

Mastergradsoppgave i helsefag

# Å MESTRE LIVET NÅR NOEN DØR

En studie av sammenhengen mellom gamle gravferdsritual fra Nord-Norge, kulturelt helsefremmende mestring og sorgarbeid.



**Leif Hugo Hansen**

Det medisinske fakultet  
Institutt for klinisk medisin  
Avdeling for sykepleie og helsefag  
Universitetet i Tromsø

mai 2007



*Over veggen etter båra var vi som eit følgje i svart som  
snegla (seg) (framover) sakte. Det var så heitt,  
sveitten rann mellom brysta mine, det kom ein bris frå  
havet og livet og døden var med eitt fylte av ei djup  
meining. Blomsterdufta hang tung etter båra. Verdig.  
Det ligg ein stor visdom bak gamle ritual.*

Eva Jensen (1987:77)

## FORORD

Dette arbeidet har vokst fram gjennom skiftende årstider.

Vi lever som livets gjennomsnittslykkelige barn. Brått og uventet rammes vi. Og tilværelsen blir aldri helt den samme mer. Men ei krise kan bli et vendepunkt. Man kan vokse. De gamle ritualene kan være til støtte. Deres rikholdige forråd på førstehåndserfaringer ved livets ytterste farvel kan formildne uten å tilsløre.

Noen av mine viktigste samtalepartnere (informantene) er nå gått bort. Men ikke alle. Jeg er dem samtlige stor takk skyldig. Møtene med dem ga mitt liv rikdom og mening for all ettertid.

En vel fortjent takk til min veileder Geir Lorem for substans og generøsitet i prosessen.

Jeg vil også få takke min arbeidsgiver, Skånland kommune v/ rådmann Birger Strøm for imøtekommelse og forståelse underveis.

Bjørg får ha takk for lesehjelp og synspunkt, og for å ha holdt ut med en ektefelle som snek seg til fristunder for å skrive, Nora og Endre med en far i samme ærend.

*Einhågen i mai, 2007*

*Leif Hugo Hansen*

## **SAMMENDRAG**

Bakgrunnen for denne studien har vært et ønske om å aktualisere mer kunnskap om sammenhengen mellom gamle gravferdsritual og deres innflytelse på folks helse i forbindelse med sorg og sorgarbeid.

Det empiriske materialet består av etnografiske narrativer basert på intervju og samtaler med eldre mennesker fra to bygdesamfunn henholdsvis nord og sør i Troms fylke, i tillegg til noen gamle post mortem-fotografi. Både fotografiene og fortellingene er fra samme type lokal kontekst og tidsperiode, det vil si i hovedsak fra 1920 fram til 1940.

Analyse og forståelse er basert på fenomenologisk-hermeneutisk tilnærming, særlig inspirert av Ricoeurs narrative teori, og Barthes' teorier om å forstå fotografiet.

I tillegg knyttes analysen opp mot teorier om gravferdsritualer, helse, mestring, sorg og sorgarbeid, traumatiske kriser og kunnskapsbegrepet

De viktigste innsiktene i arbeidet handler om hvordan gamle gravferdsritual kan forstås som kulturelle mestringsstrategier og kunnskap, og i så henseende hvordan de kan tjene som helsefremmende forbilder i tilknytning til sorg og sorgarbeid også i vår tid. Studien viser i den forbindelse hvordan det kan la seg gjøre å revitalisere de gamle gravferdsritualene, ikke som erstatning for dagens ritualer, men som tillegg og inspirasjonskilde.

*Nøkkelord:* Gamle gravferdsritual, helse, mestring, sorg og sorgarbeid, kunnskap, fenomenologisk-hermeneutisk filosofi, narrativ teori.

## **ABSTRACT**

The background for this study was to actualize more knowledge about old funeral rituals and their impact on people's health, during grief and mourning.

The empirical material consists of some ethnographic narratives and post mortem photos, and is based on interviews with elderly people from two small communities in the North of Norway. Both the narratives and the photos are from the same context and refer to the same period of time; mainly from about 1920 to 1940.

The analysis and interpretations are based on a phenomenological-hermeneutic method, inspired by the narrative theory of Ricoeur, and by Barthes' theory on understanding photos.

The reflections and analysis are also linked to ideas and theories about funeral rituals, health, coping, grief and mourning, traumatic crises and knowledge.

The main insight of this study focus on how these old funeral rituals can be understood as cultural coping strategies. It shows how the old rituals, in the context of mental health, can serve as models for grief and mourning also in modern times. The study give som ideas about how it can be possible to revitalize the old rituals, not instead of the existing rituals, but as a suplement and source of inspiration.

*Key words:* Old funeral rituals, health, coping, grief and mourning, knowledge, phenomenological-hermeneutic philosophy, narrative theory.

# INN H O L D

Forord

Sammendrag

<b>KAP 1</b>	<b>INNLEDNING OG PROBLEMSTILLING</b> .....	7
<b>KAP 2</b>	<b>SØRGERITUALER</b> .....	9
	2.1 Gravferdsritualer – kulturhistorie og teori .....	9
	2.2 Om sorg, sorgarbeid og forsoning.....	13
<b>KAP 3</b>	<b>KUNNSKAP OG ANNEN FORSKNING PÅ OMRÅDET</b> .....	15
<b>KAP 4</b>	<b>METODISKE AVKLARINGER I MØTE MED INFORMANTENE</b> ...	17
	4.1 Utvelgelse og forforståelse.....	18
	4.2 Ethiske utfordringer .....	20
	4.3 Er fortellingene gyldige og troverdige?.....	22
<b>KAP 5</b>	<b>OM FOTOGRAFIET SOM KILDE</b> .....	24
	5.1 Post mortem-fotografiet .....	25
<b>KAP 6</b>	<b>LEVD LIV I TALE, TEKST OG BILDE</b>	
	- Overskridende meningsdannelser i fortellinger og fotografi .....	28
	6.1 Fortellinger som tekst .....	28
	6.2 Fotografiet som talende vitnesbyrd .....	33
	6.3 Gravferdsfotografiets dobbelte død .....	40
<b>KAP 7</b>	<b>TEKSTLIGE BILDER, BILLEDIG TEKST</b>	
	- En sammenskriving av teoriene til Barthes og Ricoeur .....	40
<b>KAP 8</b>	<b>”KISTA HANG I NAUSTTAKET. . .”</b>	
	- Sorgarbeid i en verden mellom levende og døde.....	43
	8.1 Helse, mestring og mening.....	44
	8.2 Mellom handling og forhandling; om framtid og foregripende sorgarbeid .....	49
	8.3 Sorgarbeid i tilbakekallelens løsrivelse .....	54
	8.4 Åpenhet i det dobbelt tillukkede .....	57
	8.5 Naustet som sorgens transittsted .....	59
	8.6 Rituelle symboler - farvellets formildning .....	60
	8.7 Barnet, leken og ritualene .....	63

<b>KAP 9</b>	<b>VEKST OG VENDEPUNKT</b>	
	- Gravferdsritualets narrative element; ettertankens stille rom .....	69
<b>KAP 10</b>	<b>MENTALHYGIENISK FUNKSJON - HELSEMESSIG ARVESØLV ? ...</b>	74
	10.1 Ritualet som kunnskap .....	75
	10.2 Kriseteori og helsefremmende aspekt.....	83
<b>KAP 11</b>	<b>FORBILDER ELLER FORTIDSBILDER? .....</b>	88
	11.1 Profesjonelt fravær, lokalt nærvær .....	91
	11.2 Revitalisering av de gamle ritualene – realisme eller utopi?.....	97
<b>KAP 12</b>	<b>AVSLUTTENDE REFLEKSJONER .....</b>	101
	Litteratur .....	104
	Oversikt foto .....	111
	Vedlegg .....	112

**Foto forside:** Nord-Troms 1939. En læstadiansk predikant, fisker og småbruker er til jorda. Gravferd fra heimen. Samme som foto 4, s. 43 i oppgaven. (Hauge m.fl., 1986).

## Kap 1 Innledning og problemstilling

I denne oppgaven vil jeg ta for meg gamle gravfedsritualer fra to utvalgte steder i Troms fylke. Særlig vil jeg belyse måten de gamle ritualene ble praktisert på og hvilken helsefremmende effekt dette kunne innebære. Det var mitt kliniske arbeid som psykiatrisk sykepleier ved en voksenpsykiatrisk poliklinikk og møter med mennesker i sorg som i sin tid fikk meg til å bli nysgjerrig på ritualenes innvirkning på sorg og sorgarbeid. Jeg anvendte en kvalitativ framgangsmåte.

Det empiriske materiale består av følgende to deler:

- *Transkriberte fortellinger*: Fortellinger fra et strategisk utvalg på ti personer er skrevet ned etter lydbandopptak av intervju og samtaler med eldre mennesker for om lag 15 år tilbake. Det handler om deres egne gravferdsrituelle opplevelser fra to ulike, kystnære landsbygder i Troms fylke, i hovedsak fra tiden før 2. verdenskrig.
- *Bildemateriale*: I tillegg har jeg samlet inn strategisk utvalgte gamle svarthvit fotografi med gravferdsmotiv, fra tilsvarende lokal kontekst og tidsperiode som fortellingene.<sup>1</sup> Disse stammer dels fra private kilder, dels fra fotosamling ved Tromsø Museum - Universitetsmuseet, og fra litteratur (Wold, 1984; Hauge m.fl., 1986).

Fortellinger og fotografi står i et komplementært forhold, der de gjensidig utfyller og kaster lys over hverandre og den gravferdsrituelle praksis de gjenspeiler. Det hele vil ut fra en fenomenologisk-hermeneutisk metode bli lest og forstått som *kulturelle mestringsstrategier* på sorg og tap. Med kultur menes her et felles sett av tanker, levesett, normer og verdier. Begrepet mestring refererer seg til den prosess en person inngår i for å overvinne stressfulle utfordringer.

Oppgaven vil med andre ord ikke dreie seg om gravferdsritualer generelt, eller ha sorg og sorgarbeid som sådan som hovedfokus. Det er *sammenhengen* mellom de gamle gravferdsritualene og helsefremmende sorg og sorgarbeid som vil være fokuset. Mine refleksjoner og undringer rundt tema, vil i hovedsak dreie seg om følgende spørsmål:

---

<sup>1</sup> Fotografiet på forsiden av denne oppgaven er eksempel på denne type foto. Bildet viser begravelse i Nord-Troms (Hauge m.fl, 1986).



- *Helsefremmende*: Kan tidligere tiders gravferdsrituelle innhold og praksis sies å ha mentalhygienisk relevans, og i den forstand være helsefremmende?
- *Mestringsstrategisk kunnskap*: På hvilken måte kan tidligere tiders gravferdsritualer sies å være kulturell mestringsstrategisk kunnskap for gjenstandsområdet?
- *Sorg og sorgarbeid*: Kan de gamle gravferdsritualene forstås som viktige bidrag til- og forbilder for moderne sorg og sorgarbeid – eventuelt hvordan ?

Det siste punktet vil i tillegg innebære en refleksjon over på hvilke premisser det eventuelt kan la seg gjøre å revitalisere de gamle ritualene. Ritualene har vært en måte folk, på gitt tid og sted, faktisk har håndtert sorg og sorgarbeid på. Dette har hatt sine positive og negative sider som det går an å gå inn å vurdere.

Spørsmålene ovenfor står heller ikke i et lineært hierarkisk forhold til hverandre, slik det kan se ut som i et kronologisk oppsett, men snarere sirkulært, inkluderende, i den forstand at de gjensidig forsterker og kommenterer hverandre.

Teorien jeg benytter er ment å være et hjelpemiddel til å belyse viktige tema med sikte på nye innsikter i forhold til forskningsfokus, og kan deles inn i tre hoveddeler:

- *Teori om ritualer*, ritualforskning, for eksempel Hodne, 1980; van Gennep, 1999; Turner, 1995.
- *Teori om helsebegrep, kunnskapsbegrep, kriser og mestring, sorg og sorgarbeid*, for eksempel biomedisinsk forståelse av helse versus helse som sosialt, kulturelt og kontekstuel begrep; Gadamer, 1996; King, 1982, Kleinman, 1980; Antonovsky, 1987.
- *Teori i analysen*. Sammen med de to første punktene vil jeg anvende en fenomenologisk/hermeneutisk tilnærming, særlig med utgangspunkt i narrativ teori inspirert av Ricoeur (1979). Dette for å prøve å forstå innformatenes fortellinger som etnografiske narrativer, eller folkeminnefortellinger <sup>2</sup>. Samme type tilnærming vil i store trekk bli benyttet i forhold til fotografiene, da særlig med utgangspunkt i teorier om fotografiet, Barthes (2001). Hva utsies gjennom fortellinger og billedmateriale, hver for seg og samlet sett? Hvordan kan man fenomenologisk/hermeneutisk forstå disse som uttrykk for mening i kontekst, og i så fall - på hvilken måte *helsefremmende*?

---

<sup>2</sup> *Folkeminnefortellinger* vil her si retrospektive fortellinger basert på å huske og minnes tidligere tiders skikk og bruk.

Oppgaven vil forhåpentligvis kunne ha relevans og være en inspirasjonskilde for de fleste helsepersonellgruppene, kanskje særlig i forhold til psykisk helsearbeid, forebyggende helse, eldreomsorg, i tillegg til ulike helsefagutdanninger. I sitt vesen angår tema oss alle, i alle aldersgrupper.

## Kap. 2 Sørgeritualer

*Eg orke nesten ikke å fortelle, for no, no e dem begynt med den skikken at dem føre folk inn på sykehjemmet når dem begynne å ska dø. Det va ei her nylig, dem førte ho dit inn på sykehjemmet. Ho levde et døgn eller to, så døde ho. Nei, før, snakk ikke! (F6, 234-237)<sup>3</sup>*



**Foto 1** Kista heime, Oksvik i Lyngen, 1951.

### 2.1 Gravferdsritualer – kulturhistorie og teori

Ritualer er et særtrekk ved mennesket. De eldste rituelle begravelser vi kjenner fra arkeologiske utgravninger, skjedd for om lag 100.000 år siden (Håland, 1982). Til tross for lokale variasjoner, finner man i alle kulturer fellesnevnerne i de rituelle mønstre og strukturer.

---

<sup>3</sup> Sitat fra folks fortellinger brukt som epigrafiske vignetter og i teksten for øvrig er satt i kursiv. I tillegg benytter jeg en referansekodeks som for eksempel (F6,234-237), der F6 refererer seg til fortelling/intervju nr 6 og sifrene 234 til linjenummer i den transkriberte fortellinga.

Noe gjenntas og kan gjenkjennes over det meste av verden. Ritualer i denne sammenheng er i sitt vesen symbolhandlinger. Symbol er tegn som viser til og står for noe annet enn seg selv, og kan kommunisere om det andre uten at det andre er til stede i tid og rom. Symbol kan være alt fra gjenstander til handlinger som inngår i sosiale, kulturelle sammenhenger (Lübcke m.fl, 1988). Noe av det viktigste symbolsystem vi omgir oss med er skriftspråket. Kultur er videre et sett av regler, holdninger, verdier og symbolsystem som kommer til uttrykk gjennom menneskelig væremåte, skikk og bruk. Symbolsystem og symbolhandlinger, for eksempel gravferdsritualer, kan også være uttrykk for menneskelig selvbevissthet; mennesket vet at det er menneske.

Ingen andre levende vesener enn mennesket benytter gravritualer når de skal kvitte seg med sine døde. Å gravlegge kan vitne om flere ting samtidig, både om etisk bevissthet, respekt og verdighet for avdøde. Samlet sett kan vi si at dette uttrykker mestringskompetanse på liv og død, og kanskje dypest sett en bevissthet om egen død. Menneskets dødsbevissthet er alle religioners opphav, hevder sosiologer. Den som gravlegger vet at han selv skal dø.

Ritualer kan beskrives som en observerbar atferd som er repeterende (Haugland (1992). Særlig for overgangsritualene gjelder at repetisjonen vel så mye ligger i kulturen, eller i fellesskapet, som hos den enkelte person. Den gravferdsrituelle atferden forløper på samme vis, med et på forhånd kjent handlingsmønster; med forberedende stadier, gjennomføring av høydepunkt og avslutning (Bø, 1992). Det som skjer hver dag er mer å forstå som rutiner.

Søker man på Caplex.net vil man finne følgende definisjon på ritual:

rite (av lat. ritus, bruk), religiøs handling, som utføres etter faste regler, som regel i fellesskap, gjerne ledet av en prest. I rel. vit. betegnelse på en selvstendig del av et større rituale. - rituale, seremoni, regelstyrte, høytidelige handlinger utført av en gruppe mennesker for å ære el. minnes noe, som regel i forbindelse med religion.

Som vi ser er definisjonen nært knyttet opp til sakrale begrep som prest, religion, religiøs handling. Fra den tiden mine informantene beretter, framkommer bare en løselig forbindelse til det den religiøse dimensjonen og det institusjonaliserte samfunn, representert ved kirke, prest, lege og begravelsesbyrå. Dette har sammenheng med lokalsamfunn uten preg av den sekularisering vi kjenner fra vår tid. Helseprofesjoner, kirke, prest og begravelsesbyråer var lite utbygd. De spilte en perifer rolle i det daglige, der primærnæring, naturalhushold og sjølbergning var det tidstypiske for den nordnorske fiskerbonden, til tider også med innslag av samisk/sjøsamisk tenkning, holdning og væremåte. Dette gjaldt særlig landsbygda. Det var

forskjell mellom nordnorsk by og land. Folk var henvist til å mestre denne type livshendelser selv, ved hjelp av egen kompetanse på området.

Det gamle gravferdsrituelle innholdet hadde opprinnelig til hensikt å gi den døde sjelefred. Avdøde skulle ikke "gå igjen" og på den måten være til bry for de gjenlevende (Hodne, 1980; Stylegar, 2005)<sup>4</sup>. Sånn sett hadde de gamle ritualene en flersidig funksjon; både å gi omsorg til de døende, ære den avdøde, og samtidig ivareta de gjenlevende ved å unngå å bringe ufred og ulykke over dem. Man ivaretok seg selv gjennom ivaretagelse av de døde.

Noen av de eldste nedtegnelser om nordnorske gravferdsritualer stammer fra den italienske seilskuteskipper Querini, som forliste i Nord-Atlanteren i 1432 og drev i livbåt med Golfstrømmen nordover til han strandet på Røst, ytterst i Lofoten:

Når en av deres pårørende dør, holder hustruen på begravelsesdagen et stort gjestebud for alle naboer, og disse kommer da i sine beste klær, hver etter sin skikk og evne. Den avdødes hustru klær seg i de vakreste og kostbareste klær hun har, og beverter de innbudte og oppmuntrer dem ofte til at de skal gjøre seg tilgode for den avdødes sjelefred (Bratrein, 1988:45).

**Teorier om ritualene.** Begravelser hører til de såkalte overgangsritualene, i likhet med for eksempel dåp, konfirmasjon og bryllup. Overgangsritualer som kategori ble første gang innført og beskrevet av religionshistorikeren og etnografen Arnold van Gennep (1909), i hans berømte verk "Rites de passage". Her introduserer og framhever han overgangsritualenes sammenhengende tre faser: atskillelles- terskel- og integrasjonsfasen. Ritualforskeren og sosialantropologen Victor Turner (1969) har utdypet dette senere.

Begge framhever ritualenes reparasjonsevne. Riter er kulturelle forordninger som evner å bøte og sy sammen livssituasjoner som preges av splittelse, separasjon, forandring og sammenbrudd. De føyer sammen det istykkerrevne, og heler det delte. Dødsritualene i sin opprinnelige form ordnet dette på følgende måte, der de ulike fasene dels griper inn i hverandre og dels står for seg:

---

<sup>4</sup> Troen på gjengangeriet er rikt dokumentert i de norrøne sagaene. (Stylegar, 2005). Gjengangere kunne volde sykdom, galskap eller død. Av utseende bar gjengangerne sin tilstands tydelige kjennetegn, tilsølte av jord og med fillete klær. Man vet at kampesteiner ble brukt for å "feste" gjengangere til graven. I noen tilfeller måtte liket til avdøde graves opp igjen – og brennes, for å stoppe spøkeriet. En del gjengangerskikkelser har levd i folketroen inntil nylig – foreksempel utburden og draugen.

- **Separasjonsfasen, atskillelsen:** Separasjonsfasen handler om de gjenlevendes symbolske handlinger overfor den døde som innledning til ritualet: Man vasker, steller og kler på avdøde, det vil si en markering av overgangen fra de levendes til de dødes verden. Å legge i kiste er å gi avdøde sitt eget rom, atskilt fra de levendes verden.
- **Terskefasen, selve overgangsfasen (liminalfasen):** Denne kjennetegnes ved at de gjenlevende samles og trekker seg vekk fra det offentlige rom, samfunnet. I 'den stille uka' er livet gått i en slags hvilemodus. Eller med van Gennep (1909:104): "Under sørgetiden utgjør den dødes slektninger en spesielle gruppe som befinner seg mellom de levendes og de dødes verden (...) Under sørgetiden opphører alt sosialt liv for dem som er berørt av den" Vårt samfunn i dag legitimerer dette, for eksempel ved ordning som permisjon fra arbeidslivet for å delta i begravelse. Dette er en terskel man må over/gjennom, preget av svært mange ulike og til dels motstridende symbolhandlinger og grensesprengende opplevelser.

Turner (1969) beskriver dette som: "a multivocal character, having many meanings, and each is capable of moving people at many psychobiological levels simultaneously" (s. 129). Den døde er på sett og vis fortsatt medlem av de levendes samfunn. Status og rangorden viskes ut, og man står likestilt ovenfor døden som en mysteriøs, uutgrunnet dimensjon ved tilværelsen. Dette kuliminerer gjerne ved selve gravferdsdagen. Oftest er kistesending og jordpåkastelsen det emosjonelle høydepunkt, gjerne preget av omfavnelser og gråt.

- **Integrasjonsfasen:** Den døde har status som død. Relasjoner, status og sosial rangorden kan være forskjøvet, endret, og inngår som del av de gjenlevendes reintegrering i samfunnet. I sin opprinnelige form ble gravferdsdagen avsluttet med et måltid (tidligere gravøl), som både rent faktisk og symbolsk skal gi næring for det liv som må fortsette. Samtidig var dette starten på reintegrasjonsfasen. Van Gennep (1909) om måltidet: "Disse har til hensikt å gjenforene alle gruppens gjenlevende med hverandre, på samme måte som når en lenke er blitt brutt ved ett av leddene, og må sammenføres på nytt" (s 113). Videre har "Det første sørgeåret" har vært et kjent begrep her til lands.

**Symbolene** regnes som byggesteinene i ritualene. Ritualforskere utpeker symbolene som de element som gjør ritualene meningsbærende for deltakerne. Det kan være konkrete eiendeler og gaver. Eller det kan dreie seg om selve handlingene og hvordan de utføres. Stell av avdøde, pynting, blomster, måte å kle seg på, toner fra et instrument, kistesending, jordpåkastelse, tale,

sang og tekstlesing. I andre kulturer kan også dans inngå som symbol. Ritualer er i bunn og grunn symbolhandlinger.

Som alle andre kulturelle ytringer er også gravferdsritualer også holdninger til døden i kontinuerlig endring. Det har etter hvert kommet flere norske bøker som belyser emnet. De to mest omfattende er antologiene "Døden på norsk" (Agedahl, 1994) og "Verdier ved livets slutt" (Ronge et.al, Verdikommisjonen, 2001). Også ikke-kristne tradisjoner og blandingstradisjoner har kommet til etterhvert, foreks. i regi av Humanetisk Forbund og det kulturelle mangfold av skikker innvandrere og flyktninger har med seg inn i vår kultur.

## 2.2 Om sorg, sorgarbeid og forsoning.

I dette skriftets sammenheng betyr sorg en reaksjon på det å miste noen som står en nær. Sorgarbeid er å bearbeide tapet, eller rettere å bearbeide relasjonen og løsrivelsen mellom den døde og de levende. Det er å komme i forsoning med at det virkelige er virkelig (Bowlby, 1981). Sorg er sånn sett forsterka normalreaksjoner på individ og systemnivå, hos den enkelte og fellesskapet. Sorg trenger tid, og tar den tid den trenger. Hva helsefremmende sorgarbeid består av, kan oppleves ulikt fra person til person. Men noen fellesnevnerer for hva dette kan innebære, finnes.

Sorgarbeid er energikrevende. Det er ikke tilfeldig at forsoningsprosessen i sorg er koblet til ordet *arbeid*. Den som har prøvd å si noen ord til avskjed ved ei kiste, vet hvor tungt det rent fysisk kan oppleves. Sorgarbeid er derfor nært forbundet med kroppslige erfaringer.

Sorg oppleves både av den som skal dø, og den som blir forlatt. Både den døende og de gjenlevende gjennomlever en sorgprosess av mange samtidige og dels motstridende opplevelser ved det å skulle gå inn i livets siste farvel i forhold til hverandre. Kreftsykepleier Marie Aakre (1993) sier følgende:

Dødsprosessen lærer oss mer enn noen annen livserfaring hva *fellesskap* betyr. Ingen kan gjennomleve livets avslutningsprosess på en verdig måte alene. Sorg er kjærlighetens språk og må synliggjøres og bearbeides *sammen med andre*. Derfor er det viktig for den døende at fellesskapet opprettholdes inntil døden. (...) Vårt perspektiv må inkludere både håpløsheten og håpet, selvstendigheten og avhengigheten, både troen og viljen og nærheten og avstanden (s. 3,4. Min uthev.).

For den døende kan sorgprosessen innebære flere typer smerter, som samtidig de nærmeste må forholde seg til og som sånn sett også berører dem:

- Den fysiske, kroppslige smerte kan være forbundet til sykdomsforløpet og sykdommens egenart.
- Den psykologiske smerte kan ha sammenheng med de emosjonelle reaksjoner, angst, tristhet, sinne som kan forekomme.
- Den sosiale smerte kan henge sammen med det å måtte rive over de sosiale bånd og ta avskjed med sine nærmeste, sine venner, sitt hjemsted og hele den lokale verden, sine ting inkludert.
- Den åndelige smerte, som kan være forbundet med vonde forhandlinger med sin gud på den ytterste dag.

Margaret Manning (1984) peker på fire hovedmoment for hvorfor det kan være så vanskelige for oss mennesker å møte døden:

- Døden, som den endelige livsavslutning, minner oss om vår sårbarhet og avhengighet i forhold til andre.
- Vår vestlige kulturs fremmedgjøring, fortielse og manglende evne til å dele livets skyggesider med våre nærmeste, medfører at kjernefamilie og nettverk svikter og strekker ikke til.
- Sekularisering og svakere bånd til religiøs tro kan øke frykten for det ukjente etter døden.
- Døden konfronterer oss med den delen av vårt liv vi ikke levde, våre uoppnådde mål og våre feilprioriteringer.

Hvordan henger denne forståelsen av sorg og sorgprosess sammen med tema for denne oppgaven? Konfrontert med døden ser vi ovenfor at de punkt som listes opp alle har det til felles at de kjennetegner noe dysfunksjonelt, noe i tilknytning til brist og mangler. Hvordan kan de gamle gravferdsritualene sies å bøte på dette? Ikke enkeltvis og i kronologisk orden, men samlet sett er oppgaven tenkt som mulige innganger og refleksjoner rundt noen av disse spørsmålene.

## Kap 3 Kunnskap og annen forskning på området

Det finnes mye forskning omkring gravferdsritualer og sorg/sorgarbeid hver for seg. Ritualforskning har lang tradisjon innenfor sosialantropologi og religionsvitenskap. På feltet sorg og sorgarbeid finnes omfattende forskning innenfor traumeteorier/katastrofepsykologi (Dyregrov, A, 2006, 1989, 1987; Weisæth, 1990).<sup>5</sup> Imidlertid synes det å være mindre med systematisk forskning på *sammenhengen* mellom gravferdsritualer og den helsefremmende, mentalhygieniske effekt de kan ha i forhold til sorg og sorgarbeid. I faglitteratur fremheves denne sammenhengen, men det er relativt lite direkte forskning på emnet. En mulig forklaring kan være avstand mellom fagfeltene teologi, antropologi, etnografi og psykologi. Å koble disse, slik jeg forsøker her, vil kunne gi oss en større innsikt på feltet sorg, mestring og ritualer, for derved å fremme helse i mentalhygienisk forstand.

I diskursen om sorg og sorgarbeid synes det å eksistere to hovedretninger for hva som kan være bra for den sørgende. Den ene har fokus på eksponering, som innebærer å forholde seg direkte til sørgesituasjonen; å 'søke sannheten og innse virkeligheten'. Det betyr å ikke vike unna det vanskelige, smertefulle, men å gå i møte med det vonde og sette ord på og uttrykke opplevelser i form av tanker og følelser.

Det andre retningen støtter opp om en form for nyansering der betydningen av å finne tilbake til hverdagslivet framheves. Det vil si å gjenopprette fokus på persepsjonelt avledende aktiviteter som å oppsøke venner og sosiale sammenhenger, mosjon og turgåing og unngå for langt fravær fra arbeidslivet, Lindstrøm (1998).<sup>6</sup> Anderson (2005) bekrefter noe av det samme. I en studie av mødre som mistet et barn i form av plutselig død, framkommer at de som unngår de mest emosjonelt eksponerte situasjoner, og i tillegg er oppgaveorientert i kombinasjon med positivt konnotert forhold til religion, er de som kommer best ut av sørgeprosessen. Den mest intense og langvarige sørgeprosess rapporterer de som har en for ensidig fokus på emosjonelt baserte mestringsstrategier (eksponeringsaspektet).

---

<sup>5</sup> Et google-søk på internett på stikkordne "funeral rituals, mourning and depression" gir i skrivende stund 256.000 treff. Et tilsvarende søk på "coping, grief, religion" gir 573.000 treff.

<sup>6</sup> Det vakte for øvrig heftig debatt da hun foreleste over sin avhandling ved universitet i Bergen høsten 2005, der hun framførte sine synspunkter om avledende strategier: turer, venner, og egen handling som alternativ til behandling og eksperthjelp. På Universitetet i Bergen sine hjemmesider forløp en frisk debatt, der hun bl.a. ble beskyldt for å være moralistisk, respektløs og krenkende. Temperaturen i debatten synes i ettertid dels å kunne forstås som en reaksjon på paradigmeskillet, der den tradisjonelle måten å tenke sorgarbeid på er dypt integrert i oss, og dels ut fra enkelte av debattantenes egenerfaring med sorg.



Det finnes empirisk forskning til støtte for begge retninger, og en kombinasjon synes derfor de fleste fagfolk å se som viktig nå (Dyregrov, 2006). Det hele avhenger av person og situasjon, men også tradisjon og kultur. Det siste betones særlig av Rosenblatt (1993):

New anthropological studies of dying, death, and grief suggest that there is no one grief theory or one psychology of ego defenses that applies to everyone(...)Western cultural concepts such as “dying” and “grief” originated in the context of its culture. It now seems that realities differ so greatly from culture to culture that it is misleading and ethnocentric to assume that Western concepts apply generally (s. 13).

Rosenblatt et. al (1976) konkluderer med at kronisk og langvarig sorg nesten bare forekommer i kulturer som ikke har tradisjoner eller ritualer som markerer både inngang til sørgeperioden og i den forbindelse også *avslutning* av den. Sørge- og gravferdsritualer er i sitt vesen sosiale markører som ikke bare gir rom for sorga, men som også symboliserer og legaliserer når den sørgende kan avslutte sorga og tre inn i det sosiale fellesskap igjen.

Danbolt og Kaldestad (1991) har i forbindelse med dødsritualer benyttet graden av realitetsorienterende handlinger som vurderingspreferanse i forhold til hvordan første sorguke ble gjennomlevd. I sin intervjuundersøkelse finner de at de som har gjennomført et mest mulig realitetsorienterende rituale, er de som på lengre sikt ser ut til å mestre tapet best.

Ellers er det foretatt en del studier som viser at positivt konnotert fokus på religiøse element (til forskjell fra synd- og skyldtyngt fokus), kan bidra til en mer helhetlig og støttende omsorg overfor kritisk syke og etterlatte ektefeller (Brown, S. 2004; Puchalski, C. 2004).

Gravferdsritualenes forebyggende og helende virkning synes å kunne ha relevans både i forhold til livskriser (kriser i tilknytning til livsløpet) og traumatiske kriser (plutselige, uforutsette kriser/katastrofer). Ikke sjelden ser vi at personer utsatt for traumatiske hendelser kan oppleve å komme inn i en fastlåst stressbelastning over tid, såkalt posttraumatisk stressyndrom (stressdisorder), PTSD (Holm, 1982)<sup>7</sup>.

Jeg vil også støtte meg til hva krisefaglig ekspertise, som representerer en klinisk/faglig konsensus, anbefaler hva som kan være viktig for sorgprosesser (Dyregrov, 2006; Weiseth, 1990). I tillegg har sykepleier og forsker Liv Wergeland Sørbye (1994)

---

<sup>7</sup> For den enkelte kan dette arte seg som sosial tilbaketrekning, følelsmessig ustabil / lav frustrasjons-terstel, søvnproblem, angst, depresjon og irritabilitet, og dermed ikke sjelden økt sykefravær, nedsatt arbeidsevne, hyppig forbruk av lege- og andre helsetjenester, i kombinasjon med medikamentforbruk/ overforbruk.

gjennom mange år studert lignende fenomen og hevder i sin forskningsrapport at det å bli gitt mulighet til aktivt å ta del i omsorgen av den døende og avdøde, har en helsefremmende effekt, og viser til at moderne begravelser har en tendens til å passivisere pårørende.

Dette er også i tråd med det vår nasjonale helseplan bygger på i sin tenkning (St.meld. nr. 41, 2000:56/57) der de nettopp vektlegger viktigheten av at folk kan være med i *forebyggende* virksomhet til fremme av egen helse, noe rituell deltakelse kan innbefatte.

## Kap 4      Metodiske avklaringer i møte med informantene

For å tilegne seg en nærmere forståelse av sammenhengen mellom ritualenes innhold og helseaspektet i forhold til sorg og sorgarbeid, er det viktig å få i tale informanter som er i stand til å løfte gjenstandsfeltets mange dimensjoner fram i lyset. Dette har gitt spesielle metodiske utfordringer av betydning for mitt arbeid, som jeg her vil forsøke å gjøre nærmere rede for.

Jeg har i mange år hatt fortellinger fra ti informanter. Tradisjonsstoffet ble samlet inn i perioden 1989-1992, i en periode da jeg var ansatt ved en voksenpsykiatrisk poliklinikk som klinisk spesialist i psykiatrisk sykepleie. Gjennom terapeutiske møter med mennesker med angst og depresjon, syntes det ikke sjelden å dreie seg om uforløst, eller fastlåst sorg. Uten å ha noe vitenskapelig belegg for det, syntes likevel mange av disse ikke å ha deltatt i gravferden, eller kun å ha gjennomført et amputert gravferdsritual. Dette, i kombinasjon med egne gravferdsrituelle erfaringer, gjorde meg nysgjerrig. Innsamlingsarbeidet var et privat initiativ, og hang sammen med en profesjonell interesse for om mulig å kunne forstå bedre sammenhengen mellom gravferdsritualenes innhold, med særlig fokus på tidligere tiders ritualer og deres mentalhygieniske virkning på individene.

