



Lik og ulik

– introduksjon til variasjon i gravskikk

*“No life is complete except with its death”
(Ghosh 1989:xi).*

I døden er vi like...eller?

Hvorfor er det forskjeller i begravelsesritualer? Dette er et evig, tilbakevendende spørsmål innen arkeologien (jmf. Ucko 1969). Ofte blir likhet i gravskikk innen en kultur og tidsperiode tatt for gitt, mens ulikhet er en anomali. Dette utgangspunktet er ikke selvnlysende, og forholdet mellom likhet og ulikhet kan i seg selv belyse viktige religiøse og sosiale strukturer og prosesser. Målsetningen med denne boken er derfor todelt:

1) Å belyse ulike tilnæringer til døden i deler av Norden fra moderne tid til mesolitikum, for derigjennom

2) å tematisere og problematisere hva likheter og ulikheter i gravskikk slik det fremtrer i det arkeologiske materialet kan si om menneskers forhold til, og forståelse av, både seg selv, samfunn, gudeverden og/eller kosmologi.

Studier av graver har hatt en sentral rolle i arkeologifaget (e.g. Brown 1971; Chapman et al. 1981; Parker Pearson 1999). Dette skyldes i stor grad at mye av kildetilfanget har fremkommet i graver. Likevel har studiet av graver ofte fokusert på alt annet enn død: typologi, kronologi, teknologi, import, osv. Osebergbegravelsen er et slikt eksempel. Funnets enorme rikdom har muliggjort å studere nær sagt de fleste aspekter ved vikingtidens samfunn. Derimot er det færre studier som har tatt for seg utgangspunktet for hele funnet og analysert det for hva det er; nemlig død og begravelse (se Arwill-Nordbladh 1998, Gansum & Risan 1999, Gansum 2002, 2004a).

Religionsarkeologi har vært en tilnærming som har søkt å endre på dette forholdet. Religionsarkeologien ble tidlig utviklet i Skandinavia, først og fremst med utgangspunkt

i bronsealderen (e.g. Kaul 1998) og Anders Kaliffs arbeider (Kaliff 1992a, 1992b, 1995a, 1995b, 1997). Internasjonalt har religionsarkeologi blitt et etablert fagfelt (Insoll 1999, 2001, 2004).

Siden døden har en så sentralt plass i det arkeologiske materialet, er det viktig å analysere døden ut fra dødens egne premisser for å få en bedre forståelse av fortidens mennesker, samfunn og kosmologi. Derfor er det også nødvendig med en konstant teoretisering av tilnæringsmåter til død og gravskikk. Arkeologisk er det tre overordnede materielle kategorier som involverer den døde direkte:

1) *Likbehandling*. Jordfestelse og kremasjon er de vanligste behandlingene av liket i de norrøne samfunnene, men andre begravelsesformer kan tenkes. Vannbegravelse (senking av liket i sjøer) er et eksempel, og myrfunn kan under visse forutsetninger karakteriseres som vannbegravelse. Luftbegravelser kan også ha funnet sted. Hvis den mytologiske referansen til at Odin hengte seg i et tre i Uppsala representerer og relaterer seg til en reell praksis utført av mennesker, så vil det være en form for luftbegravelse. Ut fra analyse av temperaturen brente bein har vært utsatt for under kremasjoner (Holck 1987), kan man også argumentere for at døde personer har blitt kokt, røkt eller ”roasted” (Oestigaard 2000a), og andre behandlinger av liket kan også ha forekommet.

2) *Gravgods*. Hvorfor det er fravær eller nærvær av gravgods er et uløst problem. På den ene siden har eskatologiske forklaringer blitt vektlagt. Nærvær av gravgaver blir ofte tolket som gjenstander den døde trengte på reisen videre, eventuelt i et dødsrike. På den andre siden har gavenes rikdom blitt sett på som et uttrykk for den avdødes status, og det er ikke nødvendigvis noen motsetning mellom disse forklaringene. Likevel er det til ulike tider både strukturelle likheter og variasjoner i assortimentet av gravgaver, og problemstillingen forsterkes når det er lite eller ingenting gravgods hvis man antar at det var viktig for den døde i vedkommendes neste liv.

3) *Monument*. Fraværet og nærværet av monumenter er et tilsvarende problem. Store hauger er ofte, med utgangspunkt i blant annet Oseberg- og Gokstadbegravelsen, blitt antatt å representere rike graver, men mange av de aller største haugene har nesten ingenting gravgods, og haugbygging er ikke utelukkende avgrenset til dødesfæren (Gansum 2004b). Videre er forholdet mellom haug og røys uavklart, og røyser og steinsetninger fins i utallige former. Til sist så fins det en rekke rike flatmarksgraver, som indikerer at i visse perioder var ikke rikdom nødvendigvis forbundet med store monumenter.

Variasjonen i den materielle kulturen som fins, fremviser en stor variasjon. Likbehandling, gravgods og monument er tre variabler eller parametere, som muliggjør fleksibilitet i begravelsesritualene hvor ulike elementer kan settes sammen i partikulære, planlagte og regisserte ritualer. Kompleksiteten i gravskikken slik den er representert i den materielle kulturen er likevel bare en del av den totale dødesfæren.

Det er derfor analytisk hensiktsmessig å skille mellom et overordnet døderitual som inkluderer forfedrekult i forkant og etterkant av en begravelse som kan, men trenger ikke, å etterlate materielle spor, og begravelsesritualet i seg selv, som arkeologisk er representert ved likbehandlingen, gravgods og monumenter (Goldhahn & Østigård 2006).

Selv om gravritualene er arkeologisk sporbare i den materielle kulturen, er det selvfølgelig også mange hendelser og ritualer som ikke etterlater seg materielle spor. Begravelsen til Pave Johannes Paul II belyser deler av denne kompleksiteten. Paven døde 2. april 2005 og begravelsen fant sted i Peterskirken 8. april 2005. Pave Johannes Paul II ble begravd i en enkel trekiste. Likevel anses begravelsen som den største pilegrimsbegivenheten i kristendommens historie. I perioden mellom 2. – 8. april er det estimert at opp mot fem millioner mennesker kom til Roma for å delta i det som var viktige ritualer både for dem selv, men som også var en massiv, kollektiv manifestasjon av den katolske kirkens betydning. I relikviemessen på Petersplassen den 8. april var det omkring 300,000 mennesker samlet, mens det var omkring 700,000 i gatene rundt Petersplassen. Verken likbehandlingen, gravgods eller monument sier noe om hvor mange som var med i begravelsen, og viktigheten av døden i samfunnet er delvis å finne blant alle deltakerne som vanskelig lar seg identifisere i det arkeologiske materialet.

Det har vært en tendens til å vektlegge enfaktorsforklaringer i analyser av gravskikk, som for eksempel at gravgods og monument representerer sosial status, avspeiler religion etc., men man må anta at en hel rekke variabler har samvirket, og det gjør gravskikksanalyser kompliserte. Begrensningene av faktorer som det er mulig å tilnærme seg i gravskikkstudier retter et enda større søkelys på de faktorene som er mulig å analysere med utgangspunkt i materiell kultur. Artikkelen i denne boken og andre studier muliggjør å begrepsfeste i hvert fall 20 ulike variabler som alle på forskjellige måter er med på å etterlate variasjon i materielle uttrykk slik det fremstår i det arkeologiske materialet. Hvilke faktorer som til en hver tid er de viktigste har variert, og alle disse variablene kan ha samspilt når et gitt begravelsesritual har blitt utført:

1) Religion og religionsskifte

Ulike religioner er selvfølgelig en årsak til forskjeller i gravskikk, men en spesiell type ritualer er ikke alltid ensbetydende med en spesifikk religion. Ofte er flere ulike gravskikker tillatt, men det kan være ulike religiøse regler for hvem som kan få hvilken type gravform. I hinduismen er det den avdødes livssyklusritualer som avgjør om vedkommende skal bli kremert eller få jordbegravelse (Oestigaard 2000b). Kristendommen har historisk sett vært en sterk motstander av kremasjon. I 785 forbød Karl den Store kremasjon og innførte dødsstraff for de som kremerte andre døde (www.krematorium.ee/english/tlnkremat.htm). I Norge var kremasjon forbudt inntil 1898 og det første krematoriet ble åpnet i Bergen i 1907. Den katolske kirken opphevet



Figur 1. Avgrenset sted for askespredning på Norra Kyrkogården i Stockholm. Foto: Terje Østigård.

kremasjonsforbudet i 1963, mens den ortodokse kirken fremdeles opprettholder det. Endringer i gravskikk er derfor ikke nødvendigvis relatert til trosskifte (fig. 1), selv om overgangen mellom hedendom og kristendom kjennetegnes blant annet ved at kremasjon som praksis forsvinner.

Hvordan gudeverden er forstått og guddommenes beskaffenhet kan også være avgjørende for valg av gravskikk og de ritualene som utføres. Eskatologiske forestillinger om for eksempel himmel og helvete og hva sjelen er, og hvorvidt en religion består av animistiske, polyteistiske eller monoteistiske guddommer, samt i hvilken grad de er transcendentale (Morris 1987:100), kan være styrende for ulike dødekulter. I monoteistiske religioner som jødedommen, kristendommen og islam er gud allmektig og eksisterer totalt uavhengig av sin egen skapelse av kosmos og verden. Dette er transcendentale religioner. I religioner hvor verden ikke er ferdigskapt en gang for alle, i kosmogoniske religioner, har gudene derimot en avgjørende funksjon som går ut på å vedlikeholde kosmos. Menneskene og gudene er avhengige av hverandre og arbeider mot det samme målet; gjenskapelse av samfunnet, verden og kosmos (Trigger 2003:472).

Selv om religion er en avgjørende ramme og premisseleverandør for menneskers oppfatning av seg selv og sin plass i kosmos, med konsekvenser for hvordan de døde tar del i eller lever videre i en annen eksistens, så er ikke religiøse forklaringer

tilstrekkelige i seg selv. Det kan finnes et stort handlingsrom for ulike praksiser, og ritualene fungerer og blir utført av mennesker som lever, og følgelig er de også sosialt og kulturelt definert, selv innen kristendommen (se Ottesen, Magnussen og Jonsson i denne boken).

2) Avdødes status og identitet

Den sosiale viktigheten og virkeligheten av døden har vært en av hovedtilnærmingene til gravskikk i arkeologi. Med den prosessuelle arkeologien ble dette perspektivet satt i system og definert. Den døde var i fokus, som i og for seg er et naturlig utgangspunkt siden det er vedkommende som er død. Lewis Binford (1971) hevdet at kompleksiteten i gravskikk tilsvarer kompleksiteten i sosial organisasjon og samfunnsforhold, og sosiale identiteter i graven korresponderer til den avdødes tidligere sosiale status. Binford skilte i hovedsak ut fire sfærer av definerende og avgjørende status:

- 1) *Alder,*
- 2) *kjønn,*
- 3) *relativ sosial status innen en gitt gruppe, og*
- 4) *sosial tilhørighet i form av flere sosiale medlemskap i samfunnet.*

Et fokus på status involverer både tilskrevet og ervervet status. Tilskrevne statuser tillegges et individ uten henvisning til medfødte forskjeller eller ferdigheter.

Tilskreven status er ikke medfødt og kan ikke forutsies. Ervervede statuser tillegges ikke individene fra fødselen av, men oppnås gjennom konkurranse og ferdigheter (Østerberg 1994:44). Dyktighet i strid og krig er en slik type ervervet status.



Figur 2. Å gravlegges i Westminster Abbey i London er en stor ære og forbeholdt de få. Foto: Terje Østigård.

Sosial status og hierarkier har vært sentrale temaer i studier av døden (e.g. Renfrew 1973, 1976, Randsborg 1974, Peebles & Kus 1977, Renfrew & Shennan 1982, Wason 1994). I dag er det ofte et implisitt premiss at sosial status i livet blir markert i døden (fig. 2), om enn i modifisert form. Rike graver representerer mest sannsynlig det øvre, sosiale sjikt, men man kan ikke derifra slutte at fravær av store monumenter og rikt gravgods representerer det motsatte. De døde begraver ikke seg selv, og det er de gjenlevende som av ulike

grunner har valgt å legge ned gjenstander eller ikke. Selv om dette er selvfølgelig, har likevel gravskikkstudier i liten grad rettet fokuset bort fra den døde og til de levende (Oestigaard & Goldhahn 2006, Goldhahn & Østigård 2006).

