

## RELIGIØSE FANTOMSMERTER

Religion i opgøret med De Røde Khmerers regime i Cambodja, 1975-1979

Frida Hastrup

Gods, this cannot happen to me again!  
If you let my brother die, I will never forgive  
you. You can just go to hell – for I know  
there are no gods in the world now  
(Ung 2001, 119).

Med afsæt i Cambodja, hvor guerillabevægelsen Khmer Rouge, De Røde Khmerer, i 1975 kastede landet ud i en radikal kommunistisk revolution med op imod to millioner dødsofre, er denne artikel en religionssociologisk analyse af, hvilken rolle religiøse forestillinger kan spille i fortolkningen af massive sociale katastrofer. Af teksteksempler fra biografier forfattet af overlevende ofre for De Røde Khmerers regime vil det fremgå, at religion spiller en interessant og tvetydig rolle for forståelsen af og opgøret med dette brutale kapitel i den cambodjanske historie.

Artiklens grundlæggende spørgsmål er først, hvilken religionsforståelse man kan udlede af de cambodjanske offerbiografier, og siden, hvad en religionssociologisk læsning af disse biografier kan vise. Denne empiriske analyse fører mig videre til nogle teoretiske betragtninger om definitionen af religionsvidenskabens analytiske objekt og forholdet mellem tekst og kontekst i religionssociologien.

### 1. Baggrund: De Røde Khmerers revolution

Siden Cambodjas uafhængighed fra Frankrig i 1953 har landet været præget af næsten konstant politiske uro. Guerillabevægelsen, der fik samlebetegnelsen De Røde Khmerer, kuppede sig under ledelse af Pol Pot til magten i 1975 efter fem års voldsom borgerkrig og indstiftede 'Demokratisk Kampuchea'. Med denne magtovertagelse begyndte en af de mest vidtgående kommunistiske revolutioner i verdenshistorien. I løbet af de efterfølgende fire år mistede op imod to millioner mennesker livet som følge af sygdom, sult, udmattelse og vilkårlige myrderier (se f.eks. Chandler 1983; Kiernan 2002a).

Ideologien bag revolutionen var inspireret af Maos Store Spring Fremad og byggede på håndfaste forestillinger om klassekamp, antikapitalisme og antiimperialisme. Målet var at skabe en selvforsynende, suveræn og uafhængig landbrugsstat, fri fra korrumpende og forurenende indblanding udefra, og dette mål skulle nås ved en total transformation af samfundet. Der var således et markant nationalistisk træk i Pol Pots ideologi, hvorfor modstand mod revolutionen simpelt hen blev anset for landsforræderi (se f.eks. Chandler 1999; Kiernan 2002a; Ponchaud 1978). For at udjævne alle klasseskel blev

byerne tømt for mennesker, og befolkningen blev organiseret i landbrugskollektiver, hvor de altså i princippet havde kontrol over produktionsmidlerne. Det simple landbrugssamfund, som var målet for de nye magthavere, indebar en pludselig afvikling af al uddannelse, handel, pengeøkonomi, medicin o.l., fordi også alle disse elementer blev anset for udtryk for kontrarevolutionær virksomhed.

Desuden iværksatte De Røde Khmerer i deres regeringstid en systematisk destruktion af organiseret religionsudøvelse i Cambodja ud fra en marxistisk opfattelse af religion som en hindring for udvikling af landet (Boua 1991; Keyes 1994, 43f). Statsreligionen theravadabuddhisme blev erklæret for en 'reaktionær religion', fem ud af hver otte munke blev henrettet, og resten blev tvunget til at afsværge sig munke-tilværelsen.<sup>1</sup> Templer blev destrueret eller omdannet, ligesom buddhafigurer og andre helligdomme blev ødelagt.

De Røde Khmerer blev væltet ved en vietnamesisk invasion i 1979. Revolutionen havde på det tidspunkt vist sig helt urealistisk og havde mønet landet i en grad, så det reelt var i opløsning. De tilbageværende Røde Khmerer flygtede herefter til jungleområderne nær grænsen til Thailand, hvorfra de med vekslende grader af succes holdt liv i en guerillakrig. Bevægelsen bibeholdt på den måde en vis magt helt indtil 1998, hvor Pol Pot døde og de sidste Røde Khmerer hoppede af. Det er således først for nylig, at De Røde Khmerer er ophørt med at være en politisk faktor i Cambodja, hvilket har influeret på det historieopgør, som er omdrejningspunkt for artiklen. Tilsyneladende er vejen endelig banet for en offentlig og eksplicit afstandtagen fra regimet.