Jeg vil også se nærmere på de metodiske utfordringer som ligger i det å løfte disse fortellingene fra en privat innsamlingskontekst inn i en formell forskningskontekst, nærmere bestemt inn i en mastergradsammenheng rundt femten år etter at fortellingene ble tatt opp på lydband og skrevet ned. Samtidig ser jeg en verdi og styrke i det å benytte disse fortellingene fordi det nå kan være vanskelig å finne informanter som husker så klart så langt tilbake.

## 4.1 Utvelgelse og forforståelse

Tidsbolken og informantene ble strategisk valgt av hensyn til forforståelse og gyldighetsproblemet i kvalitativ forskning som handler om at den informasjon og data som framkommer i intervjuene har pålitelig relevans for den problemstilling undersøkelsen ønsker å kaste lys over (Kvale, 1981). Derfor ble tidsspennet fra forrige århundreskifte og fram mot andre verdenskrig viktig. Tiden var preget av folks nærkontakt til krisebetonte begivenheter, og skikkene hadde ennå et rikt innhold. Institusjonene og profesjonene var bare i liten grad kommet inn i hverdagene og livsløpet til folk. Selv om kirke og presteskap forlenget var etablert, var det likevel ikke vanlig at kirka stod sentralt i forbindelse med begravelse (Hodne, 1980; Riddervold 1982; Bratrein 1988).

Hjemmet og gården var fortsatt det sentrum hvorom alt dreide seg, og bygda den aksen det meste løp langs. Ikke av hensyn til representativitet, men for å oppnå størst mulig bredde og dybde i fortellingene valgte jeg å snakke med flere, fra ulike bygdesamfunn som var i stand til å huske og fortelle. Begge kjønn var også viktig for å berike datamaterialet. Det var med andre ord et strategisk utvalg.

Informantene var ikke pasienter, men folk som jeg selv kjente til eller fikk tips om fra andre, herunder lokale historielag. Intervjuene fant sted hjemme hos informantene, på deres egen "hjemmebane" av hensyn til trykksfaktoren i intervjusituasjonen.

Alle ti informantene berettet fra typiske fiskerbondemiljø fra fjordbygder i henholdsvis Nord-Troms og Sør-Troms. De var alle pensjonister, i alderen 60-90 år, og samtlige fortalte fra sin oppvekst fra tiåret før 2. verdenskrig. De fleste av informantene hadde sin kulturelle påvirkning fra bygdemiljø med røtter i sjøsamisk tradisjon og kontekst. Deres barndom og dels voksne liv var derfor preget av religiøs påvirkning fra læstadiansk tro av ulik grad. Selv om flere av dem ikke nødvendigvis anså seg selv for å være læstadianere, var de likevel uten unntak inneforstått med læstadianske begrep som predikant, lesning og forsamling, 'lesar' / helbredelse ved håndspåleggelse. Dette kunne tidvis også komme fram i samtale, både direkte og indirekte. Fordi jeg selv har lignende bakgrunn, var jeg inneforstått med disse kulturelle kodene når de ble brakt på bane. Det kan være av betydning å forstå denne kulturelle, religiøse påvirkningen fortellingene springer ut fra, selv om ikke dette i og for seg har vært fokus for denne oppgaven.

Min forforståelse og mine perspektiv hadde jeg særlig fra to områder. Jeg hadde lest etnografiske tekster fra gjenstandsfeltet, særlig av den norske etnografen Hodne (1974,1980), og jeg hadde som de fleste av oss egne erfaringer med begravelser på landsbygda, dels med

røtter til sjøsamisk og læstadiansk tradisjon, med innhold og mønster som kunne minne om de gamle ritualene. Min forforståelse gjenspeiles for øvrig i intervjuguiden (se vedlegg), og dreide seg i vesentlig grad om å få et bilde av praksis.

Design og framgangsmåte for det kvalitative intervjuarbeidet den gang var særlig inspirert av S. Kvale, (1981) og Repstad (1987). Jeg benyttet meg av seminstruerte intervju, som mer var å betrakte som åpne samtaler, men med visse stikkord eller samtaleguide for å sikre innholdet (se vedlegg). Særlig forskjellen på det å fortelle generelt, og det å minnes spesifikke selvopplevde hendelser var viktig. De siste ga som regel de beste og mest rikholdige fortellingene. Jeg samlet også gamle gravferdsfotografi og kunne benytte dem som minneforsterkere (kap. 5). Situasjonen for min egen del bar preg av en berikende runddans (hermeneutisk sirkel) av forforståelse og ny forståelse, i berøringsflatene mellom del og helhet, mellom tilgang til empiri, skriving og lesing av teori (Paulgaard, 1997). I ettertid kan jeg se at fortellingene framstår både som livsverdensintervju, etnografiske-fenomenologiske narrativer og dels livshistorieintervju (Olsen, 2003).

I den endelige transkripsjonen har jeg valgt å ikke ta med egne spørsmål og avbrytelser. Det kan være en metodesvakhet i og med at man ikke ser hvor forskeren kommer inn og påvirker. Men ut fra tema, gjenstandsfelt og de rent etnografiske perspektiv mener jeg at det ikke svekker datagrunnlaget nevneverdig, fordi tematikken kommer bedre fram og fordi teksten ble kvalitetssikret ved at alle informantene fikk lese gjennom de transkriberte intervjuene, for rettelser og kommentarer. Dette kunne i enkelte tilfeller innebære ekstra minneforsterkning og dermed nye, interessante detaljopplysninger. Og det ble i sum en form for kvalitetssikring av datatilfanget.

I samtalene var jeg særlig ute etter deskriptive, etnografiske element i form av minnefortellinger fra begravelser den gang de selv var barn eller unge voksne. Min forforståelse var den gang, og er det fortsatt at dette danner grunnlag for tolkning i kontekst, for derigjennom å forstå hvordan datidens gravferdsrituelle handlinger kunne innebære helsefremmende gevinst i forhold til sorg og sorgarbeid spesielt.

Siden det også var snakk om minnegranskning, hadde jeg god nytte av å lese om intervjuproblematikk i folkeminnegranskning. Retrospektive intervjuer kan være forbundet med mange ulike utfordringer (Hodne, 1974; Titlestad, 1982). Særlig *hukommelsesproblematikk*, *begrepsfiltrering* (der informanten kan komme til å forstå fortidige hendelser gjennom et filter av nåtidige begreps- og meningsdannelser) og *oversystematisering*. Det siste er en måte å drive lineær ordning av minner på, fordi minner kan dukke opp raskt i form av bilder og oppleves kaotisk. Informanten kjenner behov for å

ordne minnestrømmen og derved forenkle utsagn og budskap.<sup>8</sup> Det kan i slike tilfeller være omveiene, forsinkelsene og sidesporene som kan berike intervjuene og fortellingene om våre liv. Jeg kunne innimellom anvende *distinksjonsspørsmål* av typen: "Var det slik du opplevde det *den gang*, eller er det slik du tenker om det nå?". Dette måtte avpasses nøye for ikke å avbryte informantenes tankerekke eller fortellerstrøm unødig.

Min faglige kompetanse med bakgrunn i terapeutiske møter med mennesker og som klinisk godkjent faglig veileder kom godt med. Jeg prøvde å være bevisst på bruken av åpne, kontra lukkede og ledende spørsmål, og det å møte folk der folk er med sitt fokus, lytte og spørre ut fra det folk selv sa og de ord de valgte å bruke. Noen intervju kunne vare både to og tre timer, gjerne avbrutt av pauser i form av servering, kaffe, telefoner o.l.. Jeg opplevde pausene som viktige av flere grunner, både som rom for mental hvile for forsker og informant, og som mulighet for forskeren til ettertanke og å notere stikkord underveis.

Derneft ivaretok pausene hensynet til problem som kan være spesifikt for eldre, som ofte var relevant i mitt tilfelle. Dette gjelder gerontologisk forskning generelt, og kan for eksempel dreie seg om at noen eldre kan ha nedsatt energi, redusert intellektuell kapasitet, svekket syn og hørsel, hvilket av forskeren krever fleksibilitet i tilpasning av intervjusituasjonen etter de individuelle behov som måtte være tilstede (Skrautvoll, 1988).

Slik intervjuene nå foreligger mener jeg de framstår som genuint detaljrike og meningsmettede tekster i forhold til forskningsfokus. Og de representerer i tillegg unike historiske kilder som vanskeligere kan la seg reprodusere fordi tilsvarende informanter i dag enten vil være svært gamle eller døde. Fortellingene er derfor tekster som burde ligge godt til rette for det forskningsformål jeg her har skissert.

## 4.2 Ethiske utfordringer

Et viktig moment innenfor denne form for empirisk datainnsamling, dreier seg om de rent forskningsetiske aspekt. Sentralt i all etikk er å etablere en etisk holdning, som er evne til å tenke seg i den andres, det vil si informantens posisjon, og ivareta dennes behov og interesser (Ruyter, 2003; Arendt, 1994; Løgstrup, 2000).

Det etiske dilemma må imidlertid sees i sammenheng med forskningens *meningskontekst* og *framgangsmåte*. Meningskonteksten innebar en ideell hensikt; det

---

<sup>8</sup> Den samme type forenkling står jeg selv i fare for når jeg er prisgitt å memorere tilbake til hvordan jeg jobbet for rundt 15 år siden. Imidlertid har jeg relativt rikholdige notat fra den gang å støtte meg til som kommer godt med.

personene hadde å fortelle meg av integrert folkekunnskap som kan være viktig også for andre og dermed viktig for samfunnet. Men dette er ikke i seg selv tilstrekkelig argument for rettferdiggjøring av metoden. Det kommer like mye an på *framgangsmåten*, dvs. den handling og holdning forskeren utøver før, under og etter samtalene.

Alle informantene hadde full samtykkekompetanse, og framgangsmåten sikret at samtykket var eksplisitt selv om skriftlig samtykke ikke ble anvendt. Ingen av informantene var pasienter eller andre som kunne sies å stå i et avhengighetsforhold til meg.

Prosjektet er meldt til Norsk Samfunnsvitenskapelig datatjeneste. Se svar som vedlegg. For øvrig har Regional etisk komite orientert om at dette faller utenfor deres mandat, følgelig behøvde jeg ikke søke komiteen om tilråding.

Informantene ble orientert om at det var frivillig å delta, og at de kunne trekke seg fra det hele når som helst. Jeg spurte om tillatelse til lydbandopptak, og forsikret om ivaretagelse av personvern, taushetsplikt og anonymisering. Etter at fortellingene var nedskrevet, sendte jeg dem i retur til informantene for godkjenning. Jeg fikk også skriftlig tillatelse til å offentliggjøre fortellingene i anonymisert form i eventuelle fagartikler (som jeg så en mulighet for, men som det ikke ble noe av), undervisning eller annen form for publikasjon.<sup>9</sup>

I de fleste tilfellene tok jeg førstekontakten telefonisk for å presentere meg selv, navn og yrke, utdanning og mitt ærend og formål med kontakten, og fikk gjort avtale om møte for intervju. Dette var den første forskningsmessige intervensjon. Den var derfor en viktig fase av feltarbeidet, og krevde en enkel og lettfattelig, men samtidig tilstrekkelig og realistisk presentasjon av formålet med arbeidet. Jeg vurderte det, men valgte ikke å benytte skriftlig informasjon i denne fasen fordi den utstrakte dialogen sikret at samtykke var eksplisitt.

I lys av den merkunnskap jeg har tilegnet meg gjennom masterstudiet, ser jeg at det kunne vært en fordel om førstekontakten hadde vært foretatt skriftlig. De ville da fått mulighet til å takke nei til intervju uten å måtte ta stilling til det i direkte telefonisk kontakt med forskeren (Ruyter, 2003). Ved en skriftlig henvendelse kunne de i tillegg ha gått tilbake til brevet for å repetere informasjonen ved behov. Også av hensyn til eldre mennesker med sansereduksjon kan brev være til god hjelp i så måte.

En annet etisk utfordring er knyttet til selve tema. Når folk snakket om nære avdøde ble ofte tap og savn reaktivert. Noen kunne da reagere med gråt. I slike situasjoner ble det viktig å gi god tid, ikke forsere intervjuet, men være lyttende og bekreftende. Dette handler

---

<sup>9</sup> Jeg har benyttet fortellingene ved flere anledninger i undervisning av sykepleierstudenter i forbindelse med sorg og sorgarbeid. Å se sammenhengen mellom kultur og helse i en nordnorsk kontekst har blitt godt mottatt.

om normalreaksjoner, og jeg dro her nytte av min fagbakgrunn. Jeg var derfor relativt trygg på å stå i emosjonelt ladete situasjoner. Det var imidlertid viktig å være klar over at disse situasjonene ikke dreide seg om verken psykiatri eller terapi, selv om det kunne ligge element av dette i møtene. Man behøver ikke å være behandler eller bli overveldet, men være tilstede som et kompetent medmenneske.

Til tross for dette, og at undersøkelsen hadde ideelle målsetninger, så representerer denne form for datainnsamling uansett en intervensjon i folks privatliv, en utfordring forskeren må stå ansvarlig for. Ethiske utfordringer oppstår fordi situasjonen er frambrakt av forskeren, uten at informantene har tatt initiativet til det. Forskeren har i tillegg makt til å bestemme fokus. Relasjonen er dermed asymmetrisk. Kunne en slik situasjon likevel i for stor grad gå på bekostning av personens integritet? De gangene folk reagerte med gråt, var mitt inntrykk at det både kunne representere en belastning og en lettelse. Ikke sjelden fikk jeg kommentarer av typen: "Det var sannelig godt å få snakke om dette" <sup>10</sup>. Jeg mener at dette ikke fikk noen praktiske konsekvenser for innsamlingen av empirien. Flere års profesjonell erfaring fra samtaler med mennesker i sorg ga meg rimelig bra kompetanse til å møte denne type situasjoner på en faglig etisk og ivaretagende måte overfor informantene.

#### 4.3 Er fortellingene gyldige og troverdige?

Data i denne sammenhengen er å betrakte som bearbeidet informasjon fra feltet (Thornquist, 2003). Bearbeidelsen eller formingen av data finner sted gjennom hele prosessen, fra utforming av plan for intervjuene helt til dialogen med informantene om de transkriberte tekstene er avsluttet. Et viktig spørsmål blir derfor hvorvidt fortellingene kan være å anse som gyldige og troverdige som datagrunnlag i forhold til forskningsfokus og gjenstandsfelt.

I transkriberingsfasen har jeg valgt ikke å markere der jeg selv kommer inn med spørsmål, og jeg har heller ikke markert pauser, emosjonelle reaksjoner etc. Fortellingene slik de nå framstår, inneholder kun informantenes formuleringer, og er nå mine data. Ut fra målsettingen med denne oppgaven, med fokus på folkeminneperspektivet, har dette ikke vært noe savn når jeg leser gjennom det hele på ny.

---

<sup>10</sup> I tillegg satt jeg igjen med det inntrykk av at de fleste satte pris på å bli kontaktet, og kunne virke "beåret" over å bli spurt om å bidra med sin lokalkunnskap på området. Ikke minst ble jeg stadig imponert over hvilken rik og muntlig fortellerevne den enkelte satt inne med.

Det at jeg ikke har hatt muligheten til å gå tilbake å stille oppklarende spørsmål, kan oppveies av at jeg har relativt mange fortellinger, og at jeg hadde rik tilgang til kompetente informanter, kanskje mer enn jeg ville fått i dag. Mange oppklaringer ble dessuten gjort i kontakten da informantene fikk lese gjennom for godkjenning, noe som fungerte som en ekstra form for kvalitetssikring.

Når vi forteller om oss selv, aksler vi ”subjektivitetens narrative trøye”. Å fortelle og å oppfatte det fortalte kan forstås som meningsdannende sosiale, språklige konstruksjoner av virkeligheten. Kunnskapssystem er sånn sett grunnleggende *lingvistiske* i sin natur (Gergen, 1982). Forskeren er også en forteller og en fortolker, og blir ufravikelig en språklig medskaper av det som skal studeres. Men ikke en hvilken som helst, eller vilkårlig medskaper. Nettopp fordi forskeren er seg bevisst sin egen væremåte og på en kritisk, teoretisk måte ”kan” metoden og kan gjøre rede for den, har forskeren en merkompetanse på område. Forskeren kan derfor, med bakgrunn i sin kompetanse oppfattes som en særlig *kvalifisert* medskaper, eller pålitelig, autorisert fortolker om en vil. Retrospektive fortellinger er derfor i sitt vesen henvist til å være subjektive og ettertidige konstruksjoner eller *eterrasjonaliseringer* av det forgangne. Men ikke likegyldige konstruksjoner, snarere relevante og troverdige sosiale konstruksjoner fordi informant og forsker sammen kvalifiserer hverandre. For når vi forteller skjer flere ting samtidig; vi både bibringer informasjon, rydder i tankene og kommer til erkjennelse av hvem vi er i en omskiftelig verden. Eller med A. Greve (1999):

Fortellingens primærfunksjon er kanskje at den artikulerer og fastholder erfaring (...)  
Fortellingen er altså et grep vi bruker til å komme til tankemessig klarhet over  
fortidige hendelser (...) Slik det er element av selvframstilling i fiksjonen, slik er det  
også element av fiksjon i selvframstillingen (s. 141, 142, 146).

Slik fortellingene framstår tror jeg ikke det rokker ved det essensielle; tradisjonens helhetsuttrykk av gjøren og laden i ritualene. De ti fortellingene utfyller hverandre gjensidig og vil samlet sett være deler av en helhet. Jeg mener derfor de er gyldige og bør kunne stå til troende som datagrunnlag i forhold til forskningsfokus og gjenstandsfelt.



## Kap 5 Om fotografiet som kilde

Men hva angår fotografisk praksis er det tvert imot amatøreren som oppfyller den profesjonelles rolle, nemlig ved å stå nærmest fotografiets noema.

Roland Barthes (2001:120)



**Foto 2a** Nordland 1940. Gravferd fra Kilvær på Tjøtta. <sup>11</sup>

Etter hvert som jeg arbeidet meg inn i beretningene om tidligere tiders dødsritualer og gravferdsskikker, og jeg innledet kontakt med informantene, la jeg stadig merke til at enkelte, i løpet av samtalen, helt naturlig hentet fram gamle svart-hvitt fotografier av sine avdøde. De ser på bildene mens de snakker. De kobler fotografiene inn i fortellingene, og omvendt. Mens de blar i fotoalbum, ordlegger de bildene, slik bildene legger ut språk til fortellingene.

Fotografiene fungerer som spor og døråpnere inn i fortida. Det oppnås kontakt med en større helhet; stemninga, miljøet og atmosfæren fra den gang. Mens folk forteller, utvikles beretninga, vides den ut, krymper, vokser, krydres med anekdoter, etter som det ene bildet tar

---

<sup>11</sup> Vi legger merke til den åpne kista, og til inngangspartiet der man har laget en portal av heimelaga kransoppheg, i tillegg til skiltet over døra med ordene "Farvel far", delvis skjult av kransoppheget.

det andre, alt mens de blar i fotografiske portretter. Slik de holder bildene i hendene, har de språket i sin hule hånd.

Som dette gjentok seg underveis, hver gang på sitt vis, gled fotografiene inn som en naturlig del av samtalene, uten at jeg på forhånd hadde tenkt det slik. I mine refleksjoner omkring temaet; foran notatblokka, i bilen, kolonialbutikken, la jeg etterhvert merke til hvordan jeg på en selvfølgelig måte fornemmet forståelse og innsikt også ut fra disse gamle fotografiene.

Boka "Utvær. Bilder fra et nordnorsk hverdagslandskap" av Helge A. Wold (1985), ble for meg i særlig grad et bidrag til forståelse for hvordan tekst og fotografi gjensidig kan virke inn på hverandre i anskueliggjøringen av verdens gjøremål.

Det aner meg at skrift, eller snarere bilder i skrift og svarthvite fotobilder gjør minst to ting samtidig: de holder hverandre på stedet hvil i samme øyeblikk som de gjensidig løfter hverandre ut over seg selv og sitt eget uttrykk. Virkningen blir i sum et totaluttrykk som formidler noe overordnet vesentlig om dagliglivets tilværelse.

Det skriften melder om på linjene, kan ikke bare ivaretas og bekreftes av fotografiet, men utvides og fortettes i samme øyeblikk. Det teksten så gjerne skulle berørt, men mister, kan innhentes av fotografiet i gråsonens antydninger mellom svart og hvitt. På den annen side: den informasjon som fotoet eventuelt mister til stumheten, kan i sin tur gis liv gjennom samtale og skrift i kombinasjon.

## 5.1 Post mortem-fotografiet

Rundt forrige århundreskifte og opp mot 1920-årene var det vanlig med såkalte post mortem-fotografi av avdøde i åpen kiste (Matland, 2005). Dette ble ofte sendt til slektninger som bodde langt unna og som ikke kunne delta i begravelsen. Det var stort sett profesjonelle fotografer som utførte oppdraget, enten i byene, eller utført av bygdefotografer på landsbygda.

I byene ble avdøde ikke sjelden fotografert i kiste i fotografens atelier. På landsbygda derimot var avstandene lengre og atelier var det færre av. Her ble avdøde fotografert i sine hverdagslige omgivelser i hjemmet, på gården, gårdstunet, med familie, venner og naboer rundt seg. Det lokale sted og den sosiale kontekst preger post mortem-fotografiene fra landsbygda på en annen måte enn tilsvarende fotografi fra byen, og gjenspeiler kanskje samtidig noe av mentalitetsforskjellen mellom bygd og by? Derfor blir bygdefotografens bilder interessant på en annen måte enn bybildene. Mens fotografiene i denne oppgaven er

post mortem-foto fra landsbygda, er følgende et eksempel på post mortem-foto fra atelier i byen fra noenlunde samme tidsperiode:



**Foto 2b** Fra Magdalene Normanns fotoatelier, Harstad, ca. 1911-1916.

Av de sterkeste inntrykk gjorde bilde 2a, innledningsvis i dette kap. Fotografiet med tittelen "Begravelse i Kilværet, 1940" kom jeg over i boka "Utvær" (Wold, 1985). Det er gjengitt over to hele sider (s. 146/147). Med sitt umiddelbare, tilforlatelige uttrykk, bærer det i seg en meningsfortettet informasjon om det som forsøkes sagt i mitt arbeid.

Neste gang jeg stiftet avgjørende bekjentskap med fotografiet som formidlings- og fortolkningsstøtte i sammenheng med folkeminner, var i hefte Ottar (4/1984): "Om fotografenes Nord-Norge". I artikkelen "No må dokker stå still - for no kjem eg te å knepp!" skriver Helge A. Wold om bygdefotografen Emelius Johansen Nyholmen (1897-1972) fra Herøy på Helgeland.

Ved dæværende århundreskifte hadde glassplatekameraet utviklet seg praktisk og prismessig såpass at det kunne bli, om ennå på langt nær allemannseie, så i hvert fall de rikes og andre spesielt interessertes eiendom. Det var en treboks på et høyt treføtters trestativ, med fotografen dukkende inn under en svart duk hver gang det skulle knipses.

Det etablerte seg etterhvert noen få bygdefotografer rundt om, særlig i perioden fra like før århundreskifte og fram til andre verdenskrig. Ikke sjeldent var et handikap forklaringen til at man ikke maktet å delta i datidens relativt harde arbeidsliv, og fotografering

kunne gi inntekt til daglig brød. Og det at de bodde og virket i det miljøet de skildret, ga de om mulig en særlig kvalifikasjon:

Om vi skal snakke om noe fellestrekk ved bygdefotografene, så må det helst være det at virksomheten deres hadde en sterk forankring i bygdemiljøet. Det yrket de hadde valgt, plasserte dem kanskje i utkanten av det allment aksepterte.

Bygdesamfunnet har alltid vært mistenksom overfor særtilpasninger. Men denne vaksomheten gjorde nå likevel ikke bygdefotografen til en fremmed i miljøet. Han bodde der, hørte til der, kjente den lokale verden på godt og vondt. (Wold, 1984:46).

Gravferdsmotivene til bygdefotografen Emelius Johansen Nyholmen har vært av stor verdi for meg, både som inspirasjonskilde i løpet av innsamlingsarbeidet, og langt på vei som bekreftere av det folk ellers fortalte meg. Andre gravferdsmotiv er hentet fra Nord-Troms, gjengitt i fotofortellinga fra Lyngen "Her bor mitt folk", (Hauge m.fl., 1986), samt et par av nyere dato fra privat samling.

Den største forskjellen mellom informantenes fortellinger og fotografiene, ligger i det motiviske. Mens fortellingene spenner over hele det rituelle forløp, er fotografiene stort sett begrenset til selve gravferdsdagen. Jeg har ingen fotografi som for eksempel direkte viser oppbevaring av kister, å våke med døende, stell av døde, slik fortellingene vitner om. Likevel har fotografiet i seg en viktig, men annen form for informasjon om det samme som informantenes fortellinger.

Den umiddelbare, naive "lesningen" av fotografiene jeg har valgt ut, handler om at de først og fremst viser tidligere tiders mentalitet, annerledes form for åpenhet og nærhet i forhold til avdøde. Dernest viser de heimen som sentral arena og utgangspunkt for begravelsen, og barns deltakelse i rituelle handlinger. Kort sagt, en lokal kontekst kommer til uttrykk i bildets overflate.

På den annen side må en regne med en viss konstruksjon av bildet fra fotografens side. Både ut fra fotografens mål og ønsker, i tillegg til fototekniske hensyn kan nok personene til en viss grad være oppstilt. Fotografen er ikke en nøytral, upåvirkos observatør. Han er ikke "flua på veggen", men påvirker gjennom *sin* regi og komponering. På den annen side kommer vi ikke utenom det faktum at fotoet alltid gjengir det som befinner seg foran kamera. Bildet av motivet vil i seg selv alltid være der, som uttrykk for *noe* (Brun, M. og Løberg, M. 1993). Og dette *noe* er det jeg vil forsøke å lese ut av fotografiene.

## Kap 6      Levd liv i tale, tekst og bilde

### - *Overskridende meningsdannelser i fortellinger og fotografi*

Og nokken hadde et klesplagg dem glemte på i masser av år som de skulle ha tel de dø, det kunne være fra bryllupsdagen (F9, 303-304)

I dette og neste kapittel vil jeg avklare noen metodiske grunnspørsmål i forhold til det empiriske materialet, informatenes fortellinger og fotografiene. Fortellingene, og i en viss forstand også fotografiene, vil jeg i fortsettelsen betrakte som *etnografiske narrativer*, i den forstand at de begge representerer folkeminner gjennom fortellinger. Jeg velger med andre ord også å forstå fotografiet som fortellende, da det også uttrykker noe informativt om forskningsfokus. Fortellingene vil bli forstått og analysert inn i oppgaven med utgangspunkt i særlig Ricoeurs (1979) språkfilosofi. Dernest vil jeg drøfte mer spesifikt om fotografiet som fenomen og kilde, Barthes (2001). Fotografiene er i hovedsak fra samme tidsperiode som fortellingene, det vil si fra de første par tiårene før 2. verdenskrig.

### 6.1 Fortellinger som tekst

Fortellingene jeg benytter meg av er transkribert etter lydbandopptak og i skriften lagt så nær den levende tale som mulig. Men det jeg forholder meg til i fortsettelsen, i analysedelen vil ikke være stemmen, ikke den levende tale, men en tekst, en skriftlig avbildning av menneskers muntlige, fortettede og autentiske talestrøm om å dø, og det å leve videre når andre dør fra en. To spørsmål melder seg:

1. Hvordan kan dette skille, dette distinkt kvalitative spranget fra tale, via lydbandopptak til skrift, forstås?
2. Og hvordan kan dernest skriftens uttrykk innebære en gyldig, meningsfortettet betydning for folks måte å håndtere denne type krisesituasjoner på, deres sorg og sorgarbeid?

Hvordan kan med andre ord den tilstivnede diskurs i teksten utsi noe om gjenstandsfeltet? På hvilken måte kan man forstå at tidligere tiders gravferdsskikker kunne innebære hensiktsmessige sorgprosesser, og dermed være helsefremmende?

For å svare på dette vil jeg her forsøke å etablere et teoretisk rom å forstå tekstene ut fra. Dette innebærer at fortellinger ikke kan forstås som noe i seg selv, men må forstås som meningsbærende ut fra en sosial kontekst, en livsverden (Gadamer, 2003). Ingen utsagn, for eksempel tekstene fra mine informanter, er med andre ord *forutsetningsløse* i følge Gadamer (2003):

Ethvert utsagn er motivert. Ethvert utsagn har forutsetninger som det ikke selv setter ord på. Bare den som også tar disse forutsetningene i betraktning, kan virkelig vurdere et utsagns sannhet. (...) Å forstå hverandre betyr snarere å forstå hverandre i noe. Å forstå fortiden betyr tilsvarende å lytte til fortiden i det den ønsker å si oss som gyldig (s. 27,31).

Hva sier teksten meg? Hvilke forutsetninger bør ligge til grunn for at teksten taler til meg om det vesentlige, det gyldige? Her kommer Gadamer videre inn på forståelsens sirkel, ofte kalt den hermeneutiske sirkel, de vil si dialektikken mellom den forforståelse jeg bærer med meg og møter teksten med og tekstens budskap, som i sin tur virker tilbake på min forforståelse og danner ny og utvidet forståelseshorisont. Åpenhet og bevissthet om sine egne fordommer og forforståelser er derfor viktig: ”Av dette følger at en hermeneutisk skolert bevissthet fra første stund må være mottagelig for tekstens annerledeshet” (Gadamer, 2003:38). I tekstens annerledeshet ligger nøkkelen til å gripe og begripe dens mening. Men hvordan begripe en mening som ikke umiddelbart og eksplisitt sies av teksten selv?

I følge språkfilosofen Paul Ricoeur (1979)<sup>13</sup> er det først i nedtegnelsen av stemmens tale, i skriften, at den fulle løsrivelse og frigjøring mellom mening og den begivenhet det berettes fra, manifesterer seg. Teksten blir diskurs fiksert i skrift. I den levende tale, formidlet oralt gjennom mimikk, geberder og lyd, er det hendelsen og begivenheten som står i fokus. I den levende, muntlige talestrømmen ligger den dypere mening fortsatt i kim, skjult, som noe begynnende og spirende. Først i teksten, forstått som forstandige livsuttrykk, kan *meningen* leses fram, i en dialektisk prosess mellom begivenhet og mening. Teksten, eller avskriften, den tekstlige avbildning av den levende tale, er med andre ord ikke en hindring, men tvert i mot en *forutsetning* for å lese og tolke fram overskridende nye innsikter. For i følge Ricoeur ligger ikke en teksts betydning bak teksten, men *foran* den.

---

<sup>13</sup> Dansk oversettelse av : *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*. Fort Worth: Texas Christian University Press, 1976.

Det er med andre ord ikke snakk om en tolkning i kausal, predeterministisk, freudiansk forstand, men en tolkning i semantisk forstand av skrevne livsytringer, så å si koblet vekk fra stemmen i tolkningsøyeblikket. Det betyr at stemmen *har vært der, var der*, som en helt nødvendig forutsetning for teksten. Men i det øyeblikk stemmen er gått over til å bli skrift, og i det jeg er på søken og leting etter tekstens overskridende mening i forhold til forskningsfokus, er ikke lenger stemmen som sådan interessant.

Det meningsbærende ved teksten, dens noema, frambringes ut fra en sirkulær, dialektisk prosess mellom begivenhet og mening, forståelse og forklaring, og mellom ytrereens mening og ytringens mening. Ricoeur (1979) sikter her til det kvalitativt, epistemologiske spranget fra den romantiske hermeneutikk til den moderne hermeneutikk. Det vil si overgangen fra å tolke for å forstå hva forfatteren egentlig har ment, til å tolke hva teksten (som diskurs nedfelt i skrift) utsier. Eller med Ricoeurs referanse til Jacques Derrida, som går så radikalt til verks som å hevde at teksten til og med har en rot *atskilt* fra talen, det vil si at noen betydninger konstitueres i skriften, retorisk, grammatikalsk, ut fra syntaks, uten forbindelser til- og uavhengig av talen. Å tenke i slike baner gir meg storfrihet til å se og søke i teksten, forstått som *tekst*.

Det vi først forstår i en diskurs er ikke virkeligheten, men et utkast (og vi kunne si et *første* utkast) av virkeligheten, eller omrisset av en ny måte å være i verden på. Ricoeur (1979) viser videre til Heidegger og ideen om den hermeneutiske sirkel, (jfr. Gadammers utlegning over), og assosierer så denne utlegningen til skriften på følgende vis:

Kun skriften (...) avslører, idet den befrir seg selv, ikke kun fra forfatteren og fra det opprindelige publikum, men også fra den dialogiske situasjons snæverhed, diskursens bestemmelse som noget, der udkaster en verden. (s 152)

For helt å skjønne hva Ricoeur sikter til, og for å sette det i perspektiv, tar han selv et steg tilbake, til kritikken og angrepet mot skriften, eller teksten, som noe forenklet, overflatisk og nærmest utvendiggjort i forhold til selve det ekte, talen. Han viser til Platon, som allerede i antikken hevdet at det skrevne ord, i likhet med utvendige merker, figurer og tegn var det motsatte av sjelelig, ekte hukommelse og det å stole på seg selv innenfra. Det ekte var i følge Platon det autentiske, levende livet, og i denne sammenheng altså den levende, oralt frambrakte stemmen.

Ricoeur viser videre hvordan historien og filosofien har lange tradisjoner for å kritisere skriften. Både Rousseau og Bergson har ytt skriften samme type kritikk, der skriftens inntog i

verden blir forstått som begynnelsen til oppdelingen av det menneskelige fellesskap, både språklig, politisk, juridisk. Dette er i sin tur blitt tolket kulturpessimistisk som roten til alt som nær sagt har gått galt i samfunnet.

Som motsats til dette foretar Ricoeur så en positiv reformulering av de samme argumenter som kritikerne benytter. Det er *nettopp* skriftens *distanse*, eller fremmedhet (alienation) og i en viss forstand skriften som ”dødt uttrykk” i forhold til den levende tale som utgjør dens fortrinn. Nettopp det at den så å si løfter seg vekk fra, og som tekst betraktet frikobles fra talen gjør at den evner å bære i seg en mening det i følge Ricoeur (1979) blir mulig å tolke fram innenfor en moderne hermeneutisk forståelse:

Dette spørsmål er så radikalt, at det kræver, at vi antager utvendiggjørelsesbetingelsen på den mest positive måte, ikke kun som en kulturell tilfældighed, som en tilfældig betingelse for diskursen og tanken, men som en *nødvendig betingelse* for den hermeneutiske prosess (...). Modtrækket mod sådanne kritikke må være likeså radikalt som udfordringen (s.153/155).

Mot denne kritikk innfører Ricoeur særlig to begrep: tekstens, skriftens iboende egenskap til

- Ikonisk forøkelse av virkeligheten, og
- Produktiv distansering.