Dette kan medføre at man får et skjevt perspektiv, som i beste fall unnlater viktige dimensjoner av gravskikken. Det er ikke noe galt i og for seg med et skjevt perspektiv, i alle varianter av ordets betydning, som i noen tilfeller kan ha medført riktighet. Problemet med et skjevt perspektiv hvor for eksempel kvinnegjenstander som forekommer i mannsgraver og motsatt tolkes som uttrykk for homofile/lesbiske/transvestitter (Solli 2002), er todelt: På den ene siden reduserer det analysen til at gjenstandene kun representerer den avdødes identitet hvorved man opprettholder antakelsen om en 1:1 relasjon mellom gravgavens karakter og avdødes sosiale status, og på den andre siden kan man innvende at ved et slikt perspektiv blir en vel stor andel av forhistoriens mennesker skjeve. En alternativ tilnærming er å rette fokuset bort fra den døde og til de levende (Oestigaard & Goldhahn 2006, Goldhahn og Roth Niemi i denne boken).

3) De gjenlevendes status

Døden er ikke kun et anliggende for den avdøde selv, og de etterlatte skifter også identitet når et familie- eller samfunnsmedlem dør. Samfunnet skal rekonstrueres og det sosiale tomrommet en person etterlater seg ved et dødsfall skal fylles. Denne endrete rollen til de etterlevende blir også ofte markert blant de gjenlevende, ikke bare dem selv i mellom, men også i forhold til den døde. Gravgavene kan være gitt av slektninger og andre gjenlevende som et tegn på at de selv har endret sosial status og posisjon i samfunnet. En sosial identitet er basert på relasjoner mellom mennesker, og når en person som har vært med å konstituere en identitet dør, vil det påvirke de gjenlevende.

Dette er tydelig i hinduistiske begravelser hvor gravskikken relaterer seg til livssyklusritualer. Ekteskapet er den viktigste sosiale institusjonen i samfunnet, og ut fra tradisjonell og ortodoks tankegang er konen delvis skyldig i sin ektemanns død hvis han dør før henne, fordi hun angivelig ikke har vært nok hengiven. Det implisitte asymmetriske kjønnsrollemønsteret er ikke tema i denne sammenhengen, men enken må markere sin nye status i begravelsesritualene. Hun tar av seg alle de materielle gjenstandene som representerte ekteskapet, og som hun fikk av sin mann i bryllupet. Hennes endrete sosiale status markeres ovenfor den døde, og hun legger blant annet smykker og armbånd som indikerte hennes sosiale status som gift på brystkassen til ektemannen, hvorpå han blir kremert med hennes ting (fig. 3). Han tar med seg hennes identitet på bålet og inn i døden representert ved hennes smykker, og dermed er det ingen motsetning mellom kvinnelige gjenstander i graver og det faktum at den avdøde selv var mann (Oestigaard 1998, 2000b, 2005).

Det å markere sin egen identitet og relasjon til avdøde ses også i moderne begravelser



Figur 3. Den avdøde ektemannen blir kremert med sin kones smykker lagt på kroppen. Nire Ghat, Baglung Bazar, Vest-Nepal. Foto: Terje Østigård.

i vårt samfunn. Ved kisten legger pårørende, familie og venner ned kranser hvor deres eget navn er skrevet på, og noen av kransene følger med kisten ned i graven. De gjenlevende følger med den døde i graven – både i form av endrete identiteter og gjenstander. Dette retter fokuset mot den samtidige kulturens praksiser og tradisjoner. Det levde livet definerer ikke bare hva religion er, men også hva som er det rette å gjøre.

4) Tradisjon

Selv i strengt formaliserte religioner er tradisjon viktig, ikke bare hva som er den offisielle lære eller dogme, men også familiens, slektens eller bygdens tradisjon. Gananath Obeyesekere skiller mellom *personlige* og *kulturelle* symboler (Obeyesekere 1990:22). Et symbol er både personlig og kulturelt. Et symbol er både en basis for selvrefleksjon (den personlige dimensjonen) og kommunikasjon med andre (den kulturelle dimensjonen). Avdødes etterkommere utfører ritualene i samsvar med deres tradisjon og forfedre. På den ene siden påfører den kulturelle dimensjonen av symbolet begrensninger på den personlige dimensjonen – ikke alt er godtatt. På den andre siden trenger ikke andre landsbyboere å forstå meningen av den personlige dimensjonen, men de må bare akseptere at den er innenfor rammeverket og begrensningen av de kulturelle dimensjonene av symbolet (Østigård 1998). Eller med enklere ord: det er mange måter å utføre et ritual på som alle er like riktige og viktige.



Figur 4. To sønner foran kremasjonsbålet hvor de kremerer sin far. Nire Ghat, Baglung Bazar, Vest-Nepal. Foto: Terje Østigård.

Tradisjon, sammen med mytologi, er ofte hva som definerer sannhet. Selv om religionen og trosinnholdet er det samme, kan det være stor lokal variasjon i gravskikk innenfor små områder. I Vest-Nepal var det ulike skikker i stort sett hver eneste landsby selv om alle var hinduer og delte den samme verdensforståelsen. Når jeg spurte om hvorfor de gjorde som de gjorde, var som oftest svaret at ”det er i følge vår tradisjon” eller at ”vi har alltid gjort det slik” (fig. 4), og når jeg refererte til at de gjorde det annerledes i nabolandsbyen,

var ofte svaret at det var deres tradisjon, og det var helt uproblematisk (Oestigaard 2000b). Selv prester tilpasset ritualene til hva som var den lokale tradisjonen.

Det har blitt skilt mellom ”Great tradition” og ”Little tradition” (Redfield 1956), hvor den Store tradisjonen har religiøse skrifter, elite i form av prester og sammenfaller ofte med verdensreligioner eller sivilisasjoner, mens den Lille tradisjonen er landsbygdenes tradisjon, ofte uten skrifter og skriftlærde og religioner med mindre omfang. Selv om det er et analytisk interessant skille, er det problematisk fordi det ikke er noen nødvendig motsetning mellom dem. En Stor tradisjon er gjerne en overbyggende ramme for et konglomerat av forskjellige lokale tradisjoner (Furer-Haimendorf 1959:135), og en bonde som er analfabet er en like god hindu eller kristen som en prest, selv om det historisk sett har vært en del prester som ikke har delt dette synspunktet.

Det interessante i denne sammenhengen er hvordan man kan spore ulik grad av kunnskap og kompetanse i det arkeologiske materialet. Presteskap definerer i stor grad hva som er den offisielle tro og lære. Likevel fins det er rekke eksempler på at det er de færreste som bruker prestene i for eksempel døderitualer. Prestene utfører ritualene på de helligste stedene, mens de fleste bor på landsbygden og utfører ritualene selv. Et paradoks med et sterkt institusjonalisert presteskap på hellige hinduistiske plasser som Varanasi i India og Pashupatinath i Nepal, er at på den ene siden er det disse ritualene som ”definerer” den ”rette” lære og praksis, men på den andre siden er ritualene så spesialiserte og profesjonelt utført at de ikke er representative for folk flest og i alle fall ikke for størstedelen av den materielle kulturen som er igjen etter ritualene, eller det som vil være de arkeologiske kontekstene. Det typiske kan bli atypisk.



Figur 5. Profesjonell kremator kremerer ved Pashupatinath-tempelet langs den hellige Bagmati-elven, Kathmandu. Foto: Terje Østigård.

5) Rituelle spesialister og praktisk kunnskapskompetanse

Det har blitt argumentert for, med utgangspunkt i skriftlig materiale, at det ikke har vært rituelle spesialister, offisielle kultledere eller ”prester” i vikingtid (Sundquist 1998). Dette skyldes i hovedsak to ting: 1) det skriftlige materialets karakter og 2) de rituelle spesialistene som institusjon tilhørte i stor grad de forutgående periodene. Likevel fins det selv i vikingtiden spor etter ulike rituelle spesialister (Goldhahn & Østigård 2006).

Hvorvidt døderitualene blir utført av rituelle spesialister eller ikke, kan la seg avgjøre av gravmaterialets karakter (se Goldhahn & Østigård 2006). Ritualer er ofte teknologiske, kompliserte prosesser. Gjennom å analysere hvem som ”kan” og ”ikke kan” utføre ritualene – eller rettere sagt hvordan de er utført – er det mulig å identifisere ulik grad av spesialisering. Hvorvidt ritualene har blitt utført av spesialister eller ikke, har ikke betydning for forståelsen og oppfatningen av viktigheten av ritualene. Ut fra en ritualteoretisk forståelse ”fungerer” de like godt, men gjennom å tilnærme seg rituelle spesialister som institusjon kan man identifisere ulike religiøst, defnerte grupper.

Et utgangspunkt for å identifisere en slik rituell spesialistgruppe er kremasjon. Å kremere er en vanskelig prosess (fig. 5). En kremasjonsprest som har kremert 15.000 personer kremerer på en helt annen måte enn en sønn som for første gang skal kremere sin far (Oestigaard 2005). I den materielle kulturen som er igjen etter kremasjonen vil det kunne identifiseres likhet eller ulikhet i hvordan ritualene har blitt utført.

Rituelle spesialister kremerer ensartet og følgelig vil de materielle etterlevningene fremvise stor grad av likhet. Uerfarne familiemedlemmer som kremerer vil ikke ha den praktiske kunnskapskompetansen. Selv om de har en forestilling om hvordan ritualet skal utføres, så vil det være en variasjon over et tema, og disse små ulikhetene i den materielle kulturen kan indikere familiebasert kult (Golhahn & Østigård 2006). Dette retter også fokuset på rituelle komposisjoner og foreskrevne regler som beskriver hvordan de enkelte ritualene skal utføres.

6) Rituelle komposisjoner

Et begravelsesritual består av en rekke rituelle sekvenser. Hvis hver av disse sekvensene har en spesiell betydning og funksjon, så kan man tenke seg at hvert begravelsesritual er spesiallagd for den avdøde ut fra hendelser i dette livet og konsekvenser i det neste. Ulike elementer kan anvendes for å oppnå at den døde kommer til et dertil ønsket og egnet sted i det hinsidige (se Kristoffersen & Østigård i denne boken).

I tibetansk buddhisme analyserer lamaen horoskopet til den avdøde for å tilpasse ritualene slik at den døde kan få en best mulig reinkarnasjon. Når vedkommende ble født, tidspunkt når døden inntraff, hvordan dødsfallet skjedde osv, er deler av en helhet som definerer hvordan ritualene skal utføres. Selv om det i disse tilfellene ikke er gravgods som blir gitt, men ulike bønner og ritualer som blir utført, vil gravgods kunne fungere på tilsvarende vis.

Hvorvidt det nødvendigvis må være prester som regisserer ritualene vil avhenge av kultur og religion, og lekfolk og de etterlatte kan gjøre det selv. Et eksempel hvor det synes å ha vært et strengt organisert og regissert hendelsesløp i forkant av begravelsen, kan være Oseberg. Foruten at det kreves kunnskap om å bygge en slik haug, så har halve haugen vært åpen fra tidlig vår til ut på høsten hvor halve skipet har vært en rituell scene (Gansum & Risan 1999, Gansum 2002, 2004a). Interessant i denne sammenhengen er billedveven som ble funnet. Den synes å avbilde en prosesjon, som kan være selve gravprosesjonen i Oseberg. Hvis det er tilfellet, må hele ritualet og de interne sekvensene ha vært organisert og klargjort i god tid i forveien siden det tar lang tid å lage en slik vev, og Osebergs unike karakter indikerer at dette ritualet var noe helt spesielt, som i seg selv kan tilsi en rituell organisering eller komposisjon.

Alternativet i det andre ytterpunktet er at hele begravelsen og alt som fulgte med var tilfeldig og ikke en del av en organisert helhet. Et slikt utgangspunkt synes urimelig tatt i betraktning dødens rolle og viktighet både for den døde, i samfunnet og i kosmos. Likevel vil det alltid være et stort spillerom for variasjoner og personlige uttrykk selv i strengt organiserte ritualer, og igjen åpner forholdet mellom personlige og kulturelle symboler og ritualer opp for stor variasjon innenfor organiserte og strukturerte rammer. Det kan være variasjon i en overordnet ensartethet.

7) Dødsårsak

Uheldig dødsfall kan være en grunn til at det er nødvendig å ”skreddersy” ritualene for å motvirke de negative omstendighetene omkring dødsfallet (se Jonsson, Knutzen og Magnussen i denne boken). I hinduismen kan noen typer uheldige dødsfall kompenseres ved at prester utfører ekstra, og kostbare, ritualer, som oppveier det negative som har blitt påført den døde. Blir man drept av tiger, kobra eller begår selvmord, vil det medføre at man ikke kan bli kremert, men får vann- eller jordbegravelse (e.g. Parry 1994, Oestigaard 2005).

