

El Colegio de México
Centro de Estudios de Asia y África

CONCEPCIONES ANGKOREANAS DEL ESPACIO
A PARTIR DEL TEMPLO DE BAYÓN

Tesis presentada por
JIMENA FORCADA VELASCO

Para optar al grado de
MAESTRÍA EN ESTUDIOS DE ASIA Y ÁFRICA
ESPECIALIDAD: SURESTE DE ASIA

DIRECTOR:
JOHN A. MARSTON

Ciudad de México, 2017

Dedicado a Yunuén, Gibrán y Jannu

Deseando les sirva para conocer
una pequeña parte de la inmensidad que es el mundo.

ចេះមកពីផ្សំនមានមកពីរក ។

Agradecimientos

Difícil asunto es agradecer a todos los que colaboraron para que esta investigación llegara a consolidarse, sin duda hubo más aportaciones de las que incluyo en estas líneas, a todos los que colaboraron les brindo mi más sincero aprecio. Me gustaría externarle mi más profunda gratitud Profesor John A. Marston, director de la presente tesis, por su constante interés y apoyo incondicional para consolidar mi formación académica, así como por las clases de khmer y compartirme además su entusiasmo por Camboya.

Me gustaría reconocerte Daniel Castro por ser mi compañero y cómplice incondicional en el viaje más importante de todos, por ser mi motivación más grande, mi puerto y mi hogar en el mundo. Con todo el amor de mi corazón, agradezco que me hayas acompañado a lo largo de la maestría, pero más aún que compartas tu vida a mi lado, TTT.

También gracias Raúl, papá, por todo el apoyo que me brindas incondicionalmente, las amenas charlas de los miércoles y por compartirme los consejos aprendidos a lo largo de tu gran experiencia de vida. Alicia, por tu alegría inigualable, gentileza, cariño inagotable y su espíritu aventurero, que sin duda me han contagiado, y motivado a buscar nuevos horizontes, gracias mamá. A mis hermanos Gaby y Dany, les agradezco por ofrecerme tantas risas y su apoyo incondicional. Jannu te agradezco por compartirme tu juventud y por hacerme cuestionar mi visión del mundo. A toda mi familia gracias por su cariño y por comprender mis largas ausencias y desvelos que demandó la presente investigación.

Al Colegio de México y al Centro de Estudios de Asia y África, por la oportunidad que me ofrecieron para cursar la Maestría al igual que por el apoyo económico destinado a la finalización de la presente tesis. También al pueblo de México por apoyar la formación de nuevos científicos y académicos mediante los recursos administrados por el Consejo

Nacional de Ciencia y Tecnología, a quienes también extiendo mi gratitud. Del mismo modo a la Tokyo Foundation por seleccionarme como becaria de la Ryoichi Sasakawa Young Leaders Fellowship Fund (Sylff).

Al profesor Luis O. Gómez, con mi más alta estima le agradezco el interés que siempre mostró por compartir su inconmensurable sabiduría con los estudiantes mexicanos y más aún por dejarme conocer su gran calidad humana. A Carlos Mondragón por su alta exigencia y profesionalismo y a Evi J. Siregar, por sus múltiples enseñanzas, así como a los lectores de la presente tesis, los profesores David N. Lorenzen y Amaury García, por todas sus aportaciones. Del mismo modo agradezco las risas, largas charlas y discusiones que me brindaron mis compañeros Jaqueline, Alejandra, Abdiel, Isái y Adrián, cruciales para solventar los momentos más críticos de la maestría.

Resumen

La presente investigación difiere de los estudios centrados en los templos angkoreanos pues surge como una preocupación por reestablecer la materialidad del templo y su interpretación no simbólica, comenzando por uno de sus elementos constitutivos más importantes, el espacio. Otros estudios por lo general parten de textos índicos y de doctrinas religiosas para explicar las formas de organización del espacio angkoreano. Esta propuesta retoma la evidencia material para sustentar que el espacio del angkoreano durante el periodo de Jayavarman VII, era principalmente cotidiano, relacional y próximo. En este estudio describo el espacio del templo angkoreano primero como un elemento físico y material, que interactúa con una geografía específica y que depende de las relaciones de los pobladores con la tierra. Segundo como un espacio histórico, testigo de los cambios políticos y como registro del sentido de memoria. Y, por último, como un espacio relacional entendido como la expresión de los vínculos genealógicos, sociales y políticos específicos del periodo.

Palabras clave: Bayón, espacio, interpretación no simbólica del templo, Angkor, templo, Jayavarman VII.

Abstract

This investigation differs from most studies that focus on the angkorean temples because of its intention to restore the temple's materiality and its non-symbolic interpretation, starting with one of the temple's essential elements, space. Most studies that focus on angkorean temples depart from Indic texts and religious doctrines to explain the modes of spatial organization. This proposal bases on material evidence to sustain that angkorean space, at the time of Jayavarman VII, was mainly familiar, relational and close. In this study I describe spatial conceptions of the temple's space as a physical element, that relates to a specific geography and that depends on the relationship of the society towards the land. Second, as an historical space, it witnesses political changes and registers de sense of memoire. And finally, as a relational space, understood as an expression of the genealogical, social and political relations of the king.

Key Words: Bayon, space, non-symbolic interpretation, Angkor, temple, Jayavarman VII.

Capitulado

Introducción	1
Antecedentes de estudios espaciales	10
Capítulo 1 / El espacio físico, geografía, límites y tierra	14
El espacio geográfico	15
Redes de conexión	21
Tierras templos y donaciones	25
Casos de representación espacial	29
Capítulo 2 / El espacio histórico	34
Jayavarman VII	35
Genealogía de Jayavarman VII	43
Memoria y sitio	44
Fundación de Ciudades	47
Capítulo 3 / El espacio relacional – las inscripciones del Bayón	50
Estructura lingüística	54
Dedicación de imágenes	58
Formas Religiosas	63
Análisis de las inscripciones cortas	64
Conclusiones	70
Anexo 1 Inscripciones angkoreanas	73
Anexo 2 Juramento de Sūryavarman	79
Anexo 3 Incidencia de inscripciones cortas en los templos de Jayavarman VII	80
Bibliografía	100

Abreviaciones

EFEO	École française d'Extrême-Orient
BEFEO	Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient
IC	Inscriptions du Cambodge, de George Cœdès, seguida del volumen

Lista de Imágenes

Fig. 1 Escultura del altar central del Bayón nāga-buda	4
Fig. 2 Mapa de Angkor	16
Fig. 3 Mapeo de las reservas de agua obtenida mediante escaneo aéreo	18
Fig. 4 Presencia de inscripciones angkoreanas	21
Fig. 5 Distribución de inscripciones angkoreanas	22
Fig. 6 <i>upakāryāhutabhujah</i> ubicada en el Preah Khan	23
Fig. 7 Pilares para delimitar las tierras	25
Fig. 8 Representación gráfica de tierras, Inscripción de Prasat Khlan	29
Fig. 9 Representación planetaria	30
Fig. 10 Brújula Carolineana	31
Fig. 11 Confrontación cham y khmer	38
Fig. 12 Ubicación de las “casas con fuego” y caminos que parten desde Angkor	39
Fig. 13 Genealogía de Jayavarman VII	43
Fig. 14 Angkor antes de la instauración del Bayón	47
Fig. 15 Esquema ejemplificativo de la propuesta de Groslier	51
Fig. 16 Escultura de Jayavarman VII	62

Introducción

El templo de Bayón se localiza en el centro de la ciudad amurallada de Angkor Thom, al norte del lago Tonle Sap, en Camboya. Instaurado por Jayavarman VII (r.1182/3- 1218 e.c.),¹ el templo es uno de los últimos monumentos arquitectónicos erigidos durante el periodo angkoreano y un ícono que representa a Camboya en el resto del mundo.² El complejo cautiva a académicos y visitantes por su trascendencia histórica y política, así como por sus rostros monumentales y las numerosas interrogantes que se mantienen sin respuesta en su estudio.

La presente investigación se suma a las numerosas líneas dedicadas al Bayón. Su propósito es caracterizar distintas concepciones locales del espacio reflejadas en el templo y difieren de las interpretaciones que lo consideran como una expresión simbólica de textos o doctrinas religiosas. En dicha caracterización planteo como hipótesis que el espacio angkoreano expresado en el Bayón era primordialmente relacional, cotidiano y próximo. Este estudio parte de considerar al Bayón como un espacio físico y transitable, cuyos elementos constitutivos estaban determinados por las relaciones que mantiene el sitio con el terreno que le circunda, así como por las necesidades y reglas procedentes del ámbito social (aspectos que generalmente pasan desapercibidas en las discusiones que consideran al templo como una representación simbólica-cosmográfica). En los siguientes capítulos intentaré mostrar distintas concepciones espaciales que se conjugan en el templo y que forman parte de un

¹ La datación de fechas en el periodo angkoreano corresponde a la calendarización *śaka*, que inicia en el año 78 del calendario gregoriano, en el mes de marzo. Cuando no se indica el mes y solo se indica el año *śaka*, éste puede corresponder a dos años en el gregoriano, de ahí que se indique 1182/83.

² Para fines de este estudio utilizaré la periodización propuesta por Mickel Vickery: el periodo de Funan, antes del siglo siete (cuyo centro se localizaba probablemente en lo que hoy se conoce como OcEO); Chenla, alrededor del siglo séptimo al octavo (en una extensión territorial cercana a la Camboya moderna); periodo preangkoreano del siglo ocho hasta la segunda mitad del siglo nueve (aunque su última inscripción la sitúa en 803; periodo angkoreano (802-1432). Todas las fechas corresponderán a la era común a menos de que se indique lo contrario. Michael Vickery, *Society, Economics, and Politics in Pre-Angkor Cambodia. The 7th-8th Centuries*, Tokyo, The Centre for East Asian Cultural Studies for UNESCO, Tokyo Bunko, 1998, p. 32-34, 42-43.

análisis del monumento desde la perspectiva local. Me centraré en tres concepciones espaciales principales: el espacio físico, dependiente de una geografía particular y de las relaciones del templo con la tierra; un espacio histórico, que refleja los cambios políticos y como un sitio de memoria; y por último un espacio relacional, testigo de los vínculos del rey y la capital con las comunidades con las que mantiene contacto.

Designar con la categoría de “templo” a un monumento arquitectónico confiere a la construcción un valor religioso de forma heurística. Como sitio religioso o sagrado, el templo es un espacio que, a diferencia del entorno natural que le rodea, permite controlar el diseño y los elementos que lo componen. En palabras de Jonathan Z. Smith el templo es “un espacio delimitado en el cual, en principio, nada es accidental; todo es por lo menos potencialmente significativo. El templo sirve como una lente de enfoque, marca y revela un significado.”³ Acorde con esta postura, podríamos considerar que los elementos que constituyen al Bayón (el diseño arquitectónico, salones, pasillos, bajorrelieves, esculturas, ubicación, orientación, entre otros) habrían sido elegidos y utilizados de forma específica para generar un significado preciso. Es en este ámbito que surgen numerosos estudios exegéticos de los templos angkoreanos, interpretando aisladamente cada uno de los elementos constitutivos del templo como producto de textos cosmológicos.

Como ejemplo de estas posturas, el Bayón y otros templos angkoreanos son recurrentemente considerados como una representación del mítico Monte Meru, el eje cósmico vertical que separa el cielo de las aguas primordiales.⁴ Bajo este mismo enfoque, las

³ Al analizar los aspectos básicos del rito. Jonathan Z. Smith, “The bare facts of ritual”, en *History of Religions*, vol. 20, no. ½, edición de Aniversario, Agosto- noviembre, 1980, p. 113.

⁴ Michael W. Meister, “Hindu Temple”, en Mircea Eliade (ed.), *Encyclopedia of Religion*, vol. 14, Londres, Macmillan Publishing Company, 1987, p. 369.

Estas consideraciones tienden a unificar los distintos sentidos interpretativos y formas que tenía el monte Meru: en Viṣṇu Purana se describe al Meru como cono invertido, en Padma con forma de campana, en Vajū y Matsya

interpretaciones iconográficas o de las formas de organización espacial se centran en encontrar paralelismos con los vedas, purāṇas, en el rāmāyaṇa, mahābhārata o en textos tántricos y las jāta. Sin embargo, el caso particular del Bayón posee una alta complejidad y características que sugieren que este método interpretativo no es el más adecuado para hacer un análisis de sus elementos. Por ejemplo, los elementos iconográficos del templo sugieren la conjunción de numerosas doctrinas de forma simultánea. Las imágenes y bajorrelieves combinan elementos śivaitas, vaiṣṇavas, brahmánicos, budistas de veneración a Lokeśvara, elementos mahāyāna y otros más bien tántricos, por lo que reconocer las doctrinas particulares que rigieron la edificación del Bayón es una labor sumamente complicada. Esta cualidad del templo ha promovido un gran número de interpretaciones que han sido desestimadas con la aparición de evidencias materiales y han evitado el consenso entre los académicos acerca del origen y sentido del Bayón.

