologie* 98(4): 562—75.
Lasch, C. (1980) *The Culture of Narcissism.* Abacus, London.
Last Acts (2002) *Means to a Better End: A report on dying in America today.* Last Acts, Washington, D.C.
Lawrence, E.A. (1982) *Rodeo: An anthropologist looks at the wild and the tame.* University of Tennessee, Knoxville, Tenn.
Lawton, J. (2000) *The Dying Process: Patients' experiences of palliative care.* Routledge, London.
Lee, H.S.J. (2000) *Dates in Oncology.* Parthenon Publishing Group, London.
Leicht, K.T.&M.L. Fennell (2001) *Professional Work: A sociological approach.* Blackwell Publishers, Oxford.
Levine, AJ. (1992) *Viruses.* Scientific American Library, New York.
Lewin, R. (1999) *Human Evolution: An illustrated introduction.* Blackwell Science, Maiden, Mass.
Lewis-Williams, J.D. (1998) Quanto: The issue of'many meanings' in southern African San rock art research. *South Afiican Archaeological Bulletin* 53(168): 86-97.

Lewis-Williams, J.D. (2001) Putting the record straight: Rock art and shamanism. *Antiquity* 77(295): 165-73.
Lewis-Williams, J.D. (2003) Chauvet: The cave that changed expectations. *South African Journal of Science* 99: 191—4.
Liao, Y., D.L. McGee, J.S. Kaufman, G. Cao&R.S. Cooper (1999) Socio-economic status and morbidity in the last years of life. *American Journal of Public Health* 89(4): 569-72.
Liddell, C., L. Barrett&M. Bydawell (2005) Indigenous representations of illness and AIDS in sub-Sahara Africa. *Social Science and Medicine* 60: 691—700.
Liddell, H.G.&R. Scott (1897) *A Greek-English Lexicon.* Clarendon Press, Oxford.
Liechty, D. (ed.) (2002) *Death and Denial: Interdisciplinary perspectives on the legacy of Ernest Becker.*, Praeger, Westport, Conn.
Lloyd, L. (2004) Mortality and morality: Ageing and the ethics of care. *Ageing and Society* 24: 235-56.
Lockwood, D. (1995) Marking out the middle classes. In T. Butler&M. Savage (eds) *Social Change and the Middle Classes.* UCL Press, London, 1—12.
Lodhi, L.M.&A. Shah (2000) Factors associated with the recent decline in suicide rates in the elderly in England and Wales, 1985-1998. *Medicine, Science and the Law* 45(1): 31-8.
Lucas, G.M. (1996) Of death and debt: A history of the body in Neolithic and early Bronze age Yorkshire. *Journal of European Archaeology* 4: 99-118.
Lunney, J.R., J. Lynn, D.J. Foley, S. Lipson&J.M. Guralnik (2003) Patterns of functional decline at the end of life. *Journal of the American Medical Association* 289(18): 2387-92.
Ma,J. (2005) 10 Yuan can mean life and death for rural poor. *South China Morning Post* 61(275), October 4: A7.
McDannell, C.&B. Lang (1988) *Heaven: A history.* Yale University Press, New Haven, Conn.
McDonald, D.H. (2001) Grief and burial in the American southwest: The role of evolutionary theory in the interpretation of mortuary remains. *American Antiquity* 66(4): 704-14.
Mclnerney, F. (2000) Requested death: A new social movement. *Social Science and Medicine* 50(1): 137-54.
Mclnerney, F. (2006) Heroic frames: Discursive constructions around the requested death movement in Australia in the late-1990s. *Social Science and Medicine* 62: 654-67.
Mclntosh, J. (1977) *Communication and Awareness in a Cancer Ward.* Croom Helm, London.
MacKinley, E. (2005) Death and spirituality. In M.L. Johnson (ed.) *The Cambridge Handbook of Ate and Ageing.* Cambridge University Press, Cambridge, 394-400.
McManners, J. (1981) Death and the French historians. InJ. Whaley (ed.) *Mirrors of Mortality: Studies in the Social History of Dying.* Europa, London, 106 30.
McManners, J. (1985) *Death and the Enlightenment.* Oxford University Press, Oxford.
McNamara, B. (2000) Dying of cancer. In A. Kellehear (ed.) *Death and dying in Australia.* Oxford University Press, Melbourne, 133-44.
McNamara, B. (2001) *Fragile Lives: Death, dyingandcare.* Allen &Unwin, Sydney.

