

# TURO-KIMMO LEHTONEN

---

## HAUTAAMINEN PERUSTANA

### VIIMEISTEN ASIOIDEN MAA

Paul Auster kertoo romaanissaan *In the Country of Last Things* kaupungista sivilisaation romahtamisen jälkeen. "Viimeisten asioiden maata" leimaa karmea niukkuus. Ihmisillä on nälkä, elämä on täysin ennustamatonta ja kaoottista. Väestön valtaosa elää parasitteina, keräämällä jätteitä ja jalostamalla niitä eteenpäin. Ruuan ja polttoaineen puutteen tähden kaikkea on pakko kierrättää. Jokainen narunpätkä ja metallinkappale on arvokas. Kaikkea kannattaa metsästä ja yrittää myydä jollekulle, joka keksii sille käyttöä. Myös ulosteet kerätään tunnollisesti polttoaineeksi. Jopa kuolleiden hautaaminen on kiellettyä omaisuuden menettämisen ja orjatyöhön joutumisen uhalla. Ruumiit kerätään "transformaatiokeskuksiin", joissa ne käytetään energiantuotantoon elävien hyväksi. Irrallaan toisistaan yksilöt taistelevat olemassaolosta. Järjestysvalta on etäinen ja abstrakti, täysin ulkopuolinen. Kaupungin rajat ovat epämääräiset. Jossain käydään koko ajan sotaa, mutta ei ole selvää, ketä vastaan tai kenen puolesta.

Ihmeen kaupalla ihmiset saattavat kuitenkin liittyä toisiinsa: rakkaus on hauras ja

ohikiitävä mahdollisuus, samaten yhteisö, joka on kaaoksen keskellä harvinainen järjestyksen saareke. Auster kuvaa tarinassaan kummankin toteutumisen kommuunissa, jonka iäkäs jäsen kuolee kirjan käännekohtassa. Päähenkilö, nuori nainen, uhmaa vaaroja ja kokoontuu läheisineen hautaamaan arvokkaasti vainajan. Tämä ei ole edes kuolleen vain tavana tai hyödynnettävää ainesta vaan jotain enemmän. Kirja on kaikkienensa synkkä, ja tässäkin kohtaa käy huonosti: virkavalta saa vihiä hautaamisesta, ruumis kaivetaan ylös, ja sen hautaajia kohtaa rangaistus. Pidättämistä hoitava konstaapeli toteaa logiikan:

"Tämä on aivan säädytöntä", sanoi konstaapeli. "Mennä itsekkäästi hautaamaan meidän aikanamme – onpa uskomattoman röyhkeää. Jos ei olisi poltettavia ruumiita, menehtyisimme varmasti nopeasti, me kaikki menehtyisimme. Mistä tulisi polttoaineemme, miten pitäisimme itsemme hengissä? Näinä kansallisen hätätilan aikoina meidän on oltava valppaita. Yhtään ruumista ei voi säästää, eivätkä sellaiset voi kulkea vapaina, jotka ottavat asiakseen kyseenalaistaa tätä lakia. He ovat pahimman luokan pahantekijöitä, kavalia tuholaisia, roskajoukkoa. Heidät on kitkettävä pois ja heitä on rangaistava."<sup>1</sup>

Poikkeustila tai “kansallinen hätätila” ei koske ainoastaan eläviä vaan myös kuolleita. Sillä ei kertakaikkiaan ole ulkopuolta. Eikä kysymys ole vain fiktiosta: vaikka ajatus ruumiiden hyötykäytöstä on äärimäinen, halusta estää kunnioittava hautaaminen ja kuolleiden muistaminen sotatilan tai sarron vallitessa on lukuisia esimerkkejä. Niitä ei tarvitse edes hakea etäisistä diktatuureista, lähellä on esimerkiksi valkoisen Suomen tavoite estää punaisten muistamiskäytännöt.<sup>2</sup>

Austerin kirjan apokalyptisessä asetelmassa kysytään, mitä tapahtuu sen jälkeen, kun nykyinen maailmamme järjestyksineen loppuu. Äkkiseltään vaikuttaa siltä, että samalla kerrataan kaikkien Robinson Crusoe -tarinoiden juoni: yritetään paikantaa ihmistä jotenkin “sellaisenaan” taistelemassa olemassolostaan, Hobbesin “luonnon-tila”, jossa “life is brutish, nasty and short”. Auster ei lankea tähän ansaan. Hänen apokalyptinen maailmansa on tarkoituksellisen selvästi sama kuin meidän maailmamme niille, jotka ovat pudonneet sen hyvinvoinnin reunoilta. Vaikka se on toisaalla, tämä “toisaalla” on jo koko ajan täällä.

Austerin kirja ei pelaa perinteellä ainoastaan suhteessa asetelmansa apokalyptisyyteen. Klassista kuluneiden parin sadan vuoden yhteiskuntafilosofialle on myös nojautuminen uhkakuvaan maailmasta, jossa eristyneet yksilöt taistelevat keskenään ja jossa näistä irrallaan on abstrakti järjestysvalta. Huolena on mahdollisuus yhdessä olemiselle näiden välissä ja vastauksena joko kahden välinen rakkaus tai monen välinen yhteisöllisyys.

Hautaaminen ei ole ensisijaisesti koskaan yksilön tai systeemin asia vaan perustavasti yhteisön asia. Tässä artikkelissa kysyn, kuinka sanatarkasti tuo “perustavuus” tulee ottaa. Mikä merkitys hautaamisella on yhdessä olemisen ja mukana pitämisen kannalta? Tämä kysymys avaa välittömästi kokonaisen vyyhdin siihen liittyviä toisia kysymyksiä, joita käsittelen sen ohella. Ensinnäkin hautaaminen on nimit-

täin perinteisesti nähty jonain erityisen inhimillisenä käytäntönä ja juuri ihmisten yhdessä olemisen merkkinä. Miten ja miksi se tekee rajan ihmisten ja ei-ihmisten välille? Samaa aihetta voidaan lähestyä hieman toisesta näkökulmasta: miksi ruumis kuolleena aineksena erotetaan selvästi muusta orgaanisesta ja ei-orgaanisesta ylimäärästä, jätteestä? Kolmanneksi hautaaminen on käytäntö, jossa kohdataan konkreettisesti elämän ja sen päättymisen ja samalla yhdessä olemisen materiaalisuus. Ja lopulta näiden aiheiden taustalla kaikuu itse kysymys perustasta: onko siihen välttämättä otettava yleisesti kantaa ja jos kyllä, niin miten tämä olisi järkevä tehdä?

Artikkeli lähestyy näitä kysymyksiä kolmen toisistaan poikkeavan näkökulman kautta. “Hautaaminen” on tässä yleisnimi kuolleen ruumiin käsittelemiselle.<sup>3</sup> Ensin esittelen Philippe Arièsin tutkimusta hautaamisen historiasta, tarinaa käytäntöjen suuresta vaihtelevuudesta. Toiseksi pohdin lyhyesti, millä tapaa hautaaminen on välineellistä. Tämä tarkastelu puolestaan toimii siltana kohti Robert Harrisonin ja Michel Serresin kirjoituksia, joissa hautaaminen ymmärretään inhimillisyyden perustana. Nämä kolme jaksoa antavat ainekset loppukeskustelulle, jossa väitteenä on, että hautaamisen tapaus tuo erityisen hyvin esiin perustapuheelle yleisemminkin tyypillisen kahden näkökulman jännitteen. Yhden näkökulman lähtökohtana on perustan transsendentaalius ja toisen faktiset käytännöt ja niiden muutokset. Artikkelin lopussa palaan vielä Austerin kirjan avaamaan kysymykseen siitä, mikä on hautaamisen suhde jätteen käsittelyyn. Ehkä ihminen määrittää ihmisyytensä ennen muuta niin, että juuri toista ihmistä hän ei voi heittää pois, toisin kuin kaikkea jätettä? Kaikkinensa artikkeli avaa näkökulman hautaamiseen käytäntönä, joka monimuotoisuudessaan on ihmiselle yleisesti perustava tapa suhtautua omaan, läheistensä ja ympäristönsä materiaalisuuteen ja *maailisuuteen* sanan vahvassa mielessä.

## HAUTAAMISEN PITKÄ PERINNE LÄNSIMAISISSA

Teoksessaan *Forests* Robert Harrison toteaa: “[...] ensimmäistä kertaa koko kulttuurisen muistin aikana yhä useammat ihmiset länsimaisissa yhteiskunnissa eivät ole varmoja siitä, mihin heidät haudataan tai mihin heidät pitäisi haudata tai edes mihin he toivoisivat tulevansa haudatuiksi.”<sup>4</sup> Vaikka Harrisonin väite pitäisi paikkansa, sen vihjaama kääntöpuoli ei kuitenkaan ole totta: länsimaiset hautaamiskäytännöt eivät ole olleet ikaiaikaisesti muuttumattomia. Philippe Arièsin vuonna 1977 ilmestynyt *L’homme devant la mort* kuvaa laajasti ja vakuuttavasti, kuinka monella tavalla suhde kuolemaan, vainajiin, näiden viimeisen lepopaikan sijaintiin sekä sen merkitsemiseen on vaihdellut antiikin lopusta lähtien. Kirja tarkastelee lähinnä Ranskaa ja muuta Länsi-Eurooppaa, jonkin verran hän käyttää aineistoa myös Pohjois-Amerikasta sekä satunnaisia esimerkkejä muista maista tai maanosista. Keskityn seuraavassa teoksen suoraan hautaamista käsitteleviin jaksoihin. Vaikka Arièsin näkökulma Ranska-keskeisyydessään on tietysti kovin rajallinen, kun puheena on koko ihmisyuden perusta, hänen tekstinsä avaa kuitenkin havainnollisesti ja tämän kirjoituksen kannalta riittävän rikkaasti kysymyksen hautaamisen käytäntöjen monimuotoisuudesta.

Harrisonin väitteen kanssa yhteensovivasti Arièskin esittää, että huolimatta monista pienistä vaihteluista suhtautuminen kuolemaan pysyi pitkään ytimeltään melko samana varhaiskeskiajalta aina 1800-luvulle asti. Kuolema oli taltutettu, *la mort apprivoisée*: se oli jokapäiväisesti elämän keskellä. Noin viidenneltä vuosisadalta 1700-luvulle jatkuneen jakson lähtökohtana on hautuumaiden siirtyminen asumisen keskelle, ja se päättyy, kun haudattujen läheisyyttä aletaan suvaita yhä vähemmän. Antiikin roomalaisessa kulttuuripiirissä kuolleet oli haluttu pitää selvästi erillään elävistä, kaupunkien ulkopuolella.<sup>5</sup> Melko no-

pea muutos tavoissa varhaiskeskiajalla oli Arièsin mukaan peräisin yhtäältä uudesta uskosta ruumiin ylösnousemiseen, toisaalta tähän liittyneestä marttyyrien ja heidän hautojensa ympärille keskittyneestä kultista. Hautojen yhteyteen rakennettujen basilikojen ympärille syntynyt asutus oli sekä merkki uudenlaisesta ajattelusta että osittain muutoksen aiheuttaja itse.<sup>6</sup>

Antiikin aikana niin pakanoiden kuin kristittyjenkin haudat paikansivat kuolleen maalliset jäänteet. Hautaan kuului piirto-  
kirjoitus, jossa yleensä oli merkittynä paitsi henkilön nimi mahdollisesti myös perhe-  
asema, ammatti, ikä ja kuolinvuosi. Näihin merkintöihin saatettiin liittää myös kuva vainajasta. Haudat auttoivat muistamaan edesmenneitä. Arièsin mukaan 400-luvun tienoilta lähtien tämä hautaamisen roomalaisperäinen yhtenäiskulttuuri alkoi hiljalleen mureta. Keskiajalla tuli tavanomaiseksi merkitä hautaa kivellä, johon itsessään ei kaiverrettu muuta tietoa. Kuten tavan asema munkkiyhteisöissä osoittaa, sen levinneisyyden syy ei ollut kirjoitustaidon puute. Haudasta muistomerkkinä tuli anonyymi. Ylhäisön ja pyhien hautoja lukuun ottamatta maallisen muistamisen sijaan korostui haudan eskatologinen merkitys. Samaan aikaan myös muistokiven ja ruumiin täsmällisen sijainnin yhteys heikkeni.<sup>7</sup>