Stedet hvor mennesker som har dødd uheldige dødsfall er begravd, kan også være adskilt fra de andre døde. Udøpte barn og aborterte fostre skulle ut fra tradisjonell, kristen tankegang ikke begraves i vigsløt jord, men foreldrene har også manipulert disse uheldige livssituasjonene ved å gi deres avdøde en best mulig begravelse (se Magnussen i denne boken). Øksemordere, bannlyste, vranglærere og forbrytere av ulike slag skulle heller ikke begraves på kirkegården, og ikke nok med at de ikke fikk komme i vigsløt jord, ut fra folkloren ville de bli gjengangere og onde ånder som ikke kom videre til en annen dimensjon, men måtte vandre hvileløst rundt på jorden i en limbo-tilstand.

Selvmord er en kategori av dødsfall som i de fleste kulturer er problematisk og svært uheldig. Foruten at det selv i dag er forbudt å ta sitt liv definert ved norsk lov, så får som oftest de som begår selvmord spesielle, og som oftest stigmatiserte, begravelserformer. I tradisjonell kristendom kunne de heller ikke bli begravd i vigsløt jord. Moselikene er en annen kategori som kan representere stigmatiserte mennesker av lav sosial rang (Parker Pearson 1999:67-71).

På den positive siden kan måten en person dør på avgjøre hvilket liv og hvor vedkommende vil komme i det neste livet. Å dø den ærerike døden i kamp var idealet for vikingene som ville komme til Valhall og sitte ved Odins bord. Å dø i sotteseng av gammel alder eller sykdom var derimot negativt og resulterte i et videre liv i Hel (Steinsland 2005:347-349).

8) De levende døde

Hvor den døde blir begravd og kremert har ikke kun konsekvenser for den døde selv, men i like stor grad for de etterlevende. Dette er også et spørsmål om hva døden representerer og er ontologisk sett et spørsmål om hva det menneskelige er. Er vi døde eller lever vi videre? Dette er et problem og spørsmål som gjelder i like stor grad i forhistorien (se Knutzen og Mansrud i denne boken).

I de fleste kulturer og tradisjoner er selve døden med tilhørende ritualer kun en ”dør” til et videre liv. I kristendommen vil de døde leve videre enten i himmelen eller helvete. Ut fra normal forståelse av kristendommen er det vanntette skott mellom disse dimensjonene av tilværelser, men det fins en rekke unntak. Gjengangere og spøkelser er et velkjent fenomen og det var personer som levde i en ”limbo-tilstand”

som ikke hadde klart å komme seg videre. Drapsmenn, øksemordere og selvmordere var ansett å tilhøre denne kategorien. Uheldige dødsfall kunne føre til denne skjebnen ”verre enn døden”.

Troen på at det fins sjeler som hvileløst vandrer rundt her på jorden tilhører ikke kun en hensvunnen tid av kristendommen. Helt frem til 1960-tallet var det i enkelte deler av Norge vanlig praksis å bruke marskalker under begravelsene. Marskalkene var to nære venner av den avdøde som sto ved kisten under selve begravelsen og voktet den døde. Marskalkene hadde egne marskalkstaver til dette formålet, og når prosesjonen forlot kirken gikk marskalkene i front og ledet den døde trygt til graven. Viktigheten av marskalktradisjonen var nettopp fordi det fantes gjenferd eller onde ånder som kunne føre den dodes sjel av gårde, men på 1960-tallet ble praksisen avvirket fordi dette ikke var kristen tro og tradisjon: slike gjenferd fantes ikke (Østigård 2006).

I forhistorien har *utesitje* vært praktisert. Utesitje deles inn i to typer; en passiv og en aktiv. Den passive utesitjen innebar at de etterlevende satt på gravhaugen og lyttet etter spådomstegn eller annen kunnskap som de døde hadde. Den aktive formen innebar å mane frem åndene og vekke opp de døde. Kristenrettene på 1200-tallet var sterkt i mot praksisen med utesitje på gravhauger, og Gulatingsloven sier at utesitje var en ubotelig handling som hadde til hensikt ”å vekkja upp troll og med det fremja heidendommen” (Hansen et al 1994). Hvis de døde levde videre, ikke bare i en annen eksistens som de etterlevende hadde tilgang til, rettes fokuset mot forfedrene og forfedrekult.

9) Forfedre og forfedrekult

På Borre i Vestfold ligger Norges største samling av store gravhauger. I dag består gravfeltet av syv storhauger og tre store gravrøyser i tillegg til ca. 30 mindre gravhauger. Tidligere fantes det ytterligere to store gravhauger. Diameteren på de største gravhaugene er mellom 45 og 47 meter og de er mer enn 7 meter høye (Myhre & Gansum 2003). Alle de store haugene har i sin samtid eller kort tid etterpå blitt utsatt for ”haugbrott” eller ”gravplyndring”, som har vært de vanligste benevnelsene på dette fenomenet.

Terje Gansum har med utgangspunkt i blant annet en utgraving på Vårby gård i Huddinge i Stockholms län utfordret dette synet. I en klart avgrenset og definert haug ble det funnet rester av fragmenterte, brente menneskebein, som sannsynligvis stammer fra tre ulike individer som har blitt begravd i haugen. De identifiserbare beinene kunne ikke dateres, men noen av de uidentifiserbare beinene i samme kontekst ble datert til BC 380 - 180. Disse beinene ble funnet i et lag som var mye yngre. ”Gjenstandene stammer fra yngre jernalder og kan knyttes sammen med et par 14C-dateringer til vendetid-vikingtid og kan representere en ombygging av ett eller flere eldre gravanlegg hvor de eldre brente menneskebeina kan ha vært deponert” (Bäck & Gansum 2004:59). Funn av brente menneskebein i et ildsted datert til romertid styrker tolkningen av at dette ikke er en tilfeldighet, men en del av en bevisst, rituell

handling. Tidligere tiders begravninger var deponert i en yngre begravelse. ”Kanskje var en slik ombygging den symbolske forening med forfedrene i jorden. Det å blande seg eller bli del av forfedrene utgjorde et viktig element i døderitualene som dyrker forfedrene” (ibid:60, se Gansum 2004b:255-277).

Gansum spør om man også har å gjøre med et fenomen hvor man brenner forfedrene flere ganger. Det kan tenkes at bein ble spart for slike anledninger for å bli brent med andre slektninger, eller at eldre tiders gravhauger ble åpnet for å hente ut forfedrenes bein slik at de kunne bli inkorporert i den samme eller andre kontekster. Gjennom forfedrekult kan gammel og ny ideologi og religion forenes på synkretistisk vis (Gansum 2004b:277). Forfedrekult i praksis kan dermed spores i selve gravanleggene og ikke kun være en sannsynlig hypotese basert på antakelse om spirituelle relasjoner og åndelig kontakt med de døde, som ikke nødvendigvis etterlater seg materielle spor, eventuelt at de ikke er av en slik karakter at vi med rimelighet kan tolke det som forfedrekult.

10) Forholdet mellom mennesker og dyr

Hvis de døde lever, både på denne siden og i en hinsidig dimensjon, hvor det er regelmessig kontakt og dialoger med de døde (Stylegar 1995), så retter det fokuset på hva et menneske er, og ikke minst, hva skiller et menneske fra guder og andre vesener. Sentralt her er forholdet mellom mennesker og dyr (se Mansrud og Blank & Fahlander i denne boken).

Lotte Hedeager har argumentert for at forholdet mellom mennesker og dyr er flytende. Dette er spesielt synlig i Odins sjamanistiske reiser hvor han skifter til dyreham. Mennesker kan bli dyr – dyr kan bli mennesker (Hedeager 2004). Funn av blant annet bjørneklør i graver kan indikere en slik praksis (Mansrud i denne boken). Tilsvarende funnsituasjon opptrer i Skateholm-materialet hvor hunder er begravd sammen med mennesker, men også alene (Roth Niemi og Blank & Fahlander i denne boken). Hvordan ”menneske” var definert, skal være usagt, men mennesket var ikke den eneste skapningen som hadde ”sjel” eller immanente krefter som medførte særskilt behandling i døden.

Hvis mennesker kunne endre karakter gjennom å skifte ham – og delvis innta guddommelige sfærer gjennom sjamanistiske ritualer, så var det også en grense mellom menneske og ikke-menneske negativt sett. I dag er vi mennesker hvis vi er født av mennesker og har menneskekropp. Tidligere tiders idealer og forståelser av slaver og trellet vitner om at det å ha menneskekropp ikke var tilstrekkelig for å bli identifisert og definert som menneske, med de sosiale og juridiske konsekvensene det innebar (Østgård *in press*). Kort sagt, det som definerte menneske var verken vanntett ”oppover” eller ”nedover”.

Den klare grensen mellom mennesker og dyr er en relativt ung konstruksjon historisk sett. Norbert Elias har argumentert for at denne forestillingen er sentral i vår tids



Figur 6. Satan har omformet seg til en ulv for å kunne spre djevlskap ubemerket. Etter Guazzo 1929:51.

sivilisasjonsprosess og spesiell for vesten, og at dette skillet først ble utkrystallisert i det 12. århundret som en del av den romersk katolske kirkes lære (Elias 1978). Likevel har ulike mektige makter i kristen tradisjon i lang tid etterpå kunne manifestere seg som dyr; først og fremst Satan som geit eller slange (Muchembled 2003), men også som ulv (fig. 6). Samtidig som ondskapen ”ovenfra” kunne omforme seg til dyr, så kunne også hekser innta ulike former for materialiteter gjennom hamskifte som varulv eller padde. Det retter fokuset for øyeblikket bort fra mennesker til gjenstander.

11) Gjenstandenes immanente krefter

I animistiske religioner er naturen besjelet (Morris 1987:100), men også i polyteistiske og monoteistiske religioner kan det guddommelige ta del eller bolig i materielle objekter (se Goldhahn & Østigård 2006). Likevel har ikke steiner, trær eller statuer sjel i seg selv, men det guddommelige kan ta bolig *i* en stein, et tre eller en statue – det er ikke snakk om sjelen *til* en stein, men sjelen *i* en stein (Hocart 1954:30). Kristne helgenfigurer kan begynne å grine eller svette som indikerer den guddommelige kraften og tilstedeværelsen, og følgelig er statuene i seg selv ytterst hellige. Hvilken type religion det er snakk om er i seg selv ikke et kriterium for hvorvidt deler av den materielle kulturen eller enkelte gjenstander innehar immanente krefter eller om guder visualiserer og materialiserer seg i og gjennom gjenstander her på jorden.

Terje Gansum har i samarbeid med smeden Jonny Hansen vist hvordan det trengs beinkull i smelteprosessen hvor jern omdannes til stål (Gansum & Hansen 2004). Funn av menneskebein i smedens smier fins i Norden (se Gansum 2004c, Goldhahn & Østigård 2006). Hvorvidt det er smidd mennesker eller dyr – eventuelt begge deler – inn i sverd, kan man ikke avgjøre med sikkerhet, men som vist så kan det være en flytende grense mellom kategoriene hvor dyr i visse tilfeller kan ha hatt en høyere ontologisk status enn mennesker. I sagaene og Edda kan vi lese at sverdene har navn – de er om enn ikke individer, så har de immanente krefter eller identiteter. Tyrving er kanskje det mest kjente navnet, men andre sverd heter blant annet Gråsida, Kvernbit, Gram, Fetbrei, Bastard og Krep (Gansum 2004c:49). I slike tilfeller kan man spørre seg om gjenstandene er viktigere enn menneskene. Kan gjenstandene få begravelse uavhengig av om det fins en død person?

”Tomme graver” eller kenotafer er tradisjonelt sett tolket som minnesmerker over falne som har dødd andre steder, som for eksempel på sjøen, hvorpå de etterlatte likevel har reist ett monument. Problemet med en slik tolkning er at man lar fraværet av funn være styrende for tolkning og unnlater å tolke konteksten slik den fremtrer (Gansum 2004b), selv om det er helt riktig at nærvær av fravær også er en kildekategori (Hodder 1994). Likevel kan man spørre seg om det er våre egne fordommer og fortolkningsrammer for hva man forventer at ”skulle” ha vært i ”graven” som er styrende fremfor den faktiske funnsituasjonen (Gansum 2004b). Er det gjenstandenes immanente krefter og identiteter som har blitt begravd nettopp fordi mennesker ikke var i en unik posisjon til å inneha slike kvaliteter?