Por ejemplo, las inscripciones grabadas en los altares situados a los costados del altar central (que mencionaban a Dharaṇī a la izquierda, diosa de la tierra asociada con Viṣṇu y a la derecha a Pārvatī, la hija de la Montaña y consorte de Śiva), sugerían que el templo en sus orígenes estaba dedicado a Śiva o a Harihara. Sin embargo, en 1924 Henri Parmentier descubrió un pedimento de Lokeśvara y posteriormente, en 1933, G. Trouvé halló la imagen que correspondía al altar central, un buda sentado sobre una *nāga* de siete cabezas. Lo

con 4 lados de distintos colores (blanco, amarillo, negro y rojo), mientras que en Liṅga tiene color rubí, loto, dorado y coral; su contorno se describe con cien ángulos en Atri Purana, en Bṛgu con mil, en Sāvarni se describe con forma octangular, en Bhāguri con forma cuadrangular, mientras que en la Gālava se describe con forma de tazón, en Garga como una trenza y en otras con forma circular. J.L. Shastri (ed.) *Śiva Purāṇa*, vol 1, Ancient Indian Tradition & Mythology Series, Delhi, Motilal Banarsidass, 1970, pp. 135-136. Para un estudio detallado de las distintas interpretaciones del Monte Meru consultar I.W. Mabbett, “The Symbolism of Mount Meru”, en *History of Religions*, vol. 23, No. 1, agosto 1983, pp.64-83.

anterior sugería que el Bayón había tenido un carácter budista en su creación (Fig.1).⁵ Es decir, los elementos constitutivos el Bayón apuntan a un sincretismo religioso característico de



*Fig. 1 Imagen central del Bayón.
Fotografía de la autora.*

Angkor que parecieran romper con el canon establecido, lo cual dificulta su interpretación.⁶

Otra problemática encontrada en el Bayón es el que plantea el estudio de las esculturas devocionales del templo. Tanto Cœdès como Maxwell consideran probable que la totalidad de las imágenes encontradas en el Bayón tuvieran una iconografía budista.⁷ Esto genera una discrepancia con los nombres de carácter sívaita o vaiṣṇava encontrados en las inscripciones del templo y que se supone indicaban la identidad de las imágenes sagradas. En otros casos dichas inscripciones

hacen referencia a la veneración de personas mediante el mismo tipo de imágenes.⁸ Lo anterior hace considerar dos posibilidades, por un lado, que hubiera una disociación entre la representación visual de la imagen y su significado, es decir, entre su forma iconográfica y el concepto que verdaderamente representaban. Por otro, que la imagen de las personas

⁵ La imagen se encuentra actualmente en un pequeño templo de Angkor Thom accesible por la calzada de la puerta de la victoria. Michael Vickery, "Introduction", en Joyce Clark, *Bayon, New perspectives*, Bangkok, River Books, 2007, pp.15.

⁶ El sincretismo religioso es descrito en la tesis de Kamaleswar Bhattacharya acerca de la religión preangcoreana y angcoreana, y por T.S. Maxwell. Bhattacharya, *Les Religions Brahmaniques dans l'ancien Cambodge, d'après l'épigraphie et l'iconographie*, tesis de doctorado en Letras presentada ante la Faculté des lettres et Sciences Humaines de l'Université de Paris, EFEO, 1961. T.S. Maxwell, "Religion at the time of Jayavarman VII", en Joyce Clark, *Bayon, New perspectives*, Bangkok, River Books, 2007, pp. 72-121.

⁷ Esta situación posiblemente se confirme con las esculturas budistas encontradas en Banteay Kdei, desenterradas en 2004 y que se suponen del periodo de Jayavarman VII y hasta el siglo catorce. Peter Sharrock, "The mystery of the face towers", en Joyce Clark (ed.), *Bayon New Perspectives*, Bangkok, River Books, 2007, pp. 233.

⁸ Maxwell, "Religion at...*op.cit.*, p. 102.

deificadas alcanzara el mismo valor en imagen que las deidades del panteón budista, lo cual supondría otras formas de relación con el sentido de divinidad. Si bien en los capítulos subsecuentes desarrollaré ambas posibilidades, es importante reconocer que cualquier lectura iconográfica unívoca (por ejemplo, que interprete una imagen con iconografía de buda únicamente como buda) debe tomarse con reservas y tomar en cuenta evidencias que muestren otros valores de representación que pudiera tener una imagen, tal como son las inscripciones.

Como podemos apreciar de los ejemplos anteriores, el estudio del Bayón (y de los templos angkoreanos en general) como una expresión material de ideologías cosmológicas tiene ciertas limitaciones, como la falta de documentos y evidencia material de la época que impiden conocer las ideologías, cosmológicas y pensamientos religiosos de forma precisa y en su uso local; segundo, la preponderancia del análisis simbólico-cosmológico del Bayón tiende a desestimar las características materiales y sociales del templo que presentan un valor local y que no necesariamente dependen de doctrinas religiosas. De ellas se desprende que la materialidad en sus aspectos geográficos, climatológicos, sociales y políticos sea necesaria para conocer las formas de apropiación de ideologías exógenas y su uso de forma local.

Bajo el primer aspecto, una de las dificultades principales en el estudio del Bayón es la existencia y el tipo de fuentes para su estudio que sobreviven en la actualidad. La climatología del lugar, cálida y húmeda, así como la acidez del suelo, favorece la rápida descomposición de materiales orgánicos como hojas de palma (que en otros sitios funcionaban como soporte para textos), textiles o estructuras de madera.⁹ Sobreviven

⁹ Heng Sophardy, “General Archaeological aspects and speculations concerning the red soil region east of Mekong River in Kampong Cham”, en Alexandra Haendel (ed.), *Old Myths and New Approaches. Interpreting ancient religious sites in southeast Asia*, Clayton, Monash University Press, 2012, p. 9.

inscripciones sobre soportes de piedra, estructuras arquitectónicas, elementos iconográficos, bajorrelieves, esculturas, cerámicas, evidencia de alteraciones al paisaje, narraciones de viajeros y funcionarios de origen chino, por mencionar las principales.¹⁰ Aunque podría decirse que los restos materiales son numerosos, la cualidad de los mismos dificulta extraer información precisa acerca de la historia del periodo, del funcionamiento de la sociedad en la vida diaria, o del pensamiento de los pobladores y sus creencias.

En la actualidad la información que conocemos de estas temáticas proviene de las inscripciones. Éstas ofrecen breves destellos de la sociedad y de las formas religiosas vigentes, sin embargo, la totalidad de inscripciones fue instaurada por las élites angkoreanas, en ocasiones son retrospectivas y su interpretación, la mayoría de las veces, es oscura, por lo que no son un documento ideal para constatar aspectos de la sociedad angkoreana en general y deben de ser estudiadas minuciosamente. La falta de fuentes materiales, así como el uso del sánscrito, el estilo de las inscripciones e iconografía similar a la encontrada en otras regiones ha dado pie a que los investigadores utilicen ideologías de sitios fuera de Angkor (como el subcontinente indio, de la región de los Himalayas o de China, entre otras) para intentar completar una imagen de la sociedad y religión angkoreanas.

Anteriormente los académicos han reparado en las diferencias y particularidades de la localidad con respecto a las influencias procedentes de otras regiones. A pesar de que Cœdès, consideraba al sureste de Asia como un receptor pasivo ante la influencia del subcontinente indio en *The Indianized States of Southeast Asia*, en los volúmenes del corpus

¹⁰ Las fuentes de viajeros Chinos debe analizarse minuciosamente, pues en muchos casos se trata de reinterpretaciones posteriores y más extensas, es decir alteradas, de los viajes que originalmente se llevaron a cabo. La más reconocida de estas es la de Zhou Daguan que viajó a Angkor en 1296. Zhou Daguan, *A Record of Cambodia: The Land and Its People*, Peter Harris (trad.), Silkworm Books, 2007. Para mayor información acerca de las problemáticas de interpretación de las fuentes provenientes de China y cómo influenciaron la historiografía de Angkor ver Vickery, “*Society, Economics, ...op.cit.*”, p. 48-51.

de inscripciones destaca las diferencias en el uso de términos, cargos políticos y particularidades locales con respecto a las formas índicas.¹¹ O. Wolters propone el término de “localización” como el proceso de apropiación y modificación del lenguaje, ideologías y formas culturales procedentes del este, con la participación activa por parte de los “ingenios locales”, durante el proceso de indianización.¹² Por otro lado Paul Mus ponía un énfasis al considerar la visión de India desde la perspectiva del este y las formas culturales y religiosas del sureste de Asia en conjunto con las índicas, como una región con formas culturales similares.¹³ Las cuestiones se centraban en teorizar acerca de por qué ciertos elementos culturales fueron adoptados por la cultura local y qué ventajas aportaba. Esto dio pie a otros estudios que valorizaran los aspectos descritos en las inscripciones de khmer antiguo y con ellas la inclusión de temas económicos, modelos productivos, estratos sociales, entre otros.¹⁴ Sin embargo, en la actualidad sigue habiendo una tendencia a considerar los textos indios como directrices de los templos angkoreanos y más aún a considerar el texto religioso como único regente de las formas y de la constitución de los templos. Las primeras afirmaciones que superponían el valor índico al local trascendieron a épocas posteriores y continúan influenciando la forma en la que estudia a la región.

Aunado a lo anterior, la formación como indólogos o sanscritistas de los primeros investigadores dedicados a Angkor, tal como algunos de los primeros directores de la *École*

¹¹ George Cœdès, *The Indianized States of Southeast Asia*, 3a ed., Walter F Vella (ed.), Sue Brown Cowing (trad.), Honolulu, University of Hawai'i Press, 1964-1968.

¹² Oliver W. Wolters, *History, Culture and Religion in Southeast Asian Perspectives*, Singapur, Institute of Southeast Asian Studies, 1982.

¹³ Paul Mus, “India seen from the east: Indian and Indigenous cults in Champa”, en I.W. Mabbet & David Chandler (eds.), I.E. Mabbett, (trad.), *Monash Papers on Southeast Asia*, No. 3, Centre for Southeast Asian Studies Monash University, 1975.

¹⁴ Eileen Lustig, Damian Evans & Ngaire Richards, “Words across Space and Time: An Analysis of Lexical Items in Khmer Inscriptions, Sixth-Fourteenth Centuries CE”, en *Journal of Southeast Asian Studies*, 38 (1), Reino Unido, Universidad Nacional de Singapur, febrero 2007, p. 5. Uno de los principales autores que analizan los aspectos económicos y políticos del periodo preangkoreano es Michael Vickery., *Society, Economics, ...op.cit.*

française d'Extrême-Orient (EFEO) (Louis Finot, Alfred Foucher y George Cœdès) pusieron un énfasis especial en los textos y tratados originados en el subcontinente indio, generando una forma particular de concebir las religiones angkoreanas con un enfoque exógeno. Este enfoque procuró mayor importancia a los aspectos genealógicos de las inscripciones además de marcar una clara distinción entre las grandes religiones (sívaismo, viṣṇuismo y budismo) y los cultos locales (culto a los espíritus y ancestros como los *neak ta* y *me sa*, los cultos de la tierra, entre otros) restándole importancia a los segundos, además de modificar la religión angkoreana para que cuadrara con los parámetros e ideales europeos.¹⁵

Retomando el segundo aspecto (la desestimación de elementos sociales por la preponderancia de los estudios simbólicos-cosmológicos), me gustaría destacar que, ante las numerosas posibles interpretaciones del Bayón, la materialidad de los elementos no simbólicos en el estudio de un templo adquiere una marcada importancia. La cualidad física y material del templo presenta una problemática en sí misma, pues el monumento debe representar ideologías y sistemas culturales complejos, temas universales y de carácter metafísico, así como seres incorpóreos, lo inconmensurable, en un ámbito material y físicamente delimitado. Una de las formas para resolver dicha incompatibilidad es el uso de elementos simbólicos para representar estas ideas complejas. Lo anterior sugiere el estudio

¹⁵ La EFEO a cargo de su primer director Louis Finot, propuso que el enfoque de dicha institución sería estudiar la parte de Indochina que debiera “sus monumentos, costumbres y cultura a la India”. Poco a poco se fue consolidando en los círculos académicos una imagen indianizada de Angkor y con el fin de empatar la realidad con este ideal, las primeras tareas de conservación de los monumentos alteraron algunos de los edificios. De acuerdo con una de las personalidades más respetadas de la época en el ámbito de restauración de monumentos medievales, Viollet-le-Duc, restaurar un edificio “no es mantenerlo, repararlo o rehacerlo, sino reestablecerlo en un estado completo que podría no haber existido en un momento particular”. En Angkor Wat, los encargados de preservar la zona arqueológica extrajeron estatuas de carácter budista que rodeaban la torre central, pues al parecer no correspondían con el marco religioso viṣṇuista con el que fueron creados los templos o porque obstruían la entrada a ciertas zonas. Penny Edwards, *Cambodge, The cultivation of a Nation 1860-1945*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2007, p. 36.

del templo como monumento religioso que requiere de exégesis.¹⁶ Pero la materialidad misma del templo no puede ser ignorada. J. Z. Smith continuamente hacía énfasis en la necesidad de conocer los elementos de la estructura social que le dan valor a los elementos simbólicos y religiosos.¹⁷ Con esa advertencia presente, este estudio propone que la concepción espacial angkoreana tiene un marcado carácter social y de relación interpersonal y temporal que obedecen al ámbito social más que al simbólico.

Roy Rappaport señala que las interpretaciones simbólicas del ritual tienden a descartar los elementos obvios e implícitos en el rito mismo para aproximar el acto ritual al mito que le dio origen o que busca recrear, lo cual tiene como consecuencia la pérdida de los elementos específicos que distinguen un rito de otro.¹⁸ En el caso de Angkor la localidad es desestimada para participar de las formas cosmológicas del hinduismo y budismo procedentes del subcontinente indio. Se desatienden los elementos geográficos y climatológicos de la zona, las formas de organización y las concepciones espaciales.

En el primer capítulo me centro en las concepciones espaciales físicas del templo angkoreano. Para comprender al Bayón es necesario entender primero el entorno del monumento y cómo se hilvana en un entramado geográfico más extenso. El capítulo incluye las maneras en las que las particularidades geográficas y climatológicas locales pudieron haber influenciado elementos constitutivos del templo, una descripción de las relaciones del templo con la tierra, así como las formas de describir y delimitar el espacio físico de los

¹⁶ Cabe destacar que la representación simbólica de elementos iconográficos no es la única solución a esta problemática como podemos apreciar con las representaciones anicónicas y en el uso del vacío como representativo de deidades (el asiento para buda, las pisadas para viṣṇu). Un estudio de la transformación de representaciones anicónicas al simbolismo es posible encontrarla en Dietrich Seckel y Andreas Leisinger, "Before and Beyond the Image: Aniconic Symbolism in Buddhist Art", en *Artibus Asiae. Supplementum*, vol.45, Artibus Asiae Publishers, 2004, pp.3-107.

