



HÁSKÓLI ÍSLANDS

**BA ritgerð
í Þjóðfræði**

**„ Þú átt eftir að bíta úr nálinni“
um líkvökur í gamla bændasamfélaginu**

Arna Gísladóttir Norðdahl

Leiðbeinandi: Júlíana Þóra Magnúsdóttir
Júní 2023

ÞJÓÐFRÆÐIDEILD

„ Þú átt eftir að bíta úr nálinni“
Um líkvökur í gamla bændasamfélaginu

Arna Gísladóttir Norðdahl

Lokaverkefni til BA-prófs í Þjóðfræði
Leiðbeinandi: Júlíana Þóra Magnúsdóttir

Þjóðfræðideild
Félagsvísindasvið Háskóla Íslands
júní 2023

„ Þú átt eftir að bíta úr nálinni.“

Ritgerð þessi er 12 eininga lokaverkefni til BA-prófs við
Þjóðfræði deild á Félagsvísindasviði Háskóla Íslands.

© 2023 Arna Gísladóttir Norðdahl

Ritgerðina má ekki afrita nema með leyfi höfundar.

Hafnarfjörður, 2023

Formáli

Kveikjan að þessari BA ritgerð var fyrsta ritgerðin sem ég skrifaði í þjóðfræðinámi mínu. Það var í áfanganum Inngangur að þjóðfræði þar sem efnisval var valfrjálst. Þar sem ég var nýbyrjuð í námi vissi ég lítið hvað ég ætlaði að fjalla um og skoðaði yfirlit yfir leitarorð á síðunni *Ísmús.is* til að leita að hugmyndum. Þar rak ég augun í orðið líkvaka í fyrsta sinn og varð forvitin um hvað það nákvæmlega fjallaði. Þessi ritgerð hefur setið í mér í gegnum restina af náminu og mig langaði alltaf að sökkva mér dýpra ofan í efnið sem og ég gerði. Ég vil þakka móður minni fyrir yfirlestur á ritgerðinni og öllum verkefnum í þessu námi og leiðbeinanda mínum, Júlíönu Magnúsdóttur, fyrir góðar leiðbeiningar og endalusa þolinmæði.

Útdráttur

Í þessari ritgerð er ætlunin að rannsaka líkvökur í gamla íslenska bændasamfélaginu út frá þjóðsagnasöfnum. Í hvaða tilgangi þær voru haldnar og hvað það segir okkur um gamla íslenska bændasamfélagið. Rannsakað verður af hverju þessar sagnir voru sagðar, hvernig líkið rýmaðist í samfélaginu og hvort almenningsálit hafi áhrif á hvernig sá látni birtist í sögnunum. Í þessum þjóðsögum birtist hinn látni sem afturganga og því verða sagnirnar metnar út frá samfélagshugmyndum gamla bændasamfélagsins um afturgöngur og opna líkamann. Einnig er hægt að greina í þessum sögnum ótta við kviksetningu ef lesið er á milli línanna. Notast verður við fimm þjóðsagnasöfn og þrjú viðtöl í ritgerðinni.

Efnisyfirlit

Formáli	4
Útdráttur	5
Myndaskrá	7
Töfluskrá.....	Error! Bookmark not defined.
1 Inngangur	8
2 Samhengi	9
2.1 Um sagnir	9
2.2 Hvað er líkvaka?	10
2.3 Frá afturgöngum í spíritisma	12
2.4 Samfélagsbreytingar og torfbærinn	14
2.4 Hugtök	16
2.5 Heimildir	18
3 Líkið og rýmið	20
3.1 Ytra og innra rýmið	20
3.1.1 Opni líkami líksins	21
3.2 Úr fastmótaðri afturgöngu í ófeniskennda	22
3.2.1 Fastmótaða afturgangan	22
3.2.2 Spíritísk áhrif	24
4 Sálir og stéttarstaða líkvökunnar	26
4.1 Sálir á gráu svæði	27
4.2 Sálir presta	29
4.3 Sálir vondra manna	31
5 Kviksetningar	34
5.1 Kviksetningar í almennt umræðu	35

5.2	Nálar í hælum	36
5.2.1	Íslenskar sagnir og nálastungur	38
6	Niðurstöður	41
7	Heimildaskrá	45

Myndaskrá

Mynd 5.1	37
----------------	----

1 Inngangur

Ritgerðin sem á eftir fer fjallar um líkvökur fyrr á öldum og til upphafs tuttugustu aldar. Hér er ekki átt við nútímalegri merkingu orðsins sem stundum er notuð í stað kistulagningar (e. wake) heldur þann sið að sitja yfir líkinu þar til það var kistulagt. Að vísu er í sumum sögnum ekki setið yfir líkinu þegar það stendur uppi svo hér er skilgreiningin á líkvöku sá tími þegar líkið stóð upp frá dauða til grafar.

Þar sem litlar fræðilegar heimildir eru til um hvernig líkvökur fóru fram á Íslandi á öldum áður er vonast til þess að ritgerðin varpi ljósi á af hverju þessar sagnir um líkvökur voru sagðar. Hvernig lík pössuðu inn í rými gamla bændasamfélagsins, hvort greina megi mismunandi viðhorf einstaklinga í dauðanum. Vonast verður til að hægt verði að svara þessum spurningum í köflum ritgerðarinnar. Fyrsti kaflinn er samhengiskafli þar sem fjallað er um hvað sagnir eru, samfélagsbreytingar í kringum 1900 og sögu draugatrúar á Íslandi á öldum áður. Að honum loknum verður farið yfir aðferðafræðina þar sem fjallað verður um helstu hugmyndafræði ritgerðarinnar og hvaða gögn verða til notkunar. Þriðji kafli fjallar um afturgöngur og hvernig þær pössuðu inn í rými bæjarins og samfélagsins og hugmyndir um jaðartíma og rými líksins sjálfs. Í fjórða kafla er farið ofan saumana hvort stéttarmunur hafi verið á milli manna í dauðanum og hvert hlutverk vökumanna var. Að lokum verður í fimmta kafla fjallað um óttann við kviksetningu og hvernig hann kemur fram í þjóðsögunum um líkvökur.

2 Samhengi

2.1 Um sagnir

Íslensk þjóðsagnasöfnun hófst um miðbik nítjándu aldar með safni Jóns Árnasonar sem var undir erlendum áhrifum. Þessi áhrif komu frá Evrópu en þjóðfræðingurinn Linda Dégh segir í umfjöllun sinni um þjóðsagnasöfnun í Evrópu að það hafi verið gífurlegur áhugi á söfnuninni og að öllu hafi verið safnað sem sem fræðimenn komu höndum yfir (Dégh, 2001: 26). Ísland er þar engin undantekning. Þjóðfræðingurinn Rósa Þorsteinsdóttir skrifar í samantekt sinni á íslenskri þjóðsagnasöfnun að fyrst þegar Jón Árnason og kollegi hans Magnús Grímsson hófu söfnunina og gáfu út í þjóðsagnakveri hafi þeir fengið gjörólíkar viðtökur frá fræðimönnum annars vegar og almenningi hins vegar. Þannig voru félagsmenn Fornfræðifélagsins í Danmörku stórhreifnir af söfnuninni á meðan almenningur var ekki parhrifin. Þar af leiðandi miðaði söfnun Jóns og Magnúsar lítið áfram þar sem stór hluti almennings vildi ekki taka þátt í henni. Koma Konrads Maurer til landsins skipti síðan sköpum fyrir íslenska þjóðsagnasöfnun. Þessi þýski fræðimaður ferðaðist um landið til þess að safna þjóðsögum og ævintýrum og við það stórkjóst áhugi landsmanna. Eftir þetta gekk söfnun Jóns og Magnúsar betur. Afrakstur þessarar söfnunar var svo bókin *Íslenzkar þjóðsögur og æfintýri* árið 1862. Eftir dauða Magnúsar árið 1860 hélt Jón einsamall áfram með söfnunina (Rósa Þorsteinsdóttir, 2011: 47 – 49). Það er augljóst að þessir þrír menn hafi verið brautryðjendur fyrir íslenska þjóðsagnasöfnun þó að heiðurinn sé yfirleitt stílaður á Jón Árnason.

Hér á Íslandi og út í heimi jókst þörfin fyrir að flokka og skilgreina efnið eftir því sem söfnunin jókst. Þessa flokkun sagnaefnisins hefur Dégh skrifað um en hún bendir á að frá upphafi evrópskrar þjóðfræðisöfnunar Grimms-bræðra hafa fræðimenn barist við það að skilgreina hvað nákvæmlega sagnir eru. Hún nefnir að skilgreiningar og túlkanir breytast í takt við tímann og samfélagsbreytingar, sem flækir málið enn frekar. Til að bæta gráu ofan á svart nefnir hún jafnframt að hver og einn fræðimaður hafi reynt að finna upp hjólið og komið með sýnar eigin skilgreiningar á því hvað nákvæmlega sagnir eru (Dégh, 2001: 23; 26 – 30; 53). Fleiri fræðimenn eru henni sammála eins og Elliot Oring sem tekur óbeint undir þetta þegar hann segir „Gallinn við sagnir, [...] er að enginn virðist geta neglt niður hvað þær nákvæmlega eru“ (Oring, 2008: 127). Þó bendir Oring á að þrátt fyrir að

fræðimenn séu ekki sammála hvað sagnir nákvæmlega eru, þá séu flestir sammála um að þær hafi einhverja tengingu við trú og að þær einkennist af því að það er ætlast til þess að þeim sé trúað (Oring, 2008: 127 – 128). Með þetta að leiðarljósi er vert að skoða hvað nákvæmlega felst í því að túlka þessar sagnir.

Mikilvægt er að skoða umhverfið sem sagnirnar eru sagðar í og bera þær saman við samfélagslegar, félagslegar og sagnfræðilega aðstæður þar sem þær voru sagðar. Þjóðfræðingurinn Terry Gunnell talar um að þegar lesið er á milli línanna í þessum sögnum sé þar einnig að finna túlkun og tjáningu fólksins á eigin lífi og því samfélagi sem það lifði í. Þessar sagnir gáfu sagnafólkinu einnig tækifæri til þess að segja frá og túlka vandamál og ótta sem fyrirfannst í samfélagi þeirra en mátti ekki tala um undir öðrum kringumstæðum (Gunnell, 2009: 307 – 315). Með þessu móti, samkvæmt þjóðfræðinginum Ulf Palmenfelt, hjálpuðu sagnirnar bæði sagnamanninum og hlustendum að takast á við þessi vandamál og þann sársauka sem þeim gætu fylgt. Á sama tíma eru þessar sagnir leið til að miðla upplýsingum til komandi kynslóða og verða að leiðarvísi um hvernig ætti að fóta sig í samfélaginu (Palmenfelt, 1993: 155 – 156 ;og Gunnell, 2006: 47).

Þessar kenningar Ulf Palmenfelt, Terry Gunnell og Lindu Dégh verða hafðar að leiðarljósi í þessari ritgerð til þess að sýna fram á að þjóðsögur um líkvökur voru sagðar til þess að koma upplýsingum og viðvörðunum á framfæri til komandi kynslóða. Einnig sýna þessar þjóðsögur álit og áhyggjur samfélagsins á ýmsum málefnum tengdum þeim eins og varðandi kviksetningar, en nánar verður fjallað um þær í kafla 5.

2.2 Hvað er líkvaka?

Umfjöllunarefni ritgerðarinnar er líkvakan sem á sér langa hefð og sögu í íslenskri menningu þrátt fyrir að heimildir um hana séu stopular. Heimildir á borð við Árna Björnsson og Jónas Jónasson segja að líkvakan átti sér stað eftir að búið var að ganga frá líkinu og þar til það var kistulagt en það stóð að jafnaði yfir í þrjár nætur (Árni Björnsson, 2007: 376 – 379; og Jónas Jónasson, 2011:302). Svo virðist sem aðrar reglur hafi gilt fyrir presta en samkvæmt Jónasi Jónassyni var venjan að vaka yfir þeim þrjá daga inn í bæ og þrjá daga í kirkju (Jónas Jónasson, 2011: 302).

Þrátt fyrir að heimildir segi til um að líkvakan hafi verið gömul hefð er erfitt að segja nákvæmlega hvenær hún byrjaði. Samkvæmt Hrafn Sveinbjarnarsyni hefur líkvakan verið við lýði á Íslandi frá miðöldum¹ (Hrafn Sveinbjarnarson, 2003: 94). Árni Björnsson rekur upphafið til kaþólskrar trúar en nefnir að fyrsta lagaákvæðið um líkvökur komi frá *Grágás* þar sem talað er um hvernig eigi að færa líkið til kirkju (Árni Björnsson, 2007: 376). Samkvæmt sagnfræðingnum Gunnari Karlssyni er ómögulegt að segja hvenær löggjöf *Grágásar* voru nákvæmlega í gildi en bókin hefur geymt í tveimur handritum sem skrifuð voru á 13. öld (Gunnar Karlsson, 2014). Þrátt fyrir að þessi lagaákvæði séu frá kaþólskum tíma virðist hefðin hafa verið innleitt inn í lútherstrúna við siðaskiptin á 16. öld. Jónas Jónasson, sem skrifaði og safnaði þjóðháttalýsingum í kringum 1900, nefnir einmitt að kaþólsk áhrif hafi oft lifað áfram í nýju trúnni (Jónas Jónasson, 2011: 371). Það virðist því nær ómögulegt að segja hvenær líkvakan byrjaði því að þrátt fyrir að helsta skriflega heimildin sé frá þrettánda öld hefur hefðin líklegast þekkt í samfélaginu áður en skrifað var um hana.