12) Kroppens ambivalente karakter

Hvis gjenstander har immanente kvaliteter og identiteter, så er det nettopp dette trekket som kjennetegner kroppen (fig. 7). Selv i kristen kosmologi har det vært en intim sammenheng mellom ordet/mening og kropp: ”I begynnelsen var Ordet, og Ordet var hos Gud, og Ordet var Gud...Og Ordet blev kjød og tok bolig iblandt oss, og vi så hans herlighet...” (Johannes 1:1&14). Sentralt i forestillingen om skjærsilden er at synden er manifestert i kjødet og renses bort gjennom ilden. Hvis sjel og legeme var separert, ville ikke skjærsilden som prosess ha fungert. Jo syndigere man er, desto mer infisert er kjødet (Oestigaard 2003). Slike forestillinger finnes også i hinduismen. Hvor lang tid en kremasjon tar, avhenger av hvor syndig personen er. Da en minister fra Bihar ble kremert i Varanasi i 1983, ville liket knapt brenne, til tross for størrelsen på bålet, og den angivelige årsaken slik det ble forstått, var den enorme mengden synd forårsaket av hans korrupsjon i det levde livet (Parry 1994:127).

Deler av feminismen har fokusert på at kvaliteter og identiteter er kroppsliggjorte (e.g. Moore 1994). Siden valget av likbehandlingen er den prosessen som tar hånd om selve kroppen – kjødet – den delen av en person som vil starte å forråtne, er det rimelig å anta de ulike identitetene og kvalitetene er styrende for valg av gravskikk. I hinduismen er forholdet mellom kremasjon og inhumasjon relatert til den avdødes



Figur 7. Kropp som nedbrytes på Nire Ghat, Baglung Bazar, Vest-Nepal. Foto: Terje Østigård.

sosiale status tilegnet gjennom livssyklusritualer, som igjen er en religiøs identitet (Oestigaard 2000b, 2005).

Kroppsliggjorte menneskelige kvaliteter blir inkorporert og religiøst institusjonalisert på ulike måter. Kannibalisme eller nekrofagi er følsomme temaer å diskutere til tross for at det har vært både reelle og symbolske praksiser. Nattverden er et slikt eksempel. Siden Jesus var både et perfekt menneske og en perfekt Gud, og tok på seg menneskehetens synder, så renser Jesus' blod og legeme våre synder, uavhengig av om man ser på det rent symbolsk som protestantene eller mer reelt som katolikkene. Det interessante i denne sammenhengen er den enorme kraften av kroppsliggjorte identiteter og kvaliteter.

For øvrig helt uten sammenlikning, så skildres det en interessant praksis i *Saxo Grammaticus*. Kong Vermund ga sin gullhjelme til Folke. Som en del av trosskapsløfte til kongen sa Folke at han heller ville drikke et like stort mål blod som den gullhelmen kongen hadde gitt ham, enn å falle sin herre i ryggen under krig. Folke kjempet hardt, og vant. Etter at han hadde gitt opp å forfølge fienden, var han såret og sliten, men han samlet opp sitt eget blod i hjelmen sin, og drakk, og ved det gjengjeldte han gaven fra kongen. Vermund roste Folke for sin bragd, men Folke svarte at store løfter må man holde, og ved disse ord priste han seg selv og sin dåd like høyt som den gaven han hadde fått (Saxo Grammaticus 1975, Fjerde Bok, s. 116).

Inkorporasjon av blod og kropp, normalt sett ikke ens eget, er et av de sterkeste vitnesbyrdene og handlingene det er mulig å utføre både kulturelt og religiøst. Marshall Sahlins skriver i “Raw Women, Cooked Men, and Other “Great Things” of the Fiji Islands” at “traditional Fijian myths about the origin of cannibalism are rarely found. Perhaps the story, once told, tells all. The origin of cannibalism is the origin of culture” (Sahlins 1983:72). Dette er kanskje en drøy påstand, men vi må være åpne for at ulike slike praksiser har eksistert i forhistorien. Det er vanlig å skille mellom kannibalisme og endo-kannibalisme – det å drepe for konsumpsjon eller konsumpsjon av allerede døde mennesker (Hertz 1960). I denne sammenhengen er det viktig å poengtere at rituell konsumpsjon av mennesker også inkluderer den guddommelige sfæren. Symbolsk konsumpsjon av mennesker gitt som gave til gudene i et døderitual er også et offer (Oestigaard 2000a).

13) Offer

Et offer er en religiøst definert handling hvor et menneske gir en gave til det guddommelige i form av et objekt eller en handling, som kan inkludere mennesker. Ofringer etablerer, opprettholder og vedlikeholder et fundamentalt forhold til en hellig orden i et samfunn og kosmos (Østigård 2004a). Det fins flere ulike offerteorier, og de fleste er basert på enten ett eller flere av disse aspektene: 1) Et offer er en gave fra menneskene til gudene som en del av en prosess hvor gudene gir mer tilbake enn det de får, og dermed oppstår det en asymmetrisk relasjon mellom mennesker og guder hvor de førstnevnte er underordnede og de sistnevnte er overordnede. 2) Et offer er gjenskapelse av en relasjon mellom mennesker og guder for eksempel gjennom et måltid, hvor guden personifiserer samfunnet og legitimerer samfunnsorganisasjoner og strukturer. 3) Et offer er en representasjon og strategi for å oppnå et ønsket mål, for eksempel å vinne en krig. 4) Et offer er et renselsesritual og botemiddel for utførte synder (Valeri 1985:62ff).

Det er en økende grad av eskalering i offer avhenging av viktigheten og betydningen i samfunnet og kosmos. Offeret symboliserer den som ofrer. Jo større ønsket utkom



Figur 8. Kong Domalde i Uppsala ble ofret av sine høvdinge. Etter Snorre 1993:14.

av offeret, desto større verdi må det ha. Fra enkle symbolske ofre stiger verdien og intensiteten til dyreofre, amputasjoner av egne kroppsdeler til det kulminerer i å ofre mennesker. Når det ikke lenger er tilstrekkelig å ofre andre mennesker, gjenstår kun å ofre seg selv, som er det logiske slutt punktet i alle offerteorier. Menneskeoffer er som oftest utført av en høvding eller konge på vegne av samfunnet som helhet (Valeri 1985) (fig. 8).

Arkeologisk er Ibn Fadlans beskrivelse av en vikingbegravelse ved elven Volga i Russland den mest kjente. En slavinne ble rituelt voldtatt av høvdingens menn før hun ble drept av Dødsengelen hvorpå hun ble plassert ved siden av den døde høvdingen ombord på skipet som så ble påtent (e.g. McKeithen 1979). Oseberggraven er et annet eksempel som kan indikere en tilsvarende praksis hvor det var to kvinner begravd. Hvorvidt det er den eldste eller den yngste kvinnen som er blitt ofret, er derimot en annen sak.

Menneskeofring hvor en person blir drept til ære for gudene er en spesiell form for både dødsfall og religiøs rite, som man kan anta vil få et særegent materielt uttrykk i gravskikken nettopp på grunn av den kosmologisk viktige betydningen av handlingen. Videre kan enhver grav ses på som et offer siden de etterlevende "overleverer" den døde til de guddommelige sfærer og dermed etablerer en relasjon mellom mennesker og guder som har betydning for samfunnet, den døde og ofte gudene selv (Oestigaard 2000a).

14) Hellige steder

Hvor hellige handlinger finner sted er ikke likegyldig. Ofte nødvendiggjør hellige handlinger at de utøves på hellige steder. Hellige steder kan være temporære eller permanente – steder kan initieres for spesifikke ritualer for deretter å bli desakralisert eller steder kan, med utgangspunkt i mytologi eller kosmologi, ha en evigvarende og iboende hellighet i seg.

Med mindre man blir kremert i dag hvorpå asken blir spredt for vinden i naturen, er man ved norsk lov pålagt å bli begravd i vigslet jord, det vil si på en kirkegård. Religiøst var det tidligere en forutsetning for å komme til himmelen og gjenoppstandelsen. Helligheten av gravplasser kan også definere hvor det er mest ideelt å bli begravd eller kremert. Varanasi i India er et slikt sted (fig. 9). I Vest-Nepal har Nire-gravplassen en tilsvarende funksjon, om enn i mindre målestokk. Gravplassen er lokalisert ved den hellige Kaligandakielven, som er den nest helligste elven i Nepal. Selv om kremasjon er den foreskrevne praksisen, så fremhevet også prester at en begravelse i røys på Nire-gravplassen, som i seg selv er en mer uheldig gravskikk, vil kosmologisk være mer gunstig enn en kremasjon i en landsby ved en liten elv av mindre hellighet på grunn av gravplassens hellighet (Oestigaard 2000b, 2005). Stedets hellighet kan definere hvorfor det er variasjon i gravskikken.

Det er ulike grader av hellighet som kan sammenfalle og overlappe. Stedet hvor man blir begravd eller kremert kan i seg selv være hellig, men det kan også være *rettet mot* enda mer hellige steder, som påvirker orienteringen av gravene. Det skilles mellom jordisk og himmelsk orientering. Jordisk orientering rettes mot, reell eller imaginær, nært eller fjernt, et sted på jorden, som for eksempel Jerusalem eller Mekka. Himmelsk orientering rettes mot himmelske objekter eller fenomener som ulike stjernekonstellasjoner, soloppgang, solnedgang, nord eller syd (Rose 1922:128). Hellige steder kan overskride grensen mellom natur og kultur.



Figur 9. Manikarnika Ghat i Varanasi, India, det helligste stedet i hinduismen. Foto: Gro Kyvik.

15) Økologi og natur

I den postprosessuelle arkeologien har økologiske aspekter blitt nedprioritert til fordel for symbolske, men likevel skaper naturlige variabler både muligheter og begrensinger for menneskelig handling. Debattene omkring dette temaet har vært mange og lange, og er ikke nødvendig å repetere (e.g. Binford 1962, Hodder 1994, Trigger 1994). Både vulgær materialisme og ”eskatologisk determinisme”, hvor menneskets frie vilje er fraværende, tilhører faghistorien (Trigger 1981:151). Det interessante er å se på samspillet mellom menneskelig atferd og materiell kultur, hvor kulturøkologi og kognitiv antropologi er to sider av samme sak (Trigger 1995, 2000:368, se Roth Niemi i denne boken).

I postprosessuell arkeologi ble natur erstattet med landskap (se Oestigaard 2004b, 2004c). ”Landskap” refererer til ”konstruksjoner” hvor de kulturelle og kognitive aspektene er i forgrunnen; eller hvordan mennesket selv oppfatter sin verden i virkeligheten (Hirsch 1995). Ut fra et fenomenologisk perspektiv er alltid det kognitive det primære, men det relaterer seg ofte til naturen, som har vært kulturelt modifisert i forskjellig grad til ulike tider. Maurice Godelier sier at menneskene har historie fordi, sammenlignet med andre arter på denne planeten, så transformerer de naturen (Godelier 1988:1). Godelier skiller mellom fire former for modifisering av

naturen: 1) noen sfærer er utenfor direkte påvirkning av mennesker, som for eksempel klima (selv om det skjer i dag, men ikke tilsvarende i forhistorien), 2) deler av naturen er indirekte påvirket av menneskene, som beiting og husdyrhold, svedjerdbruk, etc., 3) deler av naturen er direkte påvirket av menneskene, for eksempel domestiseringen, og 4) deler av naturen er modifisert til gjenstander og artefakter, for eksempel hus (ibid:4). Poenget er at natur ikke er separert fra kultur, snarere tvert om, fordi

The boundary between nature and culture, the distinction between the material and the mental, tend to...dissolve once we approach that part of nature which is directly subordinated to humanity – that is, produced or reproduced by it (domestic animals and plants, tools, weapons, clothes). Although external to us this nature is not external to culture, society or history. It is that part of nature which is transformed by human action and thought. It is a reality which is simultaneously material and mental. It owes its existence to conscious human action on nature... This part of nature is appropriated, humanised, become society: it is history inscribed in nature (Godelier 1988:4-5).

Symbolverdenen kan ha deler av sitt utgangspunkt i, men er ikke begrenset til, naturvariabler. Elver, trær, fjell, huler etc. som er hellige, er både natur og kultur. Naturlige elementer inngår ofte i religiøse kosmologier, og må derfor også inkluderes i arkeologiske analyser.

I forhold til døderitualer og gravskikk er det et viktig aspekt som har blitt underkommunisert i arkeologiske tolkninger i Norden, og som bør problematiseres i forhold til økologi og natur: Hvilke gravformer har de døde fått på vinteren? Når det er frost og tele i bakken kan man ikke utføre begravelser, og tilsvarende vil det være tilnærmet umulig å bygge haug og røys. Har liket ligget dypfrossent i snø og is til våren? Størstedelen av alt gravmateriale som finnes må man anta har blitt deponert og konstruksjoner reist i perioder uten snø, men likevel er store deler av de aktuelle områdene dekket av snø om vinteren. Og rent fysiologisk må man anta at vinteren har vært vanskeligst å komme igjennom med størst fare for å dø.