Ricoeur viser videre til hvordan skriften, gjennom sin ikonisitet, står i nært slektskap med maleriet. Dette er særlig interessant i denne sammenheng, fordi fotografi og fortelling skapte en kreativ dynamikk i intervjuene, noe som bør gjenspeiles i fremstillingen.

Forbindelsen mellom tekst og maleri framkommer når Ricoeur (1979) betrakter den skrevne tekst som en spesiell form for transformering av virkeligheten, i form av synkoperinger/sammentrekninger, forminskninger, fortettelse og kulminasjon i ”det forkortede tegns nettverk”, som han så betegner som en ikonisk forøkelse av virkeligheten:

Denne teori om ikonicitet – som estetisk forøkelse av virkeligheten – giver os nøglen til et afgørende svar på Platons kritikk af skriften. Ikonicitet er gen-skrivningen av virkeligheden. Skrift i ordets snævre betydning er et spesielt tilfælde af ikonicitet. Diskursens nedskrivning er transkripsjonen af verden, og transkription er ikke reduplikering, men metamorfose (s.157).



Diskursens nedskrivning blir med andre ord ikke, og kan heller aldri bli en ren kopiering av verden, men en metamorfose, altså en omdanning eller omforming, eller en skapende form for reformulering. Altså ikke omdanning i den forstand at skriften har fjernet seg fra begivenheten (den virkeligheten det refereres til) og i så måte ikke lenger har noe med verden å bestille, men en skapende form for forvandling der *nye innsikter* om verden kommer til syne, eller rettere må leses fram i lyset.

Distanseringen blir dermed ikke et kvantitativt fenomen, men et kvalitativt, produktivt, det vil si det som evner og hjelper oss på vei til merforståelse, og som overvinner vår kulturelle fremmedgjørelse. Og dette, denne stadige merforståelse av oss selv i en omskiftelig verden, kan bare skje gjennom det iboende fenomen som skriften representerer, og som talen i talestrømmen stadig mister, paradoksalt nok, til stumheten. Og som bare kan leses og forstås (tolkes) fram igjen via skriften. Men *hvordan* lese fram denne merforståelsen, skriftens vesenskjerne, eller *noema*?

Ricoeur forsøker å gi et svar ved å vise til flere nivåer i leseprosessen, der han først etablerer begrepet om en dialektikk (runddans) mellom distanseringen og tilegnelsen: "At tilegne er at gjøre til ens eget hva der var fremmed". Eller med Gadamer (2003:38): "Av dette følger at en hermeneutisk skolert bevissthet fra første stund må være mottagelig for tekstens annerledeshet".

Den første gjennomlesning av en tekst er det Ricoeur kaller den naive gjennomlesning, eller "*den første sikkerheds naivitet*". Fortolkning blir videre et spesielt tilfelle av forståelse, nemlig en forståelse anvendt på skrevne livsytringer (teksten), der det å forstå ytrereens mening og ytringens mening er to forskjellige fenomen, og utgjør en sirkulær prosess.

Etter den umiddelbare tekstforståelse, den naive lesning, og ved neste gangs gjennomlesning lar vi teksten tale til oss på en slik måte at vi tillater oss å gjette oss fram til et høyere abstraksjonsnivå, til en sofistikert form for tolkning eller forståelse. Vi må la oss berøre. Hva er det som står på spill? Dette er i følge Ricoeur en argumenterende disiplin der det å vise at en tolkning er sannsynlig i kraft av det vi vet, er noe annet enn å vise at en konklusjon er sann. Det er en "*usikkerhetens og den kvalitative sandsynligheds logik*", der gjetning er den subjektive tilgang til teksten, mens gyldiggjøringen er den objektive tilgang: "En fortolkning må ikke blot være sandsynlig, men mer sandsynlig end en annen fortolkning" (Ricoeur, 1979:203).

Dette er det jeg nå vil forsøke på, nemlig ved hjelp av det jeg vil kalle Ricoeurs *fortolkningsveiledning* av en tekst, å forsøke å la min empiri, fotografiske gjengivelser og

fortellinger som skriftuttrykk og skriftlige avbildninger av en livsverden, lede meg til en analyse. Hva er det fotografiet (bilde 7) og sitatet fra informanten innledningsvis forsøker å si om mitt forskningsfokus? Det umiddelbart talende i disse to relativt oversiktlige uttrykkene er mennesker, sosialt fellesskap og nærhet mellom gjenlevende og avdøde. Men utover det, hva handler det dypest sett om i forhold til sorgarbeid og helse?

Prosessen innebærer altså først en naiv lesning. Dernest vil forsøk på gjetning kunne føre til et meta-nivå av overordnet, meningsoverskridende merforståelse og begrepsanalyse, noema. Samtidig vil jeg gjøre rede for og sannsynliggjøre gyldigheten av analysen. Eller det som i den fenomenologisk-hermeneutiske tradisjon er å lese fram (forstå, fortolke) begivenhetens *vesenskjerne*. I dette tilfelle vil det dreie seg om den *vesenskjerne* eller merforståelse som i et sorgarbeid- og helseperspektiv kan leses ut av fortellingene og fotografiene om tidligere tiders gravferdsrituelle praksis. Jeg vil i fortsettelsen med andre ord forsøke å belyse meningsoverskridende vesenskjerper mot et bakteppe av forståelse omkring sorgarbeid og hva som kan være helsefremmende.

## 6.2 Fotografiet som talende vitnesbyrd

*Et bilde kan si mer enn tusen ord.*

ordtak

Informantenes fortellinger er nedfelt i skrift som kan tolkes, fenomenologisk-hermeneutisk. Fotografiet bærer i og for seg ikke med seg annet enn det umiddelbart utleverende i sin egen overflate, og kan av den grunn være vanskelig å utlegge i ord og tolkninger. Hvordan kan så fotografiet som kilde innebære en fiksert diskurs, en livsytring, slik fortellingene i skrifts form kan? Med dette som utgangspunkt vil jeg forsøke analysere nærmere fotografiet som kilde. I sin bok ”Det lyse rommet. Tanker om fotografiet” (2001)<sup>14</sup> går Roland Barthes nærmere inn på fotografiets vesen. Han hevder at fotografiet står i en særstilling som kilde, blant annet fordi det på en helt annen måte enn symboluttrykk som språk og tekst, ligger så tett opp til sitt motiv (referent), at det vanskelig kan skilles mellom referent og uttrykk:

Et bestemt fotografi skiller seg egentlig aldri fra sin referent (fra hva det forestiller)  
(...) Fotografiet har av natur noe tautologisk ved seg: En pipe er her alltid og  
ufravikelig en pipe. Det er som om fotografiet alltid bærer sin egen referent med seg,

---

<sup>14</sup> Utkom første gang 1980, og omtales som en klassiker når det gjelder å forstå fotografi som medium.

som om de begge er merket av den samme forelskede eller dødelige ubevegelighet midt i en verden av bevegelse (...) Kort sagt, *referenten kleber*” (Barthes, 2001: 13,14,15. Min uthev.)

Fotografiets referent er for Barthes helt vesensforskjellig fra alle andre representasjonssystemer, som for eksempel film og tekst. I fotografiet, til forskjell fra alle andre tegn- og symboluttrykk (representasjonssystemer), har vi en direkte tilgang til referansen.<sup>15</sup> Det hviler en slags *digitalitet* over fotografiet, en nærhetsfølelse mellom referent og budbringer på linje med reduksjonismens DNA-profil, eller et fingeravtrykk. Dette til forskjell fra språkets, tekstens, eller maleriets analoge forbindelse til verden. I fotografiet, til forskjell fra filmen, kan vi ikke benekte at *virkeligheten har vært der*, og *den samme virkeligheten* er i tillegg nå ”koagulert”, tilstivnet, eller fastfrosset i fotografiets overflate. Det er det *nødvendigvis virkelige* som i sin tid var plassert foran kameraobjektivet vi ser, som hvis det ikke hadde vært der, heller ikke ville resultert i noe fotografi.

Filmen, talespråk og tekst, har i mye større grad en distanse, et kodet filter mellom referanse og observatør. Ord er til dels flyktige symbol som står for noe annet. Det fotografiske bildet er mettet, det er fullstendig, alt som kan være med, er med, ingenting kan tilføyes. I filmen derimot blir fotografiet tatt i en flukt, det er bevegelse, plastisk. I filmen er den fotografiske referansen tilstede, men den er *glidende*, eller med Barthes. (2001:109) ”(...)den [referansen] påstår ikke at den er virkelig, den bedyrer ikke sin tidligere eksistens, den fester seg ikke til meg: Den er intet spøkelse.” Filmen er med andre ord konstruert, og det gjelder for observatøren å dekonstruere, å dekode. Fotografiet derimot bærer ikke dette ved seg fordi det har en så sterk *evidens* ved seg, i motsetning til en tekst som gir oss objektet på en mer fleksibel, løseligere og diskutabel måte: ”Fotografiets visshet er suveren fordi jeg har full mulighet til å iakttå det intenst.” (Barthes, 2001:129).

I fotografiet er med andre ord tingenes nærvær metaforisk i mindre grad enn i teksten. Det jeg ser i fotografier, er det som er, eller rettere det *som var*. Det er grunnen til at fotografiet kan være så vanskelig å beskrive, tolke, eller utsi noe om. Det er på mange måter selvforklarende. Det som kan sies, sees:

(...) til forskjell fra teksten, som ved et enkelt ords plutselige virkning kan få en setning til å gå fra beskrivelse til refleksjon – utleverer det (fotografiet) umiddelbart

---

<sup>15</sup>Et visst forbehold må likevel tas. Det gjelder moderne datateknologis mulighet til å manipulere alle typer foto. Men i de tilfellene vi her snakker om, er det ingen grunn til å anta at så har skjedd. Det som er, har en gang vært.

alle disse ”detaljene” som utgjør selve materialet for all etnologisk viten (...) Det som skjer er at virkeligheten og fortiden knyttes sammen. Og siden denne sammenknytningen bare gjelder Fotografiet, bør vi ved reduksjon betrakte det som Fotografiets egentlige vesen, dets noema (Barthes, 2001: 40,95).

Det er med andre ord det *umiddelbart utleverende* – ikke av fortiden, men av *sammenknytningen* av virkelighet og fortid, som er fotografiets vesenskjerne, eller noema. Og her er det at fotografiet altså bærer med seg en etnologisk viten. Jeg velger å forstå fotografiets ”etnologiske viten” som å være i slektskap med informantenes fortellinger.

På samme måte som den nedskrevne levende stemme blir til tekst, og teksten blir et livsuttrykk og en diskurs fiksert i skrift, bærer fotografiet i seg en ”fortellerstemme” fiksert i bildets overflate. Det er en livsverden som avbildes, som kan si oss noe, og som i den forstand blir *fortellende*, foreksempel som her:



Foto 2c Nordland 1940. Gravferd fra Kilvær på Tjøtta <sup>16</sup>

Vi ser at foto 2c over er fra samme begravelse som foto 2a innledningsvis i dette kapitlet. Men nå er det kommet til langt flere mennesker, ca 40, mens det på foto 2a kun er 15 personer. I tillegg er lokket nå satt på kista. Det kan se ut som at ved åpen kiste er det kun

---

<sup>16</sup> Fra samme begravelse som foto 2a.

de nærmeste som deltar på bildet. Her har det foregått en prosess. Hva har skjedd? Er forandringen tilfeldig, eller tilsiktet, motivert ut fra tradisjon? Hva sier det oss? Er åpenheten med lokket av kista et siste farvel kun for den aller nærmeste familie? Viser foto 2c kanskje en situasjon der naboen er kommet til for å delta i sorgen? Har kanskje de også sett og tatt farvel med avdøde i åpen kiste, men i det fotografen tar bilde er lokket satt på fordi det er rett før avgang til kirkegården? Eller kan det rett og slett være en praktisk, fototeknisk forklaring til forskjellen, og et uttrykk for tradisjonen med post mortem-fotografiet? Var det kanskje for å få alle med på bildet og samtidig komme nær nok til å få med avdøde i åpen kiste, at det ikke kunne bli plass til hele nabolaget på ett og samme foto? Og var fotografen i så måte avhengig av å ta bilde i to omganger?

Vi ser at det er langt flere barn tilstede nå enn på det første foto. Gjenspeiler plasseringen til de ulike personene en slags hierarkisk rangorden i forhold til avdøde? Står de aller nærmeste, foreksempel enka, nærmest hodeenden på kista? Hvem har stilt de opp, de selv eller fotografen? Vi kan se at de som står ved hodeenden på foto 2a, også gjør det på foto 2c, og at de nye som er kommet til står litt lenger unna. Fotografiet reiser med andre ord spørsmål som ikke klart kan besvares. Dette viser viktigheten av integrasjonen mellom fotografi og fortelling.

Ellers legger vi merke til at man ærer avdøde ved å pynte seg og kle seg i de fineste klær. Kvinner og barn i kjoler og kåper, og de fleste mannfolkene i mørk dress, hvit skjorte og slips. Det kan ligge en symbolikk i dette, i tråd med skikk og bruk. Symbolikk og estetikk finner vi også i pynting med blomster på kista, og portalen av lauv (bjørkelauv og skav?) over inngangspartiet, der et skilt også er hengt opp med påskriften "Farvel far".

Enkelte fotografier kan ha i seg en større åpenhet enn andre som åpner opp for spørsmål uten klare svar. For eksempel jenta ved inngangspartiet på foto 2a; virker hun tilbaketrukket? I så fall av sjenanse for fotografen, eller en engstelse for situasjonen med avdøde så åpent tilstede? Eller en kombinasjon av begge deler? På foto 2c har hun flyttet seg, og vi gjenfinner henne helt i andre bildekant. Er det for å kunne stå sammen med vennene sine? Mannen i hatt og halstørkle (riktignok i dress, men ikke hvit skjorte og slips) helt til venstre i bildet, ved inngangspartiet på foto 2a, finner vi ikke igjen på neste bilde, 2c. Hvor er han blitt av? Hvem er han? Hvilken funksjon har han i situasjonen? Vi ser at de fleste står med foldete hender, han med hendene i bukselommene. Er han kanskje en bror av avdøde? Aner vi at han riktignok tilhører de nærmeste i familien, men samtidig en smule i randsonen? Er det tilfeldig, eller gjenspeiler det noe av status og relasjoner? Er han for eksempel ungkar,

barnløs? Aner vi en framtoning som nevenyttig og arbeidsom, sterk, følsom, men likevel på en måte usentimental? Er han gått i forveien for å tilrettelegge noe praktisk?

For igjen å vende seg til Barthes (2001), så deler han fotografiet opp i to virkningsfelt, *studium* og *punktum*. Studium, hevder han (riktignok i en, lest mellom linjene, noe nedlatende tone) er å interessere seg for fotografiet som vitnesbyrd, som kulturelt interessefelt, det vil si som bærere av informasjon som kan forstås, tolkes:

Det er gjennom dette studium at jeg (...) oppfatter dem som politiske vitnesbyrd eller gledes av dem som gode historiske scener, for det er gjennom min kultur (denne konnotasjonen er tilstede i ordet *studium*) at jeg blir deltagende i disse figurene, ansiktsuttrykkene, gestene, omgivelsene, handlingene. (...) Ut over dette kan man i beste fall si at *objektet taler*, at det, om enn vagt, får oss til å tenke (...) Fotografiet er i bunn og grunn subversivt, ikke når det skremmer, opprører eller til og med stigmatiserer, men når det er *tankefullt*, fylt av *ettertanke*. (...) *Studium* er klart nok: Som den kulturelle og dannede person jeg er, interesserer jeg meg velvillig for hva dette fotografiet har å si meg, for *taler*, det gjør det... (s.38,51,57)

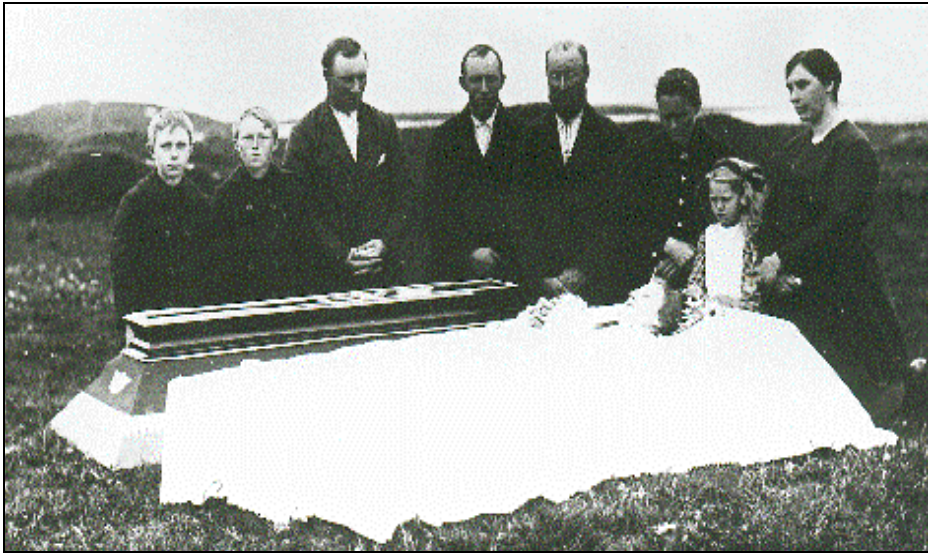
Å la seg delta og berøre av fotografiet som ”talende, tankefulle vitnesbyrd”, kan være å åpne seg for fotografiet som fikserte livsverdensuttrykk. På samme måte som ved en tekst. Det er, i fenomenologisk-hermeneutisk forstand, å tolke fram dets overskridende meningsdannelse, i dialektikken mellom begivenhet (referanse) og mening.

Fotografiets *punktum* er for Barthes et uventet glimt, den plutselige, subjektivt oppfattede og helt tilfeldige detalj i fotografiet som kan tre fram og uroe og forstyrre, eller til og med kan martre eller henrykke deg. Punktum kan gå på tvers av studium, eller det kan forstyrre eller forsterke studium. Studium og punktum lever side om side og påvirker observatøren i et dialektisk samspill med hverandre. Mens studium er en distansert, intellektuell beskrivelse av fotografiets utlegning om den verden det refererer fra, er punktum en emosjonell, subjektiv opplevelse som sier vel så mye om observatøren.

Hva uttrykker for eksempel fotografiet (foto 2a) innledningsvis i dette kapittel? Hva er dets studium og punktum? Eller hva kan vi lese ut av dette fotografiet (foto 3) nedenfor, som kan si noe *overskridende meningsdannende* om måten sorgarbeidet kunne ligge integrert i tidligere tiders gravferdsrituelle praksis? Og hvordan kan teksten fra en informants fortelling, koblet sammen med fotografiet, utgjøre en meningsfortettet informasjon om de gamle

gravferdsritualene, til tross for at tekst og foto ikke er fra en og samme tid og situasjon?

Foreksempel som her:



**Foto 3** Fra Sandvær på Herøy, Nordland, 1925.

*Vi må ikkje la ungan bli heilt upersonlig med døden. Dem va i lag med de voksne tel kverdags. I fjøsen. Under lamminga. Slaktinga. I fjæra. Vi tok lokket av kista. Dem som ville kunne se.*<sup>1</sup>

Det som umiddelbart slår meg, når jeg betrakter disse fotografiene er hvor rett Barthes har i at fotografiet er *umiddelbart utleverende* – av *sammenknytningen* av virkelighet og fortid: Det som kan sies, sees. Det er egnet til å mane observatøren, den som betrakter, til ettertanke, og vil jeg legge til, ærbødighet. Fotografiet kan virke overbevisende, for ikke å si overveldende. Det kan være vanskelig å si noe som helst om det, uten at det kan komme til å virke banalt og tilslørende: ”Men dessverre er det også slik at jo mer overbevisende et fotografi er, desto mindre kan jeg si noe om det.” (Barthes, 2001:129).

Likevel kan vi spørre: Hva er vi vitne til? Hva kan fotografiet si oss? Hvilke budskap sender det generelt sett, og spesielt til oss i dag, til oss i dag i et travelt, sekularisert samfunn? Hva handler denne empirien dypest sett om i forhold til sorgprosesser?

Sorg handler både om individuelle og kollektive opplevelser. Det kan forstås som en prosess som går ut på å forsone seg med tapet, og som derfor tar tid. Det handler om å akseptere at den døde ikke lenger finnes blant oss levende. Det finnes hensiktsmessige forløp i sorgprosesser, og fastlåste. Funksjonelle sorgprosesser fremmer helse, fastlåste sorgprosesser hemmer livsutfoldelse og kan redusere opplevelsen av god helse. Så kan man spørre: Vitner bilde 2a og 3 om hensiktsmessige eller fastlåste sorgprosesser? Og hvordan kan vi si noe om det ene eller det andre?

Døden kan være skremmende. Den kan fylle oss med angst. Det som oppleves truende vil vi normalt prøve å unngå, gjemme bort, dekke til, forsegle. Bilde 2a og 3 sier umiddelbart noe om den motsatte mentalitet; åpenhet, på en utilslørt og utleverende måte. Som er så typisk for fotografiet. Lokket er tatt av kista, avdøde er sammen med de gjenlevende. Ungene er sammen med de voksne: *Dem va i lag med de voksne tel kverdags. I fjøsen. Under lamminga. Slaktinga. I fjæra. Vi tok lokket av kista.* . (F1, 23-25).

Det som er virkelig trer fram og gjøres synlig. Fantasien kan være mer skremmende enn virkeligheten. Det som gjemmes bort og ikke kan tre fram for våre sanser, gis vi tilgang til kun gjennom ideer og fantasi. Fotografiene her sier oss at her er de sørgende henvist til en sanselig og umiddelbar nær kontakt med sin avdøde, som fysisk er i ferd med å forlate dem og som er i farvelets bevegelse, inn i evigheten, bort fra dem for alltid. Borger dette for en mentalt sett hensiktsmessig sorgprosess? Eller blir det hele for virkelig, *for brutalt*, og av den grunn skremmende? Kan denne form for gravferdsrituell praksis føre til at sorgprosessen låser seg for den enkelte?

Problemet er at spørsmålet neppe kan stilles slik. For slik det er formulert gir det budskap om en reduksjonistisk epistemologi, eller forståelsesmåte. Spørsmålet bærer i seg en usagt premiss om at forståelse kan frakobles den sosiale, lokale verden av kontekstuelle meningssammenhenger fotografiet (og fortellingene) i sitt vesen hviler i, og som de som sådan springer ut fra.

Det vesenssanne av gravferdsrituelt sorgarbeid som fortellingene og bildene vitner om, kan bare forstås (som hensiktsmessig for sorgarbeidet) ut fra den livsverden og de livsytringer som de refererer til. For et av særpregene ved ritualene er at det er fellesskapet, det kollektive samhold, som handler, og ikke kun individene i og for seg (kap2). Derfor kan man si at den enkelte blir ivaretatt i det sosiale fellesskap. I den forstand kan vi anta at fellesskapet, hele den lokale verden av relasjoner, livsmeninger og livsytringer, inngir en relativt trygg ramme rundt det smertefulle som dødens realitet kan være egnet til å framkalle hos den enkelte. Rammen av kollektivt samhold ivaretar individet, og dermed sorgprosessen. Det mener jeg kan forstås som noe av vesentligste disse fotografiene uttrykker (bilde 2a og 3, og for så vidt alle fotografiene her).

Vi kan alt i alt feste lit til at selve hovedtrekkene i situasjonene - åpenhet og nærhet til avdøde er autentiske. Lokket er tatt av kista, avdødes ansikt ligger synlig for alle som vil ta et siste farvel. Barna i slike øyeblikk er like naturlig tilstede som de voksne.

Nesten uten unntak stadfester de gamle gravfredsfotografiene (og fortellingene) disse trekkene, eller denne form for *mentalitetshistorie*, sannsynligvis også *uten* fotografens regi.



Det kunne nok være variasjoner fra bygd til bygd, men vi ser at hovedtrekkene gjentas, og danner mønster. Det hele kan dermed representere en form for gravferdsrituell standard. Eller med Barthes (2001): "...det bekrefter at det jeg ser virkelig har eksistert. (...) Fotografiet er på et vis beslektet med gjenoppstandelsen" (s.101).

Og denne "gjenoppstandelsen" minner oss om døden. For forut for gjenoppstandelsen må det ha funnet sted en fødsel, et liv. Og en død.

### 6.3 Gravferdsfotografiets dobbelte død

Som medium betraktet minner fotografiet oss fenomenologisk sett om døden. Fordi det stivner og foreviger virkeligheten, er fotografiet i følge Barthes i slekt med det livsutslettende, døden. Dét er det *gjennomlborende* trekk ved fotografiet. Det stanser tiden. Det det viser til, vises. Det har funnet sted. Det, referenten, er virkelig i kraft av at det rent faktisk *har vært* virkelig. Og nå, nå er det ikke mer. Ikke dét øyeblikket, ikke dén situasjonen. Kanskje ikke menneskene heller. Det er tilintetgjort. Fotografiet kan på en særdeles sterk måte minne om *fortidig framtid*, om det som var, det som har vært (virkelig), og som i sin framtid kommer til å forgå, der selve livet står på spill.

Når gravferdsfotografiet i tillegg har døden som direkte motiv og referanse, ligger det en slags dobbelt død over denne kategori foto. Det står om liv på flere plan samtidig. Selv fotoøyeblikket kan betraktes om en mikrodød, hevder Barthes, der det levende motiv fikseres i fotografiets overflate. Og på den måten blir tilskueren til fotografiet, betrakteren, selv minnet om sin egen død. Gravferdsfotografiet som kilde korresponderer på en måte derfor dobbelt med herværende oppgaves gjenstandsfelt.

## Kap 7 Tekstlige bilder, billedlig tekst

### - En sammenskriving av teoriene til Barthes og Ricoeur

Hvilke ulikheter og fellestrekk har Barthes' (2001) teorier om fotografiet og Ricoeurs (1979) teorier om tekstanalyse? Noen svar er innlysende. Begge framhever henholdsvis foto og tekst som en måte å stanse livet på, en frosset diskurs. Begge kan ha en fenomenologisk-hermeneutisk tilnærning til kilden. Barthes skriver for eksempel i likhet med Ricoeur om fotografiets noema. Både foto og tekst må fortolkes. De er hver for seg løsrevet fra den

kontekst de opptrer i , og må følgelig oversettes innenfor rammen av den sosiale, kulturelle og historiske sammenheng de opptrer i.

Ulikhetene i disse teoretiske tilnæringsmåtene til fotografi og tekst, henger sammen med forskjell i den tilgang til verden som disse to ulike former for kilder gir. En tekst, sammenlignet med fotografiet, er i større grad kodet, og har flere lag i seg som filtrerer den direkte tilgang til det levde liv som den springer ut fra. Selv om fotografiet (umaniplert) også trenger til tolkning, gir det oss likevel en annen og mer umiddelbar tilgang til virkeligheten, enn teksten.

Når Ricoeur snakker om tekstens 'ikoniske forøkelse av virkeligheten', viser han til tekstens/skriftens slektskap med maleriet. Her ser vi *en* forbindelse til fotografiet. Selv om ikke fotografi i og for seg er maleri, så ligger det tett opp til maleriet som avbildning av verden.<sup>17</sup> Selve begrepet *ikon* som Ricoeur anvender seg av, kommer av gresk og betyr nettopp bilde. (Bauer et al., 1958). Prefikset *foto* i fotografi betyr lys, og *grafi* er det som angår skrive- og tegnekunsten. Fotografi er med andre ord bilder skrevet med lys. Igjen ser vi denne nære relasjonen mellom skrift og fotografi i hermeneutisk forstand.

Slik fortellingen fiksert i skrift er en transformering av virkeligheten i form av fortellinger og forminskninger, er også fotografiet *et utsnitt* av virkeligheten. Selv om fotografiet ved første øyekast synes å gi oss en mer direkte tilgang til virkeligheten enn teksten, så tett at vi i følge Barthes synes å ha en 'ikke-kodet tilgang til referansen' (motivet) - er fotografiet like fullt et utsnitt, en forminskning, en seleksjon av verden. Nettopp dette utdraget, eller *abstraksjonen* er det som gir oss denne 'estetiske forøkningen av virkeligheten' eller 'metamorfosen', som Ricoeur sikter til, og er selve grunnlaget for å komme til erkjennelse av *nye innsikter* om verden. Det er denne *distansens nærhet* som blir kvalitativt produktiv i prosessen med å søke fram tekstens eller fotografiets noema.

Barthes (2001) påviser videre at fotografiet er både ikke-kodet, men også *studium*: det vil si kodet, og i den forstand gjenstand for tolkning i kontekst:

Å erkjenne studium er uunngåelig å imøtekomme fotografens intensjoner (...) diskutere dem i sitt indre, for kulturen (som studium er en del av) er en kontrakt som inngås mellom dem som skaper og den som forbruker (...) Studium er, til syvende og sist, alltid kodet. (s.:39).

---

<sup>17</sup> Jeg tenker ikke her på den abstrakte billedkunst, men mer på den retning innenfor malerkunsten som gjengir virkeligheten på en relativt naturalistisk måte, foreksempel impersjonisme, ekspresjonisme etc.

Ricoeur viser til den første naive lesning av en tekst, det vil si det man umiddelbart kan lese ut av teksten. Det samme ser vi gjelder for fotografiet, det man ved førstes øyekast kan se og beskrive, og som er et viktig stadium å dvele ved, kan lede til essensielle spørsmål i neste stadium av forståelsen.

For i neste omgang, ved nærmere gjennomlesning og syn, gjelder det å innstille seg på å være ”mottagelig for tekstens og fotografiets annerledeshet, ved å la det ukjente tale til en ” slik Gadamer uttrykker det (Gadamer 2003:38). Slik kan forforståelsen påvirkes og utvides, slik at en i fenomenologisk-hermeneutisk forstand kan lese seg fram til de overskridende meningsdannelser man kan fortolke, eller *oversette* ut av tekst og bilde. Sånn sett kan jeg i en viss kvalitativ forstand også oversette fotografiet, og på denne måten benytte meg av Ricoeurs tekstteori om foto, og omvendt. Og slik er det at jeg i bunn og grunn har med tekstlige bilder og billedlige tekster å gjøre.

Hva kan for eksempel bilde og tekst i kap. 4 fortelle om det jeg er ute etter som handler om ritualers funksjonalitet i forhold til sorg og sorgarbeid? Hva kan man lese av tekst og bilde som i sum kan sies å representere noe kulturelt mestingsstrategisk helsefremmende?

Tekst og bilde handler ikke om en og samme hendelse, men er begge frikoblet fra sin opprinnelige sammenheng og her koblet sammen innenfor denne oppgavens og forskningens kontekst. Allerede denne sammenstillingen er en fortolkning, og ikke tilfeldig. Ved å anvende teoriene om tekst og bilde sammen, eller ved å sammenskrive Barthes og Ricoeur på denne måten, mener jeg det er mulig å forstå noe gyldig og viktig om det gjenstandsfelt jeg er ute etter å belyse.

Det vi umiddelbart er vitne til både i tekst og bilde i kap. 4 er en barnedød. Vi ser mange mennesker, voksne og barn i lag, altså er det et sosialt fellesskap som handler. Det er kulturens fortellinger om seg selv, om en kollektiv mentalitet som viser oss at barna i stor grad er inkludert i gravferdsritualene sammen med de voksne. Eller som informantene sier det når hun husker tilbake til en situasjon der hun selv deltok som barn i begravelsen til naboens barn: ”*Dem hadde kista ute i hagen, så satt vi ungan rundt omkring. Eg huske det var veldig sørgelig, men ikkje at vi var redd*” (F6, 219).

Kan dette være gunstig for barnets sorgarbeid og i den forstand helsefremmende? Eller er det slik at tekst og foto kun kan forstås ut fra egen kontekst? I hvilken grad kan man med andre ord generalisere fra det spesifikke til det generelle? Og kan man i det hele tatt påstå at det er mentalhygienisk, helsemessig fordelaktig? Eller er det å romantisere en fortid preget av hardt slit og mangelfullt helsevesen i forhold til dagens standard?

Dette er spørsmål som ikke kan besvares entydig. I en humanvitenskaplig, fenomenologisk-hermeneutisk tradisjon kan man reflektere rundt denne type spørsmål med henblikk på nye innsikter.

## KAP 8 ”Kista hang i nausttaket . . .” (F5, 157-158)

- Sorgarbeid i en verden mellom levende og døde

*Nei, før, snakk ikke! Eg huske naboen han døde heime i stua. Dem hadde ei trapp som gikk opp tel loftet, og under den trappa, der hadde han senga si. Der låg han, og der dødde han i lag med alle de barnan og de menneskan som va der. Og der blei han stelt og lagt ned i kista (F6, 237-239)*



**Foto 4** Nord-Troms, 1939. En læstadiansk predikant, fisker og småbruker er til jorda. Gravferd fra heimen. Legg merke til kista som er satt på to fiskekasser.

Med utgangspunkt i empirien, fortellinger og foto, vil dette kapitlet omhandle en nærmere analyse av hvordan de viktigste aspekt ved de gamle gravferdsritualene kan forstås som kulturelt, helsefremmende sorgprosesser.

Først vil jeg avklare nærmere noen sentrale teoretiske begrep som helse og mestring som grunnlag for den videre analyse.

## 8.1 Helse, mestring og mening

*And 'context' is linked to another undefined notion called 'meaning'. Without context, words and actions have no meaning at all.*  
Gregory Bateson (1979:24)

I denne oppgaven vil helsebegrepet i forhold til sorg og sorgarbeid bli forstått holistisk, fenomenologisk og kontekstuell. I forhold til det engelske språk vil dette være i tråd med ordet 'illness', som refererer seg til tro, mening og sykdomserfaring, mens derimot 'disease' er koblet til kausallorientert, biomedisinsk forståelse av helsebegrepet, eller med Lorem, (2006):

Fenomenologien står på ingen måte i motsetning til det fysiologiske perspektivet. Problemet oppstår snarere når medisinen utelukkende identifiseres med biologi. Dette innebærer en risiko fordi personbegrepet og den individuelle erfaringen med sykdom da blir noe sekundært (s. 42,42).

Jeg vil videre forsøke å etablere en forståelse av hvordan opplevelsen av helse henger sammen med mestring og mening. Behandling av sykdom står ofte i nær forbindelse med forståelse av begrepet helse.

Helt fra Descartes dualistiske skille mellom kropp og sjel, har det i medisinen utviklet seg en måte å forstå sykdom og behandling på der man skiller mellom psyke og soma (Thornquist, 2003). Kropp og sjel er blitt omtalt som om de framstår som revet løs fra hverandre, hvilket vi jo etter som dagene går erfarer at de neppe kan gjøre, da den ene som oftest forutsetter den andre, og omvendt.