Olennaista on, että keskiajalla oman ja läheisten hautapaikan julkituomista ei pidetty tärkeänä muuta kuin pyhien ja ylhäisten äärimmäisen poikkeuksellisissa tapauksissa. Tätä korosti tietoisuus siitä, että ennen pitkää maatuneista ruumiista jäljelle jääneet luut kuitenkin kuljetettiin toisaalle kalmistoon (*charnier*), jossa ne kasattiin sekaisin, ilman pyrkimystä pitää erillään yksittäisten vainajien jäänteitä. Tällaiset ruumiiden lopulliset sijoituspaikat yleistyivät keskiajan loppua kohden. Käytäntö jatkui laajalti aina uudelle ajalle asti.<sup>8</sup> Pyhät ja ylhäisaateliset vainajat saatettiin haudata moniinkin paikkoihin: ruumis käsiteltiin niin, esimerkiksi keittämällä, että lihat voitiin haudata heti kuoleman jälkeen jonnekin

lähelle ja puhdistetut luut saatettiin kuljettaa toisaalle. Sydän erityisen arvokkaana ruumiinosana haudattiin ehkä vielä kolmanteen paikkaan, muut sisälmykset neljäljenteen.<sup>9</sup> Ongelmaton suhtautuminen kuolleen ruumiin osittamiseen oli äärimmillään pyhäinjäännöksissä: ruumis – lähinnä tietysti siitä irrotetut luut – saatettiin jakaa lukemattomiin paikkoihin.

Haudan anonymiteetti alkoi hitaasti väistyä ensimmäisen vuosituhannen vaihteen tienoilla rikkaiden ja ylhäisön keskuudessa. Ariësin mukaan se pysyi kuitenkin köyhien käytäntönä ainakin 1700-luvulle asti, huolimatta yksilöllisyyden arvon hitaasta kasvusta. Itse hautapaikan merkitys muuttui myös. Varhaiskeskiajalla tärkeintä oli hautaaminen *ad sanctos*: mitä tärkeämpänä kuollutta henkilöä pidettiin, sitä lähemmäksi hänet päästettiin paikkaa, johon pyhät ihmiset oli haudattu. Käytännössä siunauskappelienn rinnalla pyhyttä edustivat myös kirkot ja katedraalit, joiden yhteydessä ei alun perin ollut hautuumaata.

Keskiajan lopulta lähtien hiljalleen yhä tärkeämmäksi tuli yksilöllisyyden merkitseminen hautapaikkaan. Kuvaavaa on, että kun risti 1600-luvulta lähtien alkoi yleistyä itsestään selvänä haudan ja kuoleman tunnuksena, se oli ensin pitkään kollektiivisen eikä yksityisen haudan merkki. Nimettömien hautojen ja ylhäisön näyttävien muistomerkkien välimuotona pikkuporvarienn melko huomaamattomat yksilölliset hautapaikat alkoivat yleistyä 1600- ja 1700-luvuilla, kun väestö kaikkinaensa vaurastui. Nykyaikainen ulkoilmahauta kivineen ja kirjoituksineen syntyi ja vakiintui 1400- ja 1700-lukujen välillä omistavien luokkien hautausmuotona.<sup>10</sup>

Ariësin mukaan ruumista sinänsä ei pitkään aikaan keskiajalla pidetty pelottavana. Suunnilleen 13. vuosisadalla alkoivat kuitenkin yleistyä peittämisen käytännöt. Tai kuten hän esittää, ruumiseen alettiin liittää voima, joka teki sen katsomisen sietämättömäksi. Kohta edes vainajan kasvoja ei enää ollut soveliasta pitää jatku-

vasti paljaina ennen hautaamista. Ariësin mukaan 1200- ja 1300-luvuilla yleistyi käytäntö, jossa ruumis peitettiin kaksinkertaisesti ensin käärinliinaan ja sen jälkeen kirstuun. Muutos oli tietysti hidasta eikä täysin yksisuuntaista. Se ei myöskään merkinnyt ruumiin persoonallisuuden poistamista, päinvastoin. Samanaikaisesti nimitään kehittyvät erilaiset symbolit, joiden kautta kuolleen henkilö pysyi edelleen esillä: niin itse arkkuun kuin maan päälle jätettyyn hautakiveen tai -sarkofagiinkin kaiverretut kuvat ja kirjoitukset.<sup>11</sup> Puutteessa eläville ei ollut mahdollista hankkia arkkua, eivätkä he saaneet hautamuistomerkkiäkään. Kaikkein köyhimmät vainajat – ja heidän joukossaan myös vauraimpienn pikkulapset – kasattiin yleensä syviin yhteisiin kaivantoihin. Tavanomaisista oli pitää kaupunkien hautuumailla yhtä tai kahta näistä avoimena täyttymiseen asti.<sup>12</sup>

Pitkään käytössä olleen kivisen – tai joskus poikkeuksillista siirtämistä varten lyijyisenn – sarkofagin muuttuminen puiseksi arkuksi liittyi uudenlaiseen hautaamiseen kulkueineen: kuljettamista varten rakennetusta kirstusta tuli myös hautaamisen väline. Puisesta arkusta tuli jopa haudan osa tai korvike, joka tapauksessa arvokkaan maahan laskemisen symboli.<sup>13</sup> Ruumis ikään kuin puettiin kahteen kertaan samoin kuin nykyään tehdään: ensin vaatteeseen, toiseksi vaatetta ja itse ruumista maasta erotavaan rakennelmaan tai kuoreen.

#### KOHTI NYKYAIKAISTA HAUTUUMAATA

Ariësin kuvaama keskiaikainen hautuunmaa oli kuolleiden sijoituspaikan lisäksi myös tärkeä yhteisöllinen keskus, julkinen kokoontumispaikka maallisine toimintoineen. Toisinaan se oli asuinpaikka ja muualta pois suljetuille pakopaikka.<sup>14</sup> Yksityiset haudat eivät usein kuitenkaan olleet nykyiseen tapaan syviä, ja kun joukkohautoja puolestaan ei suljettu ennen niiden täyttymistä, kuolleiden ruumiit ja ihmisluut

eivät pysyneet katseilta täysin peitettyinä. Tämä asiantila oli luonteva aina nykyaikaisten hygieniakäytäntöjen syntyyn saakka, mistä Arièsin mukaan monet maalaukset todistavat.

Ranskassa 1700-luvulle tultaessa useat keskiaikaiset hautuumaat olivat jääneet niin kirkkojen itsensä kuin kaupungin asutuksenkin laajennusten alle. Uusia hautuumaita rakennettiin kauas keskustoista. Kun silmäätekevät saivat edelleen viimeisen lepopaikkansa kirkon sisällä sen lattian alla tai sen muurissa ellei sitten aivan sen vieressä, köyhemmät päätyivät etäiselle uudelle hautuumaalle. Kirkkorakennuksen ja hautuumaan uusi ero vahvasti tendenssiä, jossa jälkimmäinen erikoistui kuolleiden säilytyspaikaksi, muut julkiset toimet jäivät siltä pois.<sup>15</sup>

Aivan uusi piirre suhtautumisessa hautuumaihin oli 1700-luvulla – osin jo 1600-luvulla – syntynyt poliisi-näkökulma, joka korosti terveyden ja järjestyksen merkitystä. Sen kannalta huonosti ylläpidetyt hautapaikat niin kirkon sisällä kuin sen ulkopuolellakin olivat yhteiskunnallisen hallitsemattomuuden tyssijoina sekä epämiellyttäviä terveysuhkia. Järjestysvallan huoli yhdistyi uskonnollisen moraalin muutokseen. Nyt alettiin pitää häpeällisenä, että köyhiä haudattiin epäkunnioittavasti “kuin eläimiä” massakaivantoihin, että heidän jäännöksensä olivat toisinaan kiusallisesti esillä, että kirkkojen sisällä jatkuvan hautapaikkojen avaamisen, myllertämisen ja kierrättämisen tähden ei ollut rauhaisaa ja että hautuumaita käytettiin niin julkisina huvittelupaikkoina kuin kirkollisten hoitajiensa toimesta viljely- tai laidunmainakin. Arièsin mukaan uutta ei ollut niinkään se, että hautuumaita ei erityisesti hoidettu tai että niillä oli monenlaisia toimintoja. Sen sijaan uutta oli asiantilan kritiikki.<sup>16</sup>

Ranskassa hautuumaiden ja kirkkoon hautaamisen terveydelle haitallisiin vaikutuksiin kiinnitetty huomio alkoi vaikuttaa käytäntöjen systemaattiseen uudistamiseen 1700-luvun kuluessa. Tavoitteena oli saada ruumiit pois asutuksen keskeltä, elä-

vien ja kuolleiden rajan tuli olla entistä selkeämpi. Samaten hautapaikkojen nopeaa kierrättämistä alettiin kritisoida. Lääkärit osoittivat niin kirkkojen kuin hautuumaidenkin kaasupäästöjen olevan hengenvaarallisia sekä messuun osallistujille että lähiseutujen asukkaille.<sup>17</sup> Radikaaleimissa mutta silti paljon poliittista kannatusta saaneissa ehdotuksissa suunniteltiin eräänlaisia hygieenisia maatumiskenttiä ilman yksilöllisiä muistomerkkejä – muuta kuin korkeintaan erityisen ansioituneille valtakunnan palvelijoille ja muulle ylimystölle. Laajalti tunnistettu tarve muutokseen ei kuitenkaan saanut vastakaikua papistolta ja seurakuntaneuvostoilta. Nämä pelkäsivät, että hautuumaiden siirtäminen pois kirkkojen läheisyydestä vähentäisi kuolleen saattamiseen liittyvien rituaalien vetovoimaa ja samalla papiston tuloja.<sup>18</sup>

Hygieenisen ja moraalisen ajattelun muutoksista kummunneissa uudistuksissa 1700-luvulla kehiteltiin perusmuodot nykyaikaisille länsimaisille käytännölle. Pariisin Père-Lachaisesta tuli Euroopassa esimerkillinen: hautuunmaa oli nyt englantilaista puistoa jäljittelevä vihreä alue istutuksineen, joiden väljyys takasi sujuvan ilmankierron. Uudistukset huipentuivat Ranskassa vuonna 1804 annettuun lakiin. Ensimmäkin nyt kiellettiin lopullisesti hautaaminen kirkkojen sisään. Toiseksi valankumouksellista oli, että jokaiselle vainajalle oli annettava oma hautapaikkansa – ei kuitenkaan välttämättä omaa muistomerkkiä; tämä nykynäkökulmasta itseltään selvä yksilöllisen elämän ja kuoleman paikantamisen tapa levisi laajojen kansanjoukkojen keskuuteen ja muuttui poikkeuksesta tavaksi vasta 1800-luvun aikana. Päällekkäin hautaamisen lopettaminen aiheutti kuitenkin muutamaa vuosikymmentä myöhemmin hankaluuksia väestönkasvun tähden ahtaaksi käyneissä kaupungeissa.<sup>19</sup>