¹⁷ Jonathan Z. Smith, *Map is not territory, Studies in the History of Religions*, Chicago, University of Chicago Press, 1993.

¹⁸ Roy Rappaport, *Ecology, Meaning and Religion*, California, North Atlantic Books, 1979, p. 173-174.

templos. En el segundo capítulo tomando como base las inscripciones del periodo de Jayavarman VII hago una descripción del Bayón como un espacio histórico, dependiente de los cambios políticos del periodo y su cualidad como sitio, con memoria en espacio y tiempo. En el último capítulo me centro en el espacio relacional del Bayón. En este apartado considero las inscripciones cortas del Bayón como la expresión de las formas relacionales del rey con su personal más cercano.

El Bayón forma parte del programa de renovación y edificación más extenso del periodo angkoreano que pareciera indicar una preocupación por la extensión territorial. La construcción de más de 102 hospitales al igual que las 121 casas de descanso distribuidas a lo largo del reino indican una red de comunicación de gran extensión, que integraba y distinguía las regiones que eran consideradas parte del reino del resto. Pero las concepciones espaciales no se limitaban a un espacio físico o geográfico. El templo adquiere importancia y significado cuando se le considera como un espacio socialmente construido. El templo angkoreano es el centro de los asentamientos poblacionales, un centro económico al cual se le destinan recursos agrícolas y humanos donde, además, en ocasiones se imparte educación y en otras es el escenario de ejecuciones musicales y danzas.¹⁹

Antecedentes de estudios espaciales

Cuando surgió mi interés por estudiar el Bayón uno de los asuntos que me causaron mayor confusión fue la variedad de interpretaciones posibles que los académicos habían dado a sus rostros monumentales, al igual que a las versiones acerca de su contexto histórico. Ante tal diversidad de opiniones comencé a considerar que quizás el problema principal de esos

¹⁹ Alexandra Haendel, "Incorporating the Periphery. The classical temples of the southeast Asia and their social context.", en *Alexandra Haendel (ed.), Old Myths and New Approaches. Interpreting ancient religious sites in southeast Asia*, Clayton, Monash University Press, 2012, pp. 203-217.

estudios era la aproximación metodológica empleada. Es por lo que este estudio surge como una preocupación por reestablecer la materialidad del templo y su interpretación no simbólica, comenzando por uno de los elementos que a mi juicio es uno de los más importantes para la sociedad angkoreana, el espacio.

Como parte de los estudios del espacio en el sureste de Asia, Tongchai Winichakul en uno de los principales referentes para la descripción de las concepciones espaciales previas al contacto cotidiano con europeos. El autor hace referencia a varios tipos de concepciones espaciales que se superponen y aparecen simultáneamente, por ejemplo, el paisaje religioso y de peregrinación, el espacio político de conformación de los estados como los 32 *myo* de Birmania, el mérito como forma de organización de las producciones literarias y pictóricas en el *tribhum* de Siam, y las concepciones de la tierra profana que diferían de la de los dioses, la tierra cotidiana. Heine-Geldern, influenciando un sin número de estudios espaciales, propuso que el microcosmos era una representación del macrocosmos y debía estar ordenado como imagen del mundo de los dioses.²⁰ El problema de estas caracterizaciones es que mantienen al texto cosmológico como directriz central en el ordenamiento social, urbano y quizás arquitectónico de la realidad. Pero entonces ¿cómo explicar otras concepciones espaciales? La presente es una propuesta por identificar concepciones espaciales cotidianas, relacionadas con una materialidad del templo.

La preocupación de la sociedad angkoreana del espacio es reconocible en los planos de distribución de los templos, en la orientación y planificación de las ciudades, sus obras hidráulicas, así como en las redes de comunicación y movilidad constante de los pobladores. No es de sorprender que el espacio angkoreano sea el tema central de numerosos estudios,

²⁰ Robert Heine-Geldern, "Conceptions of State and Kingship in Southeast Asia", *The Far East Quarterly*, vol. 2, No. 1, Association for Asian Studies, noviembre 1942, pp. 15-30.

sin embargo, la mayoría se sitúa en un marco cosmológico. Estas explican el origen del templo y su ordenamiento como un *maṇḍala*. Por ejemplo Peter D. Scharrock sugiere que el Bayón es una representación del guru *maṇḍala* de los Vajrācaryas Newar (ver cap.3).²¹ Otros autores como Bernard Phillippe Groslier y Bruno Dagens que consideraron al Bayón como una representación del mapa de deidades ancestrales reflejadas en la geografía angkoreana, lo cual estableció un vínculo entre el paisaje físico y las representaciones e inscripciones encontradas en el templo.²² Groslier fue de los primeros en denotar la importancia de la geografía angkoreana en relación con los templos. Groslier se centró en los sistemas hidráulicos que circundan a los templos y que crean una red de distribución de agua en la ciudad sugiriendo que este sistema fue el que permitió el crecimiento de Angkor. Su legado se reconoce en la forma en que ríos y estanques angkoreanos aparecen destacados como un elemento principal en los mapas actuales.

Conforme las tecnologías de información amplían las posibilidades de investigación, los elementos espaciales y de ordenamiento destacan como característica principal de la organización en Angkor. Entre los estudios que surgen a partir del uso de nuevas tecnologías destacan las imágenes obtenidas por Evans y Pottier mediante escaneos aéreos. En las imágenes producidas es posible reconocer claramente las modificaciones humanas al paisaje en la región de Angkor y las formas precisas de organización urbana.²³ Otros estudios vinculan el corpus de inscripciones con la geografía al situarlas en el terreno. Los trabajos de Lustig, Evans y Richards, o Mitch Hendrickson me han permitido hacer uso de las

²¹ “The mystery of the face towers”, en Joyce Clark (ed.), *Bayon New Perspectives*, Bangkok, River Books, 2007, pp. 230-281.

²² Groslier, *Inscriptions du Bayon*, Paris, EFEO, 1973. Bruno Dagens, “Étude sur l’iconographie du Bayon (Frontons et linteaux)”, en *Arts asiatiques*, tomo 19, 1969, pp. 123-167.

²³ Damian Evans, Christophe Pottier, et.al. “Uncovering archaeological landscapes at Angkor using LiDAR”, en *Journal of Archaeological Science*, no. XXX, Elsevier, 2016.

inscripciones en su dimensión espacial y que aunadas a las propuestas espaciales anteriores me han permitido reconocer los patrones espaciales que expongo a continuación.²⁴

²⁴ Eileen Lustig, et. al. “Words across Space and Time...*op.cit.*, p. 1-26. Mitch Hendrickson, “Historic routes to Angkor: development of the Khmer road system (ninth to thirteenth centuries AD) in mainland Southeast Asia”, en *Antiquity*, No. 84, 12 enero 2010, pp. 480-496.

Capítulo 1 / El espacio físico, geografía, límites y tierra

Angkor formaba parte de una esfera de interacción cultural y comercial extensa que abarcaba desde el Mar de Sur de China hasta el Mediterráneo y que se remontaba por lo menos al 350 aec.²⁵ Los hallazgos arqueológicos evidencian este contacto al igual que los relatos de viajeros y las influencias interculturales (como el uso extendido del sánscrito y las semejanzas iconográficas interregionales). En Oc.Eo., uno de los primeros asentamientos conocidos de Funan, han sido encontrados cuentas de piedras preciosas, pendientes, cerámicas procedentes del subcontinente indio e incluso algunas monedas procedentes de Roma, como los medallones de Marcus Aurelius del siglo 2 e.c. y de Antonius Pius.²⁶

El contacto con China, aunque quizás menos evidente que el contacto con la península india, también estuvo presente a lo largo de varios siglos. De acuerdo con la *Historia de la Dinastía Liang de China* (s. VI ec.) los reyes de Funan enviaron por lo menos 25 misiones a las dinastías chinas entre 226 – 649.²⁷ Varios siglos después, durante el reino de Jayavarman VII y en los años posteriores, el contacto con China aún se mantenía, tal como lo refiere Zhou Dagan.²⁸

La comunicación de la región angkoreana con el resto del mundo pareciera haber sido constante durante muchos siglos. Pero ¿en qué medida este contacto con regiones tan lejanas

²⁵ Charles Higham, *The Civilization of Angkor*, Berkley-Los Ángeles, University of California Press, 2001, p.9.

²⁶ Oc. Eo. está ubicado actualmente a 23 km del Golfo de Tailandia. Bérénice Bellina & Ian Glover, “The Archaeology of early contact with India and the Mediterranean world, from the fourth century BC to the fourth century AD”, en Ian Glover & Peter Bellwood (eds.), *Southeast Asia from prehistory to history*, Londres-Nueva York, Routledge Curzon, 2004, pp.71-72. El nombre de Funan es una acuñación de origen chino que no existe en las inscripciones angkoreanas y probablemente se trate de la interpretación fonética de *phnom* “montaña”. Por la aceptación académica generalizada del nombre de Funan me remito al uso de este nombre.

²⁷ Higham, *The Civilization...op.cit.*, p. 25.

²⁸ Zhou Dagan describe la presencia de chinos que frecuentaban e incluso residían en Yaśodharapura (Angkor Thom) en 1296, los foráneos desposaban a mujeres locales y realizaban prácticas mortuorias acorde a sus creencias. *A record of Cambodia, the land and its people*, Peter Harris (trad.), Chiang Mai, Silkworm Books, 2007, pp.56, 66.

estaba presente en el imaginario de los pobladores? ¿Acaso concebían su mundo de forma tan extensa, tal como lo describen las cosmografías preocupadas por describir e incluir todo lo que existe? Las concepciones espaciales físicas presentadas en este capítulo parecen indicar lo contrario, o por lo menos para el espacio cotidiano de los pobladores y del funcionamiento de los templos angkoreanos.

Una de las formas más inmediatas de concebir el espacio es en su carácter físico. La manera en que un espacio es experimentado, delimitado, transitado y organizado confronta a la persona con su entorno de forma inmediata y por ello considero importante ubicar al Bayón en un contexto físico más extenso. En el presente capítulo parto de la descripción del espacio físico relacionado con el Bayón desde la generalidad de la geográfica del sitio, hasta la delimitación del templo mismo.

El espacio geográfico

El estudio de las influencias geográficas en las poblaciones del sureste de Asia, en su organización política y modelos productivos ha tenido una importancia notable en los estudios de área. En el sureste de Asia insular marcó distinciones entre las sociedades de costa e interior, mientras que en el sureste continental creó distinciones entre los pobladores de las montañas y de las planicies. Además, influyó en los patrones de migración, movilidad y asentamientos humanos. El caso de Angkor no está exento de esta influencia. La geografía del paisaje determinó en gran medida la ubicación de Yaśodharapura (ciudad cuyo centro se ubica en el monte Bakheng), así como la necesidad de tener ciertos elementos constitutivos de los templos, como son los fosos y las fuentes de agua accesibles (Fig. 2). Además, influyó

en las formas de delimitar y organizar el espacio social y en las relaciones de liderazgo con los elementos culturales.

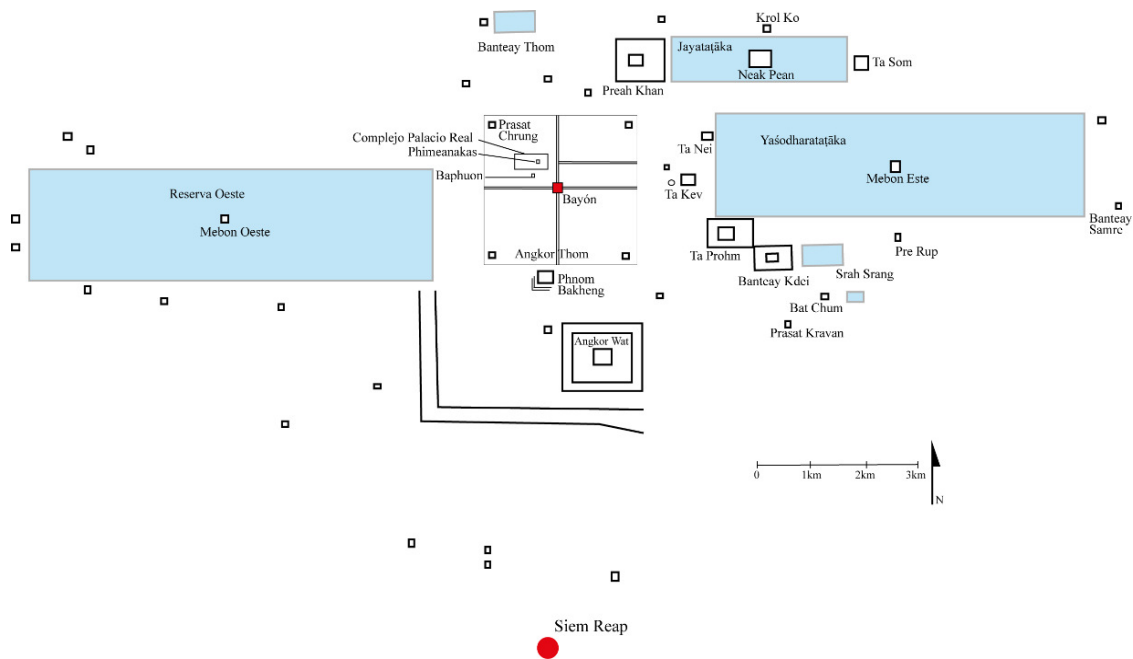


Fig. 2 Mapa de Angkor

El paisaje angkoreano es esencialmente plano. Las colinas en la cercanía de Yaśodharapura apenas rebasan los 100 m.s.n.m. La elevación más próxima con una altitud prominente (460 m.s.n.m. en su punto más alto) es el monte Kulen, un macizo irregular de 40 km de largo, ubicado aproximadamente a 30 km lineales al noreste. A 100 km hacia el norte los montes Dangrek irrumpen en el paisaje con sus abruptas pendientes alcanzando una altura máxima de 753 m.s.n.m. Por otro lado, la precipitación (en la actualidad) varía entre 5 y 255 mm³ con respecto a la temporada de secas y a la temporada de lluvias, mientras que la evaporación anual va de los 1000 a los 2300 mm³.²⁹ Estas condiciones en conjunto provocan un paisaje muy peculiar en donde los niveles de agua cambian drásticamente. Gran parte del terreno