Ástæðan á bak við líkvökurnar eru mismunandi en heimildir benda til þess að ástæðan hafi einna helst verið ótti við kviksetningar. Þetta sést meðal annars í í litlu hefti sem gefið var úr árið 1897 undir nafninu *Leiðarvísir til líkskoðunar fyrir alþýðu á Íslandi*. Tilgangur heftisins var að brýna fyrir almenningi hvernig ætti að ganga frá líkum en aðaláherslan var lögð á að ganga úr skugga um að einstaklingurinn væri í raun látinn (Magnús Stephensen, 1897: 1 – 3). Árni Björnsson telur upp margar ástæður fyrir því hvers vegna líkvökurnar hafi farið fram og má þar á meðal annars nefna það að verja sál þess látna, verja líkið fyrir meindýrum og síðast en ekki síst til að sporna gegn kviksetningu (Árni Björnsson, 2007: 378). Eins og rætt verður síðar í ritgerðinni birtast í þjóðsögunum þrenns konar túlkanir á líkvökunni sem endurspeglar samfélagstrúna á þeim tíma, þ.e. til að vernda samfélagið gegn afturgöngum, aðstoða sál þess látna að komast til himna og forða hinum látna frá kviksetningu.

¹ Hrafn Sveinbjarnarson talar um að líkvökur hafi átt sér líka stað annars staðar í Evrópu á öldum áður. Til að mynda í Noregi (náttsetur, náttseting, náttvöku), Þýskalandi (Totenwacht) og Danmörku (vagestue, vagenat, ligvagt) (Hrafn Sveinbjarnarson, 2003: 94).

Þó að óljóst sé hvert upphaf íslensku líkvökunnar var er ljóst að hefðin fjaraði út á fyrstu áratugum tuttugustu aldar. Um þetta eru Hrafn Sveinbjarnarson og Árni Björnsson báðir sammála um í skrifum sínum um líkvökuna (Hrafn Sveinbjarnarson, 2003: 94; og Árni Björnsson, 2007: 376). Jónas Jónasson talar um að líkvökur hafi stundum verið haldnar í hans tíð (Jónas Jónasson, 2011: 302) en hann lést árið 1918 svo að í „hans tíð“ er sennilega átt við í kringum aldamótin 1900. Helsta ástæðan fyrir því af hverju líkvakan lagðist af kemur frá Árna Björnssyni sem telur að þær hafi fallið um sjálft sig með tilkomu dánarvottorðs² (Árni Björnsson, 2007: 379). Líkvökurnar virðast þannig hafa fjarað út með nýjum samfélagsbreytingum tuttugustu aldarinnar enda er núorðið farið með líkið beint í líkhús og krufningu. Það er því ekki lengur þörf fyrir þessa hefð og hefur hún því líklegast fjarað út vegna þess.

2.3 Frá afturgöngum yfir í spíritisma

Draugatrúin á Íslandi hefur verið nær óbreytt frá landnámi og þar til um aldamótin 1900. Fyrst er vert að skoða gömlu draugatrúna en Einar Ól. Sveinsson rekur sögu hennar í bók sinni *Um íslenskar þjóðsögur*. Þar segir hann að draugatrúin hafi borist hingað með landnámsmönnum og lifað af kristnitökuna árið 1000 nær óbreytt sem er samkvæmt honum ekki algengt þegar kemur að trúarskiptum (Einar Ól. Sveinsson, 1940: 66). Bók hans kom út árið 1940 og virðist því þessi trú enn hafa verið við lýði þótt spíritismastefnan um aldamótin hafi einnig haft áhrif á draugasögurnar eins og nánar verður fjallað um síðar í þessum kafla.

Gamla íslenska draugatrúin einkenndist einna helst af fastmótaðri afturgöngu sem komst ekki í gegnum vegg. Terry Gunnell telur að hugmyndin um þessa fastmótuðu afturgöngu megi rekja til fornnorrænnar trúar sem leit öðrum augum á sálir en kaþólska trúin. Við trúarskiptin hafði því kaþólsk hugmyndafræði verið tekin inn í menninguna en draugarnir héldust áfram heiðnir (Terry Gunnell, 2012: 238). Samkvæmt Einar Ól. Sveinssyni var því trúáð að þessi fastmótaða afturganga væri svo gegnheil að ekki einungis

² Það má þó benda á að dánarvottorð eru ekki alltaf áreiðanleg og jafnvel nú á dögum birtast einstaka sinnum fréttir af fólki sem vaknar upp í líkhúsinu. Til að mynda er frétt frá 2022 sem greinir frá brasilískum manni sem vaknaði upp í líkpoka í líkhúsinu fimm klukkutímum eftir að hann var úrskurðaður látinn (Vaknaði til lífsins [...], 2022). Þrátt fyrir það eru nútímadánarvottorð oftast tekin sem heilagur sannleikur og taldar algjör staðfesting á að viðkomandi sé látinn.

væri hægt að losa sig við afturgönguna með því að hálshöggva hana heldur lifði hún einnig góðu lífi í gröfinni (Einar Ól. Sveinsson, 1940: 166). Þetta sést vel í íslenskum þjóðsagnasöfnum þar sem margar sagnir fjalla um afturgöngur sem yfirgefa grafir sínar. (sjá til dæmis Jón Árnason, 1954 I: 256 – 258). Þar sem umræðuefni þessarar ritgerðar er líkvaka frá dauða til grafar verður þó ekki fjallað nánar um þessar sagnir hér.

Þegar fornritin eru borin saman við þær draugasögur sem Jón Árnason safnaði á níttjándu öld sést vel að draugatrúin hefur haldist nær óbreytt í aldaraðir. Þetta sést á því að afturgöngur fornritanna voru svo gegnheilar að hægt var að glíma við þær en Jón Hnefill Aðalsteinsson nefnir að slíkar sögur hafi verið vinsælar á Norðurlöndunum frá tólfstu til fjórtándu öld (Jón Hnefill Aðalsteinsson, 1987: 143 – 150). Glíma Grettis Ásmundarsonar við Glám er án efa ein af þekktari sögum fornritanna. Þar segir frá því þegar afturgangan Glámur birtist í skála þar sem Grettir gistir í og þreif felda af rúmi hans. Grettir brást við með því að glíma við Glám. Afturgangan reyndi að komast út um dyrnar en Grettir hafði betur og hálshjó Glám (*Grettissaga*, 1985: 1009 – 1011). Glámur birtist hér gegnheill þar sem hann gat fært til felda, glímt við Gretti og var svo hálshöggvinn.

Íslenska draugatrúin almennt tók einhverjum breytingum í kringum aldamótin 1900 þegar spíritismastefnan (e. Spiritism) barst til Íslands. Áður en farið er ofan í þá sauma er vert að taka það fram að saga spíritismans³ verður ekki rakin í þessari ritgerð heldur verður aðeins stiklað á stóru um viðkomu hans á Íslandi til þess að útskýra hlutverk hans í breytingum á íslenskri draugatrú. Til að hefja umræðuna um íslenskan spíritisma er vert að líta til skrifna Williams Swatos og Loftis Reimars Gissurarsonar en þeir tala um hvernig spíritisminn barst hingað til lands um aldamótin 1900. Upphafsmenn stefnunnar segja þeir að hafi verið Einar G. Kvaran og fleiri valdamiklir menn. Samkvæmt Swatos og Lofti blandaðist spíritisminn inn í kristna trú og pólitík hérlandis en slíkt þekktist ekki annars staðar í heiminum (Swatos og Loftur Reimar Gissurarson, 1997: 63 – 70). Þessi tenging við trúna útskýra Bjarni Guðmarsson og Páll Ásgeirsson sem svo að vegna gífurlegra samfélagsbreytinga í kringum aldamótin 1900 hafi einnig verið mikil umskipti í trúmálum.

³ Upphaf spíritisma (e. Spiritism) er hægt að rekja til reimleika hjá Fox-systrunum í New York árið 1848. Stefnan snýst um andatrú og varð brátt vinsæl í hinum vestræna heimi (Swatos og Loftur Reimar Gissurarson, 1997: 63).

Bjarni og Páll nefna að margir þeirra sem leituðu til vísindanna fram yfir Guð fannst ábótavant að vísindin gætu ekki svarað spurningum á borð við hvað gerðist eftir dauðann. Svárið fundu þeir í spíritismanum (Bjarni Guðmarsson og Páll Ásgeirsson, 1996: 12 – 13). Þannig hefur spíritisminn virkað eins og brú á milli trúar og vísinda og var í takt við þær samfélagsbreytingar sem voru í gangi á sama tíma. Það var í þessu umhverfi sem íslenska draugatrúin varð að mestu talin úrelt en virðist þó hafa lifað af í þjóðsögum þjóðarinnar þar sem sagnirnar sem fjallað verður um í þessari ritgerð fjalla flestar um íslensku draugatrúna. Bjarni og Páll orða þessa breytingu einna best: „Að vísu þótti íslensk draugatrú ekki fín og hafði ekki þótt um alllangt skeið. Hún var partur af hinu gamla, úrelta; hjátrú og bábilja“ (Bjarni Guðmarsson og Páll Ásgeirsson, 1996: 12 – 13). Við samfélagsbreytingarnar um aldamótin virðist fastmótaða afturgangan verða úrelt og tilheyra gamla tímanum en þrátt fyrir þetta birtist hún þó áfram í íslenskum þjóðsagnasöfnum.

2.4 Samfélagsbreytingar og torfbærinn

Við aldamótin 1900 urðu gífurlegar samfélagsbreytingar á öllum sviðum þjóðfélagsins og vöktu mikla lukku meðal landsmanna. Þetta jákvæða viðhorf við þessum breytingum sést vel í blaðagrein frá árinu 1901 en þar segir: „Vér stígum því í þetta sinn með meiri lotningu og meiri alvöru yfir aldamótaþröskuldinn en vanalega gerist“ (Haraldur Níelsson, 1901: 2). Aðrar tímaritsgreinar í kringum aldamótin endurspeglar þessi viðhorf. Í grein frá árinu 1901 er talað um að Íslendingar geti loksins hlakkað til aldamótanna og verið stoltir af framförum og afrekum sínum (Þorvaldur Thoroddsen, 1901: 2). Í annarri grein frá 1891 segir að viss andleg aldamót séu að eiga sér stað (Friðrik J. Bergmann, 1891: 1). Þessar gífurlegu breytingar sáust í öllum þáttum samfélagsins og telur sagnfræðingurinn Helgi Skúli Kjartansson upp breytingar meðal annars á lifnaðarháttum, atvinnumöguleikum, hreinlæti, sjávarútveginum og í landbúnaði. Sem dæmi um þessar miklu breytingar nefnir Helgi að flest störf sem unnin voru árið 1900 höfðu ekki verið til hundrað árum áður. Sem nánara dæmi um þessar breytingar nefnir Helgi að á síðasta áratug nítjándu aldar var farið að gera út gufuknúna báta og á fyrri hluta þeirrar tuttugustu fór að kræla á símalínu, bílum og rafmagni (Helgi Skúli Kjartansson, 2010: 15, 33 – 37). Með öðrum orðum var Ísland

farið að iðnvæðast og tók stórt stökk úr því að vera þróunarland yfir í að vera iðnvætt land.

Ein af stærstu samfélagsbreytingunum sem endurmótaði landið var sú að vistarbandið leystist upp við lok nítjándu aldar. Talsvert hefur verið skrifað um vistarbandið meðal annars af mannfræðingnum Önnu Lísu Rúnarsdóttur og sagnfræðingnum Vilhelm Vilhelmssyni en í skrifum þeirra kom fram að vistarbandið hefði verið við lýði á síðustu öldum og snerist um ströng lög hvernig samfélagsmyndin ætti að vera. Þannig máttu karlmenn ekki giftast eða eignast börn fyrr en þeir áttu eigin jörð. Einnig máttu konur ekki eignast börn nema að vera giftar. Þeir sem ekki áttu ekki möguleika á því að eignast jörð eða fengu bónorð voru því skyldugir í vist sem vinnufólk þeirra sem áttu jarðir. Sumir urðu fastir í þessari stöðu til æviloka (Anna Lísa Rúnarsdóttir, 2007: 9; og Vilhelm Vilhelmsson, 2017: 55). Við afnám vistarbandsins var landsmönnum því ekki einungis frjálst að giftast og eignast börn heldur gátu þeir nú ráðið búsetu sinni. Samkvæmt Helga voru afleiðingarnar af afnámi vistarbandsins og aukin atvinnutækifæri þær að fólk fluttist úr sveit í borg í stórum stíl. Þessa flutninga sýnir Helgi fram á með því að bera saman kjarnafjölskyldur þjóðarinnar á milli áratuga: árið 1900 bjó þriðjungur þjóðarinnar á heimilum sem töldu sjö til níu manns eða fleiri en árið 1940 var algengast að heimili töldu innan við fimm manns (Helgi Skúli Kjartansson, 2010: 35, 182).

Þessi flutningur og samfélagsbreyting sést einnig þegar litið er á torfbæinn. Landsmenn virðast ekki hafa streymt í borgir og bæi í stríðum straumum enda bjó meirihluti þjóðarinnar samkvæmt Helga enn í torfbæjum í kringum 1900 (Helgi Skúli Kjartansson, 2010: 198) og um 52% árið 1910 samkvæmt Önnu Lísu Rúnarsdóttur. Árið 1930 hafði sú tala lækkað niður í 27%. Þessi hæga breyting á flutningi telur Anna orsakast af því að tæknibreytingar voru lengur að taka við sér í dreifbýli, og þá sérstaklega á afskekktari stöðum (Anna Lísa Rúnarsdóttir, 2007: 17). Hannes Lárusson talar um að þorp voru varla til í orðsins fyllstu merkingu fyrr en á tuttugustu öldinni (Hannes Lárusson, 2014: 17) svo að flestir Íslendingar bjuggu í dreifbýli um aldamótin 1900.