Nykyään hautojen ja vainajien kunnioitusta on tapana ajatella ikaikaisena perinteenä. Arièsin kirja antaa kuitenkin osittain toisenlaisen kuvan. Hänen mukaansa

erityisen huonossa hoidossa hautuumaat lienevät kyllä olleen juuri silloin, kun niiden kuntoon kohdistui laajaa kritiikkiä 1700-luvun loppupuolella. Hautapaikkoihin liitetyn tunnelatauksen vähäisyys tulee selkeästi esille Pariisin keskustan vanhan hautuumaan, Innocentsin, desinfiomisen yhteydessä vuonna 1780. Sen alueelta kuljetettiin valtavat määrät vainajien jäännöksiä, lähinnä luita, Pariisin alle kaivettuihin katakombeihin, ja jälkeen jäänyt maa puhdistettiin.<sup>20</sup> Kukaan ei protestoinut massiivista operaatiota vastaan esimerkiksi sellaisella perusteella, että esi-isien hautapaikkaan ei saa koskea. Tässä suhteessa romantiikan aikana tapahtui radikaali muutos. Kuvaavaa on, että kun paroni Haussman 1800-luvun puolivälissä halusi jälleen siirtää hautuumaat ne kiinni kasvaneen kaupungin ulkopuolelle, ajatusta vastaan nousi nyt kansanliike, eikä hanketta voitu toteuttaa. Lähtökohtiensa erilaisuudesta huolimatta positivistit ja konservatiiviset katoliset saattoivat yhteistuumin vedota yhtäältä esi-isien muiston pyhyyteen ja toisaalta siihen, että hautuumaat kuuluvat kaupungin ytimeen.<sup>21</sup>

Ajatus suvun ja perheen jäsenten hautaamisesta samaan paikkaan ilmaantui Arièsin mukaan uudella ajalla vasta melko kauan sen jälkeen, kun haudan yksilöllisyyttä oli jo pidetty tärkeänä. Tämä huipentui siinä, että myös lapsia alettiin haudata perheen yhteiseen hautapaikkaan ja heidän menetykseensä liittyvä suru alettiin näin jakaa; Arièsin ensimmäiset esimerkit tästä ovat 1500- ja 1600-luvuilta. Muutos on suuri varhaiskeskiajan muistomerkkien anonyymiydestä ensin biografian kokoavan yksilöllisyyden merkitsemiseen ja lopulta koko perheyhteyden materialisoimiseen hautapaikassa. Pitkän historian kuluessa haudan kollektiivisuuden merkitys on vähentynyt mutta sen intiimi merkitys kasvanut.<sup>22</sup>

Jos hautaamisen käytännöt olivatkin vuosisatojen mittaan hitaasti muuttuneet, Arièsin mukaan länsimaissa yleinen perussuhde kuolemaan oli pysynyt pitkään lähes samana. Kuoleman läheisyys ja joka-

päiväisyys yhdistyi sen kunnioittamiseen. Arièsin kirjan tärkeimpiä väitteitä on, että tämä ajattelutapa muuttui nopeasti ja dramaattisesti – “yhdessä tai kahdessa sukupolvessa”<sup>23</sup> – niin ylhäisön, porvariston kuin tavallisen kansankin keskuudessa 1800-luvun alussa. Itse käännekohtaa, romantiikan aikakautta, kuvaa Arièsin esimerkeissä lähes pakkomieltteenomainen kuoleman ajattelu, jossa se liittyy nimenomaan perheen ja lähiomaisten joutumiseen eroon toisistaan ja toiveeseen kohtaamisesta uudestaan “tuonpuoleisuudessa”; Ariès puhuu “uudesta toisen kuoleman sietämättömyyden tunteesta”.<sup>24</sup> Hän esittää, että pitkässä perinteessä kuolema oli tämänpuolisesti suruna kollektiivisesti jaettu, kohtalona yksinäinen ja tuonpuoleisuuteen liittyvien ajatusten suhteen epä-määräinen ja avoin. Uusi 1800-luvulla alkanut herkkyyksensä sijaan keskitti tunteet voimakkaasti erityisiin olentoihin, perheeseen ja suureen rakkauteen.<sup>25</sup> Yhä yleisemmiksi käyivät hautamuistomerkit olivat taideteoksia, hautuunmaa itse niitä säilyttävä museo, muusta elämästä erotettu muistamisen puisto. Hautuumailla vierailu muuttui olennaiseksi osaksi perheyhteyden vaalimista, uudenlaista “kuolleiden kulttia”, jonka voidaan Arièsin mukaan sanoa olleen 1800-luvulta lähtien yhteinen niin eri uskonnoille kuin uskonnottomillekin.<sup>26</sup>

Romantiikan jälkeen suhde kuolemaan muutti Arièsin mukaan 1900-luvulla vielä kerran nopeasti muotoaan kahdella toisinaan tukevalla tavalla: se yksityistyi, ja samalla sen käsitteleminen ammatillistui. Kuolema ei ollut enää arkisesti läsnä, sen sijaan siitä tuli täysin vieras ja vieraudessaan suuri asia. Samalla sen kohtaamisen yksityinen luonne korostui jopa niin, että siitä ei enää sopinut puhua. Kuolema muuttui rumaksi ja likaiseksi, joksikin, josta vaietaan ja jonka paikaksi tuli sairaala – aivan kuten syntymänkin. Kuolema ja sen estäminen välineellistyi, ja sairaalainstituution, lääketieteen ja muiden kuoleman ammattilaisten merkitys korostui. Hautaamisen ja suremisen seremonioiden

hoitamisesta kehkeytyi liiketoimintaa. Itse menehtyvän ja hänen lähipiirinsä merkitys toimijoina väheni. Suruaika instituutiona alkoi kadota, valtiomiesten ja silmätekevien kuolemaa lukuunottamatta läheisen menetystä ei enää merkitty arjessa eikä sen suuruutta jaettu näkyvästi.<sup>27</sup>

Samalla kun Arièsin suuri tarina jäljittää pitkään pysyneitä ajattelutapoja, esimerkiksi kuoleman "taltutetun" läheisyyden jokapäiväisessä elämässä tai ajatuksen kuoleman jälkeisestä tilasta "lepona", hänen teoksensa todistaa käytäntöjen moninaisuudesta, ja mikä olennaisinta, *mahdollisesta* muutoksenalaisuudesta. Tämä on tietysti niin historiallisen kuin antropologisenkin tutkimuksen perustehtävä: jokin toinen paikka tai aika kertoo, että vallitsevat ja tutut käytännöt ovat syntyneet monipolisesti ja että ne siten voidaan olettaa muutoksenalaisiksi myös tulevaisuudessa.<sup>28</sup> Tämän ajatuksen voisi esittää länsimaisen kuolemasuhteen historian sijaan aivan yhtä vakuuttavasti esimerkiksi länsiafrikkalaisten esimerkkien kautta Louis-Vincent Thomasin tapaan.<sup>29</sup> Nykylänsimaisten käytäntöjen ja ajattelumallien yleismaailmallistaminen olisi karkea erhe.

Voidaanko Arièsin kuvaamasta suhtautumistapojen kirjosta kuitenkin koota jokin sellaista, joka olisi pätenyt kaikkialla länsimaissa koko pitkän ajanjakson keski-ajasta nykypäivään? Antropologiseksi vakioksi on oletettu ajatus siitä, että ruumiita ylipäänsä on tärkeää kohdella kunnioituskella. Selvää onkin, että pelkästään hygieeniset syyt eivät selitä vainajien käsittelemisen tapoja, sillä erityinen huolenpito ajatellaan yleisesti joksikin, jota Robert Hertzia seuraten voidaan nimittää "moraaliseksi velvollisuudeksi".<sup>30</sup> Arièsin kirjan perusteella tämä pitää paikkansa, ei kuitenkaan ilman poikkeuksia: useissa kohdissa hän kuvaa, kuinka köyhiä tai lapsia kohdeltiin kuin eläimiä tai kuinka kunnioituksen raja on muuten vain ollut häilyvä.

Arièsin kirjan kautta saadaan jo joitain vastauksia alussa esitettyihin kysymyksiin. Yhdessä olemisen merkkinä hautaamisen

painotukset ovat vaihdelleet: yhteisyyttä on korostettu toisinaan pyhien ja jo kuolleiden kanssa, myöhemmin esimerkiksi jälkeen jääneiden perheen jäsenten kanssa. Kunnioittava ero ihmisten ja ei-ihmisten tai ihmisruumiin ja jätteiden välillä puolestaan ei ole aina ollut selviö. Ariès ei kuitenkaan esitä perustavaa kysymystä: miksi ylipäänsä ihmiset haudataan tai tuhkataan kunnioittavasti? Tai sitten hän pitää vastausta itsestään selvänä. Onhan vainajan ruumiin jättäminen heitteille kaikkialla ääriteko, mahdollinen ainoastaan kauheana rangaistuksena. Kuolleen käsitteleminen kuolleeksi vaikuttaa ylikulttuurisesti välttämättömyydeltä ja velvollisuudelta.

#### HAUTAAMINEN IHMISEN TEKEMISEN VÄLINEENÄ

Hautaamiskäytännöissä materialisoituvat käsitteet elämästä, kuolemasta ja kuoleman jälkeisestä elämästä mutta myös poliittisesta järjestelmästä, yksilöllisestä arvostuksesta sekä perhe- ja sukulaissuhteista. Hautapaikka sijoittaa vainajan suhteessa toisiin kuolleisiin, hauuunmaa puolestaan kaikki vainajat suhteessa elävien kaupunkiin. Nykyään ruumiin käsittelemisen tapoja säädellään myös laeilla sekä yleisen järjestyksen että elossa olevien terveyden ylläpitämisen nimissä. Tavoitteena on hallita ruumiin tuhoutumista hautaamalla tai sitten polttamalla. Ennen tätä ruumis usein pestään, asetetaan kuolleille sopivana pidettyyn asentoon, puetaan erityisiin vaatteisiin ja ehkä lisäksi kehystetään arkkuun. Hautapaikka, tuhkan käsittelyn tavat, hautamuistomerkin muoto, sen kuvat ja kirjoitukset ovat kaikki tärkeitä vainajan ja jälkeenjääneiden yhteisölliselle paikantamiselle. Niin sukupolvien jatkuvuus kuin säätyasema tai sukupuolikin tulevat materiaalisesti merkityiksi. Aineelliset tuet mahdollistavat surun kanavoitumisen: niihin nojautuen voidaan muistaa niin kuollutta kuin muistelijan omaa kuolevuutta ja irrottaa symbolisesti vainajat elävien keskuudesta.

Jos siis kysytään, miksi ruumis käsitellään erityisillä tavoilla ja miksi hautapaikka merkitään, vastauksia on monta. Useimpien näiden vastausten näkökulmasta hautaaminen on *välineellistä*, ei päämäärä itsessään.

Nykyaikainen hautaaminen panee liikkeelle kokonaisen teknisen järjestelmän, jossa käsitykset elämän ja kuoleman merkityksestä välittyvät monen heterogeenisen toimijan ja materiaalin kautta. Yhteen tulevat testamentit, viranomaisten luvat ja säädökset (esimerkiksi Suomessa ruumis on haudattava vähintään 150 cm:n syvyyteen ja vähintään 30 cm:n päähän lähimmästä ruumiista), välineet säilyttää ja kuljettaa kuollutta ruumista ennen sen hautaamista tai tuhkaamista, muistotilaisuus kukkalaitteineen, puheineen, juhlapalveluineen ja -vaatteineen, haudankaivajan työ tai krematorio käyttäjiineen ja lopulta ruumiin tai tuhkan vastaanottava maa ellei sitten meri. Välineillä yleensä on taipumus piilottaa itsestään selväksi muuttuvaan toimintaansa poissaolevat valmistajat ja suunnittelijat – nämä muistetaan vain silloin, kun laite ei toimi. Ja juuri tällä tavalla kaikkien muiden kuin muistotilaisuuden järjestelyistä aktiivisesti huolehtivien on helppo pitää sivuseikkana hautaustoimiston palveluja autoineen tai paperityötä viranomaisten kanssa.

Verrattuna muihin välineisiin itse haudan tehtävä on kuitenkin poikkeuksellinen. Sen tarkoitus on olla näkyvästi esillä mutta samalla suunnata huomio poissa olevaan: ei ainoastaan kuolleeseen henkilöön vaan myös ylipäänsä elämän rajallisuuteen, eletystä hetkestä poissa olevaan tulevaisuuteen, jossa hautaaja itse on poissa. Hauta materialisoi elämään kuuluvan liikkeen läsnä ja poissa olemisen välillä ja muistuttaa tästä.