Biomedisinen handler om å tilrive seg kontroll og predikerbarhet overfor kroppen som usjelelig natur. Øvelsen er reduksjonistisk for så vidt som den består i å dekomponere ikke bare kroppen, men i og for seg hele mennesket ned til sine enkelte bestanddeler. I dette og i den diagnostiske kultur ligger troen på at man gjennom slike strukturelle oversiktsbilder rent ontologisk skal kunne påvise *sykdomsårsak*, for deretter å avlede framtidige behandlingstiltak og prognostisering. Mye av grunnlaget for denne epistemologiske praksis legges i

laboratorier. Her kan man stanse liv, tid og bevegelser ved for eksempel å legge frysesnitt under elektronmikroskopet og visualisere strukturer helt ned til celle- og molekylærnivå.

Allerede språket, særlig skriftspråket og den skriftlige struktur, bygget opp av tegn og enkeltord kan forlede oss til å forstå verden som fragmentert. Mens vi i realiteten persiperer helt og sammenhengende. Positivismen har i sin mekanistiske tankegang som mål å avlure kroppen dens fysiologiske og biokjemiske hemmeligheter i håp om å avdekke stadig nye lag av naturvitenskaplige sannheter om kropp og sykdomsforståelse, diagnostisering, prognostiske anskuelser og såkalte evidensbaserte behandlingsmetoder.

Ritualene derimot, tilhører den fenomenologiske, narrative epistemologi, og berører dermed menings- og erfaringsaspektet framfor den kausalt orienterte epistemologi. Mathisen (1987) viser hvordan folkelige helbredelsesritualer omfatter både religiøse, erkjennelsesmessige og sosiale aspekter. En fysiologisk, kroppslig skade, foreksempel en blødning, tolkes som ubalanse og kaos i menneskekroppen. Harmoni gjenoprettes gjennom blodstoppingsformler som setter det hele i sammenheng med en altomfattende kosmologisk orden i form av en mytisk verden utenfor tid og rom. En sosial reintegrering finner sted ved at det fysiologiske, materielle blodet settes i forbindelse med det metafysiske, imaterielle. Den samme type sammenhenger synes jeg å finne igjen i de gamle gravferdsritualenes virkning på den enkelte og fellesskapet. Fortellingene og ritualene, gjennom det muntlige og mytiske samkvem, er limet som føyer individene sammen og gjør verden hel igjen når døden truer.

På den annen side har biomedisinen lagt et vesentlig grunnlag for helsegevinst og velferd i den rike delen av verden. Særlig har dette kunnet skje som følge av laboratoriemedisinen og utviklingen av cellepatologi og mikrobiologi, i tillegg til moderne røntgendiagnostikk. Dernest utviklingen av antibiotika og vaksiner som har muliggjort effektiv behandling av epidemier som tuberkulose og lungebetennelse, den gang ofte med dødelig utgang. Og i denne oppgavens sammenheng er det kanskje særlig fysiologisk smertelindring i terminalpleien av døende at biomedisinen har vist seg nyttig. Utviklingen av smertestillende medikamenter og smertepumper har gjort det mulig å lindre smerter, for eksempel i tilknytning til ulike kreftsykdommer, på en helt annen måte enn tidligere. Dette er aspekt jeg vil reflektere nærmere over i kap 11.

Spørsmålet blir likevel: Hvordan kan vi i vår tids biomedisinsk pregede helsevesen forstå helse på en måte som setter delene sammen igjen til en større helhet, i en større sosial og kulturell sammenheng? Det vil si som inkluderer mennesker innenfor en kontekst som ivaretar og ser på folks egen *erfaringsverden* som rasjonell kompetanse i forhold til det å være syk? Individet og den individuelle opplevelse av helse står i så måte i nær forbindelse med det

lokale sted. Balteskard (2004) viser viktigheten av at fagfolk tilegner seg en reflektert forståelse av begrep som sted og hjemsted som sentralt i eldreomsorgen. Dette innebærer et helsebegrep som inkluderer en hel livsverden, det vil si relasjoner til mennesker, så vel som til natur, dyr og ting. Eller med Gadamer (1996):

This concerns the recognition that, as certain famous Greek physicians had observed, the body cannot be treated without at the same time treating the soul. It is further suggested that perhaps even this is not enough, it is impossible to treat the body without possessing knowledge concerning the whole of being (s.73).

For å kunne forstå hvordan de gamle gravferdsritualene kunne virke helsefremmende, vil jeg med andre ord tenke ut fra et helsebegrep som handler om å få folk i tale, få dem til å fortelle hva som står på spill, for derved å la den sosiale og kulturelle kontekst få komme til uttrykk. Den medisinske antropologen Arthur Kleinman (1980) deler samfunnets helseomsorgsmodell inn i tre sektorer som griper inn i- og overlapper hverandre:

- A. **Lek-sektoren;** den ikke-profesjonelle og mest omfattende; med basis i familie, slekt og lokalsamfunn, som relaterer seg til tro, valg og verdier, relasjoner og samhandling.
- B. **Profesjonell sektor;** de offentlige institusjoner og helseprofesjoner; sykehus, kommuner, leger, sykepleiere, osv.
- C. **Folkelig sektor;** de folkelige eksperter, slik som helbredere, sjamaner, kloke koner, naturleger osv.

Gravferdsritualene er her en del av den omsorg som ivaretas i Sektor A, med basis i familie og lokalsamfunn. Lorem (2006) drøfter helsebegrepet ut fra flere ulike perspektiv, og framhever følgende fenomenologiske forståelse av begrepet:

Fra et fenomenologisk perspektiv blir helse et begrep om hvordan et menneske utfolder seg i forhold til de muligheter livet faktisk gir. Sykdom er en faktor som kan begrense disse mulighetene.(...) Forsøket på å etablere et helhetlig perspektiv i forhold til sykdom og helse, bidrar med å sette helsebegrepet i sammenheng med livsverden, handling og livsutfoldelse generelt. (...) Et *handlingsorientert* helsebegrep kan dermed bidra til å sette fokus på konkrete livsforhold.” (s. 48, 49, min uthev.)

Helse blir i denne sammenheng ikke analogt med den biomedisinske bruk av krigsmetaforer som for eksempel 'overvinne og bekjempe sykdom'. Det blir heller snakk om en måte å forholde seg til sykdom og lidelse på, der man fortsatt kan handle og forhandle i forhold til sin livsverden, i et forsøk på å opprettholde mening i tilværelsen når meningsløshet truer.

Gjennom fortellingene og fotografiene synliggjøres gravferdsritualene som nettopp en kulturell mestrings- og handlingskompetanse. Individet forstår og handler adekvat i et sosialt fellesskap: ”*Skikken va slik at når dem dødde, så kom naboan og skulle hjelpe tel både som trøstera i sorgen og førr å få begravelsen i orden*” (F8, 269-270)

**Mestringskompetanse.** Da som nå representerer alvorlig sykdom, dødsfall og begravelse en milepæl og en ekstraordinær hendelse der hverdagslivet preges av et temposkifte. I sorgens modus går alt langsommere og man er preget av stundens alvor. Det hele er en mental påkjenning og stressfaktor. Hva vil det si å mestre noe i en slik situasjon?

Hvordan kan begrep som stress, mestring og mening kobles sammen og bli forstått? Antonovsky (1987) omtaler stressfaktorer ikke bare som sykdomsfremkallende, men også som potensielt helsebringende. Det avhenger av hvilke perspektiv man forstår det hele ut fra. Stressfaktorer er mer eller mindre alltid til stede i våre liv, som noe allestedsnærværende. Dersom man står i en sosial sammenheng preget av mestringsressurser som sosial støtte, kontinuitet og bevegelse mot håp og livsmot, kan stressfaktorer oppløses på en tilfredstillende måte og være helsefremmende (jfr. helsebegrepet over).

De gamle gravferdsritualene var preget av omfattende mobilisering av sosial støtte, både i forhold til naturlig død, men også plutselig dødsfall for eksempel som følge av et forlis. I den forstand utløste situasjonen og stressfaktorene et sett av handlingsmønstre som representerte mestringskompetanse basert på omfattende lokal kunnskap. Særlig vanskelig var de situasjoner der familien mistet en forsørger, foreksempel en far som omkom på havet, og en enke satt tilbake med mange barn. Man hadde på langt nær utviklet et sosialt og økonomisk velferdssystem slik vi kjenner det i dag.<sup>18</sup> Stressfaktorene kunne nok i slike tilfeller virke uoverkommelig og føre til tragiske og ulykkelige situasjoner for de gjenlevende. Men også her kunne storfamilien, nære slektninger og naboer avhjelpe den verste nøden. Men mang en familie kunne likevel rammes svært hardt og ende i økonomisk fattigdom. Det hendte barn av den grunn måtte sendes hjemmefra til fjerne slektninger.

---

<sup>18</sup> Informantene forteller fra en tid det kunne være ytterst stigmatiserende å ty til fattigforsorgen, eller ”fattigkassen”. Den moderne Sosialtjenesteloven kom ikke før i 1964, og selv den dag i dag kan det oppleves ydmykende å måtte ty til økonomisk livsopphold fra sosialkontoret. (St.mled 25, 2005-2006).



Antonovsky (1987) hevder at forutsetning for god mestring kjennetegnes ved følgende kjernekomponenter :

- *Begripelighet*; handler om å kunne oppleve situasjonen som kognitivt forståelig, ordnet, sammenhengende, tydelig og ryddig informasjon, versus situasjon preget av å være støyende, kaotisk, uordnet, tilfeldig og uforklarlig.
- *Håndterbarhet*; har å gjøre med at man opplever at det står tilstrekkelig ressurser og støtte til rådighet for å klare av med situasjonen.
- *Meningsfullhet*; handler ikke bare om en kognitiv opplevelse av sammenheng, men like mye opplevelsen av å kunne delta i de prosesser som former skjebnen og situasjonen og de erfaringer man blir stilt overfor:

The sense of coherence is a global orientation that expresses the extent to which one has a pervasive, enduring though dynamic feeling of confidence that (1) the stimuli driving from one's internal and external environments in the course of living are structured, predictable and explicable; (2) the resources are available to one to meet the demands poses by the stimuli; and (3) these demands are challenges, worthy of investment and engagement (Antonovsky, 1987:19).

Bortsett fra de situasjoner der familien mistet en sentral forsørger og kanskje endte i økonomisk nød, ser vi at de gamle gravferdsritualene hadde i seg alle disse tre komponentene som forutsetning for mestringskompetanse. Nettopp fordi det var kulturen og fellesskapet som ble mobilisert, og som i i den forstand *handlet*, ble individene ivaretatt på en hensiktsmessig måte i sitt sorg og sorgarbeid. En av informantene kommenterer dette, samtidig i kontrast til de endringer som har funnet sted rundt de sosiale betingelsene for helse, mestring og mening:

*I den tida, så samlas naboan hvis nokka skjedde. I dag hvis plutselig en dett om heime og dør, la oss sei på dagtid, det e ikkje nabohjelp, det e ikkje samfunn tel det, folk de e borte, de e på arbeid, husan står tom. Det e ikkje nokken å hente. (F5, 206-210).*

## 8.2 Mellom handling og forhandling; om framtid og foregripende sorgarbeid.

*Ei her inne i bygda ho hadde kista ståanes i naustet i mange år. Den måtte ho låne vekk og så fekk ho ei ny” (F4, 128-129)*

Et sentralt tema i informantenes fortellinger handler om hvordan man ivaretok situasjonen i forkant av- og omkring dødsprosessen, og dernest rundt selve stellet av den døde, likstellet. Det fortelles om nårtid, hvordan og hvem som utførte det, i tillegg til beretninger om selve gravferdsdagen. Man må her forestille seg den mentalitet som sprang ut av storfamilien som den lokale kontekst man levde i til daglig. Både deskriptive og normative utsagn i informantenes fortellinger uttrykker hvordan ritualene var mettet av sosiale aspekt:

*Det var mat og kaffe før og etter jordpåkastelsen. Folk gikk mann av huset. Det var nærhet. Det var tid. Var det glede var det felles. Var det sorg var det felles (...) Før, då fødde folk i lag og då dødde folk i lag. No berre før folk i lag. Dem dør ikkje i lag lenger. (F1, 10,11; 62-63).*

Den døende lå hjemme, i hverdagen, i tilknytning til gården og hele det lokale sted, ikke avskjermet i institusjoner i form av sykehjem og sykehus, slik som i vår tid. Det er innlysende at folk av den grunn ble nødt til, og i en vis forstand påtvunget å ha en annen bevissthet omkring døden som del av livseksistensen. Ikke fordi man søkte det strategisk, men fordi de samfunnsmessige strukturer tilsa at dette ble landsbygdas overlevelsestrategi, som ledd i generasjoners mestringsstrategi og kultur på området: ”*Ho bestemor ho døde ho va niognitti år, ho hadde kjøpt kista før ho va åtti år. Og hennes kiste ho va utlånt tre gonga*” (F5, 157-160).

Dette vitner om en mentalitet og en dødekultus der selvforståelsen rundt egen tilstedeværelse og bortgang fra denne verden må ha stått sentralt. Man ordner med kiste lang tid i forveien, i dette tilfelle over 19 år før vedkommende dør. Den subjektive stemmen er her både ei beretning om fortelleren selv, og det fellesskap og de omgivelser fortelleren forteller ut i fra. Den er derfor i utgangspunktet individuell, men i sitt vesen kollektiv. Det dreier seg mentalitetshistorie, der mennesker er bærere av kollektive holdninger. Mentalitetshistoria tematiserer sånn sett forestillingsverdenen, tidsånden og kulturelle mønstre. (Aasen,1992).

Et annet utsagn som er interessant er følgende: ”*Redd? Nei. Det va heilt naturlig at det sku være sånn. Sånn sku det være*” (F5, 197). Hvordan kan et sånt utsagn forstås? Det er interessant å merke seg hvordan Aagedal (1994) argumenter i forhold til et slik utsagn. Han

påstår at det å hevde at folk ”før industrialisering og syndefall”, hadde et mer åpent og naturlig forhold til døden beror på feilaktig og stereotypisk oppfatning:

Denne stereotypien om det naturlege forhold til døden har prega mykje av det som er sagt og skrive i dei siste tiåra om vårt forhold til døden (...) Førestillinga om eit naturleg forhold til døden som noko som ein gong var der, og som det gjeld å finne tilbake til, er ei avsporing. Det finst ikkje noko *naturleg forhold* til døden (..) Vårt forhold til døden er ikkje naturlig, men *kulturleg* (Agedal, 1994:10. Min uthev.).

Det man kan si er at dette synet forfekter en velkjent vestlig dikotomisk epistemologi der man skiller skarpt mellom natur og kultur. Imidlertid reflekterer Kramvig (2001) omkring dette på en annen måte, når hun møter den gamle fjordfiskeren Ingmar fra en sjøsamisk kultur i en fjord nordpå. Hun viser til hvordan menneske, kultur og natur på dynamiske måter kan skape betingelser som griper inn i forhold til hverandre:

I Ingmars livsverden blir mennesket og de menneskelige virksomheter ikke oppfattet som klart atskilt fra natur og naturlige omgivelser (...) Begrepet ’å se i naturen’ viser til en gjensidighet i relasjoner mellom mennesket og menneskets omgivelser, der mennesket ble sett som å inngå i en rytme som den naturen som omga individet var aktiv medskaper av. (...) I Ingmars livsverden er ikke forhold natur:kultur en dikotomi slik vi kjenner den fra vestlig vitenskapstenkning (Kramvig, 2003:11,12).

Også Meløe (1997) framhever lignende tanker, der det å forstå en aktør er å forstå den verden aktøren handler innenfor. I dette perspektivet blir det legalt å kunne si at man den gang hadde et naturlig forhold til døden. Fordi menneskene i dette samfunnet, blant annet gjennom naturalhusholdning levde så tett inn på naturen, blir det ikke feil av informantene å betegne det som et naturlig forhold til døden. I denne forståelsesrammen vokser kategoriene ’naturlig’ og ’kulturell’ mer eller mindre sammen. Dikotomien og grensene utviskes:

*Men så hadde vi et forhold, vi hadde all den slaktinga, alle de dyran som blei tatt livet utav. Då slaktes alt heime, og det va dyr vi va glad i. Så døden og det.....alt som skjedde på gården. Om hausten det kunne henge tett i tett med skråtta. Vi ungan, vi va ikkje akkurat med når de tok livet av dyret, men ellers, vi va med og holdt når de flådde, rørte i blodet og sånn. Og det va sånn at lokket stod av kista slik at de som*

*hadde løst kunne gå og se den døde, både unga og voksne. Folk hadde et meir naturlig forhold tel døden. De hadde sorg då også. Men når det va ferdig så hadde de sørga ut. Eg forstår ikkje det her med sånn moderne psykologhjelp tel sorga, eg syns det e nokka stort tull. (F5, 198-205, min uthev.)*

Vi legger her merke til informantens overgang fra tema om slakting på gården direkte til tema om avdøde. Utsagnet kan på denne måten illustrere noe av den ikke-tabuiserende holdning til avdøde i mange av informantenes fortellinger, og som avspeiler syntesen av kulturell/naturlig som Kramvig (2003) sikter til, og som gjør det legitimt å betegne og forstå dette ut fra begrepet naturlig, og som blir noe annet enn nostalgisk romantisering av fortiden.

Kristiansen (1996) er inne på noe av det samme når han omtaler nordlendingens skjebnetro. Han viser til hvordan prester, som storsamfunnets åndelige oppdragere og representanter for nasjonsbygningen, opp gjennom tidene har betegnet nordlendingens skjebnetro som åndelig latskap og fatalisme.<sup>19</sup> Mens det i realiteten kan forstås som uttrykk for en form for førstehåndskjenneskap til- og fortrolighet med døden på en annen måte enn i dag. Selvsagt var man ikke uberørt av livets utgang. Men uten å benekte det evnet man innenfor denne type mentalitet å se tap og sorg som en del av livets realiteter. Eller slik som her:

*Han bestefar hadde ei kiste henganes i nausttaket i mange år Den blei bortlånt av og tel når nokka kom på innimellom som va uforutsett. Og ei kjerring her ho hadde sikkert kista ståanes i over tredve år. Den va lånt bort mange gonga men ho vesste det ikkje sjøl, de ville ikkje fortelle det, førr folk hadde ei tru med det at hvis de lånte bort kista så fekk de ikkje dø sjøl. Så den kista var mange gonga lånt bort og skaffa telbake uten at kjerringa sjøl vesste om det (F9, 280-285).*

---

<sup>19</sup> Det finnes etter hvert flere rapporter om hvordan autoriteter sørfra (herrefolket) i nasjonsbyggingens tjeneste kom nordover for å fornorske nordlendingen på 1800-1900-tallet., særlig representert ved kirken, skoleverket og ikke minst helsetjenesten ved "distriktslægen". Edvardsen (1997) viser hvordan distriktslegenes utallige medisinalberetninger i tiårene rundt år 1900 dannet klare mønster for hvordan nordlendingen ble oppfattet, nemlig i kategorier som den enfoldige, usedelige, overtroiske og ikke minst urenlige nordlending. Likeså viser Knutsen (2006) til flere eksempler, for eksempel prost Colban i Lofoten i 1814 som beretter sørover om nordlendingen som enfoldig og lat grunnet en helt annen seig og tykk blodtype enn nordmenn flest, fordi "Havets Taage fortykker Blod og Safter" og at de derved kom til å bevege seg sakte "og slæbe sine Ben efter sig". Det tykke blod gjør dem ikke bare lat, men også uten ømhet i elskov, kun dyriske drifter, der det kun er spiritus som kan sette deres tykke blod i bevegelse, hvorfor de er så drikkfeldige. Det er bare én fordel ved Det tykke blod, nemlig at de også er ufølsom overfor sorg og død. De har ikke engang vett å være deprimeret. Eller sorenskriver Blom fra Vesterålen som i 1851 klager at "det er en kjent Sag blandt Medicinerne at Nordlændinger må ha dobbel Dose av all Medicin, ellers virker den ikke". Og endelig Henrik Ibsen, som i "En folkefiende" lar Dr. Stockman fortelle om sin praksis nordpå som han anså som bortkastet, for "de stakkars forkomne skapninger" der oppe kunne klart seg godt med en dyrlege!"

Vi ser her hvordan folk flere år i forveien legger plan og forbereder omstendighetene rundt sin egen død. Det er et anerkjent prinsipp i krise og katastrofearbeid at forperioden er viktig, det vil si perioden før krisen inntreffer, (Sund, 1985). Da kan man forberede seg, planlegge, og etablere ikke bare den fysiske og strukturelle beredskap, men også forberede seg mentalt på det som skal komme til å skje: ”Og nokken hadde et klesplagg dem gjømt på i masser av år som de skulle ha tel de dø, det kunne være nokke som de hadde i fra bryllupsdagen sin, så gammelt kunne det være” (F9, 299). Av dette utsagnet kan vi med andre ord lese at det ikke bare var de strukturelle og pragmatiske betingelser annerledes enn nå, men også en annen form for bevissthet rundt døden enn vi er vant med i dag.

Dette kan også forstås ut fra naturalhusholdets kontekst; den nordnorske fiskerbonden, kystboeren var tvunget og dermed vant med å *tenke framover*, å planlegge for morgendagen, for kommende tider. Alt fra vedhogst om sommeren som brensel for vinteren, matauk i fiskeriene, bærsanking, jakt og fangst, slakting, konservering i form av tørking, hermetikk og salting i butter og spann. Kort sagt man forberedte seg, samlet og la i lader. Man *levde framtidrettet* og på høyde med årstidene ut fra leveregelen ”som man sår så høster man”. Dette var nødvendig på en helt annen måte enn i vår tid der vi som konsumenter i pengehusholdets sammenheng kan kjøpe (”shoppe”) *det* vi trenger *når* vi trenger det.

Ofte har vi som vane å tenke lineær-kausalt om tid, at nåtiden er et resultat av historisk eksistens, av fortiden. Når Aalbæk-Nielsen (1975) kommenterer dette, snur han på flisa:

Set fra den enkeltes eget standpunkt bliver fremtiden dog primær i forhold til fortiden, for mennesket eksisterer på den måte, at det primært har omtanke for fremtiden (...)  
Fremtiden skaber således fortiden, men den skaber også nutiden, for det er udfra, hva det drejer sig om at gøre i fremtiden, at noget gøres nærværende og således bliver nutid (s. 116).

Det er sånn sett rimelig å anta at det å skaffe seg kiste flere år i forveien både springer ut fra en bevissthet om egen død og en omsorg for pårørendes belastning i forbindelse med ens død. Dermed kunne dette samlet sett fungere som et ledd i forsoning med egen bortgang. Da ikke som en bevisst strategi for sorgprosessen, men som en effekt av den holdning og levemåte som lå integrert i kulturen, i tradisjonen. I tillegg kan vi tenke oss at denne handlinga, og dermed dypest sett denne dødsbevisstheten også engasjerte andre i familien; planlegge og samtale om det å skaffe kista til veie, frakte den til gårds, lagre den i naustet etc. Og i visse

tilfeller berørte det hele det lokale sted: ”Så den kista var mange gonga lånt bort og skaffa telbake uten at kjerringa sjøl vesste om det” (F9, 284).

Det hele inngikk med andre ord både som en rent praktisk og samtidig mentalhygienisk standard og forberedelse som del av mestringen av livets farvel, for alle på gården, både voksne og barn. På den måten ble også de forberedt på bestemors endelige farvel. Sorgarbeidet, den mentale forsoning med tapet og med det som var i vente, var i emning og hadde ved dette fått sin begynnelse. Man innvarsler det uunngåelige som skal komme. Man forbereder et mentalt rom for det tilskyndende. Og det er det *gradvise skritt* som preger det hele.

**Foregripende sorgarbeid.** Både det å skaffe kiste lang tid i forveien, ha den hengende i nauset, eller stående på låven, eller anskaffelsen direkte knyttet til sykdom og terminal fase, kan forstås som et ledd i sorgprosessen. Å snakke sammen om dette år i forveien, eller der og da i forbindelse med den døende gamle, om alt fra sykdommens gang, praktiske gjøremål og ønsker i forhold til egen begravelse, kan forstås som å foregripe begivenhetenes gang, å komme framtiden i forkjøpet. Det er å spille seg opp på framtidens banehalvdel, og er i sammenheng med sorgarbeid regnet for å være hensiktsmessig, som såkalt foregripende sorgarbeid, Bowlby (1981). Følgende sitat nedenfor har, som mange av de øvrige informantutsagn, mange lag i seg. Vi ser hvordan vedkommende demonstrerer en eksplisitt forståelse av begrepet foregripende sorgarbeid. Og vi legger merke til hvordan ektefellen på eget dødsleie viser en uselvvisk omsorg for de som kommer i hans begravelse, noe som kan forstås som bekreftelse på de relasjonelle aspekt ved tilværelsen, og en forsonende holdning til døden:

*Eg huske mann min. Han låg på det siste inn på sykehuset. Det va i slutten av mars i syvogsøtti. Vi snakka no om forskjellig. Eg trur det er veldig godt å snakke om å forlate kvarandre før døden inntreffe. Eg huske det snydde så mye. Han va så opptatt av veret. At det måtte bli godt ver. At ikke folk skulle fryse som kom i begravelsen hans. (...) At vi ska vekk herifra en dag, det må man ikke snakke med nokken om. Også det då. Det som man burde snakke litt om kvar en dag (F2, 69-73/ 82-83).*

Relasjoner er ofte preget av forhandlinger. Ikke forhandlinger i vanlig argumentativ forstand, men i mer eksistensiell og dialogisk forståelse av begrepet. I denne type foregripende handlinger som ledd i sorgarbeidet, ligger det dermed også innbakt en form for forhandlinger rundt det å skulle ta farvel.

Den gjenlevende og den døende forhandler i en viss forstand rundt det å måtte slippe hverandre, å gi avkall på de bånd som har vært, overgangen fra det dennesidige til det hinsidige, fra det kjente til det ukjente. Og de forhandler samtidig hver for seg, med seg selv, om den prosess de er inne i, og det som skal komme. Sånn sett skapes det, eller rettere forhandles det fram mentale rom for mening i det meningsløse, og i beste fall fryktesløshet i det fryktinggytende. Dermed skapes det mentale rom for forsoningen å tre fram i, både mellom dem, og i den enkelte av dem. Sorgarbeid kan også være en sosialt skapende prosess.

### 8.3 Sorgarbeid i tilbakekallelens løsrivelse

Vi roper deg tilbake, men du kommer ikke, kommer ikke nå, ikke neste uke, ikke i den grønne juni, og ikke senere...(anonym)

*Den stille uka*, tiden fram mot selve gravferdsdagen, er en del av gravferdsritualets liminalfase (terskelfasen). Denne tiden innledes med at avdøde ånder ut og dør. Folk i den nære familie, eller andre i nabolaget kom og hjalp til med likstellet:

*En gang blei eg og nabokona telkalt om natta. Det va en som va død her borte i bygda. Det va vel sånn på midten av tredvetallet. Han låg i stua då vi kom. Vi stelte han og kledde på han. Vi vaska hendern og ansiktet. Nedantel kledde vi på han ei hjemvevd ullunderbukse. Så når vi va ferdig, så bar dem han ner i naustet. Der låg han de dagan tel dem fikk kiste (F7, 247-250).*

Den døde stelles i senga si, og blir værende hjemme, på gården. Den avdøde "ligger lik", eller på likstrå som det også het. Først i senga si, så gjerne i stua, i finstua, den som kunne stå avlåst ellers og bare var i bruk til høytid. Nå kom den til sin rett. Deretter blir den døde båret ut, for eksempel i naustet, eller på låven, alt etter som, i påvente av selve gravferdsdagen og jordpåkastelsen.<sup>20</sup> "Den dødes slektninger under sørgetiden utgjør en spesiell gruppe som befinner seg mellom de levendes og de dødes verden" (van Gennep, 1909:104). Med dette kan forstås at den døde på sett og vis fortsatt er medlem av de levendes samfunn, og de

---

<sup>20</sup> Tiden mellom dødstidspunktet og selve gravferdsdagen kunne variere, alt etter hvilken årstid det dreide seg om. Var det om vinteren var det ikke mulig å gravlegge på grunn av tele i marka, og man ventet til sommeren. I mellomtiden kunne det stå lagre kister med avdøde rundt om, foreksempel i et av bygdas naust slik, en av informantene beretter om.

levende av de dødes samfunn. *Den stille uka* preges av en slags dobbelthet mellom liv og død. Den døde er død, men samtidig hos og blant de levende.

Jeg finner i mitt materiale noe av det samme. Man beholder avdøde hos seg, midt mellom seg, som om den døde var, om ikke fortsatt levende, så heller ikke ordentlig død: ”*Kista stod på loftsgangen. Den døde låg på likstrå. Ved leggetid og når vi stod opp om morran måtte vi skrive over ho*”. (F1, 6-7)

Den døde er både død og ikke død. Resten av familien, de gjenlevende er både i de levendes verden og i de dødes. Dette forsterkes og bekreftes ved skikken at den døde oppbevares hjemme, både som død, men også derved som nesten levende. Slik både *oppbevarer* og *bevarer* man den døde på en og samme gang, i en og samme prosess. Den døde inngår i en langsom prosess. De gjenlevende gir gradvis slipp på avdøde. Å oppbevare kan for de sørgende samtidig forstås som et symbolsk uttrykk for å bevare den døde hos seg. Det er *gradvisheten* som gjør seg gjeldene. Overgangen skjer i et sakte tempo. Gjennom denne måten å oppbevare avdøde på, bevarer man samtidig vedkommende hos seg. Tapet av avdøde, splittelsen mellom de gjenlevende og avdøde er et faktum. Avdøde er død, i ferd med å gå over i en organisk prosess. Det er sånn sett ikke behov for det omfattende likstell. Allikevel ikke bare utføres det, men man legger sin flid i å gjøre det ordentlig og estetisk. For det symboliserer avskjed, overgang og dermed løsnes de sosiale og emosjonelle bånd mellom gjenlevende og avdøde. Opprinnelig hadde det til hensikt å stille for den avdøde på best mulig måte slik at den døde ikke skulle komme igjen som gjenferd fra dødsriket med ufred og uroe de gjenlevende.<sup>21</sup> Sånn sett handlet man mentalhygienisk dypest sett for sin egen del og for egen vinning.

Turner (1969) påviser også hvordan prosessen preges av både struktur og antistruktur. Det er ikke bare kaos, men orden i kaos. Roller byttes om, rangorden mellom høy og lav viskes ut for en stund, både internt og eksternt i arbødighet ovenfor avdødes familie og pårørende. Dette er en erkjennelse av at man står likestilt ovenfor døden som en mysteriøs, uutgrunnelig dimensjon ved tilværelsen. Når Turner (1969) betegner det hele som ”a multivocal character, having many meanings, and each is capable of moving people at many psychobiological levels simultaneously” (s.129), befinner man seg med andre ord i en situasjon preget av kryssende, samtidige budskap og doble sett av meninger: både død og ikke død, både rangorden og hierarksikk utvisking, både struktur og antistruktur.

---

<sup>21</sup> Dette var også en av forklaringene til at man i middelalderen innførte skikken med den ultimate tilintetgjørelse av det fysiske liket i form av likbrenning, ( Bratrein, 1988).



Det sorgarbeid som her foregår, kan forstås som at man gjennom denne type rituelle handlinger *formildner* tapet og de sundrevne sosiale og emosjonelle bånd mellom avdøde og gjenlevende. Det er en måte å muliggjøre det smertefullt umulige på, og kan forstås som en fortettet, mental måte å rydde i en stresset situasjon mellom fornektelse og aksept av det faktum at den døde er død. Tapet og savnet av avdøde kan være påtrengende, ikke sjelden med et intenst behov for å ønske den døde tilbake til livet.

At sykdoms- og dødsprosessen skjer hjemme i stua, blant familien, midt i en travel hverdag preget av arbeid, liv og røre, betyr at døden er satt inn i en livets kontekst, at døden paradoksalt nok ”lever sitt eget liv” midt i et mylder av liv:

*Den som va dø låg på likstrå inne i huset, og kista va sett inn.(...) Og eg huske då han bestefar dø, eg va tretten, vi stod med senga alle sammen då han døe. Redd? Nei. Det va heilt naturleg at det sku være sånn. Sånn sku det være (F5, 168 / 196-197)*

Nærhet til det pulserende livet blir som om døden både eksisterer og ikke eksisterer. At døden er etablert midt blant de levende blir en måte å leve med den døde på, å påkalle den døde, eller så å si vekke den døde til livet igjen. Man river seg løs ved å knytte seg til. I oppbevaringen finnes også bevaringen, der man påkaller og kaller den døde tilbake. I en viss forstand kan vi si at sorgarbeidet foregår som en form for å vekke den døde til livet gjennom *tilbakekallelsens løsrivelse*. Oppbevaring blir en måte å bevare vedkommende hos seg på: ”Då måtte man sette dem i et uthus eller kjøre dem ned og sette dem i et naust. Og av og tel kunne det stå fleire kiste oppå enannen nere i et naust” (F9, 288-290).

## 8.4 Åpenhet i det dobbelt tillukkede

*Vi tok lokket av kista, dem som ville kunne se. . . (F1, 24-25)*



**Foto 5** Fra Sandvær på Herøy, Nordland, 1925

Å legge avdøde i ei kiste er å lukke til. Å grave kista ned i jorda blir dermed en dobbel tillukking av den døde fra de levendes verden. Det representerer den endelige stadfestelse av at den døde er død og atskillelsen fra de gjenlevende som et ugjendrivelig faktum.

Det som særpreget de gamle gravferdsrituelle handlingene var en form for åpenhet på mange plan. Selve det å skaffe seg kiste lang tid i forveien og oppbevare den i naustet, å dø hjemme i stua i sin egen seng (samme seng som kanskje hadde fungert som sted for å unnfange liv, fungerte nå som sted for å dø) var i seg selv en åpenhet rundt det å ta farvel med sine nærmeste, med tingene sine, dyrene på gården, hele det lokale sted.

Men i tillegg berettes det om en konkret form for åpenhet, den åpne kista, det å ta lokket av kista for å se den avdøde. Det må ikke bare må ha fungert avtabuiserende, men var nettopp et resultat av den avtabuiserte, mentale standard som var rådende. I tillegg var det vanlig mange steder å ha fysisk kontakt med avdøde, dvs at man tok i den avdøde:

*Og det va mange som absolutt sko se de døde. Enkelte plassa forlangte dem nærmast å få se dem. Særlig på begravelsesdagen, då måtte dem ta lokket av kista. Det einaste*

*eg veit om det va at vi sko ta i liket, etter at den døde va nedlagt, så sko vi ta i dem, sånn fast, i ei hand eller i en fot, så dem ikke sko føle oss. Det va nokka som hørte tel, og det hadde dem oss ungan også tel å gjøre (F7, 257-264).*

Dette kan hatt en dobbel funksjon. Det er både en måte å formildne tapet på, som ledd i å framkalle den døde, eller tilbakekalle den døde på til de levendes verden. Altså inngikk også dette som et svært konkret ledd i det jeg har valgt å forstå som *tilbakekallelsens løsrivelse*, å løsne båndene til avdøde gjennom det å kalle på den avdøde. Den døde har fortsatt status som både død og ikke død.

