

Fra dødning til fragmenteret krop

Møder og oplevelser af kroppen efter døden i fortidens og nutidens Danmark

Lars Christian Kofoed Rømer

Dansk Folkemindesamling ved Det Kongelige Bibliotek
og Institut for Antropologi, Københavns Universitet
lckr@kb.dk

Abstract

While beliefs in ghosts and the ability of the dead to interfere in the world of the living have often been seen as diverging from official theological understandings of the afterlife or scientific explanations of the physical world, many people in Denmark continue having experiences that relate to a life after death. As a result, the role of the dead has in recent years emerged as theme for anthropologists and other humanistic scholars who work in a western context. A frequent understanding in this research is that both death and the dead have become increasingly alienated from modern humans. Due to a loss of traditional beliefs the dead, who were once well-known ancestors, are now unknown and incoherent ghosts. As I want to address in this article, this opposition between a traditional and a modern understanding often seems to be based on a rather speedy reading of either historical or contemporary material. Accordingly, by comparing folkloristic and present day accounts of Danish experiences of the dead I will describe how there are both some distinct similarities and marked differences between past and present appearances of the dead. As I will detail, the dead have indeed undergone a distinct corporeal change during the last centuries where they have transformed from revenants in flesh and blood to a more intangible range of single sense experiences such as smells, visions, sounds or sensations. However, this bodily fragmentation has not entailed that the dead necessarily have become unknown or unintelligible. On the contrary, many contemporary accounts seem to suggest that the ghosts are in fact quite often recognized by the medium of their bodily appearances, however fragmented they are.

Keywords:

- *Ghosts*
- *ancestors*
- *bodily fragmentation*
- *identification*
- *folklore*

I vestlig historisk sammenhæng er troen på spøgelse ofte blevet set som værende ufor- enelig med både officielle teologiske for- ståelser af efterlivet og rationelle videnska- belige forklaringer af den fysiske verden. Alligevel er der stadig mange mennesker i

eksempelvis Danmark, som har oplevelser, de relaterer til livet efter døden. Ofte er der tale om oplevelser af, hvordan de afdøde på forskellige måder går igen, da de af den ene eller anden årsag stadig er knyttet til deres jordiske liv.

Ånder og sjæle har siden disciplinens begyndelse været en central del af antropologiske studier i ikke-vestlige sammenhænge, og de dodes fortsatte indblanding i de levendes hverdag er i de seneste år også kommet i fokus hos antropologer, som arbejder i en vestlig kontekst. Fokus er her særligt på, hvordan de afdøde på forskellige måder fremtræder eller portrætteres som spøgelser. Som den engelske antropolog Fenella Cannell har påpeget, er der i denne nyere forskning en gennemgående forståelse af, at døden og de afdøde i en vestlig, senmoderne sammenhæng er blevet fremmedgjorte for det moderne menneske. Som følge af tidligere traditioners bortgang er nulevende i stigende grad usikre og splittede både som individer og i forhold til døden. Hvor man tidligere vidste, hvem den afdøde genganger var, er nutidige spøgelser ukendte, flyvske og fragmenterede (Cannell 2013; Bubandt 2015; Raahauge 2015). Denne modsætning mellem en traditionel og nutidig forståelse af de afdøde og deres genkomst som spøgelser lader dog ofte til at bero på en noget hurtig eller ensidig læsning af enten historisk eller nutidigt vestligt materiale. Forskellen mellem nutidige og historiske forståelser af efterlivet som henholdsvis usikkert og en art fasttømret forfædre dyrkelse har dermed en tendens til at virke som almengyldig, frem for noget der kan sættes spørgsmålstegn ved.

I denne artikel ønsker jeg at udfordre denne skarpe kontrast mellem et «traditionelt» og «moderne» vestligt spøgelse. Det vil jeg gøre ved at sammenligne fortællinger om spøgelser i arkivmateriale og trykte folke minder fra Dansk Folkemindesamling ved Det Kongelige Bibliotek med historiske artikler såvel som med en række eksempler fra de 500 nye oplevelser af overnaturlige oplevelser, som Dansk Folkemindesamling indsamlede i foråret 2012. Denne kombination er ikke uden vanskeligheder. Historisk

materiale og eksempelvis folkloristiske sagnsamlinger kan kritiseres for ikke at være repræsentativt, mangle kontekst og være indsamlet som en del af en nationalromantisk vending i det 1800-århundrede, hvilket gør det uegnet til brug i en nutidig sammenhæng. Selvom det nutidige materiale, der er indkommet som en del af Dansk Folkemindesamlings fokus på *Tro og Magi i Hverdagen* i nutidens Danmark ikke er indsamlet med en nationalromantisk undertone, har det ofte en begrænset kontekstuel information. De enkelte meddelere er heller ikke udvalgt efter forudbestemte eller fastsatte kriterier. Efter et bredt fremstød i en række danske medier blev materialet i stedet dels indsamlet via et online forum, hvor der både anonymt og med navn kunne deles oplevelser og kommenteres på andre beskrivelser, dels gennem et online spørgeskema, mails, breve, interviews og kortere feltarbejde. Selvom størstedelen af materialet i denne artikel dermed har en anden karakter, end hvad der ofte ligger til grund for antropologiske analyser, kan både ældre sagn og nutidige personlige narrativer, som folkloristen Terry Gunnell (2014: 2009) påpeger, stadig give en vigtig indgang til forståelse af det verdensbillede, som de var eller er en del af. Gennem denne kombination af materiale vil jeg således belyse, hvordan der i en dansk sammenhæng kan spores en ganske tæt sammenvævning mellem kroppen og sjælen i forhold til, hvordan mødet med afdøde bliver italesat eller oplevet. Måden de døde fremtræder på har således undergået nogle tydelige forandringer i det seneste århundrede. Som jeg vil beskrive synes det dog primært at være spøgelsesets fysiske fremtoning, der er blevet mere fragmenteret og uklar, snarere end at de afdøde og forståelsen af efterlivet generelt er blevet fremmedgjorte og ukendte i en nutidig sammenhæng.

I den første del af artiklen vil jeg se nærmere på, hvordan mødet med afdøde i

en historisk sammenhæng beskrives i sagaer og sagn. Her fortælles i vid udstrækning om møder med gengangere, snarere end immaterielle sjæle. Der er tale om et møde med den fysiske, døde krop, hvilket også afspejles i forholdsregler og handlemåder over for gengangeren. Senere i artiklen vil jeg sammenligne det historiske materiale med nutidige fortællinger fra Danmark. I modsætning til den fysiske karakter synes de døde i disse fortællinger at have gennemgået en distinkt fragmentering. Frem for at være komplette kroppe er det primært gennem enkelte sanser – en lugt, lyd, følelse, syn – at de afdøde opleves. Dette spektrum af sanser synes til en vis grad at adskille sig fra de ofte visuelle konceptualiseringer af efterlivet, der kan ses som skygger, refleksioner eller spejlinger af det jordiske liv. Sidst i artiklen vil jeg foreslå, at de afdøde i en nutidig dansk sammenhæng optræder som et sanseligt tilstedevær af en fraværende krop, som ikke blot er af optisk karakter. Spøgelset kan således ses som et aftryk af den døde krop – eller en mimetisk dublet (jf. Taussig 1993). På trods af at kroppen således i stigende grad er blevet fragmenteret og uklar, vil jeg argumentere for, at dette ikke nødvendigvis er tilfældet for hverken spøgelserne eller de levende, som oplever dem. I modsætning til de førnævnte antagelser om, at nutidige spøgelser skulle være splittede og anonyme, vil jeg i stedet beskrive, hvordan de afdøde til stadighed netop tit bliver identificeret gennem deres sanselige optræden, ligesom de fremstår med et ganske specifikt mål. Før jeg når så langt, vil jeg give et kort oprids af en historisk opfattelse af den afdøde og dennes legemlige genkomst.