Hautamuistomerkki ei ainoastaan korvaa haudattua, vaan samalla se paikantaa tätä muistelevat omaiset, joiden suhteen vainajaan se jähmettää. Hautaaminen on aivan erityinen käytäntö siihen Bruno Latourin usein painottamaan ajatukseen

nähdessä, että välineissä inhimillinen ja ei-inhimillinen sekoittuvat toisiinsa.<sup>31</sup> Hautaaminen nimittäin olennaisesti *käsittelee* ihmisen ja ei-ihmisen rajaa. Eikö juuri kuollut ruumis ole erityisen ambivalentti tämän rajan suhteen? Ei ole selvää, mikä siinä on inhimillistä ja miksi. Jo elävän kehon suhteen on vaikea sanoa, missä määrin sen keuhkoista tai munuaisesta tai vaikkapa verenkiertojärjestelmästä pitäisi puhua erityisen inhimillisenä. Hautaamalla ihmiset työstävät inhimillisessä sitä, mikä ei ole täysin inhimillistä. Vainaja on *ihminen* mutta myös muuta: orgaanista materiaa, joka on muuttumassa muiden elämänmuotojen aineeksi. Ja käänteisesti ruumis on *biomassaa* mutta se on myös enemmän: joku erityinen, joka on haudattava.

Ei ole yllättävää, että hautaamista ja siihen liittyen tietoisuutta kuolevuudesta on perinteisesti pidetty keskeisenä ihmisen ja ei-ihmisen määreenä. Tarkkaan ottaen tämä rajankäynti tapahtuu kaksisuuntaisesti. Ensinnäkin hautaamalla korostetaan vainajien ihmisyyttä juuri siinä vaiheessa, kun nämä kuolemassa menettävät inhimillisen elämän. Kuolleiden käsittely merkitsee aineellisesti sen, että ajallisuudessa on tapahtunut erityinen elämä, ihmiselämä, joka on nyt lopullisesti poissa. Toiseksi hautaamistoimenpiteellä ihmiset erottavat itsensä kaikista niistä, jotka eivät haudata. Hautaaminen *määrittelee tekijänsä* ratkaisevalla tavalla osalliseksi elävien ja kuolleiden ihmisten ketjua. Robert Harrison tiivistää: "Hauta merkitsee luojensa kuolevuuden jopa selkeämmin kuin kuolleiden lepopaikan."<sup>32</sup>

Hautaamisen näkeminen erityisenä välineenä toimii lenkkinä tarkastelussa, jossa yhdellä puolella ovat empiiristen erityistapausten moninaisuus ja toisella näille yhteiset ennakoehdot. Selvästikään hautaaminen ei ole vain välineellinen toiminto muiden joukossa vaan jotain enemmän. Hautaaminen on sekä faktisiteettiin kuuluva asia että ihmisen ihmisenä olemisen ja samalla myös toisten



ihmisten kanssa olemisen perustan asia – ainakin jos Michel Serresiä ja Robert Harrisonia on uskominen.

#### OBJEKTIN JA SUBJEKTIN SYNTY PATSAAN KAUTTA

Syntymisen ja häviämisen kierron ansiosta planeettamme on vahvassa mielessä *maa*. Atomitasolla tarkasteltuna koostumme aineksista, jotka ovat osallistuneet jo lukemattomiin muihin elämänmuotoihin ja kuolemiin. Ihminen on maa-ainetta, syö maan hedelmiä ja muuttuu kuoltuaan maaksi. Vanha testamentti tiivistää: “Maan tomua sinä olet, maan tomuun sinä palaat.”<sup>33</sup> Kuten Arièsin kirja kertoo, asutuksen laajentuessa kaupungeissa on yleisesti rakennettu hautuumaiden päälle. Jopa haudat itse ovat muuttuneet kodeiksi. Kairon kuolleiden kaupungissa nimeltä Madafin El-Ghafir on ollut asukkaita yhtäjaksoisesti jo 1300-luvulta lähtien; kaikkienensa kaupungin hautuumilla asuu nykyään arviolta neljästä viiteen miljoonaa ihmistä.<sup>34</sup> Nekropoli elävien alla ei ole vain Rooman tai Pariisin todellisuutta. Kuinka moni helsinkiläinen uuden vuoden juhlija tietää, että Senaatintorin kivet peittävät entisen hautuumaan?<sup>35</sup>

Humaani ihminen on perustavasti suhteessa humukseen ja kävelee kuolleiden päällä. Tämä ajatus on taustana Michel Serresin kirjassa *Statues* ja Robert Harrisonin kirjassa *The Dominion of the Dead*. Arièsin tutkimuksesta nämä teokset eroavat avoimalla ylihistoriallisen näkökulman: ihmiselle ominainen ajallisuuden ja paikallisuuden tiedostaminen, siis kaiken kaikkiaan rajallisen historiallisuuden tiedostaminen, perustuu näiden kirjoittajien mukaan kuolemaan ja hautaamiseen.

Serres pohtii *Statues*-kirjassa, kuinka ylipäänsä syntyy subjektin ja objektin ero ja samalla niiden välinen suhde. Tämä suhde vaatii aina kolmannen, välittäjän, ja kuolema on hänen mukaansa perustava kolmas. Serresin kiertelevä ilmaisutapa tekee vaikeaksi esitellä suoraviivaisesti hä-

nen ajatteluaan. Sitä voi kuitenkin lähteä kerimään auki hänen väitteestään, että hauta on ensimmäinen merkki. Se itse ei merkitse mitään, mutta suhteessa sen pysyvyyteen kaikki muu voi merkitä. Ihmisruumis on kuin kivi, joka korvataan paneamalla sen paikalle hautakivi. Tämän viitepisteen kautta puolestaan ympäröivä tila jäsentyy, rajoittuu ja näyttäytyy erityisenä paikkana.<sup>36</sup>

Nimi *Statues*, patsaat, viittaa yhteyteen, joka indoeurooppalaisissa kielissä patsasanastolla on staattiseen stabiliteettiin ja substanssin pysymiseen, valtiolliseen (*état, state*) voimaan, statukseen ja vakautettuun järjestykseen. “Patsas” on Serresin käyttämä yleisnimi ja metafora vakaalle välitykselle ja kiinteälle ulkopuolelle. Hän väittää, että filosofia on perinteisesti puhunut patsaista ja rakentanut määrättömästi niiden päälle puhuessaan substanssista eli muuttumattomasta rakenteesta tai tuesta, alkuperäisestä vakaudesta muun vakauden ehtona.

Ilman kiinteää ulkopuolta ajateltu elävä subjekti on Serresin mukaan liikettä, moniaistista sekoitusta ilman selkeitä rajoja. Sen vakaus on kiertävien elementtien liikkeen säännöllisyyttä. Tällä tasolla Serres ei ajattele yksilö- ja kollektiivisubjektin eroavan toisistaan. Subjekti itsessään ei ole mitään kiinteää, mutta yhtä vähän tätä on mikään sitä vastaan asettuva objekti. Tarkemmin sanoen subjekti ja objekti eivät asetu toisiaan vastaan, sillä toimiva ja elävä ruumiillisuus on sekoitus ulkoista ja sisäistä. Kuten Serres toteaa, jo minän sanomista on vaikea kuvata selkeän objekti–subjektisuhteen tai sisäisen ja ulkoisen erottelun kautta: kumpaan kuuluvat kieli ja muut suun lihakset, hampaat, huulet tai äänihuulet, ovatko ne hallitsevaa subjektia vai tämän ulkopuolisia välineitä?<sup>37</sup> Jos subjektista tai objektista puhutaan sinänsä, Serresin mielestä on parempi käyttää nestemäisiä kuin kristallisen kiinteitä metaforia. Ilman ulkopuolta subjekti ja objekti ovat kuin kaksi lähdetä, jotka toisinaan virtaavat eri suuntiin, usein samaan. Niiden

suhde on ratkaistu soluutiona, toisiinsa liukenemisena ja valumisena, nesteiden sekoituksena.<sup>38</sup>

Subjekti ja objekti kuitenkin kiinteytyvät ja irtoavat toisistaan, kun sekoittunut ja kaikilta osin liikkeessä oleva ruumis kuolee, jäykistyy lopullisesti. Toki mätäneväkin ruumis jatkaa virtaamistaan. Leviämällä ilmaan ja valumalla maan kautta se valtaa yhä enemmän tilaa. Siksi sitä yhä työestetään ja kiinteytetään kuoleman jälkeen, tehdään entistä kuolleemmaksi. Serres ajattelee kaiken tiedon, myös tieteen, syntyvän periaatteessa samalla tavalla kuin muumiot: pehmeä ja muuttuva erotetaan pysyvästä, kiinteät aineet irrotetaan nesteistä, jähmeät selkeyttämättömistä, muoto kaaoksesta, erillinen sekoittuneesta, luut sisälmyksistä. ”Muumio on ruumiin jälkeen toinen patsas, ensimmäinen työstetty, tuotettu ja analysoitu objekti, toinen kiinteä aine.”<sup>39</sup>

Serresin mukaan hautaamisessa ja hautapatsaan pystyttämisen eleessä niin subjekti, objekti kuin nämä toisistaan erottava kuolemakin erottuvat toisistaan yhtä aikaa. Tapahtuu ”kolmoisvakauttaminen”. Ensinnäkin kuolema vakauttaa subjektin ja objektin suhteen eli lopettaa näiden sekoittuvan virtaamisen toisiinsa, synnyttää täyden ulkopuolen. Toiseksi patsas puolestaan on ensimmäinen objekti, joka vakauttaa subjektin ja kuoleman suhteen: subjektille syntyy suhde kuolemiseen joko patsaaksi muuttuneen erityisen kuolleen tai tämän sijaan nostetun korvaavan patsaan välityksellä; subjekti ei siis Serresin mukaan kohtaa kuolevuutta suoraan vaan irtautuneen objektin kautta. Kolmanneksi patsaan eli erillisen objektin yhdistäminen kuolemaan vaatii puolestaan kummastakin erillistä subjektiivista välitystä.<sup>40</sup>

Erillään oleviksi yksilöiksi – tai kollektiiveiksi – subjektit muodostuvat Serresin mukaan vain suhteessa kuolemaan ja objektiin. Siksi maailmassa, siellä tai täällä ja yhdessä olemisen perustan avainsana Serresille on ranskan *gésir*, joka merkitsee makaamista, lepäämistä, virumista, lojumista. Mikä tärkeintä, se on hautakir-

joituksen verbi: tässä lepää, *ci-gît*, käännös latinankielisestä ilmaisusta *hic jacet*. Latinan *jacere*-verbistä puolestaan johtuvat sanat subjekti, joka lepää alla, sekä objekti, joka lepää edessä. Subjektin määreet Serresin tekstissä ovat kuitenkin liikkuvia: yhtäältä tämä käsite tuntuu viittaavaan hautakiven alle heitettyyn ja erillistettyyn yksilöön, toisaalta hautakiven objektin kautta kuoleamisen hahmottavaan olentoon. Kummassakin tapauksessa ”täällä” olemisen perusta hänen mielestään on tässä lepääminen, jonka kautta avautuu kolminainen suhde subjektin, objektin ja kuoleman välillä.<sup>41</sup>

Kuinka kirjaimellisesti Serresin kuvausta perustavan eron syntymisestä kuoleman kautta pitää lukea? Vaikuttaa siltä, että ei ainoastaan patsaan vaan myös kuoleman käsite metaforisoituu. Se muuttuu yleiseksi nimeksi sille, mikä mahdollistaa jäykän ja paikallaan pysyvän välityksen. Tässä mielessä se eroaa myös niistä muunlaisista välittäjistä, joita Serresin tuotanto on täynnä. Hermestä, parasitteja ja enkeleitä määrittää se, että ne liikkuvat paikallaan pysyvien välillä. Kuolema ja patsaat puolestaan edellytetään, jotta paikka pysyy paikallaan jonkinlaisena taka-alana, joka antaa koordinaatit liikkeille, etualan jatkuvalla muutokselle. Serres ei kuitenkaan itse perustele millään tavalla, miksi kysymyksessä olisi *inhimillinen* kuolema. Miksei mikä tahansa kuollut asia voisi välittää pysyvyyttä yhtä hyvin kuin ihmisruumis?