Men det har tydeligvis også inngått i en vel etablert handlingsnorm som hadde å gjøre med å unngå angst og redsel for at avdøde ikke skulle ”stå så for en”, eller for å forhindre å bli plaget av en form for gjengangeri:

*Og dem sa det, ja, det va trua at hvis du tok i den døde så blei du ikkje....ja, han stod ikkje førr en, at du fikk ikkje nokka angst etterpå eller sånt. Og det trur eg endå i dag at hvis du tar i den døde så står han ikkje sånn førr deg. (F3, 91-94) ...etter at den døde va nedlagt, så sko vi ta i dem, sånn fast, i ei hand eller i en fot, så dem ikke sko føle oss. Og det va førr at vi ikke sko være redd. Og det hjelpte godt. Det hjelpte godt, kan du tru. Ja, det gjorde det. Det va liksom at vi kjennte det va nokka, at dem e reist. Det va liksom å seie farvel tel dem. Vi sko ikke sei farvel, men det va et farvel. Det va det (F7, 257-260).*

Den døde påkaller de gjenlevendes oppmerksomhet. De etterlattes svar er å ivareta den døde som om vedkommende fortsatt er levende ved å sette sin ære i å ivareta likstellet med den aller største flid. Man kommuniserer med avdøde, kaller på vedkommende gjennom langsomt å slippe taket ved å feste grep om situasjonen – både bokstavlig talt og i overført betydning - først i stua, så stellet, så legge i kista, deretter bære ut av huset, så ned i naustet. Hvert steg, hvert trinn blir en måte å gå døden og avdøde nærmere etter i sømmene på; ikke gi slipp på men ha den døde hos seg, samtidig med den gradvise, fysiske bevegelsen bort fra hjemmet.

Det er som om man levendegjør og kaller på den døde, og så å si roper den døde tilbake til seg igjen. En tilbakekallelse gjennom langsomhetens suksessive, skånsomme løsrivelse. Det paradoksale er at gjennom denne eksponeringen av avdøde, visuelt, auditativt, taktilt, kommer en til en implisitt erkjennelse om at det brutalt virkelige er virkelig.

Brutalitets skjermende skånsomhet vokser fram gjennom en mettet kontekst av lokal førstehåndskjennskap til liv og død.

Som ledd i sorgprosessen, å forsone seg med å måtte gi slipp på avdøde (som nylig var levende), kan dette forstås som å ha fungert optimalt, som en meget kompleks og avansert form for helsefremmende mestring og sorgarbeid.

## 8.5 Naustet som sorgens transittsted

Som vi har sett var naustet et sted for oppbevaring av avdøde når det trengtes (kap 8.2). Et naust var et sentralt sted for fiskerbonden. Det er et sted som huser hverdagslige gjøremål som livet sentreres om, og som sådan står i nær tilknytning til det å mestre hverdagene. Naustet står i fjæra og som et trafikalt knutepunkt på gården befinner det seg i randsonen mellom hav og land, mellom avreise og ankomst, avskjed og mottakelse. Å henge ei kiste i nausttaket, ei kiste som i mange henseender kan minne om en farkost, ett skip, kunne i så måte inngå som et symbol på- og påminnelse om den aller siste avskjed, det ultimate farvel:

*De bar kista ut av huset og sette ho ner i naustet tel begravelsesdagen. Og då skulle det være stilt på gården tel begravelsen. Det skulle ikkje være nokka styr, ikkje nokka ungeskrik og rop og rasing eller sånt nokka. Det va vanlig det, de skulle vises såpass ærbødigheit (F9, 309-311).*

Å oppbevare kista i naustet var nok først og fremst uttrykk for en pragmatisk, funksjonell forordning. Samtidig er det ikke vanskelig å se at det utilsiktet kunne ha betydning også på det symbolske plan. Ikke sjelden blir døden metaforisk omtalt som en reise, å legge ut på siste reise, osv. I så måte kan naustet forstås som en helt sentral og naturlig plass å ha ei kiste hengende, og et sted for å oppbevare og bevare avdøde i påvente av gravferdsdagen. Sorgarbeid gjennom den gradvise 'tilbakekallelsens løsrivelse' i et naust kan i så måte være et hensiktsmessig sted å ta farvel. Ikke noe kunne egne seg bedre som et avskjedens transittsted enn nettopp naustet. Og naustet er også hjemme. Derfor er det i og for seg ikke naustet, men dypest sett *hjemmet* som kan forstås som sorgens transittsted. I vår tid har ikke lenger sorgen noe transittsted hos de gjenlevende, når det meste av dødsfall skjer på institusjoner. Og er det til ulempe for de gjenlevendes sorgarbeid, eller en skjerming og en fordel?

For man kan spørre seg hva det kunne innebære å stadig måtte se kista, og bli minnet på om det forestående, særlig i de situasjoner der man skaffet seg kiste lang tid på forhånd og oppbevarte den i naustet i årevis? Sett med nåtidens øyne kan det nærmest fortone seg makabert å ha ei kista hengende innen synsrekkevidde til daglig. Man kan tenke seg at den relativt høye eksponerings- og konfrontasjonsfaktoren det innebar var til mer bry, ubehag, uro, engstelse og mentalhygienisk ulempe for folk, enn det som godt var? Eller kan det forstås slik at det inngikk som et av mange ledd i det mer åpne og naturlige forhold folk hadde til døden på den tid, slik flere av informantene har påpekt. I så måte behøvde ikke dette å innebære noe negativt, forstått i *datidens kontekst*.

## 8.6 Rituelle symboler - farvelets formildning

*Når det va begravelse, når de kom inne fra fjorden, så kunne vi høre sangen langt, langt avgårde, før de kom fram. No e det ikkje sang, no e det bare to vers på kjerkegården. (F5, 187-188)*



**Foto 6** Gravfølge. Kitdalen, Nord-Troms, 1938

Ritualer kan i denne sammenheng forstås som symbolhandlinger (jfr. kap 2.1). Alle livets høytidsstunder preges av symbol. En blomsterhilsen, en tale, er alt sammen markeringer og

bekreftelse av noe, for eksempel av vennskap, av en milepæl i livet etc. Symbolhandlinger og symbolske markører er et av de vesentligste kjennetegn ved menneskets selvbevissthet; menneske kan erfare og abstrahere, se seg selv utenfra og dermed forestille seg selv i fortid og framtid. Symbol er uttrykk som peker utover seg selv. Å handle symbolsk er i den forstand å bringe en situasjon opp på et metanivå, vekk fra selve situasjonen per se. Det kan forstås som å rette fokus mot noe annet enn det umiddelbart tilstedeværende, for eksempel via en sang, et dikt, eller blomsteroverrekkelse.

Symboler er med andre ord kommunikativ i sosiale sammenhenger, og kan i så måte være *relasjonelle* i sitt vesen. De kommer *i mellom* to eller flere. De er dermed sosialt meningsfortettet og anskueliggjør og utsier noe vesentlig mer enn det tilsynelatende observerbare i situasjonen (Haugland, 1992). Symboler bringer en derfor ofte i en stille, lyttende posisjon. Man ser og tar innover seg det symbolske uttrykket, man lytter utover og innover i seg selv. Symbolikken taler til- og søker gjenklang både i den enkeltes og i fellesskapets resonansbunn. Man er i stand til å legge noe av seg selv i symboluttrykket. Derfor er ofte symboler gjenstand for kontemplativ fortolkning og ettertanke. Ut fra dette kan symboluttrykket i mellommenneskelige relasjoner komme i berøring med, eller i resonans med den enkeltes grunnstemning. Det kan være munterhet, glede, sinne, eller tristhet og sorg. Symboluttrykket kan derfor *bevege* den enkelte, for eksempel til latter eller gråt.

Jeg har tidligere i teorien om fotografiet som kilde (kap 6) sett på hvordan Barthes (2001) reflekterer rundt fotografiet som en måte å stanse livet på, en forbindelseslinje mellom fotografiet og døden. Fotografiet her dermed har noe ytterst suspekt ved seg. Han hevder derfor at samfunnet av den grunn må tøyle det, eller som han uttrykker; å *temme* det :

Samfunnet bestreber seg på å temme Fotografiet, dempe det vanviddet som ustanselig truer med eksplodere i ansiktet på den som betrakter et fotografi. Til dette formål har det to midler til disposisjon. Det første består i å gjøre fotografiet til kunst, for ingen kunst er gal. Derfor insisterer fotografen på å konkurrere med kunstneren ved å underkaste seg maleriets retorikk og dets sublimerte utstillingspraksis (...) Den andre måten å temme Fotografiet på er å allmenngjøre det, gjøre det til et så banalisert massefenomen<sup>22</sup> at det ikke lenger finnes noe annet bilde det kan konfronteres med, og overfor hvilket det kan markere seg, hevde sin egenart, sin skandale, sin galskap (Barthes, 2001:140,141).

---

<sup>22</sup> Dagens elektroniske fototeknologi har gjort fotografiet til et massefenomen, for eksempel via mobiltelefoni, som har resultert i at fotografiet er redusert og ufarliggjort på linje med en klisjé.

En slik utlegning om strategier for å temme og ufarliggjøre fotografiet ved kunstferdiggjøring og masseproduksjon, har også overføringsverdi til symboluttrykkets dempende virking i dødsritualene. Symboluttrykkene er allment gjenkjennebar, for eksempel blomster, og de er ikke bare i slektskap med kunst, men kan selv være kunst, for eksempel et musikkstykke, et rekviem, et dikt. De gamle gravferdsritualene var ofte preget av symboluttrykk som folk selv tok hånd om, og som derved ble en del av deres mestring av situasjonen:

*Og en gong gravfølget fór med skøyta over sundet tel kjerkegården. Kista stod ombord på dekket. Dem gikk en ring, en runde med skøyta ned på hamna her. Som et slags siste farvel tel heimlassen. (F4, 115-120). Dem gikk opp i utmarka og plukka tyttebærløng og einer. Av det batt dem kransa. Så laga dem en æresport. De sette opp to stolpa utfor huset på størrelse med hesjestaura. Gjennom æresporten bar dem kista då va den døde på reise bort fra heimen. (F8, 272-275). Når vi va unga då gjekk vi i marka og henta løng og bar. Så laga vi kransa og de laga sånne portala av granbar, heime over portan, og hakka grønt og strødde etter veien et støkke. Det brukte å være ut av røssløng og tyttebærløng og granbar eller bar av forra som de batt sammen tel kransa og sånt. Det va ikkje så mykje blomster å få tak i (F9, 317-320).*

”Ingen kunst er gal”, sier Barthes (2001). Med dette forstår jeg at kunst kan betraktes som det motsatte av galskap, for i kunstens kontekst kan vanviddet tre fram uten at det blir galskap. Døden påkaller ubehaget, pasjonen, redsel, angst, frustrasjon, sinne, usikkerhet, vanviddet og galskapen. Å symbolisere, sette et symbol inn i situasjonen, kan dermed være å sette noe mellom seg selv og angsten. Det er i så fall å dempe, å fendre, å ta bort noe av trykket ved det svært ubehagelige. Det kan fungere som å ta noe vekk av dødens brodd. Og det kan forstås som å formildne noe av det farvel vi må tåle å ta med avdøde. I så måte kan vi si at symbol og symboluttrykk er godt egnet som del av forsoningsdelen i sorgprosessen. Eller med en av informantene:”Gjennom æresporten bar dem kista då va den døde på reise bort fra heimen. Vi fikk en slags forordning med det. Og det slo vi oss tel ro med.” (F8, 272-275).

Det er med andre ord symbolene som i en viss forstand forener det håndgripelige og det ubegripelige. Eller med Haugland (1992): "Symbolene i ritualet kan uttrykke flere ting samtidig (meningsfortetning) og knytte sammen motsetningsfylte fenomen som vanskeligere sammenfattes på samme komplekse måte gjennom verbal kommunikasjon" (s 39).

Som vi har sett var tidligere tiders gravferdsritualer gjennom sin åpenhet og fysiske berøring med avdøde rik på eksponering av den døende og døde: *"Ho bestemor ho døde æg va bare fem år. Å, kor godt æg huske det. Æg huske når ho døde når ho tok det siste draget."* (F4, 132-133).

Man kan med andre ord anta at symbol og symboluttrykk kom godt med i det å dempe og formildne tapet. Datidens symboluttrykk kunne ikke overta som ren estetisering av gravferdsritualet. Til det var døden for påtrengende og ritualene hadde et innhold av nærhet til den døende og avdøde som gjorde det umulig.

Når vi handler rituelt, blir ikke bare de eksplisitte symboluttrykkene i ritualen kunst, men ritualen selv, hele den etiske og estetiske kodeks rundt gravferdsritualet er symbolhandlinger. Alt vitner om kunst. Ritualen som symbolhandlinger blir i seg selv i en viss forstand å forstå som iscenesatt drama. Ritualer er dermed å betrakte som nært beslektet med teaterkunst, som i seg selv er egnet til å formildne og dempe det faretruende.

Når det i tillegg foregår i regi av- og med iscenesettelse av den døendes egen familie, med hjemmet som arena og utgangspunkt, har vi å gjøre med et autentisk teater på *livets* scene, ikke teatrets. I dette ligger likheten og forskjellen. I krysningepunktet mellom teatrets og livets scene utspiller gravferdsritualet kanskje sitt mest potensielt virkningsfulle uttrykk, som forløsende for den forsoning som særpreger og særpreges av sorgarbeid.

## 8.7 Barnet, leken og ritualene - Om barns deltakelse.

*Dem hadde kista ute i hagen så satt vi ongan rundt omkring.  
Eg huske at det var veldig sørgelig, men ikkje at vi var redd.  
Eg syns det var en bra skikk, det var ikkje skremmanes. Då  
blei det jo en realitet at dem va død. (F6, 219-229)*

Ved morfars død er det minnesamvær i sykehusets kapell. Mamma, pappa og onkel har gjort avtale med begravelsesbyrået. De steller selv morfar inne på sykehuset, kler på han findressen og legger han ned i kista, som etterpå trilles ut i kapellet. Lokket tas av. De har pyntet rommet, med duker og levende lys. Den nærmeste slekt er med og tar en siste avskjed. De har forberedt de minste på hva som skal skje. Treåringen sier at morfar sover. Åtteåringen vet





**Foto 7** Barnegravferd 1933; fra Sandvær på Herøy, Nordland

bedre. Han legger ei tegning i kista som sitt siste farvel. Så stryker han morfar over kinnet. De holder omkring hverandre, trøster. I begravelsen noen dager senere er barnebarna med i kirka. Åtteåringen står på gravkanten og følger med kisteseninga, til kista står i jord, og som forløser den inderlige strigråten. Etterpå er det kaffe og mat i menighetsalen, og stemningen er lettet.<sup>23</sup>

Den rituelle nærhet til morfar som død, gir de tre en felles erfaringsbakgrunn å snakke ut fra. Det gjør samtale om savnet av morfar til relativt trygge stunder. Og nettopp derfor kan de alle tre, foreldrene og ungen, lett bevege seg i to verdener samtidig: Virkelighetens verden på bakgrunn av erfaringen fra minnesamvær og begravelse, og fantasiverdenen med bakgrunn i savnet etter han - og *samtidig* være inneforstått med at det er det de gjør. I sin tur skaper dette trygghet nok for åtteåringen til å sette navn på sin frustrasjon via fantasiens ønsketenkning: "*Man sku kunne tatt en telefon til himmelen for å snakke med han morfar*". Forsoningsarbeidet er i godt gjenge. På den annen side: Hadde den rituelle nærhet, og dermed det virkelighetsorienterende aspekt til morfar som død og lagt i jord, ikke funnet sted, ville denne type samtale lett kunne blitt truende og dermed vanskeligere å føre. Kanskje ville språket kollapse, ordene gått i stå? Ikke bare for åtteåringen, men kanskje like mye for de voksne?

I en viss forstand kan vi si at eksemplet ovenfor kan betraktes som en revitalisering av

---

<sup>23</sup> Fra egenerfaring.

de gamle gravferdsritualene, tilpasset vår tids sosiale sammenheng. De profesjonelle, helsepersonellet, begravellesbyrået, presten har trådt til side. Det er, om ikke den gamle storfamilien, så et sett av kjernefamilier som samles og som har tatt grep om situasjonen. Nettverket, familiesamværet trer sammen og setter sitt preg. Det lager en relativt sikker ramme der barna naturlig kan integreres i ritualet sammen med de voksne. En av informantenes utsagn kan leses som en kommentar til dette:

*Ungan de va med i begravelsen, det va naturlig, nokken fekk no se den døde, nokken va no redd førr at de skulle se og kanskje bli redd. Det va så forskjellig, etter så foreldran oppfatta det. Som oftest så va ungan med i begravelsen og på ein måte så er det vel rett og. Førr det er jo nokka som ingen kjem unna du må jo være forberedt på at det skjer alle en dag, både en gong og fleire gonga (F9, 328-333).*

Dette utsagnet støttes langt på vei også av sitatet og fotografiet innledningsvis i dette kapitlet. På fotografiet ser vi en barnebeggravelse hjemme fra gården, der både voksne, store og små barn deltar. Vel nok kan de være oppstilt av og for fotografen, men de deltar i ritualet, pyntet, i alvor, i sorg, i smerte, men også i mening. Fotografiet taler sånn sett til oss om fellesskap, om åpenhet og nærvær, om mening i en livsverden som et siste farvel med det døde barnet.

Sitatet i vignetten innledningsvis (F6, 219-229) er også hentet fra en barnebeggravelse. Informanten minnes hvordan hun som fem år gammel i 1937 ble tatt med på avskjed med naboens sønn som døde bare fire år gammel, uten at hun kan huske at det var skremmende. Hun forteller fra en konkret hendelse, og det hun gjengir er en mentalitet preget av åpenhet og samvær, og som vi kan tenke oss hadde sitt utspring fra en avtabuiserende holdning. For foreldre og søsken skjønner vi at en slik måte å ta avskjed på kan ha hatt en gunstig innvirkning i forhold til forsoning og sorgarbeid. Det samme gjaldt naboungene som hadde mistet en venn og lekekamerat:

*Eg huske dem hadde lagt han i ei åpen kiste. Og vi ongan, når vi kom på besøk, så tok mora oss med inn så vi skulle se han (...) Eg huske det godt, det va sol det va veldig lyst i det rommet han låg, lyse vegga og store vindu og så den kvite kista, og så ongen i de kvite klærn. Kvite strømpa. Han låg i kvite, korte klær, ikkje sånn liksvøp... (F6, 219-223).*

Hva sier så fagfolk om barns deltakelse? Dyregrov (1987) viser til spørreskjemadata fra familier som hadde mistet et lite barn (totalt 44 familier med til sammen 75 gjenlevende barn, samt klinisk erfaring fra oppfølging av disse), og skriver bl.a. følgende om barns deltakelse i rituell nærkontakt med avdøde:

Gjennom mange år ble ikke barn ansett for å kunne forstå døden, og således ikke i stand til å føle sorg.(...) I meget liten grad er det i litteraturen rapportert om at foreldre lar barna delta i ritualer omkring dødsfallet.(..) Vi anbefaler at søsken får anledning til å delta i begravelsen. Denne holdning synes også å ha støtte i den kliniske litteraturen (...) Barn har de samme behov som voksne for å gjøre tapet virkelig, og deltakelse i begravelsesritualet hjelper dem i denne prosessen. *Barnas fantasier fyller dem med mer frykt enn virkeligheten.* Når foreldre "beskytter" barna ved å holde dem borte, er det i virkeligheten seg selv de beskytter (Dyregrov,1987:291).

Som vi har sett var de gamle ritualene særlig egnet til "å gjøre tapet virkelig" gjennom en direkte kontakt med et kjært familiemedlems bortgang (kap. 8.2, 8.3, 8.4). Denne åpenheten overlot lite rom for barn til kognitivt å etablere urealistiske og dermed kanskje uhensiktsmessige fantasier omkring prosessen rundt avskjeden og det å gravlegge en død. Sikkert hadde barn fantasier den gang som nå omkring døden og livet etter døden, men det realitetsorienterende element som lå i de gamle skikkene kan forstås som egnet til å innhente barnet til det sosialt støttende nettverk det selv var en del av, og dermed forhindre dysfunksjonelle fantasier og grublerier i å tre fram:

*Bror tel bestefar min va dø. Ho mamma va med og vaska og stelte han og la han ned. Og æg fekk være med. Æg va en sånn læresveinn bare, henta forskjellige ting som dem trengte. Æg va åtte år den gangen. Det va i nittentreogtyve (F4, 102-104).*

Dyregrov (1987) peker imidlertid på en del forutsetninger som må være til stede for at det skal kunne virke gunstig på barnet, som foreksempel trygge foreldre og forutsigbarhet ved at barna foreberedes på det som skal skje og at de får bearbeide hendelsene etterpå:

Vårt syn på mulighetene til å la søsken se sin søster eller bror etter dødsfallet følger samme linje. Vi har gode erfaringer for at dette er til hjelp i deres forståelse av

det som har skjedd, og at det virker samlende for familiens sorgarbeid.(...) Noen ganger øker voksne barnas frykt ved å bruke metaforiske uttrykk som forvirrer barna. Mor til en 3-åring forklarte han at den døde babybroren sov. Etterpå ble gutten redd når en av foreldrene eller han selv skulle sove (Dyregrov, 1987:295/296).

Gjennom informantenes utsagn ser vi at de gamle gravferdsritualene hadde i seg en form for rituell ivaretagelse av barn som ligger tett opp til denne type råd. Eller som her: "Ofte faller familien til ro først **etter** visningen [syningen]. For barn kan det også være en hjelp å få legge noe i kisten, en kjær leke, en tegning eller et brev eller en blomsterbukett til den døde mor eller far" (Weisæth, 1990:124). Flere av informantene bekrefter datidens forståelse av samme type mestringsstrategier:

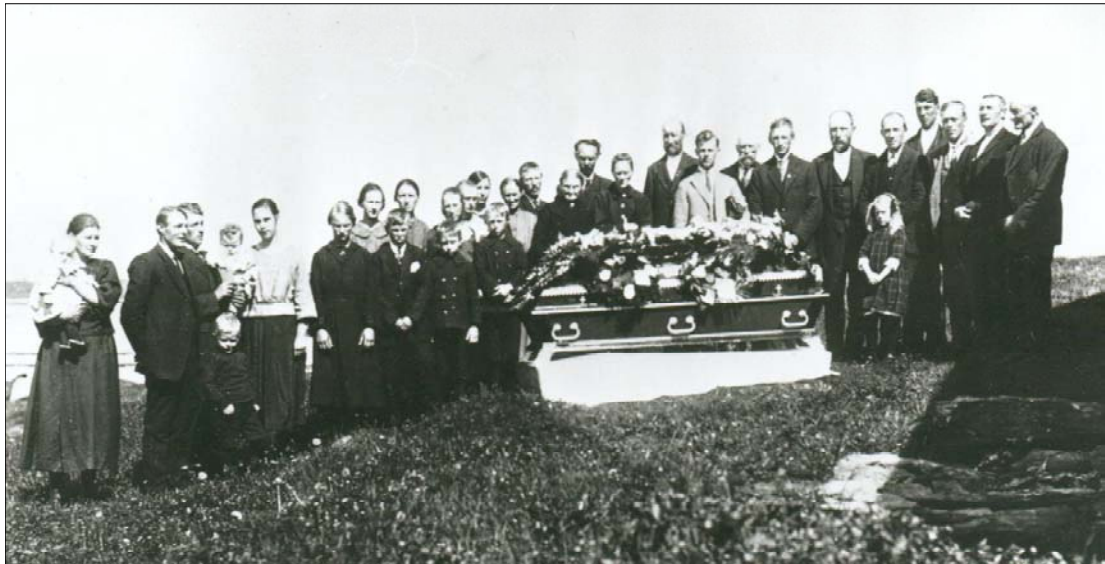
*(...) etter at den døde va nedlagt, så sko vi ta i dem, sånn fast, i ei hand eller i en fot, så dem ikke sko føle oss. Det va nokka som hørte tel, og det hadde dem oss ungan også tel å gjøre. Ikke så små unga, det va vi som va større og som hadde vett på å være redd. Og det va førr at vi ikke sko være redd. Og det hjelpte godt. Det hjelpte godt, kan du tru. Ja, det gjorde det. Det va liksomat vi kjennte det va nokka, at dem e reist. Det va liksom å seie farvel tel dem. Vi sko ikke sei farvel, men det va et farvel. Det va det (F7, 259-264).*

Barn i sin alminnelighet har som regel ikke rukket å sosialiseres like langt inn i tabuiseringen av døden som de voksne. I hvor stor grad barn kan delta i rituell nærkontakt med avdøde, kan derfor forstås som et spørsmål om hvor langt foreldrene selv er kommet i egen avtabuisering. Også flere av fotoene i denne oppgaven, (foreks. foto 5 og 10) viser noe av den mentalitet som utsagnet over. Barn deltar i den samme åpenhet som de voksne, på en tilsynelatende selvfølgelig måte, der situasjonen bærer preg av ”integreerte øyeblikk”, Edvardsen (1991).

Ellers bekrefter disse bildene i stor grad noe av den sosiale rammen som omga barns deltakelse den gang, og som kunne være egnet til å inngi den nødvendige trygghet og trøst som barn behøver i slike situasjoner. Ut fra dette kan vi oppsummere ritualenes funksjon i forhold til barn, slik:

- Innenfor en trygg voksenramme, kommer de til erkjennelse av at den som nyss var levende er ikke levende lenger, men død. Det virkelige er virkelig
- Beveger barna (og de voksne) suksessivt mot det å kjenne på det smertefulle i tapet

- Minner barnet om den døde, innenfor en stødig voksenramme av symbolske uttrykk.
- Hjelper barna, i samvær med trygge voksne, å søke en mening i det meningsløse.
- De sørgende barna opplever trøst, fordi de bekreftes og ivaretas av fellesskapet; jeg er ikke alene, men har støtte og forståelse rundt meg.



**Foto 8** Herøy, Nordland, 1930-tallet

Kan man, i en viss forstand, forstå ritualer som lek i dypeste alvor? Kan det tenkes at like seriøst som barna er med på leken, er voksne med på sine ritual? I så fall kan lek og ritualer forstås som to sider av samme sak. Begge dreier seg om å få verden til å henge sammen. I sin artikkel "En teori om lek", skriver Olofsson (1990):

Å leke er å kunne omforme virkeligheten til noe annet. (...) Forfattere omformer sine private erfaringer til generelle drag i menneskelig liv. Vitenskapsmannen omformer vitenskaplige erfaringer til teorier. Religionen omformer opplevelser av det overjordiske, det uforståelige, det mystiske til riter og myter. Gud sa: "Bli lys". Og det ble lys. Asplund kaller dette den ytterste leken (s. 85).

Dette forstår jeg dit hen at også ritualene kan hjelpe oss til å komme i forsoning med virkeligheten, slik barnet gjennom lek og rollespill kreativt forbindes og forbinder seg til livet og framtiden. På samme måte som voksne gjennom rituelle symbol er prisgitt selv å dikte inn mening i sine liv når det røyner som mest, slik dikter også barnet seg inn i livet gjennom lek. Eller for den saks skyld: leker barnet seg inn i verden.

Både i leken så vel som i ritualene, dreier det seg om å sette i scene og å bli satt i scene, om rollefordeling og rolleforventning. Slik barn kler seg ut og spiller roller, er ritual for voksne de plagg som settes mellom vår nakenhet og livets ekstraordinære hendelser, for bedre å knytte hverdagene til oss på ny. Sagt med lekens metaforiske bruk av språket, er gode gravferdsskikker å betrakte som de gjenlevendes mentalhygieniske overlevelsesdrakt, der også barn kan inviteres med forutsatt at de er sammen med trygge voksne.

I førskolealderen kan barn ha underfundige og konfabulerende måter å spørre og kommentere begivenheter på, i slektskap med lek, språkspill og nonsensregler, foreksempel 4-åringens utsagn etter besøk på grava til mormor: ”*Pappa, menneskan kan være null år to gang; når vi er baby og når vi blir gammel og dør. Alle må tåle å dø? Sant, ingen har reservehode?*”<sup>24</sup>

Dette kan forstås som barnets form for språkbeherskelse av en komplisert virkelighet, og kan utilsiktet komme til å utsi noe om en skjør situasjon. På denne måten kan barn noen ganger usentimentalt sette ord på det voksne kjenner på, men prøver å skyve unna, og som kan gi næring til fellesskapet mellom barnet og den voksne.

## Kap 9      Vekst og vendepunkt

### - Gravferdsritualets narrative element; ettertankens stille rom

Gi sorgen ord, den sorg som ikke taler, hvisker  
til det overbelastede hjerte, og byder det å breste.  
Shakespeare (Fra ”Machbeth”)

Fordi jeg allerede har berørt det underveis i de foregående kapitler, vil jeg her gi en grundigere redegjørelse for hvordan *fortellinga* kan opfattes som sentral i forståelsen av gravferdsritualers helningseffekt. Jeg vil ta utgangspunkt i det å forstå oss selv gjennom å fortelle. Menneskelig utvikling og forandring kan forstås som en vedvarende prosess livet gjennom (Polkinghorne,1988). Denne form for selvforståelse blir i dette perspektivet

---

<sup>24</sup> Fra egenerfaring.

bevegelig og dermed foranderlig innenfor en *narrativ kontekst*, der fortellinger har sin opprinnelse i et sosialt fellesskap og er i forstand *sosialt konstruerte*. Men ikke nødvendigvis oppkonstruerte. De er alltid forankret i en eller annen form for erfaring. Fortellinga kan i så måte være et forsøk på å lage mening der meningsløshet truer.

Der den menneskelige forstand blir satt på prøve, kan mennesket ty til fortellinga som måte og strategi å overleve på (Seltzer, 1992). Det gjelder alt fra naturfenomen til overnaturlige fenomen. Når styring og kontroll glipper, gjenvinnes helhet og oversikt gjennom fortellinga, i form av samtaler, historier folk i mellom, myter, sagn og eventyr. Sånn sett kan også sorgarbeid forstås som en sosial kommunikasjonsformel.

Når fortellinger sendes ut i verden, kommer de i berøring med andres fortellinger, og gjennom en slik kontinuerlig strøm av vekslende fortellinger og tilbakefortellinger, gjenfortellinger og gjenfortellingens gjenfortellinger osv., skapes stadig ny forståelse, dvs. synteser av stadig nye fortolkninger. Og etter hvert som fortellingene forandres og nyanseres, kan vi forandres og nyanseres som mennesker også, eller personligheter om en vil. Fenomenet ”Den hermeneutiske sirkel” kan være et eksempel på hvordan mening og fortellinger kontinuerlig nyanseres og forandres henimot stadig nye og mer *nyttige meningsdannelser*.

Wera Sæther (1992:14) betrakter fortellingen som helt sentral for den som holder på å dø. Det er en måte å formidle seg på i forhold til de som blir igjen:

Ikke noe er så personlig som fortellingen du gir til en annen, især når du vet at du snart skal dø.(...) Det er viktig at vi etterlater fortellingen hos noen før vi dør og blir språkløse. (...) Fortellingen skaper samviten: nå vet du det samme som jeg. Ja, kanskje, nå 'vet' du meg. Og når jeg ikke 'vet' meg lenger, 'vet' du meg fremdeles (s. 14).

Hvis den døende slipper til med sine beretninger, vil det i sin tur være med på å kunne forløse fortellinger også hos de andre. Man forbereder dermed rom for den sorga som søker mening, og for det man har i vente. Gjensidig lytting og fortelling mellom den døende og de andre om foreksempel sykdommens gang, møte med døden, ønsker i forhold til begravelse osv, kan forstås som å foregripe begivenhetenes gang, og kan være et ledd i såkalt *foregripende* sorgarbeid ( kap 8.2).

**Fortellinger og tid.** Tid og tidsopplevelse står sentralt i våre beretninger om oss selv. Uten at vi tenker over det, er fortellinger en unik måte å hankses med tidsopplevelse på. I fortellingen skyver man seg selv og tiden fram og tilbake i tid og rom, alt etter behov. Å fortelle om avdøde kan være å gi minner til det forgangne. Det er i en viss forstand å vekke

den døde til livet. Man opphever døden samtidig som man erkjenner dens faktum. Å beherske tiden på denne måten kan derfor innebære en form for mestring og kontroll ved eget liv.

Penn (1985) utforsker dette fenomen i sin artikkel om framtidsretta spørsmål innenfor narrativ familierapi, der nåværende fastlåste problemstillinger henvises til framtida. I framtida er kartene eller bildene om våre liv ennå ikke gitt, i og med at hendelser ennå ikke har vært. Man står derfor friere til å forestille seg hvordan det vil arte seg i tiden som kommer. Dette handler om skapende, abstraherende prosesser som kan sammenlignes med diktning.

Det er i dette perspektiv at også Polkinghorne (1988) forsøker å risse opp en alternativ forståelse av begrepet selvidentitet, eller personligheten om en vil: *Self as narrative*. Dette er en forståelse som ut fra en narrativ synsvinkel forsøker å utdype en persons identitet som *foranderlig*. Han hevder at vi til enhver tid er midt inne i fortellinga om oss selv, som en åpen og fleksibel fortelling alt etter som vi erfarer vår egen deltakelse i verden. Selvet eller personligheten blir da ikke noen statisk substans, men bevegelig og omskapelig i en narrativ kontekst:

We are in the middle of our stories and cannot be sure how they will end; we are constantly having to revise the plot as new events are added to our lives. Self, then, is not a static thing nor a substance, but a configuring of personal events into a historical unity which includes not only what one has been but also anticipations of what one will be (Polkinghorne,1988:150).

Hvis vi nå sammenholder denne selvforståelsen og fortellingenes evne til å organisere verden for oss, med symbolinnholdet i gravferdsritualer, kan vi si at symbolene gjennom sin flertydighet gir muligheter for romslige og åpne måter å forstå på. Symbolene gir oss et stort antall tolknings- og meningsmuligheter. De narrative element i den gravferdsrituelle symbolikk kan, i likhet med fortellinger, i sitt vesen være noe som inviterer til leting etter mening og antakelser, og som dermed har en evne til å reorganisere vår forståelse av oss selv.

Rikholdige, komplekse gravferdsritualer kan i så måte innebære en mulighet for deltakerne til å fortelle- og nyfortelle seg selv inn i verden på. Det gir grobunn for rikdom og multiversa. En slik mangetydighet vil lettere kunne gi mulighet for bevegelse, og dermed forandring. For i bevegelsen ligger endringen og omvent:



(...) dei [symbolene] gjev slingringsmonn som gjer at deltakarane i kommunikasjonen ikkje treng identifisere handlingane på nett same måten (...) Denne fleksibilitet og mangetydighet kan forklare hvordan ritualer også kan ha en *endringsskapende funksjon* (Haugland, 1992:738. min uhev.).

Fordi symbolene har i seg denne romslighet, står vi friere til å fortelle/dikte oss selv inn i bildene, og får dermed frihet til å forstå oss selv og verden på stadig nyere og bedre måter. Dette skjer etterhvert som vi forteller, dvs. etterhvert som vi legger noe av oss selv i symbolene og symbolene i oss. Stilt overfor ritualene blir vi bevegelige og foranderlige. Ikke virkeligheten, men opplevelsen av virkeligheten kan forandres. Dermed kan sorga forandres, og i den forstand lindres; hvilket igjen anskueliggjør hvordan rikholdige og nyanserte gravferdsritualer kan ha i seg en helende, mentalhygienisk effekt, i betydningen meningstilskyndende virkning. I så måte kan det være av mentalhygienisk betydning at sørgehøytidligheten ikke amputeres og avsluttes ved grava, men får løpe linen ut og gå sin gang, foreksempel med avsluttende måltid og minnesamvær som ramme for sosialt samvær.