Diskussioner om et retsopgør med Pol Pots regime har i de seneste år været på den politiske dagsorden i Cambodja. I 1997 henvendte den cambodjanske regering sig officielt til FN for at anmode om støtte til en retslig proces mod de få overlevende Røde Khmer-ledere (Heder 2002; Kiernan 2002b). Forhandlinger om etableringen af en international krigsforbryderdomstol i stil med tribunalerne for det tidligere Jugoslavien og Rwanda har siden været i gang. Forskellige stridsspørgsmål har dog forhalet denne proces; lokale fortalere og modstandere har krydset klinger, FN og den cambodjanske regering har skiftevis samarbejdet og modarbejdet hinanden, alt imens udenlandske rådgivere, forskere og aktivister har stået parat med juridisk bistand og/eller moralsk opbakning.

Den foreløbige kulmination på disse besværlige forhandlinger kom i marts 2003, da FN og den cambodjanske regering enedes om præmisserne og kommissoriet for det fremtidige tribunal. Uanset konsekvenserne af tribunalet er selve ideen om et retsopgør både resultat af og symptom på en hidtil uset åbenhed om tiden under De Røde Khmerer.

Som led i et mere uofficielt opgør med Pol Pots regime har overlevende ofre for De Røde Khmerers undertrykkelse i de seneste år desuden forfattet en række biografier,

---

<sup>1</sup> Ifølge forfatningen for Demokratisk Kampuchea var der principielt religionsfrihed under De Røde Khmerer, blot var der forbud mod at praktisere 'reaktionære' religioner. I praksis betød dette selvsagt, at religionsfriheden de facto blev trådt under fode, fordi regimet anså alle religioner som reaktionære og samfundsnedbrydende (jf. Ponchaud 1978, 205).

som meget direkte tager afstand fra regimet. Disse biografiske fortællinger udgør de primære kildetekster for analysen af den religiøse dimension i det cambodjanske historieopgør. I de følgende afsnit bliver genren præsenteret, ligesom jeg også vil redegøre for, hvorfor offerbiografierne, der måske umiddelbart blot ligner kommercielle publikationer, er interessante at undersøge i en religionsfaglig optik.

## 2. Den offerbiografiske genre

Den offerbiografiske genre er for øjeblikket i hastig vækst, specielt med eksempler fra såkaldt tredjeverdenslande. Mens overlevelsesberetninger fra f.eks. Anden Verdenskrigs holocaust længe har været en del af den europæiske og amerikanske offentlighed, er offerfortællinger fra fjernere egne et relativt nyt fænomen. Dette kan hænge sammen med en (principielt) større bevidsthed om menneskerettighederne og en øget opmærksomhed over for anerkendelse af marginaliserede stemmer. Der er tilsyneladende netop nu et marked for offerets historie (Das & Kleinmann 2000, 14; F. Hastrup 2003; K. Hastrup 2003, 16; Jensen 1998, 13f; Wilson & Mitchell 2003, 2). Det stigende antal publicerede lidelsesbiografier er altså måske betinget af en samfundsmæssig tendens ligeså meget som af et eventuelt personligt udbytte for forfatteren.<sup>2</sup> Måske fordi offerbiografierne netop er udtryk for en (populær-) kulturel trend, er de personlige fortællinger i stil og struktur paradoksalt nok påfaldende enslydende. I såvel de cambodjanske eksempler indbyrdes som i offerbiografier fra andre regioner kan man identificere visse fælles genretræk, der altså går på tværs af både geografi og biografi, og som bevirker, at offerbiografier fremstår som en form for universelle og arketyperiske lidelseshistorier.

Betegnelsen offerbiografi dækker i denne artikels sammenhæng over den type fortællinger, som i øvrigt ukendte cambodjanske overlevende udsender som eksemplariske og dokumentariske udtryk for det tavse flertals erfaringer med De Røde Khmerer. De bliver lanceret som eksempler på, hvordan almindelige mennesker reagerer på undertrykkelse og lidelse, og bliver som sådan betragtet som korrektiver til en officiel politisk historieskrivning.

De tre cambodjanske eksempler, som undersøges her, er udsendt i Vesten, forfattet på engelsk af cambodjanske flygtninge i eksil, altså på stor afstand i tid og rum af den sociale sammenhæng, de beskriver. Dette forhold fører naturligt til overvejelser over, hvor repræsentative for et egentligt cambodjansk historieopgør disse offerhistorier er. Sådanne overvejelser er dog primært interessante, hvis man vil læse offerbiografierne ud fra, hvordan de refererer til en historisk virkelighed; men dette ville sprænge rammerne for de fleste religionsvidenskabelige projekter. Et sådant kildekritisk forbehold bliver derfor i dette tilfælde underordnet, fordi biografiene netop virker på en anden måde end blot som historiske kilder til Pol Pots regime.

---

<sup>2</sup> I teoretisk litteratur om historiefortælling fremhæves det ofte, at selve det at fortælle sin historie er en måde at genvinde en følelse af kontrol over tilværelsen på og en status som subjekt efter den objektivisering, som voldshandlinger indebærer for offeret (se f.eks. Jackson 2002).

