

KUNGL. VITTERHETS
HISTORIE OCH
ANTI KVITETS AKADEMIEN

ÅRSBOK 2020

STOCKHOLM 2020

KAJ ÅRHEM

En fallstudie i våldets arkeologi

RITUELL BLODSJAKT I DE ANNAMITISKA BERGEN

I SLUTET AV 1930-talet fick den franska arméofficeren Jean Le Pichon uppdraget att tillsammans med en grupp inhemska fotsoldater pacificera den infödda befolkningen i en avlägsen del av det annamitiska höglandet i det som då var Franska Indokina och nu är Vietnam. Folkgruppen var känd under namnet katu, och betraktades som särskilt vild och oregerlig. Grupper av katukrigare hade vid upprepade tillfällen attackerat franska militärposter i området.

Den unge Le Pichon, som verkade uppskatta äventyret att utforska denna otillgängliga del av protektoratet mer än att kuva dess invånare, tog sig an uppdraget med entusiasm. Han lyckades också relativt snabbt och utan blodspillan förhandla fram ett slags fredskontrakt med flertalet katubyar i området.

Under sin expedition förde Le Pichon noggranna anteckningar om folkets seder och bruk. Anteckningarna kom att ligga till grund för en essä om expeditionen som han senare publicerade i en obskyr fransk-språkig tidskrift i Indokina.¹ Essän har titeln ”Les chasseurs de sang”, blodsjägarna, och innehåller en rad intressanta etnografiska observationer. Titeln anspelar på den våldsamma seden hos katufolket att, i tider av missväxt och andra olyckor, skicka ut en grupp krigare att döda en främling och föra hem blod från den dräpte som offergåva till byns skydds-

ande. Det är denna våldsamma sed som är ämnet för mitt föredrag.

Även om Le Pichon bara ägnar blodsjakten några sidor, kom essän att etablera katus rykte i Indokina som ett krigiskt och blodtörstigt folk. Efter publiceringen av Le Pichons text har väldigt lite skrivits om katu-folket och deras kultur – och ännu mindre om själva blodsjakten. I början av 2000-talet startade jag, tillsammans med en grupp vietnamesiska antropologer, ett forskningsprojekt om katu som jag sedan följt upp med ytterligare kortare fältvistelser. Vår forskning har inte fokuserat på blodsjakten, men vi har ändå samlat på oss en hel del material i ämnet.

Utifrån det nu tillgängliga materialet vet vi att blodsjakter förekom bland katu fram till mitten av 1940-talet. Av allt att döma upphörde blodsjakterna runt 1950 när kommunistiska kadrer tog kontroll över deras land och fick dem att överge den blodiga sedvänjan. Sedan dess har katu genomgående varit lojala mot partiet – såväl under Vietnamkriget som efter kommunisternas maktövertagande i det nya och enade Vietnam.

*

Hur ska vi då förklara blodsjakten? Låt mig börja med att konstatera att institutionaliserat rituellt våld av samma typ som katus blodsjakt har varit vanligt i stora delar av världen i gången tid. Bland okuvade stamfolk i otillgängliga delar av Amazonas, Sydostasien och Melanesien förekom det ännu en bra bit in på 1900-talet. Det kanske mest kända exemplet är huvudjakten som var utbredd i Sydostasien och Melanesien. Hur ogärna vi än vill erkänna det är detta för oss obegripliga våld en del av vårt mänskliga kulturarv.

Så, frågan om hur vi ska förklara katus blodsjakt är en del av en mycket större fråga, nämligen den att försöka förstå det rituella våldets närmast globala förekomst och kulturella betydelse genom historien – det jag kallar våldets arkeologi.

Med rituellt våld menar jag här användandet av socialt sanktionerat dödligt våld mot andra människor i religiöst eller metafysiskt syfte – det

vill säga i avsikt att främja liv och välstånd i den egna gruppen. Huvudjakten i Sydöstasien och Melanesien och, som vi ska se, blodsjakten hos katu, är exempel på denna typ av rituellt våld.

Mitt etnografiska exempel är alltså blodsjakten hos katu såsom den bedrevs under det första halvsekle av 1900-talet i Vietnams centrala högländer. Min fallstudie är, med andra ord, ett försök till etnografisk rekonstruktion utifrån de källor jag har haft till mitt förfogande – framför allt samtal och intervjuer med äldre informanter under fältarbete i katubyar från tidigt 2000-tal fram till i dag. Min ambition är att försöka förstå vad det är för kosmologiska premisser och religiösa imperativ som en gång fick blodsjakten att, för katu, framstå som både nödvändig och djupt meningsfull.