Tilgangur og uppbygging torfbæjarins sjálfs endurspeglar þessar samfélagsbreytingar enda var bærinn byggður upp með vistarbandið í huga. Þetta kemur fram í umfjöllun Önnu Lísu Rúnarsdóttur á torfbænum en hún lýsir honum sem nokkurs konar litlu samfélagi út af fyrir sig. Hlutverk bæjarins var því ekki aðeins heimili heldur einnig vinnustaður þar sem flestar afurðir heimilisins voru framleiddar. Framleiðslugetan sjálf

fór eftir efnahag enda fór stærð og stíll torfbæjarins eftir efnum hvers og eins. Hjá fátækum samanstóð bærinn af baðstofu, búri og eldhúsi á meðan stærri og efnaðri heimili höfðu fleiri herbergi eins og til að mynda gestastofu og skemmu. Stærri torfbær og sérstaklega þeir í burstabæjarstílnum voru í raun þyrping af litlum einingum sem hver hafði sinn tilgang á meðan þeir minnstu minntu helst á kotbýli (Anna Lía Rúnarsdóttir, 2007: 8 – 16). Hannes Lárusson nefnir að þótt torfbærir væru mismunandi áttu þeir það allir sameiginlegt að baðstofan var þungamiðja heimilisins (Hannes Lárusson, 2014: 21). Vilhelm Vilhelmsson skrifar einnig um sameiningartákn baðstofunnar og nefnir að í raun var torfbærinn eða baðstofan sá staður þar sem fjölskylda, vinna og félagslíf sameinaðist í eitt (Vilhelm Vilhelmsson, 2017: 104). Hver torfbær var því nokkurs konar samfélag út af fyrir sig og eins í öllum samfélögum, þá báru íbúar ábyrgð á meðhöndlun þeirra látnu. Samkvæmt Helga Skúla Kjartanssýni létust flestir í heimahúsum og voru andlát um það bil tíunda hvert ár og má því áætla að flestir sem náðu fullorðinsaldri hafi verið nánir dauðanum (Helgi Skúli Kjartansson, 2010: 175).

Framangreindar heimildir gefa góða innsýn inn í það umhverfi og rými sem þjóðsögurnar um líkvökur gerast í. Rými flestra frumheimilda í þessari ritgerð er torfbærinn eða sveitakirkjan og má því áætla að stór hluti þessara heimila hafi talið í það minnsta 7 – 9 manns sem hafi búið í nánu samskiptum hvert við annað í þröngu rými. Í þessu rými hefur dauðinn verið hluti af daglegu lífi fólks.

2.5 Hugtök og fræðilegur bakgrunnur

Þessi kafli fjallar um þær fræðilegu kenningar sem aðallega verða nýttar í þessari ritgerð. Fræðilegi bakgrunnur er þrenns konar: hugmyndir um rými út frá ytra og innra umhverfi, hugmyndir um opna líkamann og jaðartíma.

Það hugtak sem kemur einna mest fyrir í ritgerðinni er *rými sem* verður notað bæði í umfjöllun um umhverfi líkvökunnar og í tengslum við hinn opna líkama sem síðar verður ræddur. Mannfræðingurinn Kirsten Hastrup hefur skrifað mikið um skilgreiningar Íslendinga á rými á öldum áður. Samkvæmt henni skilgreindu Íslendingar rýmið í kringum sig sem hið ytra og innra. Ytra umhverfið var talið villt, hættulegt og tilheyrði bæði ápreifanlegri og duldari vídd þar sem útilegumenn, tröll og afturgöngur réðu ríkjum. Hins vegar var innra umhverfið siðmenntað, öruggt og tilheyrði fólki. Dæmi um innra rýmið er

heimilið og kirkjan (Kirsten Hastrup, 1990: 247 – 275). Annar fræðimaður sem fjallað hefur um rými er Terry Gunnell. Hann hefur fjallað um hvernig þjóðsögurnar blandast inn í rými gamla bændasamfélagsins. Með þessu móti segir hann er hægt að nota sagnirnar til þess að móta landslagið og brýna fyrir komandi kynslóðum hvar mörk þess innra og ytra liggja í landslaginu og samfélaginu og hvernig best sé að eiga við þessi landamæri. Þegar það ytra fer yfir þessi landamæri og inn í það innra skapast ringulreið, óvissa og jafnvel ótti. Sagnirnar verða þannig hluti af áþreifanlegu, sagnfræðilegu og andlegu landslagi samfélagsins (Terry Gunnell, 2009: 308-318). Með þessum hugmyndum um rýmið að leiðarljósi verður reynt að skilgreina hvernig líkin pössuðu inn í rými gamla bændasamfélagsins þegar það ytra (líkið) kemur inn í það innra (heimilið). Þegar rætt verður um opna líkamann í næstu köflum verður hið ytra skilgreint sem öfl á borð við illa vætti og drauga sem komast inn í innra samfélag manna. Þannig er ytra umhverfið sjálft ekki að reyna að brjóta sér leið inn heldur vættir sem taldar voru búa í ytra umhverfinu.

Opni líkaminn er hugtak og er andstæða hins lokaða líkama og er notað yfir hugmyndafræði samfélaga sem trú á því að líkaminn sé opinn fyrir ytri öflum. Í komandi umfjöllun verði stuðst við kenningar um hinn opna líkama eins og þær birtast hjá þjóðfræðingnum Lauru Stark-Arola. Í grunninn fjallar kenningin um það að líkaminn er ýmist opinn eða lokaður eftir því hvaða samfélagi og menningarheimi hann tilheyrir. Hvert samfélag og hver menningarheimur skapa sinn eigin leiðarvísi um líkamann. Stark-Arola telur að opni líkaminn fyrirfinnist í samfélögum þar sem mörk líkamans við það ytra eru óljós og ógreinileg. Þar sem þessi mörk eru óljós er talið að ytri öfl eins og galdrar og vættir eigi auðvelt með að komast inn í líkamann og valdi alls kyns kvillum og yfirnáttúrulegum skaða. Til samanburðar væri nútímalíkami hins vestræna heims lokaður þar sem samfélagstrúin er sú að hið ytra getur ekki raskað ró líkamans (Stark-Arola, 2006: 145 – 154; og ; 158 – 159). Stark byggir umfjöllunina á Pasi Falk sem telur að í Evrópu á miðöldum og í „einfaldari“⁴ samfélögum utan hins vestræna heims hafi líkaminn talist opinn. Í þessu samhengi vitnar Stark einnig í Charles Taylor og Lyndal Roper en báðir þessir

4. Hér er notuð orðanotkun Lauru Stark eða Pasi Falk sjálfs um „non-European „simple“ societies“ þar sem ekki fannst annað orð við hæfi. Hér er átt við samfélög sem ekki eru vestræn og það sem hinn vestrænni heimur túlkar sem frumstæðari þar sem þessi samfélög falla ekki undir gildi og venjur hins vestræna heims. Þar sem orðið er innan gæsalappa í upphaflega textanum hefur Stark líklegast ekki fundið viðeigandi orð sjálf.

fræðimenn tala um samfélagshugmyndir við upphaf evrópskt samfélags. Þessar hugmyndir snerust um að lítil sem engin mörk væru á milli einstaklingsins og náttúrunnar (Stark-Arola, 2006: 154). Hér er stiklað á stóru um hugmyndina um opna líkamann en í stuttu máli finnast þessar hugmyndir um opna líkamann hjá eldri samfélögum í Evrópu sem nútíma, vestrænt samfélag myndi túlka sem einfalt samfélag.

Til þess að fá betri innsýn inn í líkvökuna er mikilvægt að skoða hugtakið *jaðartími* (e. liminality). Upphaf þessa hugtaks má rekja til Arnolds van Genneps sem árið 1909 lýsti jaðartíma sem nokkurs konar þröskuldi eða landamærum á milli þriggja stiga í vígsluathöfnum á borð við brúðkaup og jarðarfari (van Gennep, 1960: 32, 36). Þegar fjallað er um jaðartíma er þó oftast vitnað í mannfræðinginn Victor Turner sem víkkaði út hugtakið löngu síðar og lét það falla undir ýmsar athafnir og viðburði sem eru óháð vígsluathöfnum og tilheyra fjölbreyttum þáttum menningar. Samkvæmt Turner fylgir jaðartíminn sínum eigin lögum, reglum og hefðum. Ýmsar táknmyndir geta skilgreint þetta millibilsástand eins og ákveðinn klæðnaður. Innan jaðartímans hverfa hugmyndir eins og stéttaskipting og kyn. Með þessu verður einstaklingurinn að auðu blaði þar sem fyrri þekking og hlutverk eru „þurrkuð út“ og nýja þekkingin og hlutverkið tekið inn. Til nánari skilgreiningar er einstaklingur í millibilsástandi hvorki hér né þar eða milli tveggja táknrænna heima (Turner, 1991: 95 – 103). Með öðrum orðum er jaðartími eins konar millibilsástand hvorki háð tíma né rúmi. Í komandi umfjöllun verða kenningar Turners um jaðartímamann meðal annars hafðar að leiðarljósi, bæði í umfjöllun um líkvökurnar og um líkin sjálf og stöðu þeirra.

2.6 Heimildir

Við öflun frumheimilda um líkvökuna í íslenska bændasamfélaginu var leitað í nokkrum þjóðfræðisöfnum og í viðtölum varðveittum á segulbandssafni Árnastofnunar. Þjóðsögurnar sem eru til umfjöllunar í ritgerðinni eru tuttugu og ein talsins á meðan hljóðrituðu viðtölin eru samtals þrjú. Leitað var að þjóðsögnum í gegnum vefinn *Sagnagrunnur.is* sem er leitarsíða sem kortleggur og flokkar íslenskar þjóðsögur (sagnagrunnur, e.d.). Taka þarf fram að leitað var undir orðunum „líkvökur“ og „líkvaka“ í sagnagrunninum svo að þetta er ekki tæmandi listi yfir allar sagnir um líkvökur sem hafa verið skráðar í þessum gagnagrunni. Viðtölin voru sótt á vefsíðuni *Ísmús.is* sem rekin er af

Árnastofnun. Sömu leiðis var leitað undir leitarorðunum „líkvökur“ og „líkvaka“ svo að þetta er ekki tæmandi listi yfir viðtöl um líkvökur. Það fundust einnig fjölmargar heimildir í gegnum spurningalista Þjóðskjalasafnsins frá 1961 og 2003, en það efni var of yfirgripsmikið til þess að rúmast innan marka ritgerðarinnar og var því tekin sú ákvörðun að hafa þau gögn ekki með í þessari ritgerð.

Þjóðsögusöfnin sem nýtt eru í ritgerðina eru fimm talsins: *Íslenskar þjóðsögur og ævintýri, bindi I, II og III* í safni Jóns Árnasonar sem kom fyrst út árið 1862, *Íslenskar þjóðsögur, bindi II* í safni Ólafs Davíðssonar sem kom fyrst út árið 1895, *Þjóðtrú og þjóðsagnir* í safni Odds Björnssonar sem kom fyrst út árið 1908, *Íslenskar þjóðsögur og sagnir, bindi I, II og IV* í safni Sigfúsar Sigfússonar sem kom fyrst út í 16 bindum á árunum 1920 – 1958 og *Rauðskinna hin nýrri, fyrsta bindi* í safni Jón Thorarensen sem kom út á árinum 1971 – 74⁵. Af þeim tuttugu og einni þjóðsögu sem notaðar eru í ritgerðinni tilheyra átta safni Jóns Árnasonar, ein safni Ólafs, þrjár safni Odds, sex safni Sigfúsar og og þrjár safni Jóns Thorarensen. Þessar sagnir eru því skrásettar á seinna skeiði 19. aldar og fyrra skeiði 20. aldar og gefa því fyrst og fremst innsýn inn í viðhorf fólks og hugmyndir á því tímabili.

Viðtölin frá Árnastofnun eru þrjú talsins. Um er að ræða viðtöl sem þjóðfræðisafnarinn Hallfreður Örn Eiríksson (1932 – 2005) tók við Þorbjörgu Guðmundsdóttur árið 1967, Þorbjörgu Hannibalsdóttur árið 1968 og við ónefndan mann árið 1964 en það síðast nefnda er nafnlaust að beiðni heimildarmanns. Fyrstu tvö viðtölin innihalda frásagnir sem fjalla um líkvöku og kviksetningar á meðan það þriðja snertir á nálum sem stungið var í iljar.

⁵ *Rauðskinna hin nýrri* er endurútgáfa af *Rauðskinnu* sem var gefin út á árunum 1929 – 1951 en með viðaukum

3 Líkið og rýmið

Í þessum kafla verður skoðað hvernig líkvökur fóru fram en það var meðal annars gert til að vakta líkið fyrir árásum hins ytra og nánari skilgreiningu á fastmótuðu og óefniskenndu afturgöngunni. Leitast verður eftir að kanna nánar afturgönguna sem annaðhvort er fastmótuð eða óefniskennd. Einnig verður rými líkisins skoðað út frá hinu ytra og innra og út frá kenningum um opna líkamann.

Áður en farið er nánar í greiningu frumheimilda er rétt að skoða hvernig líkið sjálft birtist í samfélagslegu samhengi út frá rými og jaðartíma. Líkið verður þannig skoðað út frá hugmyndum um heim þess ytra og innra og í gegnum opna líkamann. Þessar hugmyndir snúast að vísu um umhverfi annars vegar og lifandi líkama hins vegar en reynt verður að máta þessar hugmyndir við líkið og líkvökuna sjálfa. Þetta verður gert með því að hafa nokkrar frumheimildir til hliðsjónar en að öðru leyti er þessi kafli ætlaður til þess að greina líkvökuna út frá samfélagslegu samhengi og leggja grunn að næstu tveimur köflum.

3.1 Ytra og innra rýmið

Þegar afturganga myndast má segja að hið ytra umhverfi komist inn í innra umhverfið. Í umfjöllun sinni um heimsmynd gamla íslenska bændasamfélagsins stillti Kirsten Hastrup ytra umhverfi upp sem andstæðu þess innra og siðmenntaða. Hið villta umhverfi var náttúran og óbyggðir eða í raun allt það sem stóð fyrir utan garðinn heima við torfbæinn og kirkjuna. Villta umhverfið var talið vera byggt upp af tvennskonar víddum sem að blandast saman og verða að einni heild en það er ósýnilega og yfirnáttúrulega víddin og náttúrulega og sýnilega víddin. Ef einstaklingur fór inn á villta svæðið stóð honum ógn af þessari villtu yfirnáttúru (Hastrup, 1990: 273 – 275). Ef þetta er fært yfir á mannlíkamann þá tilheyrir líkaminn sjálfur því innra og siðmenntaða þar sem hann er hluti af innra umhverfinu. Hinsvegar vakna upp spurningar hvernig samfélagið þess tíma túlkaði líkamann þegar einstaklingurinn lést. Ef marka má sagnahefðina var því trúað að lík gæti auðveldlega orðið að afturgöngu. Þar sem afturgöngurnar voru taldar tilheyra villta umhverfinu má segja að líkaminn sem áður tilheyrði innra umhverfinu sé orðinn villtur. Það getur því vakið óhug að það villta sé komið inn í heim þess siðmenntaða og er líkið því orðið varhugavert.