Innenfor gravferdstradisjon har for eksempel mange av de mest benyttede salmetekstene noe av denne symboleffekt. Ved at teksten gjennom *poesien* forlater dagligspråkets kjennetegn, blir den forskjellig fra det trivielle, muntlige taleuttrykk. Ordenes sammensetning forløser gjerne stemninger som evner å gripe fatt i det fellesmenneskelige ufattbare i oss. Når orglet legger toner oppå teksten, inviteres vi i tillegg inn i noe umiddelbart vakkert som både kan være kjent og ukjent på samme tid. Den rasjonelle tanke og vitenskaplige forenkling må melde pass i sine bestrebelser på forklaring og kategorisering. Tilbake står poesi og musikk som de koder som kan forsonne og sette oss i kontakt med tilværelsens utgrunnelige, smertefulle rom. Og som kan innhente oss når døden rammer.

Tidligere tiders gravferdsrituelle praksis bar preg av at folk sjøl og nabolaget tok styring og kontroll, bemektiget seg, og innsatte seg selv som myndige og forstandige. De kunne synge seg på høyde med alvoret, og gjorde seg til herre – om ikke over vårherre, så over situasjonen:

*Når det va begravelse, når de kom inne fra fjorden, så kunne vi høre sangen langt, langt avgårde, før de kom fram. No e det ikkje sang, no e det bare to vers på kjerkegården. Då va det nokka heilt anna. Dem brukte forsangar, en sånn med kraftig stemme som gikk framfjerr og sang, heile veien* (F5, 187-190).

Ritualsituasjoner og hverdagene er forskjellige, og står gjennom *kontrasten* i sitt mest intenst gjensidige forhold til hverandre. Og kanskje er det her, i denne markering av forskjellighet at rituelle symboluttrykk spiller sin viktigste rolle; som markering av et *vendepunkt* i livet. Til dette trengs nettopp en tekst, et språk, gjerne i form av en tone, en sang, eller en salme, som i sitt vesen og sitt uttrykk framhever *forskjellighet* til vårt trivielle dagligspråk. Det krever et ualminnelig symboluttrykk, gjerne høystemt og sublimt i formen.

Ritualene kan bevege oss. I vårt språk sier vi om en som for eksempel gråter, at vedkommende er "beveget" eller "rørt", foreksempel "rørt til tårer". Og ingenting i vår kultur kan bevege oss som nettopp gravferdsrituelt symbolinnhold kan, for eksempel ved kistesenkningen. Og rikere og kvalitativt mangetydige ritual gir, slik som tidligere tiders gravferdsritualer kunne være, større mulighet for bevegelse, og dermed mulighet for oss selv til å fortelle og forandre oss.

Bevegelsen av ens selvfortellinger; de indre samtale med seg selv og de ytre samtale med andre, må gis mulighet for nye, meningsfylte baner eller sirkler. Innenfor relasjons- og nettverkstenkning basert på narrativ forståelse er dette omtalt slik:

Problem can be understood as being in habits of moving and talking that are not useful, and change emerge through a process that make a person find un-used possibilities to move and talk. The person comes to an alternative way of being-in-the-world. As one find an alternative the problem is left and it disappears (Andersen, 1993:2).

Ut fra dette kan den uforløste, eller fastlåste sorg kunne forstås som at det er fortellingene som har stoppet opp, foreksempel fortellingene om en selv i forhold til avdøde og verden omkring. En er kommet inn i en prosess med innsnevrede muligheter for meningsutfyllende rekonstruksjon av fortellinger. Det kan med andre ord oppstå et problem.

Gjennom sitt fortettede symbolsystem evner derfor ritualene å kommunisere en alternativ måte å være i verden på ("an alternative way of being-in-the-world") som beveger og beveges av stadig nye og utvidede fortellinger om måter å være i verden med sorga på, med savnet, kanskje raseriet, eller fortvilelsen, eller begge deler. Og etter hvert som tida går, kommer det stadig nye lag med nyanserte historier og forståelse som ytterligere kan forandre oss og vår måte å oppleve sorga på.

Jeg forstår det derfor slik at den realitetsorienterende gravferdsrituelle nærhet til avdøde *igangsetter* fortellinger med skiftende meningsinnhold. Over tid kan det innebære

stadig mer nyanserte og realitetsorienterende fortellinger med forsonende meningsdannelser som tydeliggjør relasjoner til avdøde, til hverandre og til lokalsamfunn. Problem kan, om ikke løses, så i en viss forstand *opløses*

Det forhandles og reforhandles, fortelles og fortolkes, i spennet mellom det meningsløse og det meningsfylte. Der forsoningsarbeidet kan innebære et vel av motsetningsfylte opplevelser, gis man rom til å stemme sitt sinn til ettertanke. Og i ettertankens stille rom, i vekselvirkningen mellom *rituelle handlinger* og *kulturelle forhandlinger*, kan sorg og krise innebære personlig vekst og vendepunkt for den enkelte.

## Kap 10 Mentalhygienisk funksjon – helsemessig arvesølv ?

*Men husk på, sa ho, begynn å se  
i fra fotenden på kista og så opp tel ansiktet.  
vi skal aldri se på et lik midt i ansiktet med en gang,  
det skal man aldri gjøre, sa ho mamma (F10, 349-351).*

I kap.8 forsøker jeg å vise hvordan de gamle gravferdsritualene kan forstås som kulturelle koder som kunne være egnet til å omforme den enkeltes sorg inn i et offentlig sett av meninger og symboler. Dette kapitlet er tenkt som en mer teoristyrte analyse, der jeg med utgangspunkt i relevante kriseteorier og forskning vil forsøke å kaste lys over forbindelsene mellom gravferdsritualer og deres mentalhygieniske og helsefremmende funksjon i sorg og sorgarbeid. Det er snakk om mestring og mening (jfr. kap 8.1), og for å mestre noe må man ha kunnskap. Jeg vil derfor først se på hvordan ritualene kan sies å representere kunnskap.



**Foto 9** Fra Skibotn, Nord-Troms, 1937

### 10.1 Ritualet som kunnskap

Som vi har sett gir informantens fortellinger oss først og fremst innblikk i de gjenlevendes gravferdsrituelle *praksis*, handlinger og handlag, gjøren og laden, i stort og smått rundt det å måtte håndtere et menneskes bortgang. Ut fra hvilke vitenskapsteoretiske perspektiv kan man i så fall hevde at det er snakk om kunnskap?

Det moderne krav om vitenskapliggjøring av ferdigheter og innsikt har redusert aktelsen for hverdagskompetansen. Edvardsen (1991) viser hvordan den norske Eilert Sundt-tradisjonen<sup>25</sup> kan sies å stå i kontrast til den offentlige 'dannelsesskolen' representert ved embetsverket og blant annet Henrik Wergeland. Når Sundt reformulerer almuens "vanstell

---

<sup>25</sup> Sosialantropologen Marianne Gullestad (Gullestad, 1993) hevder at Eilert Sundt kunne ha vært en internasjonal klassiker i dag, om han ikke hadde skrevet kun på norsk. Når Sundt reformulerer fra "vanstell og urenslighet" til "renslighetsstell" i en verden almuen har forstand på, får han på pukkelen. Om noe av hans skjebne i forrige århundre skriver hun: "Hans siste bok ble skrevet som svar på en prisoppgave som Stortinget hadde utlyst om vanstell og urenslighet blant almuen. Eilert Sundt gikk ut og undersøkte kvinnenens strev med mat og hygiene, og kom til at de gjorde det de kunne med de midlene de hadde til rådighet. Han kalte derfor boken for "Om renslighetsstellet i Norge", noe som skapte ramaskrik i Stortinget. Stortingsrepresentantene ville ikke endre sitt negative bilde av almuen. De ville ha en bok om vanstell mens Eilert Sundt presenterte en bok om stell. Denne endringen fra en negativ beskrivelse til en nøytral kulturell relativistisk beskrivelse gjorde at Eilert Sundt ikke fikk tildelt noen pris, og denne boken ble den siste han skrev." Sundt døde skuffet og bitter noen år senere.

og urenlighet" til "renslighetsstell", beveger han seg fra en negativ til en kulturelt betinget positiv konnotasjon, fordi han lot seg opplyse av det folk han skulle studere. Han finner etterhvert ut at de kummerlige forholdene tatt i betraktning, så vet folk å innrette seg etter dem: "(...) de har 'forstand på sin verden og er kunnskapsmektige, de bruker sitt talent, og talentet tas ut i *deres*, ikke i andres verden" (Edwardsen,1991:25).

Nettopp dette at den gravfredsrituelle kunnskap sto i nær sammenheng med *deres* lokale verden synes å gjennomløpe budskapet i fotografiene og informantenes fortellinger:

*Når vi stelte den døde, vi brukte varmt vatn. Vi va jo ikkje nokka kvalifisert for å gjøre det. Det va bare kvinnfolk. Mannfolkan holdt seg langt unna vei då. (F1, 44-45).*

*Mannfolkan va med og bar og grave grava, og snekre kiste der det va nødvendig. Han pappa snekra mange kiste, Æg har og snekra ei.....(F4, 114-115).*

I stedet for dekontekstualisert kunnskap, som i det positivistiske kunnskapsbegrepet, ytrer den kulturelle beskrivelse seg om kunnskap forstått som aktiviteter i et sosialt meningsunivers (Thornquist, 2003; Grimen 2004).

I følge Molander (1996) skilte Platon mellom ekte og uekte kunnskap. Ekte kunnskap, eller teoretisk kunnskap (episteme),<sup>26</sup> var for Platon den kunnskap som var å betrakte som uforanderlig, objektivt sann, og som man på en presis og eksplisitt måte kunne gjøre rede for. Hverdagskunnskap, eller håndverk var derimot å betrakte som uekte, eller uperfekt skyggekunnskap. Først ved Husserls fenomenologi og senere Heideggers og Gadammers hermeneutikk ble det etablert en epistemologi som bidro til å forstå menneskelig aktivitet i sammenheng med en *livsverden*, det vil si som kulturelt betingede, meningsfortattede uttrykk for kunnskap og forstand hos rasjonelle aktører. I sine senere verker var også Wittgenstein (1953) talsmann for det samme, da med fokus på språk<sup>27</sup>.

Som ved andre former for handlingskunnskap, bygger heller ikke gravferdsrituell praksis på teorier. Folk var opplyst gjennom livets skole istedenfor klasserommets. De var den gang snarere i besittelse av en *annen form* for opplysning, ikke som resultat av skoleverket, men av hverdagskunnskapens kulturelle overleveringer generasjonene i mellom,

---

<sup>26</sup> Ewig sann kunnskap var for Platon først og fremst matematiske teorem utledet av aksiomer, eller aksiomatisk skjønn. Eller også datidens dyder, såkalt universell, normativ sannhet om menneskelig væremåte, som for eksempel mot, fromhet, måtehold, ansvar, vennskap, visdom og kløkt.

<sup>27</sup> Dette gjelder særlig for tenkningen til Wittgenstein i hans siste, posthume utgivelse "Filosofiske undersøkelser" (1953). Her forsøker han å vise hvordan vår forståelse av oss selv i verden er situert *i språket*, der vi ofte ikke forstår mer av verden enn vi har språk til.

både som individuelt nødvendig, og som livsviktig for det lokale sted. Edvardsen (1989) kaller dette 'det integrerte øyeblikk':

Han lærte fra seg ved å ta sønnene med inn i situasjonene. Han demonstrerte handgrepene og grepene for dem. Og de fikk se konsekvensene av grep og feilgrep.(...) Kroppens potensielle kyndighet rettes inn mot å løse fellesoppgaver. Hendene utfører sosiale oppdrag. Individet er ikke seg selv nok. Selvforståelsen blir fortløpende konfrontert med forståelsen av situasjoner og relasjonene til redskapene og til medytere (...) Jeg blir moralsk forstått og får moralsk forstand. Opplæringen i grep og begrep foregår samtidig (s. 129).

Noe av det samme som i sitatet over synes jeg å finne igjen i informantenes fortellinger. Aktivitet og virksomhet rundt den døende og avdøde hadde sitt utspring i deres egne hjem, og kompetansen det krevde ble delt av mange: *"Og alt så de sku ha i kista, det va laga i husan. Æg ha vorre med å laga te mange lik. Det va staut<sup>28</sup> de kjøpte, og så lagde de det de hadde på seg..."* (F5, 161-162). Hun har deltatt sammen med andre, stelt døde, i husene, hjemmene, sannsynligvis både som nybegynner og senere kanskje som en viderekommen, som selv lærte det bort til andre. Man utfører sine handlinger i en relativ trygg relasjon til det lokale sted og de som bebor det, og inngår som del av en større kollektivt virkende praksis og mentalitet. Eller med følgende utsagn, som viser hvordan barn kunne få overlevert både mentalitet, holdninger, verdier og ferdighetskunnskap:

*Då ho farmor døde va æ ti år. Æg huske æ va med når dem stelte ho. Ikkje det at vi ungan gjorde så mykje, men vi va med og såg på* (F5, 191-192). *Bror tel bestefar min va dø. Ho mamma va med og vaska og stelte han og la han ned. Og æg fekk være med. Æg va en sånn læresveinn bare, henta forskjellige ting som dem trengte. Æg va åtte år den gangen.* (F4, 102-103).

Men en praksis forstått som handlingskunnskap kan samtidig være problematisk. For når man ikke har en klar og forklarende sammenheng mellom teori og praksis, slik vi er oppdradd med i en sekularisert verden, kan man heller ikke så lett opponere språklig (teoretisk) mot den. Eller med Grimen (2004): "Problemet med denne modellen er ofte en idyllisering av praktisk

---

<sup>28</sup> En form for tekstil, hvitt tøy.

kunnskap og en immunisering av den mot kritikk” (s 168). Det blir derfor særlig viktig å belyse nøye hvordan dette fenomenet kan forstås som kunnskap.

**Kulturell, mestringsstrategisk handlingskunnskap.** I ritualene er det i utgangspunktet individer som handler, men i sitt vesen det lokale sted, det vil si en hel livsverden som agerer: ”Og alt folket samlas i begravelsen, ikkje bare voksne og gamle, men alle som ville, ungan også. Det va heilt vanlig. Æg huske dem tok lokket av kista...” (F5, 149-151). Det er med andre ord i forhandlingen mellom individ (voksne, gamle, unger) og lokalsamfunn (normen: *det va heilt vanlig*) at handlingene ikke bare finner sted, men normativt *gis mulighet* til å tre fram med sitt mangfold av uttrykk. Vi kan si at det i ritualene er snakk om en rikdom av kompetent handlingsberedskap og repertoar. Men hvordan?

Denne form for kunnskap, tuftet på *erfaringsbasert viten*, (Platons uperfekte pseudokunnskap) har en *taus dimensjon* ved seg, Polanyi (1966). Det vil si at det er en kunnskap som sitter i kroppen, i hendene, håndgrepet og øynene, men som ikke nødvendigvis er formulert i utsagn, dels fordi man ikke kan, eller ikke ønsker, eller ikke har behov for å formulere det i utsagn. For eksempel som her, hvor informanten husker tilbake til en situasjon der han som åtteåring var med og deltok i likstellet av bestefarens bror:

*Det va i nittentreogtyve. Då huske æg så tydelig dem spurte etter ei nål: "Vi sku nu vel gjerne hatt ei nål sætt i liket.", for at han ikkje sku gå igjen. Men så va det nokken, dem sa han va vel så gammel at han gjekk vel ikkje igjen i samme tida. Men dem ga sæ ikkje, dem fekk den nåla. Dem knepte hendern på han og sætte nåla inn i og der ligg ho vel den dag i dag (F4, 104-108).*

Hvordan kan man forstå denne type utsagn som kunnskap? For eksempel det å sette ei nål i liket, hvordan kan det representere kunnskap, bortsett fra det rent ytre sett av handlinger? Jeg har ikke sett bruken av nål beskrevet på denne måten i gravferdsrituell forskning.<sup>29</sup> Kan det forstås slik at nål som stål betraktet kan symbolisere det å lenke eller låse avdøde fast, for å unngå gjengangeri, for eksempel i tråd med innholdet i folkeeventyrene om å kaste stål over trollet så det ble forstenet i betydningen fiksert eller fastlåst, og dermed ufarliggjort? Og på

---

<sup>29</sup> Det nærmeste jeg kommer skikken med nål er det å legge nål, tråd, saks og tøyestykke i grava til kvinner som døde gravid uten at barnet ble forløst (Stylegar, 2005). Sysakerne skulle være til hjelp om hun forløste barnet i grava/dødsriket, og dermed skulle hun forhindres fra gjengangeri for å lete etter sysaker for å sy klær til den nyfødte. Så sent som i 1918 berettes om denne skikken. Kampestener har også vært brukt for å ”feste” gjengangere til graven. Det hendte man måtte grave opp og brenne liket for å få slutt på gjengangeriet.

hvilken måte kan slike utsagn som kunnskap betraktet romme en *taus* dimensjon?

Meløe (1992) viser hvordan den tause dimensjonen ved kunnskap er en form for kunnskap som er høyt verdsatt innenfor de store religionene, forskjellige kunstarter og håndverk. De vestlige universitetene derimot vet ikke helt hva de skal gjøre med denne kunnskapen fordi den ikke så lett lar seg sette på positivistiske, predikerbare formler:

Det klareste eksemplet på taus kunnskap er den kunnskap hver av oss har om vårt eget språks regelverk, syntaktisk, morfologisk, semantisk, pragmatisk, etc., og som vi demonstrerer at vi mestrer hver gang vi snakker, svarer på spørsmål, forstår en spøk, etc (...) Men her skal dette eksemplet bare tjene som et bilde på all den kyndighet som er til stede hos den gode diagnostiker, psykoterapeut, prest, dommer, dramatiker, arkitekt, reingjeter, båtbygger, etc. og som ikke kan læres rent boklig, fordi den er så tett og nødvendig vevd sammen med *erfaringer, blikk for (ikke dekomponerbare) helheter, skjønn, teft*, etc (Meløe, 1992:4).

Molandere (1996) begrep ”kunnskap i handling” omhandler noe av det samme. Det dreier seg om en praktisk innsikt preget av forutsigbare, kjente mønstre og strukturer. Men som også er preget av at *noe* i den enkelte situasjon hver gang er nytt. Det er ikke utelukkende statisk, repeterbar form for kunnskap, gitt en gang for alle. Det er i følge Molander også en *interaktiv prosess* i dialog med situasjonen. Gjøremålene, handlingene er derfor også *situasjonelle*, i skjæringspunktene mellom det kjente og ukjente, det universelle og det enestående, mellom gjenkjennelse og det fremmedartede, nye. Man var ikke taus i den forstand at de ikke diskuterte praksis *i situasjonen* når det trengtes. Men man reflekterte ikke framtidsrettet med en bakenforliggende universalisert teori som preferanse. Med referanse til tidligere erfaring og praksis øynet man veien videre. Den erfaringsbaserte viten *var* teorien, og *bar* teorien.

Å ta naustet i bruk, å oppholde seg i naustet selv om det var flere kister med døde i, var nok en dyd av nødvendighet i fiskerbondesamfunnet. Det er ikke vanskelig å se at det i den mørke årstid, i novembers sene kveldstimer nok kunne oppstå en ”interaktiv prosess i dialog med situasjonen” og som nok kunne sette den ”reflekterende praktiker” på prøve:

*Om vintern kunne det gå overflatevatn inni naustet, så kisten de kunne fryse ned. Vi va så vant med at dem stod der, det va ikkje nokka førr oss å gå i nauste og hente forskjellig, enten det va lyst eller mørkt* (F5, 176-178).



Den *interaktive prosess* kan med andre ord være noe i ritualet som oppstår der og da. Men det kan også handle om å komme uventa situasjoner i forkjøpet som når de ordnet seg kiste flere år i forveien (kap. 8.2). Eller man kom andre til unnsetning når det trengtes:

*Ja, æg har sjøl også snekra ei kista en gong. Æg malte og stellte ho. Æg va bare seksten-søtten år, det va i to-treogtredve. Det va søskenbarnet mett som døde. Faren va på Lofoten. Så skreiv han heim om ikkje æg ville arbeide han ei kiste. Æg hadde sedd kiste, så æg vesste kordan dem såg ut, ho skrådde opp og ho skrådde ut. Æg hadde ikkje tegninge eller sånt. Æg hadde ho i haue, og snekra etter det. Ja, det gjekk så fint. Høger med haue enn med fotenden (F4, 139-143).*

Man var i besittelse av en form for kyndighet på det å leve som gjenlevende når noen døde. Det mestringsstrategiske ligger både i en praktisk anvendelse av allerede ervervet kunnskap, betydningen av å bli sysselsatt og av selv å kunne mestre og bidra med noe.

**Ritualet som kroppsliggjort kunnskap.** Å være i besittelse av en praksis kan være et sett av aktiviteter, rytmer, fornemmelser, bevegelser. Å sy klær til den døde, vaske og kle på den døde, legge ned i kista, finne gravsted, spa opp grava, ordne med blomster, bære kista, senke kista ned i jorda, syngte til farvel er mer enn utvendiggjorte symbolhandlinger. Det kan også forstås som kroppsliggjort kunnskap. Det sitter i kroppen, i handlaget. Eller med Merleau-Pontys (1994) kroppsfenomenologi:

Sjælen og kroppens enhed besægles ikke ved et vilkårlig dekret mellom to ytre ledd, objekt og subjekt. Den fullbyrdes hver eneste øyeblikk i eksistensens bevægelse (...) Jeg er ikke i rummet og i tiden. Jeg tænker ikke rummet og tiden; jeg er til i rummet og tiden, min kropp hæfter sig til dem og favner dem (s. 30,94).

I dette ligger kanskje noe av den tause dimensjonen? For eksempel ved at kroppens og sjelens enhet "fullbyrdes hvert eneste øyeblikk i eksistensens bevægelse". Men hvordan fullbyrdes? Hvordan utspinner dynamikken seg i øyeblikk hvor man handler mens man reflekterer? Om dette sier Merleau-Ponty (1994): "Forholdene mellom min beslutning og min kropp under bevægelsen, er *magiske*" (s. 37, min uthev.).

På hvilken måte er dette et meningsfullt utsagn? Eller er det kanskje mer et eksempel på hvordan man innenfor kroppsfenomenologien kommer til en grense der man bringes til taushet og må ty til metafysiske størrelser som *magiske*.

Bordieu (1999) er en annen teoretiker med relevans for kroppsfenomenologien som hevder: ”Kunnskap gjennom kroppen sikrer en praktisk forståelse av verden (...) de sosiale aktører er utstyrt med habitus som er innskrevet i kroppene gjennom tidligere erfaringer” (s.141, 144). Nå tenker nok Bordieu hovedsaklig på kunnskap i det daglige. Men jeg mener hans utsagn også har overføringsverdi til rituell praksiskunnskap. Vi legger merke til at Bordieu ”snur på flisa”, og etablerer en erkjennelse andre veien av det vi er vant å tenke: Først kroppen, så den praktiske forståelsen. At man er situert med kroppen i verden sikrer en praktisk forståelse, og sikrer dermed også håndlaget:

*Også lagde de den kjortelen som va utanpå, den va åpen i ryggen slik at de bare kledde den på, og stakk den ned bak. Så va det lakenet som va omkring, og ansiktsklut. Så hadde de strømpa på, kvite strømpa eller sokka. Og lakenet og ansiktskluten, det va klept ut i fine mønstre (F5, 163-166).*

Også når informanten skuer tilbake og begynner å fortelle, ser vi at kunnskapen artikuleres av seg selv, utvungent og vel integrert. Vi kunne med Bordieu si at den innsiktsfulle praktiker demonstrerer en kunnskap og en praktisk forståelse av verden som er ”sikret gjennom kroppen”. Men hvordan *gjennom kroppen*? Hva i livet gjør kunnskap i kropp og forstand så integrert? For å gi et mulig svar, kan de etiske og estetiske aspekt ved ritualet være noen innfallsvinkler.

**Ritualet som etisk og estetisk kunnskap.** Etikk handler dypest sett om å se verden fra den andres posisjon (Arendt, 1994). Løgstrup (2000) viser hvordan vi er hverandres verden og hverandres skjebne. Nære relasjoner kan aldri helt dø. Den biologiske, fysiologiske døden har inntrådt, men ikke den sosiale og den etiske død.

Ritualets etiske og estetiske dimensjon henger nøye sammen med det rituelle symbolinnhold. På sett og vis er det symbolikken som *er* ritualet. I pragmatisk forstand er den døde død, tilintetgjørelsen er i gang. Den døde kan neppe merke noe, og er allerede inne i det store økologiske kretsløp; ”fra jord er du kommet til jord skal du bli”. Så hvorfor egentlig hegne om det vakre; stelle, pynte, synge? En av mine informanter fortalte følgende:

*Eg huske en gang under krigen, eg va med å la ned. Vi la han ned i papir, avispapir og sånt. Vi hadde ikkje anna. Eg huske kona syntes det va så trasig (...) For fattiglemman va det fattigkista. Ho gikk på omgang. Fattigkroppan låg i kista. Når dem kom tel gravkanten så bare teppa dem kroppen i grava og tok kista telbake tel neste gang (F1, 32-36).<sup>30</sup>*

De fleste av oss vil umiddelbart kjenne på ubehag ved slike måter å omtale og behandle de døde på. Det handler om å ta farvel med våre kjære, for hvem vi i vår kultur har normer for å ære og respektere. Det støter derfor an i en allmennmenneskelig etisk bevissthet i oss fordi vi lever våre liv relasjonelt til andre og er oss sosialt, etisk og estetisk bevisst. Dette har nær tilknytning til ritualets symbolinnhold og narrative element.

Den etiske og estetiske dimensjonen kan sies å ha tre sider ved seg. De gjenlevende legger sin flid i det estetiske ut fra egne behov for å skjerme og lindre noe av smertens brodd og det motsetningsfylte i sorgarbeid som kan gi seg utslag både tristhet overfor livets farvel, men også sinne fordi det kan være vanskelig å akseptere, engstelse for det ukjente men også mot til å stå i konfrontasjonen, der man samtidig blir påminnet om egen dødelighet. Derneft har man behov for å vise den døde en siste ære, og man handler estetisk deretter: ”...*hendern knept med blomster i (...) lakenet og ansiktskluten, det va klept ut i fine mønstre (...) så kunne vi høre sangen langt, langt avgårde, før de kom fram*” (F5, 165, 187-189).

Og for det tredje handler man etisk og estetisk for å svare til andres forventingsnormer på området, bli bekreftet i et sosialt fellesskap og unngå stigma fra omgivelsene. For eksempel som her, hvordan de legger sin flid i å ordne likklær: ” (...) *så sku det jo være slett og fint. Då brukte vi og henge dem ut, eller legge dem på marka så de dugga, så tok de dem inn og strauk dem, og blei det ikkje skikkelig så va det ut å få dem dugga igjen*” (F5, 192-195)

I det estetiske befinner også det etiske seg, både alfabetisk og fenomenologisk. Her er vi om ved sakens kjerne i forhold til spørsmålet om hva som i livet gjør kunnskap i kropp og forstand så integrert? Jeg velger å forstå det slik at det etiske kommer til syne og forsterkes i det estetiske. Våre handlinger, vår kroppsliggjorte kunnskap blir derfor ikke bare et sett av instrumentelle prosedyrer, men meningsfylte spor, symbol og symbolhandlinger vi legger igjen etter oss. Ikke bare i oss selv, eller i den andre, men framfor alt i *relasjonen* oss i mellom, kanskje særlig synliggjort i livets ytterpunkter, på liv og død: Jeg gjør så godt jeg kan, og legger det som tegn i vårt forhold. Om ikke du lenger kan huske meg, så minnes jeg

---

<sup>30</sup> Dette med fattiglemkista hørtes så spesielt ut at jeg sjekket det opp, og fant det bekreftet hos Bratrein (1988).

deg: Nå glemmer ikke vi oss. Den etiske og estetiske dimensjonen er limet som fester kroppen til kunnskapen, og som i en krise gjør oss handlingsorientert i et sosialt rom som vi behersker, og som i sin tur kan være godt egnet til å generere mening, mestring og dermed helse, for eksempel som her: ”*Og en gong gravfølget før med skøyta over sundet tel kjerkegården. Kista stod ombord på dekket. Dem gikk en ring, en runde med skøyta ned på hamna her. Som et slags siste farvel tel heimplassen*” (F4, 118-120).

## 10.2 Kriseteorier og mentalhygieniske aspekt

Mentalhygiene kan defineres som evnen til å forebygge den enkeltes mentale helse. Det vil si å opptre slik at man unngår helsesvikt psykisk og psykososialt. Honko (1962) er særlig kjent for å ha studert den mentalhygieniske effekt av folkemedisin. Det har innenfor folkemedisinen ikke vært tradisjon for å trekke grenser mellom psyke og soma (kropp og sjel) slik moderne helsevitenskap har for vane. Ved anvendelse av teorier fra moderne medisin og psykoterapi, finner han at folkemedisin både gjennom sine helbredere, shamanisme og gjennom *kriseritualer*, har effekt også ut over egen kulturell kontekst.

Alver (1984) finner også at den folkelige behandler gjennom bruk av ritualer gjenoppretter harmoni i gruppen. Mathisen (1987, 1994) har i sitt arbeid med folkelig helseforståelse på Nordkalotten vist hvordan helbredere benytter seg av ritualer for å gjenvinne balanse eller harmoni hos den enkelte. Ritualer er dermed ikke forstått bare som meningsbærende, men også som deler av et meningsdannende verdi- og trossystem. Å få bekreftet sitt trossystem er å få seg selv bekreftet i verden, og den type prosesser kan derved fungere trygghetsskapende.

Dyregrov (2006) viser i sin oversiktsartikkel over nyere forskning de siste 20 årene hvordan antagelser om sorg og sorgarbeid er blitt mer nyansert enn tidligere. Det finnes ikke én riktig måte å gå igjennom eller bearbeide tapsopplevelser på. Blant annet refererer han til Wortman og Silvers som i sin artikkel fra 1989, *Myths of coping with loss*, blant annet påpekte følgende:

- mennesker går ikke nødvendigvis igjennom faste faser i sin sorg
- det er ikke nødvendig å gjennomgå en periode med intenst ubehag for å klare seg bra
- gjennomføring av et «sorgarbeid» hvor en konfronterer sitt tap, er ikke nødvendig for alle
- det behøver ikke å være et problem når reaksjoner ikke uttrykkes

- det er heller ikke slik at alle sørgende vil vende tilbake til tidligere funksjonsnivå i løpet av et år eller to (Dyregrov, 2006:779).

Man finner med andre ord at det er mange ulike faktorer som kan ha betydning. Særlig utsatte grupper, som foreldre som mister barn, har en større risiko enn andre for langvarige og vanskelige helsemessige problem. Likeså avhenger komplisert sorg av personlighetsfaktorer som tidligere psykiske belastninger, høy avhengighet av den døde, og lav selvaktelse og mestringsevne.

Ut fra Dyregrov (2006) og Lindstrøm (1998) kan man se for seg en kombinasjon av følgende tre momenter som kan innebære hjelpende effekt i forbindelse med sorg:

- **Eksponeringsaspektet;** på en støttende måte gjenoppleve viktige situasjoner og hendelser i forbindelse med avdøde, som for eksempel viktige steder som forbindes med avdøde, avdødes eiendeler, beskrive hvordan liket så ut da de så det, oppsøke og oppholde seg i avdødes rom, etc.
- **Meningskonstruksjon;** å utvikle sammenhengende fortellinger eller narrativer omkring avdøde og sin relasjon til avdøde, for eksempel i form av å beskrive minner om avdøde, ens eget forhold til avdøde, skrive brev til avdøde, jfr kap 9 om ”gravferdsritualets narrative element”.
- **Avledende strategier:** I ukene etter selve gravferdsritualet kan det være hensiktsmessig ikke å vente for lenge med å finne tilbake til hverdagslivets rytme og rutiner igjen; begynne på jobb igjen, gå turer, oppsøke venner og de sosiale sammenhenger man var en del av, etc.

Som vi ser representerer disse dimensjonene ved sorgarbeid i sum en form for *nærhet til avdøde* som vesentlig for sorgprosessen. Noe av det samme framhever Helsedirektoratets katastrofekontor ved psykiater Lars Weisæth (1990). Han fokuserer bl.a. på at det ledende prinsipp i psykososialt hjelpearbeid i forbindelse med ulykker og katastrofer, er å balansere nødvendigheten av å *konfrontere* de rammede med katastrofens smertefulle realiteter, og samtidig gi lindrende, *medmenneskelig støtte* og omsorg, og at *familien* er den sentrale sosiale enhet.

Emosjonell førstehjelp i krisesituasjoner må med andre ord avveies mellom støtte og forståelse på den ene siden, samtidig med holdninger som fremmer *meningskonstruksjoner* og *realitetsorientering*.

De samme hjelpende strategier, eller strukturer synes å komme fram i de gamle gravferdsritualene. Jeg finner at kjernefunksjonene i nærhistorias gravferdsskikker, kan sies å være en kombinasjonen av følgende faktorer:

- **Eksponering** overfor det virkelige, jfr. konfrontasjon gjennom rituell nærkontakt med døende og avdøde (kap 8).
- **Støtte/omsorg** innenfor familien som sosial ramme, i form av rituell mobilisering av familie i og lokalsamfunn: *”Når folk va så dårlig at de forstod at det lei tel på slutten så gjekk det no alltid nokken og va i lag med dem, som hadde tid tel å sette der i lag med dem”* (F9, 292-296).
- **Mening** gjennom mestring og narrativer, i form av rituell mobilisering av en lokal symbolverden og lokalt kunnskapsfelt.
- **Hverdagens avledning**: Etter endt rituale ble de sørgende som oftest innhentet av hverdagenses gjøremål: *”Då eg mesta mannen så berga fjøsen meg. Eg hadde dyran å gå tel. Og de gangan eg greidde å ta gitaren og ta en sang så va mykje overvunnen”* (F1, 31-32)

Også Danbolt og Kaldestad (1991) viser i sin studie av dødsritualer generelt at graden av realitetsorienterende handlinger synes å være sentral som vurderingspreferanse i forhold til hvordan første sorguke ble gjennomlevd. De finner at de som har gjennomført et mest mulig realitetsorienterende rituale, er de som på lengre sikt ser ut til å mestre tapet best. For eksempel hadde alle av de ikke-deprimerte sett den døde, de hadde latt være å bruke beroligende midler, og de hadde hatt åpen begravelse. I 3 av 4 tilfeller hadde det vært kistesenkning. De viser spesielt til en informant som refererte til to svært ulike opplevelser av å miste sine foreldre på:

Mors dødsfall, som hadde skjedd for 7 år sida, er fortsatt depresjonsskapende. Da hadde han i stor grad valgt å unngå alle følelserprovoserende situasjoner. Han hadde ikke vært til stede på dødsleiet, ikke sett henne som død og heller ikke hatt noen følelsemessig åpenhet utad. Da han mistet sin far hadde han "lært", som han sa. Han satt hos ham, så ham og åpnet seg utad om det som skjedde. Og den sorga har i ettertid vært "god" (Danbolt & Kaldestad, 1991:3641).