McNamara, B. (2004) Good enough death: Autonomy and choice in Australian palliative care. *Social Science and Medicine* 58(5): 929—38.
McNeill, W.H. (1978) Disease in history. *Social Science and Medicine* 12(2): 79-81.
Makinen, I.H. (2002) Suicide in the new millennium: some sociological considerations. *Crisis: Journal of Crisis Intervention and Suicide Prevention* 23(2): 91-2.
Malinowski, B. (1948) *Magic, Science and Religion.* Souvenir Press, London.
Manchester, K. (1984) Tuberculosis and leprosy in antiquity: an interpretation. *Medical History* 28: 162-73.
Mann, M. (2005) *The Dark Side of Democracy: Explaining ethnic cleansing.* Cambridge University Press, Cambridge.
Marais, E.N. (1973) *The Soul of the Ape.* Penguin. Harmondsworth.
Marmot, M. (1992) Coronary Heart Disease: The rise and fall of a modern epidemic. In M. Marmot&P. Elliot (eds) *Coronary Heart Disease Epidemiology.* Oxford University Press, Oxford, 3-19.
Marshall, VW. (1986) A sociological perspective on aging and dying. In V.W. Marshall (ed.) *Later Life: The social psychology of dying.* Sage, Beverly Hills, Calif., 125-46.
Marx, P.A., C. Apertrei&E. Drucker (2004) AIDS as Zoonosis? Confusion over the origins of the virus and the origin of the epidemic. *Journal of Medical Primatology* 33: 220-26.
Mead, G.H. (1934) *Mind, Self and Society from the Standpointof a SocialBehaviorist.* University of Chicago Press, Chicago.
Melis, A.P., B. Hare&M. Tomasello (2006) Chimpanzees recruit the best collaborators. *Science* 311(3): 1297-300.
Mendelson, M. A. (1975) *Tender Loving Greed: How the incredibly lucrative nursing home 'industry' is exploiting America's old people and defrauding us all.* New York, Vintage Books.
Merton, R. (1957) *Social Theory and Social Structure.* Free Press, Glencoe, 111.
Miccoli, G. (1987) Monks. In J. Le Goff (ed.) *Medieval Callings.* University of Chicago Press, Chicago, 37—73.
Michener, CD.&M.H Michener (1951) *American Social Insects.* Van Nostrand Co., New York.
Middlekoop, P. (1969) Tame and wild enmity. *Oceania* 40(1): 70-6.
Midgley, M. (1995) *Beast andMan: The roots of human nature.* Routledge, London.
Mills, C.W. (1995) Managerial and professional work histories. In T. Butler&M. Savage (eds) *Social Change and the Middle Classes.* UCL Press, London, 95-116.
Minichiello, V. (1989) *The Regular Visitors of Nursing Homes: Who are they?* Lincoln Gerontology Centre work-in-progress reports, vol. 4, La Trobe University, Melbourne.
Mithen, S. (1999) The hunter-gatherer prehistory of human-animal interactions. *Anthropozoos* 12(4): 195-204.
Mitroff, I.I.&CM. Pearson (1993) *Crisis Management.* Jossey-Bass, San Francisco.
Mitterauer, M.&R. Sieder (1982) *The Europeati Family: Patriarchy to partnership from the Middle Ages to the present.* Blackwell, Oxford.

Moniruzzaman, S.,&R. Andersson (2005) Relationship between economic development and risk of injuries in older adults and the elderly. *European Journal of Public Health* 15(5): 454-8.

Mor, V. (2005) The compression morbidity hypothesis: A review of the research and prospects for the future. *Journal of the American Geriatrics Society* 53: S308-S309.

Morley, J. (1971) *Death, Heaven and the Victorians.* Studio Vista, London.