²⁹ “Irrigation in Southern and Eastern Asia in figures”, *AQUASTAT Survey*, FAO, 2011.

queda anegado durante la temporada de lluvias mientras que durante la temporada de secas el acceso al líquido vital se vuelve primordial.³⁰

El acceso al agua afectó la constitución de los terrenos del templo y las formas de organización social entorno a este. La forma básica del emplazamiento del templo surgió en un periodo temprano y se conservó en términos generales hasta la construcción del Bayón. Se trataba de un montículo elevado rodeado por un foso y en ocasiones delimitado por una pared circundante. Durante la edad de hierro tardía (100-500 ec.) ya existían este tipo de estructuras, aunque podrían haber aparecido anteriormente.³¹ Probablemente en su origen muchas de estas estructuras tenían una forma circular, sin embargo Oc. Eo. (ca. 250 ec.) ya contaba con estructuras cuadrangulares similares a las del templo angkoreano.³² Esta configuración protegía a la población contra ascensos súbitos en los niveles de agua, ofrecía resguardo ante invasores, y probablemente también contribuía a la formación de la identidad grupal.³³

La organización de las comunidades se hacía en torno a dichos montículos elevados, o colinas como en Oc. Eo., sobre los cuales se erigían estructuras de madera. Las edificaciones podrían haber tenido similitud con las casas del clan mencionadas en las

³⁰ Durante mi estancia en Camboya, durante el mes de noviembre, pude atestiguar como el río Siem Reap pasó de tener un caudal abundante a un lecho seco en cuestión de 4 días, me permitió reconocer de primera mano la rapidez con la que varían los niveles de agua en la región.

³¹ La falta de trabajo arqueológico en Camboya y la dificultad de datación de los montículos produce esta discrepancia. Heng Sophardi hace referencia a estas estructuras en el periodo neolítico. "General Archaeological aspects and speculations concerning the red soil region east of Mekong River in Kampong Cham", en Alexandra Haendel (ed.), *Old Myths and New Approaches. Interpreting ancient religious sites in southeast Asia*, Clayton, Monash University Press, 2012, p. 9.

³² Oc. Eo. tenía una extensión de 450 ha., había por lo menos cinco murallas y cuatro fosos. Charles Higham, *The bronze age of Southeast Asia*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 333. Higham, *The Civilization...op.cit.*, p.25.

³³ Stark, Miriam T. "Early Mainland Southeast Asian Landscapes in the First Millennium A.D.", en *Annual Review of Anthropology*, Vol.35, 2006, p.420.

inscripciones preangkoreanas y que también eran el centro de la comunidad.³⁴ Esta organización influyó en las formas de liderazgo que se desarrollaron. En el periodo preangkoreano el líder de una comunidad, denominado *poñ*, estaba encargado de la casa del clan, que también era el centro ritual.³⁵ El *poñ* se encargaba además de la administración de las reservas de agua y como parte de sus funciones estaba el resolver las disputas relativas al uso de la tierra, que era considerado un bien de la comunidad. La presencia del título *poñ* en las inscripciones se tornó esporádica hasta su desaparición completa en la época angkoreana (principios siglo IX) quizás debido a la centralización paulatina de las estructuras administrativas. Los nuevos cargos ofrecían sus servicios al rey, quien se convertía en líder de varias comunidades. La unidad de la comunidad y el liderazgo que relacionaba funciones rituales, de protección y de administración de recursos contiene ciertas semejanzas con las funciones de los reyes angkoreanos posteriores. El rey angkoreano resolvía disputas de la tierra, administraba las donaciones y organizaba obras públicas hidráulicas, además de que era el encargado de proporcionar la protección del reino.

Aunque la tendencia histórica fue hacia la centralización de las figuras administrativas, esta forma de organización, en principio familiar o de pequeñas unidades sociales, pareciera haberse continuado hasta el periodo angkoreano. Las fotografías aéreas y el

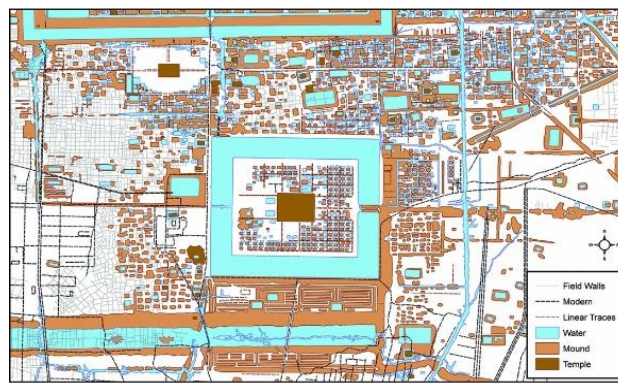


Fig. 3 Damian Evans, Christophe Pottier, et.al. "Uncovering archaeological landscapes at Angkor using LiDAR", en *Journal of Archaeological Science*, no. XXX, Elsevier, 2016

³⁴ Michael Vickery, *Society, Economics, and Politics in Pre-Angkor Cambodia. The 7th-8th Centuries*, Tokyo, The Centre for East Asian Cultural Studies for UNESCO, Tokyo Bunko, 1998, p. 16-23.

³⁵ El líder era considerado descendiente de una deidad, *kpoñ*, femenina. *Idem*.

escaneo del terreno en los alrededores de Angkor Wat permite apreciar una multiplicidad de pequeñas reservas de agua (Fig. 3). Zhou Dagan menciona la existencia de albercas que no superaban la interacción de dos o tres familias, para bañarse varias veces al día, con el fin de mitigar el calor.³⁶ El gran número de reservas hace considerar la organización social en pequeñas unidades más que una centralización absoluta.

Otro indicio que sustenta esta suposición es la funcionalidad de las grandes reservas de agua de Yaśodharapura. A pesar de que Groslier sugería una centralización de los recursos de agua, la evidencia sugiere que los canales hidráulicos no tenían conexión con todos los centros productivos, lo cual apuntaría a una diversificación y producción en menor escala.³⁷

De acuerdo con Bob Acker, la ubicación de Angkor podría haber estado determinada por la facilidad de acceso al agua, debido a la superficialidad del campo freático en esa región. El autor sugiere que en Yaśodharapura, a diferencia de otros sitios, el nivel del manto freático se encuentra más cercano a la superficie, por lo que el acceso al agua desde pozos es más accesible incluso en temporada de secas. El autor sugiere que este factor pudo haber determinado el cambio de capital desde Hariharālaya, en la actual región de Roluos.³⁸ La evidencia favorece a considerar que la producción agrícola dependía de las reservas locales de agua más que en un sistema hidráulico centralizado tal como lo sugería Groslier.³⁹

Las formas de organización social, liderazgo y de producción tuvieron un proceso de centralización durante el transcurso del periodo preangkoreano al angkoreano, principalmente durante el gobierno de ciertos reyes como Yaśovarman I. Sin embargo,

³⁶ Zhou Dagan, *A record of Cambodia, ...op.cit.*, pp. 80-8.

³⁷ Charles Higham, *The Civilization of Angkor*, Berkley, University of California Press, pp. 156-160.

³⁸ Bob Acker, "Mysteries of Angkor revealed, Hydrology and the siting of Angkor", en Alexandra Haendel (ed.), *Old Myths and New Approaches*, Clayton, Monash University Publishing, 2012, pp. 28-41.

³⁹ Higham, *The Civilization ...op.cit.*. Bernard-Philippe Groslier, "La cité hydraulique angkoriennne: exploitation ou surexploitation du sol?", *BEFEO*, No. 66, 1979.

durante el reino de Jayavarman VII podemos apreciar que los templos aún funcionaban como unidades económicamente independientes. En las inscripciones angkoreanas es común encontrar amplias listas de contabilización cada uno de los miembros del personal, productos y tierras que pertenecen al templo. Del mismo modo se instruye acerca de las formas y el momento en el cual el bien iba a ser empleado, generalmente el personal y los bienes se dividían por quincenas (clara y obscura). En el caso del Preah Khan a pesar uno de los más grandes templos de Jayavarman VII que incluye 102 altares con torre y 485 de otros edificios, también se enlistan todos los medios de subsistencia que aseguren el alimento para los dioses, para los residentes del templo así como para los peregrinos.⁴⁰ Como en el Preah Khan, en numerosas inscripciones se puede constatar que el templo angkoreano sigue siendo la unidad central de la comunidad e incluye los medios necesarios para la subsistencia colectiva local. Quizás el elemento que escapa a esta situación y que depende de espacio más extensivo son las donaciones procedentes de las tiendas reales, las contribuciones que deben ser dedicadas a las mismas y los festivales en donde se auspicia la recepción de poblaciones y deidades que comúnmente no forman parte del templo, sin embargo, para estos eventos también hay especificado un patrocinio procedente de donadores y del rey.⁴¹

Como hemos podido apreciar la organización social angkoreana con respecto al acceso a los recursos acuíferos pareciera indicar una organización de pequeñas unidades sociales que no requerían de la negociación extensiva para obtener recursos vitales. El espacio social tenía un carácter cotidiano y más bien inmediato, en donde la negociación y

⁴⁰ T. S. Maxwell (trad.), “The stele inscription of Preah Khan, Angkor, text with translation and commentary”, *Udaya Journal of Khmer Studies*, No. 8, 2007.

⁴¹ Las inscripciones en ocasiones mencionan las tiendas reales que pudieran ser entendidas como una red de recolección y distribución de bienes, quizás relacionada al sistema de impuestos reales, aunque no hay una definición precisa. En el caso del Preah Khan es probable que las donaciones provinieran de las poblaciones cercanas a los templos como se establece en su inscripción. T. S. Maxwell, “Th estele incription ... *op. cit.*”

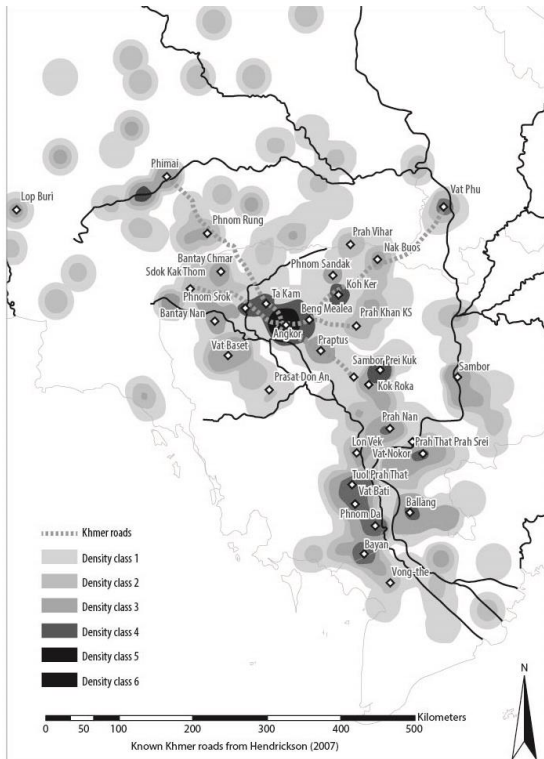


Figure 7. Cluster groups and prominent sites (all inscriptions). Based on 865 inscriptions with accurate or estimated date and provenance plus 4 temples prominent in size.

Fig 5. Densidad de distribución de inscripciones. Lustig, "Using Inscriptions...infra.

Por otro lado, si se analiza la totalidad de las inscripciones instauradas por la realeza angkoreana (tal como propone Eileen Lustig) y no únicamente su extensión máxima, este patrón deja de ser evidente, revelando en cambio una red de poblaciones intercomunicadas de menor o mayor presencia.⁴² Lustig identifica 31 sitios poblacionales que tenían una posición estratégica o eran fuente de recursos comerciales importantes (Fig. 5).

Como se puede apreciar en la imagen, el aspecto que pareciera regir la ubicación de los asentamientos humanos difiere de las nociones de *maṇḍala*, como un espacio geométricamente ordenado y organizado a partir de cuatro puntos cardinales, resaltando en cambio la cercanía a ríos importantes. Aunque los sitios estaban conectados por la mención de los reyes angkoreanos en sus inscripciones, no implicaba una dependencia o control absoluto por parte de un centro radicado en Angkor.⁴³

La distribución de las inscripciones instauradas por la realeza también tiene patrones de densidad que varían de acuerdo con su cercanía al centro y que permiten reconocer tres segmentos de concentración. El mayor número de estas inscripciones se ubica en un radio de 25 km alrededor de la capital. En un radio de 150 km hay una disminución importante y a

⁴² Eileen Lustig, "Using Inscription Data to Investigate Power in Angkor's Empire" en *Aséanie*, 27 junio 2011, pp. 49-50.

⁴³ Mitch Hendrickson, "Historic routes to Angkor: development of the Khmer road system (ninth to thirteenth centuries AD) in mainland Southeast Asia", en *Antiquity*, No. 84, 12 enero 2010, pp. 480-496.

350 km del centro las inscripciones reales son más bien esporádicas.⁴⁴ En la medida que las inscripciones de la realeza decrecen, emergen otros fundadores de carácter local.