Når jeg vælger at læse de cambodjanske offerbiografier som andet og mere end grupovækkende personlige lidelseshistorier og altså netop som kilder til en religions-sociologisk undersøgelse af sammenhængen mellem sociale katastrofer og religiøse forestillinger, skyldes det flere forhold. Offerbiografierne er interessante som religiøse kilder på to niveauer; på et eksplicit niveau, fordi de direkte henviser til religiøse forestillinger i forsøget på at begribe den samfundsmæssige udvikling, og på et implicit niveau, fordi de præsenterer sig som eksemplariske mytologier, der dels udbreder et bestemt verdensbillede, dels er repræsentative for det cambodjanske kollektivs erfaringer.<sup>3</sup> I en af biografierne hedder det således:

This is a story of survival: my own and my family's. Though these events constitute my experience, my story mirrors that of millions of Cambodians. If you had been living in Cambodia during this period, this would be your story too (Ung 2001, 10).

For nærmere at klarlægge, i hvilken forstand offerbiografierne kan anskues som mytologier, skal jeg her opholde mig lidt ved nogle af Bruce Lincolns ideer, som de udtrykkes i bogen *Discourse and the Construction of Society – Comparative Studies of Myth, Ritual, and Classification* (1989). Her afsøger Lincoln, hvordan forskellige 'modes of discourse', f.eks. myte og ritual, kan bruges som effektive instrumenter til konstruktion, dekonstruktion og rekonstruktion af samfund. Lincoln opstiller til dette formål en klassifikationsmodel for forskellige typer af historier. Det væsentligste i denne sammenhæng er Lincolns klassifikation af myter, fordi den danner baggrund for identifikationen af de cambodjanske offerbiografier som mytiske fortællinger.

Ifølge Lincoln kan myter bestemmes ved den fordring, de gør på en bestemt autoritativ og paradigmatiske status. Myter er altså ikke så meget defineret af deres emnemæssige indhold som af i hvilken grad, de foreslår sig selv og bliver modtaget som sande:

In my view we would do better to classify narratives not by their content but by the claims that are made by their narrators and the way in which those claims are received by their audiences(s) (1989, 24).

Ovenfor så vi, hvordan en af biografikerne understreger, at det ikke kun er hendes egen historie, der kan læses ud af selvbiografien. Dette er i øvrigt et helt generelt træk ved den offerbiografiske genre, og ofte fremhæves netop biografiers repræsentative dimension som bevæggrund for, at lidelseshistorien overhovedet er offentliggjort.

Denne antagelse om repræsentativitet bliver koblet med et dokumentaristisk element på den måde, at biografikerne opfatter sig selv som blotte medier, hvorigennem en kollektiv og universel historie registreres og formidles. Der er altså ifølge biografierne ikke en forudgående redaktionsproces eller noget kreativt element i udarbejdelsen af

<sup>3</sup> Det repræsentative element fremgår også af undertitlen til biografien *First They Killed my Father*. Den lyder *A daughter of Cambodia remembers*, hvilket netop tjener til at underspille det rent biografiske. I parentes kan det bemærkes, at forfatteren til denne biografi har boet i USA siden 1980.

biografierne, men snarere tale om, at lidelseshistorien er overleveret i en 'kanonisk' version, der er rent deskriptiv og absolut sand.<sup>4</sup> På denne måde lancerer offerbiografierne sig selv som paradigmatiske historier, som på trods af både afstanden i tid og rum af de beskrevne begivenheder og af en kolossal biografisk detaljerighed er kollektivt autentiske. Dette element af autorisation og universalisering af offerbiografiernes indhold og morale gør dem til myter.

### 3. Tradition og sammenbrud

Efter således at have etableret grundlaget for at læse de cambodjanske offerbiografier som mytologier vil jeg i det følgende se nærmere på, hvordan disse historier faktisk ser ud og hvilken rolle, religiøse anskuelser og udsagn spiller i biografierne.

Offerbiografierne er bygget op således, at de begynder i den kulturelt og religiøst raske afdeling med at præsentere det normale og sunde. I et noget idyllisk skær bliver læseren introduceret til religiøse forestillinger, kulturelle koder, social praksis osv. Vi får at vide, hvordan en typisk morgen i hovedstaden Phnom Penh forløber (Ung 2001, 11-12). Vi bliver præsenteret for forfatternes familier og relationer, og de grundlæggende cambodjanske familiemønstre bliver gengivet (Him 2000, 34, 49; Ung 2001, 17, 21, 23). Fejringen af den traditionelle nytårsfest bliver beskrevet, ligesom grundlæggende buddhistiske forestillinger introduceres (Him 2000, 38, 40, 52-53; Ung 2001, 16). Introduktion af alle disse forhold skal tjene flere formål. For det første skal den give et indblik i den kulturelle baggrund for en engelsksproget læserskare. For det andet er det en måde for forfatterne at 'skrive sig tilbage' til den sammenhæng, de forlod, sådan at de kan etablere sig selv som legitime talspersoner. Sidst og måske vigtigst skal det tjene som en stærk kontrast til det efterfølgende kaos. Læserne skal simpelt hen vide, hvordan verden så ud, inden den gik af lave.