Morris, R.J. (2005) Afcw, *Women and Property in England, 1770-1870: A social and economic history of family strategies amongst the Leeds middle classes.* Cambridge University Press, Cambridge.

Moschovitis, C.J.P., H. Poole, T. Schuyler&T.M. Senfc (1999) *History of the Internet: A chronology, 1843 to the present.* ABC Clio, Santa Barbara, Calif.

Mosley, A. (2004) Does HIV or poverty cause AIDS? Biomedical and epidemiological perspectives. *Theoretical Medicine* 25: 399—421.

Moss, C. (1988) *Elephant Memories: 13 years in the life of an elephant family.* William Morrow&Co., New York.

Moss, M.S., S.Z. Moss&S.R. Connor (2003) Dying in long term care facilities in the US. In J.S. Katz&S. Peace (eds) *End of Life in Care Homes: A palliative approach.* Oxford University Press, Oxford, 157-73.

Muller-Wille, M. (1995) Boat graves: Old and new views. In O. Crumlin-Pederson&B. Munch Thye (eds) *Ship as Symbol in Prehistoric a?idMedieval Scandinavia.* Nationalmuseet, Copenhagen, 101—9.

Mumford, L. (1961) *The City in History: Its origins, its transformations and its prospects.* Harcourt, Brace and World Inc., New York.

Navarro, V. (1978) *Class Struggle, the State and Medicine.* Martin Robertson&Co., London.

Nietzsche, F. (1999) *Thus Spake Zarathustra.* Trans. T. Common. Dover Publications, Mineola, N.Y.

Nishino, H. (2004) Motor output characterizing thanatosis in the cricket Gryllus Bimaculatus. *Journal of Experimental Biology* 207: 3899—915.

Nolan, P. (2003) Toward an ecological-evolutionary theory of the incidence of warfare in pre-industrial societies. *Sociological Theory* 21(1): 18—30.

Norris, K.R. (1994) General biology. In I.D. Naumann (ed.) *Systematic and Applied Entomology: An introduction.* Melbourne University Press, Melbourne, 60—100.

Norton, A.C., A.V. Beran&G.A. Misrahy (1964) Electroencephalograph during 'feigned' sleep in the opossum. *Nature* 204(162): 162-3.

Nowotny, H. (1994) *Time: The modern and postmodern challenge.* Polity Press, Cambridge.

Noyes, B. (2005) *The Culture of Death.* Berg, Oxford.

Nuland, S.B. (1993) *How We Die.* Chatto&Windus, London.

Obayashi, H. (ed.) (1992) *Death and Afterlife: Perspectives of world religions.* Praeger, New York.

Ochs, DJ. (1993) *Consolatory Rhetoric: Grief symbol and ritual in the Greco-Roman era.* University of South Carolina Press, Columbia, S.C.

O'Connell, H., A. Chin, C. Cunningham &B.A. Lawlor (2004) Recent developments: Suicide in older people. *British Medical journal* 329: 895-9.