Nuevamente la geografía del terreno pareciera ejercer una influencia con respecto a las limitaciones del alcance de la capital. En la inscripción del Preah Khan se menciona la construcción de “casas con fuego” (*upakāryāhutabhujah...ālayāḥ* estaciones o apeaderos con fuego/ o *vaneḥ...ālayāḥ* y *vahnigrhāṇi*, casas con fuego) a lo largo de las rutas establecidas



Fig. 6 *upakāryāhutabhujah...ālayāḥ* ubicada en el recinto del Preah Khan

entre Angkor y las ciudades más lejanas con las que se tenía contacto (la capital de Champa, Vimāyapura (Phimai), Suvīrapurī) (Fig. 6).⁴⁵ Estas casas se encontraban alrededor de 11 a 20 km de distancia entre sí.⁴⁶ La distribución supondría un alcance de movilización diario bastante limitado.

Cualquier movilización del rey o de los ejércitos a la periferia representaría un mínimo de 34 días hasta Phimai y 114 a Champa, en un viaje de ida y vuelta.⁴⁷ Ante las inestabilidades políticas no sería lo más recomendable para el rey ausentarse tanto tiempo, es probable que fuera poco viable.

⁴⁴ Lustig, “Using Inscription Data... *op.cit.*, pag.59

⁴⁵ En el Preah Khan hay una estructura de este tipo pero se le denomina *upakāryā* por su connotación real, en las provincias se refiere a las mismas estructuras como *vahnigrha*. Maxwell explica la función de este tipo de edificaciones como sigue: “Cada “casa con fuego” habría provisto del combustible y el escenario arquitectónico ritualmente correcto para volver a encender el *devāgni* al final del día de cada etapa de un viaje, lo cual explica el espaciado relativamente regular de estas estructuras a lo largo de las rutas. El *agnigrha* era en efecto un *upakāryā*, un apeadero, pero no diseñada para los viajeros sino para el fuego sagrado que llevaban con ellos.” “The stele inscription of Preah Khan...*op.cit.*, pp. 43-44, 84-85.

⁴⁶ <http://www.sundial.thai-isan-lao.com/dharmasalaroute.html> [consultado el 12/10/17]

⁴⁷ En la inscripción de Preah Khan se señalan 17 casas con fuego hasta Phimai y 57 a la capital de Champa.

La totalidad de los templos instaurados por Jayavarman VII, con excepción de Prasat Kralan (originalmente se ubicaba a 500 mts al sur de la actual pagoda de Kralanh, distrito de Siem Reap), Banteay Chmar (Battambang), Preah Khan de Kompong Svay, y las capillas de hospitales y casas con fuego, se encuentran en un radio menor a 5km de distancia del Bayón.⁴⁸ La tendencia de los ejemplos anteriores es denotar un espacio cotidiano bastante próximo. A pesar de que inscripciones como la del Preah Khan mencionan una extensión del reino que va desde Angkor hasta la meseta Khorat, la costa del Mar del sur de China y al norte de las montañas Dangrek, parece ser que había otra noción de espacio práctico que era más próximo. Lo anterior no significa que el rey no mantuviera relaciones con otras ciudades, sino que más bien dependían de la colaboración de estas ciudades y de intermediarios. En el caso de conflictos bélicos los intermediarios serían los generales y combatientes.

La presencia e intervención directa del centro en una región tan extensa parecería ser poco probable, requeriría el establecimiento de relaciones políticas estables y fortalecidas. La importancia de las relaciones y alianzas tendría un papel fundamental para la permanencia de Angkor y su rey. Las turbulentas sucesiones reales, así como las confrontaciones bélicas podrían confirmar esta suposición. Incluso el ascenso de Jayavarman VII al poder está plagado de dificultades sociales y confrontaciones, tal como está expuesto en el siguiente capítulo. Tanto la proximidad del espacio, como la importancia de los vínculos con otras comunidades, son elementos adquieren relevancia al intentar analizar las inscripciones cortas del Bayón (ver capítulo 3).

⁴⁸ Aunque el templo de Prasat Kralan ya no existe la ubicación es proporcionada por Coedes, IC III, p.85

Tierras, templos, instauraciones y donaciones

La tierra tenía un papel de importancia central para la sociedad angkoreana. En las inscripciones de los templos se dedican numerosas líneas para definir los límites de las tierras, el uso de las mismas y la relación que tenían con el personal que las laboraba. En ciertos casos las deidades o los reyes se mencionan brevemente como parte de la fórmula de las inscripciones, siendo que la atención principal se centraba en la historia de la tierra. La fundación, delimitación, transferencia y dedicación de un terreno son temas que aparecen constantemente en las inscripciones y que merecen atención por las concepciones espaciales y sociales que implican.

En el periodo angkoreano la fundación de un poblado o de un templo requería de la autorización del rey, quien brindaba la tierra como donación. El proceso fundacional en general demandaba que representantes de la corte real midieran con exactitud los terrenos asignados e instalaran sus límites (mediante pilares de piedra o madera grabados con bajorrelieves o con inscripciones) (Fig.7).⁴⁹ Los miembros de la corte declaraban públicamente la pertenencia de las tierras al receptor de la donación que pasaba a ser un fundador, ante lo cual se erigía un santuario, templo o se dedicaban las tierras al dios de preferencia del fundador. En ocasiones se llevaba a cabo una ceremonia de instalación del fuego sagrado.⁵⁰ Una vez instauradas las divinidades, la población podía habitar la tierra.⁵¹ El proceso

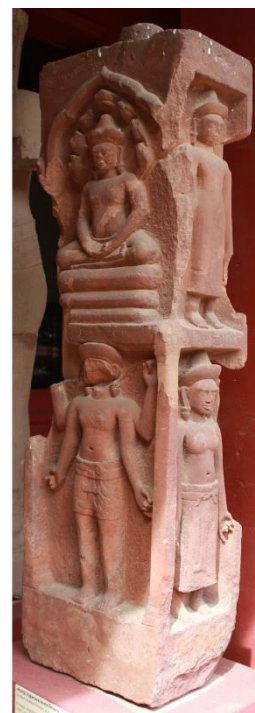


Fig 7 Pilar marcador de límite de terreno on inscripción, budista, s.XII, Estilo Angkor Wat, K.1813.

⁴⁹ El número de las inscripciones corresponde a su clasificación dentro del acervo de la EFEO. Prasat Cak, K.521, IC, IV, P.167.

⁵⁰ Estela de Samron, IC, IV, p.197

⁵¹ Prasat Car, IC, IV p. 145.

continuaba con la construcción de obras públicas, bardas perimetrales y la excavación de estanques de agua.

En la estela de Trapan Don Om (K.254) es posible inferir estos actos, los cuales forman parte de las cualidades deseables de un fundador:

“[los reyes] se han dignado a agradecerme su favor con toda clase de cargos. Con los bienes que se han dignado en concederme y el producto [del trabajo] de mi gente, he construido los santuarios, he comprado los esclavos, compré las tierras, redimí las tierras, instalé los límites, construí los muros, cavé los fosos y estanques.

He hecho fundaciones en estos años, he ofrecido esclavos, las tierras para cada quincena, los campos de arroz para el mantenimiento del culto, los arrozales destinados a los oficiantes, al *purohita*, para la subsistencia de los esclavos del templo, que mis padres en el país de Svāy Pañcaka deberán perpetuar.”⁵²

El elemento cultural también estaba presente en las instauraciones, la fundación de templos y obras hidráulicas, así como otras en beneficio de la sociedad tenían un valor religioso pues eran consideradas meritorias. El mérito se extendía a todos los que colaboraban con la obra; quien la autorizaba, quien la llevaba a cabo, quien la completaba, y a todo aquel que la resguardara.⁵³ Algunas otras inscripciones mencionan que las obras generaban buena fortuna, felicidad y poder en este mundo y en el otro.⁵⁴ Dado este valor, la fórmula de las inscripciones usualmente concluía con una imprecación para aquellos que se atrevieran a atentar contra ellas. Por lo general los perpetradores irían a uno de los infiernos, siendo bastante popular el Avīci, y en ocasiones la amenaza incluía a la descendencia de los perpetradores o a sus ancestros.

⁵² Estela de Trapan Don Om K. 254, IC, III p. 190.

⁵³ Inscripción Prasat Roban Romas, K.150, IC, VI p. 94.

⁵⁴ Kuk Prin Crum, K. 92, IC, V p. 229. Philippe Stern, “Diversité et rythme des fondations royales khmères”, en *BEFEO*, tomo 44, no. 2, 1951, p. 651.

Las tierras a pesar de ser una donación real tenían la posibilidad de ser transferidas por compra, herencia o ganadas como favor real por brindar asistencia en combate. Al ser una sociedad no monetizada, las tierras se intercambiaban por un valor en especie que variaba e incluía en ocasiones vasijas de oro y plata, búfalos, vestimentas o arroz.⁵⁵ Como herencia podían provenir de un familiar directo o de una casta u organización social, entregadas como gratificación por años de servicio.⁵⁶ Ante conflictos bélicos, si el rey lo consideraba, las tierras eran apropiadas por los vencedores. En la estela de Kuk Prin Crum (K.92) se menciona la donación provista del rey Sūryavarman I a uno de sus consejeros quien después de vencer a un contrincante de nombre Arjuna, recibió todas las tierras del subyugado. Agradecido, el consejero a su vez ofreció los frutos (meritorios) de sus fundaciones a Sūryavarman.⁵⁷

El asunto central que refieren numerosas inscripciones son las disputas por la propiedad de las tierras. Los conflictos eran llevados a oídos del rey quien determinaba sentencias ejecutadas por la corte. En ciertos casos donde la corte no tuviera una claridad acerca de la pertenencia de las tierras, podía llamar a algunos ancianos para que argumentaran sobre las dimensiones de los terrenos y plantar los límites que pusieran fin al conflicto.⁵⁸ Las determinaciones eran contundentes. Por ejemplo, en la estela de Tuol Prasat se describe el intento de usurpación de varios individuos en contra del heredero legítimo de las tierras:

“Ante la evidencia presentada el Rey Jayavīravarmmadeva indicó como penalización que cortaran las manos y labios de los usurpadores y que reinstauraran la propiedad del heredero.⁵⁹

⁵⁵ Prasat Car, CIV p. 147.

⁵⁶ Algunas menciones de castas hacen referencia a órdenes religiosas encargadas de actividades relacionadas con los rituales, por ejemplo de “las vestiduras sagradas” o los “guardianes de los bueyes sagrados”. Preah Einkosei, IC, IV, P. 115 y Trapan Don On, K.254, IC, III, p. 180.

⁵⁷ IC, V, p. 229.

⁵⁸ Vat Preah Einkinosei, IC, IV p.115

⁵⁹ IC, II, p. 104.

La administración política de las tierras era jerárquica. Las poblaciones se clasificaban administrativamente de la primer a la cuarta categoría: *eka*, *do*, *trīṇi*, *cātvāri* y cada clase tenía un oficial asignado a su cargo. Las clases no eran fijas pues podían ascender de categoría, lo cual estaba generalmente ligado al ascenso del estatus de su dueño.⁶⁰

Adicional a estas categorías los nombres de cada población hacían referencia también a su tipo e importancia. Los topónimos utilizados para designar una jerarquía territorial eran comúnmente: *pramāṇa* territorio o región; *viṣaya* (sk.) región o provincia; *khett* provincia; *sruk* (kh) pueblo localidad o distrito, división de *khett*; *khnum* división de *sruk*. Del mismo modo las terminaciones en *-pura*, *-purī* o en *-grāma* servían para designar localidades.⁶¹ En Angkor la terminación *-pura*, no necesariamente implicaba una ciudad, sino que podía referirse a cualquier localidad. Durante los siglos diez y once la actividad de fundación de las tierras se intensificó, surgiendo nuevos topónimos para designar a las nuevas zonas y para nombrar zonas de descampe. En dicha época Angkor pasaba por un periodo de centralización de las estructuras administrativas y de poder, acompañadas de un crecimiento poblacional y expansión territorial. Durante el reino de Sūryavarman I los listados sugieren que había entre 200-400 poblados relacionados con el reino, mientras que durante el reino de Jayavarman VII se mencionan 8176 pueblos relacionados con los templos del rey.⁶²

La preocupación por delimitar las tierras referido en las inscripciones sugiere que estaba presente una noción espacial y que además tenía una importancia para acceder a la

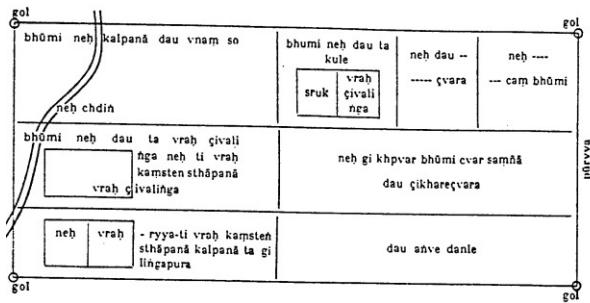
⁶⁰ En la inscripción de Ta Prohm en el verso XXX, se menciona que Jayavarman “le concedió a su guru el título de Śrījayamaṅgalārthadeva, le asignó un *gramā* y le otorgó a la familia de este el título de familia real. Cœdès “La stèle de Ta-Prohm” en *BEFEO*, tomo 6, 1906, p. 74.

⁶¹ Long Seam, Les noms géographiques khmers d’après les inscriptions du Cambodge, en *Mon-Khmer Studies*, No. 22, Moscou, Institut Oriental, 1993, pp.127-147. Saveros Lewitz [Pou], “La toponymie khmère”, en *Bulletin de l’Ecole française d’Extrême-Orient*, tomo 53 N°2, 1967. pp. 375-451.

⁶² Aymonier sugiere que eran 400 poblados mientras que Cœdès considera que son 200 poblados. Inscripción del gopura oriental de Phimanakas K.292, IC, III, 205. Maxwell, “The Stele Inscription...*op.cit.*”, p.89.

producción y mérito de las tierras. Esta preocupación se tradujo en forma gráfica en contadas ocasiones. En el siguiente apartado explicaré algunos casos gráficos y listas que sugieren formas de representación espacial.