De cambodjanske offerbiografier giver beskrivelsen af De Røde Khmerers undertrykkelse et religiøst udtryk på to forskellige måder, som man kan benævne henholdsvis som en religionsintern og en religionsekstern. Ifølge den religionsinterne model kan lidelserne forklares ved hjælp af det religiøse system, bl.a. fordi jordelivet efter buddhistisk opfattelse er karakteriseret ved lidelse. Ifølge den religionseksterne model sprænger undertrykkelsen derimod rammerne for en religiøs sammenhængskraft, hvorfor religionen ikke kan bruges som forklaring på sammenbruddet. De to forståelser af religionens effekt korresponderer nøje med offerbiografiernes syn på den politiske udvikling under Pol Pots regime. I takt med, at den sociale situation forværres, vinder de religionseksterne forklaringer frem på de internes bekostning. I starten af regimets

---

<sup>4</sup> Hvis man ser på den i øvrigt ganske righoldige teoretiske litteratur om f.eks. kollektiv erindring og historiefortælling, er den herskende opfattelse, at erindringer i genkaldelsen altid har et kreativt element. Ligeledes bliver fortællinger om fortidige begivenheder uundgåeligt redigeret i lyset af nutiden og udgør aldrig blot en sekventiel affotografering af historien (se f.eks. Jackson 2002; Warring 1996). Disse teoretiske overvejelser spiller imidlertid ingen rolle for offerbiografierne. Deres projekt er jo netop at gengive deres erfaringer i en dokumentarisk udgave, der angiveligt udtrykker en neutral registrering af hændelser. Heri består netop det i Lincolns forstand paradigmatiske sande eller mytologiske element.

levetid er den religiøse tradition endnu rummelig nok til, at biografikerne bruger den som forklaring på den lidelse, de erfarer. Den meningsløse sociale situation forsynes i udgangspunktet med en mening i en religiøs kontekst:

Pain was simply reality. I am reminded of the Buddhist doctrine *Mean ruup mean tok*, which means 'With a body comes suffering.' I heard a monk say these words once and immediately thought them overly grim. But to survive Pol Pot is to accept this doctrine as readily as you might accept the change of the seasons, the death of winter and the rebirth of spring (Him 2000, 19).

Efterhånden som den politiske og humanitære situation bliver værre, begynder en tvivl om gudernes støtte dog at melde sig hos offerbiografikerne, og det bliver stadig vanskeligere af fæste lid til det religiøse system. Biografierne beskriver således herefter den gradvise nedbrydning af det religiøst og kulturelt meningsfulde, og en vaklen i tiltroen til det religiøse system formuleres meget direkte af forfatterne. Et sted hedder det f.eks.:

Pa's tales were often about the Buddhist gods and their dragons coming down to earth to fight evil and protect people. I wonder if the gods and dragons will come and help us now (Ung 2001, 52).

Mens dette måske for en umiddelbar betragtning kunne ligne et klassisk teodicé-problem, er der i mine øjne også et mere strategisk element på spil end blot en mistet tillid til religionens forklaringskraft. Centralt for en undersøgelse af et religiøst indhold i det cambodjanske historieopgør står netop spørgsmålet om, hvad offerbiografierne opnår ved på denne måde at forsyne det sociale sammenbrud med en kosmologisk parallel og altså ekskludere De Røde Khmerers regime fra den religiøse tradition.

#### 4. Kosmologisk undtagelsestilstand

Som det fremgik af ovenstående, bruger offerbiografierne på den ene side religionen i et forsøg på at skabe mening i en meningsløs historisk udvikling, mens denne historiske udvikling på den anden side midlertidigt udelukker effekten af det religiøse system. Som opløsningen under De Røde Khmerers revolution skrider frem, beskriver offerbiografierne således regimet som grundlæggende uforeneligt med et sammenhængende kosmos, der simpelthen ikke er beregnet til en katastrofe af et sådant omfang.

Hermed begynder et religionsbegreb i offerbiografierne så småt at udkrystallisere sig. Det tyder på, at et velfungerende religiøst system og De Røde Khmerer ifølge offerbiografierne gensidigt udelukker hinanden. I stedet for blot at udgøre en politisk, social og humanitær katastrofe, er regimet ifølge offerbiografierne også en katastrofe for et religiøst verdensbillede. På baggrund af det altomfattende samfundsmæssige sammenbrud, kan religionen ganske enkelt ikke længere vedligeholdes, og det bliver umuligt at opfylde den religiøse praksis:

A long time ago, Pa told me people should be good not because they are afraid of getting caught but because bad karma will follow them through their lifetime. Until they make amends, bad people will come back in the next life as snakes, slugs, or worms. At six years old, I know I am bad and deserve whatever low life form I will be reincarnated as in the next life (Ung 2001, 96).