En etnografisk bakgrundsskiss

Katu är svedjebbrukare; de odlar ris, kassava och en rad andra grödor på sina svedjefält. De håller också grisar och bufflar för att offra till sina gudar och andar. Även jakt och fiske för hemkonsumtion är en viktig del av försörjningen. I dag kompletteras det traditionella försörjningssystemet med nya inkomstkällor – men mitt etnografiska fokus ligger som sagt på 1940- och 1950-tal, då katu fortfarande i hög grad levde marginaliserade från det vietnamesiska storsamhället.

Den traditionella byn är koncentrisk, med ett antal flerfamiljshus (långhus) på pålar placerade i cirkel runt ett större och rikt dekorerat ”manshus” som är byns politiska och rituella centrum.² Byarna är oftast små, några större, med en stockpalissad runt byn för att utestänga fiender och rovdjur – tigern var vanlig i området ända in på 1960-talet. Byarna ligger vitt utspridda i det bergiga skogslandskapet. I byn finns en hövding, en sorts *primus inter pares* med mycket begränsad makt.

Den verkliga auktoriteten i byn är snarast byns skyddsande som råder över byns invånare och alla mindre andar inom byns territorium. Byanden, som personifierar alla ”goda” och skyddande andar i byn och dess omgivning, är vanligen förknippad med ett högt berg i närheten av



Djurskallar upphängda i manshuset, efter lyckade jakter.

Foto: författaren.

byn men också med manshuset i byns mitt. I dag jämförs byns skyddsande med Vietnams regering och kommunistpartiets centralkommitté i Hanoi.

Närmast byn ligger risbodarna där det skördade riset förvaras; bortom risbodarna ligger begravningsplatsen och betesmarkerna för byns halvilda bufflar. Ännu längre bort ligger svedjefälten och, allra längst bort, byns jaktmarker och orörd gammelskog – ett slags ingenmansland som man sällan besöker, bebott av allsköns skogs- och bergsandar.



Manshuset mitt i byn (till höger). Foto: författaren.



Ett par gamla gravhus med offerkärli i porslin i bakgrunden. Foto: författaren.

*

Distinktionen mellan by och skog är fundamental i katus begreppsvärld. Byn som boställe, omgärdad av ett skyddande pålverk och med det rituella manshuset i centrum, är människans trygga plats i ett annars hotfullt kosmos. Till byns trygga domän hör också de välvilliga och skyddande förfädersandarna. Skogen därute är skogs- och bergsandarnas domän, bortom människans kontroll. Ju längre från byn och svedjefälten, desto hotfullare och farligare uppfattas skogen och mer fientliga och oförutsägbara dess andar.

Bortom byns territorium tar den otämjda vildmarken vid – fiendeland och främmande marker där rovlystna andar råder. Som så många andra ursprungsfolk uppfattar katu främlingar som potentiella fiender – men också som möjliga allierade och ”svågerfolk”, folk som man kan etablera giftermålsallianser med. Förhållandet till främlingar är i grunden ambivalent och hotfullt.

I motsats till de välvilliga förfädersandarna betraktas skogs- och bergsandarna som en sorts metafysiska främlingar. De sägs ha en förkärlek för att ”äta” eller ”bita” människor – det vill säga sprida sjukdom och död bland människor som inte behandlar dem med respekt eller förser dem med blodoffer när de är ”hungriga”. Men de kan också skydda och belöna människor som behandlar dem väl och regelbundet ger dem blodoffer.

Det är dessa metafysiska främlingar – skogens, bergens och flodkällornas andar och, ytterst, himmelsguden – som är källan till allt liv på jorden och som råder över människors hälsa och välstånd. Därför är det människornas plikt och uppgift i livet att ständigt och oupphörligen förse jordens och himlens andar med djuroffer och, ibland, när nöden kräver det och andarna begär det, människoblod – blod från en främling. Det är detta blodsjakten handlar om: att offra främlingsblod när buffeloffret inte räcker till, i tider av exceptionell olycka – missväxt, allvarlig sjukdom och död i byn.



En traditionell katuby vid gränsen mellan Laos och Vietnam. Foto: författaren.



En nyss dödad offerbuffel. Foto: författaren.