#### EDESMENNEIDEN MAA, RAKKAAN RUUMIS JA OMA KUOLEMA

Kirjallisuustieteilijä Harrison kytkee puheen hautaamisesta filosofi Serresia konkreettisemmin sukupolvien jatkumoon. Harrisonin mukaan hautuumaat ovat perimmäinen merkki siitä, että ihmisenä olemiseen kuuluu tietoisuus edeltäjistä, ylipäänsä *jälkeläisyys*, suhde esi-isiin ja -äiteihin. Olla ”täällä” edellyttää, että täällä on ollut ja asunut jo muita. ”Kuten esivanhempamme aina edeltävät meitä, se maa, johon

saatamme heidät lepämään, on aina jo ottanut vastaan toisten luut – sanan ‘toisten’ radikaaleimmassa merkityksessä, mukaan lukien muut lajit, joista monet ovat kuolleet meidän tähtemme.”<sup>42</sup>

Pitkää perinnettä seuraten Harrison pitää tietoisuutta kuolemasta ihmisluonnon perustana. “Sanoisin, että ihmiset eivät haudata ainoastaan tuottaakseen sulkeuman ja eron kuolleista vaan myös ja ennen kaikkea inhimillistääkseen sen maan, jolle he rakentavat maailmansa ja perustavat historiansa. [...] Olla ihminen merkitsee ennen muuta hautaamista.”<sup>43</sup> Ihminen on syntyisin kuolleista ja kotonaan heidän aiemmin asuttamissaan alueissa ja kielissä, heidän tekemisään instituutioissa, lain ja tapojen järjestyksissä, joiden kautta välitetään edesmenneet yhteyden vielä syntymättömien kanssa. Niinpä ymmärrys kuolevuudesta kytkeytyy Harrisonin mukaan välittömästi ajatukseen velasta toisille. Ihminen ei ole itsensä luoja. “Vain kuolleet voivat oikeuttaa meidät. Itseksemme olemme kaikki äpääriä.”<sup>44</sup>

Serres ei varsinaisesti tarkastele kuolemaa koskevaa tietoisuutta, esimerkiksi “kohti kuolemaa olemista” tai vastaavaa. Hänelle näyttää olevan selvää, että juuri täysin toinen asia, liikkumaton, on kuollut. Ja tämä tieto syntyy samalla kuin tieto subjektista ja objektista ja näiden välisestä erosta. Harrison sen sijaan keskustelee viime vuosisadan filosofiassa tärkeänä pidetystä kysymyksestä, mitä kuolevuus merkitsee ihmisen kohdalla ja miten ihminen tietää olevansa kuolevainen. Eihän toisen kuolevuus suoraan merkitse, että myös minun tulee kuolla? Harrison kiistauttaa tämän näkemyksen ja on eri mieltä kirjansa tärkeimmän keskustelukumppanin Martin Heideggerin kanssa. Tunnetusti tämä käsittelee *Olemisessa ja ajassa* kuolemaa ihmisen “omimpana mahdollisuutena”, jonnain mitä ei voi oppia toisilta.<sup>45</sup> Heideggerin esityksessä omat mahdollisuudet eivät ole valmiita ja ulkopuolisia vaan ne ovat sitä olemista, jota kukin itse on *tässä* – ja tässä tai täällä oleminen on nimenomaan omaan

kuolemaan suhteessa olemista. Heideggeria voi tulkita niin, että mitään ei varsinaisesti ole täällä ennen kuolemaa: täällä oleva on alusta lähtien rajallinen, suuntautunut mahdollisuuksien lisäksi kuoleman eli mahdottomuuden mahdollisuuteen, ja myös ymmärtää rajallisuutensa – ainakin jollain tavalla. Harrison ja Serres sen sijaan ajattelevat, että ennen omaa kuolemaa kuolema on kaikkea omaa perustaen läsnä *toisina* kuolleina ja haudattuina.

Harrisonin mukaan ajallisuuden ymmärtämisen alkuperä on oleminen kuolleen ruumiin äärellä, jolloin ajan ulottuminen yli tässä olemisen on selvää: on menneisyys yhdessä, on tulevaisuus erotettuina. Vainaja henkilöi menetyksen ja poissa olemisen – ja opettaa jälkeen jääneille sekä kunkin oman että jaetun kuolevuuden. Toisin sanoen Harrison korostaa Heidegger-tulkinnassaan kohtaa, jossa tämä esittää, että kuollut ruumis on vain esillä oleva asia.<sup>46</sup> Tätä vasten korostuu Harrisonin oma ajatus ruumista jonain enempänä.

Ruumis on jonkin sellaisen paikka, joka on kadonnut, joka on hylännyt läsnäolon alueen. [...] Vain jokin niin vastustava kuin aistimaton rakkaan ruumis – sen rauenneen elämän ja silti säilyvän asiaisuuden arvoitus – saattoi antaa antropomorfiselle mielelle ensimmäisen väylän siihen, mitä abstraktisti kutsumme kuolemaksi, ja sen kautta äärellisyyden eetokselle. Täsmällisessä kaltaisuudessaan edesmenneen henkilön kanssa ruumis vetää pois [*withholds*] läsnäolon samalla, kun se tekee poissaolon läsnäolevaksi.<sup>47</sup>

Tämän kaltaiset muotoilut tuovat esiin myös sen, millä tapaa puhe hautaamisesta inhimillisyyden alkuperänä on välittömästi moninaista ja ongelmallista. On ensinnäkin vaikea nähdä, minkälaisen ajattelun tai varsinkaan minkäläisten havaintojen perusteella voitaisiin todella *osoittaa*, että ainoastaan rakkaan poismeno kykenee vakuuttamaan ihmisen omasta kuolevuudesta. Toiseksi kuten lainaus kertoo, Harrison ei selvästikään ajattele hautaamista ainoastaan ihmisyyden loogisena tai

välttämättömänä perustana. Lisäksi kysymys on vahvassa mielessä alkutarinasta, myytistä, joka kuvaa jälkeen jääneille “väljän” kuolevuuden ymmärtämiseen avannutta erityistä tapahtumaa. Ja kuitenkin tämä on oletettu aina jo tapahtuneeksi. Vastaava rakenne toistuu seuraavassa Serresin tiivistyksessä:

Ruumis oli ihmisille ensimmäinen objekti. Se lepää heidän edessään ongelmaksi tai esteeksi asetettuna. Mikä tahansa muu asia, puu, kivi tai eläin, saattoi tai saattaa tulla yksilön tai kollektiivin yksityiseksi tai julkiseksi omaisuudeksi, viimeksi mainitussa tapauksessa myös kauppatavaraksi, pelipanokseksi tai fetissiksi. Kuolleen ruumiin edessä kaikki subjektit perääntyvät: hän lepää tässä, leikkaa tilansa, suurempana makuulla kuin pystyssä, kauheampana kuolleen kuin eläessään.<sup>48</sup>

Sanottaessa näin “ihmisen” alkuperä on aina jo oletettu: tiedetään, *kuka* tai *mikä* on se, jolle objekti ilmaantuu. Samaten inhimillinen omaisuuden käsite on jo oletettu, vaikka vasta objektin ilmaantumisen kautta ihmisen ylipäänsä piti olla mahdollinen.

Puhe alusta ja perustasta kertookin yhtä aikaa kolmesta erilaisesta perustasta: ensinnäkin ihmisyyden rajaamiselle välttämättömäksi oletetusta ehdosta, toiseksi menneestä ainutlaatuisesta tapahtumasta, joka kuitenkin jo edellyttää välttämättömät ehdot perustettuina, ja lisäksi vielä kolmanneksi yhä uudestaan kertautuvasta alun eleestä, jossa ihmisyyys perustetaan jokaisen kuoleman ja hautaamisen kautta ainutkertaisesti.

#### KUOLLEET JA ELÄVÄ KIELI

Sekä Harrison että Serres kytkevät kuoleman ja hautaamisen myös inhimillisen kielen syntyyn, vaikka keskenään erilaisilla tavoilla. He kuitenkin jakavat ajatuksen, että kielellisyys toki kuuluu ihmisyyden perustaan mutta ei ilman suhdetta kuolemaan ja sen materiaalisuuteen. Serresin ajattelutapa poikkeaa kiinnostavalla taval-

la perinteestä: hän toteaa eläimillä olevan kaikenmoista kiistaa, jota voidaan pitää politiikan alkumuotona, samaten jotkut niistä käyttävät merkkikieltä, mutta yhdelläkään niistä ei ole objekteja eikä kuolemaa, toisin kuin ihmisellä. “Mutta ihmisyyys ilmaantuu abstraktin tai suhteistaan irroitettun objektin edessä, objektin, joka on vapaa, tullut toisaalta kuin taivaasta pudonnut kivi. [...] Ihminen tulee asioista.”<sup>49</sup> Serresin ajatus kulkee suunnilleen seuraavalla tavalla: inhimillinen kieli on alkupe- räisesti suhteessa johonkin itseään alkupe- räisempään, ja asioiden ei-kielellinen osa tulee kielen ilmaisemana esille ikään kuin toisena tulemisena, haamumuodossa. Tätä Serres alleviivaa käyttämällä paluuta merkitsevän verbin *revenir* substantivoitua muotoa *revenant*, joka merkitsee nimen- omaan kummitusta. Tarkkaan ottaen objektikaan ei Serresin mukaan ole ruumis sinänsä vaan ruumis tulossa uudestaan ja kummittelemassa kuoleman jälkeen.<sup>50</sup>

Kun Harrison keskusteleee julkilausutusti Heideggerin kanssa, Serresin kirjassa tämä on läsnä kaikkialla mutta ei kertaakaan nimeltä mainittuna. Serres puhuu patsaista korvaajina, jotka ovat itseään alkupe- räisemmän tilalla ja peittävät sen. Yhteys Heideggerin kuuluisan kirjoituksen “Tekniikan kysymisen” analyysiin totuudesta paljastumisena, *aletheiana*, on ilmeinen, vaikka Serres puhuukin ennen muuta tiedosta, ei totuudesta.<sup>51</sup> Serres tekee selväksi, että *peittäminen* on oikeastaan kaiken alku. Jotta tiedon kirkkaus erottuisi kirkkautena, se edellyttää varjon ja läpinäkymättömyyden. Esille ei voi tulla, ellei ensin ole peitettyä. Sanoihin tiivistyvä tieto on valoa, joka ei kuitenkaan läpi- valaise ja joka on kiinnostavaa vain suhteessa ainakin osittain varjoon ja pimeyteen jäävään.<sup>52</sup>

Serres tuntuu esittävän, että kuolema ja patsaat ovat ennen mitään muuta, ilmaantuneet ilmiöinä ennen kieltä. Tullessaan kieli kuitenkin valtaa ne.<sup>53</sup> Toisin sanoen kieli on jossain mielessä muista asioista irti oleva asia, joka korvaa ja peittää sen, mikä

sitä edeltää. Se on kaikkien korvaamisten korvaaja, joka peittää peittämiset ja asioiden ei-kielelliset alkuperät tehokkaasti ja kattavasti niin, että lopulta kaikki näyttää olevan vain kieltä.<sup>54</sup> Näin ajateltuna kieli ei selvästikään *viittaa* ei-kielellisiin asioihin mutta ammentaa silti suhteessa näihin voimansa sanoa mitään, tarkoittaa ja olla mielekäästä. Jotta ihminen ei menettäisi suhdetta alkuperäänsä, tästä ei-kielestä kaiken perustana on välttämätöntä puhua. Ja koska tämä ei onnistu suoraan, asettamalla sanoja vastaamaan asioita ilman jäännöstä, kielen ja ei-kielen suhteesta kerrotaan kiertäen, monen tarinan, suhteen ja esimerkin kautta. *Statues*-kirja lainaakin niin uutislähettyksiä Challenger-sukkulan tuhosta kuin Verneä, Zolaa, Maupassantia tai antiikin Orfeus-myyttiä. Vaikka Serres ei siis ajattele kielen mahdollistavan pääsyä itsensä ulkopuolelle, hän kuitenkin selvästi katsoo voivansa omalla kielellään osoittaa, että ennen kieltä on jotain, mikä perustaa myös kielen, jotain, josta *Statues*-teoksessa puhutaan patsaan metaforan kautta.