Den mistede tiltro til de buddhistiske forestillinger præsenteres således som en af de virkelige farer ved undertrykkelsen, fordi man for første gang i ofrenes levetid ikke kan praktisere religionen som normalt:

For the first time in the twelve years of my life, I don't pray to Buddha requesting him to stop the suffering. I demand his action. I want to have a say in my suffering, my family's, and others'. *How much more do I have to endure? Do you care?* I question his mercy, his divinity, like I used to argue with my own father ... A Buddhist nun once told *Mak* that I was *koon Preah* (God's child). If I am, then *Preah* should understand my suffering. Stop my suffering (Him 2000, 202-3).

I tråd med dette benævnes en smuk solnedgang f.eks. som et drilleri fra guderne, fordi intet burde være smukt under de gældende forhold (Ung 2001, 110). Naturfænomener udlægges desuden som varsler om et forestående kaos som for at illustrere, at truslen ikke kan lokaliseres til et bestemt politisk regime, men derimod æder sig ind på ofrene fra alle sider. Torden og uvejre er tegn på, at Cambodjas kollaps er totalt, ligesom det fortælles, at også afgrøder lider under De Røde Khmerer. Et sted hedder det f.eks.: "Not a banana bush stood to bear fruit, nor a stalk of corn had escaped the thorough Khmer Rouge policy to end the civilisation that pre-existed them" (Imam 2000, 294). Det interessante ved disse og mange tilsvarende eksempler er, at sammenbruddet under De Røde Khmerer ifølge offerbiografierne forplanter sig til alle elementer af det cambodjanske verdensbillede, også til de 'raske' forhold såsom f.eks. klimaet, som man må antage ikke påvirkes af et politisk system, hvor brutalt dette end er. Offerbiografierne erklærer på denne vis, at De Røde Khmerers styre er en form for kosmologisk undtagelsestilstand, og viser, at også kosmos stritter imod det herskende regime.

## 5. Religion og historieopgør

Offerbiografierne gør altså håndteringen af en historisk og politisk katastrofe til et mytologisk opgør mellem kaos og kosmos, mellem patologi og normalitet. Ved på denne måde at portrættere De Røde Khmerer som uforenelige med et virksomt kosmologisk system opnår offerbiografierne i mine øjne to ting i forhold til opgøret med Demokratisk Kampuchea.

På den ene side fastholder offerbiografierne oplagt De Røde Khmerer som en religiøs og kulturel perversion og isolerer dermed Pol Pot og konsorter uden for den forventelige og acceptable historie. Regimet præsenteres dermed som en afgrænset fejltagelse snarere end som et integreret stadie i Cambodjas historie. Denne isolation er

én måde at gøre op med regimet på ved så at sige at fratage det relevans i den større cambodjanske historie. Ved at fremstille De Røde Khmerer som uforenelige med kosmos opnår offerbiografierne at udstille regimet som en enkeltstående fejltagelse og som et eksempel på universel menneskelig ondskab.

Ved på den anden side at fremstille de religiøse forestillinger i negativ form som det, der midlertidigt er fraværende, henleder offerbiografierne opmærksomheden på det trossystem, der *normalt* virker. Dette fremgik f.eks. af citatet om karmalovene, der bliver stadigt mere vanskelige at opfylde. Offerbiografierne bruger altså det religiøse udtryk til på én gang at lægge afstand til et diktatorisk regime og til at besegle effekten af de religiøse forestillinger, som virker under normale omstændigheder.

Opgøret med Pol Pots regime bliver således i offerbiografierne gennemført ved hjælp af en særlig ideologisk figur, der ordner den cambodjanske historie i to forskellige spor, nemlig et raskt og et patologisk. Offerbiografierne isolerer strategisk De Røde Khmerer uden for en gældende orden og et nationalt fællesskab; men dette bliver gjort med reference til det sunde betydningssystem, som derved bliver bestyrket. Offerbiografierne skriver således Pol Pots regime ud af det lokale historiske manuskript netop for at sikre, at historien kan fortsætte. Ved at præsentere Demokratisk Kampuchea som scene for en universel mytologisk kamp mellem godt og ondt bliver offerbiografien med Lincolns ord en diskursiv model til rekonstruktion af samfundet (s. 3). Det mytiske element tjener således til at portrættere De Røde Khmerer som en politisk, social og kosmologisk fejl, samtidig med at den ægte cambodjanske kultur og historie bliver fremlagt og kommer styrket ud af biografierne.

## 6. Religion som fravær

Det gradvise skift fra først at forklare prøvelserne ved at henvise til buddhistiske forestillinger om jordelivet som lidelse og til siden at opfatte Pol Pots regering og et fungerende religiøst system som hinanden gensidigt udelukkende, viser et vigtigt træk ved religionsbegrebet i offerbiografierne, og fortæller os dermed noget afgørende om den rolle, religiøse ideer spiller for forståelsen af og opgøret med De Røde Khmerer. Empirisk bliver offerbiografiernes religiøse udtryk, altså brugen af en kosmologisk parallel som illustration af et socialt sammenbrud, simpelthen velegnet til at lægge afstand til regimet og til samtidig at understrege, at regimet ikke kan kontaminere den egentlige cambodjanske historie. Det er som nævnt dette dobbelte formål, de mytologiske biografier tjener.