Casos de representación espacial



Uno de los escasos ejemplos angkoreanos de representación gráfica del espacio es la Inscripción de Prasat Khlan (K.542), ubicada en el costado sur del Phimeanakas. La inscripción contiene una representación gráfica de los terrenos descritos. En este caso particular, pareciera que la intención del autor es aclarar la limitación del terreno que verbalmente es difícil de describir. Es interesante resaltar que el mapa se orienta con el norte en su parte superior, pues bien podría haberse encontrado el este en la parte

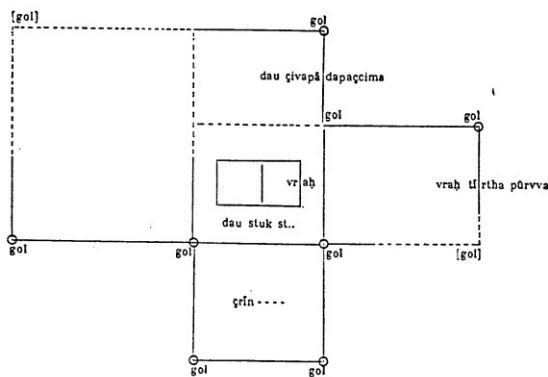


Fig. 8 Mapa de la Inscripción de Prasat Khlan. IC, III, 221.

superior dada la importancia del punto cardinal. El mapa también hace uso de símbolos para representar un río y delimita los terrenos de forma recta en todos sus cuadrantes. En la imagen se pueden apreciar también donde estarían ubicados los límites del terreno (Fig.8).

Otro tipo de representación espacial gráfica es la representación planetaria, generalmente para conmemorar el momento de una instauración. Gracias a este tipo de representaciones, más comunes que el caso anterior, es posible datar varios de los templos angkoreanos. Este tipo de gráficos representan la posición de los planetas en la esfera celeste (Fig. 9).

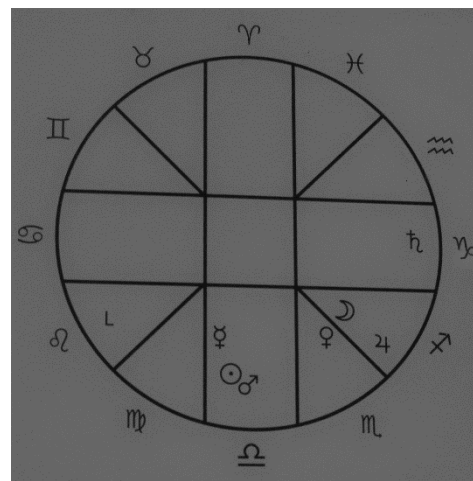


Fig. 9 Representación gráfica de los planetas y su posición. K.582, el sexto día de la quincena clara del mes Kārttika en el año śaka 589, con ascendente Leo. Museo de Phnom Penh.

La noción de orientación podría ser uno de los puntos en común con el concepto de *maṇḍala*. De acuerdo con H. B. Sarkar el *maṇḍala* no solo abarcaba el plano cosmológico, sino que también tenía un uso cotidiano para navegación relacionado con los astros.⁶³ Del mismo modo Alkire ofrece una forma de organización espacial basado en las estrellas en la cual el resultado gráfico coincide con las referidas en los puntos anteriores. Es decir, el cuadrado dividido en varios segmentos intermedios, basado en el movimiento de las estrellas sobre la esfera celeste (Fig. 10).⁶⁴ Con estos ejemplos lo que intento establecer es un punto de correspondencia entre los conceptos cosmológicos y los elementos de orientación cardinal que pudieron haber facilitado el uso extendido del diseño de *maṇḍala* en Asia. Mismos que contienen un componente material y empírico a la par de los modelos cosmológicos.

Otro tipo de antecedente que podría ser entendido como un intento de contemplar todos los terrenos que pertenecen al reino, y que difiere de las formas gráficas, es el listado

⁶³ H.B. Sarkar, “A cartographical introduction to South-East Asia: the Indian perspective”, en *Bijdragen tot de Taal-, Land-, en Volkenkunde* 138, no. 1, Leiden, 1982, pp.54-63

⁶⁴ William H. Alkire, “Concepts of Order in Southeast Asia and Micronesia”, *Comparative Studies in Society and History*, vol. 14, no. 4, septiembre 1972, pp. 484-493.

de terrenos incluido en la inscripción de Sūryavarman I. Los listados están labrados en el templo de tal modo que las tierras de primera categoría se encuentran al este, las de segunda al sur, las de tercera al oeste y las de cuarta al norte. La lista menciona a todos los pueblos aliados de Sūryavarman. El elemento que parece indicar la posición de la inscripción en el templo es la categoría de la tierra, es decir, la ubicación

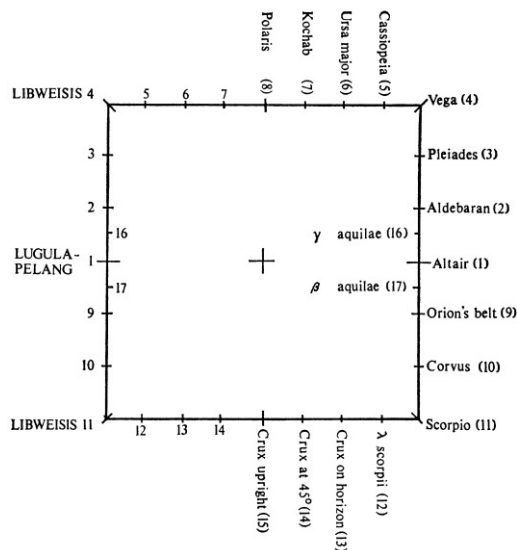


Fig. 10 Brújula Caroline referida por Alkire, op. cit.

geográfica de la tierra en este caso no tenía una importancia principal para posicionar la inscripción. En el caso del Bayón, las menciones de topónimos en sus inscripciones cortas sugieren una relación entre su ubicación en el templo con la geografía ankoreana. Esta relación al parecer sin precedentes también será estudiada en el tercer capítulo.

En la estela del Preah Khan encontramos también un listado extenso, pero en este caso incluye a las deidades que se encuentran en el reino. Primero se mencionan las deidades incluidas en el templo mismo, señalando la deidad principal de cada cuadrante y enlistándolos en el sentido de pradaksina, comenzando por el este. Posteriormente se procede con los templos que forman parte del complejo siguiendo el mismo sentido. Por último, se menciona el número de deidades que hay en el reino. Poco a poco se amplía el espacio del templo para incluir el reino completo. En la inscripción también se hace mención de las “casas con fuego” y su distribución, indicando las ciudades más alejadas con las que se tiene contacto. Únicamente una de las cuatro vías mencionadas incluye otras ciudades intermedias y parecería indicar un cambio de dirección en el rumbo de la ruta. La preocupación por describir los templos, nombres de deidades y ciudades disminuye con la distancia, habiendo

mayor detalle en el centro y contabilizándose únicamente como una numeraria en las regiones más apartadas.

Las montañas estuvieron relacionadas con los templos desde el inicio del periodo angkoreano. Jayavarman II, considerado el primer rey del periodo, eligió el monte Kulen para fundar una de sus ciudades. A lo largo del periodo angkoreano, varios templos fueron instaurados sobre colinas naturales como el templo Bakheng y Preah Vihear o el situado sobre Phnom Krom. Sobre ellos se llevaban a cabo ceremonias importantes o la veneración de los ancestros.⁶⁵ El templo angkoreano está tan vinculado con las montañas que su forma de pirámide escalonada invita a considerarlo una representación simbólica del monte Meru o el monte Kailash.

Ante estas dos imágenes de una geografía plana y una notoria importancia de la verticalidad, me parece interesante considerar por qué a pesar de lo llano del paisaje geográfico los khmer decidieron apropiarse y darle tal importancia al monte Meru y a la montaña. Es probable que la respuesta a esta interrogante dependa de la conjunción de varios factores que hacían de las elevaciones un sitio ideal conformar un espacio sagrado y por ello, para la instauración de templos. Sin duda alguna las montañas ofrecían una condición de verticalidad y de separación con respecto al mundo circundante que podía interpretarse como una aproximación al mundo de los dioses, pero también había cualidades físicas que le daban preferencia a las elevaciones con respecto a otros espacios. Paul Mus destacaba la importancia de los cultos de la tierra como un elemento común que facilitó la apropiación en

⁶⁵ Por ejemplo la instauración del culto *devaraja* por Jayavarman II en el monte Kulen o la veneración de ancestros sobre el templo de Lolei. Phillipe Stern, "Le temple-montagne khmèr, le culte du linga et le Devarâja", en *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient*, tomo 34, 1934, pp. 611-616.

el sureste de Asia del śivaismo y en particular de la veneración del *liṅga*.⁶⁶ Aunque quizás esta fórmula se pueda aplicar para el viṣṇuismo del mismo modo, creo que Mus consideraba un valor de la tierra y de la elevación que es necesario retomar y entender en conjunto con los elementos hidrológicos como factores influyentes en el culto angkoreano. El valor y la importancia de la tierra, vinculado con las nociones de gobierno y ritual facilitaron la apropiación de las formas culturales índicas, al igual que las concordancias entre modelos representacionales.

La importancia de la tierra para la sociedad angkoreana se atestigua por el espacio de las inscripciones dedicado a las mismas. En el caso del Bayón el uso de topónimos encontrados en las inscripciones cortas del templo ha llevado a varios académicos como Paul Mus o Groslier a considerar que el Bayón podría ser un mapa de deidades tal como la inscripción del Preah Khan nombra los templos pertenecientes al reino. Estos antecedentes en conjunto con los topónimos mencionados en las inscripciones cortas del Bayón hacen considerar la posibilidad de que se trate de concepciones espaciales descritas en el templo.

⁶⁶ Paul Mus, *India seen from the east: Indian and Indigenous cults in Champa*, I.W. Mabbett (trad.), Monash Papers on Southeast Asia, No. 3, Victoria, Standar Comercial Printers, 1975, p.10-11

Capítulo 2 / El espacio histórico

En la actualidad, se puede afirmar con cierta certeza que el Bayón fue instaurado por Jayavarman VII en ca. 1200. El estilo arquitectónico del templo, similar a los de Ta Prohm (1108 *śaka*/1186e.c.) y Preah Khan (1191) así como las semejanzas en la epigrafía y uso del lenguaje predominantes en la época de Jayavarman VII, permiten hacer la afirmación anterior. Sin embargo, los detalles de su fundación y las circunstancias en las que el rey accedió al poder, así como los aspectos religiosos particulares que determinaron la forma final del Bayón aún son oscuras y poco precisas. En este capítulo hago un recuento histórico de la vida de Jayavarman VII, así como de las tendencias históricas de veneración ancestros y de fundación de ciudades para sugerir la continuidad del Bayón con los procesos históricos angkoreanos.

En la historia del templo convergen conflictos bélicos y políticos, cambios religiosos y relaciones fluctuantes entre las diversas poblaciones que conformaban Angkor y sus alrededores. El panorama histórico tiene una complejidad tal que da a lugar numerosas incertidumbres y especulaciones. En el presente capítulo me baso en la información contenida en las inscripciones largas o de instauración de los templos de Preah Khan (K.908), Ta Prohm (K.273), Phimeanakas (K.485), de los Prasat Chrung (ubicados en las esquinas de Angkor Thom) (K.287, K.288, K.547, K.597) y en edictos de los hospitales como el de Say Fong (K.368).⁶⁷

Si bien las inscripciones no permiten discernir con precisión los sucesos considerados históricos, pues se encuentran fundidas con alegorías al rey, son la fuente más fiable de

⁶⁷ Preah Khan: T.S. Maxwell, “The stele inscription of Preah Khan, Angkor; Text with translation and commentary”, *Udaya*, Vol 8, 1 febrero, 2009, pp.1-114. Ta Prohm: Georges Cœdès, “La stèle de Ta-Prohm” BEFEO, tomo 6, 1906. pp. 44-86. Phimeanakas: IC, II, p.161-181. Prasat Chrung: IC IV, pp. 207-253. Estela de Say Fong (K.368) localizada actualmente en Laos. Traducción de Louis Finot, BEFEO III, 1903, pp.18-33.

información del periodo. Lo anterior implica dejar muchos vacíos e imprecisiones, pero es preferible evitar en la medida de lo posible perpetuar las teorías que se contraponen a la evidencia material y que sugieren una historia poco acertada del templo.

Jayavarman VII

Los edictos de los hospitales establecen que Jayavarman VII se convirtió en rey en *śaka veda ambara eka indu*, es decir en 1103/4 *śaka*, 1181/82 e.c., teniendo el centro de su ciudad lo que actualmente se conoce como Angkor Thom.⁶⁸ Su ascenso al poder, pareciera difícil y poco claro. Jayavarman VII se encontraba en la ciudad champa de Vijaya (en la costa del mar de china al este de Angkor) cuando el rey de aquel momento, Yaśovarman II (r. c.a.1150-1165), fue asesinado por uno de sus sirvientes de nombre Tribhuvanāditya.⁶⁹ Jayavarman apresuró su retorno, al parecer, para auxiliar a Yaśovarman, aunque no pudo evitar que Tribhuvanāditya se convirtiera en rey. Posteriormente Tribhuvanāditya fue depuesto a su vez por un ataque en el que participaron ejércitos cham. Aunque no es claro si Jayavarman retornó después del evento y depuso al invasor cham o si formaba parte de las fuerzas de invasión, los sucesos concluyeron con el ascenso de Jayavarman VII al poder.⁷⁰

Desde el reino de Sūryavarman II, (r.1113-c.a.1150) (el constructor de Angkor Wat) las campañas militares hacia el este habían sido numerosas, teniendo constantes enfrentamientos con los ejércitos cham, del mismo modo, los ataques cham fueron

⁶⁸ La inscripción hace referencia a una datación indicada por palabras en sánscrito con contenido numérico. Dependiendo de su interpretación, en particular cuántos vedas se consideren (3 ó 4), la fecha puede ser interpretada como 1181/2 ó bien 1182/3. Las interpretaciones académicas más tradicionales consideran la primera fecha, aunque las propuestas por Jacques y Gerdi Gerschheimer consideran correcta la segunda. La conversión de los años *śaka* a la era común se obtiene al adicionar 78/79 años. El año *śaka* iniciaba en marzo-abril, por lo que ante la falta de especificación del mes se consideran ambos años. Vickery, "Bayon: New Perspectives Reconsidered", *Udaya*, VII, 2006, pp. 104-105.