Blodsjakten

Dagarna och nätterna före en blods jakt tillbringar de utvalda männen i byns manshus, med fasta och andra förberedelser. Man ser över sina vapen – spjut och armborst – och offrar till byns skyddsande och himlens och markens gudar för att få deras stöd och hjälp under det riskfyllda uppdraget.

I de flesta större byar fanns förr en magisk sten, den så kallade ”vita hundstenen”, som förvarades i manshuset. Det var också vanligt att man intill byn hade planterat ett eller flera busklikta träd som man kallade ”den svarta kobrabusken”. Hundstenen och kobrabusken sades inkarnera byns skyddsande och spelade en viktig roll för blods jaktens utfall.

Inför räden bad de utvalda männen hundstenens ande att följa med och skydda och hjälpa dem. De plockade också blad från kobrabusken för att ta med sig under räden. Varje deltagare bar med sig ett blad i sin ryggkorg.

Hundstenen var en vit, knytnävsstor sten med blodröda fläckar, den hämtades från speciella platser i skogen.³ Liksom byns hundar skyddade den byn mot fientliga angrepp – den skällde när fiender nalkades. Men den krävde också blodoffer, för det mesta buffeloffer men ibland också människoffer.

Kobrabuskens blad, å andra sidan, ansågs göra blods jägarna våldsamma och oöverbärliga. Fortfarande säger katu att den som rör vid ett sådant blad blir som vansinnig, aggressiv och blodtörstig som ett rovdjur: ”Om man i ett sådant tillstånd träffar på en annan människa”, sägs det, ”uppfattar man den andre som ett bytesdjur att angripa och döda ...” Med andra ord, blods jägarna förvandlades bokstavligen till blodtörstiga rovdjur. De två magiska objekten kompletterade på så vis varandra. Om hundstenen representerade byandens skyddande aspekt, uppfattades kobrabladen som dess aggressiva, rovgiriga och ”hungriga” aspekt.

När blods jägarna kommit in på fiendemark lade de sig i bakhåll och överföll första bästa person som kom förbi – man, kvinna eller barn. En-

ligt de uppgifter vi har, fälldes offret med ett pilskott från ett armborst, och därefter rusade alla männen fram för att sänka sina spjut i offret. Meningen var att åstadkomma ett ymnigt blodflöde så att dråparnas spjut fläckades av blodet. Därefter begav sig dråparna snabbt hemåt med de blodiga spjuten. Offrets kropp lämnades på platsen.

När de närmade sig hembyn, stannade de på en väl dold plats för att förbereda sitt inträde i byn. De signalerade till byinvånarna att de var tillbaka och att råden hade varit framgångsrik.

*

Nu inleddes en serie ritualer både utanför och inne i byn. Utanför byn byggde dråparna en inhägnad av kryss-ställda bambupålar där de lade ner de blodfläckade spjuten. Inhägnaden, som liknas vid ett gravhus (*ping*), markerar att platsen är tabu – farlig och förbjuden. Spjuten representerar den dräpte främlingen som nu kallas för *perreng* – ett ord som syftar på den dräptes våldsamma död och ”stulna” livskraft. Dråparna gör sig också av med de farliga kobrabladerna genom att gräva ner dem runt hembyn för att skydda byn mot hämndattacker från offrets by.

Efter tre dygn hålls en ritual vid inhägnaden där den dräptes ande uppmanas att stanna i sin ”grav” med orden: ”Vi har nu byggt ett gravhus till dig. Vi har gjort det för att du inte ska vara ond och hämnas på oss. Skydda oss mot dina släktingars hämnd. Stanna här och följ oss inte in i byn ...”

Därefter går blodsjägarerna in i byn. De passerar först genom en ceremoniell port eller ”tunnel”, tillverkad av parvis ställda bambustammar, böjda och sammanbundna i toppen, som sägs rena dråparna från den dräptes ”onda” blod och hämnande ande. De tar med sig de blodiga spjuten in i byn där de nu hälsas av byborna som hjältar. Männen går direkt till den öppna platsen framför manshuset där en buffel står bunden vid offerpålen. De placerar spjuten på marken intill offerpålen, och den rituella dansen runt offerpålen börjar.