Teoretisk ligger der i offerbiografiernes skift fra religionsinterne til de religions-eksterne forklaringer på den samfundsmæssige nedbrydning under Pol Pots regime desuden en potentiel udfordring til religionssociologien som disciplin. Den massive undertrykkelse, der ifølge offerbiografierne resulterer i kosmologisk uorden, bevirker nemlig, at religionen tilsyneladende bestemmes negativt som det, der er sat ud af kraft, så længe undertrykkelsen varer. En af biografikerne spørger for eksempel, hvor guderne mon er, når nu deres templer er blevet destrueret (Ung 2001, 75). Religionen i offerbiografierne er dermed paradoksalt karakteriseret ved sit *fravær*. Derfor skyldes det



ikke mangel på præcision, at jeg her flere gange har brugt betegnelsen 'religionen' i forbindelse med det cambodjanske materiale i stedet for at tale om theravadabuddhisme. Selv om det er denne religiøse observans, der er og var fremherskende i Cambodja, tyder det på, at det positive eller substantielle indhold i offerbiografikernes religionsforståelse netop delvist underordnes dets funktion som kaution for et velfungerende kosmos. Den negative definition af religion som mangel eller fravær skal altså ikke forstås sådan, at religion ingen rolle spiller i offerbiografierne. Som udtryk for en art religionens fantomsmerter får det religiøse system tværtimod en fremtrædende position som symbol på undertrykkelsens voldsomme og gennemgribende omfang. De religiøse forestillinger bliver en vigtig del af et cambodjansk historieopgør netop i offerbiografiernes understregning af dette afsavn. Fra et teoretisk religionsfagligt synspunkt er det klart, at en sådan bestemmelse af religion som en slags silhuet får betydning også for de analytiske kategorier.

### 7. Analytiske modpoler

Mens voldelige konflikter i deres konkrete skikkelser er influerede af kulturelle forhold (Nordstrom & Robben 1995, 3; Warren 1996, 2), har man foreslået at analysere vold og overgreb som et kontrapunkt til kultur. Måske skal vold ses som et fænomen, der hverken kan eller bør inkorporeres i eller forklares med de kulturelle ordener (Daniel 1996, 202f). Denne idé er foranlediget dels af et forbehold over for passende sproglig repræsentation af ikke-sproglige erfaringer, dels af, at man ved at fastholde vold og terror som kulturens modpol undlader at normalisere uacceptable forhold. Denne teoretiske pointe giver god mening i forhold til offerbiografiernes bestræbelse på at afgrænse De Røde Khmerers indflydelse på den cambodjanske historie. En negativ bestemmelse af religion som fraværende sammenhængskraft efterlader netop Pol Pots terror som et kontrapunkt til religionen.

Opfattelsen af en modpol indeholder i sagens natur også opfattelsen af en pol. De positive og negative bestemmelser af religion og kosmologi betinger hinanden og kan være skiftevis for- og baggrund for analyse af cambodjansk historieskrivning, alt efter om man er interesseret i en forventelig eller en patologisk tilstand. Karakteristisk for mytiske fortællinger er, at de autoriserer et særligt verdensbillede (McCutcheon 2000, 192). Anskuet som en form for helingsmytologier, består det verdensbillede, offerbiografierne udtrykker, af en strategisk skelnen mellem rent og urent, kosmos og kaos. Fordi et historieopgør i Cambodja også uundgåeligt inddrager religionen, jf. teodicé-problemet, kræver det netop en markant ideologisk indsats at befæste tilliden til det religiøse system. Offerbiografiernes historieopgør består simpelthen i at tilvejebringe en kategorisering, der kan rense den cambodjanske historie, der er *uden om* Pol Pots regime. Kontrasteringen er et klassifikatorisk system, der virker som en strategi til at konstruere og rekonstruere samfund: "Social order is defined and defended through classificatory systems of pollution" (Humphrey 2002, 19).

Offerbiografierne tager muligvis offerhistorien ud af den historiske sammenhæng ved at mytologisere og universalisere erfaringerne med De Røde Khmerer, men de

indskriver den ved samme lejlighed i en anden potentielt meget effektiv sammenhæng, hvor offerhistorien kan fungere som en ny paradigmatiske og autoritativ 'skabelsesfortælling'. Det mytiske indhold i offerbiografierne gør dem velegnede som social argumentation (McCutcheon 2000, 199f).