⁶⁹ Phimeanakas K.485, LXV, IC II, p.177

⁷⁰ Anne-Valerie Schweyer, "The confrontation of the Khmers and the Chams in the Bayon period", en Joyce Clark (ed.), *Bayon, New Perspectives*, Bangkok, River Books, 2007, pp. 67.

frecuentes. Las inscripciones de Champa sugieren que no se trataba de un solo reino unificado, sino que en ocasiones sus alianzas fluctuaban llegando a estar divididos en varias regiones.⁷¹ Por momentos algunos grupos establecieron alianzas con los khmer.

La versión más difundida del ataque a Angkor por parte de Champa, en el cual se depuso a Tribhuvanādityavarman, es la ofrecida por Georges Maspero.⁷² Maspero sugiere que el evento tuvo lugar en 1177, y que este ataque se produjo por medio de barcos tomando por sorpresa al rey. Sin embargo, esta versión quizás no sea la más acertada tal como Vickery, basándose en William Southworth convincentemente expone.⁷³

El texto además de ser elaborado alrededor de 48 años después de que tuviera lugar el evento, no especifica que el ataque haya culminado con la muerte del rey angkoreano, por lo que podría tratarse de la descripción de uno de los numerosos enfrentamientos entre los khmer y los cham.⁷⁴ La versión de Maspero, problemática por las fuentes que ocupa para su análisis, establecía un periodo intermedio entre el ataque cham a Angkor en 1177 y la coronación de Jayavarman VII en 1182/83. Lo anterior, acorde con otras campañas militares,

⁷¹ Valery Schwyer señala que champa integraba por lo menos dos reinos y en ocasiones tres: al norte el valle de Thu Bôn (zona de Mỹ Sơn, Trà Kiệu, and Đồng Dương), Vijaya al centro (actual Qui Nho'n) y Pāṇḍuraṅga al sur (actuales Phan Rang, Phan Thiết). "The confrontation...", *op.cit.*, pp. 50-72.

⁷² Georges Maspero, *Le royaume de Champa*, Réimpressions de l'École Française d'Extrême-Orient, Paris 1928-1988, pp.163-64. Citado en Vickery, "Bayon: New Perspectives...", *op.cit.*, p.10.

⁷³ Southworth considera que la versión interpretada por Maspero integra la información de textos distintos y quizás basados en el texto de *Zhu fan zhi*, escrito por Zhao Rukua, quien fuera superintendente de envíos mercantiles en la provincia de Fujian en 1225. El texto expone: "[En el] cuarto año [de Chunxi], en el quinto mes, quinceavo día [del mes lunar, luna llena – el 13 de junio de 1177], el gobernante de Zhancheng [Champa] tomando un bote enemigo, atestó un ataque sorpresivo en [o saqueó] la capital de ese país [Zhenla, Camboya]. Solicitando paz, sin compassion [fue hecho y la gente fue] asesinada." Para una discusión detallada de las imprecisiones de este evento consultar a Vickery "Bayon: New Perspectives..." *op.cit.*, p. 13-18.

⁷⁴ Anne-Valery Schwyer destaca que pudo haber ataques por tierra en contra de los khmer en 1160, 1170 y 1177. "The confrontation...", *op.cit.* p.66.

suponía un periodo de ocupación, saqueo y destrucción de la ciudad, de la cual no hay evidencia arqueológica que lo respalde.⁷⁵

La referencia local del ataque cham a Angkor se encuentra en la inscripción de Phimeanakas (K.485) donde se narra el ataque organizado por el rey Jaya Īndravarman. Esta especifica que la ofensiva fue terrestre y no marítima como sugería Maspero.⁷⁶ Otra referencia del conflicto en donde participó Jayavarman se encuentra en la estela de Preah Khan. El verso XXXII señala que el templo de Preah Khan se fundó en el sitio en el sitio donde se libró una sangrienta batalla en la que Jayavarman VII salió victorioso, de ahí que fuera nombrado *Jayaśrī*, “gloria de la victoria”.⁷⁷

La historia del ascenso de Jayavarman es particularmente difícil de comprender pues refleja un periodo turbulento de relaciones de Angkor con Champa, que implicaba en ocasiones cooperación y en otras la confrontación. En el Bayón una serie de bajo relieves muestran la cooperación de ejércitos khmer con ejércitos de champa (Fig. 11). En ellos se puede apreciar el avance de ejércitos cham liderados bajo un general khmer, al igual que ejércitos khmer liderados por generales con indumentaria cham.

⁷⁵ Coedes también sugiere equivocadamente un incendio de la capital basado en su interpretación de la línea LXXII de la estela del Prasat Krun S.O. y la restitución del ornamento de los tres mundos XIX. Vickery “Bayon: New Perspectives...*op.cit.*, p.16

⁷⁶LXVIII – Jaya Īndravarman , rey de los champa, presuntuoso como Rāvaṇa... transportó su ejército en carrosas, para combatir al país de Kambu...” IC II, p. 177. La identidad de Jaya Īndravarman ha suscitado varias discusiones, por una parte consideran que falleció en el ataque como lo refiere la estela de Preah Khan, aunque inscripciones en Champa parecen hablar del mismo rey primero en 1180’s y el segundo en 1190’s, por lo que pudo haber sobrevivido el evento. Por otra parte su identidad se confunde en ocasiones entre Jaya Īndravarman de Grāmapura y Jaya Indravarman *oñ vatuv*, quien es considerado como uno solo por Georges Cœdès como Jaya Indravarman IV. Vickery “Bayon: New Perspectives...*op.cit.*, p.18.

⁷⁷ XXXII “Ahí donde alcanzó la gloria de la victoria (*jayaśrī*), en la batalla que se convirtió en el lugar de descanso de la sangre enemiga, creó una ciudad que llevaba el nombre de su victoria (*Jayaśrī*). Esta tierra enrojecida como lo son sus piedras, lotos y oro, parecen estar manchadas de sangre aún hoy.” T. S. Maxwell (trad.), “The stele inscription of Preah Khan, Angkor, text with translation and commentary”, *Udaya Journal of Khmer Studies*, no. 8, 2007, p.30.



Fig. 11 Ejércitos khmer liderados por un oficial cham. Bajorrelieves del Bayón. Fotografía de la autora.

Si bien el ataque cham a Angkor y la batalla acontecida en el sitio del Preah Khan parecieran ser determinantes para el posicionamiento de Jayavarman VII como rey, no es posible determinar con exactitud la fecha y detalles de dichos eventos. Lo que se puede considerar con mayor exactitud es que hubo numerosos enfrentamientos entre grupos khmer y cham, entre las décadas de 1160's y 1170's, que permitieron que Jayavarman VII se coronara rey de Angkor.

Posterior a su coronación las inscripciones sugieren que Jayavarman VII pudo unificar numerosos reinos. Esta afirmación permite considerar que el periodo de ascenso de Jayavarman al poder era un periodo políticamente fragmentado. Las alegorías del rey por su capacidad de conquistador están presentes en muchas de las inscripciones. Mas su autoridad no era absoluta pues también hay referencias que mencionan la asistencia de los reyes de Champa para acabar con una rebelión en la región de Malyang, al sur de la provincia actual de Battambang. Valery -Schweyer sugiere que las escenas de los bajorrelieves de la galería

exterior oeste del Bayón en la que participan ejércitos cham y khmer durante una batalla naval, podrían corresponder a la supresión de esta rebelión.⁷⁸

Debido a este periodo de gran inestabilidad y embates constantes, Jayavarman decidió amurallar la ciudad de Angkor Thom. De acuerdo con la estela del Prasat Chrung suroeste, el rey promovió la defensa de la ciudad para evitar seguir el mismo destino que sus antecesores: Dharañindravarman I, Yaśovarman y Tribhuvanāditya todos depuestos en combate.⁷⁹

Como rey, Jayavarman fue muy prolífico en las construcciones que promovió. Construyó alrededor de 102 hospitales y 121 “casas con fuego” en una vasta región que llegaba hasta Phimai en la meseta Khorat, Wat Phu al norte de los montes Dangrek y a Vijaya

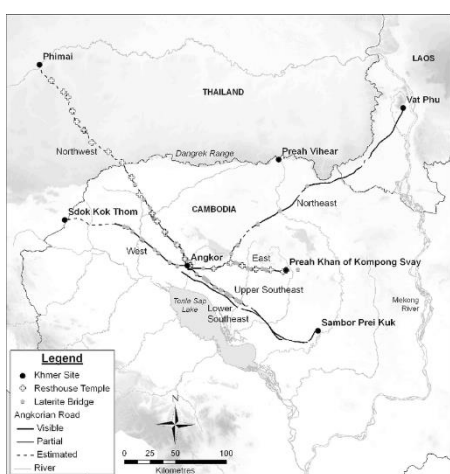


Fig. 12 Distribución de "casas con fuego" conocidas. Hendrickson, *infra*.

en la costa del Mar de China (Fig. 12).⁸⁰ La estela de Phimeanakas escrita por su segunda esposa Indradevi, señala que Jayavarman construyó dichos hospitales pues compartía las penas de su gente y buscaba aliviar su dolor.⁸¹ Quizás habría que considerar si el sufrimientos de los pobladores fue ocasionado por los enfrentamientos del periodo o si se debían a otras circunstancias.⁸²

⁷⁸ The confrontation...*op.cit.*, p. 68.

⁷⁹ CVIII En otros tiempos, seguido de un combate que no duró más que un solo día, el Rey Śrī Dharañindravarman fue depuesto por Śrī Sūryavarman de la realeza sin defensa; el rey Yaśovarman, que había vencido a la obscuridad de Daitya, fue depuesto por el rey Tribhuvanāditya; este último, orgulloso de su fuerza, fue depuesto a su vez por el rey de los Cham de nombre Jaya Īndrarvarman. IC IV, p. 230-231.

⁸⁰ Estelas de Preah Khan y Ta Prohm. Maxwell (trad.), "The stele inscription...*op.cit.* Cœdès "La stèle de Ta-Prohm" en BEFEO, tomo 6, 1906, pp.44-86.

⁸¹ Estela K.485 Phimeanakas IC, II, p.161-181.

⁸² Zhou Dagan menciona las poblaciones enfermas de lepra, del mismo modo algunas historias populares mencionan que uno de los reyes angkoreanos contrajo dicha enfermedad. Zhou Dagan, *A Record of Cambodia...op.cit.*, p. 65-66.

Por otro lado, las casas de resguardo indicaban la presencia de vías de comunicación interregional, aunque hay que aclarar que estos corredores no fueron creados en su totalidad durante el reino de Jayavarman VII. Hendrickson sugiere que los esquemas de comunicación probablemente se establecieron a mediados del siglo once bajo el reino de Suryavarman I.⁸³

Además del Bayón, Jayavarman construyó los templos de Preah Khan y Ta Prohm dedicados a sus padres y a su guru y la gran reserva de agua Jayataṭāka. A estos templos se suman la construcción o remodelación de Banteai Kdei, Ta Nei, Ta Som, Banteay Prei, Banteay Thom, Prasat Kralan, Banteay Chmar, Banon, Wat Nokor, Tonle Bati y el Krol Ko.

Jayavarman VII es considerado aún en muchos sitios como el último gran rey angkoreano, debido a que las inscripciones y las construcciones instauradas por sus sucesores disminuyeron notablemente, haciendo pensar que hubo un decrecimiento económico y una decadencia del reino. Contraria a esta opinión los relatos de Zhou Daguan posteriores a la época de Jayavarman VII, describen una ciudad en bonanza económica y bastante poblada.⁸⁴ Del mismo modo las pocas inscripciones dejadas por los sucesores de Jayavarman VII sugieren una continuidad económica y en la permanencia de ciertos oficiales que ocupaban cargos administrativos.⁸⁵

A Jayavarman VII le sucedieron el rey Īndravarman II (1218-1270),⁸⁶ Jayavarman VIII (1270-1295), Śrīndravarman (1295-1307), Śrīndrajayavarman (1307-1327) Jayavarman Parameśvara (1327-?), y otros más sin registro, hasta el abandono de Angkor en 1432.⁸⁷

⁸³ Mitch Hendrickson, "Connecting the dots, Investigating transportation between the temple complexes of the medieval Khmer (9th-14th centuries CE)", en Alexandra Haendel (ed.), *Old Myths New Approaches*, Clayton, Monash University Publishing, 2012, p. 92, 101.

⁸⁴ Zhou Daguan menciona los templos como el Bayón adornados con oro y otros metales preciosos, así como un comercio en bonanza. *A record of Cambodia...op.cit.*

⁸⁵ Jacques, "The historical... *op.cit.*, p. 40-42.

⁸⁶ La fecha de 1270 es propuesta por Jacques y Gerdi Gershheimer. Vickery, "Bayon: New Perspectives...", *op.cit* p. 4.

⁸⁷ Vickery, "Bayon: New Perspectives...*op.cit* , p. 21-23.