Þjóðsögurnar um líkvökur virðast því vera leiðarvísir um hætturnar sem geta stafað af því þegar ytra umhverfið er komið inn í það innra. Þetta sést í þjóðsögum um líkvökur en þá vakir annaðhvort einhver yfir líkinu eða það er látið standa uppi óafskipt. Í báðum tilfellum virðist sögnunum ætlað að verða varúðarorð hvers vegna mikilvægt sé að vakta líkið. Þegar vökumaður er til staðar í sögnunum, sem er til umræðu í þessari ritgerð, nær hann alltaf að sigrast á afturgöngunni sem oft er illskeytt. Sem dæmi um þetta er sögnin *Skemmtilegt er myrkrið* þar sem hugrakkasti maður sveitarinnar er fenginn til að vaka yfir líkinu. Þegar það rís upp sem afturganga fer hún að kveðast á við vökumann. Sá síðarnefndi bregst við því með því að: „hljóp hann ofan á líkið og braut það á bak aftur. Var það síðan kyrrt það sem eftir var nætur (Jón Árnason, 1954 – 1955 I: 219 – 220). Samkvæmt þjóðsögunni hefði hann ekki verið til staðar hefði afturgangan sennilega farið á kreik og valdið skaða.

Í þeim sögnum þar sem enginn vökumaður er til staðar er afturgangan venjulega stöðvuð af einstaklingi í næsta nágrenni. Þetta sést meðal annars í *Skólakennarinn í Skálholti* þar sem skóladrengir eru staddir fyrir algjöra tilviljun uppi á lofti kirkjunnar á meðan lík eins kennara stendur uppi í kirkjunni fyrir neðan. Þeir verða varir við að afturgangan er að reyna að brjóta sér leið út úr kistunni og þurfa að bregðast skjótt við og kveða niður drauginn (Jón Árnason, 1954 – 1955 III, 295 – 296). Ef einhver hefði vakað yfir líkinu eða hefði ekki verið nálægt af einskærri tilviljun hefði afturgangan komist út úr kistunni og valdið usla í samfélaginu.

Eins og áður hefur komið fram hjá Ulf Palmenfelt og Terry Gunnell voru sagnir tækifæri til að koma upplýsingum á framfæri til komandi kynslóða (Palmenfelt, 1993: 155 – 156; og Gunnell, 2006: 47). Þannig eru þjóðsögurnar miðlunarleið til þess að brýna fyrir áheyrendum mikilvægi þess að vaka yfir hinu villta – það er að segja líkinu.

3.1.1 Opni líkami líksins

Ef hugmyndir Lauru Stark-Arola og Pari Falk um opna líkamann eru útfærðar á íslenska bændasamfélagið má finna mikla samsvörun þar á milli. Félagsfræðingurinn Pasi Falk, sem áður hefur verið nefndur, talar um að eitt af einkennum opna líkamans sé að hann finnst í íhaldssömum samfélögum með sterka samfélagskennd (Falk, 1994: 12). Ef litið er aftur í kafla 2.4. sést vel að gamla bændasamfélagið var íhaldssamt og afar samheldið. Hvert

heimili var einnig fastmótuð eining þar sem stéttaskipting gildi samhliða því að lög héldu vinnufólki í fastmótuðum skorðum með vistarbandinu Samkvæmt þessum skilgreiningum Pasi Falk og Lauru Stark-Arola um opna líkamann og skrifum Hastrup á hinu innra og ytra í íslensku samfélagi er vel hægt að draga þá ályktun að lík í íslenska bændasamfélaginu hafi verið talin opin. Eftir dauðann virðist líkaminn áfram vera talinn opin fyrir ytra umhverfinu. Það er að segja, af því að líkið er opið eiga vættir í ytra umhverfinu auðveldara með að taka sér bólfestu í líkamanum. Þessi hugmynd sést vel í skrifum Árna Björnssonar að með líkvöku væri hægt að hindra að óhreinir andar kæmust í líkið (Árni Björnsson, 2007: 378). Þannig virðist það hafa verið trú manna að vakta líkið fyrir ytra umhverfinu og að líkið hafi einmitt verið talið vera opið fyrir þessum áhrifum.

3.2 Úr fastmótaðari afturgöngu í óefniskennda

Þessi kafli mun skilgreina nánar hvað felst í fastmótuðum aftur göngum annars vegar og óefniskennendum afturgöngum hinsvegar. Það verður gert með því að útfæra hugmyndafræðina um hið innra, ytra og opna sem fjallað hefur verið um í þessum kafla. Farið verður ofan í saumana á hvaða eiginleikar geri afturgönguna fastmótaða og hvað geri hana óefniskennda.

3.2.1 Fastmótaða afturgangan

Það sem einkennir fastmótuðu afturgönguna er að líkið er áþreifanlegt og er áþekkt lifandi manneskju. Þær ýmist reyna að brjótast út úr líkkistunum svo það þarf að leggjast ofan á kistuna til að forðast að þær komist út eða að þær setjist upp til þess að ræða við vökumanninn. Í sögnum þar sem lík berjast um í kistum er hægt að nefna *Skólakennarinn í Skálholti* (Jón Árnason, 1954 – 1955 III, 295 – 296), þar eru skóladrengir í kirkjunni að læra á meðan líkkista kennara gengur af göflum í kirkjunni fyrir neðan:

Finna þeir þá að kistan er farin að ganga af göflunum. Setjast þeir sinn á hvorn enda á kistunni og bíða þar þangað til hinn kom með ljósið; en karl er að brjótast um á meðan. Þegar skólapilturinn kom með ljósið fóru þeir að stinga nálum í iljar hans; gengu síðan rammlega frá kistunni og gjörði karl svo ekkert vart við sig eftir það (Jón Árnason, 1954 – 1955 III, 296).

Hér kemur fastmótaða afturgangan skýrt fram þar sem hún berst um í kistunni og það þarf nokkra til þess að leggjast ofan á kistuna svo að afturgangan brjótist ekki út. Hitt formið af fastmótuðu afturgöngunum þar sem þær setjast upp er mun algengara. Dæmi um þetta er til að mynda sögnin *Ég er dæmdur* þar sem líkið sest upp til þess að játa syndir sínar (Jón Árnason, 1954 – 1955 II: 296).

Eitt af stærstu dæminum um að gamla íslenska afturgangan hafi verið fast mótuð er sá forni siður að fara ekki með líkið út um bæjardyrnar en dæmi um slíkt er hægt að rekja aftur til fornritanna. Árni Björnsson útskýrir hugmyndafræðina á bak við þessa hefð á þá leið að þetta hafi átt að villa um fyrir afturgöngunni þar sem hún komst eingöngu inn sömu leið og hún fór út ⁶. Með því að fara með líkið til dæmis út um vegg myndi hún bókstaflega rekast á vegginn þegar hún snéri við aftur sem afturganga og kæmist því ekki aftur inn í bæinn (Árni Björnsson, 2007: 375). Þar með var hægt að sporna gegn því að hið ytra og villta kæmist inn í það innra og siðmenntaða. Sem dæmi um það hvernig þetta kemur fram í fornritunum má nefna *Eyrbyggju sögu* þegar Þórólfur Bægifótur deyr en þar er gert gat á vegg til þess að koma líkinu út (*Eyrbyggja saga*, 1985: 579). Í *Egils sögu* er farið eins með lík Skalla- Gríms (*Egils saga*, 1985: 454).

Frá fornritunum fram til tuttugustu aldar sést að þessi hefð hefur lítið sem ekkert breyst í hundruð ára. Þetta sést í greininni „Sigríður í Holti og draugurinn Keli“ sem segir frá atburði sem átti sér stað snemma á tuttugustu öldinni þegar lík var fjarlægð út um eldhúsglugga. Í greininni, sem byggir á viðtölum við sjónarvotta, segir meðal annars frá andláti og greftrun konu nokkurrar í Álftaveri í Vestur-Skaftafellssýslu árið 1916. Þessi kona, Sigríður Þorkelsdóttir (1826-1916), var talin á sínum yngri árum hafa fengið draugasendingu frá bróður sínum. Þessi sending var draugurinn Keli sem var með henni allar götur síðar sem fylgja. Draugurinn olli talsverðum usla eins og oft er með fylgjur.

⁶ Má hér nefna að í viðureign Grettis við drauginn Glám í *Grettis sögu* en þar reyndi Glámur í ofboði að komast út um dyrnar þegar hann flúði undan Gretti (*Grettissaga*, 1985: 1010). Einnig er þjóðsagan „Afturgangan í Eyjafirði“ sem finnst í *Þjóðsagnakveri* Magnúsar Bjarnasonar frá Hnappavöllum þar sem bóndi nokkur deyr inn í bæ og snýr aftur sem afturganga til að granda konu sinni. Vinnumaðurinn hennar tekur það til bragðs að hrúga niður grjóti fyrir útidyrnar svo að afturgangan komist ekki inn (Magnús Bjarnason, 1950: 150 – 153).

Þegar Sigríður lést árið 1916 beittu heimilismenn öllum ráðum⁷ til þess að losna við fylgjuna sem þeir óttuðust að yrði eftir á bænum. Ekki var þó tekinn út veggur heldur var eldhúsglugginn fjarlægður til þess að koma líkkistunni út (Vilhjálmur Eyjólfsson, 1995: 4 – 6). Jafnvel þrátt fyrir að hundruð ára væru á milli þessa atburðar og ritun fornritanna var sömu aðferðum beitt en það samrýmist orðum Einars Ól. Sveinssonar (1940) um að íslenska draugatrúin hafi lítið breyst frá landnámi (Einar Ól. Sveinsson, 1940: 66).

Þetta sýnir hvernig gamla draugatrúin lifði enn í samfélaginu í upphafi 20. aldar og hafði á þessum stað og tíma ekki verið innblásin af spíritismanum. Trú þessara heimilismanna á fastmótuðu afturgöngunni var í raun svo sterk að þeir gripu til örþrifaráða og tóku út heilan eldhúsglugga til þess að forðast það sem þeir töldu vera fylgju myndi verða eftir á bænum.

3.2.2 Óefniskennda afturgangan

Aðaleinkenni óefniskenndu afturgöngunnar í íslensku sögunum eru þau að þær eru líkamslausar og þrátt fyrir að yfirnáttúrulegir atburðir gerist meðan vakað er yfir líkinu fer líkaminn sjálfur ekki á stjá heldur verður vart við afturgönguna í gegnum reimleika þrátt fyrir að hún sjáist ekki. Taka ber fram að svipir eru hluti af íslenskri draugatrú en í þeim sögnum birtist svipmynd þess látna. Í þessari ritgerð er ekki átt við svipi þegar talað er um óefniskenndar afturgöngur heldur ósýnilegar afturgöngur sem í sögnunum sjást ekki heldur birtast þær í gegnum reimleika án þess að sjást.

Formgerð þessara sagna er óregluleg og lítið sem ekkert mynstur er í því hvernig þessir reimleikar fara fram. Sem dæmi um það hvernig óefniskennda afturgangan birtist í þessum sögnum má nefna sögnina *Valdi á Hrafnfjarðareyri* þar sem hrafnar lemja á gluggana og mórauðir hundar skriða fram úr loftinu (Jón Árnason, 1954 – 1955 III, 294), sögnina *Slökktu, eg skal kveikja* þar sem skuggahönd birtist og slekkur kertaljós (Jón Thorarensen 1971 I: 167 – 169) og sögnina *Kolbeinn gengur aftur* þar sem maður er kyrktur í draumi og fingraför finnast á hálsi hans (Sigfús Sigfússon 1982 II, 158 – 160). Það sem kemst hvað næst fastmótuðu afturgöngunni er skuggahöndin í *Slökktu, eg skal*

⁷ Fleiri ráðstafanir voru gerðar til þess að losna við ættarfylgjuna; rúmteppi Sigríðar var hent í gröfina með henni og allir munir hennar og fatnaður voru brenndir. Kristófer, einkasonur Sigríðar, mætti ekki í jarðarförina til þess að fá ekki fylgjuna yfir sig (Vilhjálmur Eyjólfsson, 1995).

kveikja sem kemst hvað nálægast að sýna líkamlegt form. Að öðru leyti er vart við afturgöngu þess látna í gegnum hegðun dýra og í draumi.

Aðeins ein sögn í þessari ritgerð stendur sér á báti og svipar ekki til hinnar hefðbundnu íslensku draugatrúar. Sú sögn heitir *Dulskyggna konan* og segir frá Guðrúnu sem vakti oft yfir líkum í Reykjavík. Veturinn 1881 var hún beðin um að vaka yfir manni og um nóttina birtast henni þessar verur, sem hún lýsir á eftirfarandi hátt: „þá byrjaði ég að sjá og finna til svo mikils hryllings, að því get ég ekki lýst. Það var bókstaflega troðfullt herbergið af einhverjum verum, er mér stóð stuggur af; og það var svo rammt af þessu, að ég hafði engan frið.“ Ef það hefði ekki verið frost og kafaldshríð úti hefði hún farið heim þegar í stað en neyddist til þess að þrauka af nóttina. Hins vegar neitaði hún að mæta nóttina á eftir til þess að vaka yfir (Jón Thorarensen 1971 I: 84 – 85). Verurnar sem Guðrún segist hafa séð birtast formfastar en myndu ekki flokkast sem íslenska formfasta afturgangan þar sem þær eru í andaformi. Hins vegar myndu þær ekki heldur flokkast undir það sem er skilgreint í þessari ritgerð sem óefniskennnd afturganga þar sem þær sjást. Það má velta því fyrir sér hvort hér sé á ferðinni áhrif frá spíritismanum þar sem verurnar sem Guðrún telur sig hafa séð líkjast lítið öðrum íslenskum draugatrúarsögnum.