16) Økonomi

Økonomi kan ikke defineres ut fra en streng, markedsorientert pengeøkonomi. I hinduismen kan det i mange tilfeller være vanskelig å skille ut økonomiske aspekter fra religiøse – det pragmatiske fra det kosmologiske (Parry 1994:70). I moderne begravelser i dag er det ofte en holdning om at det vil være smålig å spare på kostnadene ved for eksempel en billig kiste og små blomsterbuketter, mens i hinduistiske ritualer er det vanlig å prute på prisen prestene skal ha, fordi når presten først utfører ritualen, så blir de kosmologiske konsekvensene de samme om man betaler mye eller lite. I andre situasjoner legger økonomiske begrensninger restriksjoner på hvilke ritualer som er mulig å utføre. I hinduismen er kremasjon den foreskrevne praksisen, men spesielt

på de helligste stedene er dette en kostbar gravform som, avhengig av lønnsnivå, kan koste en månedslønn eller to. Derfor hender det ofte at avdøde får en begravelse fremfor kremasjon selv om det kosmologisk er negativt. En gang spurte jeg en informant hvorfor han ikke investerte mer i sitt fars døderitual siden en kremasjon ville sikre han en bedre inkarnasjon i det påfølgende livet, hvorpå han svarte at hvis det var meningen at faren skulle få en kremasjon i stedet for en begravelse, så ville han ha hatt råd til det. Følgelig var det ingen grunn til å investere mer enn nødvendig fordi de kosmiske strukturene allerede var forutbestemt.

I andre tilfeller er det mulig å omgå økonomiske begrensinger og tilpasse seg strukturelle premisser. På Nire-gravplassen i Vest-Nepal ble en fattig mann kremert. Familien hadde ikke råd til kremasjon, men siden den avdøde var høyt respektert i landsbyen, æret medlemmene i landsbyen han ved at alle bar med seg en trestokk ved til kremasjonsbålet slik at han fikk den mest fordelaktige gravformen.

Vanligere er det at symbolske elementer reduserer den økonomiske byrden. Ideelt sett skal kremasjonsbålet bestå av sandaltré, et eksklusivt og parfymert trevirke, som ingen har råd til. Kvaliteten på trevirket påvirker hvordan sjelen frigjøres fra den avdøde, og derfor er sandaltré det kosmologiske beste. Vanlige mennesker har ikke råd til et slikt kostbart trevirke. Selv da kong Birendra og Dipendra i Nepal ble kremert i 2001, var det bare noen få kilo av dette trevirket i selve bålkonstruksjonen. Derfor er det vanlig å legge en liten bit av sandaltré oppe på den døde. Den lille biten symboliserer at hele kremasjonsbålet er bygd av det kostbare trevirket, og følgelig er de kosmiske merittene tilsvarende.

Hvis det fins en ideell struktur eller idé om hvordan det kosmologisk beste gravritualet skal utføres, så er det mulig gjennom symboler og handlinger å erstatte deler av de interne sekvensene og likevel utføre det ”perfekte” ritualet. Symbolske gjenstander og ekstra rituelle sekvenser utført av prester (flere eller annerledes bønner, parallelle ofre, etc.) kan motvirke økonomiske restriksjoner slik at sluttresultatet blir det samme. I andre tilfeller vil disse ritualene være ekstra kostbare for å oppveie for eksempel negative dødsfall (se Kristoffersen & Østigård og Knutzen i denne boken) og å bygge monumenter representerer en meget stor og fysisk arbeidsbyrde (se Goldhahn i denne boken).

17) Pragmatisme

Både økologiske og økonomiske begrensinger og muligheter retter søkelyset på pragmatiske aspekter ved utførelsen og forståelsen av ritualene. Pragmatisme som filosofisk retning inntar en slags mellomposisjon mellom det objektive vitenskapsidealet og den totale relativismen (Bergsvik 2001:73). Sannhet i pragmatismen er “what is good for *us* to believe...what is rationale for us now to believe may not be *true*” i en absolutt forstand, men det er en tilnærming til virkeligheten hvor det er sant helt til “somebody may come up with a better idea” (Rorty 1985:5). I mange tilfeller vil

denne holdningen sammenfalle med en religiøs oppfattelse av sannhet: sannhet er det som er godt for oss å tro.

Selv om det i en del religioner, spesielt i kristendommen, har vært fremsatt dogmatiske og ufravikelige holdninger til både tro og handling, så fins det også pragmatiske holdninger og alternativer (se Magnussen i denne boken). I tradisjonell kristendom er helvetets porter låst fra innsiden, og er man først kommet der, så kan selv ikke Gud gjøre noe med det. I Borre kirke er det derimot avbildet en spesiell scene på Borre-korset, som dateres til 1275-1300. På korsfoten er det avbildet billedscenen ”Kristus i Limbo” fra Nikodemus-evangeliet, som er en apokryf eller ikke-autorisert tekst, og det finnes seks andre slike avbildninger i norske kirker fra noenlunde den samme perioden. Billedscenen viser Jesus på vei ned i helvete, visualisert som en svær kjeft av et udyr som Jesus vrenger og holder oppe, hvorpå han henter opp fortapte sjeler (Østigård 2006). Foruten at dette er pragmatisme i praksis – helvete var ikke evig likevel – så har dette vært institusjonalisert i det høykirkelige, til tross for at Nikodemus-evangeliet i seg selv ikke har blitt inkorporert i den offisielle lære.

Det optimistiske og positive som ligger i det å tro på det som er godt, åpner opp for et stort handlingsrom som vil etterlate seg ulike materielle spor. Dette samsvarer med nyere ritualteori hvor det er *følelsen av forpliktelsen til religiøst, definerte regler* som er det viktige i et ritual, fremfor det å produsere en foreskrevet handlingssekvens. Dette medfører at et ritual har en paradoksal karakter: På den ene siden, et ritual er en foreskrevet handlingssekvens som må utføres på riktig måte, men på den andre siden, hvis man først *har akseptert den rituelle forpliktelsen, så ser det ut til å være umulig å gjøre et ritual feil* (Humphrey & Laidlaw 1994:89, 128).

Så lenge man er forpliktet til å utføre ritualene, og skal gjøre det en gang, om enn ikke akkurat i dag, er det mange muligheter. En av dem er at det ikke er hastverk. I India er det ideelle å bli kremert i Varanasi, men av mange grunner, deriblant økonomiske, så er det umulig for store deler av befolkningen som bor andre steder i landet. Mange velger derfor å kremere på den lokale kremasjonsplassen for så å gi asken i Ganges i Varanasi ved en senere anledning. Tidligere kunne det ta måneder og opp til flere år før det skjedde, mens i dag har busstransport muliggjort at flere gir asken til elven før perioden med størst dødsforurensing er over og døderitualene sluttført innen 11 til 13 dager. Eventuelt kan man sende urnen med asken i posten til en prest som utfører ritualene (Parry 1994:69). Fra nabobyene til Varanasi er det også egne busselskaper som har spesialisert seg på å transportere lik til den hellige byen som dermed muliggjør at slektningene kan utføre ritualene i Varanasi, og selskapene har navn som ”The Last Rites Mail”, ”The Heaven Express” eller ”Corpse Waggon” (ibid:53).

Mellomfasen i tid og rom i kremasjoner åpner opp for at tilsvarende pragmatiske praksiser har funnet sted i forhistorien. Hvis avdøde har dødd og blitt kremert et annet sted, så har det tatt tid før vedkommende ble begravd i urnen på hjemstedet (Østigaard 1999). I mange tilfeller vil det ikke være forskjell om man ser det med

”guddommelige øyne” eller ”menneskelige øyne” – kosmologisk eller pragmatisk – så lenge ritualene til slutt har blitt utført er døderitualer komplett. Pragmatiske aspekter ved gjennomføringen av de ulike ritualene står nødvendigvis ikke i motsetning til forståelsen av den kosmologiske betydningen av handlingene.

18) Ritualer skaper makt

Ritualene har ikke funksjon kun for de døde, og både fra et individ- og samfunnsperspektiv er ritualer fundamentale. Det er de etterlevende som utfører dem og gjennom ritualene blir den fremtidige samfunnsstrukturen skapt og legitimert (e.g. Nilsson Stutz 2003). En religion er definert ut fra det hinsidige og hva som skjer i et videre liv etterpå, men forståelsen og konsekvensene av dette er samfunnsmessige og derfor kulturelt betinget. Følgelig er alle religioner i kontinuerlig endring og en religion er til en hver tid hva menneskene tror og gjør når de handler ut fra et religiøst perspektiv.

Ritualer har derfor mange funksjoner. Clifford Geertz har argumentert for at religion er både en modell *av* “virkeligheten” og en modell *for* “virkeligheten”. Religion beskriver ikke kun den sosiale virkeligheten, men den skaper også virkelighetsoppfatninger (Geertz 1973:93). I denne prosessen er ritualer viktige fordi ritualene *skaper* makt. I Bali beskriver Geertz det på denne måten: “A royal cremation was not an echo of a politics taking place somewhere else. It was an intensification of a politics taking place everywhere else” (Geertz 1980:120). Ritualene var en argumentasjon som ble konstant repetert: verdslig status har et kosmisk utgangspunkt, hierarki er det styrende prinsippet i universet og alle menneskelige ordninger er mer eller mindre bygd opp ut fra guddommelige premisser (ibid:102). Ved å kontrollere ritualene kan verdslig makt bli identisk med guddommelig makt, og samfunnshierarkiene får dermed guddommelig basis.

Ritualer kan derfor være et medium for å uttrykke kulturelle ideer hvor målet er å endre og skape sosiale strukturer (Leach 1976:9-16). Videre er det ofte slik at en ting kan tjene andre formål enn hva det gir seg ut for. Et ritual kan være legitimert ut fra religiøse argumenter og hva som er til det beste for den døde, men funksjonen i samfunnet kan ha en helt annen karakter og rolle (des Bouvrie 1990:118-119). Gravskikk og døderitualene er derfor ikke bare rettet mot den avdøde, men i like stor grad mot de etterlevende, og både monumenter og gravgaver kan ha større betydning for de levende enn de døde (Oestigaard & Goldhahn 2006).

19) Eiendom

Hvem som eier hva og hvor kan være styrende på hvem som kan begraves og hvordan (se Stylegar i denne boken). På gamle gårder er det gjerne en stor eller sentral gravhaug, og ofte blir det tolket som haugen til gardvorden. Gardvorden er den i slekten som bygde gården, rydningsmannen eller en annen person som utmerket seg på en spesiell måte og ble hovedrepresentanten for slektens døde (se Shetelig 1911). Dermed var

denne graven sentral og andre ble begravd andre steder, eventuelt som sekundærgraver i hovedgraven.

Graver markerer ofte rettigheter til jord, slik som med gardvorden. Fraværet av mindre graver i sentrale områder kan dermed indikere større godsstrukturer i tilknytning til tidlig kongemakt hvor lederne sanksjonerte vanlige mennesker eller frie bønder å bygge monumenter (Iversen 2004). Nærvær og fravær av graver kan dermed relateres til eiendomsforhold og andre sosiale og politiske prosesser og strukturer.

Eiendomsrett til monumentene og bruken av dem som pilegrimssteder har ofte avgjørende betydning, fordi det definerer religiøse hierarkier og kan være lukrative geskjeffer. Et av de mer grimme eksemplene er enkebrenningen av Roop Kanwar i Rajastan i India 4. september 1987. Hun var bare 18 år da hun ”valgte” enkebrenning, men det er sterke indikasjoner på at det i praksis var et regelrett mord iscenesatt av hennes svigerfars familie. Hun ble ikke kremert sammen med sin avdøde ektemann, men avgjørelsen ble tatt i ettertid og hun ble brent på et separat bål. Flere tusen tilskuere var vitne til hva som skjedde, men ingen grep inn (Kumar 1993, Narasimhan 1998).

Ideologien og forestillingen om den hengivende konen som ofrer seg på sin avdøde ektemanns bål er i liten grad religiøst definert i de hellige skriftene, og uansett ikke akseptert. Allerede i 1829 ble enkebrenning forbudt i India, men likevel har det folkelige forbildet om dette kvinnelige ”idealet” levd videre. Interessant i denne sammenhengen er at etter denne enkebrenningen ble stedet et pilegrims mål og det ble bygd et tempel på stedet der hun ble brent. Og det var nettopp svigerfaren som kontrollerte tempelet og ble etter lokal standard rik på donasjonene (Kumar 1993, Narasimhan 1998), som igjen viser at familien hadde sterke egeninteresser av hennes død og styrker tolkningen om at det var et mord. De som kontrollerer templene videreformidler spirituel verdien av donasjonene som ofte er penger, og donasjonene tilfaller dem selv eller tempelorganisasjonen. Følgelig er det stor konkurranse om å kontrollere de viktigste templene hvor det kommer mange pilegrimer.