#### KUOLLEEN EROTTAMINEN MIELIKUVAKSI IRTI RUUMIISTA

Harrisonin teksti on myös kielellisyyden käsittelyssä astetta helpommin lähestyttävää kuin Serresin. Hautaamisen ja kuolevuuden perustavuus inhimilliselle olemiselle ei Harrisonin mukaan rajoitu suhteeksi maahan ja paikkaan, sillä kuolleet puhuvat meidän kauttamme. “Perimme heiltä sanat ikään kuin antaaksemme heille äänen.”<sup>55</sup> Jälkeläisyys on paradoksaalisesti myös inhimillisen kielen alkuperässä – paradoksaalisesti siksi, että kuten jo yllä todettiin, perustasta puhuminen aina jo joutuu edellyttämään perustan annetuksi. Tästä rakenteesta Serres ja Harrison ovat erittäin tietoisia. Jälkimmäinen tiivistää: “Riippumatta murteestamme puhumme kuoleiden sanoin. Tietyissä mielessä tuo on miten ja miksi ylipäänsä puhumme. Aivan kuten ihmisyyys alkaa siellä, missä on jo esivanhempia, kieli alkaa siellä, missä se

on jo alkanut.”<sup>56</sup>

Kysymys ei ole kuitenkaan vain siitä, että kieli joudutaan olettamaan aina jo olevaksi, perityksi, siis ihmisenä olemisen yleiseksi ehdoksi. Harrisonilla on myös vahvempi väite, joka koskee alun tapahtumaa: hänen mukaansa kieli ylipäänsä, sanomisen tarve, alkaa eroon joutumisesta. Suremiskäytäntöjen tutkijoihin vedoten hän painottaa, että rituaalinen vaikerrus ei ensisijaisesti tee kunniaa kuolleille tai päästä mekaanisesti ulos tunnetta. Sen sijaan se hallitsee murhetta ja sen mahdollista tuhoavuutta, toistuvine eleineen se on “objektivoinnin työtä”.<sup>57</sup> Ritualisaatio auttaa kriisin rajaamisessa ja tarjoaa valmiiden eleiden kanavan. Silti kysymys on kielestä, joka ei ole täsmällistä, kokemuksesta ja paikallisesta ajasta riippumatonta, terminaattorin termejä, vaan hakevaa ja kiertävää ilmaisemista. Tässä on Harrisonin mielestä myös runouden alkuperä.

Harrison esittää, että surun jaettu ilmaiseminen estää surun rappeutumisen ja degeneroitumisen epäinhimilliseksi psykiseksi energiaksi, mutta samalla se mahdollistaa yhteisöllisen jakamisen. Mikä tärkeintä, se mahdollistaa eroamisen kuolleesta. Tämän on onnistuttava, “sillä jos ja kun se epäonnistuu, sen sijaan, että kuollut kuolee minussa, minä kuolen kuolleessa”.<sup>58</sup> Uhkana on yhtäältä samastuminen täysin kuolleeseen ruumiseen tai toisaalta kykenemättömyys ilmaista surua, jääminen sen vangiksi. Hautaamisrituaalit siis mahdollistavat kuolleista eroamisen. Mutta mikä olennaista, ne myös tekevät eron itse vainajan persoonan ja tämän maallisten jäänteiden välille. “Hautajaisriitit toki palvelevat rituaalisen eron tekemisessä elävien ja kuolleiden välillä, mutta ensisijaisesti ne palvelevat edesmenneen *mielikuvan* erottamisessa ruumiista, johon se on sitoutunut menehtymisen hetkellä.”<sup>58</sup> Harrisonin mukaan juuri tähän mielikuvan vapauttamiseen kuoleman jälkeiseen tilaansa kohdistuu jälkenjääneiden velvollisuus. “Luonnollisen kuoleman muuntaminen ihmisen kuolemaksi tarkoittaa

oikeastaan kuolleiden synnyttämistä kuoleman jälkeiseen elämään.”<sup>60</sup>

Ajatus mielikuvan irrottamisesta ruumiista liittyy Harrisonin kirjan tärkeään painotukseen, jonka mukaan kukaan ei itse asiassa kuole yksin, itsenäisesti ja hallitusti. Nimittäin “olla kuollut” viittaa välttämättä ei ainoastaan itse kuolijaan vaan ratkaisevasti myös jälkeenjääneisiin.<sup>61</sup> Toki valistuksen lapsina ajatteleme ruumiin kuuluvan jokaiselle yksilölle itselleen vielä kuoleman jälkeenkin. Oman ruumiin ajatellaan olevan kuin minkä tahansa muun omaisuuden. Asiallisesti Harrisonin mielestä ihmisen rajallisuus tekee tämän kuitenkin mahdottomaksi: kukaan ei kuole, ennen kuin läheiset ovat hoitaneet ruumiin kuolleeksi. Oman kuoleman voivat viedä päätökseen vain toiset.<sup>62</sup>

#### ALUKSI JA LOPUKSI: RUUMIIT JA JÄTTEET

On selvää, että Serresin ja Harrisonin väitteet kuolemasta ja hautaamisesta ihmisyyden alkuperänä eivät ole noin vain osoitettavissa oikeiksi tai edes vääriksi. Itse asiassa heidän kirjojensa kautta tulee avatuksi kysymys perustoista puhumisen mielekkyydestä ylipäätään.

Jos joka tapauksessa joudutaan astumaan mielikuvituksen alueelle, kuten Serres ja Harrison spekulatiivisissa alkutari-noissaan väistämättä tekevät, miksi ei suoraan Austerin tavoin vain kirjoitettaisi tarinoita kuolemasuhteesta ja sen perustavasta merkityksestä? Tai jos halutaan pysyä tiedemaailman sisällä, eikö järkevintä olisi tutkia historioitsijoiden ja antropologien tapaan erilaisia toteutuneita hautaamisen muotoja, ilman kaiken kattavaa puhetta perustoista? Ongelmana on, että tällaisissa empiirisissä ratkaisuissa joka tapauksessa joudutaan olettamaan jotkin asiat perustettuina, haluttiin tai ei. Toisin sanoen alkuperien oletuksista vaikeneminen ei merkitse, etteikö niihin tultaisi joka tapauksessa ottaneeksi kantaa. Jacques Derrida argumentoi tällaisen näkemyksen puolesta

vakuuttavasti kirjassaan *Apories*. Hänen mukaansa historiallisantropologisessa tutkimuksessa – mukaan lukien esimerkiksi biologia ja väestötiede – aina jo oletetaan jollain tavoilla vastatuiksi kysymykset siitä, mitä kuolema on tai miten se koetaan, puhumattakaan siitä, *onko* se todella sanan vahvassa mielessä ja mitä oleminen tässä yhteydessä merkitsee. Mutta vastavasti Derrida analysoi hienovaraisesti, kuinka Heideggerkaan ei *Olemisessa ja ajassa* onnistu rajaamaan tarkastelujensa ulkopuolelle historiallisantropologisia käytäntöjä, vaikka hänen tavoitteenaan on lähestyä kysymystä mahdollisuudesta, mahdottomuudesta ja kuolemasta ilman esioletuksia ja tutkia näitä oletuksia itseään. Vaikuttaa mahdottomalta puhdistaa ajattelu sidoksesta faktisiteettiin, mutta vastavasti puhtaasti tapauksia kuvaavaksi oletettu esitys nojautuu lausumattomiin ontologisiin ennakko-oletuksiin.<sup>63</sup> Esimerkiksi Arièsin tutkimus länsimaisesta kuolemasuhteesta kertoo, miten hautaamisen nykyiset muodot ovat perustuneet hitaasti monipolvisen historian kautta. Mutta se, että ihmisruumiita ei jätetä heitteille, ei kuitenkaan tule perustelluksi: vainajia kohtaan tunnettu velvollisuus vaikuttaa historiallisesti ohittamattomalta, vaikka siitä ei voi puhua ohi historiallisesti muuttuneiden käytäntöjen. Tärkeää onkin, että Serresin ja Harrisonin tekstit johdattavat näkemään vastavuoroisuuden historiallisten tapahtumien ja mahdollisuusehtojen välillä.

Se, mitä Serres ja Harrison onnistuvat osoittamaan, ei lopulta ole sen tai tämän perustamisen eleen tärkeys, vaan ennemminkin se, että hautaaminen on yksi niistä käytännöistä, jotka joudutaan olettamaan aina jo oleviksi, jotta voidaan puhua ihmisestä. Esimerkiksi Harrisonin väitteen, että kuolevuus opitaan rakkaan henkilön ruumiin äärellä, voisi tietysti kiistää toteamalla, että ihmisillä voi olla ja onkin käsitys omasta kuolevuudesta ohi sen, onko heillä kokemusta rakkaimpiensa kuolemasta. Mutta tätä tärkeämpää on, että joka tapauksessa joudutaan olettamaan erityinen inhimillinen

*rakkauden* käsite, jotta hänen väitteensä olisi mahdollinen. Vastaavasti voi analysoida Harrisonin seuraavaa tiivistystä: “[...] olennaisesti juuri toisten kuolema – institutionalisoituneena ja ritualisoituneena hautajaisiin, maahan panemiseen, suremiskäytäntöihin ja muistojuhlien protokollaan – herättää kuolemaa kohti olemisen purkautumaan inhimillisessä olemassaolossa.”<sup>64</sup> Jotta voitaisiin todeta kuolemaa kohti olemisen ihmisyyden perustaksi, on kuitenkin oletettava “institutionalisoituminen” ja “ritualisoituminen” jo tätä ennen olemassa oleviksi perustoiksi. Lista “aina jo” välttämättömiksi oletettavista asioista ei selvästikään ole noin vain rajattavissa ja puhdistettavissa.

Serres ja Harrison tuovat hienosti esiin, kuinka inhimilliseen olemiseen alusta pitäen kuuluva loppu välittyy materiaalisesti. Suhteen maahan painottaminen onkin heidän teksteissään tärkeää siihen filosofiseen perinteeseen nähden, jossa kuolevuuden ymmärtäminen on katsottu ihmisyyden alkuperän kannalta olennaiseksi. Mutta myös tässä transsendentaali perusta yhdistyy heidän käsittelyssään faktisten perustojen historialliseen liikkeeseen. Harrison väittää, että 1900-luku tullaan muistamaan sen edellisellä vuosisadalla alkaneen prosessin jatkamisesta, jossa neoliittinen aikakausi käy kohti loppuaan.<sup>65</sup> Eläinten kesyttämisen ja maanviljelyn kehittymisen kulttuurin aikana suurin osa ihmisistä eli työstämällä maata, johon heidän esi-isänsä oli haudattu ja johon myös heidät tultaisiin hautaamaan. Tämä ei enää päde länsimaihin. Jo *Forests*-teoksessa Harrison totesi, että ensimmäistä kertaa tuhansiin vuosiin harva meistä tietää, mihin tulee haudatuksi, olettaen että tulee ylipäänsä haudatuksi. *The Dominion of the Dead*-kirjassa hän jatkaa seurauslauseella: “Tämä kulkee käsi kädessä toisen sellaisen määrittämättömyyden kanssa, joka vähän aikaa sitten olisi ollut valtaosalle mahdollon ajatella. Harvalla meistä on minkäänlaista käsitystä siitä, mistä syömämme ruoka tulee.”<sup>66</sup> Emme tunne syömiämme yk-

sittäisiä eläimiä, emme seuraa maitoa antavien lehmien eloa ja kehitystä laitumilla, emme tunne niitä peltoja, joilla kasvaa vilja, maissi tai riisi, emme niitä vesiä, joista kalat pyydystetään. Ruoka on teollisuustuote, joka tulee toisaalta.