4 Sálir og stéttarstaða líkvökunnar

Í þessum kafla verður fjallað um hlutverk vökumanns og hvort samfélagsálit á hinum látna og stéttarstaða hafi haft áhrif á líkvökuna. Í líkvökunni virðist hafa verið trúað að hægt væri að verja sál þess látna og vera til vitnis um hvort einstaklingurinn endaði á himnum. Einnig var það hlutverk vökumannsins að hindra að hið ytra kæmist inn í gegnum opna líkamann.

Það fór eftir stéttarstöðu þess látna hvar líkvakan fór fram. Þetta sést þegar þjóðsögurnar sem fjalla um líkvökuna eru skoðaðar, en þar kemur fram að hún fór fram á fjórum stöðum: í kirkjum, stofum, baðstofum og skemmum. Aðeins efnaðri einstaklingar virðast hafa verið látnir standa uppi í stofum, en eins og kom fram í kafla 2.4 höfðu einungis ríkari heimili efni á húsnæði með stofu. Slík líkvaka kemur fram í sögninni *Leiðinlegt að vera ein* þar sem móðir heimildarmanns lést og líkvakan fór fram niður í stofu á bænum (Oddur Björnsson, 1977: 42 – 43). Samkvæmt þjóðsögunum virðast þeir sem enduðu í skemmunum hafa notið lítillar virðingar en um var að ræða niðursetukerlingar (Oddur Björnsson, 1977: 173 – 174), aðkomumenn (Sigfús Sigfússon, 1982 II: 121 – 122) og menn sem stóðu almennt fyrir utan samfélagið (SÁM 87/1781 EF). Hins vegar er óvíst um stéttarstöðu þeirra sem voru látnir standa uppi í baðstofunum.

Líkvaka og líkið sjálf, á meðan á henni stendur, fellur innan jaðartíma. Sú staðreynd að stéttarstaða þess látna virðist hafa haft áhrif á það hvar líkvakan fór fram stangast þó að einhverju leyti á við skilgreiningu Viktor Turners um stéttleysi á jaðartíma eins og áður hefur verið rætt. Samkvæmt Turner er eitt af einkennum jaðartímans stéttleysi þar sem stéttaskipting og kyn hverfa (Viktor Turner, 1991: 95 – 96). Þetta stangast á við staðsetningu líkvökunnar sem virðist háð stöðu og stétt einstaklingsins í lifandi lífi. Eini staðurinn þar sem þetta jafnrétti og stéttleysi ríkti var kirkjan. Árni Björnsson og Jónas Jónasson tala báðir um að líkið hafi verið fært til kirkju ef lítið pláss var á bænum (Árni Björnsson, 2007: 379; og Jónas Jónasson, 2011: 302) en eins og kom fram í kafla 2.4 voru aukarými aðeins á stærri og efnameiri bæjum. Þetta bendir til þess að þau lík sem flutt voru til kirkju sökum plássleysis hafi komið frá fátækari heimilum. Annar samfélagshópur sem var látinn standa uppi í kirkju voru prestar. Jónas Jónasson talar um að prestarnir hafi

fengið sérstaka meðferð þar sem vakað var yfir þeim þrjár nætur í bæ og þrjár í kirkju (Jónas Jónasson, 2011: 302) sem sýnir að prestarnir fengu sérmeðferð enda af hárrí þjóðfélagsstétt. Kirkjan var því eini staður líkvökunnar þar sem engin stéttaskipting gilti. Lík fátæklinga og presta voru þannig í sama rými óháð stéttarstöðu. Kirkjan var því það jaðarrými sem fellur undir skilgreiningar Viktor Turners um stéttleysi á jaðartímanum.

Líkið sjálf er í jaðarástandi. Það er ekki lifandi lengur en segja má að það sé heldur ekki fyllilega dáðið þar sem það getur enn orðið að afturgöngu. Það er í þessu jaðarástandi sem talið er að sálin geti verið í hættu. Það þarf því að passa að hið ytra valdi ekki skaða með því að loka líkamanum með einum eða öðrum hætti; það er að segja að stöðva það ytra að komast inn í gegnum líkið. Þetta var gert með nærveru vökumanns, nálum í hæla eða með handaflinu. Á þessu tímabili getur sálin glatast þegar hið ytra hefur frjalsan aðgang að líkamanum. Líkið var því ekki hluti af heimi þeirra lifandi en ekki heldur heimi þeirra látnu.⁸

4.1 Sálir á gráu svæði

Vökumenn báru ábyrgð á að verja sál líksins þegar hún var á gráu svæði og verja þar með samfélagið. Af þeim tuttugu þjóðsögum sem skoðaðar voru í tengslum við ritgerðina eru aðeins tvær sem snúast um að sálum manna væri bjargað með líkvökum: *Garðar rísa* í safni Sigfúsar Sigfússonar (Sigfús Sigfússon, 1982: 365 – 366) og *Sögur af Eiríki í Vogsósum: séra Eiríkur andast* í safni Ólafs Davíðssonar (Ólafur Davíðsson, 1945: 100). Sagnirnar leggja báðar áherslu á að einstaklingurinn hafi verið góður og hefði komist til himna en það hafi eingöngu verið út af eftirtektarsömum vökumönnum. Því var í báðum þessum sögnum hlutverk vökumanns að vakta sálina. Þeirra hlutverk var ekki einungis að gæta sálarinnar heldur einnig að bera vitni um að allt hafi farið vel.

⁸ Það ber að taka það fram að hér er ekki átt við dauða án stöðu (e. dead without status). Sú kenning var sett fram af þjóðfræðinginum Juha Pentikainen og fjallar um hópa sem eru án samfélagsstöðu í dauðanum þar sem þeir standa utan samfélagsins eða trúar. Meðal annars eiga þeir stundum ekki rétt á vígðri gröf eða jarðarför. Dæmi um slíka hópa eru óskírð börn, afbrotamenn og þeir sem fremja sjálfsmorð (Pentikainen, 1989: 128). Þjóðfræðingurinn Bo Almqvist telur þó kenningarnar eiga við Ísland og hefur útfært þessa kenningu yfir á Ísland þar sem um er að ræða fólk sem dó ekki við eðlilegar eða náttúrulegar aðstæður til dæmis morð, sjálfsmorð, veðurhamfarir. Við þessar aðstæður telur Almqvist að fólk verði að draugum (Almqvist, 1996: 2 – 3). Ekki verður þó kafað dýpra ofan í það efni í þessari ritgerð.

Aðeins ein líkvökusögn er til umræðu í þessari ritgerð og fjallar hún um baráttu djöfulsins og sálarinnar. Það er sögnin *Garðar rísa* sem segir frá manni sem vakir yfir líki í þrjár nætur. Þó að látni maðurinn hafi stundum verið nískur hafði hann þó gert góðverk. Hann fékk vin sinn til þess að vaka yfir sér því hann óttaðist að djöfullinn myndi reyna að hirða sál sína. Á hverri nóttu næstu þrjár nætur kemur djöfullinn og vill fá sál þess látna en vökumaðurinn neitar honum alltaf um það. Aðspurður segist djöfullinn vilja sjá líkið svo hann geti gert eftirlíkingu á því. Að lokum tekst djöflinum ekki ætlunarverk sitt og fær ekki sálina (Sigfús Sigfússon 1982 II, 365 – 366). Þessi sögn er afar áhugaverð þar sem vökumaðurinn birtist hér sem verndari sem gætir sálar þess látna. Hann þarf ekki að kljást við djöfulinn eða leggja sig neitt sérstaklega fram. Vökumanninum nægir að neita djöflinum þrisvar og það var nóg til þess að hann „[...] snautaði þá burt erindi ófeginn“ (Sigfús Sigfússon 1982 II: 366). Í þessari sögn hefur vökumaðurinn svo mikið vald yfir sál þess látna að ekki einu sinni djöfullinn sjálfur getur unnið á honum.

Jafnframt vaktar vökumaður opna líkamann fyrir hinu ytra. Hið ytra í þessu tilfelli væri djöfullinn sem vill komast að líkinu til þess að taka á sig mynd þess. Þetta endurspeglar hugmyndir um að nærvera vökumannsins verndi opna líkamann fyrir ytri öflum. Í lok sagnarinnar er sagt „Þessi var talin orsök til hinna mögnuðustu og verstu afturgangna sem hér var sögð“ (Sigfús Sigfússon 1982 II: 366) sem bendir til þess að heimildarmaður hafi trúað að djöfullinn hafi orsakað verstu afturgöngurnar. Þessi setning bendir jafnframt til þeirrar trúar að vökumaðurinn hefði ekki staðið vaktina hefði djöfullinn komist í líkið og úr orðið afturganga. Hér er því trúað að vökumaðurinn hafi ekki einungis bjargað sál þess látna heldur einnig forðað honum frá þeim örlögum að verða afturganga, sem myndi mögulega skaða samfélagið.

Hinn látni hefur líklega verið talinn vera í meiri hættu að verða fyrir árásum hins ytra þar sem hann var ekki algóður. Það er tekið skýrt fram í sögninni að hinn látni hafi verið „[...] maurkarl⁹ er þó hafði gert stöku mönnum gott“ (Sigfús Sigfússon 1982 II: 366). Það virðist hafa verið litið niður á manninn fyrir það að vera nískur þar sem það var sérstaklega tekið fram að þrátt fyrir að hann hefði verið efnaður hafði hann nú samt stöku sinnum

⁹ Maurkarl er líklega það sama og maurpúki eða fépúki. Samkvæmt Jóni Árnasyni er það notað yfir niskan mann eða afturgöngu sem lék sér að peningum sem hann hafði falið áður en hann dó. Í slíkum þjóðsögum er það oft hlutverk þess lifandi að blekkja afturgönguna til þess að komast yfir peningana (Jón Árnason 1954 - 1955 I: 254).

gert góðverk. Í sögninni biður hann einnig vin sinn sérstaklega um að vaka yfir líki sínu sem bendir til þess að maðurinn í sögninni hafi óttast að sál hans kæmist ekki áleiðis til himna ef ytri öfl kæmust í líkið. Þar með er hægt að velta því fyrir sér hvort maðurinn í sögninni hafi verið talin útsettari fyrir því ytra eða að líkami hans hafi verið einstaklega opinn þar sem hann hafði ekki góða samvisku og var ekki algóður. Segja má að hinn látni í sögninni hafi verið á ákveðnu jaðarsvæði þar sem hann var ekki góður en heldur ekki vondur og í kjölfarið opnari fyrir öflum þess ytra. Það er hægt að ímynda sér að það hafi verið reynt að koma þessum boðskap áfram til komandi kynslóða og sýna þannig fram á mikilvægi þess að vökumaðurinn gætti líksins á líkvökunni.

4.2 Sálir presta

Lík presta voru einnig opið og þeir þurftu aðstoð á líkvökunni til þess að vernda sál sína og verja líkamann gegn hinu ytra. Prestarnir sjálfir voru oft göldróttir í þjóðsögunum og hefur Terry Gunnell bent á að þar sem þeir voru oft aðkomumenn í sókn sinni voru þeir sveipaðir dulúð í hugum fólks (Gunnell, 2011: 601; og; Gunnell, 2012: 259 – 260).¹⁰ Þrátt fyrir að vera æðri stétt virðist lík þeirra hafa verið stéttlaust í jaðarástandi líkvökunnar.

Líkt og nefnt var í kaflanum hér á undan um seinni sögnina um sál á líkvöku *Sögur af Eiríki í Vogsósum: séra Eiríkur andast*. Í þeirri sögn kemur fram að séra Eiríkur var talinn göldróttur og átti samkvæmt þjóðsögunni meðal annars galdrabók sem hann eyðilagði með einum eða öðrum hætti áður en hann lést. Sögnin segir að Eiríkur hafi vitað að það liði brátt að því að hann myndi deyja og fékk hann því tvo bændur til þess að vaka yfir líki sínu þrjár nætur inn í bæ og þrjár í kirkju. Þriðju nóttina byrjar kistan að hristast af slíkum ofsa að vökumennirnir tveir þurftu að leggjast ofan á hana þar til hún varð kyrr. Í lok sagnarinnar segir: „næstu nótt dreymdi vökumenn Eirík prest; var hann þá allglaðlegur og sagði, að sér hefði farnazt vel“ (Ólafur Davíðsson, 1945: 100).

Það að Eiríkur hafði tímabundið orðið að afturgöngu virðist þó ekki hafa verið talið spilla sál hans. En síðasta setning sagnarinnar að „sér hefði farnazt vel“ bendir til þess að

¹⁰ Til eru urmull af sögnum um göldróttu presta í ýmsum sagnasöfnum. Þar er talað í mörgum þeirra að presturinn hafi komist til himna þrátt fyrir að vera talinn göldróttur. Dæmi um þess konar presta er Sæmundur fróði (Jón Árnason 1954 I: 475), Kálfur Árnason (Jón Árnason, 1954 1:488 - 489) og Hálfván á Felli (Jón Árnason, 1954: 504 - 505).

hann hafi verið talinn hafa komist til himna. Þökk sé vökumönnunum sem að hann valdi fyrir fram dró hið ytra sig til hlés og yfirgaf lík Eiríks. Það að hann hafi valið vökumennina til að verja sálina bendir jafnframt til þess samfélagsálits að ef hann hefði sloppið út sem afturganga hefði hann ekki komist til himna og sál hans því glatast.

Það að Eiríkur hafði tímabundið orðið að afturgöngu virðist þó ekki hafa verið talið spilla sál hans. En síðasta setning sagnarinnar að „sér hefði farnast vel“ bendir til þess að hann hafi verið talinn hafa komist til himna. Það var þökk sé vökumönnunum sem að hann valdi fyrir fram að hið ytra hafði dregið sig til hlés og yfirgefið líkamann. Það að hann hafi valið vökumennina til að verja sálina bendir jafnframt til þess samfélagsálits að ef að hann hefði sloppið út sem afturganga hefði hann ekki komist til himna og sál hans því glatast.