Gengangeren i danske folkeminder

The peculiarity of Scandinavian and

Icelandic ghosts lies in the fact that they are corporeal – not wraiths, disembodied spirits, but the incorporate spirits of the dead. They are animated corpses, solid bodies, generally mischievous, and greatly to be feared. (Chadwick 1946: 50)

Med disse ord indledte middelalderforskeren Nora Chadwick sit ganske voluminøse essay, som hun præsenterede for *The Royal Anthropological Institute* i 1946. I essayet gennemgår Chadwick kendetegnene ved nordiske spøgelser baseret på deres fremtræden i sagaerne. Som citatet tydeliggør, er disse besjælede kadavere af en ganske uvenlig støbning, hvilket måske i kraft af deres konkrete fremtoning har gjort dem til et endnu mere skræmmende møde end deres kropsløse tilsvarende. Chadwick beskriver således, at en karakteristisk ved *draugr* (hvilket på dansk nok bedst oversættes til en dødning) og *haugbii* (højboer) er at «these Scandinavian ghosts, or rather animated corpses[...] frequently come out of their barrows, and walk, or even ride abroad, which is thought by the living to be an undesirable habit» (Chadwick 1946: 54). Ofte, men ikke altid, finder møder med de levende derfor sted i nærheden af højene og den dødes grav. De er som regel ganske voldelige, endsige drabelige, men der er også tilfælde, hvor den døde blot ønsker at overlade sine skatte til en slægtning (Chadwick 1946: 50–56).¹

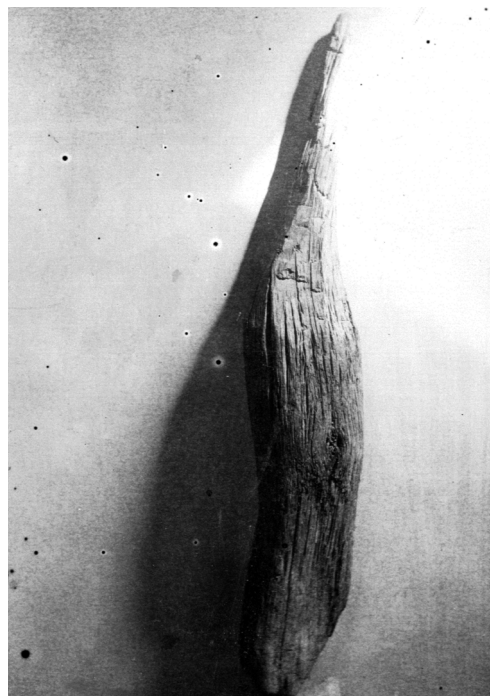
Fremkomsten af kropslige gengangere beskrives dog ikke kun i sagalitteraturen. To årtier før Chadwick foreslog denne unikhed ved skandinaviske spøgelser, havde den danske folklorist Hans Ellekilde fremsat den samme pointe, men med afsæt i dansk folkløse fra den sidste del af 1800-tallet (Olrik og Ellekilde 1921). I det følgende afsnit vil jeg eksemplificere, hvordan dette materiale har en række ligheder med ovenstående.

Møder med de døde er i det folkloristiske materiale ikke blot udbredte, men også af en ganske fysisk natur. Læser man gennem den danske folklorist Evald Tang Kristensens femte bind af *DANSKE SAGN som de har lydt i folkemunde*, der bærer undertitlen *Spøgeri og Gjenfærd*, står det klart, at der i en betydelig del af bindets 2168 sagn er tale om møder med gengangere eller genfærd af en udpræget legemlig karakter. Som i sagaerne er gengangerens fortsatte færden ofte en kilde til irritation eller konkrete problemer for de levende, hvilket blandt andet kan gøre det nødvendigt at ty til en nedmaning. Et eksempel på dette stammer fra sagn nr. 794, som Tang Kristensen modtog på brev fra den unge lærer Kristen Pedersen i Hals, der har optegnet det i påskeferien 1884 i sin hjemby Randers (DFS 1929/1). Det lyder således:

På en gård på øen Als levede for en del år siden en frue, der hed Karen Gordus. Mens hun levede, førte hun et afskyeligt liv. Da hun var død, fik hun derfor heller ikke ro i sin grav, men blev ved at tumle værre end för. Manden, der ejede gården var naturligvis kjed af dette spektakkel og sørgede for at få hende manet ned. Dette skete også, og hun blev nedmanet i porten, og en egepæl slået ned på hende. Imidlertid kom ejeren af gården i uenighed med en af sine karle, og enden blev, at denne måtte forlade gården. Förend han rejste, lod de andre karle sig forstå med, at han kunde spille manden et slemt puds ved at tage den nævnte pæl op. Karlen syntes jo hævnen var sød, og gik hen og rokkede ved pælen. 'Tag bedre ved!' lød det der nede fra. Det gjorde han, og med et rask ryk var pælen oppe. Nu, da hun atter var bleven fri, turede hun værre end nogen sinde, og enden blev, at manden igjen måtte have bud efter en

præst, denne kunde dog ikke få hende længere end i bryggerset og ikke længere ned end til bæltstedet. For at de ikke altid skulde have hende at se på, blev hun indmuret, og der var nu atter ro på gården. (Tang Kristensen 1980: 217).

Sagnet lader det stå uvist, hvad der bliver Karen Gordus skæbne, men slutter med en beskrivelse af hvordan gårdfruen udgiver sig for at være den nedmanede og indemurede Karen for dermed at skræmme pigerne på gården, som ville more sig, da de var alene.² I andre sagn fortælles lignende om tilsvarende besynderligt placerede pæle og i nogle tilfælde skulle der sågar være fundet «benraden af et menneske», når de blev fjernet (Andersen 1918; Tang Kristensen 1980: 187; Tang Kristensen 1893: 90).



Manepæl i Evald Tang Kristensens samling på Herning Museum. Fotografi af Hansen, HP findes på Dansk Folkemindesamling, Billednr 00896.

Et eksempel på en sådan manepæl findes eksempelvis i Evald Tang Kristensens Samling på Herning Museum, og ved Ejer Bavnehøj i Sønderjylland er en af disse sagnpæle fornyligt blevet genrejst som centrum i en lille temalegeplads. På legepladsen fortælles der, ligesom med Karen Gordus, om heksen Ma Ram, som reddede Ousted Kirke fra at blive udsløjet af lindorme. Ma Ram var dog også frygtet for sine onde gerninger, som hun fortsatte med at forårsage i døden såvel som hun havde gjort, mens hun var i live. Tre mænd skulle der til for at få banket en svær egepæl gennem hendes bryst og dermed sætte en stopper for hendes plage. I følge nogle beretninger skulle den oprindelige pæl stadig være at finde i et nærliggende krat og på flere hjemmesider findes en række bemærkninger om, hvordan Ma Ram gennem tiden – ofte lidt spøgfuldt – er blevet brugt til at forklare blandt andet en række uheld på motorvejen tæt ved (Tang Kristensen 1980: 298–299; Ejer Bavnehøjs Venner 2016; Mayner 2014).