Hautapaikkamme tuntemattomuus ja ruuan alkuperän tuntemattomuus juontuvat Harrisonin mukaan kumpikin samasta alkuperästä: länsimaisesta pyrkimyksestä päästä irti maasta ja esi-isien seuraamisen kahleesta. On kuitenkin ilmeistä, että maailmassa elämiseen sidottu ihminen ei voi ohittaa ruumiinsa tuhoutuvuutta. Ei ole myöskään näköpiirissä, että maaksi muuttumisen säätelemine lakkaisi – ruumiit jätetään täysin heitteille vain ääritilanteissa. Austerin romaani *In the Country of Last Things* puolestaan kuvaa, mitä tarkoittaisi, että tämä säätelemine toteutuisi puhtaan hyödyn näkökulmasta. Samalla kirja tulee alleviivanneeksi, että moinen on mahdollista ainoastaan poikkeustilan vallitessa – ja silloinkin ihmisen rakastava yhteisöllisyys purskahtaa esiin, hautaamista ja muistamista ei voi täysin kieltää. Austerin kuvaus nostaa tehokkaasti esiin kysymyksen siitä, miksi ja miten erotamme kuolleen ihmisen muista kuolleista olennoista. Tämä ero on olennainen siinä, miten ajatellaan ihmisen suhde omaan maallisuuteensa. Millä tavalla ruumiin saattaminen tomuksi eroaa siitä, miten kaikki muu kierrätetään tomuksi?

Euroamerikkalaisen sivilisaation tuottamia laajoja jäteylänpöjyä yhdistää hautuun sijainti yhteisön reunoilla. Yhteistä on myös se, että kummassakin tapauksessa muuttumista tomuksi huolella ohjataan joko hautaamalla tai polttamalla. Kiinnostavaa kyllä, hautuumaista poiketen nykyaikaiset hygieeniset kaatopaikat itse asiassa kuitenkin estävät maatumisen prosessin. Arkeologiset tutkimukset ovat osoittaneet, että kaatopaikan ytimistä esiin nostetut jopa 50 vuotta vanhat ruuan tähteet saattavat näyttää kuin eilen sinne siirretyiltä, koska hyvä eristys on estänyt vuorovaikutuksen kosteuden ja ilman kanssa ja samalla pieneliöstön synnyn.<sup>67</sup> Jätteistä rakennetut

maankohoumat eivät muutukaan mullaksi.

Hautuumaiden ja kaatopaikkojen asema kaupungin laidalla poikkeaa kuitenkin toisistaan täydellisesti suhteessa mukana pitämisen pyrkimykseen. Jätteet toivotaan voitavan unohtaa mahdollisimman täysin, pitää poissa mielestä. Kuolleet sen sijaan halutaan muistaa, vaikka heidät halutaankin panna pois. Hautuumaita voidaankin ajatella Jean-Didier Urbainia seuraten jopa jonkinlaisina arkistoina tai kirjastoina.<sup>68</sup> Kuoleman jälkeen edesmenneitä ei täysin jätetä. Heistä ei tule jätettä. Sen sijaan jäljellä, muistomerkillä, paikannetaan perustava etäisyys jälkeenjääneiden ja edesmenneiden välillä. Samalla kun vainaja *saatetaan* hallitulla tavalla maaksi, ihminen saatetaan myös *ylämaalliseksi*, muistoksi irti tuhoutuvasta materiaalisesta olomuodostaan, jäämään jälkeen muistomerkkeinä ja muistijälkinä. Kuolleiden käsittely inhimillisten rituaalien avulla on aivan erityinen tapa sekä yhdistää ihminen ja maa että pitää nämä erillään toisistaan.

Toinen ero hautaamisen ja jätteen käsittelyn välillä liittyy kysymykseen arvosta. Jätteet ajatellaan mahdollisesti hyödyllisiksi ja siksi myös arvokkaiksi esimerkiksi muokkaavan kierrättämisen ja uudelleenkäytön ellei energiantuotannon kannalta – mihin Austerin kuvauskin perustuu. Ja se massa, jolla ei ole tällaista arvoa, pyritään hallitusti keräämään sivilisaation reunalle niin, että kuljetus- ja terveyshaittojen eri suuntiin vetävä logistiikka optimoidaan. Arvon määrän jatkumolla vainajat asettuivat toiseen päähän kuin jätteet: he ja muisto heistä on jotain niin arvokasta, että hyödyn näkökulma ja laskelmointi tuntuisi järkyttävältä, aivan kuten Austerin kirjan kuvaama tilanne tuntuu järkyttävältä. On perustavasti loukkaavaa, jos vainajiin ei suhtauduta kunnioituksella.

Ariësin kirja esittää, että jos arvokasta hautaamista pidetään inhimillisyyden perustana, pitkän aikaa länsimaissa suuri osa väestöstä on kuitenkin ollut tällaisen inhimillisyyden ulkopuolella. Sinänsä tämä ei yllätä, kun muistaa naisten, lasten ja orjien

saavuttaneen hitaasti arvostuksen täysinä ihmisinä. Rajanveto haudattavan inhimillisyyden suhteen ei ole selvä edelleenkään: lemmikkieläimille on omat hautuumaansa, minkä lisäksi hautaan on aina pidetty mahdollisena laskea myös kuolleen rakkaita esineitä. Kerrotaan, että nykyään krematorioissa ongelmia aiheuttavat vainajien mukaan annetut matkapuhelimet, jotka räjähtävät kuumuudessa; ei ole täysin selvää, onko ne tarkoitettu rakkaiksi esineiksi vai välineiksi yli elämän ja kuoleman rajan kommunikoimiseen.

Vaikuttaa siltä, että vaikka hautaamisen *käytännöt* vaihtelevat suuresti eivätkä siten kykene perustamaan ihmisyyden rajaa liikkumattomasti tai ylihistoriallisesti, ihmisyyden tulee esiin nimenomaan *kenen tahansa* ihmisen *kykynä* haudata eli kykynä suhtautua erityisen kunnioittavasti vainajaan. Niinpä ei vaikuta välttämättömältä olettaa Harrisonin tapaan, että vaatimus ja velvollisuus käsitellä erityisellä tavalla kuollutta *jonakuna* edellyttäisi alkuperäistä suhdetta rakastettuun ja läheiseen kuolleen.<sup>69</sup> On kuitenkin olennaista huomata, että kysymys on kyvystä mutta ei ihmisenä olemiseen liittyvästä välttämättömyydestä: kuollut ruumis viittaa erityiseen elämään, jonka kunnioittamisen velvollisuus ei selvästi ole annettu sillä tavalla ohittamattomasti, etteivätkö ihmiseksi ajattelemamme hahmot voisi toimia epäinhimillisesti, kohdella toisia kuin eläimiä tai jätettä.

Mutta mihin perustuu välttämättömyys käsitellä vainajia kunnioittavasti, eiväthän he enää *ole* itse ihmisiä? Kuollut ei tunne mitään tai kärsi tullessaan kohdelluksi huonosti. Vain harva nykylänsimaissa myöskään jakaa ajatuksen, että väärin tomuksi saatettu vainaja alkaisi kummittelemalla vainota jälkeenjääneitä. Vaatimus kunnioittavasta suhteesta kuolleisiin on selvästi perusta itsessään, jotain, mitä ei voi perustella millään muulla, jotain, mikä ei ole välineellistä. Tämän toteaminen kuitenkin jättää edelleen avoimeksi, mitä tarkkaan ottaen kunnioitetaan. Ehkä kuolleen kunnioittaminen on *poissa olevan* kunnioittamista ja



mukana pitämistä? Tosiaan, onko vainaja poissa? Eikö hänet nimenomaan pidetä *täällä* hautamuistomerkin korvaavassa muodossa? Ehkä tarkempaa olisi sanoa, että kysymys ei ole poissa olevan vaan *ei enää olevan* kunnioittamisesta: jo olleiden ja sulkeutuneiden mahdollisuuksien arvosta. Täällä on enää muistomerkki, hautakivi, tuhkauurna tai vain elävien keskuuteen hajaantuneet muistot, jotka on irrotettu kuolleesta. Mutta itse kuollutta ruumiina ei enää ole muuta kuin korvatussa muodossa.

Kaupungin laidoilla kuolleiden kaupungit eivät ole ainoastaan (r)ajallisuuden merkkejä. Ne ovat myös kuolleiden säilytyspaikkoja, joissa kuolleet saavat muuttua arvokkaasti tomuksi. Ne varastoivat ja merkitsevät jokaisen yksittäisen elämän ja samalla yleisemmin elämän rajallisuudet mutta eivät hyötykäyttöä vaan kunnioittavaa muistamista varten. Hautaamisen perustana on kunnioitus, joka ei näytä kohdistuvan täsmällisesti mihinkään yhteen asiaan. Siinä kietoutuvat toisiinsa sekä yksittäisen edesmenneen elämän merkitys ja siihen kohdistuva kaipaus että kuolevuuden käsitteleminen yleensä ja samalla koko kysymys ihmisenä olemisen ja yhdessä olemisen perustasta. Kunnioitetaan täällä olevien yhteyden ylittymistä yhteydeksi sekä tulevaisuudessa tulevien että jo täällä olleiden kanssa.

Kyynisesti voisi pohtia, ovatko hautuumaiden ja uurnalehtojen vainajat itse asiassa unohtuneet yhteisön reunoille. Lähinnä ihmiselämän rajallisuudesta kertovat puistot ovat tyhjiillään vailla kävijöitä. Rituaalinen muistaminen keskittyy muutamaani juhlapäiviin. Tämä on tietysti tärkeä tausta niin Ariësin, Thomasin kuin Urbaininkin hautaamista käsittelevien tekstien eetokselle, jossa nykyelämänmuotoa kritisoidaan juuri siitä, että kuolema aktiivisesti pidetään poissa sen keskeltä, torjutaan, huolimatta viime vuosikymmeninä tapahtunteesta sairaalakulttuurin ”inhimillistämisestä” ja saattohoidon kehityksestä. Kun Harrisonin mielestä maasta irronnutta

ja liikkuvaa nykyelämänmuotoa kuvaa se, että ihmiset eivät tiedä, minne haluaisivat tulla haudatuiksi, Urbainin mukaan ihmiset kaupungeissa eivät edes tiedä, missä hautuumaat ovat – lukuunottamatta kuuluisimpia ja turistisimpia paikkoja.<sup>70</sup> Yleisimmillään tällainen kulttuurikritiikki kuitenkin ohittaa hautaamisen keskeisen tehtävän, jonka niin Harrisonin kuin Urbainin itse toisaalla tuovat esiin: unohtaminen on myös olennainen osa suremisen rituaaleja ja hautaamista. Kuolleista on nimenomaan päästävä eroon, heidät on kyettävä unohtamaan, vaikka heidät halutaan samalla muistaa. Hautuumaiden ja hautaamisen rituaalien perustehtävä on juuri mukana ja poissa olemisen välitilan tuottaminen ja ylläpitäminen.<sup>71</sup>

Mitä hautuumaat ja uurnalehdot lopulta merkitsevät yhdessä olemisen kannalta? Toisin kuin keskiajalla, ne eivät ole enää länsimaissa yhteisöllisen elämän keskusta, mutta yhä edelleen ne kokoavat kuolleiden ja elävien yhteyden. Ja muutakin: vainajien ja muistomerkkien lisäksi myös puita, kiviä, nurmikkoja, haudankaivajia ja puistotyöntekijöitä työkaluineen ja hallintoineen, matoja, hyönteisiä, lintuja ja pieniä nisäkkäitä. Hautuumaat pitävät kuolleet poissa, omalla heille merkityllä paikallaan, siis mukana mutta nimenomaan mukana *poissa* olevina. Hautuumaat tekevät materiaaliseksi ja paikantavat poissa olemisen sinänsä, antavat ajan kulumiselle ja ihmiselämän rajallisuudelle muodon ja paikan. Ne merkitsevät tilaan ajallisuuden, sen, että ajalla on suunta ja että kaikki on katoavaista. Ne muistuttavat muistamisen mahdollisuudesta ja velvollisuudesta, suhteesta ei enää täällä oleviin. Hautuumaat materialisoivat sen, että joku erityinen on syntynyt, ollut ja nyt lähtemättömästi poissa, että tämä joku on ollut meidän kanssamme. Lopulta ne materialisoivat senkin, että yhteisyys, meidän kanssaolemisemme, on rajallista.