Sögnin um séra Eirík sýnir jafnframt fram á stöðu og almenningsálit á prestum í gamla bændasamfélaginu. Í sögninni birtist Eiríkur sveipaður dulúð: hann vissi ekki einungis að hann væri við það að deyja heldur vissi hann nákvæmlega hvað hann þurfti að gera til þess að tryggja það að sál hans myndi enda á himnum. Val hans á vökumönnunum virðist heldur ekki hafa verið tilviljun en hann er sagður hafa valið þrjá bændur til þess að sitja yfir sér þrjá daga í bæ og þrjá í kirkjunni. Þar með birtist ekki einungis Eiríkur í dulúðlegu ljósi heldur sýnir sögnin einnig samfélagsábyrgð og þá sér-meðferð sem prestar virtust hafa fengið í samfélaginu.

Vökumennirnir í sögninni báru því ábyrgð á að verja sál séra Eiríks. Líkt og í *Garðar rísa* (Sigfús Sigfússon, 1982: 365 – 366) hafa vökumennirnir hér mikil völd og geta hindrað hið ytra að komast í gegn inn í hið innra. Það að þeir hafi verið sérstaklega valdir af Eiríki og beðnir um að vaka yfir líki hans sýnir mikilvægi líkvökunnar. Ef þeir hefðu ekki verið til staðar hefði hið ytra náð völdum á séra Eiríki og ekki einungis gert hann að afturgöngu heldur hefði hann einnig glatað sál sinni. Bæði í þessu tilfelli og í *Garðar rísa* sést sú trú að opni líkaminn hafi ekki einungis áhrif á það að fólk verði að afturgöngu heldur einnig á afdrif sálarinnar. Það þarf að vernda líkið á jaðartíma þess í gegnum líkvökuna svo að sálin glatist ekki og líkið verði að afturgöngu. Sú trú virðist því hafa verið við lýði að vökumaðurinn væri í fararbroddi að tryggja að hið ytra kæmist ekki að líkinu.

4.3 Sálir vondra manna

Í þessum kafla er fjallað um birtingarmynd samfélagsálits í líkvökusögnum þegar menn voru álitnir vondir. Þetta samfélagsálit á vondum mönnum sést í því hvernig talað var um þessa menn í sögnunum þar sem talað var um þá sem „[...] misindismenn og menn örvæntu um sáluhjálpi þeirra“ (Sigfús Sigfússon, 1982 IV: 337). Talað var um þá á neikvæðan hátt; til dæmis var einn „forn í skapi og illur viðfangs“ (Jón Árnason, 1954 – 1955 I: 219) og annar gerði alla vitlausa (Sigfús Sigfússon, 1982 IV: 337 – 338). Þannig birtist álit samfélagsins á þessum mönnum sem virðast á einn eða annan hátt standa fyrir utan samfélagið og vera göldróttir. Þetta samfélagsálit endurspeglast í sögnunum þar sem þeir verða allir að illvígum afturgöngum.

Illir menn sem vakað er yfir í líkvökusögnum og eru til umræðu eru allir galdramenn og eru sagnirnar þrjár talsins. Tvær þeirra fjalla um fastmótaða afturgöngu en sú þriðja um reimleika. Í þeim sögnum þar sem vakað er yfir galdramanni veldur hann ávallt usla og það er hlutverk vökumanns að ráða niðurlögum líksins með annaðhvort klækjum eða handafli. Í þessum sögnum þarf vökumaðurinn að vera yfirmáta hugrakkur til þess að geta tekist á við afturgönguna.

Í aðeins einni af þessum þremur sögnum þarf vökumaðurinn að berjast við líkið. Sögnin *Skemmtilegt er myrkrið* segir frá illum galdramanni. Þegar hann deyr er fólkið í sveitinni hrætt við að vaka yfir honum og hugrakkasti maður sveitarinnar tekur að sér hlutverkið. Á meðan á líkvökunni stendur rís líkið upp og segir „Skemmtilegt er myrkrið“. Vökumaðurinn bregst við með því að hlaupa að líkinu og brjóta það á bak aftur (Jón Árnason 1954 – 1955 I: 219 – 220). Í þessari sögn þarf vökumaður að berja líkið niður til þess að ráða við afturgönguna. Afturgangan virðist hafa verið ógn við samfélagið þar sem fólkið í sveitinni vildi ekki vaka yfir líkinu og aðeins hugrakkasti maðurinn gat tekið að sér hlutverkið.

Sögnin *Þú átt eftir að bíta úr nálinni* er til í nokkrum tilbrigðum og fjallar um konur sem sauma utan um lík sem oftast er af illum galdramanni. Að vísu er ekki um líkvöku að ræða þar sem sögnin snýst um konur sem sauma utan um lík en þar sem sögnin gerist á jaðartímanum frá dauða til greftrunar verður hún tekin með inn í þessa ritgerð og konurnar taldar hér sem vökumenn. Í safni Jóns Árnasonar eru tvö tilbrigði. Það fyrra heitir *Þú ert ekki búin að bíta úr nálinni* og segir frá konum sem sauma utan um lík. Þegar þráðurinn er að klárast segir líkið „Þú ert ekki búin að bíta úr nálinni“ og ein stúlkan svarar

að hún sé búin að því áður en hún stingur nál í il þess og það ber ekki meira á afturgöngunni (Jón Árnason 1954 – 1955 II: 291 – 292). Hitt afbrigðið hjá Jóni Árnasyni segir frá galdramanni sem heitir Finnur og allir óttast. Enginn vill sauma utan um hann og sú sem reynir það missir vitið þegar hún hefur saumað helminginn. Önnur tekur við og lætur sér fátt um finnast sama hversu illa líkið lætur. Þegar líkið segir „þú átt eftir að bíta úr nálinni“ svarar hún „ég ætlaði að slíta, en ekki bíta bölváður“ og stingur nál í iljar líksins (Jón Árnason 1954 – 1955 I: 219). Þriðja tilbrigðið finnst svo hjá Sigfúsi Sigfússyni í *Dauðasiðir* en þar segir frá galdramanni sem gerði alla vitlausa en sögnin er að öðru leiti sú sama og annað tilbrigðið (Sigfús Sigfússon 1982 IV: 337 – 338). Líkt og í sögninni *Skemmtilegt er myrkrið* þarf vökumaður að sýna hugrekki og ekki óttast neitt á meðan hún nær að stöðva afturgönguna og kveða hana niður með nálum – en betur verður farið í nálarnar í kafla 5. Einnig virðist ekki vera á færi hvers og eins að vaka þar sem fyrri stúlkan varð vitstola af því að hún höndlaði ekki líkvökuna.

Þegar kemur að reimleika gilda sömu reglur: vökumaður þarf að standa í fremstu víglínu og verja sig og aðra fyrir árásum þess ytra. Í *Valdi á Hrafnfjarðareyri* segir frá Þorvaldi sem var göldróttur. Á meðan kona hans sat yfir líkinu urðu miklir reimleikar á bænum: hrafnar bönkuðu á glugga þeirra og mórauður hundur skreið undir lofti. Síðustu nóttina kemur maður að nafni Bjarni á bæinn og lætur hana hafa þrjá mislita steina sem hún á að hafa á brjósti sér á meðan hún sefur. Hann situr yfir líkinu síðustu nóttina og ekki ber á neinu. Daginn eftir fer hann til prests og lætur hann smíða kistu og syngja yfir Þorvaldi. Að endingu fer hann til konunnar og tekur steinana til baka og „[...]“ segir að ekki muni konuna saka þó Þorvaldur bóndi hefði ætlað henni bana“ (Jón Árnason III: 294). Hér þarf vökumaðurinn rétt svo að vera viðstaddur til þess að líkið verði til friðs. Líkt og í sögnunum hér að ofan virðist skipta miklu máli hver vakir yfir líkinu. Bjarni virðist hugrakkur og sennilega göldróttur sjálfur miðað við þessa verndarsteina sem hann lætur konuna fá. Hann virðist sjálfur ekki þurfa á slíkum steinum að halda svo að nærvera hans ein dugir til þess að hið ytra notfæri sér ekki opinn líkama Þorvalds.

Þegar vökumenn vöktu yfir mönnum sem samfélagið taldi að væru vondir þurftu þeir ekki að verja sál þeirra heldur sig og umhverfi sitt fyrir hinu ytra. Í þessum sögnum er vökumaðurinn ekki jafn völdugur og í sögnunum um maurkarlinn og séra Eirík og hið ytra á greiðan aðgang í gegnum opna líkamann. Aftur á móti er það á ábyrgð vökumanns að sjá til þess að koma afturgöngunni fyrir og stöðva jaðarástand hennar

Ef dreginn er saman kjarninn í þeim sögnum sem ræddar hafa verið í þessum fjórða kafla, gefa þær til kynna að það hafi verið talið hlutverk vökumanns að verja sálina og vakta líkið ef ske kynni að einstaklingurinn yrði að afturgöngu. Ef afturgangan lét á sér kræla þurfti að koma henni fyrir en stundum virðist nærvera vökumannsins ein og sér hafa dugað til þess að líkið væri til friðs. Ef um góða manneskju eða prest var að ræða var það einnig hlutverk vökumannsins að vakta sál þess látna. Með líkvökunni var þannig hægt að vakta opna líkamann og binda enda á jaðarástand afturgöngunnar ef hún lét á sér kræla. Þetta hlutverk virðist þó ekki vera á færi nema þeirra allra hugrökkustu.

5 Kviksetning

Þessi kafli mun fjalla um líkvökur út frá kviksetningu. Íslenskar heimildir frá Árna Björnssyni tengja líkvökuna við kviksetningu ásamt að tala um kviksetningu almennt. Árni telur að ástæðan fyrir því að líkvakan átti sér stað sé meðal annars til að tryggja það að einstaklingurinn væri látinn og segir hann berum orðum að „ótti manna við hugsanlega kviksetningu var nefnilega mjög mikill hvarvetna í byggðu bóli og ekki að ástæðulausu“ (Árni Björnsson, 2007: 371). Sem dæmi um þennan ótta talar Árni meðal annars um erfðaskrár þar sem beðið var um að ýmsar aðferðir væru viðhafðar til að athuga lífsmörk til þess að tryggja það að viðkomandi væri örugglega látin¹¹. Athugun á lífsmörkum sést einnig í því hvernig nábjargir voru veittar. Meðal aðferða sem Árni talar um er að spegil var lagður að vitum viðkomandi til þess að athuga andardrátt eða bíða þar til einstaklingurinn hefur tekið þrjú andköf áður en hann lést (Árni Björnsson, 2007: 371; og; 301). Jónas Jónasson talar jafnframt um að það þyrfti að tryggja það að einstaklingurinn væri í raun látinn áður en að nábjargir væru veittar (Jónas Jónasson, 2001: 301).

Leiðarvísir til líkskoðunar frá árinu 1897 gefur ekki einungis leiðbeiningar um hvernig sporna ætti gegn kviksetningu heldur einnig tengir hann kviksetningar við líkvökur. Fyrir utan að kenna almenningi hvernig eigi að meðhöndla líkið og athuga lífsmörk er þar skýrt tekið fram að ef einhver deyr sem ekki er langveikur megi alls ekki leggja líkið á afvikinn stað nema að „einhver sje einlægt yfir því“ (Magnús Stephensen, 1897: 2). Það bendir til þess að um líkvöku sé að ræða. Í þessum leiðarvísi sem snýst um að finna lífsmörk til að tryggja að kviksetning eigi sér ekki stað er því sagt næstum hreint út að það þurfi að hafa líkvöku til þess að ganga úr skugga um að viðkomandi sé ekki grafinn lifandi. Ljóst er af dæmunum frá Árna Björnssyni og Magnúsi Stephensen að fólk hefur haft miklar áhyggjur af mögulegum kviksetningum í gamla bændasamfélaginu en fjallað verður betur um þann ótta í næstu köflum hér á eftir.

¹¹ Árni nefnir dæmi um óskir þess látna um hvernig þeir vilja láta athuga lífsmörk hjá sér: láta heitt kertavax falla á brjóst eða olnboga, bera heitt lakk á sig, skera á slagæð, stinga nál undir tunguna eða skjóta sig í höfuðið (Árni Björnsson, 2007: 379).

5.1 Kviksetningar í almennt umræðu

Misjafnt er hvort almennt hafi verið talað um kviksetningar í gamla bændasamfélaginu en það virðist að einhverju leyti hafa verið forboðið (e. taboo) umræðuefni. Þjóðsögurnar endurspeglar þetta og leiðbeiningar til þess að athuga lífsmörk eftir dauða virðast að einhverju leyti hafa verið dulbúnar og faldar innan um sagnir um afturgöngur. Áður en farið er nánar ofan í þá sauma er vert að skoða fyrst tvö viðtöl hjá Árnastofnun þar sem sjást ólík sjónarmið hversu opin umræðan var í samfélaginu á þessum tíma. Viðtölin tvö eru við tvær konur sem báðar heita Þorbjörg og bjuggu á Vesturlandi um svipað leyti. Samkvæmt viðtalinu við Þorbjörgu Guðmundsdóttur sem fædd er 1892 var umræðan í samfélaginu opinská. Í viðtalinu segir hún frá mikilli hræðslu við kviksetningar fyrir vestan og tekur dæmi af konu sem lést. Presturinn efaðist stórlega um að hún væri í raun látin og taldi hana vera kviksetta. Hann reyndi að sannreyna tilgátu sína með því að „hann brenndi þau [líkið] hingað og þangað og ætlaði að athuga hvort að kæmi ekki lífsmark út í blóði“ (SÁM 88/1565 EF). Þorbjörg taldi jafnframt að þessi atburður hefði einungis verið til að hella olíu á eldinn og ótti við kviksetningar hefði magnast í kjölfarið (SÁM 88/1565 EF). Þrátt fyrir að ekki hafi verið um eiginlega líkvöku að ræða gerist þetta á því jaðartímabili sem er milli dauða og grafar og telst því með í skilgreiningu þessarar ritgerðar á líkvöku.