O'Day, R. (1987) The anatomy of a profession: The *clergy* of the Church of England. In W. Prest (ed.) *The Professions in Early Modern England.* Croom Helm, London, 25-63. OECD (2005) *Health at a Glance:*
OECD indicators 2005. Organization for Economic Co-Operation and Development, Paris.
Omelaniuk, I. (2005) *Trafficking in Human Beings.* UN Expert Group Meeting on International Migration and Development, New York, 6-8 July.
Ong, L.M.L., J. De Haes, A.M. Hoos&F.B. Lammes (1995) Doctor-patient communication: A review of the literature. *Social Science and Medicine* 40(7): 903-18.
Orum, A.M.&X. Chen (2003) *The World of Cities: Places in comparative and historical perspective.* Blackwell Publishing, Oxford.
Osborne, R. (1987) *Classical Landscape with Figures: The ancient Greek city and its countryside.* George Philip, London.
Oxford English Dictionary: A new English dictionary on historical principles (1933). Clarendon Press Oxford.
Oxford English Dictionary (1989) Tame:
http://dictionary.oed.com/cgi/display/50246608?keytype=ref&ijkey=IEbUDo8UPakCc
Wild:http://dictionary.oed.com/cgi/dispray/50285467?keytype=ref&ijkey=Df57iqFADpx36
Page, S.&C. Komaromy (2005) Professional performance: The case of unexpected and expected deaths. *Mortality* 10(4): 294-307.
Palm, EC. (1936) *The Middle Classes: Then and now.* Macmillan, New York.
Partridge, E. (1958) *Origins: A short etymological dictionary of modern English.* Routledge&Kegan Paul, London.
Pascal, B. (1941) *Pensees.* Trans. W.E Trotter. Random House, New York.
Peace, S. (2003) The development of residential and nursing home care in the UK. In J.S. Katz&S. Peace (eds) *End-of-life Care Homes: A palliative approach.* Oxford University Press, Oxford, 15-42.
Pelling, M. (1987) Medical practice in early modern England: Trade or profession? In W. Prest (ed.) *The Professions in Early Modern England.* Croom Helm, London, 90-128.
Pennington, R.L. (1996) Causes of early human population growth. *American Journal of Physical Anthropology* 99: 259-74.
Peris, T. (2004) Centenarians who avoid dementia. *Trends in Neurosciences* 27(10): 633-6.
Perkin, H. (1996) *The Third Revolution: Professional elites in the modern world.* Routledge, New York.
Pettitt. P.B. (2000) Neanderthal lifecycles: Developmental and social phases in the lives of the last archaics. *World Archaeology* 31(3): 351-66.
Pfeiffer, S.&C. Crowder (2004) An ill child among mid-Holocene foragers of South Africa. *American Journal of Physical Anthropology* 123: 23-9. Phillips, P. (1975) *Early Farmers of West Mediterranean Europe.* Hutchinson, London.
Pin, E. (1964) Social classes and their religious approaches. In L. Schneider (ed.) *Religion, Cidture and Society.* John Wiley&Sons, New York, 411—20.
Pomeranz, K. (2000) *The Great Divergence: China, Europe and the making of the modern world economy.* Princeton University Press, Princeton, N.J.

Prest, W! (ed.) (1981) *Lawyers in Early Modern Europe and America.* Croom Helm, London.
Prest, W! (ed.) (1987) *The Professions in Early Modern England.* Croom Helm, London.
Prioreschi, P. (1990) *A History of Human Responses to Death: Mythologies, rituals and ethics.* Edwin Mellon Press, New York.
Rae, J.B. (1965) *The American Automobile: A brief history.* University of Chicago Press, Chicago.
Rather, L.J. (1978) *The Genesis of Cancer: A study of the history of ideas.* Johns Hopkins University Press, Baltimore, Md.
Raven, R.W (1990) *The Theory and Practice of Oncology.* Parthenon Publishing Group, London.
Reader, W.J. (1972) *The Middle Classes.* Batsford, London. Redfield, R. (1956) *Peasant Society and Culture: An anthropological approach to civilization.* University of Chicago Press, Chicago.
Redfield, R.&A.V. Rojas (1934) *Chan Kom: A Maya village.* University of Chicago Press, Chicago.
Reichert, CM., V.L. Kelly&A.M. Macher (1985) Pathological features of AIDS. In V.T. deVita, S. Hellman&S.A. Rosenberg (eds) *AIDS: Etiology, Diagnosis, Treatment, and Prevention.* J.B. Lippincott&Co., Philadelphia, 111-60.
Rifkin, J. (1987) *Time Wars: The primary conflict in human history.* Henry Holt&Co., New York.
Ritchie, K.&S. Lovestone (2002) The dementias. *The Lancet* 360: 1759-66. Rivers, V.Z. (1994) Beetles in Textiles. *Cultural Entomology Digest* 2, February, <insects.org>.
Robb, J.E. (1998) The archaeology of symbols. *Annual Review of Anthropology* 27: 329-46.
Robbins, R.H. (1999) *Global Problems and the Cidture of Capitalism.* Allyn&Bacon, Boston.
Roberts, J.M. (2002) *The New Penguin History of the World.* Allen Lane, London.
Robertson, R. (1990) Mapping the global condition: Globalization as the central concept. In M. Featherstone (ed.) *Global Culture: Nationalism, globalization and modernity.* Sage, London, 15-30.
Robertson, R. (2003) *The Three Waves of Globalization: A history of a developing global consciousness. Zed* Books, London.
Root, A.I. (1975) *The ABC and XYZ of Bee Culture: An encyclopedia pertaining to scientific and practical cidture of bees.* A.I. Root Co., Medina, Ohio.
Rosener, W! (1994) *The Peasantry of Europe.* Blackwell, Oxford.
Rossiaud, J. (1987) The city dweller and life in cities and towns. In J. Le Goff (ed.) *Medieval Callings.* University of Chicago Press, Chicago, 139—79.
Roth, N. (1989) *The Psychiatry of Writing a Will.* Charles C. Thomas, Springfield, 111.
Ruxrungtham, K., T. Brown&P. Phanuphak (2004) HIV/AIDS in Asia. *The Lancet* 364: 69-82.
Sagan, L.A. (1987) *The Health of Nations: True causes of sickness and well-being.* Basic Books, New York.
Said, E. (1978) *Orientalism: Western conceptions of the Orient.* Penguin, Harmondsworth.
Said, E. (1993) *Culture and Imperialism.* Chatto&Windus, London.