Holm (1982) knytter det gravferdsrituelle innhold til eksponeringsaspektet. Han hevder at ved å gjennomføre den typen gravferdsritualer vi her snakker om, vil man oppnå stor grad av *psykisk avspenning*,<sup>31</sup> og det er særlig syningen og kistesenkningen som blir symbolske uttrykk for livgangnlig konfrontasjon med separasjonens uavvendelighet.

Vi ser hvordan kulturen i form av gravferdsrituelle symbolhandlinger på systemnivå, og naturen i form av fysiologiske prosesser i den enkelte, utfyller hverandre i et komplementært samspill. Psykomotorisk fysioterapeut Ingeborg Hanssen<sup>32</sup> hevder at når sorg går over i gråt, er for eksempel en dyp gråt rett og slett er en dyp respirasjon, eller en dyp pustebevegelse, der den beste kroppslige renovering er den dype gråten og den rungenes latteren, i likhet med den gode, lange gjespen. Når det er stramt i magen, mellomgolvet eller strupen, er det ikke noe plass til gode, dype pustebevegelser: ”Æ bruker å si at gråten kommer når det er plass til den. Når muskulaturen blir mindre fastlåst, blir også tankene mindre fastlåst” (s.2).

Dette kan berolige og gi næring til tanke og tale, og kan forstås som frisetting av den livgivende pusten som slipper fortellingene løs på søk etter nye meninger som er til å leve med. Hva som kommer først og sist er av underordnet betydning.

Gravferdsskikkens mentalhygieniske virkning kan dermed forstås som summen av *fortellinger* og *avspenninger*, det narrative meningsaspekt og den fysiologiske eksponeringsfaktor. Dess rikholdigere ritual, dess flere og rikere fortellinger. Dermed kan rituell atferd forstås som det sett av handlinger og symboluttrykk hvorved fortellinger *igangsettes* og avspenning oppnås, og som sånn sett kan virke lindrende. Man kan derfor kalle det *kulturell mestningsstrategisk kodeks* i mentalhygienisk øyemed, og er i prinsippet det samme som fagfolk i dag anbefaler, og kaller *syning*. Den realitetsorienterende effekt gir seg selv: Livet og døden levde side om side. Man kjøpte kiste flere år i forveien. Man døde hjemme. Ble stelt hjemme, og gravlagt hjemmefra.

Det inntrykk en sitter igjen med fra budskapet i fotografiene og samtalen med

---

<sup>31</sup> Dette kan i sin tur assosieres til det gamle ordtaket ”Med ondt skal ondt fordrives”, som var et vanlig uttrykk for datidens folkemedisinske forståelse av ulike former for sykdomsbehandling (Richter-Hanssen, 2004:229). Det er nærliggende å tenke seg at folks erfaring tilsa at eksponering for den angstskapende situasjonen kunne ha gunstig effekt. Dette minner om moderne prinsipper for bearbeiding av traumatiske hendelser i form av såkalt debriefing. Dette er igjen nært beslektet med det gamle begrepet *katharsis*, (sjelelig renselse), der Aristoteles hevdet at tilskuerne til en tragedie på teatret går fra å være opprørt til å oppleve en psykisk lettelse når alt er over (Lübcke m.fl, 1983). Videre kan dette gi assosiasjoner til den form for ”løftet sinnstemning” man paradoksalt nok kan oppleve etter endt gravferd, med alle dens rituelle symboluttrykk; pynting, kistesenkning, tekster, poesi, blomster, musikk, sang, etc

<sup>32</sup> Fra en samtale (lydbandintervju) om emnet, 28.04.1992.

informantene, er at denne form for tidligere tiders rituelle mestringskodeks ikke er unntakene, men at de representerer det tidstypiske, og kan sies å være i overensstemmelse med det fagfolk i vår tid anser som hensiktsmessig for krisemestring, sorg og sorgarbeid. Oppsummert kan vi si at de hadde i seg følgende kjennetegn:

- Dø hjemme – (terminal pleie).
- Foregripende sorgarbeid - sørge på forhånd
- Tilstede ved dødsleiet
- Se den døde (syning)
- Delta i likstell og kistenedlegging
- Unngå beroligende medikamenter
- Sang – Utsynging
- Åpen gravferd og familiepreg
- Kistesending (der det er mulig)
- Minnesamvær, preget av følelses- og tankemessig åpenhet

Ut fra dette er det nærliggende å tro at deres forråd av førstehåndserfaringer og åndsnærværende handlinger ved livets ytterste farvel kunne være egnet til å formildne uten å tilsløre. De gamle gravferdsritualene kan i så måte forstås som kulturens løsning på knuten mellom levende og døde. Og en slik forståelse mener jeg kan gi både folk og fagfolk, det vil si både familier i sorg og helseprofesjoner viktig innsikt og motivasjon som kan være til hjelp i sorgarbeidet.



## Kap. 11 Forbilder eller fortidsbilder?



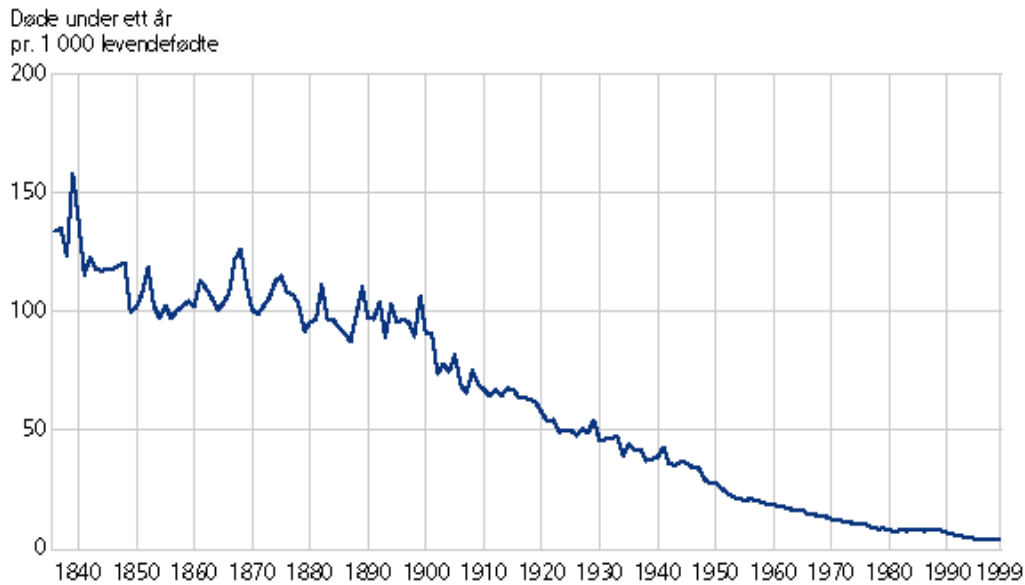
**Foto 10** Troms, 1930-årene

Er de gamle gravferdsritualene bare å anse som historiske fortidsbilder, eller kan de også tjene som en form for forbilder for sorg og sorgarbeid? Å arbeide med tradisjonsstoff kan føre til distansert nostalgi, preget av heroisering og romantiske, stereotype rapporter. Det er i så fall ingen grunn til å tro at fortiden var preget av idyll og harmoni. En gjennomgang av sykeomsorgen i Nord-Norge før 2. verdenskrig viser dette tydelig (Elstad og Hamran, 2006).

Om vi tar for oss statistikk om helsetilstand før og nå, finner vi at i 1875 opplevde for eksempel hvert norske barn i alderen 5-15 år omtrent 7 dødsfall i sitt nærmiljø. Vel hundre år senere, i 1979, var tilsvarende tall redusert til ett dødsfall, (Dyrvik, 1979).

En statistikk<sup>33</sup> over hyppigheten av spedbarnsdødelighet (døde i løpet av første leveår) viser følgende markante reduksjon i tidsrommet 1840 til 1999:

<sup>33</sup> Diagram fra Statistisk Sentralbyrås nettside: <http://www.ssb.no/histstat/aarbok/hf-030110-111.html>



Fra det tidsrom mine kilder representerer ser vi at det døde så mange som rundt 50 spedbarn pr 1000 levendefødte, eller 5 pr 100 levendefødte, mens det i dag nærmer seg null.

Ser vi på gjennomsnittlig levealder for menn og kvinner samlet, har den økt med hele 30% fra 1920 og fram til i dag, ut fra følgende tall:<sup>34</sup>

	1920	2005
<b>Menn</b>	60	63
<b>Kvinner</b>	78	82

Bare de siste 20 årene har levealderen for menn i snitt økt med 5 år.

Forklaringen er økt levestandard generelt, i kombinasjon med framveksten av et moderne helsevesen, for eksempel biomedisinens utvikling av antibiotika, vaksiner og kirurgi, og dermed effektiv behandling av livstruende sykdommer og epidemier. Dette forteller samtidig noe om hvordan folk den gang ble tvunget til å forholde seg til døden som del av hverdagslivet på et helt annet vis enn vi kan forestille oss i dag. Dessuten var det forskjell på bygd og by, den gang som nå. Bydøden foregår i det stille og mer anonymt enn dødsfall og sørgeritualer på landsbygda.

Etnologen Hodne (1980) hevder at barns individuelle reaksjoner på de gamle gravferdsnormene var entydig negative. Han tar utgangspunkt i spørrelisteundersøkelser og biografiske opplysninger om enkeltmenneskers opplevelser av dødsritualer fra forrige

<sup>34</sup> <http://www.ssb.no/histstat/aarbok>

århundreskiftet. Han mener at skikkene ikke hadde noe med sjelesorg å gjøre, men at den omgjengelige holdningen til døden var påtvunget som et resultat av ritualenes tosidige funksjon: å sikre den døde status som død og å verge de gjenlevende mot gjengangere. Han hevder videre at fordi barna rundt århundreskiftet og senere opplevde dødsritualene så direkte truende og farefylte, er det grunn til å anta at de senere som voksgenerasjoner sørget for å bidra til den tabuisering av døden vi nå opplever. Med dette som bakgrunn advarer han mot det han kaller dødsnalgisme. Også Halvorsen (1993) advarer mot å romantisere hjemmedøden, og uttaler: ”Drømmen om en nettverksstruktur som tilsvarer den i de gamle bondesamfunnene, er et gebrekkelig fundament for en terminalomsorg.” (s.5)

Det kan nok være grunn til å lytte til denne type innvendinger, for ikke ukritisk å kopiere tidligere tiders overlevelsesseritualer i forbindelse med døende og døde. Til det hang de for tett sammen med datidens levemåte på bygda. På den annen side må ikke slike innvendinger frata oss vissheten om den psykososiale støtte vi kan tilegne oss større innsikt i ved å studere de gamle ritualene nærmere, med sikte på en større åpenhet og avtabuisering i forhold til døende og døde.

En analyse av tekstinnholdet i avisenes dødsannonser fra 1970 og utover viser en tendens til gradvis privatisering og sosial innsnevring av gravferdsritualene på landsbasis, (Solem, 1980). Det ble økende bruk av formuleringene: vennligst ikke kondoler / avdøde ønsker ikke blomster / sørgehøytiden avsluttes ved graven / begravelsen har foregått i stillhet.

På 1980-tallet ble det etter hvert en viss renessanse for åpenhet i forhold til døden og døende, noe som også gjenspeiles i faglitteratur på området. Mens det på 1970-tallet var få bøker og lite forskning på området, skjedde det en markant endring tiåret etterpå (Tangaard, 1993). I 1984 kom det også en egen NOU-melding med tittelen ”Pleie og omsorg for alvorlig syke og døende”.

Kong Olavs død i januar 1991 markerte også en form for nyorientering. Folk samlet seg spontant foran slottet og viste åpen sorg ved å tenne levende lys som en form for sørge- og minnerituale.<sup>35</sup> Denne form for lys- og blomsterrituale er en del av nyritualiseringen som har funnet sted de senere år i tilknytning til sorg og dødsulykker i det offentlige rom, for eksempel trafikkulykker, rasulykker og lignende.

I forlengelsen av denne åpenheten har det vokst fram mange ulike hjelpetiltak, særlig for krise- og katastroferammede. Begrep som katastrofepsykiatri og selvhjelpsgrupper for sorgrammede er blitt vanlig. Vi har i Norge også et eget nettsted, [www.kriser.no](http://www.kriser.no), som har en

---

<sup>35</sup> Kong Olav døde forøvrig hjemme på kongsseteren der han sovnet stille inn om kvelden den 17. januar.

rekke pedagogiske og veiledende artikler om hva som anbefales som gunstige forholdsregler i forbindelse med krisesituasjoner.<sup>36</sup> I denne veiledningen framheves blant annet ritualenes betydning, herunder også framveksten av *spontanritualer* i form av lystening, blomsternedlegging o.l. som en siste hilsen på ulykkesstedet.

Hva skjer ellers i dagens Norge, i 2007? Kan det synes som om det er blitt mer stille i media? De store ulykker omtales, men det er oftest snakk om eksperthjelp og katastrofeteam som rykker ut og bistår på en effektiv måte. Er vi igjen i ferd med å oppleve en form for nytabuisering av døden? Riktignok markeres sorgen, men blir det en slags nyrituell form for ytre estetikk? Blir dette først og fremst fasader, der ritualene for øvrig er tappet for hensiktsmessig sørgeinnhold? Eller er det slik at folk i forhold til sorg og sorgarbeid stort sett gjennomfører hensiktsmessige ritualer tilpasset sin egen samtid og det samtidens rammevilkår som sosialt nettverk, tid og økonomi tillater? Har dagens mennesker utviklet en form for rituell tilpasning i stort og smått som egentlig viser seg å korrespondere hensiktsmessig med en travel og effektiv hverdag?

### 11.1 Profesjonelt fravær – lokalt nærvær

*Nei, dokteren. Han kom ikkje om nokken  
døe. Ka sko han der å gjøre? (F1, 51)*

Et typisk trekk og kjennetegn ved de gamle gravferdsritualene på den nordnorske kystlandsbygda synes å ha vært et utstrakt fravær av profesjonelle aktører. Til gjengjeld var det hele preget av lokalt nærvær av hjelpere, slekt og venner som trødde støttende til, både praktisk og økonomisk om det knep. Eterhvert, i brytningen mellom fattigpleie og utviklingen av velferdsstat, kom i tillegg framveksten av kvinners frivilige innsats til å stå sentralt i sykeomsorgen i Nord-Norge (Elstad og Hamran, 2006).

Følgende utsagn fra informantene bekrefter en mentalitet og et mønster der profesjoner som verken lege, prest eller begravellesbyrå var tilstede, slik vi kjenner det fra dagens profesjonssamfunn:

---

<sup>36</sup> <http://www.kriser.no/tekst.php?id=16> (21.01.07).

*Og når dem stelte han, dem va fire kjerringe. (...) Mannfolkan va med og bar og grave grava, og snekre kiste der det va nødvendig. Han pappa snekra mange kiste, Æg har og snekra ei.....(...) Her i bygda hos oss va det den skikken at det va lærarn som hadde den jobben å stå for forrettinga. Presten va ikkje aktuell før i sekstiåran. (F4, 114-115) Det va ikkje sånn at det va prest i begravelsen, eller nokka jordfestelse. Det va sånne som snakka litt med grava og song, førreksempel sånne preikera som va i læstadianarmenigheta. (F5, 154-155) Kjerke hadde vi jo ikkje før etter krigen her i bygda. Men inn tel då, så måtte det skje i heiman, omså kor små de va kor trong de va, uansett ka slags ver det va. Og då va det jo ikkje prest telstede. Då brukte de å ha en spesiell dag om sommarn for jordpåkastelse. Då kom presten og hadde tre skufle jord på og sa de ordan - fra jord er du kommet, til jord skal du bli, fra jorden skal du igjen stå opp. De døde var jo då begravd. Så kom presten når det høvde før han en dag på sommarn, og då tok han alle sammen under ett, og gikk i fra grav tel grav. (F9, 321-327)*

Sitatene ovenfor forteller med tydelighet at det ikke var vanlig med prest eller lege tilstede, både fordi det ikke var behov og fordi det var vanskelig å få tak i. I dag skal lege tilkalles ved dødsfall for å stadfeste at døden er inntrådt og skrive ut dødsattest. Professor og lege Peter F. Hjort beretter om at han som tilsynslege på aldersinstitusjon er pålagt å forankre dødsattesten i en medisinsk årsakskategori/diagnose, og har ikke anledning til å operere med kategorien ”naturlig død” i dødsattesten, selv om det faktisk kan være tilfelle at den gamle har åndet stille og fredelig ut, mett av dage (Hjort, 2006). Er dette et uttrykk for biologisering av døden, parallelt med en moderne fornektelse av døden som naturlig? Sykepleier Marie Aakre har lang erfaring innenfor kreftsykepleien. I 1993 advarte hun en overdreven biologisering av døden: ”Samfunnsutviklingen og den medisinske tekniske utviklingen har plassert døden midt i medisinenes hverdag. Døden har blitt et rent biologisk anliggende, i en teknisk, spesialisert verden.” (Aakre, 1993:16). Dette poenget understreker nødvendigheten av mine funn, nemlig at innholdet i de gamle ritualene ikke kan fungere som erstatning for dagens ritualer, men som alternative tillegg til dagens sørgeritualer.

I tiden etter det tidsrommet informantene beretter fra, har vårt samfunn opplevd en markant utvikling i retning av profesjonalisering. Ser vi på yrkesaktive profesjoner av

kategoriene *leger, tannleger, jordmødre og sykepleiere*, økte disse i tidsrommet 1920 – 1984 fra 4000 til 51.000.<sup>37</sup>

I samme tidsrom hadde med andre ord antallet profesjoner økt 12 ganger, mens folketallet i samme perioden kun hadde økt i overkant av en halv gang (fra 2,65 millioner innbyggere til 4,1 millioner). Hvis vi regner alle kategorier yrkesaktivt helse- og sosialpersonell, har antallet i tidsrommet fra 1960 og fram til 2004 økt fra 63.000 til 344.000. Bare fra 1970 til 1980 var økningen på 100%.

Døden er i dag dermed i overveiende grad institusjonalisert. Av ca. 41 000 dødsfall i Norge hvert år, dør omlag 8 av 10 på institusjoner (Statistisk årbok, 2005). De som dør utenfor institusjon gjør det hovedsakelig som følge av plutselig død som ulykker, akutt sykdom, og selvmord, og de er gjerne døde før de når fram til en institusjon. Om lag 80 % av de som dør er over 70 år, og 80% av alle dødsfall skjer på aldersinstitusjoner. Bare 6% dør før de er 50 år. Antall kremasjoner i 2005 var 9786, stort sett fordelt på våre byer, og tilsvarer 34 % av alle døde. På landsbygda er det fortsatt tradisjonell begravelse med kistesending og jordpåkastelse.

95 % gravlegges i dag etter Den Norske kirkes ritualer. Samtidig oppfatter kun 18 % av deltakerne begravelsen religiøst. Hele 55 % tolker begravelsen sosialt og løst fra det kirka står for, (Tangaard, 1980). Dette kan tyde på at mange opplever behov for ritualer, men mangler alternativer til kirkelig gravferd ved at for eksempel *heimen* omtrent helt er opphørt å være sentrum for gravferdsritualer.

Disse statistiske dataene ovenfor kan reise spørsmål om døden i dag i stor grad er blitt et biologisk anliggende for et moderne helsevesen, der pårørende riktignok deltar, men mer som passiviserte tilskuere i randsonen?

De siste hundre års samfunnsutvikling kan best beskrives i økonomiske, sosiologiske og psykologiske kategorier. Vårt sekulariserte samfunn kjennetegnes gjerne ved begrep som urbanisering, spesialisering, global vekstøkonomi, rom- data- og genteknologi, masseproduksjon og materiell velstand - på godt og ondt. Labil demografi og økt grad av mobilitet og atskillelse folk i mellom, fører ikke sjelden til rotløshet og identitetsmangel. Hele den vestlige kosmologi basert på religion og mytologi, utkonkurreres og erstattes av moderne vitenskap. I denne prosessen er det kanskje særlig dødsritualene som er tappet for innhold.

Ut fra dette kan det være grunn til å hevde at det har funnet sted en årelating av generasjoners oppøvde regler, handlingsmønstre og kodeks for død og atskillelse.

---

<sup>37</sup> <http://www.ssb.no/histstat/aarbok> (10.02.07).

Hverdagskompetansen er vitenskapliggjort og profesjonalisert. Kirke, helsevesen og begravellesbyrå har overtatt der folk i tidligere tider selv ivaretok rituelle handlinger gjennom naturlig nærhet til hverdagshendelser som fødsel og død. Familie, hjem og lokalsamfunn innehar randstatus og er skjøvet ut i periferien som betydningsløse gravferdsrituelle arenaer. Aries (1980) ser på denne mentalitetsforskyvning i samfunnet som en form for privatisering:

Døden er blitt privatisert. I andre tider var døden et offentlig fenomen, og nå er den blitt privat, akkurat som kjærligheten(...). Man døde offentlig før. Rommet var fullt av folk. Man ringte med en klokke for å forsikre seg om at det kom så mange mennesker inn i rommet som mulig. Begravelsen, jordfestelsen, er forblitt offentlig. (...) Man får det hele unna så raskt som mulig.(...) Ganske sikkert er dette et internasjonalt problem. (s. 14).

Den dominerende sosiale enhet i den vestlige verden er ikke lenger slekt og familie, men individet, der autonomi og individualitet løftes fram som idealer. Døden forstås ikke lenger som en *overgang* (til noe annet), men kort og godt som en slutt på det dennesidige. Familie, naboskap, lokalsamfunn, arbeiderbevegelse og kirke har mistet mye av tilknytningsfunksjonen folk i mellom. I stedet har mer fjernere og forretningsmessige tiltak som kjøpesentre, bank- og forsikringsmarkedet økt sin makt og innflytelse i en individualisert konsumenttilværelse. Prosessen virker bred og dyptgående og betegnes ofte som *sosial forvitring* (Løchen m.fl. 1991).

Sosialantropologen Marianne Gullestad (1989) drister seg imidlertid til en interessant og alternativ forståelse: Handlinger og holdninger må i stedet kunne leses inn i en mer flertydig sammenheng, der utviklingen heller kan forstås som dagsaktuelle løsninger på vedvarende kulturelle dilemmaer mellom individualisme og likhet, frihet og fellesskap: "Når noen former for fellesskap forvitrer, kan det hende det dukker opp nye former for fellesskap som vi ennå ikke helt har øyne til å oppdage" (Gullestad, 1989:10). Og utredningen fra Statistisk Sentralbyrå "På vei mot det gode samfunn?"<sup>38</sup> viser at folk flest har fått mer fritid, mer penger, større muligheter for utdanning, flere sier de har fortrolige venner og hyppig vennekontakt, færre omkommer i ulykker eller begår selvmord, eldre har forbedret sin funksjonsevne.

Noe av det hensiktsmessige ved gravferdsrituelle handlinger generelt, er kanskje særlig det at de kan representere en måte å ordne mening på, der meningsløshet truer

---

<sup>38</sup> Fra SSB's nettside. [http://www.ssb.no/vis/magasinet/slik\\_lever\\_vi/art-2004-08-12-01.html](http://www.ssb.no/vis/magasinet/slik_lever_vi/art-2004-08-12-01.html) (10.02.07).

(Gennep, 1999). I situasjoner der man ellers lett blir henvist til stumhet, taler ritualene til oss ved å få oss i tale gjennom fortattede øyeblikk av samvær, samtale og samhandling.

Det kan sånn sett være grunn til å la seg inspirere av det fortidsrituelle innhold og den åpenhet som lå i det. Som motstykke til skeptikerne, låner vi følgende utsagn:

Ved at de har trivialisert fortiden og forbinder den med gammeldagse forbruksmønstre, moter og holdninger, blir folk i dag nærmest fortørnet hvis man henviser til fortiden i seriøse diskusjoner om vår tids vilkår, eller prøver å bruke fortiden som opponent for vurdering av vår tid. I utbredte kritiske kretser oppfattes enhver positiv fortidsreferanse som et uttrykk for ukritisk nostalgi.. (Lasch,1982:13).

Stadig oftere oppleves døden i dag som et elektronisk flimmer, ofte heftet av hele menneskelige opplevelser av tanker, angst og smerte. I krig har vi vært vitne til hvordan døden forvandles til en distansert og upersonlig framvisning på TV, for eksempel i Midtøsten, Golfkrigen, Kosovo, Irak. Helsebringende metaforer som “kirurgisk presisjon” ble kombinert med dødbringende ødeleggelser. Døden i filmindustriens voldsforherligelser er brå, ødeleggende, og hurtig klippet til.

Den langsomme død derimot, knyttet til sykdom og aldring har ikke markedets eller underholdningens rett, og dermed ikke livets? Eller som Aries (1980) hevder: “Det er døden i senga mennesket i dag avviser. Voldsom død, derimot, er de svært opptatt av.” (s.14).

Har profesjoner og teknologi i så lang tid skjermet oss fra eksistensielle, dyptgripende livserfaringer at vi ikke lenger evner døden på kloss hold? Er vi i det hele tatt så distansert til naturen og det naturlige, at vi er blitt *for* sårbare for dagliglivets nære, dødsrituelle inntrykk og eksponeringer? Og kan dette, i kombinasjon med endringer i sosiale og familiemessige strukturer, samt utvikling av biomedisinen, være noe bakgrunnen for framveksten av egne dødshospital? Legen C. Saunders begynte sitt arbeid med å få opprettet et hospital for alvorlig syke og døende mennesker i 1948, og i juli 1967 ble St.Christopher Hospice åpnet i Sydenham syd for London. Bruusgaard (1980) skriver:

Et samfunn som prioriterer effektivitet og vellykkethet, må nødvendigvis verge seg mot sorg og død. Kanskje er dette noe av bakgrunnen for at det siden begynnelsen av 1960-årene har utviklet seg et spesialfelt innenfor den medisinske forskning - døden og en døendes psykologi, der særlig to kvinner står sentralt i dette arbeid, den engelske



lege Cicely Saunders og den amerikanske psykiater Elisabeth Kubler Ross (Bruusgaard, 1980:31).

Halvorsen (1993) oppsummerer en del erfaringer fra norske forsøk med hospicing. Her påpekte man nettopp viktigheten av at hospicing var et holistisk tilbud med fokus på lindrende omsorg, som også skulle gjøre det mulig å støtte opp om hjemmedød der det ligger til rette for det. Å revitalisere og tilpasse gamle gravferdsritual til vår tid må ikke forveksles med idyllisering av svunnen tid. Tydeliggjøring av tidligere tiders dødsritual må romme *hele* spektret for hva det innebar å være menneske for snart hundre år tilbake, på godt og ondt. Også ondt:

Då ho mamma fikk tub, var yngste søstra mi berre to, og den eldste bror min var 24. Nesteldste bror min og de eldre søstren mine tok seg av fjøsen, heimen og oss minste, for han pappa var jo borte på fiske om vinteren. Ho mamma gråt og ba om at vi måtte komme inn til ho. Ho ville sjå oss og prate med oss.(.....) Vi klynga oss sammen i ei seng fleire av oss søsknan og lå og hørte den kampen ho kjempa. For ho ville ikkje dø i fra oss. Ho ropte og skreik: "Eg vil ikkje dø!".(...) Vi hørte dødskampen, åndskampen og bitterheita. Men siste morran la ho alt over i Guds hender (Austrem og Ingebrigtsen, 1992:84,85).

I en brytningstid som vår er det kanskje mulig å søke en forståelse av at nettopp i brytningen, i basketaket mellom det forgangne og det tilskyndende finnes kanskje en mulighet til å ta de grep om våre egne liv som nettopp brytningen innbyr til. (Jfr. kap. 8, 9 10)? Lar det seg gjøre å kombinere fortidas kvaliteter med det beste fra vår egen tid, der fortidsbilder kan forstås som forbilder?

Sykepleier Marie Aakre (1993) advarer også mot romantisering av hjemmedøden, men er likevel tydelig i sitt budskap om å føre dødsprosessen tilbake til det lokale sted:

Med dette som utgangspunkt må døden og dødsprosessen i langt større grad føres tilbake til lokalsamfunnet, hjemmet og familien. (...) Mer tid hjemme øker muligheten for fellesskap, medbestemmelse og egenverd der institusjonene isolerer, umyndiggjør og sykeliggjør (s. 4).

Aakre (2007) avslutter med følgende ord i en artikkel om hvordan helsearbeidere kan bli flinkere til *å la dø*, der eneste alternativet er kunstig opprettholdelse av liv : ”Å følge mennesker til døden er et oppdrag som krever mot, kunnskap og klokskap. Rollen fordrer at vi tar ansvar for å formidle skuffelser og vilje til å møte sorgens mange ansikter” (s. 75).

Wergeland Sørbye (1990) viser i en undersøkelse fra institusjon at et overveiende flertall av både nære pårørende og personale ga uttrykk for at det i ettertid føltes godt å ha vært til stede i dødsøyeblikket: ”De pårørende som hadde fått holde sin kjære i hånden idet vedkommende døde, ser tilbake på dette som en "hellig stund". De pasientene som kunne gi uttrykk for sine følelser var takknemlige over å kunne ha sine hos seg” (s.11).

Ut fra dette kan det være interessant å se hva som vektlegges i vår nasjonale helseplan, St.meld. nr. 41; "Helsepolitikken mot år 2000". De bygger sin tenkning på Verdens helseorganisasjons (WHO) målsetting, og framhevet at det å satse ensidig på medisinsk-teknologisk reparasjonsevne kan bli for snevert i det lange løp. Her understrekes derfor nødvendigheten av å legge forholdene til rette slik at folk i større grad kan motiveres til egenaktivitet, der hovedvekten legges på *helsefremmende og sykdomsforebyggende* arbeid.

De gamle gravferdsritualene innebar ofte en måte å være i verden på med døden som innebar nettopp ”helsefremmende og sykdomsforebyggende” arbeid, i betydningen sorgarbeid.

## 11.2 Revitalisering av de gamle gravferdsritualene – realisme eller utopi?

Vi kan naturlig nok ikke ta tilbake hele det sett av kunnskapsformer som lå innbakt i de gamle skikkene. Men der det ligger til rette for det,<sup>39</sup> praktisk, familiemessig, økonomisk og sosialt, kan følgende moment være verdt å dvele ved, (jfr. kap. 8):

**Våke med den døende / å få dø heime:** *Ho bestemor ho døde æg va bare fem år. Å, kor godt æg huske det. Æg huske når ho døde, når ho tok det siste draget (F4:132-133). Ho mor huske eg. Vi la ho ned heime i kista. Vaska og stelte ho og ordna ho. Gutungen på to år kom inn. Han bare vinka tel ho som et slags farvel. (F1, 17-18).*

---

<sup>39</sup> Ritualene i det gamle bygdesamfunnet var som regel det eneste alternativ folk hadde. Den tids levevilkår ga derfor rom til ritualene, ikke bare holdningsmessig, men også på systemnivå, for eksempel praktisk, tidsmessig, sosialt og økonomisk innenfor rammene av det primærnæringene tillot. Man hadde nødvendig tid og nettverk som skulle til for å gjennomføre det hele. I dag er denne type ressurser begrenset for mange, og det er grenser for hva storsamfunnet tillater og belønner for å delta i gravferdsritualer. De færreste kan se seg råd til å være borte fra jobb i lengre tid dersom det innebærer tap av inntekt.

Å våke over våre døende kan gjøres i samarbeid med øvrige familie- og slektsmedlemmer. Dette gjøres allerede i en viss utstrekning. Men fagfolk kan nok ytterligere anspore de som ønsker det å dø i eget hjem når det er trygghet for det, i høvelig tilpasset samarbeid med helsepersonell som hjemmesykepleie, kommunelege, lokalsykehus. Dette innebærer romslig tenkning og fleksible rutiner av profesjoner og institusjoner, for eksempel i forbindelse med støtte, veiledning, praktisk smertelindring og trygging på reinnleggelse ved behov. Aakre (1993) skriver om de profesjonelles støttende omsorg: ”Lindring av smerte, kvalme, nattesvette, munntørrehet, tørste, hudkløe, tungpustethet, kachexi, diaré, obstipasjon, dødsangst og ensomhet frigjør energi til å leve lengst mulig, best mulig” (s 21).

**Å stelle den døde:** *Når vi stelte den døde, vi brukte varmt vatn. Vi va jo ikkje nokka kvalifisert før å gjøre det.” (F1, 44-45). Han bestefar brukte å sei han sko ikke vaskes når han døde, anna enn så hendern og ansiktet, han sa han va rein nok dit han kom” (F7, 252-253). Vi vaska hendern og ansiktet. Nedantel kledde vi på han ei hjemvevd ullunderbukse.(F7, 247-250*

Gjenlevende kan selv ta hånd om stell av den døde; vaske hender og ansikt i lunkent vann, barbere om nødvendig, gre håret, binde opp hakeparti for at munnen holdes lukket etter at dødsstivhet har inntrådt. Og videre påkledning og kistenedlegging av den døde. Man kan vurdere å gjøre det sammen med andre nære, eller sammen med en fra begravellesbyrået.

**Den dødes egne klær:** *Va der ei kvinne så la vi ho ned i nattkjole. Den penaste ho hadde (F1, 45-46). Og æg huske klærn, han va lagt ned i ei kvit serkeskjorte.(...) Det va som regel de beste klærn dem hadde som blei brukt. Ja, her før ikkje så lenge sia, en kamerat av meg, han va nedlagt i nydressen sin. (F4: 114-117*

Det er en fin ting å kle på den avdøde hans/hennes egne klær, en pen dress eller en fin kjole/nattkjole, i stedet for begravellesbyråenes kjøpklær. Dette gjør det hele mer personlig, skaper identitet og eiendomsfølelse til den avdøde. Det kan fremme sorgarbeid og kan bidra til å unngå fremmedgjøring. I tillegg kan det ivareta det både etiske og estetiske hensyn.

**Likstrå / å ligge lik:** *Kista sto på loftsgangen. Den døde låg på likstrå. Ved leggetid og når vi sto opp om morran måtte vi skrive over ho (F1, 5-6). Va der nokken som døde på sykehus,*

*så kom de heim i kiste, og sto heime tel begravelsen(...)Den som va dø låg på likstrå inne i huset, og kista va sett inn. (F5, 168-170).*

Gjeninnføring av den såkalte likstråtradisjonen, der avdøde ligger hjemme på et av rommene fram til begravelsesdagen.<sup>40</sup> Eller som en av informantene forteller, fra nyere tid, nærmere bestemt fra 1977, der man ikke har naust eller låve, men tar garasjen i bruk: : *Ja, så blei han stelt og lagt ned i kista inn på sykehuset. Eg va med å henta han heim. Og eg tenkte: "Ja, no e det siste gangen vi kjøre i lag den her veien, du og eg. Kista setta vi i garasjen. Der stod den tel begravelsesdagen. Å, det va altså så godt å få han heim. Det va liksom en anna fred som kom over alt.(F4, 74-77)*

**Symbolinnholdet:** *Vi sang kista inn og vi sang når dem bar ho ut. Vi hadde fine salma. Det var så mykje meir tona før. (F1, 8-9) (...) så song de etter veien, salma (...) (F9, 302).*

Den estetiske kunnskapen kan komme til syne ved mer eksplisitte symbolhandlinger som å pynte, benytte seg av blomster, sang, poesi, der det ligger til rette for det.