I både Karen Gordus' og Ma Rams tilfælde synes denne fikseringsteknik at være en ganske effektiv måde at sætte en stopper for gengangerens vandring hinsides graven. Modsat den genvundne interesse, som vampyrer har fået i de seneste års populærkultur, hvor pælen gennem hjertet fører til den endelige død og ofte en øjeblikkelig opløsning af kroppen, holder pælen i ovenstående sagn blot den døde fast under jorden. På lignende vis peger andre skikke i måden, hvorved den døde krop behandles, på en ganske materiel forståelse af efterlivet. I 1915 fortæller Peder Kristoffersen fra Overby i Odsherred i lighed med andre sagn fra området (jf. Andersen 1918: sagn 459) således folkloristen H. Grüner Nielsen, at:

Da Hans Lausens kone døde bandt Lars Rasmussens moder liges tæer, for at

den døde ikke skulde gå igen. Lars Rasmussen havde, inden han blev gift engang været forlovet med den døde kone, og moderen var bange for, at han nu skulde blive plaget af den døde. (DFS 1906/23)

På samme måde som i de teologiske afhandlinger fra 16- og 1700-tallet er der eksempler i sagnstoffet fra omkring skiftet til det tyvende århundrede på, hvordan fuglefrø eller vand er blevet kastet efter kisten. Formålet hermed var at forvirre og opholde de døde, så de i deres vandring hinsides graven ikke kunne nå frem og forstyrre de levende i deres hjem, før de måtte tilbage til graven ved solopgang. Ligesom med de sammenbundne storetæer og pælen er der også eksempler på, at nåle under fodsålerne skal gøre det svært for den døde at forlade sin grav (Andersen 1918: 92; DFS 1906/23; Møller 1929: 264–316).

Gennemgående i disse eksempler er en forståelse af det hinsides, som adskiller sig fra en idé om den immaterielle sjæl. Efterlivet forstås med andre ord som en ganske kropslig affære. En af grundene til disse forholdsregler mod den døde krop er blevet påpeget af den danske sognepræst og folklorist H.F. Feilberg, der spillede en væsentlig rolle i etableringen af Dansk Folkemindesamling i 1904. Feilberg beskriver en forståelse af at først:

når kød og sener er opløst og benbygningen af mennesket ligger tilbage, – så er slægten fri, den døde behøver intet hensyn længere; sjælen, bundet mystisk til legemet, så længe benene var klædt med kød, er nu udløst og i sit lyse fremtids hjem. (Feilberg 1914: 76)

Indtil benene er rene for kød, er de døde således på sin vis stadig de samme, som de

var, mens de var i live. Den kirkelige begravelse og nedsænkningen af kisten med den dodes krop i jorden var ikke nok til at afslutte hverken den dodes sociale eller potentielle fysiske liv på jorden, hvilket ellers er den gængse teologiske forståelse af denne rituelle handling (jf. Rubow 1993; Rømer 2013). Som jeg vender tilbage til nedenstående, er denne kobling mellem den fysiske krop og sjælen også afsættet for Feilbergs arbejde med en dansk sagn-gruppe, der handler om opgravede lig. En central pointe i disse sagn er, at det ikke blot er tidens naturlige kompostering af den kødelige krop, men også moralske udeståender, som påvirker den dodes efterliv og kropslige tilstand.

Feilbergs fokus på, hvordan den dodes jordiske efterliv i en nordisk sammenhæng er tæt knyttet til hans eller hendes fysiske krop, bærer en stærk lighed med beskrivelser fra andre dele af verden. Med afsæt i materiale fra Malaysia beskriver Feilbergs samtidige, den franske sociolog Robert Hertz, således en tradition for genbegravelser. Efter den første begravelse vil den døde krop med tiden – selvom tidshorizonten kan variere – forgå af sig selv og efterlade de rene knogler, som derefter genbe graves. Først ved den anden begravelse af den afdødes tørre knogler er dennes sjæl ikke længere en usikker og farlig skygge for de pårørende. I stedet er den nu en forfader, der igen kan leve «a secure social life» (Hertz 1960: 74). Hertz opfatter den malaysiske dodes usikre sociale position før den anden begravelse som forskellig fra, hvordan livet i hans eget hjemland afsluttes med den første begravelse. Dette har en vis lighed med, hvordan antropologen Cecilie Rubow (1993) har beskrevet den kirkelige begravelse i Danmark som det sidste farvel med den afdøde. Som jeg også har påpeget andetsteds (Rømer 2013) er spørgsmålet dog, hvorvidt den første, kirkelige

begravelse altid opnår dette resultat både i en nutidig og historisk sammenhæng? Det ovenstående citat fra Feilberg vokser således ud af en gruppe nordiske sagn, hvor hverken den første begravelse eller tiden efter i sig selv er i stand til at fuldende kroppens nedbrydelse.

Opgravede lig – Tilgivelse

I sin lille artikelsamling *Sjæletro* fra 1914 har Feilberg samlet nogle tekster fra 1890'erne om sjæletro, graven som den dodes bolig og afgudbilledernes historie, som alle gør brug af en bred vifte af såvel national som international folkløse. I tillæg til ovenstående tekster kommer dog også en ny og upubliceret tekst med titlen *Tilgivelse*. I forhold til nogle af hans andre arbejder har *Tilgivelse* et ganske personligt anslag om, hvordan døden for hver enkelt person må fremstå som en uløst gåde. Feilberg tager primært afsæt i nogle af Tang Kristensens sagn og andre nordeuropæiske eksempler i forsøget på at beskrive, hvordan den nordiske forståelse af livet i døden på mange måder minder om, hvad han ser som *Naturfolkene*. Ved at drage denne parallel afviger Feilberg således fra datidens tendens til at skelne skarpt mellem den europæiske, kristne og fjerne forståelser af døden. I *Tilgivelse* beskriver han således, hvordan det i hans samtid nu og da stadig hænder, at man, når der skal graves en ny grav, støder på et ganske friskt mandligt lig. Som et eksempel gengiver Feilberg i en forkortet version et sagn, som Tang Kristensen har givet titlen «Det længe ventede møde»:

Uforrådet lig findes opstillet ved kirkemur; karlen kommer i tanker om, at den døde kan trænge til en mellem-mad, som han da får af gårdkonen og putter i ligets mund, idet han siger: 'den

kan du nok trænge til! Den døde farer så på ryggen af ham, og han må uden at kunne modstå eller råde for vejen bære ham til en fjern gård, hvor en ældgamme kone ligger uden at kunne dø. Der forlader den døde ham, og da folk går ind, er den gamle død, og der ligger en smule støv foran hendes seng. Så forstod folk, at de to havde ventet på at mødes, og derfor kunde hans lig ikke opløses og hun ikke dø, nu var det sket, og han var bleven til 'en lille klat aske'. (Feilberg 1914: 83; Tang Kristensen 1876: 163)

Den konkrete baggrund for mødet er ikke tydeligt udpenslet i dette tilfælde, med det kan formodes, at der ligesom i flere af de andre sagn er tale om et brudt kærlighedslofte eller uafsluttet romantisk forhold, hvor manden, kvinden eller begge kan være den skyldige part, der har behov for at mødes. Selvom der i sagnene om opgravede lig ikke er tale om en decideret nedmaning, og kisten måske har været nok til at kunne fastholde den døde i graven, er det påfaldende, at de døde i de fleste af sagnene ikke selv er i stand til at gå. De har behov for at blive båret eller på anden vis hjulpet af de levende. Dette kan måske ses i relation til det ovenstående eksempel, hvor Lars Rasmussens moder efter sigende bandt tærne sammen på hans tidligere forlovede af frygt for, at hun skulle plage ham. Det væsentlige i forhold til denne artikels fokus er, at der i begge tilfælde er en forestilling om, at den dodes krop kan bestå og modstå en naturlig kompostering og muligvis rejse sig fra graven som følge af et brud på en moralsk regel. Dette gør sig også gældende i andre tilfælde, hvor det opgravede ligs manglende forrådnelse forklares ved, at den døde eksempelvis har ligget i stridigheder med sine naboer, har snydt en enke for hendes retmæssige arv efter sin mand, eller

begået en anden synd foran Gud (Feilberg 1914: 78–87; Tang Kristensen 1980: 248–257). Som det kommer til udtryk i disse sagn, synes der blandt den danske almue i 1800-tallet og første del 1900-tallet at være en folkelig forståelse af, at den afdødes fysiske krop og jordiske efterliv er betinget af eventuelle uafklarede sociale eller moralske mellemværender. Det er først, når disse udeståender er løst, at knogler så at sige bliver tørre og en art genbegravelse kan finde sted (jf. Rømer 2013).