Sandman, L. (2005) *A Good Death: On the value of death and dying.* Open University Press, Maidenhead, Berkshire, UK.
Saum, L.O. (1975) Death in the popular mind of pre civil war America. In D.E. Stannard (ed.) *Death in America.* University of Pennsylvania Press, Pennsylvania, 30-48.
Scarre, C.&B.M. Fagan (2003) *Ancient Civilizations.* Prentice-Hall, Upper Saddle River, N.J.
Schinz, A. (1989) *Cities in China.* Gebruder Borntraeger, Berlin.
Schneider, H.&D. Fassin (2002) Denial and defiance: A socio-political analysis of AIDS in South Africa. *AIDS* 16: S45-S51.
Schoub, B.D. (1999) *AIDS and HIV in Perspective: A guide to understanding the virus and its consequences.* Cambridge University Press, Cambridge.
Seabrooke, J. (1985) *Landscapes of Poverty.* Basil Blackwell, Oxford.
Seale, C. (1995) Heroic death. *Sociology* 29(4): 597-613.
Seale, C. (1998) *Constructing Death: The sociology of dying and bereavement.* Cambridge University Press, Cambridge.
Seale, C. (2000) Changing patterns of death and dying. *Social Science and Medicine* 51:917-30.
Seale, C.&J. Addington-Hall (1994) Euthanasia: Why people want to die earlier. *Social Science and Medicine* 39(5): 647—54.
Seale, C.&J. Addington-Hall (1995) Dying at the best time. *Social Science and Medicine* 40(5): 589-95.
Seale, C.&S. van der Geest (2004) Good and bad death: An introduction. *Social Science and Medicine* 58(5): 883-5.
Sennett, R. (1990) *The Conscience of the Eye: The design and social life of the cities.* Alfred Knopf, New York.
Sennett, R. (1994) *Flesh and stone: The body and the city in Western civilization.* W.W. Norton&Co., New York.
Sharoff, K. (2004) *CopingSkills Therapy for Managing Chronic and Terminal Illness.* Springer Publishing Company, New York.
Shea, J. (2003) Neandertals, competition and the origin of modern human behaviour in the Levant. *Evolutionary Anthropology* 12: 173—87.
Shield, R.R. (1988) *Uneasy Endings: Daily life in an American nursinghome.* Cornell University Press, Ithaca, N.Y.
Shih, S.N., F.J. Shih, C.H. Chen&C.H. Kaolo (2000) The forgotten faces: The lonely journey of powerlessness experienced by elderly single men with heart disease. *Geriatric Nursing* 21(5): 254-9.
Shipley, J.T. (1945) *Dictionary of Word Origins.* Philosophical Library, New York.
Shneidman, E.S. (1973) *Deaths of Man.* Quadrangle Books, New York.
Siddell, M.&C. Komaromy (2003) Who dies in care homes for older people? In J.S. Katz&S. Peace (eds) *End-of-life Care Homes: A palliative approach.* Oxford, Oxford University Press, 43-57.
Sikich, G.W. (1993) *It Can't Happen Here: All hazards crisis management planning.* PennWell books, Tulsa, Okla.
Silk, J.B. (2006) Who are more helpful, humans or chimpanzees? *Science* 311 (3): 1248-9.