Buffeloffret beskrivs som ett ”begravningsoffer”. En eller flera unga män stöter sina spjut upprepade gånger i buffelns kropp, men det är en av byns äldste som har privilegiet att ge buffeln dödsstöten. Hela offerprocessen framstår som en dramatisk upprepning av dråpet av det mänskliga offret. Katu säger att buffeln offras åt byns skyddsande, men också till dråparnas ära och för att göra den dräpte välvilligt stämd till sina dråpare och inte ”bita” byborna. Buffeloffret åtföljs av en veritabel masslakt av grisar, och därefter vidtar festen på buffelkött och fläsk och med kopiösa mängder av risvin.

Efter offerceremonin bärs de blodfläckade spjuten till manshuset där de hängs upp under taket. Den offerade buffelns skalle hängs också upp i manshuset, och en offerbricka med färskt blod, lever och kött från buffeln ställs in i manshuset som offermåltid till den dräptes ande, som tros vara närvarande i spjuten – fortfarande farlig men alltmer välvilligt sinnad. På samma sätt finns buffelns ande i den upphängda skallen; bägge andarna ombes nu av byns äldste att skydda byn mot fiender och onda andar och, i synnerhet, mot den dräptes släktingars hämnd.

Dråparna själva deltar inte i festen. Direkt efter buffeloffret går de till byns manshus där de isoleras under sex dagar och nätter. De är förbjudna att besöka sina hem och familjer. De får heller inte smaka rött kött under denna tid – bara lukten av kött riskerar att återföra dem till det omänskliga och rovdjurslika tillstånd de befann sig i under själva blodsräden. Efter de sex dagarnas isolering kan dråparna lämna manshuset och gå till sina familjer. Innan dess måste de dock genomgå ännu en reningsritual; de tvättar sina händer och fötter och uppmanar den dräptes ande att inte följa dem till deras hus och familjer. Återigen ber de äldste den dräpte att skydda byn mot hämndattacker.

Detta avslutar riterna i samband med blodsjakten. Byn, som varit stängd och tabu sedan räden påbörjades, öppnas nu åter för vänner och besökare från andra byar.

Kontextualisering och tolkning

Begravnings- och offertemat är uppenbart centralt i riterna, liksom det rituella reningsmotivet och upptagenheten med att undvika hämnd-attacker från den dräptes släkt. Jag menar att denna tematik blir begriplig i ljuset av katus eskatologiska föreställningar och begravnings seder.

Precis som så många andra folk i Sydostasien, skiljer katu på ”god” och ”ond” död. Distinktionen är fundamental. God död är den ”naturliga”, förväntade döden. Den döde har levt sitt av gudarna utmätta liv. Allt levande dör för att nytt liv ska födas.

Onk död, däremot, är den oväntade döden, i synnerhet den våldsamma och blodiga döden i samband med dråp, självmord och olycksfall. Typfallet är den unga modern som dör i barnsäng. En människa som dör en onk död sägs falla offer för en speciell sorts blodtörstiga och människoätande andar, och blir själv en onk och osalig ande. Namnet på dessa onka andar är *perreng*, samma namn som ges åt den som dräps i en blodsrad.

Hur man dör bestämmer hur man begravs. Den som har dött en god död undergår en utdragen och komplex begravningsprocess. Först begravs den avlidne i en enkel och enskild grav i skogen. Efter en tid, ofta flera år senare, hämtas den dödes ben från den tillfälliga graven och förs till en gemensam släktgrav – ett ossuarium, ofta ett vackert dekorerat gravhus – på byns gemensamma gravplats.

Denna sekundärbegravning är en av de viktigaste händelserna i katusamhället. Ritualen, liksom själva gravhuset, kallas för *ping* och omfattar buffeloffer och rituell slakt av grisar. Genom den utdragna begravningsprocessen förvandlas den hotfulla dödsanden – förknippad med det ruttande liket i den tillfälliga graven ute i skogen – till en skyddande och välvillig ande, inlemmad i byns kollektiv av förfäder. Begravningsprocessen i samband med god död ”alstrar” så att säga släktens förfädersandar.⁴

En person som dör en onk död, däremot, begravs hastigt och utan ceremonier, helst långt ute i skogen dit inga människor går. Platsen där



Kvinna i traditionell dräkt framför ett manshus.

Foto: författaren.

hon begravs kallas för en ”giftig” plats – en farlig och förbjuden plats som de levande måste undvika. Dessa personers blodtörstiga och onda dödsandar, *perreng*, beskrivs som ensamma och rotlösa; de har inget hem, ingen riktig gravplats. De är avskurna från sina levande släktingar och förfädernas gemenskap. De sägs mållöst vandra omkring i skogen på jakt efter människosjälar att införliva i skaran av osaliga andar och förlorade själar.