**Barns deltakelse (kap.8.7):** *Då ho farmor døe va eg ti år. Eg huske eg va med når dem stelte ho. Ikkje det at vi ungan gjorde så mykje, men vi va med og såg på. (...) Og eg huske då han bestefar dø, eg va tretten, vi stod med senga alle sammen då han døe. Redd? Nei. Det va heilt naturlig at det sku være sånn..(F5, 191-197). Dem hadde kista ute i hagen, så satt vi ungan rundt omkring. Eg huske at det va veldig sørgelig, men ikkje at vi va redd. (F. 6, 227-229)*

Der foreldrene selv er trygge på prosessen, kan barn med fordel delta i minnesamvær og åpen kiste. Informer og forbered dem på forhånd, om lukt, lys, stemning, Snakk med barna om hva som vil møte dem, at vi kan se den døde, hva som skal skje, til hvilken tid, og hvordan. La dem tegne ei tegning og skrive noen ord, et brev, som siste farvel som de kan legge i kista. Man får bidra og uttrykke seg symbolsk på en konkret måte. Minnesamværet kan foregå i heimen, i sykehusets- eller sykehjemmets kapell. Særlig bør dette vurderes der kremasjon praktiseres i stedet for kirkegårdsbegravelse.

**Åpenhet; Minnesamvær og åpen kiste:** *Ja, det hette det blant folk at hvis du tar i den døde så står han ikkje så førr en. Ja, det har betydning skal du tru. Og det har eg passa på sia eg va barn. Ja, det er vel en trygghetsfølelse (F3, 94-97). Dem tok lokket av på*

---

<sup>40</sup> En av informantene fortalte at såkalt liklukt kan unngås ved å ha rå løk i rommet. Skrell en løk, del den i tre – fire deler og legg den på et fat. Man hadde råd for det meste.

*begravelsesdagen, mens fullt av unga sto rundt (F4, 123). Eg va jo så forferdelig stolt, eg hadde tadd på et lik (F 10, 358).*

Det bør ansføres til åpenhet generelt, særlig minnesamvær med åpen kiste før begravelsesdagen.<sup>41</sup> Dette må ikke være noe press, men et tilbud for de som ønsker det. Avdøde ligger da stelt og pyntet i kista. Man må her vektlegge den estetiske dimensjonen ved å pynte og tenne levende lys i rommet. Bruk gjerne sang, poesi, trykk opp sanger som avdøde var glad i. Institusjonene bør i slike tilfeller praktisere ”åpen dørs politikk”, der familier selv får ha styring med bruken av lokalitetene. Folk må føle seg velkommen til selv å ta aktivt hånd om den døde. Folk må få tre fram. Fagfolk må tre tilbake, men samtidig være tilgjengelig og støttende.

**Minnestund - gjennomføre sørgehøytidligheten helt ut:** *Det måtte være et ordentlig måls mat mat. Kokmat. Det skulle være varmt. Men det va altså vanlig ikkje å servere bløtkake. Bløtkake va for fettslag. (F1, 19-21).*

Dette handler om det motsatte av at sørgehøytidligheten avsluttes ved grava med et "vennligst ikke kondoler". Man lar i stedet det hele avrundes med en samling og et måltid som symbol på det liv som skal fortsette. Sørgeritualet er over, og livet må gå videre. Folk slår av en prat, snakker med hverandre, treffer slektninger, kjente og venner det kanskje er lenge siden man har hilst på.

Å revitalisere noe av de gamle gravferdsskikkene kan ikke forhindre sorga. Men i den grad det kan virke forløsende og forbygge opphengte sorgprosesser på en måte som gir mening, kan kanskje slik revitalisering som over være et bidrag til helsefremmende praksis?

Ved å adoptere noe av den kunnskapen kan vi komme på høyde med situasjonen og dermed mestre den i større grad. Denne form for kombinasjon av kunnskap kan være det som bidrar til opplevelse av mestring og forutsigbarhet, og som dermed kan fungere mentalhygienisk.

Det vil være utopi å tro at det lar seg gjøre å helt adoptere folks kunnskap og ferdigheter, leve- og tenkesett på området den gang. Til det må vi anta at de gamle gravferdsritualene var for nært knyttet til den historiske, lokale kontekst de sprang ut fra. Eller

---

<sup>41</sup> Dreier det seg om en ulykke, der avdøde er hardt kvestet, for eksempel i hoderegion/ansiktet, kan det stilles spørsmål ved om syning er hensiktsmessig. Det er her viktig at fagfolk orienter pårørende om den faktiske situasjonen, og at pårørende selv aktivt er med å tar beslutninger.

med Grimen (2004): ”Ved praktisk kunnskap lar kunnskapens form og innhold seg ikke løsrive fra den som har den, og fra de situasjoner hvor den blir lært og anvendt” (s. 165).

Tidligere tiders gravferdsritualer kan med andre ord ikke være å oppfattes som en direkte anvisning på hvordan sorgarbeid skal forløpe.. Den samfunnsmessige struktur med storfamilien som sosial enhet er erstattet med kjernefamilier, oftest bosatt langt fra hverandre. Og på individnivå er vi ulike, med ulike behov. Sorgarbeid må sånn sett tilpasses den enkeltes situasjon. I tillegg har senere tids forskning nyansert hva hensiktsmessig sorgarbeid kan handle om (kap 10.2; Dyregrov, 2006).

Spørsmålet blir heller hvordan vi kan la oss anspore av den *holdning og mentalitet* vi kan lese ut av kildene? Kan den tilforlatelige, naturlige og avtabuiserende måten å forholde seg til døde og døden på være mønstergyldig for vår tid? Utfordringen blir kanskje heller å la oss inspirere, og i sin tur oversette det hele til *vår tids kontekst*, det vil si den tid og de muligheter vi selv lever og virker innenfor, slik jeg har forsøkt å vise her.

## Kap 12 Avsluttende refleksjoner

Et av de mest interessante funn i denne oppgaven er hvordan folks handlingsrettede og tradisjonsbaserte gravferdsritualer ikke bare ivaretok de nødvendige, pragmatiske hensyn, men også de rent menneskelige aspektene ved sorg og sorgarbeid. Av mangel på velferdsstat, med tjenestetilbud av profesjonelle aktører slik vi kjenner det i dag, var folk selv tvunget til å ta hånd om døden som ledd i datiden sjølberging. De hadde derfor i utstrakt grad utviklet et sett av praktisk ferdigheter og andre kunnskapsformer på området som satte dem i stand til å mestre den type eksistensielle hendelser i livet.

Oppgaven har ellers ikke dreid seg om gravferdsritualer generelt, eller sorg og sorgarbeid som sådan. Det er *sammenhengen* mellom de gamle gravferdsritualene og helsefremmende sorg og sorgarbeid som har vært fokuset.

Oppgaven viser at de kunnskapsformer som først og fremst lå integrert i de gamle gravferdsritualene var av typen kulturell, mestringsstrategisk kunnskap og ferdigheter, kroppsliggjort kunnskap, etisk og estetisk kunnskap.

De pragmatiske aspekt ved ritualene demonstrerte med andre ord en utbredt form for handlingskunnskap og mestring. Man hadde noe meningsfylt å beskjeftige seg med til ære for

den avdøde og som mening for seg selv og andre. Gjennom den rituelle prosess av praktiske gjøremål ble de gjenlevende samtidig sosialt bekreftet overfor hverandre. Ritualene var skapende i en sosial og narrativ kontekst. Nettopp kombinasjonen av kunnskap og ferdigheter, mestring, mening og sosial bekreftelse innenfor en symbolsk, narrativ og eksponerende kontekst, synes å ha fungert mentalhygienisk.

Det har vært nyttig å koble forskning og teorier fra ulike fagfelt som helsefag, etnografi, psykologi, fenomenologisk-hermeneutisk filosofi og antropologi. Uten en slik tverrfaglighet og syntese ville det neppe latt seg gjøre å komme fram til de funn og antakelser omkring forskningsfokus som jeg har gjort.

Det har også vært svært nyttig og nødvendig å jobbe ut fra et empirisk materiale av etnografiske narrativer og gamle post-mortemfotografi. Disse har stått i et komplementært forhold til hverandre underveis i hele arbeidet.

Den pragmatiske, usentimentale realisme og handlingsorienterte holdning som gjenspeiles i informantenes fortellinger og gravferdsfotografiene har vært til hjelp for å unngå en idyllisering av fortiden, noe som kan komme til å prege denne type forskning. Som jeg har forsøkt å vise i kap. 11 er det ingen grunn til å romantisere datidens livsvilkår, og de gamle gravferdsritualene er også i seg selv et uttrykk for det.

Med bakgrunn i hele dette arbeidet, og særlig i diskusjonen i kap 10.2, er det grunnlag for å hevde hvor tett datidens gravferdsrituelle praksis ligger opp til det fagfolk i dag synes å anbefale som hensiktsmessig for sorg og sorgarbeid.

Hjemmet som utgangspunkt for datidens ritualer skapte ikke bare en mer autentisk nærhet til- og avtabuisering av døden. Dette faktum synes i tillegg å representere både en høy eksponeringsfaktor samtidig med en sakte løsrivelsesprosess mellom døende og gjenlevende, en langsomhet som synes å virke gunstig for sorgarbeidet. Dette er særlig oppsummert i kap 8, under punkt som:

- Mellom handling og forhandling – og framtid og foregripende sorgarbeid
- Sorgarbeid i tilbakekallelsens løsrivelse
- Åpenhet i det dobbelt tillukkede
- Naustet som sorgens transittsted.

Også den måten barn synes å ha vært integrert i ritualene har gjort inntrykk, og er langt på vei i tråd med det fagfolk i dag anbefaler (kap 8.7).

Likevel mener jeg at vi trenger mer kunnskap på dette området. Det er særlig to områder det kan være nyttig å gå videre på. For eksempel sitter jeg fortsatt igjen med spørsmål om hvorvidt den høye eksponeringsfaktoren likevel kan ha blitt for voldsom, kanskje særlig for barna? Eller var det slik at den sosiale kontekst av hjemsted og nære voksne virket betryggende og i den forstand dro omsorg for og ivaretok de minste på en hensiktsmessig måte? Jfr. Hodne (1990) og hans referanse til spørreundersøkelser som konkluderer med at barna på den tid var så ubekvem med situasjonen at de senere kom til å ta tabuisere og avstand fra lignende (kap. 11.1). Til tross for at flere av innformatene, som var barn på det tidspunkt de beretter fra, eksplisitt ikke kan minnes den høye eksponeringsfaktoren som angstskapende, kunne det vært interessant å spisse en videre forskning i forhold til dette tema. Dagens nittiåringer som var barn den gang og kan huske tilbake og fortelle kan kanskje ha noe å si oss? En kvalitativ studie sammenholdt med denne oppgaven og den konkrete spørreskjemaundersøkelsen som Hodne (1990) viser til, kunne kanskje gitt oss flere svar i form av utvidet innsikt og forståelse?

Et annet spørsmål som har dukket opp er hvordan vår tids praktisering av såkalt hjemmedød oppleves av de gjenlevende som har erfaring fra dette, både barn og voksne? Dette fordi hjemmedød i vår tids kontekst langt på vei er inspirert av den type holistisk forståelse av helsebegrepet som er anvendt i dette arbeidet. Spørsmålet er også interessant for så vidt som det griper inn i og berører den siste delen av oppgaven om revitalisering av de gamle gravferdsritualene?

Disse ubesvarte spørsmålene til tross, skulle ingenting være mer avtabuiserende enn å la seg inspirere av de gamle gravferdsritualene, i tråd med den mentaliteten vi kan lese ut av informantenes utsagn og de gamle post mortem-fotografiene. Det handler om å gi språk til et område av tilværelsen der det kan virke som vi et stykke på vei er blitt språkløse. I så måte kan det være et bidrag til å gi ånds- og håndsnærværende grep og begrep til et ofte fortiet, intimt rom av oss. I håp om å kunne gi oss selv tilbake til livet, hver gang noen dør fra oss.



## LITTERATUR

- Alver, B.G. & Selberg, T.: **Det er mer mellom himmel og jord.** Folks forståelse av virkeligheten ut fra forestillinger om sykdom og behandling. Vett & Viten A/S. Nesbru, 1992
- Andersen. Tom: When clients and therapists become co-researchers on the therapeutic process they once had together. **Stensil**, Universitetet I Tromsø, 1993.
- Anderson, M: Psychological and religious coping strategies of mothers bereaved by the sudden death of a child. I: **Death studies**, 29, (811-826), 2005.
- Antonovsky, Aron: **Unraveling the mystery of health.** Jossey-Bass Inc. California, 1987.
- Arendt, Hanna: **Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil,** USA, Penguin, 1994.
- Aries, Philip: Døden i historien. Samtale i Samtiden. I: **Samtiden**, nr. 3/1980. Tidsskr.
- Austrem og Ingebrigtsen: **Feskarbonden og andre kvinnfolk.** Orkana Forlag. 1992.
- Balteskard, Bjørg: **"I ei krå før mæ sjøl". Om å leve på sykehjem.** Hovedfagsoppgave i helsefag, Universitet i Tromsø, 2004.
- Barstad og Hellevik: På vei mot det gode samfunn? I: **Utredning fra Statistisk Sentralbyrå.** Oslo, 2004.
- Barthes, Roland: **Det lyse rommet. Tanker om fotografiet.** Pax forlag, Oslo 2001.
- Bateson, Gregory **Mind and nature: a necessary unity.** Wildwood House, London, 1979.
- Bauer, et al: **A Greek-English lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature,** Chicago and London, The University of Chicago Press, 1958.
- Bordieu, Pierre: Kunnskap gjennom kroppen. I: **Meditasjoner.** Pax Forlag, Oslo, 1999.
- Bowlby, John: **Attachment and loss.** Volume 3, LOSS: Sadness and depression. Penguin Books, Aylesbury, England. 1981.
- Bratrein, Håvard D.: Den kristne begravelse. I: **Ottar**, 1:36-47, Tromsø Museum., Universitet i Tromsø. 1988

- Brown, S. S: Religion and emotional compensation: results from a prospective study of widowhood. I: **Personality & social psychology bulletin**, 30, 1165-1174. 2004.
- Brun, M. og Løberg, M.: Fotografiet og reklamen. Kronikk. I: **Dagbladet**, 13. mars. 1988.
- Bruusgaard, Chris: Omsorg for døende. I: **Samtiden** nr. 3/1980. Tidsskr.
- Bø, Sigrid: Alle velkomne. Me ber berre på denne måten. Likferdsskikkar i endring. I: **Syn og Segn** nr. 2/1992. Tidsskr. Det Norske Samlaget.
- Caplex.net <http://no.Caplex.net:Search?search=ritual> , (23.01.07)
- Dalgard & Sørensen (Red.): **Sosialt nettverk og psykisk helse**. Tano, Oslo. 1988.
- Danbolt & Kaldestad: Sammenhenger i sorgarbeidet. I: **Tidsskrift for den Norske Lægeforening**, (3640-3642) nr 30-1991.
- Dyregrov, Atle: Komplisert sorg. Teori og behandling. I: **Tidsskrift for Norsk Psykologforening**. ( 779-786) nr. 43-2006.
- Dyregrov, Atle: Søskens reaksjoner når et spedbarn dør. I: **Tidsskrift for norsk psykologforening**, (191-298), nr. 24-1987.
- Dyregrov, Atle : Retningslinjer for hjelp til familier etter barns død. I: **Tidsskrift for den Norske Lægeforening**, (3408–3411), nr. 33-1989.
- Dyrvik, Ståle: Barnet i familien og slektskrinsen. I: **Forskningsnytt**, nr. 4/1979. Norge.
- Edwardsen, Edmund: **Den gjenstridige allmue**. Skole og levebrød i et nordnorsk kystsamfunn ca. 1850-1900. Solum, Oslo. 1989.
- Edwardsen, Edmund: Hav og himmel. Et Finnmarksbrev. **Stensil**. Hansnes. Universitetet i Tromsø, 1991.
- Edwardsen, Edmund: **Nordlendingen**. Pax forlag, Oslo,1997.
- Elstad, I. og Hamran, T: **Sykdom. Nord-Norge før 1940**. Fagbokforlaget, Oslo, 2006.
- Gadamer, Hans-Georg: **The enigma of health: the art of healing in a scientific age**. Stanford University Press, 1996.
- Gadamer, Hans-Georg: **Forståelsens filosofi**. Utvalgte hermeneutiske skrifter. Cappelen upopulære skrifter. Cappelen Akademiske forlag. Oslo, 2003.
- Gennep, Arnold van: **Rites de passages**. Overgangsritualer. Pax Forlag, Oslo 1999

- Gergen, Kenneth: **Toward Transformation in Social Knowledge.** Springer Verlag, New York. 1982
- Greve, Anniken: Å tenke med fortellinger. I: **Norsk Litteraturvitenskaplig Tidsskrift** 2:140-147. 1999.
- Grimen, Harald: Indeksert kunnskap, den praktiske kunnskapens problem. Kap 9 I: Nortvedt, Per. & Grimen, Harald: **Sensibilitet og Refleksjon**, Gyldendal, Oslo, 2004
- Gullestad, Marianne: Mer egoisme nå? I: **Aftenposten**, avisartikkel, 29.juli, 1989.
- Gullestad, Marianne: Om kulturforståelse og selvrefleksjon. I: **Klassekampen**, avisartikkel, 28.aug. 1993.
- Gyldendal Fremmedordbok: Gyldendal Forlag, Oslo, 1971.
- Halvorsen, Per: Innledning. I: **Når døden blir virkelighet**, Halvorsen, P.(Red.). Kommuneforlaget, Oslo,1993.
- Hauge, m. fl: **Her bor mitt folk.** En bildefortelling fra gamle Lyngen. Lyngen bygdeboknemnd/Nord-Troms Museum. 1986.
- Haugland, Bente Storm: Ritualer og rutiner i familier med alkoholproblemer, Del I. Teoretiske begrep for beskrivelser av samspill. I: **Tidsskrift for Norsk psykologforening** (735-746), nr 29-1992.
- Hjort, Peter: Jeg vil nytte livet. I: **Psykisk Helse**, nr. 5, 2006.
- Hodne, Bjarne: Noen metodiske problemer i studier av skikker. I: **Heimen**, XVI: (363-378), 1974. Tidsskr.
- Hodne, Bjarne: **Å leve med døden. Folkelige forestillinger om døden og de døde.** Aschehoug, Oslo, 1980.
- Holm, Hans Jørgen: Tapsopplevelser og sorg. Hvordan skal vi behandle dem? I: **Tidsskrift for den Norske Lægeforening** (157-163) nr 3-1982.
- Honko, Lauri: On the Effectivity of Folk-Medicine. Arv. I: **Scandinavian Yearbook of Folklore** ( 290-300) , nr. 18/9-1962/63.
- Håland, R. og G.: I begynnelsen. Fra de første mennesker til de første sivilisasjoner. I: **Aschehougs Verdenshistorie**: Bind 1, 1982.
- Jensen, Eva: **Teori nok for eit kort liv.** Roman roman. Samlaget, Oslo, 1987.
- King, Lester S.: Kap 6: Disease and health, I: King, LS. **Medical thinking – a historical preface.** Princeton University Press, (31-45), 1982 .

- Kleinmann, Arthur: **Patients and Healers in the Context of Culture.** An exploration of the Borderland between Anthropology, Medicine and Psychiatry. Berkely, Cal.: University of California Press, 1980.
- Knutsen, Nils M.: **Knut Hamsun og Nordland. Den lange veien hjem.** Angelica Forlag, Tromsø, 2006.
- Kramvig, Britt: Natur, kultur, drømmer og helbredelse. I: **Forum for Nordisk etnografi**, 2001. Universitet i Oslo. Publisert på hjemmesiden: [http://www.siida.com/pub/siida/2003\\_4\\_27\\_22.25.12.shtml?cat=bakgrunnstoff](http://www.siida.com/pub/siida/2003_4_27_22.25.12.shtml?cat=bakgrunnstoff) (10.01.07).
- Kristiansen, Roald: Religion i kontekst: Bidrag til en nordnorsk teologi. I: **KULTS skriftserie** nr 49, Oslo: Norges forskningsråd, 1996.
- Kvale, Steinar: Det kvalitative forskningsintervju. I: **Kvalitative metoder i dansk samfunnsforskning**: Broch et.al. (Red.). Nyt fra samfunnsvidenskabene, København, 1981
- Lasch, Christopher: **Den narsissistiske kultur.** Pax, Oslo, 1982.
- Lindstrøm, Torill Chr.: **Good grief: adapting to bereavement.** Avhandling dr. philos, Avdeling for biologisk-medisinsk psykologi, Universitet i Bergen, 1998
- Loem, Geir: **Samspill i psykisk helsearbeid : forståelse, kommunikasjon og samhandling med psykisk syke.** Cappelen Akademisk Forlag, Oslo, 2006.
- Lübcke m.fl: **Filosofilexikonet.** Forum, Stockholm, 1988
- Løchen, Yngvar m.fl.: **Formål og fellesskap.** Prosjekt Alternativ Framtid, Oslo, 1991.
- Løgstrup. Knud E: **Den etiske fordring.** J.W. Cappelens forlag, Oslo, 2000.
- Manning, Margaret: **The Hospice Alternative. Living with dying.** Souvenir Press, Manchester, 1984
- Mathisen, Stein R: Folkemedisin og mirakeldoktorer. I: Drivenes, Hauan, Wold (red) **Nordnorsk kulturhistorie.** (279-284), Oslo Gyldendal Bind II, 1994.
- Mathisen, Stein R: Blodstoppingsformler. I: **Tradisjon.** , 47-61, nr. 17-1987
- Matland, Susan: **Fotograf Magdalene Norman 1877-1979, Hennes bilder fra Harstad, Andøy og Tysfjord.** Hefte, 48 sider, Utgitt av Trondarnes Distriktsmuseum, Harstad, 2005.

- Meløe, Jakob: Om hvorfor de bør knytte båtbyggeren og båthistorikeren Gunnar Eldjarn til seg. **Brev til universitetsstyret i Tromsø**, Tromsdalen 31. august 1992. Universitetet i Tromsø.
- Meløe, jakob:** **Om å forstå det andre gjør. I: Filosofi i et nordlig landskap. Universitetet i Tromsøs skriftserie, Ravnetrykk, nr 12-1997.**
- Merleau-Ponty, Maurice: **Kroppens fenomenologi**, Pax forlag, Oslo 1994.
- Molander, Bengt: **Kunnskap i handling**. Gøteborg: Diadalos, 1996. Utgave 2004.
- NOU-melding: **“Pleie og omsorg for alvorlig syke og døende”**, 1984:30.
- Olofsson, B.K.: En teori om lek. I: **Nordisk psykologi**, (81-96) nr. 42-1990.
- Olsen, H.: ”Gode” kvalitative interview med ”riktige” informanter? I: **Sosiologisk Tidsskrift** (123-153) nr. 11 (2) – 2003.
- Paulgaard, Gry: Feltarbeid i egen kultur – innenfra, utenfra eller beggedeler? I: Fossaskåret et al (red): **Metodisk feltarbeid. Produksjon og tolkning av kvalitative data**. Oslo, Universitetsforlaget, 1997
- Penn, Peggy: Feed-forward; Future Questions, future maps. I: **Family Process**, nr. 3/1985. Tidsskr.
- Polanyi. Michael: **The tacit dimensjon**. Smith Cloucester, 1966.
- Polkinghorne, Donald: **Narrative knowing and the Human Sciences**. State University of the New York Press, New York. 1988.
- Puchalski, Christina: Spirituality in health: the role of spirituality in critical care. I: **Critical care clinics**, (487-504) nr. 20 – 2004.
- Repstad, Pål: **Mellom nærhet og distanse. Kvalitative metoder i samfunnsfag**. Universitetsforlaget, Oslo, 1987. 2. opplag 1991
- Richter-Hanssen, Einar: **I stille vær, i storm og vind. Lyngen Regionhistorie, 1850-1930**, Bind II, Nordbye Grafiske AS, Tromsø, 2004.
- Ricoeur, Paul: **Fortolkningsteori**. Vintens forlag, København, 1979.
- Riddervold, Astrid: Skikk og bruk ved sykdom, død og begravelse i gamaltida. Fra Skjerstad i Salten. I: **Årbok 82-83. Nordland Fylkesmuseum**. 1982.
- Ronge, Kari et. Al: Verdier ved livets slutt. I: **En antologi av Verdikommisjonen**. Stupa AS, Oslo, 2001.
- Rosenblatt, Paul C & al: **Grief and mourning in cross-cultural perspective**, New Haven, CT: Human Realations Area files Press. New York, 1976.

- Ruyter, K:                               Forskningsetikkens spede begynnelse og tilblivelse: Beskyttelse av enkeltpersoner og samfunn. I: Ruyter, K (red): **Forskningsetikk**, Oslo, Gyldendal 2003.
- Seltzer, Wencke J.:                    Det narrative perspektiv innen rammen av familiekulturell tilnærming til terapi. Teoretiske og metodiske problemstillinger: Del II. I: **Tidsskrift for Norsk Psykologforening**, (699-709) nr. 29/1992.
- Skrautvold, Kari:                       **De eldste og deres livsbetingelser. En fenomenologisk studie av hjemmeboende oldinger.** Alma Mater, Bergen, 1988
- Solem, P.E.:                            Kulturens forhold til døden belyst ved innholdsanalyse av dødsannonser. I: **Nordisk Gerontologi**, Beverfelt, E., Julsrud, A. Chr., Kjørstad, H., Nygård, Aa-M. (Red.). Norsk Selskap for aldersforskning. 1980.
- Statistisk årbok:                        Statistisk Sentralbyrå, Oslo, 2005.
- St.meld. 41:                            **Helsepolitikken mot år 2000. Nasjonal helseplan.** Sosialdepartementet, Oslo, 1987-88.
- Stylegar, Frans-Arne:                Leirblot og avvergelsesmagi i folkevandringstid. I: **Arkeologi i Nord**, nr 3-2005.
- Sund, Arne:                             **Ulykker, katastrofer og stress.** Gyldendal, Oslo, 1985.
- Sæther, Wera :                         **I lys av døden. En fortelling om å dø.** Cappelen., Oslo, 1992.
- Sørbye, Liv Wergeland:                "Ingen var til stede i dødsøyeblikket." I: **Sykepleien**, nr. 3-1990.
- Sørbye, Liv Wergeland:                Stell av døde - bør de pårørende delta? I: **Sykepleien Fag**, nr. 2-1994.
- Sørensen, Tom:                         Sosial støtte - det psykologiske sosiale nettverk. I: Dalgard og Sørensen (Red.): **Sosialt nettverk og psykisk helse.** Tano, Oslo, 1988.
- Tangaard, Per:                         Hva er skjedd med døden i vårt samfunn? I: **Samtiden**, nr. 3/80. Tidsskr. 1980.
- Thornquist, Eline:                     Empirisme og positivisme. I: **Vitenskapsfilosofi og vitenskapsteori for helsefag.** Fagbokforlaget, Oslo, 2003.
- Titlestad, Torgrim:                    **Når folket fortel. Ei handbok i intervjueteknikk og munneleg historie.** Universitetsforlaget, Oslo, 1982.

- Turner, Victor: **The Ritual Process. Structure and Anti-Structure.** Aldine de Gruyter, NewYork, 1969, utgave 1995.
- Weisæth, Lars: Psykososial støtte ved ulykker og katastrofe. I: **Medisinsk årbog**, København. 1990.
- Wittgenstein, Ludvig: **Filosofiske undersøkelser.** 1953. Norsk utgave, Pax Forlag, Oslo, 2003.
- Wold, Helge A.: "No må dokker stå still - for no kjem eg te å knepp!" Emelius Johansen Nyholmen - bygdefotograf i Herøy på Helgeland. I: **Ottar**, nr. 4-1984.
- Wold, Helge A.: **Utvær.** Cappelen, Oslo, 1985.
- Aasen, Petter: Innledning. I: Aasen, Petter og Telhaug, Alfred Oftedal (Red): **Takten, takten, pass på takten.** Ad Notam Gyldendal, Oslo, 1992.
- Aagedal, Olaf, red: **Døden på norsk.** Ad Notam Gyldendal, Oslo, 1994.
- Aakre, Marie: Å leve med døden. -En presentasjon av hospicefilosofien. I: **Når døden blir virkelig.** Halvorsen, P.(Red.). Kommuneforlaget. 1993.
- Aakre, Marie: Herre over liv og død. I: **Sykepleien**, 8. februar, 2007.
- Aalbæk-Nielsen, Kai: **I tidens løb.** Christian Ejlers forlag, København, 1975.

## OVERSIKT FOTO:

**Foto 1, s. 9**

Oksvik i Lyngen, 1951. Kilde: Hauge m.fl,1986. "Her bor mitt folk. - En billedfortelling fra gamle Lyngen". Lyngen Bygdeboknemnd/Nord-Troms Museum. Fotograf ukjent.

**Foto 2 a, s. 24** Nordland 1940. Gravferd fra Kilvær på Tjøtta, Kilde: Fotograf Emelius Johansen Nyholmens fotosamling, Tromsø Museum, Universitetet i Tromsø.

**Foto 2 b, s. 26**

Foto ca 1911-1916, hentet fra Matland (2005): Fotograf Magdalene Norman 1877-1979, Hennes bilder fra Harstad, Andøy og Tysfjord. Utgitt av Trondarnes Distriktsmuseum, Harstad, 48 sider. 2005.

**Foto 2 c, s. 35**

Samme situasjon som foto 2a.

**Foto 3, s. 38**

Gravferd 1925; fra Sandvær på Herøy, Nordland. Kilde: Samme som foto 2 a.

**Foto 4, s. 43**

Nord-Troms 1939. Kilde: Samme som foto 1.

**Foto 5, s. 57**

Gravferd 1925; fra Sandvær på Herøy, Nordland. Kilde: Samme som foto 2 a

**Foto 6, s. 60**

Gravfølge. Kitdalen, Nord-Troms, 1938. Kilde: Samme som foto 1.

**Foto 7, s. 64**

Fra Sandvær på Herøy i Nordland, 1933. Kilde: Samme som foto 2 a

**Foto 8, s. 68**

Foto fra Herøy Nordland, fra perioden 1920-1940. Kilde: Samme som foto 2 a

**Foto 9, s. 75**

Fra Skibotn, Nord-Troms, 1937. Kilde: Samme som foto 1.

**Foto 10, s. 88**

Gravferd 1930-tallet, Troms fylke. Privat eie. Fotograf ukjent.



## VEDLEGG

### Intervjuguide :

1. Kan du fortelle om hvordan begravelsene var i gamle dager?
2. Kan du huske begravelser du selv deltok i ? (din alder da?)
3. Hvem var det som var død?
4. Kan du fortelle hvordan det foregikk ?
5. Øvrige stikkord:
  - Hvordan forstod og organiserte man slike situasjoner?
  - Hvilken posisjon/funksjon hadde heimen/gårdshusene i forhold til kirkerommet?
  - Hvordan kom sorga til uttrykk? I det hele tatt: hvilket språk fikk sorg og savn?
6. Andre moment:
  - Hvor døde man, og i sammen med hvem?
  - Hva skjedde i tiden og dagene før døden inntraff?
  - Hvor og hvordan oppbevarte man den avdøde i påvente av selve gravferdsdagen (likstråtradisjonen)?
  - Hvem stelte?
  - Hvordan skaffet man kiste?
  - Hva med øvrighetas rolle; lege, prest?
  - Barns deltakelse?
  - Språket; hvilke ord og uttrykk hadde man for situasjonen? Hva kan språket gjenspeile?
  - Estetikkens plass i ritualene; foreksempel pyntingens, sangens og salmenes funksjon?



Geir Fagerjord Lorem  
Avdeling for sykepleie og helsefag  
Institutt for klinisk medisin  
Universitetet i Tromsø  
Breivika  
9037 TROMSØ

Vår dato: 23.11.2006

Vår ref:15605/SM

Deres dato:

Deres ref:

## TILBAKEMELDING PÅ MELDING OM BEHANDLING AV PERSONOPPLYSNINGER

Vi viser til melding om behandling av personopplysninger, mottatt 17.10.2006. Meldingen gjelder prosjektet:

15605	<i>Gamle nordnorske gravferdsritualer - kan de forstås som kulturelt helsefremmende forbilder for moderne sorg og sorgarbeid?</i>
Behandlingsansvarlig	Universitetet i Tromsø, ved institusjonens øverste leder
Daglig ansvarlig	Geir Fagerjord Lorem
Student	Leif Hugo Hansen


Etter gjennomgang av opplysninger gitt i meldeskjemaet og øvrig dokumentasjon, finner vi at prosjektet ikke medfører meldeplikt eller konsesjonsplikt etter personopplysningslovens §§ 31 og 33.

Dersom prosjektopplegget endres i forhold til de opplysninger som ligger til grunn for vår vurdering, skal prosjektet meldes på nytt. Endringsmeldinger gis via et eget skjema, <http://www.nsd.uib.no/personvern/endingsskjema>

Vedlagt følger vår begrunnelse for hvorfor prosjektet ikke er meldepliktig. Prosjektet kan settes i gang.

Vennlig hilsen

  
Vigdis Namtvedt Kvalheim

  
Siv Midthassel

Kontaktperson: Siv Midthassel tlf: 55 58 83 34

Vedlegg: Prosjektvurdering

Kopi: Leif Hugo Hansen, Einhågen 15, 9411 HARSTAD



Prosjektleder har i privat regi innsamlet datamateriale, i form av intervju og fotografi, i perioden 1989-1992. Ombudet viser til at personopplysningsloven ikke gjelder behandling av personopplysninger som den enkelte foretar for rent personlige eller andre private formål, jf. personopplysningsloven § 3 andre ledd. Ombudets vurdering omfatter dermed kun behandling av datamaterialet til forskningsformål.

Det legges til grunn at datamaterialet som skal benyttes til forskning foreligger i anonymisert form ved at verken direkte eller indirekte personidentifiserbare opplysninger fremgår og at opplysninger ikke kan kobles til den enkelte via en koblingsnøkkel. Sistnevnte vil innebære at overskriften på transkripsjoner fjernes/endres slik at teksten ikke kan kobles til den enkelte gjennom en koblingsnøkkel. Det legges til grunn at transkripsjoner ikke inneholder indirekte personidentifiserbare opplysninger.

All den tid datamaterialet som behandles til forskningsformål foreligger i anonymisert form vil behandlingen ikke omfattes av meldeplikten.