Et norsk eksempel er Olav den Helliges grav i Nidarosdomen, som kirken opplagt profitterte på både religiøst og økonomisk. Den som kontrollerer de til enhver tid viktigste gravene definerer også fremtiden. Denne virkningshistorien omfatter ikke kun ideologi og økonomi, men dødens topografi i seg selv kan være avgjørende for likheter og ulikheter i gravskikk.

20) Virkningshistorie og dødens topografi

Gravskikk som skikk er per definisjon en fortsettelse av tidligere tiders praksiser om enn med utgangspunkt i andre premisser og trosretninger. Selv om trosinnholdet er totalt forskjellig og ritualene finner sted flere tusen år senere, så kan tidligere tiders praksiser være styrende og begrensende på utførelsen av døderitualene. I Danmark er det bygd omkring 85000 gravhauger (Jensen 2002:144). Størsteparten av de er reist i en 400-

års periode som strakte seg fra 1500 til 1100 cal BC (Jensen 1998, se Goldhahn i denne boken for diskusjon). Når monumentene var bygd, hadde de en strukturerende funksjon i landskapet for hvordan etterkommerne kunne utføre døderitualene (se også Stylegar i denne boken). Landskapet var ”brukt opp” for etterkommerne, samtidig som internt innad i denne 400-årsperioden måtte man forholde seg til de allerede eksisterende gravhaugene. På Fitjar på Vestlandet har Arnulf Østerdal vist gjennom en landskapsanalyse av bronsealderens monumenter hvordan dødens topografi har relatert seg til en intern kronologi og et hierarki (Østerdal 1999).

Dødemonumenter kan definere og strukturere samfunn i lang tid etter at de er oppført. Et spektakulært eksempel er pyramidene i Giza i Egypt som definerer den tidlige sivilisasjonen. I det 4. dynastiet ble Khufu’s pyramide (høyde 146,5 meter), Khafre’s pyramide (høyde 143,5 meter) og Menkaure’s pyramide (høyde 66,45 m) oppført på tre generasjoner (Verner 2002). Fra de ble bygd til i dag har de strukturert det egyptiske samfunnet, om enn på ulike måter.

Når store monumenter er oppført – fra pyramider til gårdsgravhauger – må etterkommerne forholde seg til dem. Det kan både definere hvor det er lov å gravlegge og hvordan ritualene og eventuell forfedrekult skal utføres. Videre vil fortidens graver ha en strukturerende effekt som man enten kan tilpasse seg til eller opponere mot. I Linköpings domkirke er det en spesiell grav som belyser dette aspektet (fig. 10).



Figur 10. Den neste største gravsteinen i Linköpings Domkirke. Foto og tekst: Joakim Goldhahn.

Wi skilides med tårar i döden!

År Christi 1752
 På sitt 34 Embetes år
 Haver Östra-Götalands Rantomästare
 Petter Liungstedt
 Född i Wästra-Götaland d. 20 Mart 1692
 Bekostat och låtit hugga
 Theenna i Domkyrkion näst Then största grafsten
 Sedan han Therunder hederligen begrafwit
 Sin k. swärfader, ordinarie landmätaren
 Sven Ryding
 Född d. 25 Jan 1674 Död d. 30 Jun 1736
 Och k. swärmodern, Åresamma Matrona
 Fr. Christina Brandstedt
 Född d. 25 Nov 1677 Död d. 12 Oct 1745
 Tillika med swågern Philos Candidaten
 Johan Rydving
 Född d. 29 Sept 1708 Död i Uppsala d. 10 Apr 1739
 Åstundades Sielf
 Så snart Gudi Behager
 Uti thenna Hwälfda Graf få Hwila sina trötta
 Ben
 Jämte sin Hiertälskade Ägta Makas
 Fr. Christina Catarina Rydings
 Som född d 26 Aug 1713 Saligen dödd d 23 dec 1793
 Hwilken hans Åstundan
 Begynte fullborda d. 26 Jan 1760

Med Glädje skola wi mötas på

Konger og det øvre sosiale sjiktet i samfunnet ble begravd inne i selve kirken. Ved siden av gravene til konger og biskoper ligger det en familiegrav. De døde er i denne sammenhengen ikke så interessante, men Petter Liungstedt som har bekostet og latt gravsteinen blitt hogd. Foruten å nevne nettopp dette faktum at det er han som har lagd graven, så poengterer han at dette er ”den nest største gravsteinen” i kirken! Verken mer eller mindre.

Variabler og faktorer som ikke er tatt med

Alle disse variablene vil ofte være virksomme samtidig når døderitualer blir utført, og man kan også tenke seg og identifisere flere faktorer som er styrende for variasjonen slik den opptrer i det arkeologiske materialet. Etnisitet (Barth 1969) er en mulig identitet som har blitt tolket som en styrende variabel i døderitualer (e.g. Beck 1995), men dette aspektet er utelatt.

Etnisitet er et fiktivt fellesskap ofte basert på en mytisk forestilling om felles opprinnelse som fokuserer på forskjeller med sosial og kulturell relevans. Etnisitet er et aspekt ved en relasjon og ikke en egenskap ved en person eller gruppe. Hvilke kulturelle aspekter og forskjeller som til enhver tid blir ansett som viktige for å skille ”oss” fra ”dem”, er alltid under forhandling og aldri statiske (Eriksen 1993). Ulike etniske grupper kan ha forskjellige gravskikker, men spørsmålet er om disse variasjonene representerer etniske markører eller relaterer seg til ulike tradisjoner (se punkt 4 i denne introduksjonen) eller religioner. Religiøs identitet er en supra identitet som er overordnet etnisk identitet, og følgelig kan flere etniske grupper ha samme religion. I stammesamfunn kan man tenke seg at hver enkelt stamme eller gruppe har sin egen tradisjon/religion, men ved mikroarkeologiske undersøkelser (Cornell & Fahlander 2002, Fahlander 2003) kan det fremkomme stor variasjon i gravmaterialet innad i antatte homogene og etniske grupper (se Fahlander i denne boken). Videre vil det i rituell praksis være variasjon innad i en etnisk gruppe, og som identitet opererer etnisitet og religion på forskjellige nivåer og på ulike kriterier.

Fertilitet og regenerasjon er aspekter som ofte er inkludert i størsteparten av den religiøse sfæren og rituelle praksisen (Turner 1967), døderitualer inkludert (Block & Parry 1987, Metcalf & Huntington 1993, Parry 1994, Oestigaard 2005). I kosmologisk forstand er kanskje dette en av de aller viktigste faktorene og beveggrunner når ritualer utføres, som inkluderer både gravritualer og forfedrekult. Likevel har ikke dette aspektet blitt vektlagt i denne sammenhengen. Dette kan ses på mer som målet og utkommet av ritualene fra lokale til kosmologiske nivåer hvorvidt det er snakk om regn, fertilitet eller kosmisk stabilitet og regenerering. Alle ritualer og religioner kan ha det samme målet, og i denne sammenhengen er fokuset derfor på hvilke variabler som eventuelt kan muliggjøre et slikt endelig mål (uavhengig av hva det er), og ikke minst, hvordan det etterlater seg materielle uttrykk.

Et tenkt tilfelle av variasjon og tradisjon

Det vil selvfølgelig kunne være andre variabler som påvirker handlingene og utføringene av gravritualene og dermed den materielle kulturen, og i denne sammenhengen har målet vært å identifisere deler av den komplekse totaliteten gjennom å begrepsfeste og diskutere strukturerende variabler. Ulike kombinasjoner og ikke minst enkelte av de 20 skisserte aspektene vil være viktigere enn andre i en gitt kontekst, og følgelig er det mulig å vektlegge og analysere de variablene som til enhver tid mest sannsynlig har vært styrende og definerende for gravskikkene. Å identifisere alle eller flesteparten av de skisserte scenarioene vil arkeologisk sett vanskelig la seg gjøre, men man må åpne opp for at de har vært tilstede i forhistoriske kontekster.

Problemet kan belyses med et tenkt tilfelle av en moderne, kristen bisettelse med påfølgende begravelse av urnen. I dag har mange en forestilling om at kristendommen er lite ritualisert, noe det kan føres sterke argumenter mot, men nettopp derfor synliggjør en kristen kremasjon strukturelle premisser, muligheter og begrensninger. Hvis vi tenker oss at Ola Nordmann sr. døde i Horten i Vestfold 25. februar i 2006 i en alder av 70 år. Familien til Ola Nordmann sr. kom opprinnelig fra Borre, men han flyttet til Horten på 1970-tallet. Likevel har Borre og ikke minst Borreparken med de mektige monumentene vært en del av livet hans, først gjennom oppveksten hvor han lekte på haugene, dernest som rekreasjonsområde hvor han i en årrekke har luftet hunden sin, og ikke minst som historieinteressert har han hatt en nært forhold til Borre. Ola Nordmann sr. ønsket derfor å bli begravd på gravplassen ved Borre kirke, som ligger kun noen hundre meter fra Borregravfeltet. Sønnen Ola Nordmann jr. var ansvarlig for å organisere begravelsen. Dette tenkte tilfellet kan belyse et hverdagsscenario som involverer alle de 20 nevnte variablene:

20) *Virkningshistorie og dødens topografi.* Borre kirke kan ha blitt bygd omkring år 1100. I Vestfold er over 60 % av middelalderens kirker anlagt på eller inntil et norrønt gravfelt. Selve kirkegården må ses i lys av Borremonumentene, og hvor Ola Nordmann sr. får en gravplass, er et resultat av hvor det er ledig plass og hvor alle andre er begravd. 19) *Eiendom.* Industrigründeren Sam Eyde kjøpte seg den beste gravplassen hvor det står et stort monument. Kirken har utvidet gravplassen i årenes løp. Olas kone Kari, døde for tre år siden. Mens de var i live diskuterte de hvorvidt de skulle ha dobbeltgrav eller ikke. Hvis de ville begravnes, så måtte de ha to separate graver ved siden av hverandre fordi den første graven ikke kunne gjenåpnes før om 20 år. De valgte å ikke kjøpe gravplass. 18) *Ritualer skaper makt.* Ola og Kari var vanlige mennesker, men likevel var det over 100 sørgende tilstede i begravelsen hans. Heldigvis var det ikke strid innad i familien om fordelingen av arven. 17) *Pragmatisme.* Ola og Kari bestemte seg begge for å bli kremert. En viktig grunn til det var at de da kunne dele samme grav, og urnen til Ola ble satt ned i graven til Kari hvorpå begge navnene ble skrevet på gravsteinen. Kremasjon muliggjør dobbeltbegravelse i samme grav før det har gått 20 år. 16) *Økonomi.* Ola Nordmann jr. organiserte bisettelsen. Den var ikke sparsommelig, men heller ikke overdådig påkostet. Selv hadde Ola Nordmann



Figur 11. Kirkegården ved Borre Kirke vinteren 2006. Foto: Terje Gansum.

sr. sagt at det var ikke noe vits i å kaste bort masse penger siden kisten likevel ville brenne opp i krematoriet.

15) Økologi og natur. I henhold til Gravferdsloven skal en person kremeres i løpet av 8 dager. Vinteren 2006 var hard i Vestfold og det har aldri snødd så mye de siste 40 årene. Urnedesettelse foregår ikke på vinteren og skal skje senest innen seks måneder etter dødsfallet. Urnen til Ola ble satt i graven til Kari i mai 2006. *14) Hellige steder.* I dag er man lovpålagt å bli begravd i vigslet jord (kirkegård) med mindre man velger kremasjon hvorpå asken blir spredd for vinden. *13) Offer.* Ola Nordmann jr. går vanligvis ikke i kirken, men første søndag etter farens dødsfall var han i gudstjenesten hvorpå han ba for sin far og ga rikelig kollekt til kirken. *12) Kroppens ambivalente karakter.* Ola Nordmann sr. ønsket ikke at kroppen hans skulle råtne i jorden og ønsket seg kremasjon. *11) Gjenstandenes immanente krefter.* Ola ønsket å få med seg et kors i graven som han hadde et helt spesielt forhold til. Begravelsesbyråene forsøker å tilpasse seg best mulig til slike ønsker, men siden korset likevel ikke ville komme med i urnen, men bli skilt ut fra beinene når beinene ble knust i askeberederen, så ble ikke korset lagt ned i kisten.