*

Vi har nu de viktigaste pusselbitarna som behövs för att vi ska börja förstå blodsjakten och ritualerna förknippade med den. Min tolkning är att blodsjägarna, under själva räden och under inflytande av den magiska kobrabuskens blad, blir besatta av byns skyddsande i sin mest aggressiva och rovlystna aspekt. Blodsjägarna blir *ett* med byns ”hungriga” skyddsande. Förvandlade till rovdjur uppfattar de den första främling de möter som ett bytesdjur. Spjuten är deras klor och huggtänder; när de överfaller sitt offer slår de sina klor i henne och biter henne till döds. Det är byanden själv, förvandlad till människoätande rovdjur, som i denna stund äter sitt byte och dricker dess blod. Överfallet är ett slags metafysisk predation – det mänskliga ”bytet” är i den meningen redan konsumerat.

Riterna i samband med blodsjägarnas återkomst till byn handlar om att återföra männen till bygemenskapen – nu som hjältar och ”nya” personer – men också, och kanske framför allt, om att förvandla själva offret, den dräpta främlingen, från en ond och fruktad kraft till en skyddande och livgivande ande. Förvandlingen sker genom att den dräptes förlorade själ, närvarande i de blodfläckade spjuten, ges ett ”hem”, en grav, och därmed en tillhörighet i byn. Den dräpte blir en sorts ”fiktiv” förfadersande. I denna tolkning framstår riterna i och utanför byn som olika steg i en symbolisk, men för katu verklig, begravningsprocess.

Kulmen i den rituella processen är buffeloffret inne i byn, precis som buffeloffret är höjdpunkten i den långa begravningsprocessen efter en god död. Det är i buffeloffret som blodsjakten får sin fulla och djupare mening. Genom buffeloffret, som emulerar begravningsoffret i samband med en god död, och den efterföljande rituella måltiden, då den dräpte bjuds att dela kött och blod från det offrade djuret med de levande, bekräftas förvandlingen av den dräpte till en skyddande ande.

Den dräpte främlingen, symboliskt identifierad med offerbuffeln och överlämnad till byns skyddsande, betraktas nu som en integrerad del av sina dråpares by, ett tillskott till byns skyddande andekollektiv. Han har blivit ett med sina dråpare, en ”adopterad” skyddsande, så till den grad identifierad med sina dråpares by att om hans forna släktingar skulle

komma för att ta hämnd, skulle den dräptes ande avisera sina nya anförvanter om den annalkande fienden. För sina ursprungliga släktingar, däremot, har han blivit en *perreng* – en ond ande och förlorad själ.

Den större frågan

Jag nämnde inledningsvis att huvudjakt förr var en vanlig företeelse bland animistiska urfolk i stora delar av Sydostasien och Melanesien. Den var utbredd bland naga-grupperna i nordöstra Indien och bland wafolket i Yunnan och norra Myanmar (Burma). Huvudjakt var också vanlig bland dajaker på Borneo, bland urbefolkningen i norra Filippinerna samt på Nya Guinea och många öar i Indonesien.

När det gäller naga- och wafolken på Sydostasiens fastland överensstämmer huvudjakten, som vi känner den från historiska och etnografiska dokument, nästan punkt för punkt med blodsjakten hos katu; den motiverades av samma skäl och troddes åstadkomma samma livsfrämjande resultat.⁵ Riterna i samband med huvudjakten var också påfallande lika de som omgav blodsjakten hos katu. Detsamma kan sannolikt sägas om huvudjakten på andra håll i Sydostasien och Melanesien. Skillnaden är att katu tog blod i stället för huvuden.

Vi ställs härmed inför den större frågan: Varför detta religiösa imperativ och existentiella krav att döda för att alstra nytt liv? Vad är det som gör rituellt våld – huvudjakt, blods jakt och människooffer – till en upplevd nödvändighet i så många samhällen under skilda epoker i mänsklighe- tens historia?