Silverman, M.&C. McAllister (1995) Continuities and discontinuities in the life course: Experiences of demented persons in a residential Alzheimer's facility. In J.N. Henderson&M.D. Vesperi (eds) *The Culture of Long Term Care: Nursing home ethnography.* Bergin&Garvey, Westport, Conn., 197-220.

Sjoberg, G. (1960) *The Pre-industrial City: Past and present.* Free Press, New York.

Slack, P. (1988) Responses to plague in early modern Europe: The implications of public health. *Social Research* 55(3): 433-53.

Snodgrass, M.E. (2003) *World Epidemics.* McFarland&Co., Jefferson, N.C.

Snowdon, J.&P. Baume (2002) A study of suicides of older people in Sydney. *International Journal of Psychiatry!"/'* 261—9.

Songwathana, P.&L. Manderson (2001) Stigma and rejection: Living with AIDS in Southern Thailand. *Medical Anthropology* 20(1): 1—23.

Sontag, S. (1978) *Illness as Metaphor.* Farrar, Straus&Giroux, New York.

Sourvinou-Inwood, S. (1981) To die and enter the House of Hades: Homer, before and after. In J. Whaley (ed.) *Mirrors of Mortality: Studies in the social history of death.* Europa Publications, London, 15—39.

Southall, A. (1998) *The City in Time and Space.* Cambridge University Press, Cambridge.

Spencer, A.J. (1982) *Death in Ancient Egypt.* Penguin, London.

Spronk, K. (2004) Good and bad death in ancient Israel according to biblical lore. *Social Science and Medicine* 58(5): 987-95.

Stahl, A.B. (1993) Concepts of time and approaches to analogical reasoning in historical perspective. *American Antiquity* 58(2): 235—60.

Stannard, D.E. (1993) Disease, human migration and history. In K.F. Kiple (ed.) *The Cambridge World History of Human Disease.* Cambridge University Press, Cambridge, 35-42.

Stein, B. (1994) *Peasant State and Society in Medieval South India.* Oxford University Press, Delhi.

Stewart, B.W&P. Kleihues (2003) *World Cancer Report.* WHO-IARC Press, Lyon, France.

St Lawrence, J.S., B.A. Husfeldt, J.A. Kelly, H.V. Hood&S. Smith *(IVW)* ine stigma of AIDS: Fear of disease and prejudice toward gay men. *Journal of Homosexuality 19 (3):* 85-101.

Strange, J.M. (2005) *Death, Grief and Poverty in Britain, 1870-1914.* Cambridge University Press, Cambridge.

Sullivan, M.D. (2002) The illusion of patient choice in end-of-life decisions. *American journal of Geriatric Psychiatry 10(4):* 365—72.

Takahashi, L.M. (1998) *Homelessness, AIDS and Stigmatization.* Clarendon Press, Oxford.

Tann, J. (1970) *The Development of the Factory.* Cornmarket Press, London.

Thane, P.M. (2001) Changing paradigms of aging and being older. In D.N. Weisstub, D.C.Thomasma, S. Gauthier &G.F.Tomossy (eds) *Aging: Culture, health and social change.* Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1-14.

Thatcher, A.R. (1999) The long term pattern of adult mortality and the highestattained age. *Journal of the Royal Statistical Societyl62(1):* 5-43.