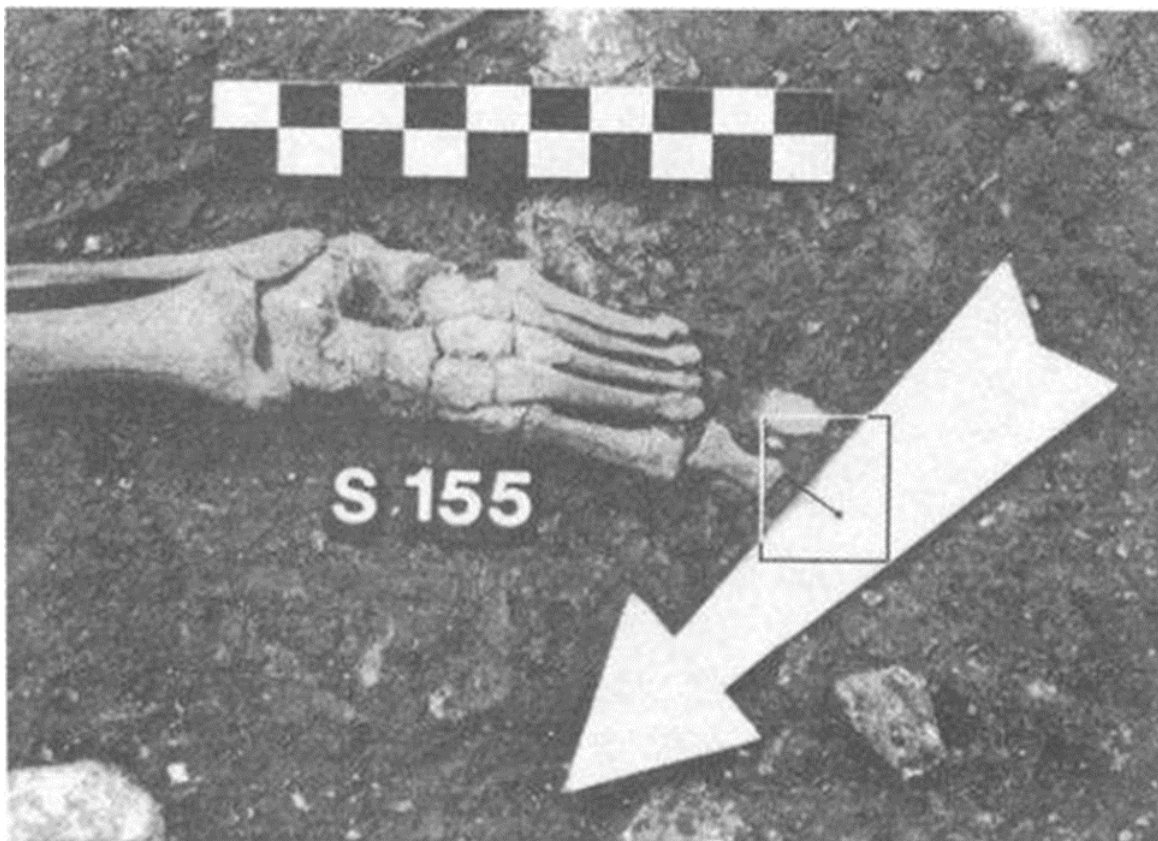
Viðtalið við Þorbjörgu Hannibalsdóttur fæddist 1884, sýnir hins vegar að umræðuefnið var einnig forboðið. Hún segir sögu af manni sem varð úti og var settur út í skemmu þar sem vakað var yfir honum. Vökumaður sagði Þorbjörgu síðar að hún hefði tekið eftir andardrætti og því telur Þorbjörg að hann hafi verið kviksettur. Hún ræðir áfram um að kviksetningar hafi verið algengar en ekkert gert mikið í því samanber umræddan mann. Í lok viðtalsins kemur fram áhugaverð umræða þegar spyrill spyr Þorbjörgu hvort kviksetningasögur hafi þekkt heima hjá henni en því svarar hún: „nei nei, þetta er allt hulið og dulið“ (SÁM 89/1781 EF). Með öðrum orðum þá virðist frá hennar bæjardyrum séð að umræðunni hafa verið sópað út í horn og kviksetningar voru ekki ræddar þó að umræðuefnið bendi til þess að Þorbjörg Hannibalsdóttir og fleiri hafi vitað af þeim.

Frásagnirnar eru frá sama landshluta og tíma en stangast nokkuð á. Þrátt fyrir að um sömu slóðir og tímabil sé að ræða sést hér gjörólíkt viðhorf til kviksetninga: Þorbjörg Guðmundsdóttir talar um þær opinskátt og að mikill ótti hafi stafað af þeim á meðan Þorbjörg Hannibalsdóttir talar um að frá hennar sjónarhorni hafi þetta verið algengt

samfélagsvandamál en það hafi ekki verið rætt um það opinskátt. Jafnframt talar Þorbjörg Hannibalsdóttir um að þótt að vökumaður hafi grunað að um kviksetningu væri að ræða nefndi hann það ekki við nokkurn mann fyrr en eftir á. Þetta stangast á við frásögn Þorbjargar Guðmundsdóttur sem bendir til þess að ef áhyggjur hefðu vaknað að um kviksetningu hefði vökumaður gefið það til kynna. Þó að hér sé aðeins um tvö dæmi að ræða sem gefa ekki heildarmynd á áliti landsmanna í kringum 1900 á kviksetningum benda þessi dæmi til þess að umræðan hafi verið misjöfn.

5.2 Nálar í hælum

Erlendar heimildir á borð við uppgröftinn í Marseilles benda til þess að nálarstungan hafi verið gerð erlendis til þess að athuga lífsmörk. Þetta kemur fram í grein frá 1997 en þar skrifar Georges Leonetti um fornleifauppgröft á fjöldagröfum tengdum svartadauða í frönsku borginni Marseilles. Tvær af beinagrindunum sem grafnar voru upp voru með bronspinna sem virðist hafa verið stungið undir táneglurnar (sjá mynd 5.1). Í greininni er tekið fram að þó að margar heimildir séu um nálarstungur til þess að athuga lífsmörk er þetta í fyrsta sinn sem haldbær sönnun hafi fundist. Í greininni er jafnframt fjallað um heimildir frá læknum fyrri alda sem mæla með að athuga lífsmörk með því að skera, brenna eða stinga pinnum og nálum í hendur og undir fætur þess látna (Leonetti og fleiri, 1997: 744 – 747). Af þessu má draga þá ályktun að til þess að tryggja að einstaklingurinn yrði ekki kviksettur væri meðal annars talið ráðlegt að skera í eða stinga nálum undir fætur. Stærsti munurinn er sá að hérlendis var nálunum stungið undir hælinn.



(Mynd 5.1) Hér sést önnur af tveimur beinagrindum með bronspinna undir tánögl sem fundust við uppgröftinn í Marseilles árið 1994. Bronspinnann má sjá innan litla rammans á myndinni og sést að hann nemur við tána (Leonetti og fleiri, 1997: 145)

Ástæðan sem þjóðsagnahefðin gefur fyrir íslensku náluum ¹² er sú að þær geti komið í veg fyrir afturgöngu hins látna. Hins vegar má leiða líkur að því að hér sé í rauninni á ferðinni dulinn leiðarvísir til þess að athuga lífsmörk. Eins og fram hefur komið í köflunum á undan var afturgangan talin geta hreyft sig, sest upp, barist um í kistunni, talað og haft áhrif á umhverfi sitt. Jafnvel þegar hún var óefniskend var talið að afturgangan gæti haft áhrif á umhverfi sitt þrátt fyrir að hún sæist ekki. Hins vegar er hægt að lesa á milli línanna í þessum sögnum og túlka þjóðsögurnar á þá leið að líkið hafi hreinlega verið að sýna lífsmörk. Slíkt sést vel í sögnum á borð við *Skólakennarinn í Skálholti* en þar hættir afturgangan að berjast um þegar nemendurnir stinga náluum í hælur hennar: „fóru þeir að stinga náluum í iljar hans; gengu síðan rammlega kistunni og gjörði karl svo ekkert vart við sig eftir það“ (Jón Árnason, 1954 – 1955 III, 295 – 296). Birtingarmynd líksins í þessum

¹² Talað verður hér eftir um nálar þótt í sumum tilfellum í þjóðsögnum hafi um verið að ræða stál –og skónagla.

Þjóðsögum getur því verið tvíræð og birtist afturgangan með öðrum orðum í jaðarástandi eins og lifandi manneskja. Þessum jaðartíma lýkur þegar nálin er sett í ilina hvort sem trúað væri að líkið væri afturganga eða sýndi lífsmörk.

Ástæðan fyrir því af hverju þetta var ekki sagt hreint út gæti hafa verið sú að umræðan hafi verið að einhverju leyti forboðin og því dulkóðuð í þjóðsögunum. Þar sem það þekktist erlendis að stinga nálum í fætur má vel ímynda sér að sú aðferð hafi borist til landsins fyrir á öldum. Það sem fræðimenn á borð við Terry Gunnell hafa bent á er að þjóðsögur hafi verið leið fólks fyrir á öldum til þess að ræða um vandamál eða forboðna hluti sem ekki mátti ræða opinskátt (Terry Gunnell, 2009: 307 – 315). Nálarstungurnar hafi þannig blandast þjóðsagnararfinum. Líklegt er að þessar sagnir hafi því verið dulkóðaðar sem sagnir af afturgöngum. Þrátt fyrir að áheyrendum hafi verið kennt hvernig ætti að kveða niður afturgöngu var í rauninni verið að kenna þeim hvernig ætti að bregðast við þegar líkið hreyfði sig á líkvökunni: það er að segja, athuga lífsmörk.

5.2.1 Íslenskar sagnir um nálarstungu

Þjóðsögurnar og viðtölin sem fjalla um nálarstungur segja mikið til um samfélagsálit á þeim tíma. Að vísu eru aðeins um örfá dæmi að ræða sem gefa ekki heildræna mynd af gamla íslenska bændasamfélaginu en veita einhverja hugmynd um álit heimildarmanna sem sögðu sögurnar á sínum tíma.

Nálarnar virðast lifa áfram í þjóðtrúnni þrátt fyrir einhverjar breytingar í draugatrúnni um aldamótin 1900 eins og áður hefur verið rætt um. Þetta sést einna helst á því að það skipti ekki máli hvort afturgangan sé fastmótuð eða óefniskennd þegar kemur að nálarstungunni. Dæmi um fastmótaða afturgöngu er sögnin *Þú átt eftir að bíta úr nálinni* en eins og áður segir finnst hún í þremur tilbrigðum. Í öllum þessum tilbrigðum stingur stúlkan í sögninni nálinni í iljar líksins sem lá kyrrt eftir það (Jón Árnason 1954 – 1955 I: 219; og Jón Árnason 1954 – 1955 III: 291 – 292; og Sigfús Sigfússon 1982 IV: 337 – 338). Svipaðar aðstæður finnast í sögnum um óefniskennda afturgöngu eins og í *Kolbeinn gengur aftur* þar sem tveir frændur Kolbeinn og Björn lenda í rifrildi. Kolbeinn deyr og ásækir Björn svo verða úr miklir reimleikar. Kistusmiðurinn bjargar deginum með því að stinga stálnagla í iljar líksins og Kolbeinn lætur ekki á sér kræla eftir það (Sigfús Sigfússon 1982 II; 158 – 160). Hér helst trúin að nálin geti kveðið niður afturgönguna og þar með

stöðvað jaðartíma hennar. Einnig helst trúin þrátt fyrir að afturgangan hafi breyst úr því að vera formföst yfir í að vera óefniskennd.

Sögnin *Guðmundur spíkaroddur* bendir til þess að nálarhefðin sé gömul hefð sem hafi verið fordæmd í kringum aldamótin 1900. Sögnin segir frá Guðmundi nokkrum spíkaroddi sem vakir yfir líki af manni að nafni Eyjólfur sem hafði gengið aftur og ofsótti heimilismenn sem óefniskennd afturganga (Jón Thorarensen 1971 I: 239). Á meðan Guðmundur spíkaroddur situr yfir líkinu segir sögnin svo frá:

Nú hugkvæmist Guðmundi spíkaroddi gamalt og gott ráð, að honum fannst, til þess að ganga svo frá Eyjólf, í eitt skipti fyrir öll, að hann yrði ekki framar á kreiki. Fær hann sér nokkrar skónálar og rekur á kaf í iljar hans. [...] Sagt var, að Guðmundur spíkaroddur hefði verið þíndur til þess að draga allar skónálarnar út með tönnunum og dæmdur til þess að bera þær utan á sér upp frá því (Jón Thorarensen, 1971 I: 239).

Hér sjást vel viðhorf og samfélagshugmyndir heimildarmanns í kringum aldamótin 1900 til þessarar hefðar. Hann virðist fordæma hana þar sem Guðmundur spíkaroddur birtist hér sem einstaklingur með úrehtar hugmyndir og var hafður að athlægi fyrir að halda fast í gamlar hefðir. Það að Guðmundi „hugkvæmist gamalt og gott ráð“ sýnir jafnframt að heimildarmaðurinn hafi þekkt þá hefð að stinga nálum í iljar, hefð sem átti sér djúpa sögu og rætur. Hann virðist þekkja til hennar þótt hún væri ekki framkvæmd lengur. Í raun má segja að allar sagnirnar um nálarnar beri þetta með sér: nálarminnið hefði ekki verið til staðar nema vegna þess að hlustendur hafi kannast við það og þekkt.

Það að sagnir um nálar hafi þekkt sést í einu viðtali við ónefndan karlmann á Árnastofnun.¹³ Sögnina hefur heimildarmaður heyrt og á að hafa gerst á miðri nítjándu öld. Þar segir frá manni sem deyr og gengur aftur. Um viðbrögð manna við því segir heimildarmaður: „nú það endaði með því að þeir verða að grafa hann upp og setja hann á grúfu í kistunni og setja nálar í lappirnar á honum, á iljarnar á honum. Eftir það er talið að hann hafi legið kjurr“ (SÁM 84/61 EF). Þessi sögn gerist að vísu ekki á líkvöku en er ein af fáum sögnum þar sem talað er um nálar í iljum. Hér er ástæðan sú að verið er að kveða niður draug og tæplega hefur takmarkið verið það að leita að lífsmörkum hjá manni sem

¹³ Þessi sögn er nafnlaus að beiðni heimildarmanns. Viðtalið er varðveitt á Árnastofnun.

búið var að grafa. En viðtalið sýnir að slíkar sagnir voru á sveimi í samfélaginu á þeim tíma og þetta ráð virðist hafa verið jafn þekkt og það var hjá Guðmundi spíkaroddi.