I forhold til sammenhængen mellem kroppen og sjælen peger ovenstående folkloristiske og historiske materiale på, at disse er intimt og næsten uløseligt forbundet. Som arkivar ved Dansk Folkemindesamling Hans Ellekilde foreslår i et hyldestskrift til Feilberg, er det måske endda ganske misvisende at tale om en sjæl i dette tilfælde. Ellekilde kritiserer således Feilberg for at være så inspireret af den engelske antropologis idé om den animistiske sjæl, at han overser det særligt nordiske i forholdet til de afdøde. Ifølge Edward Tylors klassiske definition af den animistiske sjæl kan denne forstås som en slags tåge eller skygge, der bærer en lighed med kroppen, men også er i stand til at agere uafhængigt af denne og bevæge sig frit omkring både før og efter den fysiske krops død (jf. Pedersen og Willerslev 2012: 446). I modsætning til dette mener Ellekilde, at den nordiske almue:

ikke opfatter mennesket som en tvehed, sammensat af uensartede bestanddele, sjæl og legeme, men tværtimod som en eenhed, legemet med alle dets egenskaber. Når et menneske efter sin død af den ene eller anden grund bliver genganger, er det altså ikke efter den gamle almues opfattelse hans 'sjæl', der farer rundt og spøger, men det er virkelig hans legeme, der færdes på jorden i

massiv legemlig skikkelse. (Olrik og Ellekilde 1921: 179)

Om almuen har en forståelse af en adskilt sjæl eller ej er i en vis udstrækning svært helt at få styr på, da sagnene ofte blot ender med, at den døde har fået fred, bliver til støv, ben eller at der nu igen blev roligt på det pågældende sted. Personens eksistens, efter dens tilknytning til sit jordiske liv er ophørt, bliver således meget sjældent adresseret (jf. Rømer 2014). Hvad jeg har forsøgt at illustrere i det ovenstående er, at der i en historisk dansk kontekst kan ses en ganske tydelig forståelse af et materielt efterliv, der på mange måder står i kontrast til, hvordan dette italesættes i en nutidig kontekst. Som jeg vil vende blikket mod, er der dog også en række klare ligheder, der går på tværs af det historiske spænd, som både kan udfordre en historisk og nutidig forståelse af de dødes genkomst.

Ansætter til en opløst krop

Selvom overstående eksempler på danske folkeminder synes at bakke op om Ellekildes kontante formulering i forhold til menneskets enhed, er der både i Tang Kristensens udgivelser og Dansk Folke-minde-samlings arkiver en lang række eksempler på, at gengangere ikke umiddelbart lader til at blive mødt som en komplet krop, men i stedet som skygger eller lyde. Tilsvarende er det, ligesom i sagnene om tilgivelse, heller ikke altid, at genkomsten skyldes hævn. Selvom varierende niveauer af hævntørst og ondskab er bredt repræsenteret og optræder i forskellige grader, kan genkomst også bunde i behovet for at rette op på en skade, man har forvoldt, eller afslutte et uafklaret mellemværende. På trods af at døden, på grund af dårligere levevilkår og samfundsforhold, på mange måder har været mere nærværende i tidli-

gere tider, beskriver en række af sagnene også, hvordan tabet af en forælder, kæreste eller barn kan medføre en stor sorg. I modsætning til Chadwicks karakteristik af gengangeren, som i sagaerne næsten altid er en mand, findes der således en række sagngrupper i folkeminderne, der beskriver, hvordan kvinder vender tilbage for at give omsorg.

Det er passeret med min moder, te hendes moder kom hjem til hende om natten, efter at hun var død. Hun lå og græd i flere nætter og havde et bitte barn og lå og sagde: 'Havde a nu blot haft min moder, så kunde a da have haft nogen hjælp af hende.' Da der var gået nogle nætter sådan, så kom hun. Lige som hun nu lå og græd, kom der en kold hånd og slegede hende ned ad kjæben, og hun kunde fornemme, at den var tör, og benene var tydeligt at mærke. Da hun sådan havde sleget tre resser, kom hun i tanker om, at det var hendes moder. Der var et gammelt kvindfolk i samme stue, som lå i en anden seng og var både tosset og tung-hør, hun sagde næste morgen: 'I nat har din moder været her og set til dig. A så en hvid skikkelse komme hende til din seng, men a hverken så eller hørte, den lukkede eller loppede dören, den skred lige ind og ud.' Siden græd hun ikke mere. Det véd a da er fuldstændig sandhed. (Tang Kristensen 1980: 320)

At der i dette tilfælde skulle være tale om en «massiv legemlig skikkelse», er bestemt ikke entydigt. Den afdøde mors fremtræden er således af en mere fragmenteret art, der af hendes datter opleves som en *følelse* af en kold, tør hånd, hvorimod den gamle kvinde *ser* hende som en hvid skikkelse. Dette træk går også igen i andre sagn, hvor den afdøde mor eksempelvis kommer hjem til børnene

for at trøste dem eller for at sørge for, at deres far tager sig bedre af dem. Ligeledes kan der også være tale om, at den afdøde bonde vender tilbage til sin gård for at passe dyrene eller pløje markerne (Tang Kristensen 1980: 315–312, 451–60). På trods af, at der i mange af disse tilfælde ikke er tale om en fysisk genganger, men snarere om enkeltsansoplevelser i form af lyde, lugte, skikkelser eller fornemmelser, lader gengangeren, eller rettere spøgelseset, sig i de fleste tilfælde identificere alligevel. Som jeg vil argumentere for i det følgende afsnit, er dette i høj grad også tilfældet i det nutidige materiale fra Danmark, hvor den fysiske krops karakteristika stadig spiller en betydelig rolle og ofte er afgørende i forhold til forsøget med at identificere, hvem der spøger eller går igen.

Fra stabile, historiske forfædre til usikre, moderne spøgelseser

Som jeg har beskrevet ovenfor, peger både Feilberg og Hertz på, hvordan de døde i forbindelse med genbegravelser opleves som en form for forfædre. Enten er de umiddelbart genkendelige, eller de lader sig i det mindste hurtigt identificere, som eksemplificeret i sagnene. Til trods for at Feilberg er velkendt blandt folklorister, er han en ganske ukendt skikkelse i dansk antropologi. Derimod er Hertz' beskrivelser af den malaysiske forståelse af de afdøde og deres transformation til forfædre omkring år 1900 i de senere år blevet inspiration til studier af døden og sociale relationer til de afdøde i primært ikke-vestlige sammenhænge (Christensen og Willerslev 2013; jf. Bloch og Parry 1982). Dette fokus på forfædre er dog sjældent tilstede i studier af døden i en nutidig, vestlig kontekst.

Når blikket vendes fra tidligere beskrivelser gengangere til et nutidigt fokus på, hvordan de døde opleves eller beskrives, er der i stedet ofte en tendens til at lave en

skarp skelnen mellem de moderne og historiske fremtrædelsesformer. Som et populærvidenskabeligt udtryk for denne tendens skriver den norske folklorist Velle Espeland (2002) således i sin bog *Spøgelse! Hvileløs genganger i tradisjon og historie*, at vor tids spøgelseser flagrer forvirrede omkring, som de victorianske spøgelseser i England, uden at blande sig i familieærinder. Spøgelseserne har ifølge Espeland mistet deres sociale funktion, og de lader sig ikke «identifisere og de spøker ikke fordi de mangler fred i graven, på grunn av en urett som må gjøres opp eller for å forsone seg med gamle fiender» (Espeland 2002: 87). Espeland omtaler også, hvordan spøgelseser i nutidige oplevelser sjældent er særligt skræmmende, hvilket, som han beskriver, adskiller sig markant fra deres fremtræden i moderne litteratur, tegneserier og film (ibid.). Om de mennesker, der oplever spøgelseser, skriver Espeland uden egentlige referencer, at «Mitt inntryk er at folk som har opplevd spøgelseser ofte er ekshibisjonister som gjerne vil stå i sentrum for en fantastisk historie» (ibid: 184).