Thomas, J. (1999) Death, identity and the body in Neolithic Britain, *journal of the Royal Anthropological Instituted:* 653-68.
Thorpe, I.J.N. (2003) Anthropology, archaeology and the origin of war. *World Archaeology* 35(1): 145-65.
Tolstoy L. (1960) *The Death of Ivan Ilyich.* Penguin, Harmondsworth.
Tomatis, L. (1990) *Cancer: Causes, occurrence and control.* WHO-IARC Press, Lyon, France.
Tonnies, F. (1889) (1955) *Community and Association.* Trans. C.P. Loomis. Routledge&Kegan Paul, London.
Toulmin, S. (1990) *Cosmopolis: The hidden agenda of modernity.* Free Press, New York.
Trigger, B.G. (1982) Ethnoarchaeology: Some cautionary considerations. In E. Tooker (ed.) *Ethnography by Archaeologists: 1978 Proceedings of the American Ethnological Society.* The American Ethnological Society, 1-9.
Turner, C.G.&J.A. Turner (1999) Man corn: Cannibalism and violence in the prehistoric American Southwest. University of Utah Press, Salt Lake City, Utah.
UN-Habitat (ed.) (2004) *State of the World's Cities 2004/05: Globalization and urban culture.* UN-Habitat, Nairobi.
Urry, J. (1995) A middle class countryside. In T. Butler&M. Savage (eds) *Social Change and the Middle Classes.* UCL Press, London, 205-19.
Vafiadis, P. (2001) *Palliative-Medicine: Astory of doctors and patients.* McGraw-Hill, Sydney.
Vance, J.E. (1990) *The Continuing City: Urban morphology in western civilization.* Johns Hopkins University Press, Baltimore, Md.
Van Gennep, A. (1960) *The Rites of Passage.* University of Chicago Press, Chicago.
Van Hooff, A.J.L. (2004) Ancient euthanasia: 'Good death' and the doctor in the Graeco-Roman world. *Social Science and Medicine* 58(5): 975-85.
Veatch, R.M. (1979) *Life Span: Values and life extending technologies.* Harper &Row, San Francisco, Calif.
Veit, U. (1992) Burials within settlements of the Linienbandkeramik and Stichbandkeramik cultures of central Europe. On the social construction of death in early Neolithic society. *Journal of European Archaeology* 1: 107—40.
Villa, P. (1992) Prehistoric cannibalism in Europe. *Evolutionary Anthropology* 1: 93-104.
Vitebsky, P. (1995) *The Shaman.* Duncan Beard Publishers, London.
Volkow, P.&C. del Rio (2005) Paid donation and plasma trade: Unrecognised forces that drive the AIDS epidemic in developing countries. *International Journal of STD and AIDS* 6: 5-8.
Waddington, I. (1973) The role of the hospital in the development of modern medicine: A sociological analysis. *Sociology* 7(2): 211—24.
Waite, G. (1987) Public health in pre-colonial East-Central Africa. *Social Science and Medicine* 24(3): 197-208.
Walker, A.R.P.&A.A. Wadee (2002) WHO life expectancy in 191 countries, 1999 - what of the future? *South African Medical Journal92(2):* 135-7.
Walker, P.L. (2001) A bioarchaeological perspective on the history of violence. *Annual Review of Anthropology* 30: 573-96.