Þegar kemur að þjóðsögunum er engin bein tenging milli líkvökkunnar og kviksetninga. Að vísu eru til einhverjar þjóðsögur um kviksetningar en þær hafa hvorki neitt með líkvökuna að gera og gerast eftir að líkið er komið til grafar – en eins og kemur fram í innganginum er tímabil líkvöku hér skilgreint sem frá dauða til grafar. Hinsvegar er hægt að lesa á milli línanna í þjóðsögunum um nálar sem settar voru í hæla líka og tengja þær sagnir við kviksetningar sem nánar verður vikið að í kafla 5.2. Aðra sögu er að segja um viðtölin frá Árnastofnun, skrif Árna Björnssonar og *Leiðarvísir til líkvöku*, sem benda til þess að sterk tenging sé á milli líkvöku og kviksetningar.

6 Niðurstöður

Í þessari ritgerð hefur verið leitast við að svara spurningunum af hverju þessar sagnir um líkvökur voru sagðar, hvernig lík pössuðu inn í rými gamla bændasamfélagsins og hvort greina megi mismunandi viðhorf einstaklinga í dauðanum. Eins og sýnt hefur verið fram á í köflum ritgerðarinnar.

Eins og fram kemur í kafla 3 virðast líkvökur meðal annars hafa verið til þess gerðar að vakta opna líkamann fyrir ytra og villta umhverfinu. Sú trú var við lýði að líkið gæti orðið að afturgöngu og væri þar með fastmótað. Ef afturgangan var hins vegar óefniskennð í þjóðsögunum, það er að segja ósýnileg, virðist það benda til þess að því hafi verið trúað að hið ytra gæti haft áhrif á innra umhverfið í gegnum opna líkið.

Hlutverk vökumannsins sjálfs er til umfjöllunar í kafla 4. Sú trú virðist hafa verið uppi að vökumaðurinn gæti varið samfélagið fyrir hinu ytra eða aðstoðað þann látna við að komast til himna og þar með bjargað sál hans. Einnig er farið ofan í saumana hvort samfélagsálit og stéttarstaða þess látna hafi áhrif á það hvernig sá látni birtist í þjóðsögunni, sem birtist í sögninni hvar líkvakan fór fram hvort sem það var í kirkju, stofu, baðstofu eða skemmu. Kirkjan virðist hafa verið eini staðurinn þar sem stéttarstaða skipti ekki máli en bæði fátæklingar og prestar gátu setið uppi í kirkjunni en þeir fátæku virðast aðallega hafa verið settir þar sökum plássleysis. Sögnin um séra Eirík sem rætt er um í kafla 4.2 bendir til þess hvert almenningsálit á prestum var í gamla bændasamfélaginu þar sem hann birtist sem vitur og göldróttur. Í sögninni er eytt miklum tíma í að ítreka að hann hafi komist til himna. Hún sýnir einnig þá sérmeðferð sem prestar virðast hafa fengið á líkvöku þar sem vakað var lengur yfir þeim. Einnig birtist samfélagsálit í sögnunum sem fjalla um menn sem taldir voru vondir. En eins og fram kemur í kafla 4.3 virðist því hafa verið trúað að vökumennirnir þyrftu sérstaklega að vernda samfélagið fyrir þessum afturgöngum.

Að lokum birtist tenging við líkvöku og kviksetningar í kafla 5. Þrátt fyrir að engin bein tenging sé í þjóðsögunum á milli þessara tveggja þátta er hægt að lesa á milli línanna í sögnum sem fjalla um nálar í hæla að slík tenging sé fyrir hendi. Hins vegar er líklegt að þessi umræða hafi verið dulkóðuð í þjóðsögunum. Það má því velta því fyrir sér hvort sagnir sem snúast um afturgöngur sem brjótast um í kistum hafi í raun snúist um að vara við því að lík í raunheiminum gætu sýnt lífsmörk. Í sögninni um Guðmund spíkarodd í kafla

5.2.1 er talað um að hefðin hafi verið gömul og þekkt en hins vegar birtist þar samfélagsálit manna í kringum aldamótin 1900 þar sem aðferð Guðmundar var fordæmd.

Heimildaskrá

- Almqvist, B. (1996). The Dead from the Sea in Old Icelandic Tradition. Í Patricia Lysaght, Séamas Ó Catháin og Dáithí Ó hÓgáin (ritstjórar), *Islanders and Water-dwellers: Proceeding of The Celtic-Nordic-Baltic-Folklore Symposium* (bls. 1–18). Dublin: University college Dublin.
- Aldamót. (1891). Aldamót. *Aldamót 1*, 1–5. Aðgengilegt á <https://timarit.is/page/2411243?iabr=on#page/n0/mode/2up/search/aldam%C3%B3t>
- Anna Lía Rúnarsdóttir. (2007). *Á tímum torfbæja: híbýlahættir og efnismenning í íslenska torfbænum frá 1850*. Skýrslur Þjóðminjasafns Íslands 2007/1. Reykjavík: Þjóðminjasafns Íslands.
- Árni Björnsson. (2007). *Merkisdagar á mannsævinni*. Reykjavík: Mál og menning
- Bjarni Guðmarsson og Páll Ásgeir Ásgeirsson. (1996). *Ekki dáin – bara flutt: Spíritismi á Íslandi fyrstu fjórtíu árin*. Reykjavík: Skerpla
- Dégh, L. (2001). *Legend and Belief: Dialectics of a Folklore Genre*. Bloomington: Indiana University press.
- Egils saga*. (1985). Í Bragi Halldórsson, Jón Torfason, Sverrir Tómasson og Örnólfur Thorsson (útg.), *Íslendingasögur fyrri bindi* (bls. 368-518). Reykjavík: Svart á hvítu.
- Einar Ól. Sveinsson. (1940). *Um íslenskar þjóðsögur*. Reykjavík: Hið íslenska bókmenntafjelag.
- Eyrbyggju saga*. (1985). Í Bragi Halldórsson, Jón Torfason, Sverrir Tómasson og Örnólfur Thorsson (útg.), *Íslendingasögur fyrri bindi* (bls. 537-624). Reykjavík: Svart á hvítu.
- Falk, P. (1994). *The Consuming Body*. London: Sage Publications.

- Grettissaga*. (1985). Í Bragi Halldórsson, Jón Torfason, Sverrir Tómasson og Örnólfur Thorsson (útg.), *Íslendingasögur fyrra bindi* (bls. 954-1095). Reykjavík: Svart á hvítu.
- Gunnar Karlsson. (2014, 22. september). *Hvers vegna er hin gamla lögbók Íslendinga kölluð Grágás?* Vísindavefurinn. Sótt á <https://www.visindavefur.is/svar.php?id=14915#>
- Gunnell, T. (2006). Innrás hinna utanaðkomandi dauðu: Sagnir um sjórekin lík á Íslandi. Í Hrafnkell Lárusson (ritstjóri), *Ráðstefnurit: Sjöunda landsbyggðarráðstefna Sagnfræðingafélags Íslands og Félags þjóðfræðinga á Íslandi* (bls. 47-54). Fylgirit Múlapings 33. Egilsstaðir: Héraðsnefnd Múlnasýslna og Sagnfræðingafélag Íslands.
- Gunnell, T. (2009). Legends and Landscape in the Nordic Countries. *Cultural & Social History: The Journal of Social History Society*, 6(3), 305-322.
- Gunnell, Terry. (2011). Prestlærðir safnara þjóðsagna á 19.öld. í Ása Guðný Ásgeirsdóttir, Helga Björnsdóttir og Helga Ólafsdóttir (ritstjórar), *Þjóðarspegillinn: Rannsóknir í félagsvísindum XII: félags-og mannvísindadeild* (bls. 598-605). Reykjavík: Félagsvísindastofnun Háskóla Íslands.
- Gunnell, T. (2012). Waking the Dead: Folk Legends Concerning Magicians and Walking Corpses in Iceland. Í Merril Kaplan og Timothy Tangherlini (ritstjórar), *News from Other Worlds: Studies in Nordic Folklore, Mythology and Culture* (bls.235-266). Los Angeles: North Pinehurst Press.
- Hannes Lárusson. (2014). Íslenski bærinn. *Tímarit Máls og menningar*, 75(1), 17–35.
- Haraldur Níelsson. (1901). Við aldarmótin. *Verði ljós: mánaðarrit fyrir kristindóm og kristilegan fróðleik*, 6(1), 2–4. Aðgengilegt á <https://timarit.is/page/4777823?iabr=on#page/n5/mode/2up/search/aldam%C3%B3t>.
- Hastrup, K. (1990). *Nature and Policy in Iceland 1400-1800: An Anthropological Analysis of History and Mentality*. Oxford: Clarendon Press.

- Helgi Skúli Kjartansson. (2010). *Ísland á 20.öld*. Reykjavík: Sögufélag.
- Hrafn Sveinbjarnarson. (2003). Vökumaður, hvað líður nóttinni?: Um vaktarversin í Reykjavík. *Ritment*, 8(1), 93–128.
- Jón Árnason. (1954-1955). *Íslenzkar þjóðsögur og ævintýri, bindi I og III*. Reykjavík: Bókaútgáfan Þjóðsaga.
- Jón Hnefill Aðalsteinsson. (1987). Wrestling with a Ghost in Icelandic Popular Belief. *Arv: nordic yearbook of folklore*, 43, 7-20.
- Jón Thorarensen. (1971). *Rauðskinna hin nýrri, fyrsta bindi*. Reykjavík: Bókaútgáfan Þjóðsaga.
- Jónas Jónasson. (2011). *Íslenzkir Þjóðhættir*. Reykjavík: Opna.
- Leonetti G, Signoli M, Pelissier AL, Champsaur P, Hershkovitz I, Brunet C, Dutour O. (1997). Evidence of Pin Implantation as a Means of Verifying Death During the Great Plague of Marseilles (1722). *The Journal of Forensic Sciences* 42(4), 744–748. https://www.academia.edu/22996688/Evidence_of_pin_implantation_as_a_means_of_verifying_death_during_the_Great_Plague_of_Marseilles_1722
- Magnús Stephensen. (1897). *Leiðarvísir til líkskoðunar fyrir alþýðu á Íslandi*. [útgefandi ekki getið].
- Oddur Björnsson. (1977). *Þjóðtrú og Þjóðsagnir*. Akureyri: Bókaforlag Odds Björnssonar.
- Orring, E. (2008). Legendary and the Rhetoric of Truth. *The Journal of American Folklore*, 121(No. 480), 127-166.
- Ólafur Davíðsson. (1945). *Íslenzkar þjóðsögur, bindi II*. Akureyri: prentverk Odds Björnssonar.
- Palmenfelt, U. (1993). On the Understanding of Folk Legends. Í Michael Chesnutt (ritstjóri). *Telling Reality: Folklore Studies in Memory of Bengt Holbek*, (bls. 143-167). NIF Publications 26. Copenhagen and Turku: Nordic Institute of Folklore.

- Pentikainen, J. (1989). The Dead Without Status. Í Reimund Kvideland og Henning K. Sehmsdorf (ritstjórar), *Nordic Folklore*, (bls.128-134). Bloomington: Indiana University press.
- Rósa Þorsteinsdóttir. (2011). *Sagan upp á hvern mann*. Reykjavík: Stofnun Árna Magnússonar í íslenskum fræðum.
- Sagnagrunnur. (e.d.). *Sagnagrunnur: kortlagður gagnagrunnur yfir íslenskar sagnir*.
<http://sagnagrunnur.arnastofnun.is/is/>
- Sigfús Sigfússon. (1982). *Íslenskar þjóðsögur og sagnir, bindi I, II, IV*. Reykjavík: bókaútgáfan Þjóðsaga.
- Stark-Arola, L. (2006). *The Magical Self: Body, Society and the Supernatural in Early Modern Rural Finland*. Folklore Fellows Communications no. 290. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia Academia Scientiarum Fennica.
- Swatos, W. og Loftur Reimar Gissurarson. (1997). *Icelandic Spiritism: Mediumship and Modernity in Iceland*. New Brunswick: Transaction publishers.
- Turner, V. (1991). *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Ithaca: Cornell University Press. Sótt rafrænt á <https://www.scribd.com/document/82783205/the-Ritual-Process-Structure-and-Anti-Structure-Symbol-Myth-and-Ritual-Series#>.
- Vaknaði til lífsins í líkpoka fimm tímum eftir að hafa verið úrskurðaður látinn. (2022, 6.desember). Vaknaði til lífsins í líkpoka fimm tímum eftir að hafa verið úrskurðaður látinn.*Fréttavefur DV*, sótt á <https://www.dv.is/pressan/2022/12/6/vaknadi-til-lifsins-likpoka-fimm-timum-efir-ad-hann-var-urskurdadur-latinn/>.
- van Gennep, A. (1960). *The Rites of Passage* (Monika B. Vizedom og Gabrielle L. Caffee þýddu). Chicago: University of Chicago press.
- Vilhelm Vilhelmsson. (2017). *Sjálfstætt fólk: Vistarband og íslenskt samfélag á 19.öld*. Reykjavík: Sögufélag.

Vilhjálmur Eyjólfsson. (1995, 7.janúar). Sigríður í Holti og draugurinn Keli. *Lesbók Morgunblaðsins*, 4 – 6. Aðgengilegt á <https://timarit.is/page/3310930#page/n3/mode/2up>.

Þorvaldur Thoroddsen. (1901). Hugleiðingar um aldamótin: tveir fyrirlestrar. *Andvari*, 26(1), 1-52. Aðgengilegt á <https://timarit.is/page/4327483?iabr=on#page/n17/mode/2up/search/aldam%C3%B3t>.

Viðtöl

SÁM: Segulbandasafn Stofnunar Árna Magnússonar í íslenskum fræðum. Rafrænn aðgangur á <http://www.ismus.is>. Hljóðrit: 84/64; 88/1565; og 89/1781