Espelands beskrivelse indgår som en del af det historiske rids, han i sin bog tegner af, hvordan spøgelseser har optrådt i forskellige genrer gennem historien, og hvordan den enkelte genre også har betydning for, hvordan spøgelseset bliver beskrevet. Bogen henvender sig til et bredt publikum og er således ikke en egentlig akademisk publikation. Alligevel maler Espeland i min optik med for bred pensel, når han karakteriserer moderne spøgelseser som ovenfor. Som jeg vil vende tilbage til nedenfor, kan der stilles spørgsmålstegn ved, hvorvidt denne karakteristik af både nutidige spøgelsesers fremtrædelsesform, og dem, som oplever dem, er dækkende i forhold til, hvordan fænomenet optræder i en nutidig dansk sammenhæng. Det generiske spøgelse findes ikke, ligesom de mennesker, der møder fænomenet, kan

være hvem som helst (se i øvrigt Raahauges artikel i dette særnummer).

Espeland står dog ikke alene med antagelsen om de forvirrede og uklare nutidsspøgelser. Dette gør sig også gældende i andre analyser af det moderne eller senmoderne spøgelse fra slutningen af det tyvende århundrede og frem. Som antropologen Fenella Cannell (2013: 203) argumenterer for, bliver spøgelser i nutidig forskning således primært set som et udtryk for «the insecurity of an atomized modern 'self' and its supposed need for social and psychological reassurance». Dette står i kontrast til tidligere tiders og ikke-vestlige samfunds vægtning af slægtskabet med de døde. Blandt andet som følge af samfundets generelle opsplittelse og den kapitalistiske økonomis fremmedgørelse, antages de døde således i moderne tid at have ophørt med at være bekendte forfædre. I stedet er de nu ukendte og usikre spøgelser (jf. Finucane 1996; Raahauge 2009; Raahauge 2015; Bubandt 2015; McCorrstine 2010). Cannell forsøger dog at udfordre denne antagelse og viser blandt andet med afsæt i slægtskabsforskning og efterladtes oplevelser af afdøde i nutidens England, hvordan slægtskab stadig kan ses som en relevant faktor og integreret del af moderniteten. Når de døde placeres i genealogiske dokumenter, overskrides grænsen mellem de levende og de døde, hvilket for Cannell har paralleller til de førnævnte genbegravelser (Cannell 2013: 217).

Selvom spøgelset i nutidige oplevelser ganske vist ofte kan ses som en overskridende og uklar figur (jf. Rømer 2014), kan der også med afsæt i eksempelvis folkeminder fra den danske landalmue i 1800-tallet sættes spørgsmålstegn ved, i hvilken udstrækning dette er særlig karakteristisk for senmoderne spøgelser. I flere tilfælde synes de historiske argumenter, der laves i forhold til den ændring, spøgelser har gennemgået,

således at bero på en noget mangelfuld eller hurtig læsning af enten historisk eller nutidigt materiale. Som jeg vil beskrive i de følgende afsnit, synes forholdet mellem de afdødes fremtræden, tilstanden af deres døde krop, og hvordan de døde behandles ganske rigtigt at have undergået en ændring i nyere tid. De nutidige afdøde har oftere karakter af en form for mimetisk spejling; altså en hel eller delvis kopi, snarere end den faktiske, om end animerede, fysiske krop (jf. Taussig 1993; Willerslev 2007). Som jeg vil eksemplificere nedenfor, lader denne kropslige fragmentering dog ikke nødvendigvis til at have gjort nutidige spøgelser ugenkendelige. Ligesom hos Cannell indikerer meget af det nutidige materiale tværtimod, at der også i danske oplevelser af spøgelser ofte er tale om enten nære eller udvidede slægt/ bekendtskabsrelationer, som gør det muligt at identificere den spøgende.

Skygger, skikkelser og livslang kærlighed

Dansk Folkemindesamling indsamlede i foråret 2012 over femhundrede beretninger om nutidige overnaturlige oplevelser. I én af dem skrev en midaldrende kvinde således:

Vi havde købt hus i Blokhus ved Vesterhavet. Det var i 1997 og vi havde 2 børn; en på 2 og en nyfødt. Huset købte vi af en ældre dame, som kort forinden var blevet enke. Hun flyttede længere ind i landet, i en ældrevenlig bolig. Kort efter hørte vi fra vores nye naboer at manden, tømmer-Hansen, var sovet stille ind i en stol i solen i lækrogen. Vi er begge temmelig skeptiske ang. overnaturlige ting, så vi synes bare tanken var hyggelig. Kort efter begyndte jeg at føle mig 'ikke alene'. Det var ikke skræmmende på nogen måde, men langsomt blev det mere

intens, især når jeg var oppe og amme om natten. Så en nat vågnede jeg og så en skikkelse betragte mig og børnene i dobbeltsengen. Min mand var på rejse. Jeg var stadig ikke bange og følte mig ikke truet. Skikkelsen, som lignede en ældre, lidt krumbøjet mand, forsvandt. Det skete flere gange og fornemmelsen af ikke at være alene blev mere intens og jeg sov dårligere og meget afbrudt. Efter ca. 1 år i huset vågnede jeg igen ved at jeg blev betragtet – igen var min mand ikke hjemme. På det tidspunkt var den tidligere ejer død og så kom jeg til at tænke på om det måske var tømmer-Hansen, der ledte efter sin kone, så jeg spurgte om han ledte efter sin kone. Hvorfor ved jeg ikke, men det virkede umiddelbart som logisk. Skikkelsen løftede sig ligesom og så sagde jeg at hun var død og at han skulle tage at rejse med hende. Jeg ved faktisk ikke om det var noget jeg sagde eller bare var noget jeg tænkte, men næste dag var 'ikke-alene' følelsen væk og jeg så aldrig skikkelsen igen.

Umiddelbart faldt jeg bare i søvn, men det er klart at jeg efterfølgende har tænkt over hvad der egentlig skete og om det hele var et udspring af en over-træt 'ammehjerne'.

Jeg er blevet mindre skeptisk omkring det mellem himmel og jord, hmmm, måske som en smuk slutning på et langt livs kærlighed og samhørighed.

Som også ses i mange andre nutidige fortællinger, er kvinden i dette tilfælde godt klar over, at der kunne findes en naturlig forklaring på hendes oplevelser: ammehjernen – og at oplevelsen derfor måske blot er selvskabt. Selvom skikkelsen i hendes beskrivelser lader til at være søgende, måske endda forvirret, handler hendes oplevelser i

dette tilfælde ikke om en ukendt, asocial afdød. Det er nok tømmer-Hansen, der leder efter sin kone.

Med andre ord er der i dette tilfælde tale om en oplevelse af, hvordan det kærlige bånd mellem to mennesker kan overskride døden, hvilket bærer mange ligheder med sagnene om de opgravede lig og behovet for tilgivelse. Denne tematik findes desuden i ældre norrøn digtning om blandt andet Elselille og ridder Aage og Helge og Sigrun, hvor den afdøde mand i begge tilfælde som legemlig dødning vender tilbage til sin sørgende kvinde (Feilberg 1914: 13–14). Ligesom i sagnene er denne fornemmelse af en fortsat relation, der på godt og ondt går hinsides graven, også central i hoveddelen af de andre nye beretninger, jeg har arbejdet med. I modsætning til mange af sagnene er der ikke tale om en oplevelse af den afdøde i form af den faktiske krop, der har forladt graven, men snarere et enkelt sanseligt aspekt eller fragment af den. Tømmer-Hansen fremstår således blot som omridset af den afdøde og ses i form af en skikkelse. I mange andre tilfælde er der ligeledes tale om, at oplevelsen grunder i en visuel erfaring af enten mørke, hvide og blå skygger, skikkelser eller tåger.