10) Forholdet mellom mennesker og dyr. Spesielt etter Karis død var jakthunden Bjørn kjær for Ola på de lange turene de gikk i Borreparken. Hvis det hadde vært mulig, så

ønsket Ola seg at hunden som de hadde hatt i 8 år også skulle bli kremert og begravd sammen med dem når den døde, men det var ikke lov. Og som Ola selv pleide å si; det er kanskje like greit at det ikke blir amerikanske tilstander her. 9) *Forfedre og forfedrekult.* Ola hadde lurt mye på hvor og når han ville treffe sin kone igjen. Ola bekymret seg ikke over hvorvidt han kom til himmelen eller helvete, men han lurte på selve prosessen og hva som ville skje. Og han var sikker på å treffe igjen Kari. 8) *De levende døde.* Døden er bare en ”dør” videre til det neste livet, og Ola var sikker på at han hadde møtt Kari igjen etter at hun hadde dødd, og gjennom bønn hadde han snakket med henne flere ganger. 7) *Dødsårsak.* Ola døde en naturlig død. Hvis det hadde skjedd noe kriminelt kan politiet kreve obduksjon, og ved mistanke om noe ulovlig, blir man ikke kremert fordi det kan representere bevisforstyrrelse. 6) *Rituelle komposisjoner.* Foruten å bli begravd sammen med sin avdøde kone, hadde Ola ingen spesielle ønsker for hvordan begravelsen skulle utføres, bortsett fra tre salmer han ville at skulle bli sunget i kirken.

5) *Rituelle spesialister.* Forberedelsen ble gjort av begravelsesbyrå, bisettelsen ble forrettet av presten, kremasjonen utført av krematøren og kirketjeneren nedsatte urnen. 4) *Tradisjon.* Både Olas og Karis familie var begravd på Borre kirkegård, men de var de første i familien som ble kremert. 3) *De gjenlevendes status.* Ola Nordmann jr. kunne ha investert i en stor gravstein, men han valgte en pen, men gjennomsnittlig stein, selv om han uten tvil hadde råd til å investere i en som var mye mer kostbar. 2) *Avdødes status.* Ola Nordmann sr. var en vanlig mann, men godt likt og høyt respektert, og derfor var det også mer enn 100 personer tilstede under bisettelsen. 1) *Religion.* Ola Nordmann sr. var kristen.

Alle disse faktorene måtte sønnen Ola Nordmann jr. forholde seg til og tenke over. Uten å tenke på det. Fordi vi gjør bare det vi skal gjøre. Ritualene blir utført fordi de må og skal utføres slik, og fordi vi ikke kan gjøre det annerledes, selv den dag i dag hvor mange tror ritualene spiller mindre rolle fordi vi lever i et desakralisert samfunn. Det er opplevd som tradisjon og helt naturlig, men likevel er det variasjon i kristen gravskikk som anses for å være ensartet.

Dette tenkte tilfellet belyser hvordan ulike variabler sammenfaller og enten muliggjør eller begrenser hva som kan gjøres. Dobbelgrav med kremasjon er mulig, men ikke jordfestelse – da må det være to separate graver. Fravær av dyr og gjenstander er definert i norsk lov og føles som lite problematisk og relevant, men det overordnede bildet av nåtidens gravskikk vil være preget av slike reguleringer. I forhistorien vil tilsvarende strukturer skape begrensinger og muligheter som etterlater forskjellig materielt uttrykk.

Bokens struktur

Målet med denne boken er å problematisere variasjon i gravmaterialet og identifisere hvilke variabler som har vært styrende for valg av gravskikk og de ritualene som

har blitt utført. Tidsmessig og geografisk strekker analysene seg fra moderne tid til mesolitikum i Norden. Til tross for det skal ikke denne brede tilnærmingen oppfattes som en kulturhistorisk gjennomgang av gravskikk i Norden i nærmere 10.000 år. En rekke andre funn og praksiser kunne ha blitt analysert og inkludert, noen perioder og gravkomplekser er sterkere representert enn andre, og utgangspunktet har vært å fokusere på variasjon i gravskikk fremfor å skrive kulturhistorie. Likevel, det er selvfølgelig et mål at det er mulig å bruke disse perspektivene på andre funn og perioder. Boken består av følgende kapitler og temaer:

Jonny Ottesen beskriver en krematoriarbeiders hverdag og hvordan moderne kremasjoner foregår. Med erfaringsbakgrunn som tidligere krematør ved Møllendal krematorium i Bergen belyser han tekniske problemer, krematoriefaglige prosedyrer og praksiser. Selv ved moderne kremasjoner er det mulighet for variasjon i hvordan urnene blir nedsatt, og kremasjon som praksis er i stor grad styrt av praktiske og samfunnsmessige forhold, ikke minst lovverket, som påvirker hvor mange som får bisettelse i forhold til jordfestelse.

Anja R. S. Magnussen analyserer ”en skikk uten om alle skikker” som vedvarte helt inn på 1900-tallet, men som kan strekke seg tilbake til middelalderen. Fostre og udopte barn skulle tradisjonelt sett ikke begraves i vigslet jord, men likevel har det vært en rekke unntak. Fosterskrin er funnet i kirkevegger, under løse gulvplanker og inn i mellom kister. Når slike uheldige dødsfall har funnet sted, så har foreldrene prøvd å gjøre det beste ut av den tragiske situasjonen til tross for at det gikk i mot den offisielle lære.

Kristina Jonsson problematiserer gravskikk i etterreformatorisk tid med empiri fra Sure gamle kirke i Västmanland län. I protestantisk kristendom var det muligheter for stor variasjon i gravskikk med hensyn til både bekledning, gjenstander som ble nedlagt og i selve valg av kiste. Variasjonen og valg av forskjellige praksiser relaterer seg til status, men også til eskatologiske forestillinger og folketro. I kristendommen har det vært et stort handlingsrom for praksiser og tradisjoner som har røtter tilbake til middelalderen og tidligere.

Trude Knutzen åpner opp døren til de dodes verden, som er like virkelig og levende som vår egen, og analyserer bautasteiner og deres plassering samt innskriftene på dem. Bautasteiner ble reist i to perioder, i fra yngre romertid til ca. 600 e. Kr og fra slutten av 900-tallet og inn på 1100-tallet. Bautasteinene inngår i begravelseritualer over personer som i sin samtid ble ansett som særegne. Sentrale personer innen fruktbarhetskulten kan ha fått bautastein, det samme kan farlige døde, og steinene ble også brukt til å markere eiendomsrett og territorier.

Siv Kristoffersen & Terje Østigård utvikler et perspektiv om ”dødsmyster” med utgangspunkt i folkevandringstidens gravmateriale for å forklare variasjon i gravskikk. Ritualene kan regisseres og komponeres slik at de blir mest optimale for den døde på vedkommendes vei videre samt for de etterlevende. Ulike komponenter og sekvenser

kan skreddersys til en helhetlig ritual. Ulike dødsårsaker, religiøs status eller spesielle livssituasjoner etc. kan foreskrive hvordan og hvorfor døderitualer skal utføres, og uheldige dødsfall kan nødvendiggjøre spesielle ritualer som motvirker negative faktorer som vil påvirke det videre livet.

Anja Mansrud analyserer flytende identiteter og forholdet mellom mennesker og dyr i jernalderen. I jernalderen opptrer dyr i graver sammen med mennesker og dyremotiver har en sentral plass i ikonografien. Grensen mellom mennesker og dyr har vært flytende og ikke absolutt. Dyr og mennesker kan ha delt vise åndelige trekk som utfordrer vårt vestlige syn på hva et menneske er og den autonome kroppen. I jernalderen ble grensen mellom dyr og menneske overskredet, blant annet ved hamskifteideologien, som også avspeiles i gravskikken.

Frans-Arne Stylegar analyserer Store-Dal gravfeltet i Østfold. Ved å videreutvikle horisontalstratigrafi som metode, det vil si en gravplass' spatielle organisering over tid, fremkommer sosiale variabler. Stratigrafi er ikke kun en vertikal variabel, men også en horisontal. Gjennom denne tilnærmingen og en detaljanalyse av mindre gravgrupper på gravfeltet argumenterer han for at hver gravgruppe mest sannsynlig representerer en familie eller gårdsenhet.

Joakim Goldbahn retter fokuset bort fra de døde til de levende i eldre bronsealder. Monumentene skaper landskap og menneskelige oppfatninger, og monumentene er like mye monumenter og manifestasjoner over de levende som de døde. Gjennom detaljanalyse av Bredarör i Kivik, Skelhøj, Sagaholm og Mjeltehaugen framheves en rekke aspekter som ikke har med den døde i seg selv å gjøre, men relaterer seg til kosmologi og det levde livet for det videre samfunnet. Døden er ikke kun for den døde, snarere tvert om.

Fredrik Fahlander analyserer gravmaterial på den mellomneolitiske gravplassen Ajvide på Gotland. Traktbegerkulturen, Gropkeramisk kultur og Stridsøkskulturen er tradisjonelt sett på som tre ulike (etniske) grupper, men materialet som har blitt brukt til å identifisere disse gruppene er ofte fremkommet i graver. Ved nærmere detaljstudie av dette gravfeltet kan det fremvises stor overlappende variasjon som gjør det vanskelig å tolke tre særegne grupper fordi gravmaterialet i liten grad er egnet for studier av etnisitet, med påfølgende kulturhistoriske konsekvenser.

Anja Roth Niemi har fokusert på gravskikk som sosial diskurs med utgangspunkt i Skateholm og Sen-mesolitikum. Gjennom en teoretisering av ritualer og dets samfunnsmessig betydning, kombinert med å inkludere av økologiske variabler, viser hun hvordan gravskikken endres og var en del av menneskenes virkemiddel i spenningsfeltet mellom det tradisjonelle levesettet og nye sosiale strukturer som følge av økt regionalisering. Døden var en arena for de levende.

Malou Bäcklund Blank & Fredrik Fahlander analyserer det samme Skateholm-materialet, men kommer til andre konklusjoner. De argumenterer for at Skateholm

ikke kan ses på som en enhet basert på en annen tilnærming og tolkning av materialet. Barn og hunder retter fokuset mot at det ikke er en vanlig gravplass, men noe utenom det vanlige. Skateholm materialet er dermed et godt utgangspunkt for diskusjoner som belyser alle de nevnte variablene som skaper variasjon i gravmaterialet, interessant ikke minst fordi det i denne sammenhengen er det eldste materialet, men også fordi kildematerialet utfordrer våre tolkninger og kan muliggjøre å identifisere andre variabler som har vært styrende for valg av gravskikk.

Takk til

Joakim Goldhahn som leste gjennom artikkelen og tok bildet av familiegraven i Linköpings domkirke.

Litteratur

- Arwill-Nordbladh, E. 1998. *Genuskonstruksjoner i nordisk vikingatid. Förr och nu*. Gotarc Serie B. No 9. Göteborgs Universitet.
- Barth, F. 1969. Introduction. In Barth, F. (ed.) *Ethnic Groups and Boundaries*: 9-38. Universitetsforlaget. Oslo.
- Beck, L. A. 1995. Regional Cults and Ethnic Boundaries in «Southern Hopewell». I Beck, L. A. (red.). *Regional Approaches to Mortuary Analysis*: 167-187. Plenum Press. New York.
- Bergsvik, K. A. 2001. Pragmatisme og arkeologi. *Primitive tider*: 73-90.
- Binford, L. 1962. Archaeology as anthropology. *American Antiquity* 11, pp. 217-225.
- Binford, L. 1971. Mortuary practices: their study and their potential. In Brown, J. A. (ed.): *Approaches to the Social Dimensions of Mortuary Practices*. Society for American Archaeology Memoir 25, 6-29.
- Bloch, M. & Parry, J. (eds.) 1987. *Death & regeneration of life*. Cambridge University Press. Cambridge.
- Brown, J. (ed.). 1971. *Approaches to the social dimensions of mortuary practice*. Memoir of the Society for American Archaeology. Washington DC.
- Bäck, M. & Gansum, T. 2004. Keramikskårens historier om haugbyggeri. I Lönn, M. (red.). *Aktuelle Metodfrågor* 1: 32-65. Riksantikvarieämbetets forlag. Stockholm.
- Chapman, R. W., Kinnes, I. & Randsborg, K. (eds.). 1981. *The archaeology of death*. Cambridge University Press. Cambridge.
- Cornell, P. & Fahlander, F. 2002. *Social praktik och stumma monument. Introduktion till mikroarkeologi*. Gotarc serie C no 46, Institutionen för arkeologi. Göteborg.
- des Bouvrie, S. 1990. *Women in Greek tragedy: an anthropological approach*. Norwegian University Press. Oslo.
- Elias, N. 1978. *The Civilizing Process. Sociogenetic and Psychogenetic Investigations*. E. Jephcott. Oxford.
- Eriksen, T. H. 1993. *Små steder – store spørsmål*. Universitetsforlaget. Oslo.
- Fahlander, F. 2003. *The Materiality of Serial Practice. A Microarchaeology of Burial*, Gotarc serie B, no 23, Institutionen för arkeologi. Göteborg.
- Furer-Haimendorf, C. von. 1957. Review Peasant Society and Culture: An Anthropological Approach to Civilization. *Man* Vol. 57: 135.
- Gansum, T. 2002. Oseberg § 1: Oseberg - § 2: Construction of the mound. *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*. Band 22: 307-309. HOOPS. Berlin.
- Gansum 2004a. Gåten Oseberg. *Levende Historie* 06-2004: 32-37.
- Gansum, T. 2004b. *Hauger som konstruksjoner - arkeologiske forventninger gjennom 200 år*. Gotarc Series B. Gothenburg Archaeological Thesis No. 33. Gothenburg.
- Gansum, T. 2004c. Role the Bones - from Iron to Steele. *Norwegian Archaeological Review* 37(1): 41-57.
- Gansum, T. & Hansen, J. 2004. Fra jern til stål. I Melheim, L., Hedeager, L. & Oma, K. (red.). *Mellom himmel og jord. Oslo Arkeologiske Serie Vol. 2*: 344- 376. Universitetet i Oslo. Oslo.
- Gansum, T. & Risan, T. 1999. Oseberghaugen - en stratigrafisk historie. *Vestfoldminne* 1998/1999: 60-73.
- Geertz, C. 1973. *The Interpretation of Cultures*. HarperCollins Publishers. New York.
- Geertz, C. 1980. *Negara. The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*. Princeton University Press. New Jersey.
- Ghosh, S. 1989. *Hindu Concept of Life and Death*. Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd. Delhi.
- Goldhahn, J. & Østigård, T. 2006. *Rituella specialister i bronso- og jernalder*. Gotarc. Göteborgs Universitet. Göteborg.
- Godelier, M. 1988. *The mental and the material: thought economy and society*. Verso. London.
- Guazzo, M. S. i Rodker, J. 1929. *Compendium Malleficarum. Collected in 3 Books from many Sources by Brother Francesco Maria Guazzo*. Redwood Press Limited. London.
- Hansen, J. I. et al. (red.) 1994. *Fra hammer til Kors. 1000 år med kristendom. Brytningstid i Viken*. Schibsted Forlag. Oslo.
- Hedeager, L. 2004b. Dyr og andre mennesker – mennesker og andre dyr. Dyrornamentikkens transcendentale realitet. I Andrén, A., Jennbert, K. & Raudvere, C. (red.). *Ordning mot kaos. Studier av nordisk førkristen kosmologi. Vägar till Midgård* 4: 219-252. Nordic Academic Press. Lund.
- Hertz, R. 1960. *Death and the Right Hand*. Cohen & West. The University Press Aberdeen. Aberdeen.