Hvis offerbiografierne opererer med en opfattelse af religion som den ene pol og De Røde Khmerer som den anden, influerer det begribeligvis på definitionen af religionsvidenskabens analytiske objekt, fordi det rejser spørgsmålet om, hvordan man studerer noget, der er negativt defineret som et signifikant fravær. Omvendt er der, som det er fremgået, både gode argumenter og åbenlyse gevinster ved at analysere det cambodjanske historieopgør og religion i sammenhæng, hvorfor man altså ikke blot kan affærdige 'den uvirksomme religion' som ikke eksisterende og dermed uden relevans for et religionsvidenskabeligt blik. Dertil spiller netop det religiøse fravær en alt for væsentlig rolle. Vold, brutalitet og undertrykkelse udfordrer i mine øjne ikke alene ofrenes tiltro til, at verden er meningsfuld, men også de faglige religionsbegreber.

## 8. Religionssociologiske perspektiver: Tekst og kontekst

Ovenfor har jeg præsenteret det, jeg ser som en klar analytisk gevinst ved at se offerbiografierne gennem en religionssociologisk optik. Når dette er sagt, så fordrer en ordentlig udnyttelse af denne analytiske fordel en stor begrebsmæssig elasticitet.

Af offerbiografierne har jeg udledt en religionsforståelse, der aktuelt tildeler 'religion' en rolle som midlertidigt fraværende. Dette forhold rejser et generelt spørgsmål om religion som analytisk begreb i religionssociologiske undersøgelser. I religionssociologien analyseres religiøse forestillinger og tekster (i bredeste forstand) som samfundsfænomener i en specifik social kontekst (se f.eks. McGuire 1997, 22). Dette sker selvfølgelig ud fra en helt rimelig erkendelse af, at religiøse forestillinger er afhængige af deres sociale og historiske sammenhæng. Det er imidlertid et spørgsmål, om en sådan kontekstuel model i alle tilfælde er tilstrækkelig elastisk. Kan afgrænsning af et analytisk objekt altid begrundes med bestemte religiøse forestillinger? Det er med andre ord et spørgsmål, om de religiøse ideer altid skal udgøre 'teksten' for den religionssociologiske interesse.

Fordi De Røde Khmerer i offerbiografierne anses for uforenelige med alt velfungerende og ideologisk placeres i et betydningstomt vakuum, mister konteksten sin betydning som ramme om destruktionsen. I mine øjne er det derfor ikke altid konstruktivt at tage udgangspunkt i 'religion' som en indholdsmæssigt bestemt kategori, som man efterfølgende kan se i kontekst. I hvert fald kunne man forestille sig tilfælde, hvor en sådan opdeling i tekst og kontekst ikke er frugtbar. 'Religion' brugt strategisk som (fraværende) garanti for normalt tilstand kunne være et sådant tilfælde. I det cambodjanske materiale er de religiøse forestillinger jo kontekst for håndtering af en historisk periode snarere end omvendt. At offerbiografierne karakteriserer indholdet i den cambodjansk buddhistiske tradition negativt, ændrer ikke på den grundlæggende analytiske forpligtelse til at se religiøse systemer i deres historiske og sociale fremtræden. Det er kun i den historiske sammenhæng, at religionens udtryk kan identi-

fices; og det er kun her, at konturerne af religionens fravær kan anes. Et *a priori* defineret begreb om 'buddhisme' ville ikke have kunnet rumme den betydning, religionen får som afsavn i offerbiografierne. Hermed ville man risikere at overse et væsentligt strategisk hensyn.

Offerbiografiernes negation af religionens effekt medfører derfor ikke en udradering af et religionsvidenskabeligt studieobjekt. Den religionssociologiske optik og det deraf afledte blik for de amputerede religiøse forestillinger illustrerer derimod et helt centralt element i det cambodjanske historieopgør. Således er der i det cambodjanske materiale en klar forbindelse mellem religion og historieopgør – netop fordi religionen i opgørelitteraturen glimrer ved sit fravær.

## Litteratur

BOUA, CHANTHOU

1991 "Genocide of a Religious Group: Pol Pot and Cambodia's Buddhist Monks", in P.T. Bushnell et al., ed., *State Organized Terror – The Case of Violent Internal Repression*, Westview Press, Boulder.

CHANDLER, DAVID P.

1983 *A History of Cambodia*, Westview Press, Boulder.

1999 *Voices from S-21 – Terror and History in Pol Pot's Secret Prison*, University of California Press, Berkeley.

DANIEL, E. VALENTINE

1996 *Charred Lullabies – Chapters in an Anthropography of Violence*, Princeton University Press, Princeton.

DAS, VEENA & ARTHUR KLEINMANN

2000 "Introduction", in: Das, Kleinmann, Ramphel, & Reynolds, eds., *Violence and Subjectivity*, University of California Press, Berkeley.

HASTRUP, FRIDA

2003 "Historisk heling – en ritualteoretisk analyse af den sydafrikanske Sandheds- og forsoningskommission", *Chaos – Dansk-norsk tidsskrift for religionshistoriske studier* 40, 71-90, Museum Tusulanums Forlag, København.

HASTRUP, KIRSTEN

2003 "Representing the Common Good – The Limits of Legal Language", in: Wilson & Mitchell, eds., *Human Rights in Global Perspective – Anthropological Studies of Rights, Claims, and Entitlements*, Routledge, London.