Som antropologen Kirsten Marie Raahauge (2009: 2015) også har beskrevet i sin forskning om hjemstøt huse i Danmark, omhandler mange møder med spøgelser en form for kamp om ejerskabet af hjemmet og retten til at opholde sig i det. Hjemmet bliver udfordret og på sin vis gjort uhjemligt eller uhyggeligt. Ifølge Raahauge er det kendetegnende i de over hundrede interviews, hun har foretaget gennem fire år fra 2007 og frem, at «the experiences common in the material point to nothing that one can understand. They appear to have no meaningful reference frame whatsoever, and most people expressed frustration about their absurd

nature» (Raahauge 2015: 323). For Raahauge står dette i kontrast til tidligere tiders forestillinger om det generiske spøgelse, som ifølge hende også findes i dansk folkløse. Dette kommer da også til udtryk i noget af Dansk Folkemindesamlings nyindsamlede materiale, såfremt spøgelse ikke lader sig identificere eller forklare. I nogle tilfælde ender den enkelte person, hvis der er tale om gentagne oplevelser, med at finde et andet rum at sove i eller fraflytter sågar huset. I hovedparten af materialet fra Dansk Folkemindesamling er det dog som med Tømmer-Hansen sjældent, at disse oplevelser ligger uden for enhver forklaringsramme.

En anden kvinde oplever for eksempel kort tid efter at være flyttet ind i et nyt hus, at «jeg blev mere og mere opmærksom på skygger og flaksende objekter i periferien af mit synsfelt». Kvinden erfarede senere, at skyggen formodentlig var den tidligere ejer af huset, hun boede i, og at han var irriteret over nyindretning og tilbygning af huset. Hun endte faktisk med at blive helt glad for ham og oplevede blandt andet, at han hjalp med at trøste hendes søn, så hun selv kunne få lidt søvn. Derfor var hun også lidt trist over ikke at kunne tage ham med, da hendes familie skulle flytte. I dette tilfælde ender det altså med en form for delt ejendomsret med den tidligere ejer. I andre eksempler bliver den udfordrede hjemlighed løst, samtidig med den opstår. En ældre kvinde, Berit, fortæller således om en oplevelse, hun havde tilbage i 1995, ikke længe efter at hun havde mistet sin lille søster på grund af kræft:

[Jeg var] meget ulykkelig over tabet af min søster. Sad i mit køkken en dag og græd over tabet af min søster, sad og kikkede ud af vinduet. Pludselig dukkede min søster smilende op i vinduet, det var kun overkroppen jeg

kunne se, tror hun kom for at fortælle mig at jeg skulle komme videre i livet, for hun var fri for smerter og havde det godt der hvor hun var nu.

Her er der tale om en mere detaljeret visuel oplevelse, som det tog Berit lang tid at turde dele med andre. Hun var bekymret for, om «folk troede jeg måske fantaserede». Hun syntes dog, at oplevelsen gjorde, «at sorgen var til at bære, [jeg] begyndte at tænke mere på alle de dejlige minder jeg havde om min søster». Som jeg har beskrevet andetsteds (Rømer 2014; jf. Raahauge 2009), løber denne frygt og bekymring for konsekvenserne af at dele sine oplevelser med andre gennem meget nutidigt og folkloristisk materiale. I modsætning til billedet af den føromtalt hævngrædig og onde genganger, hvilket, som Espeland også pointerede, kan genfindes i nutidig populærkultur med mængden af litteratur, film, serier og lignende om spøgelse, vampyrer og zombier, er det i mange nutidige beretninger sjældent dem, der er frygtens væsentligste objekt. Selvom utryghed eller usikkerhed indledningsvist optræder i mange oplevelser, er det tit reaktionen fra ens familie, venner eller kolleger, der vækker den største bekymring. Spørgsmålet om, hvorvidt nulevende vil tro, at man er skør eller upålidelig, eller at forholdet til dem vil ændres, hvis de finder ud af, at man har oplevet et spøgelse, virker i de fleste tilfælde til at være mere farligt end selve oplevelsen af spøgelse. På trods af dette ubehag ved at dele oplevelserne kan de i mange tilfælde stadig have en direkte betydning for den enkelte. Berit følte således, at «min søster gav mig skubbet til at se på de lyse sider af sorgen, og komme videre i livet, for hun blev befriet for de forfærdelige lidelser hun måtte igennem, hendes smilende ansigt gennem vinduet var en stor hjælp i en stor sorg». I tilfældet med

tømmer-Hansen blev det til en historie om livslang kærlighed.

I disse nutidige eksempler er det en gennemgående karakteristik, at den afdøde på den ene eller anden måde manifesterer sig gennem en visuel erfaring hos den levende. Dette fokus på det visuelle aspekt i fremstillingen af efterlivet og forholdet mellem kroppen og døden har også en længere historie i antropologiske studier af forskellige kulturelle forståelser af sjælen. I en nyere artikel tager Morten Pedersen og Rane Willerslev således afsæt i Edward Tylors klassiske beskrivelse af den animistiske sjæl som en form for film, tåge eller skygge, når de analyserer, hvordan forholdet mellem krop og sjæl blandt folkene Darhad i det nordvestlige Mongoliet og Chukchi i Sibirien er tæt sammenfiltret og reversibelt af natur. På grund af sin noget diffuse karakter er skyggen i denne sammenhæng et ganske præcist billede på relationen mellem «visibility and invisibility, or materiality and spirituality», som den kommer til udtryk blandt de mennesker, de arbejder med (Pedersen og Willerslev 2012: 446).

Der er ganske vist en stor afstand mellem Mongoliet, Sibirien og Danmark, men Pedersen og Willerslev peger i en fodnote på nogle enkelte eksempler på, hvordan forståelsen af sjælen som en slags skygge også optræder i en vestlig tradition. De peger blandt andet på H.C. Andersens eventyr *Skyggen* om en kunstner, der mister sin skygge, bliver syg og til sidst ender med at skulle agere sin tabte skygges skygge, så denne kan blive accepteret som menneske. Dette fokus på skyggen og sammenhæng mellem det synlige og usynlige er dog ikke kun begrænset til eventyrene, men kommer også til udtryk i måden, de afdøde optræder på i ovenstående nutidige eksempler. Skyggen kan i disse tilfælde ses som en visuel afspejling eller refleksion af den fraværende døde krop, der ikke selv er til

stede i en massiv legemlig form. Samtidig er det dog netop fordi, der ofte er en lighed mellem den optiske sansning og kendetegnene ved en menneskelig krop så som højde, kontur og hastighed, at spøgelse kan begynde at blive identificeret og ikke blot afskrives som en ligegyldig oplevelse uden substans, som Raahauge ellers beskriver. På samme måde som visuelle metaforer hyppigt bliver brugt i antropologiske konceptualiseringer af sjælen, er dette fokus på det synlige ifølge historikeren P.G. Maxwell-Stuart (2006: 26) også dybt indlejret i forskellige engelske ord for spøgelser så som: *phantom*, *spectre* og *apparition*. I lighed med en mongolsk og sibirisk forståelse er der således også i ovenstående tilfælde tale om en sammenfiltrering mellem, hvad der af øjet kan ses, og hvad der åndeligt kan forstås. Som jeg nu vil illustrere, er det dog langt fra altid, at det er synssansen, som bliver aktiveret i oplevelser af spøgelser. Dette kalder på en begrebsliggørelse, der ikke kun har et visuelt afsæt.

En mimetisk dublet – aftryk af en fragmenteret krop

På samme måde som en skygge kan ses som et fænomen, der består i det visuelle tilstedevær af et fraværende lys, kan afdøde blive erfaret som mere eller mindre klare skygger eller skikkelser, der relateres til den dødes krop, som ikke fysisk er til stede. Tilstedevær af fravær (jf. Bille, Hastrup, og Sørensen 2010) i oplevelser af spøgelser er dog ikke begrænset til kun at omhandle visuelle aspekter, men inkluderer også lyde, lugte, følelser og smage (jf. Raahauge 2015).