Hautaaminen on ihmiselle perustava tapa olla suhteessa yhteisönsä jäsenten ja oman itsensä maalliseen rajallisuuteen.

Mutta perustana se on liikkuva: mikään yksittäinen tapa haudata tai mikään yksittäinen rituaali ei ole alkuperäinen muoto.

Perustana toistuu vain ylipäänsä velvollisuus saattaa kuolleet maan tomuksi ihmisyyttä luovalla ja esiin tuovalla tavalla.

#### viitteet

1. Auster 1988, 175.
2. Ulla-Maija Peltosen kirjassa *Muistin paikat* tulee hyvin esiin, kuinka hautaaminen ja kuoleminen muistaminen on jälkeen jääneille imperatiivi. Vuonna 1928 *Itä ja länsi* -lehdessä julkaistussa artikkelissa todetaan: "Me seisomme tänään haudoillanne kunniaa tehden, rakkaat vainajat! Emme saisi niin tehdä, mutta olisimme kurjia peppureita, jos emme niin tekisi. Unohtamaan meitä vaativat, unohtamaan ja hylkäämään kalliit vainajamme! [...] Emme tee niin! Emme voi tehdä niin! Jos niin tekisimme, emme kieltäisi vain teitä, rakkaat vainajat, vaan itsemmekin kieltäisimme." Peltonen 2003, 15.
3. Vaikka länsimaiden historiassa ja Suomessa maahan hautaaminen on ollut vallitseva muoto, sen rinnalla tuhkaaminen on lisääntynyt viime vuosikymmeninä eksponentiaalisesti kaikkialla länsimaissa, ei ainoastaan protestanttisissa vaan myös katolisissa maissa; Urbain 1998, 261–314. Ruumiin käsittelemisen perinteisistä ja uusista tavoista sekä näiden moninaisuudesta muumiomisesta syömiseen, ks. esim. Urbain 1998; Thomas 2000.
4. Harrison 1992, 198.
5. Fustel de Coulanges katsoo osoitetuksi, että vastoin varsinaisen antiikin kukoistuksen ja nykyään paremmin tunnetun ajan käytäntöjä varhaisimpina aikoina niin kreikkalaisten kuin roomalaistenkin keskuudessa perheen hauta oli nimenomaan kodin alueella, missä se antoi samalla paikan kotiin suuntautuneelle uskonnon harjoittamiselle. Sen sijaan hän itsekin pitää epävarmana vaikka todennäköisenä ajatusta, että kotialttarit sijaitsivat suoraan talon alle haudattujen esi-isien hautojen päällä. Ks. Fustel de Coulanges 1984, 30–38.
6. Ariès 1977a, 37–57.
7. Ariès 1977a, 201–205.
8. Ariès 1977a, 58–62, 205–207. Huomion-arvoista on, että tähän keskiaikaiseen käytäntöön ei Arièsin mukaan liittynyt sellaista kaksivaiheista rituaalia, jonka Robert Hertz klassisessa esseessään yleistää mallina. Toisin sanoen ensimmäistä hautaamista ja vaarallisen mätänevän ruumiin käsittelyä ei seuraa kuolleen olemisen ja valkoisten luiden myöntämisen rituaali. Ks. Ariès 1977b, 91, Hertz 1928.
9. Ariès 1977a, 207, 256–257.
10. Ariès 1977, 263–268.
11. Ariès 1977a, 168–172
12. Ariès 1977a, 62–65.
13. Ariès 1977a, 205.
14. Ariès 1977a, 68–76.
15. Ariès 1977b, 30–32.
16. Ariès 1977b, 58–62.
17. Ariès 1977b, 188–214.
18. Ariès 1977b, 192–200.
19. Ariès 1977b, 225–229. Tämä ongelma ei sittemmin ole väistynyt, päinvastoin; ks. Urbain 1998.
20. Ariès 1977b, 204–205.
21. Ariès 1977b, 247–256.
22. Ariès 1977a, 219–230.
23. Ariès 1977b, 151.
24. Ariès 1977b, 169.
25. Ariès 1977b, 180–182.
26. Ariès 1977b, 184–266.
27. Ariès 1977b, 268–311.
28. Ks. esim. Certeau 1975.
29. Thomas 2000. Katsauksen länsimaisiin hautaamiskäytäntöihin olisi puolestaan voinut tehdä Arièsin kirjan sijaan myös tukeutuen esimerkiksi Michel Vovellen tuotantoon, erityisesti massiiviseen *La mort et l'occident*-teokseen; Vovelle 1983.
30. Hertz 1928, 1.
31. Ks. esim. Latour 1999; 2002.
32. Harrison 2003, 20.
33. Genesis 3: 19b. Monelle lienee edelleen

- tutumpi vuoden 1938 käännöksen sanamuoto: "Sillä maasta sinä olet, ja maaksi pitää sinun jälleen tuleman."
34. *Hufvudstadsbladet*, 18.9.2005.
  35. Ks. Helsingin hautausmaiden historiaa 2006.
  36. Serres 1987, 113–114, 334.
  37. Serres 1987, 166–167.
  38. Serres 1987, 162.
  39. Serres 1987, 164.
  40. Serres 1987, 42–45.
  41. Serres 1987, 114, 135.
  42. Harrison 2003, 30.
  43. Harrison 2003, xi.
  44. Harrison 2003, x.
  45. Heidegger 2000.
  46. "Toisten kuolemisisä voidaan kokea omi-  
tuinen olemisilmiö, joka voidaan määrittää  
olevan muutokseksi täälläolon (tai elämän)  
olemistavasta ei-enää-täälläoloksi. Olevan *lop-  
pu* täälläolona, on tämän olevan *alku* pelk-  
känä olemisena esillä." Heidegger 2000, 293.
  47. Harrison 2003, 92.
  48. Serres 1987, 163.
  49. Serres 1987, 208.
  50. Serres 1987, 136.
  51. Ks. Heidegger 1994.
  52. Serres 1987, 128.
  53. "Patsaat tulevat ennen kieltä ja tuottavat  
ihmisyiden ennen kuin kielet perustavat  
sen uudelleen. Ideamme tulevat idoleista."  
Serres 1987, 49.
  54. Serres 1987, 292–293.
  55. Harrison 2003, 151.
  56. Harrison 2003, 72.
  57. Harrison 2003, 56.
  58. Harrison 2003, 58.
  59. Harrison 2003, 147.
  60. Harrison 2003, 154. Harrison ounastelee,  
että juuri tässä uuteen synnyttämisessä on  
syy siihen, miksi kuolettaminen on perin-  
teisesti nähty naisten tehtävänä. Laajemmin  
kuolevien hoivan sukupuolittuneisuudesta  
ks. Utriainen 1999.
  61. Teoksessaan *Apories* Jacques Derrida muun  
muassa tuo esiin vaikeuden määrittää, *kuka*  
varsinaisesti kuolee eli onko kuolemalla  
teon subjekti ja onko kysymyksessä yli-  
päänsä "teko" tai "kokemus"; Derrida 1996.
  62. Harrison 2003, 143.
  63. Derrida 1996, ks. erityisesti s. 53–54, 132–  
133.
  64. Harrison 2003, 94.
  65. Tämä teema läpäisee myös Serresin tuotan-  
non; viimeaikaisina esimerkkeinä ks. Ser-  
res 2001 ja 2003.
  66. Harrison 2003, 31
  67. Rathje & Murphy 2001.
  68. Urbain 1998.
  69. Yhteisöstä ja jostakusta vrt. Ojakangas 2002.
  70. Urbain 1998, 142.
  71. Vastaavasti tähän perustuu kyllä myös  
Urbainin käsityksen mukaan surutyön  
monimielinen luonne: "yhdellä kertaa vuo-  
ropuhelun ikuistaminen kuoleman tuolle  
puolen ja 'keskustelutoverien' etäälle siirtä-  
minen". Urbain 1998, 108–109.

## KIRJALLISUUS

- Ariès, Philippe (1977a) *L'homme devant la mort. 1. Le temps des gisants*. Éditions du Seuil, Paris.
- Ariès, Philippe (1977b) *L'homme devant la mort. 2. La mort ensauvagée*. Éditions du Seuil, Paris.
- Auster, Paul (1988) *In the Country of Last Things*. Faber and Faber, London.
- Certeau, Michel de (1975) *L'écriture de l'histoire*. Éditions Gallimard, Paris.
- Derrida, Jacques (1996) *Apories*. Galilée, Paris.
- Fustel de Coulanges, Numa-Denis (1984) *La cité antique*. (Alkup. 1864.) Flammarion, Paris.
- Harrison, Robert Pogue (1992) *Forests. The Shadow of Civilization*. The University of Chicago Press, Chicago & London.
- Harrison, Robert Pogue (2003) *The Dominion of the Dead*. The University of Chicago Press, Chicago.
- Heidegger, Martin (2000) *Oleminen ja aika*. Suomentanut Reijo Kupiainen. (Alkup. 1927.) Vastapaino, Tampere.
- Heidegger, Martin (1994) "Tekniikan kysyminen". Suomentanut Vesa Jaaksi. (Alkup. 1955.) *Niin & näin*, 1: 2, 31–40.
- Helsingin hautausmaiden historiaa* (2006)

- <<http://www.helsinginseurakuntayhtyma.fi/?Deptid=367>>, luettu 2.10.2006.
- Hertz, Robert (1928) "Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort". Teoksessa *Sociologie religieuse et folklore*. Félix Alcan, Paris, 1–98.
- Latour, Bruno (1999) *Pandora's Hope. Essays on the Reality of Science Studies*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Latour, Bruno (2002) "Morality and Technology. The End of the Means". Translated by Couze Venn. *Theory, Culture & Society*, 19(5/6): 247–260.
- Ojakangas, Mika (2002) *Kenen tahansa politiikka. Kohti ulossulkematonta demokraattista yhteisöä*. Tutkijaliitto, Helsinki.
- Peltonen, Ulla-Maija (2003) *Muistin paikat. Vuoden 1918 sisällissodan muistamisesta ja unohtamisesta*. SKS, Helsinki. *Sites of Memory – On remembering and forgetting the 1918 Civil War in Finland*.
- Rathje, William & Cullen Murphy (2001) *Rubbish! The archeology of garbage*. The University of Arizona Press, Tucson.
- Serres, Michel (1987) *Statues. Le second livre des fondations*. Éditions François Bourin, Paris (Flammarion, Paris, 1989).
- Serres, Michel (2001) *Hominescence*. Le Pommier, Paris.
- Serres, Michel (2003) *L'incandescent*. Le Pommier, Paris.
- Thomas, Louis-Vincent (2000) *Les chairs de la mort*. Institut d'édition Sanofi – Synthélabo, Paris.
- Urbain, Jean-Didier (1998) *L'archipel des morts*. Éditions Payot & Rivages, Paris.
- Utriainen, Terhi (1999) *Läsnä, riisuttu, puhdas. Uskontoantropologinen tutkimus naisista kuolevan vierellä*. Suomalaisen kirjallisuuden seura, Helsinki.
- Vovelle, Michel (1983) *La mort et l'occident. De 1300 à nos jours*. Gallimard, Paris.