Min hypotes är att samhällena där rituellt våld förekom hade en i grunden likartad animistisk verklighetsuppfattning. De förutsatte alla en värld som ytterst styrdes av andar och gudar, om vi med dessa begrepp menar ett slags mäktiga metafysiska personer som ytterst var källan till allt liv och som därmed bestämde över människors liv och död.⁶

För ett par år sedan lanserade den amerikanske antropologen Marshall Sahlins idén om den ”kosmopolitiska staten” – en metafysisk statsbildning vars ”medborgare” lyder under mer eller mindre allsmäktiga gudar

och andar. Sahlins menar att den kosmopolitiska staten är det politiska samhällets ursprung och den sekulära statens föregångare. Något som påminner om den politiska staten tycks, enligt Sahlins, ha funnits i alla samhällen, även i de enklaste och mest primitiva samhällsformer. När överheten inte fanns på jorden, så fanns den så att säga i himlen.

Jag menar att det är animistiska idéer som dessa som ligger till grund för det rituella våldet jag har talat om här. Blodsjakten hos katu och huvudjakten hos andra ursprungsfolk i Sydostasien kan förstås som kosmopolitiska strategier för överlevnad i en ontologisk miljö där liv och död bestäms av gudar och andar, och där offerttanken och blodsoffer spelar en central roll i det religiösa livet. I en sådan verklighet framstår olika former av rituellt våld som begripliga handlingar för att försäkra sig om gudarnas ynnest och beskydd – i synnerhet när människor upplever att den kosmiska ordningen är hotad och deras liv och fortbestånd är i fara.

I det politiskt decentraliserade animistiska samhället var det inte territoriell expansion eller ett behov av slavar eller annan mänsklig arbetskraft som motiverade krig och kollektivt våld. I dessa samhällen var gudarnas ynnest och markens och människornas fruktbarhet de yttersta målen för människors liv och strävan. Det var kampen om dessa knappa, men livsviktiga, resurser som motiverade det kollektiva våldet mellan grupper och folk.

Det rituella våldet – blodsjakten och huvudjakten – handlade om att erövra främmande folks livskraft och själar och inkorporera dem i den egna gruppen; om att förvandla fiendesjälar till fiktiva förfäder och skyddande andar, och att med deras hjälp stärka och förnya den egna gruppens livskraft och fruktbarhet.

Kanske handlar det i sista hand om förhållandet mellan män och kvinnor, om att ge männen – prototypiska jägare och krigare – en kreativ och livgivande roll i den kosmiska ordningen, en roll som motsvarade kvinnans skapande makt och självklara roll som livgivare.⁷

N O T E R

1. Le Pichon 1938.
2. Det finns fortfarande byar av denna traditionella typ i avlägsna delar av katufolkets territorium. För mer om katufolket, se Århem 2006.
3. Nu för tiden verkar det inte finnas några hundstenar kvar i byarna. Kommunistiska kadrer såg till att de försvann under 1950- och 1960-talet.
4. Under senare år har begravningsprocessen förenklats som en följd av den vietnamesiska statens kulturpolitik. Nu är det vanligt att en avliden direkt läggs i släktens gemensamma gravhus – fortfarande dock under ceremoniella former och helst omfattande ett buffeloffer med deltagande av släkt och bybor.
5. Fiskesjö (2000) ger dock en annan tolkning av huvudjakten hos wafolket än den jag ger här.
6. Århem 2016, s. 3–30 ger en översikt av animistiska verklighetsuppfattningar i Sydostasien.
7. Den kände franske antropologen Pierre Clastres för ett liknande resonemang om männens roll som krigare i icke-moderna samhällen i sin postumt utgivna bok *Archeology of Violence* (2010); jag har lånat titeln på mitt föredrag från denna text.

R E F E R E N S E R

- CLASTRES, P. 2010. "Sorrows of the savage warrior", i *Archeology of Violence*, London & Cambridge, MA: The MIT Press.
- FISKESJÖ, M. 2000. *The Fate of Sacrifice and the Making of Wa History* (Ph.D. dissertation), Department of Anthropology, University of Chicago, Chicago, IL.
- LE PICHON, J. 1938. "Les chasseurs de sang", *Bulletin des Amis du Vieux Hué* 25, s. 357–404.
- SAHLINS, M. 2017. "The original political society", *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 7, no. 2 (Autumn 2017), s. 91–128.
- ÅRHEM, K. 2006. "Katu – ett Mon Khmerfolk i Indokina", i *Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademiens årsbok 2006*, Stockholm, s. 79–90.
- ÅRHEM, K. 2016. "Southeast Asian animism in context", i *Animism in Southeast Asia*, red. K. Århem & G. Sprenger, New York: Routledge, s. 3–30.