- Hirsch, E. 1995. Introduction – Landscape: Between Place and Space. In Hirsch, E. & O'Hanlon, M. (eds.). *The Anthropology of Landscape. Perspectives on Place and Space*, pp. 1-30. Clarendon Press. Oxford.
- Hodder, I. 1994. *Reading the Past*. Cambridge University Press. Cambridge.
- Holck, P. 1987. *Cremated Bones*. A medical-anthropological study of archaeological material on cremated burials. Antropologiske skrifter nr. 1, Anatomisk Institutt, Universitetet i Oslo. Oslo.
- Humphrey, C. & Laidlaw, J. 1994. *The Archetypal Actions of Ritual*. Clarendon Press. Oxford.
- Insoll, T. (ed.). 1999. *Case studies in archaeology and world Religion: the proceedings of the Cambridge Conference*. BAR International Series 755. Oxford.
- Insoll, T. (ed.) 2001. *Archaeology and World Religion*. Routledge. London.
- Insoll, T. 2004. *Archaeology, Ritual, Religion*. Routledge. London.
- Iversen, F. 2004. *Eiendom, makt og statsdannelse: kongsgårder og gods i Hordaland i yngre jernalder og middelalder*. Universitetet i Bergen. Bergen.
- Jensen, J. 1998. *Manden i kisten. Hvad bronzealderens gravhøje gemte*. Gyldendal. København.
- Jensen, J. 2002. *Danmarks Oldtid. Bronzealder 2000-500 f.Kr.* Gyldendal. København.
- Kaliff, A. 1992a. *Brandgravskick och foreställningsvarld*. Occasional Papers in Archaeology 4. Uppsala.
- Kaliff, A. 1992b. En religionsarkeologisk syn på gravar. *Tor* Vol. 24: 124-143. Uppsala.
- Kaliff, A. 1995a. *Skenet från det forflutna - arkeologi og myter i en bronsålderbygd*. Riksantikvarieämbetet. Linköping.
- Kaliff, A. 1995b. *Ringeby. En kult- och gravplats från yngre bronsålder*. Riksantikvarieämbetet. Linköping.
- Kaliff, A. 1997. *Grav och kultklass*. Aun 24. Uppsala.
- Kaul, F. 1998. *Ships on bronzes. A study in Bronze Age religion and iconography*. PNM Studies in Archaeology & History vol. 3. Copenhagen.
- Kumar, R. 1993. *The History of Doing. An Illustrated Account of Movements for Women's Rights and Feminism in India 1800-1990*. Kali for women. New Delhi.
- Leach, E. 1976. *Culture & communication: the logic by which symbols are connected: an introduction to the use of structuralist analysis in social anthropology*. Cambridge University Press. Cambridge.
- Metcalf, P. & Huntington, R. 1993. *Celebrations of Death*. Cambridge University Press. Cambridge.
- McKeithen, J. E. 1979. *The Risalah of Ibn Fadlan: An Annotated Translation with Introduction*. Indiana University. University Microfilms International. Michigan.
- Muchembled, R. 2003. *A History of the Devil. From the Middle Ages to the Present*. Polity Press. Cambridge.
- Moore, H. 1994. *A passion for difference: essays in anthropology and gender*. Polity Press. Cambridge.
- Morris, B. 1987. *Anthropological Studies of Religion. An Introduction*. Cambridge University Press. Cambridge.
- Myhre, B. & Gansum, T. 2003. *Skipshaugen 900 e.Kr. Borrefunnet 1852-2002*. Midgard historisk senter. Borre.
- Narasimhan, S. 1998. *Sati – A study of widow burning in India*. HarperCollins Publishers India. New Delhi.
- Nilsson Stutz, L. 2003. *Embodied rituals & ritualized bodies. Tracing ritual practices in Late Mesolithic burials*. Acta Archaeologica Lundensia No 46. Lund.
- Obeyesekere, G. 1990. *The Work of Culture. Symbolic Transformation in psychoanalysis and anthropology*. The University of Chicago Press. Chicago.
- Parker Pearson, M. 1999. *The Archaeology of Death and Burial*. Stroud. Sutton.
- Parry, J. 1994. *Death in Banaras*. The Lewis Henry Morgan Lectures 1988. Cambridge University Press. Cambridge.
- Peebles, G. and Kus, S. 1977. Some archaeological correlates of ranked societies. *American Antiquity* 42: 421-448.
- Randsborg, K. 1974. Social stratification in Early Bronze Age Denmark. *Præhistorische Zeitschrift* 49: 38-61.
- Redfield, R. 1956. *Peasant Society and Culture: An Anthropological Approach to Civilization*. Chicago University Press. Chicago.
- Renfrew, A. C. 1973. Monuments, mobilization and social organization in Neolithic Wessex. I A.C. Renfrew (red.). *The Explanation of Culture Change: models in prehistory*: 539-358. Duckworth. London.

- Renfrew, A. C. 1976. Megaliths, territories and populations. I Sj. de Laet (red.) *Acculturation and Continuity in Atlantic Europa*: 198-220. De Tempel. Bruges.
- Renfrew, A. C. and Shennan, S. J. (red.) 1982. *Ranking, Resources and Exchange: aspects of the origin of early European society*. Cambridge University Press. Cambridge.
- Rorty, R. 1985. Solidarity or Objectivity? I Rajchman, J. & West, C. (red.). *Post-Analytical Philosophy*: 3-19. Columbia University Press. New York.
- Rose, H. J. 1922. Celestial and terrestrial orientation of the dead. *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* Vol. LII: 127-140.
- Sahlins, M. 1983. Raw Women, Cooked Men, and Other "Great Things" of the Fiji Islands. I Brown, P. & Tuzin, D. (red.). *The Ethnography of Cannibalism*. Society for Psychological Anthropology. Washington.
- Saxo Grammaticus. Danmarks Krønike*. Oversatt av Dr. Fr. Winkel Horn. A. Christiansens Forlag. København. 1975.
- Shetelig, H. 1911. Folketro om gravhauger. I Olsen, M. (red.). *Maal og minne. Norske studier*: 206-212. Bymaals-Lagets Forlag. Kristiania.
- Snorre (n.d.). Snorres kongesoger. Det Norske Samlaget. Oslo. 1993.
- Solli, B. 2002. *Seid: myter, sjamanisme og kjønn i vikingenes tid*. Pax. Oslo.
- Steinsland, G. 2005. *Norrøn religion. Myter, riter, samfunn*. Pax Forlag. Oslo.
- Stylegar, F. A. 1995. *Dialoger med de døde – arkeologien og gravskikken*. Unpubl. MA-thesis. University of Oslo. Oslo.
- Sundquist, O. 1998. Kultledare och kultfunktionärer i det forntida Skandinavien. *Svensk religionshistorisk årsskrift* Vol. 7, 1998: 76-104.
- Trigger, B. 1981. Anglo-American archaeology. *World Archaeology* 13: 138-155.
- Trigger, B. 1994. *A History of Archaeological Thought*. Cambridge University Press. Cambridge.
- Trigger, B. 1995. Expanding middle-range theory. *Antiquity* 69 (1995): 449-58.
- Trigger, B. 2000. Review Article: Roger Beffy's Primer. *Cambridge Archaeological Journal* 10:2 (2000): 367-369.
- Trigger, B. 2003. *Understanding Early Civilizations. A Comparative Study*. Cambridge University Press. Cambridge.
- Turner, V. 1967. *The Forest of Symbols*. Cornell University Press. New York.
- Ucko, P. J. 1969. Ethnography and archaeological interpretation of funerary remains. *World Archaeology*. Vol.1, No. 2: 262-280. Routledge & Kegan Paul Ltd. London.
- Valeri, V. 1985. *Kingship and Sacrifice. Ritual and Society in Ancient Hawaii*. The University of Chicago Press. Chicago.
- Verner, M. 2003. *The Pyramids. Their Archaeology and History*. Atlantic Books. London.
- Wason, P. K. 1994. *The archaeology of rank*. Cambridge University Press. Cambridge.
- Østerberg, D. 1994. *Sosiologiens nøkkelbegreper*. Cappelen Akademisk Forlag. Oslo.
- Østerdal, A. 1999. *Tid, rom og sted: bronsealderroytene i Hordaland*. Universitetet i Bergen. Bergen.
- Østigård, T. 1998. Makten til endring – ideologi i indoeuropeiseringsprosessen. *Primitive tider* 1998 (1): 47-60.
- Oestigaard, T. 1999. Cremations as transformations: When the dual cultural hypothesis was cremated and carried away in urns. *European Journal of Archaeology*. Vol. 2(3): 345-364.
- Oestigaard, T. 2000a. Sacrifices of Raw, Cooked and Burnt Humans. *Norwegian Archaeological Review*, Vol. 33, No. 1: 41-58.
- Oestigaard, T. 2000b. *The Deceased's Life Cycle Rituals in Nepal: Present Cremation Burials for the Interpretations of the Past*. BAR International Series 853. Oxford.
- Oestigaard, T. 2003. *An Archaeology of Hell: Fire, Water and Sin in Christianity*. Bricoleur Press. Lindome.
- Østigård, T. 2004a. Offerteori i praksis – i nåtid og fortid. *Riss* Nr. 2 2004: 20-26.
- Oestigaard, T. 2004b. The World as Artefact. Archaeology as Material Culture Studies. In Fahlander, F. & Oestigaard, T. (eds.). *Material Culture and Other Things - Post-disciplinary studies in the 21st century*: 19-52. Gotarc Series C, No. 61. Gothenburg.
- Oestigaard, T. 2004. Approaching material culture: A history of changing epistemologies. *Journal of Nordic Archaeological Science* 14: 79-87.
- Oestigaard, T. 2005. *Death and Life-giving Waters – Cremation, Caste, and Cosmogony in Karmic*

- Traditions*. BAR International Series 1353. Oxford.
- Østigård, T. 2006. *På liv og død. Med døden som følgesvenn i 1500 år*. Midgard historisk forlag. Borre.
- Østigård, T. *in press*. Den undertrykte mannen. Gendercide og kjønnsrelasjoner i marxistisk og anarkistisk perspektiv. In Skogstrand, L. & Fuglestad, I. (eds.). *Det arkeologiske kjønn*. OAS 7. Oslo.
- Oestigaard, T. & Goldhahn, J. 2006. From the dead to the living: death as transactions and re-negotiations. *Norwegian Archaeological Review* Vol. 39, No. 1: 27-48.