En ældre kvinde beskrev således, hvordan hun aldrig har interesseret sig for gængse spøgelseshistorier, men på trods af dette har haft nogle oplevelser, som ikke kunne forklares på normal vis. Da jeg talte med hende i 2013, fortalte hun:

Min mor boede hos os de sidste 7 år af sit liv. Hun var en kunstnerisk sjæl, som især elskede solnedgange og altid gik ud og så solnedgangen, uanset hvor travlt, hun havde. Hun var senil og gammel til sidst, men når vi kørte i bilen, bankede hun let på instrumentbrættet foran sig, når hun ville gøre opmærksom på noget smukt eller usædvanligt, som vi kørte forbi. Hun døde om aftenen i juli måned, og da jeg kørte hjem fra sygehuset, bankede det let på instrumentbrættet. Jeg blev revet ud af mine tanker og kiggede op. Der så jeg en fantastisk solnedgang og ganske naturligt sagde jeg: *Ja, det er smukt, mor.*

Vi kørte en gammel SAAB på det tidspunkt, og efter kort tid begyndte det at banke let i instrumentbrættet, når vi drejede om det sidste hjørne på vej hjem. Efterhånden lagde vi mærke til, at det kun skete, når jeg var med i bilen, og kun, når vi havde været i København. Vi boede i Jylland, og mor kendte turen til København. Der var ingen fejl på bilen. Vi skiftede til en fabriksny Toyota, og den samme banken fortsatte, altid efter København og altid, når jeg var med. Flere år gik, og i en fabriksny Ford fortsatte bankeriet. Efter 15 år blev det mere diffust og tilfældigt, og så forsvandt det helt.

Jeg er ateist og tror hverken på Gud eller Fanden som eksterne fænomener. Sjælen har jeg altid opfattet som knyttet til den fysiske krop, men hvordan fanden kunne hun udtrykke sin glæde over, at jeg kom godt hjem, for sådan opfattede vi det i familien, og det var en naturlig del af turene til København. Børnene sad ligefrem og ventede på den lille hilsen fra mormor.

Som det også gør sig gældende i mange andre tilfælde, er der her tale om et sanseligt

tilstedevær af den fraværende krop, som ikke tager afsæt i et synligt aspekt. På samme måde som datteren i et af de ovennævnte ældre sagn mærkede sin moders kolde, tørre hånd på kæben, er det her lyden af moderens hånd, der stadig banker på instrumentbrættet, som oplevelsen af den afdøde består i. Der er således, som Pedersen og Willerslev også antyder i forhold til den animistiske sjæl, i disse tilfælde tale om en mere generel sammenhæng mellem det materielle og det åndelige.

I stedet for at tale om spøgelse og de døde ved hjælp af visuelle begreber har Maxwell-Stuart (2006: 27) pointeret, at flere af de tidlige græske og latinske ord for spøgelse, så som *simulacrum* og *effigies*, peger på en mere generel genkendelighed. Hvis dette overføres til det danske materiale, kan man måske se spøgelses nutidige fremtoninger som et simulacrum, der har en lighed med den afdøde krop. Med afsæt i materiale fra Cuna i Panama har antropologen Michael Taussig således beskrevet, hvordan alt i cunaernes verden har en mimetisk dublet af sin materielle form (Taussig 1993: 110–111). For cunaerne kan denne tage en hvilken som helst form, så som «person or animal, and sometimes only as a sound or a feeling» (Taussig 1993: 127). Selvom der også er enkelte tilfælde i det nyere danske materiale, hvor afdøde for eksempel opleves som et træ, der pludselig blomstrer igen, synes der i forhold til oplevelser af spøgelse i Danmark primært at være tale om en dublet af den afdøde krop i forhold til dennes enkelte sanselige kvaliteter. Dette gør sig også gældende i en gruppe af eksempler, hvor det er kæledyr, der går igen som et fragmenteret, sanseligt aftryk af deres materielle form. I modsætning til sagn og sagaer om draugr, gengangere og genfærd er de *ikke* til stede i deres faktiske, fysiske krop.

Stedfæstelsen af de døde – Samlende bemærkninger

Gennem historiske nedslag, folkeminder og nutidigt materiale fra en dansk og skandinavisk kontekst har jeg i denne artikel illustreret et skift i, hvordan møder med afdøde opleves. Hvorimod der i sagnene er fasttømret sammenhæng mellem den døde krop og sjælen i en sådan grad, at de i mange tilfælde er én og samme, har krop/sjæl-relationen i nyere tid antaget en mere immateriel og opsplittet karakter. Der er dog, som jeg har forsøgt at beskrive, stadig en direkte sammenhæng. De afdøde er således gået fra at blive beskrevet som fysiske gengangere, der rejste sig fra graven for enten at hævne, rode bod på eller trøste de levende, til at blive oplevet som sanselige aftryk eller dubletter af den døde krop. Skiftet har dermed ikke så meget været i forhold til oplevelserne eller fortællingernes tematiske indhold, som det har været i de epistemologiske omstændigheder i forhold til, hvordan spøgelse opleves i nutidens Danmark. Det er med andre ord måden, hvorpå den døde og dennes krop opleves, der er blevet fragmenteret, snarere end at det er den dodes identitet og nulevendes forhold til døden, der er blevet usikre i moderne tid. Som arkæologen Tim Flohr Sørensen for nylig har beskrevet, kan dette fortsatte bånd mellem afdøde og levende også ses i de praksisser, der udfolder sig på danske kirkegårde, hvor de afdøde «achieve presence through the sensuous engagement of the bereaved in particular commemorative forms» (Sørensen 2010: 116).

I modsætning til andre nyere studier af spøgelse, som mener, at velkendte klassiske spøgelse er blevet til et sen-moderne splittet og anonymt væsen uden egentligt indhold, lader dette ikke til at være tilfældet i det materiale, jeg har arbejdet med. Ligesom der kan findes eksempler på forvirrede og hvileløse spøgelse i historien,

er der således i de fleste nutidige tilfælde tale om, at den afdøde lader sig identificere. Til forskel fra antropologen Vibeke Steffens (2010) analyse af, hvordan denne identifikation og situation af tilstedeværende fravær aktivt opsøges af de levende ved clairvoyante klarsynsdemonstrationer, viser de ovenstående eksempler, hvordan tilstedeværende fravær også kan komme til udtryk i en mere spontan kontekst, hvor det i stedet er de afdøde, der lader til at være initiativtagere. Denne proces kan således ses som en form for stedfæstelse af de døde i både tid og rum. Stedfæstelsen sker i kombinationen af kendskabet til den konkrete historie dér hvor oplevelsen finder sted, såvel som evnen til at kunne genkende mulige ligheder mellem den sanselige oplevelse og de fysiske karakteristika, sociale omstændigheder for afdøde venner, familie eller andre personer med tilknytning til det konkrete sted. Antropologen Janet Carsten har beskrevet lignende processer, hvor «the intertwinings of memory and relatedness necessarily also involve creative processes of rearrangement of the past, and of regeneration. Memory work in this sense can be seen as a restoration of the disjunctions of the past» (Carsten 2007: 16). Hvad enten det så drejer sig om hævn for begået uret, bodsgang, brudt kærlighed, ejendomsret eller omsorg, er det netop denne fortsatte sammenfletning og forsøg på både stedfæstelse og korrektion af tidligere relationer, som jeg har forsøgt at illustrere, hvordan de både har fundet sted og stadig foregår.

Noter

1. Selvom det levende lig eller dødningen ifølge Chadwick skulle være en særlig skandinavisk tradition i modsætning til, hvordan de afdøde i klassisk historie ofte fremstilles som substansløse, skyggeagtige ånder (Finucane 1996: 4–28; Espeland 2002: 17–32), kan lignende træk også stedvis spores i en græsk/romersk tradition, såvel som i middelalderen

(Maxwell-Stuart 2006; Caciola 1996).