HEDER, STEPHEN

2002 "Hun Sen and Genocide Trials in Cambodia: International Impacts, Impunity, and Justice", in: Judy Ledgerwood, ed., *Cambodia Emerges from the Past – Eight Essays*, Southeast Asia Publications, Center for Southeast Asian Studies, Northern Illinois University.

HUMPHREY, MICHAEL

2002 *The Politics of Atrocity and Reconciliation – From Terror to Trauma*, Routledge, London.

JACKSON, MICHAEL

2002 *The Politics of Storytelling – Violence, Transgression, and Intersubjectivity*, Museum Tusulanums Forlag, København.

JENSEN, HENRIK

1998 *Ofrets århundrede*, Samleren, København.

KEYES, CHARLES F.

1994 "Communist Revolution and the Buddhist Past in Cambodia", in: Keyes, Kendall & Hardacre, eds., *Asian Visions of Authority – Religion and the Modern States of East and Southeast Asia*, University of Hawaii Press, Honolulu.

KIERNAN, BEN

2002a *The Pol Pot Regime: Race, Power, and Genocide in Cambodia under the Khmer Rouge, 1975-1979*, Yale University Press, New Haven.

2002b "Conflict in Cambodia", *Critical Asian Studies*, vol. 34, 4, 483-95, Routledge, London.

LINCOLN, BRUCE

1989 *Discourse and the Construction of Society – Comparative Studies in Myth, Ritual, and Classification*, Oxford University Press, Oxford.

MCCUTCHEON, RUSSELL T.

2000 "Myth", in: Willi Braun & Russell T. McCutcheon, eds., *Guide to the Study of Religion*, Cassell, London.

MCGUIRE, MEREDITH

1997 *Religion – The Social Context (Fourth Edition)*, Wadsworth Publishing, New York.

NORDSTROM, CAROLYN & ANTONIUS C.G.M. ROBBERN

1995 "The Anthropology and Ethnography of Violence and Sociopolitical Conflict", in: Nordstrom & Robben, eds., *Fieldwork under Fire – Contemporary Studies of Violence and Survival*, University of California Press, Berkeley.

PONCHAUD, FRANCOIS

1978 *Cambodia – Year Zero*, Holt, Rineheart & Winston, New York.

WARREN, KAY B.

1996 "Introduction: Revealing Conflicts Across Cultures & Disciplines", in: Warren, ed., *The Violence Within – Cultural and Political Opposition in Divided Nations*, Westview Press, Boulder.

WARRING, ANETTE

1996 "Kollektiv erindring – et brugbart begreb?", in: Bernhard Eric Jensen, Carsten Tage Nielsen & Torben Weinreich, eds., *Erindringens og glemslens politik*, Roskilde Universitetsforlag, København.

WILSON, RICHARD A. & JON P. MITCHELL

2003 "Introduction: The Social Life of Rights", in: Wilson & Mitchell, eds., *Human Rights in Global Perspective – Anthropological Studies of Rights, Claims, and Entitlements*, Routledge, London.

## Kildetekster

HIM, CHANRITHY

2000 *When Broken Glass Floats – Growing Up Under the Khmer Rouge*, W.W. Norton & Company, New York.

IMAM, VANNARY

2000 *When Elephants Fight – A Cambodian Family's survival in the Face of Murderous Intent*, Allen & Unwin, St. Leonards.

UNG, LOUNG

2001 *First They Killed My Father – A Daughter of Cambodia Remembers*, Harper Collins, London.

### *Summary*

Religious Phantom Pains – The Khmer Rouge and Victims' historiography.

*This article explores the ways in which biographical accounts by Cambodian refugees in the West portray the oppression during the reign of Pol Pot in the late 1970s. Arguing that victims' biographies constitute a specific genre which is rapidly growing, perhaps due to a general increase in the attention to the voices of the marginalized, the article outlines typical characteristics inherent in this historiographic genre, most notably the claim to representativity and authenticity.*

*Both explicit and implicit religious dimensions can be identified in the Cambodian victims' biographies, and the article examines what this religious content reveals about the handling of the brutality in the Cambodian history. The religious dimension is expressed in both direct references to Buddhist doctrines and ideas and in the indirect truth-claims of the biographies. Invoking Bruce Lincoln's definition of myth as a strategic mode of discourse, possessed of authority and paradigmatic truth, the article argues that the biographical accounts of the Cambodian genocide work as mythologies, casting the Khmer Rouge as a cosmological state of emergency, isolated from the Cambodian history at large. The view that the Pol Pot regime is a pathological condition expresses the idea that a functional religious system and the Khmer Rouge regime are mutually exclusive. Thus, religion in the biographies is paradoxically characterised by its absence. In conclusion, it is suggested that this concept of religion pose a more general challenge to sociology of religion regarding the way the analytical object is defined and the relation between text and context.*

Frida Hastrup

Cand.mag. i religionssociologi

Tartinsvej 2, 3.tv.

2450 København SV