Walkey, EH., A.J.W. Taylor&D.E. Green (1990) Attitudes to AIDS: A comparative analysis of a new and negative stereotype. *Social Science and Medicine* 30: 549-52.
Walter, T. (1994) *The Revival of Death.* Routledge, London.
Walter, T. (1996) *The Eclipse of Eternity: A sociology of the afterlife.* Macmillan, London.
Ward, M. (1995) *50 Essential Management Techniques.* Gower, Aldershot.
Ware, M.E. (1976) *Making of the Motor Car 1895-1930.* Moorland Publishing Co., Buxton, Derbyshire, UK.
Warneken, F.&M. Tomasello (2006) Altruistic helping in human infants and chimpanzees. *Science* 311(3): 1301-3.
Wassen, S.H. (1979) On concepts of disease among Amerindian tribal groups. *Journal of Ethnopharmacology* 1: 285—93.
Watanabe, S. (1989) *The Peasant Soul of Japan.* Macmillan, London.
Watts, S. (2003) *Disease and Medicine in World History.* Routledge, New York.
Weber, M. (1947) *The Theory of Social and Economic Organization.* Oxford University Press, New York.
Weber, M. (1965) *The Sociology of Religion.* Methuen&Co, London.
Weitzen, M.S., J.M. Teno, M. Fennell&V. Mor (2003) Factors associated with site of death: A national study of where people die. *Medical Care* 41 (2): 323-35.
Whiting, R. (1989) *The Blind Devotion ofthe People: Popidar religion and the English Reformation.* Cambridge University Press, Cambridge.
Whitrow, G.J. (1989) *Time in History: Views of time from prehistory to the present day.* Oxford University Press, Oxford.
Wildlife Protection Society of South Africa (1966) Elephant herd-leader puts an end to ailing aged cow. *African Wildlife* 20: 239-240.
Wimo, A., B. Winblad, H. Aguero-Torres&E. von Strauss (2003)The magnitude of dementia occurrence in the world. *Alzheimer's Disease and Associated Disorders* 17(2): 63-7.
Witzel, L. (1975) Behaviour of the dying patient. *British Medical Journal!:* 81-2.
Wobst, H.M. (1978) The archaeo-ethnology of hunter-gatherers or the tyranny of the ethnographic record in archaeology. *American Antiquity* 43(2): 303—9.
Wolf, E.R. (1966) *Peasants.* Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N.J.
Wood, B. (2005) Dementia. In M.L. Johnson (ed.) *The Cambridge Handbook of Age and Ageing.* Cambridge University Press, Cambridge, 252—60.
Wood, E.M. (1988) *Peasant-citizen and Slave.* Verso, London.
Wood, G. (2003) Staying secure, staying poor: The Faustian bargain. *World Development* 31(3): 455-71.
Woodburn, J. (1982) Social dimensions of death in four African hunting and gathering societies. In M. Bloch&J. Parry (eds) *Death and the Regeneration of Life.* Cambridge University Press, Cambridge, 187-210.
World Health Organization (1986) *Dementia in Later Life: Research and action.* WHO Technical Report, Geneva.
World Health Organization (2005) *AIDS Epidemic Update 2005.* UNAIDS, Geneva.
Wrigley, E.A. (1987) *People, Cities and Wealth: The transformation of traditional society.* Basil Blackwell, Oxford.
Wu, Z., K. Rou&H. Cui (2004) The HIV/AIDS epidemic in China: History, current strategies and future challenges. *ALDS Education and Prevention* 16: 7-17.

Wylie, A. (1985) The reaction against analogy. *Advances in Archaeological Method and Theory* 8: 63-111.
Yazaki, T. (1968) *Social Change and the City in Japan*. Japan Publications Inc., Tokyo.
Young, M. (1988) *The Metronomic Society*. Harvard University Press, Cambridge, Mass.
Young, M.&L. Cullen (1996) *A Good Death: Conversations with East Londoners*. Routledge, London.
Zaleski, C. (1987) *Other-world Journeys: Accounts of near-death experiences in medieval and modern times*. Oxford University Press, New York.
Zola, I.K. (1972) Medicine as an institution of social control. *Sociological Review* 20(4): 487-504.

Ölümün Toplumsal Tarihi

Allan Kellehear

Çeviren: Tuğçe Kılınç

Bu zamana kadar ölümle ilgili sahip olduğumuz bilgi ve deneyimler, yaşamın sonundaki ölüm ve toplumsal sorumlulukla ilgili eski görüşler tarafından şekillendirilmiştir. İşte bu kitap, insanın ölümünü konu alan beşeri ve klinik bilimler yazınının geniş bir incelemesidir. Kitabın yaklaşımı, konuyu tarihi, tıbbi ve küresel bağlam içinde ele almaktır. Kitapta, ölüm, öbür dünyaya yolculuk olarak tanımlanan kökeninden, yerleşik toplumlardaki "iyi ölüm" veya "iyi yönetilmiş" ölüm olgularına kadar incelenerek, açıklanıyor. Allan Kellehear okuru, ölümün öbür dünyaya yapılan bir yolculuk olarak görüldüğü Taş Devri'nden başlayıp günümüz Kozmopolit Çağ'ında, huzurevlerinde gerçekleşen ölümlere kadar süren bir keşif yolculuğuna çıkarıyor.

www.phoenixkitap.com