- Denne sammenhæng mellem spøgelse og spøgen har sin egen lange historie for at være tæt forbundne og fortjener sin egen særskilte behandling, men kommer bl.a. til udtryk så tidligt som i den assyriske Lucian af Samosatas satire fra det andet århundrede e.Kr., hvor en gruppe drenge klæder sig ud som spøgelser for at skræmme en skeptiker, der ikke tror på en virkelighed udover den materielle (Samosata 1921; jf. Maxwell-Stuart 2006: 29–34; Rømer 2014).

Referencer

- Andersen, Lars. 1918. *Folkesagn og Folketro i Ods Herred*. København, Lehmann & Stage.
- Bille, Mikkel, Hastrup, Frida og Sørensen, Tim Flohr. 2010. Introduction: An Anthropology of Absence. I M. Bille, F. Hastrup, & T. F. Sørensen (red.). *An Anthropology of Absence: Materializations of Transcendence and Loss*. New York, Springer, s. 3–22.
- Bloch, Maurice, og Parry, Jonathan 1982. Introduction: death and the regeneration of life. I M. Bloch & J. Parry (red.). *Death and the regeneration of life*. New York, Cambridge University Press, s. 1–44.
- Bubandt, Nils 2015. Psychologising the Afterlife: Ghosts and Regimes of the Self in Indonesia and in Global Media. I V. Steffen, S. Jöncke, og K. Raahauge(red.). *Between Magic and Rationality: On the Limits of Reason in the Modern World*. Viborg, Museum Tusulanum, s. 199–233.
- Caciola, Nancy 1996. Wraiths, revenants and ritual in medieval culture. *Past and Present*, vol. 152, s. 3–45.
- Cannell, Fenella 2013. Ghosts and ancestors in the modern West. I J. Boddy og M. Lambek (red.). *A companion to the anthropology of religion*. Oxford, John Wiley & Sons, s. 202–222.
- Carsten, Janet 2007. Introduction: ghosts of memory. I J. Carsten (red.). *Ghosts of memory: essays on remembrance and Relatedness*. Oxford, Blackwell Publishing, s. 1–35.
- Chadwick, Nora Kershaw 1946. Norse Ghosts (a Study in the Draugr and the Haugbúi). *Folklore*, vol. 57(2), s. 50–65.
- Christensen, Dorte og Willerslev, Rane 2013. *Taming Time, Timing Death: Social Technologies and Ritual*. Farnham: Ashgate Publishing.
- Dansk Folkmindeksamling. 1906/23. Top 332. Hornsherred.
- Ejer Bavnehøjs Venner. 2016. *Ma Ram går igen*. Tilgået 03.03 2016, fra <http://ejer-bavnehøj.dk/Attraktioner/Ma-Ram-g%C3%A5r-igen.aspx#.VtgVBrIrLRY>
- Espeland, Velle 2002. *Spøkelse! hvileløse gjengangere i tradisjon og historie*. Oslo, Humanist Forlag.
- Feilberg, Henning Frederik 1914. Tilgivelse. I *Sjaletro*. København, Det Schønbergske Forlag, s. 74–98.
- Finucane, Ronald C. 1996. *Ghosts: Appearances of the Dead & Cultural Transformation*. New York, Prometheus Books.
- Gunnell, Terry 2009. Legends and Landscape in the Nordic Countries. *Cultural and Social History*, vol 6 (3), s. 305–322.
- Gunnell, Terry 2014. Nordic folk legends, folk tradition and grave mounds. The value of folkloristics for the study of Old Nordic Religions. I E. Heide og K. Bek-Pedersen(red.). *New Focus on Retrospective Methods: Resuming Methodological Discussions: Case Studies from Northern Europe*. Helsinki: Suomalainen tiedeakatemia, s. 17–41.
- Hertz, Robert 1960. *Death & the right hand*. London, Free Press.
- Maxwell-Stuart, Peter 2006. *Ghosts: A History of Phantoms, Ghouls, & Other*

- Spirits of the Dead*. Chalford, Tempus.
- Mayner, Carina 2014. *Kan heks være skyld i uheld på motorvejen? Horsens Folkeblad*. Tilgået September 17, 2015, fra <http://hsfo.dk/article/20140304/ARTIKLER/140309787>
- McCorristine, Shane. 2010. *Spectres of the Self: Thinking about Ghosts and Ghost-Seeing in England, 1750–1920*. New York, Cambridge University Press.
- Møller, Jens Schou 1929. *Fester og højtider i gamle dage: skildringer fra Nordvestsjaelland med forsøg paa tydninger*. Bind 1. Holbæk, P. Haase & Søn.
- Olrik, Axel og Ellekilde, Hans 1921. H.F. Feilberg og Folkeminderne. *Dansk Udsyn*, vol. 1(4), s. 162–183.
- Pedersen, Morten Axel, og Willerslev, Rane 2012. “The Soul of the Soul is the Body»: Rethinking the Concept of Soul through North Asian Ethnography. *Common Knowledge*, vol. 18(3), s. 464–486.
- Raahauge, Kirsten Marie. 2009. Hjem søgelser. Når det uvirkelige bliver virkeligt. *Tidsskriftet Antropologi*, vol. 59, s. 181–200.
- Raahauge, Kirsten Marie 2015. The Ghost in the Machine: Haunted Houses, Intense Sensations And Residual Rationalities. I V. Steffen, S. Jöncke, og K. Raahauge (red.). *Between Magic and Rationality: On the Limits of Reason in the Modern World*. Viborg, Museum Tusulanum, s. 315–343.
- Rømer, Lars 2013. Ghosts, Broken Narratives and the Art of Dying. *Bulletin for Study of Religion*, vol. 42(4), s. 15–22.
- Rømer, Lars 2014. Hængende mellem himmel og jord – om overskridelser, offentlig hemmelighed og uafsluttede mellemværender i forhold til danske spøgelses. *Tidsskriftet Antropologi*, vol. 68. s. 35–53.
- Rubow, Cecilie 1993. *At Sige Ordentligt Farvel: Om Begravelser i Danmark*. Frederiksberg, Forlaget Anis.
- Samosata, Lucian af 1921. *The Lover of Lies or The Doubter*. Loeb Classical Library. DOI: 10.4159/DLCL.lucian-lover_lies_doubter.1921
- Sørensen, Tim Flohr 2010. A Saturated Void: Anticipating and Preparing Presence in Contemporary Danish Cemetery Culture. I M. Bille, F. Hastrup, og T.F. Sørensen (red.). *An Anthropology of Absence: Materializations of Transcendence and Loss*. New York: Springer, s. 115–130.
- Steffen, Vibeke 2010. Til konsultation hos ånderne. Om klarsyn, energier og magi i Danmark. *Tidsskriftet Antropologi*, vol 61, s. 59–78.
- Tang Kristensen, Evald 1876. *Sagn fra Jylland*. Jyske folkeminder. Bind III. København: Gyldendalske boghandel (F.Hegel)
- Tang Kristensen, Evald 1893. *Gamle folks fortællinger om det jyske almueliv som det er blevet ført i mands minde, samt enkelte oplysende sidestykker fra øerne*. Bind IV. Kolding, Sjødt & Weiss.
- Tang Kristensen, Evald 1980. *Danske sagn, som de har lydt i folkemunde, udelukkende efter utrykte kilder saml. og tildels optegnede: Femte afdeling: Spøgeri og Gjenfærd*. København, Nyt Nordisk Forlag Arnold Busck. (Første udgave 1897).
- Taussig, Michael 1993. *Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses*. New York, Routledge.
- Willerslev, Rane. 2007. *Soul hunters: hunting, animism, and personhood among the Siberian Yukaghirs*. Berkeley, University of California Press.