En algún momento, quizás después de la muerte de Jayavarman VII, se realizaron modificaciones a la iconografía y las esculturas budistas del Bayón. La escultura central del templo, un buda sentado sobre una *nāga* de siete cabezas, fue arrojada al pozo central del templo y probablemente sustituida por otra imagen. Casi la totalidad de imágenes de buda en los bajo relieves del Bayón fueron convertidas en *liṅgas*, imágenes de ascetas o de Śiva. En 2001 la universidad de Sofía de Tokio encontró más de 274 esculturas budistas y algunos objetos enterrados en las inmediaciones del templo Banteay Kdei.⁸⁸ Los rostros monumentales tampoco fueron eximidos, algunos están deteriorados por cinceladas, particularmente en la región de los ojos.⁸⁹

Si bien el momento y la autoría de este evento son inciertos, la mayoría de los académicos considera que tuvo lugar en un periodo posterior al reino de Jayavarman VII. Jacques atribuye este suceso a Jayavarman VIII (1270-1295), a quien categoriza como un “ferviente hinduista” pues las inscripciones lo muestran como un promotor del hinduismo, y al acto como un movimiento iconoclasta. Jacques sostiene que las inscripciones de Jayavarman VII fueron destruidas, poniendo como ejemplo el caso de la estela de Phimeanakas que se recuperó fragmentada. Vickery arguye en contra indicando que Jayavarman VIII era calificado como hinduista porque los autores de las inscripciones donde se menciona eran oficiales hinduistas de alto rango, que también se referían a los reyes Śrindravarman y Śrindrajayavarman como patronos del hinduismo, siendo que las inscripciones instauradas por estos reyes (K144, K.217, K. 754 y K.930) indican una marcada

⁸⁸ Peter D. Scharrock, “The mystery of the face towers”, en Joyce Clark (ed.), *Bayon New Perspectives*, Bangkok, River Books, 2007, p. 233.

⁸⁹ Esta particularidad hace suponer un intento de cancelar la presencia de la deidad en la imagen en el sentido inverso que tiene el develar los ojos en una imagen recién instaurada. Oliver Cunin, “The Bayon: an archaeological and architectural study”, en Joyce Clark (ed.), *Bayon New Perspectives*, Bangkok, River Books, p.226-229.

preferencia por el budismo.⁹⁰ Además, Vickery señala que el gran acervo de inscripciones de Jayavarman VII prueba lo contrario, y que el daño a la inscripción del Phimeanakas podría haber sido causado por su exposición a la intemperie. Otras inscripciones que Jacques calificaba como borradas intencionalmente, Cœdès consideraba que nunca habían estado labradas, como son las de los Prasat Chrung.

Por otro lado Peter Scharrock sugiere que Jayavarman Paramésvara pudo haber realizado la remoción iconográfica pues era indudablemente hinduista, además de que hay evidencia de la alteración del Bayón bajo su auspicio pues inscribió la K.470. Además, identifica algunas de las estatuas budistas depositadas en Banteay Kdei como correspondientes al siglo catorce, por lo que sugieren que el evento tuvo lugar en una fecha posterior al reino de Jayavarman VIII.⁹¹

Si se considera este evento como un movimiento iconoclasta implicaría que por primera vez en la historia angkoreana un evento religioso entró en conflicto con otras formas religiosas. En el periodo preangkoreano y angkoreano aunque cierto tipo de divinidades era preponderante en ciertas regiones, otras formas religiosas también recibían el auspicio real. No todos los elementos del templo fueron modificados, además templos de Jayavarman VII quedaron intactos como el Banteay Chmar. Estas circunstancias sugieren que el trabajo quedó inacabado. Posteriormente una nueva modificación tuvo lugar, en la cual se sustituyeron algunos *lingas* por imágenes budistas, incitadas por seguidores del theravāda durante los siglos catorce y quince.⁹²

⁹⁰Vickery, "Bayon: New Perspectives...*op.cit.*, p. 23.

⁹¹ Scharrock "The mystery of the face ...*op.cit.*, p.233.

⁹² Vittorio Roveda, "Reliefs of the Bayon", en Joyce Clark (ed.), *Bayon New Perspectives*, Bangkok, River Books, pp.284.

Genealogía de Jayavarman VII

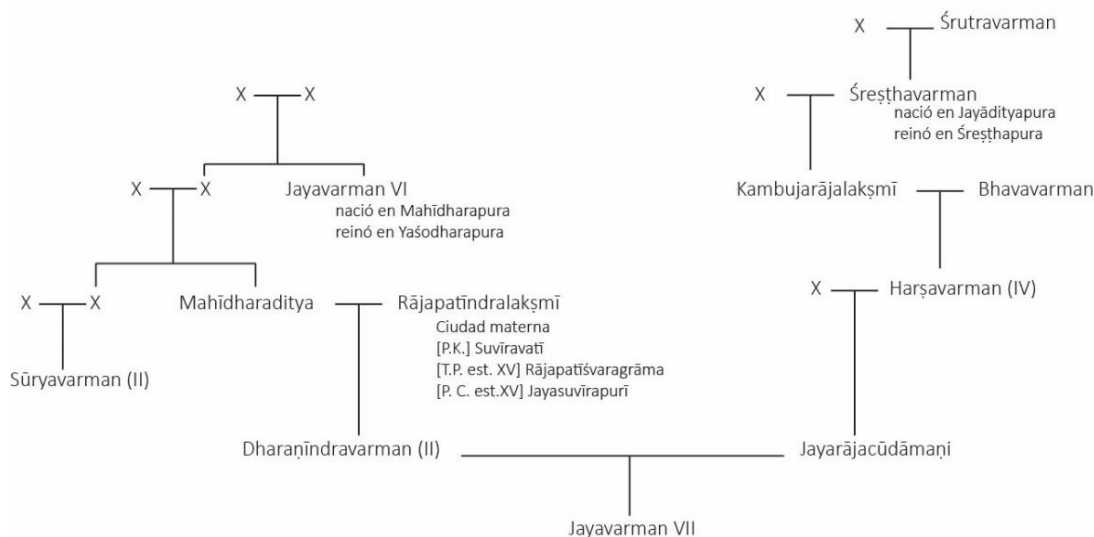


Fig 13 Genealogía de Jayavarman VII de acuerdo a las inscripciones de Ta Prohm y Preah Khan.

Las inscripciones de Preah Khan y de Ta Prohm describen la ascendencia genealógica de Jayavarman VII. Ambas genealogías comienzan por describir los ancestros del lado materno. Los versos X-XV de ambas inscripciones son idénticas, con excepción del nombre de la ciudad de la cual procedía la madre de Jayavarman.⁹³ Esta sección es la única que incluye ancestros considerados míticos como Śrutavarman descrito como descendiente de khambu y procedente de Jayādityapura.⁹⁴

Del lado paterno, Jayavarman VI procedía de Mahīdharapura, que sin tener aún una localización precisa, Vickery la sitúa al norte de las montañas Dangrek.⁹⁵ Dicha dinastía no tuvo presencia en las inscripciones angkoreanas sino hasta el siglo once. Contraria a la visión

⁹³ La del Preah Khan señala que la familia materna tenía su residencia en Suvīravatī, mientras que la de Ta Prohm la situaba en Rājapatīśvaragrāma y la de Prasat Curn en Jayasuvīrapurī.

⁹⁴ En el caso de los chams, cuando se refiere a ellos como enemigos se describen como descendientes de burghu. Jacques propone que esta ciudad se encontraba en lo que hoy se conoce como Preah Khan de Kampong Svay, mientras que la ciudad de Śreṣṭhapura se supone en las cercanías de esta Jacques y Vickery, *Society, Economics and Politics*, pp. 410-413

⁹⁵ Vickery, "Bayon revised"...*op cit*, p.7

de Cœdès y al parecer más acorde con las inscripciones Jacques sugiere el vínculo con dicha dinastía por parte del lado materno de Jayavarman.⁹⁶

Conocer la genealogía de Jayavarman nos permite ubicar a algunas de las personalidades que se encuentran en las inscripciones cortas del templo y que permitirán hacer un análisis de las mismas en el siguiente capítulo. Del mismo modo nos ofrecen una forma de conocer cómo en el periodo angkoreano se hacía un recuento de la historia y qué características eran importantes para transmitir a la posteridad. Una de esas características es conservar presente la ciudad de la cual procedían los ancestros así como las ciudades que fundaron o que llegaron a gobernar.

Memoria y sitio

Una vez establecida la ascendencia genealógica determinada por las propias inscripciones de Jayavarman VII, en el presente apartado me gustaría proponer que hay una tendencia de recordar a los antepasados expresada en el Bayón y en otros templos, principalmente mediante la veneración de imágenes de una persona deificada, la donación de imágenes, donación de bienes, o de la instauración de nuevas ciudades. En todos los casos hay una idea presente de sitio que se integra a la identidad de la persona, ya sea como lugar de procedencia o como parte del nombre que se imprime a una donación.

En el caso del reino de Jayavarman VII la veneración de los ancestros es evidente por la presencia de los templos de Ta Prohm (1186) dedicado a su madre y el de Preah Khan

⁹⁶ Su madre Jayarājacūḍāmani, la reina de Jayādityapura era descendiente del rey Harṣavarman, y él de Bhavarman, el fundador de Sambor Prei Kuk en el siglo sexto. Por parte de su abuela, descendía de Kambujarājālakṣmi, que a su vez decía descender de Śreṣṭavarman, hijo de Śrutavarman, descendiente del ṛṣi Kambu, que es referido como ancestros míticos de una rama de la realeza khmer. Su padre Dharanindravarman II descendía de la princesa Rājapatīndralakṣmī y de Mahīdharāditya, uno de los hijos de la hermana de Jayavarman VII, quien a su vez era tío de Sūryavarman II. Claude Jacques, “The historical development of Khmer culture from the death of Sūryavarman II to the 16th century”, en Joyce Clark (ed.), *Bayon: New perspectives*, Bangkok, River Books, 2007, pp. 31.

(1191) dedicado a su padre. Pero esta tendencia no es única del periodo de Jayavarman. Phillipe Stern ya había reconocido anteriormente este patrón de instauración de templos en honor a los ancestros en otros reyes angkoreanos. Indravarman I instaura el Preah Ko (879) y Bakon (879), Yaśovarman I el de Lolei (893), Rājendravarman el Mebon Oriental (952) y Pre Rup (961).⁹⁷

Algo que resalta de estas instauraciones es el sitio de instauración. Īndravarman I dedica al Preah Ko a su antecesor Jayavarman II, considerado el primer rey del periodo angkoreano, en una de las ciudades que este rey fundó (Hariharālaya, ubicada en el actual Roluos). Yaśovarman instaura el templo dedicado a su padre y predecesor Īndravarman I en el centro de la Īndrataṭāka, la reserva de agua construida por su padre. Bajo Rājendravarman ocurrió un cambio en la instauración de los templos, pues fundó dos templos que combinaban características que Stern separaba como templos estado y como templos dedicados a los ancestros.⁹⁸ Uno de sus templos el Mebon Este, estaba dedicado a sus padres e instaurado en el centro de la Yaśodharataṭāka, reserva de agua construida por Yaśovarman. Cabe destacar que Rājendravarman regresó la capital a la región de Angkor después de un periodo en el que se gobernó desde Koh Ker. La Yaśodharataṭāka era la última reserva de agua construida en la región.⁹⁹ En estos casos los templos dedicados a los ancestros parecieran tener un patrón de establecimiento en las reservas de agua fundados por sus antecesores.

⁹⁷ “Diversité et rythme des fondations royales khmères”, en *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient*, tomo 44, N°2, 1951. pp. 654-658.

⁹⁸ Stern decía que el templo estatal se caracterizaba por su estructura piramidal escalonada y la imagen del liṅga cuyo nombre conjugaba el nombre del rey con la terminación -śvara. Mientras que el templo dedicado a los ancestros tenía una o varias prasādas y no necesariamente tenía una elevación importante. Philippe Stern, “Diversité et rythme...” *op.cit.*, pp. 649-687.

⁹⁹ Jayavarman IV (928-941) llevó la capital a Koh Ker, siendo residencia también de su sucesor Harśavarman II (941-944).

En los reinados que sucedieron a Rājendravarman no es posible identificar con claridad un templo dedicado a los ancestros. El siguiente caso citado por Stern corresponde al de Jayavarman VII. Jayavarman, a diferencia de sus antecesores dedicó un templo a su padre, el Preah Khan y otro a su madre y a su guru, el Ta Prohm. Estos templos incumplen el patrón anterior pues sus inscripciones no indican que el sitio sobre el cual se instauraron fuera una construcción de sus ancestros.¹⁰⁰ El Preah Khan especifica repetidas veces que está ubicado en el sitio en donde se libró una batalla sangrienta, de ahí su nombre original Jayaśrī, gloria de la victoria. En este sentido pareciera que el sitio queda vinculado de alguna forma con eventos históricos, ya sea su fundación o un evento extraordinario que parte del mundo cotidiano.

La construcción del Bayón se ideó para respetar las edificaciones y monumentos construidos por los reyes que antecedieron a Jayavarman VII. En la región se ubicaban el palacio real, junto con el templo Phimeanakas, el Thomanon y Ta Kev al norte y el Bakheng al sur. A pesar de que el budismo predominante en el Bayón presentaba una aparente discontinuidad con los cultos oficiales, que hasta entonces habían estado asociados a Śiva y a Viṣṇu (en el caso de Sūryavarman II), el templo fue posicionado de tal forma que se preservaron los templos que existían previamente (Fig. 14). Oliver Cunin logró detectar un desfase en la posición del templo con relación al centro exacto de las paredes que delimitan Angkor Thom. De acuerdo con los planos cosmológicos el templo debiera ocupar la posición central de la ciudad, por ello resulta notable que el Bayón tuviera otro eje de instalación. El autor sugiere que esta diferencia alinea el centro del templo con la terraza que delimita el

¹⁰⁰ Jacques, en una interpretación de la inscripción del Preah Khan, considera que el templo era el sitio donde se erigía el antiguo palacio de Tribhuvanādityavarman. Esta interpretación es incierta y sugeriría que un traslado del palacio real ubicado en las cercanías del Phimeanakas a este sitio sin mención en otras inscripciones. Vickery, "Bayon revised"... *op cit*, p. 16.

exterior del complejo del palacio real, pero además permitía conservar el resto de los templos.¹⁰¹

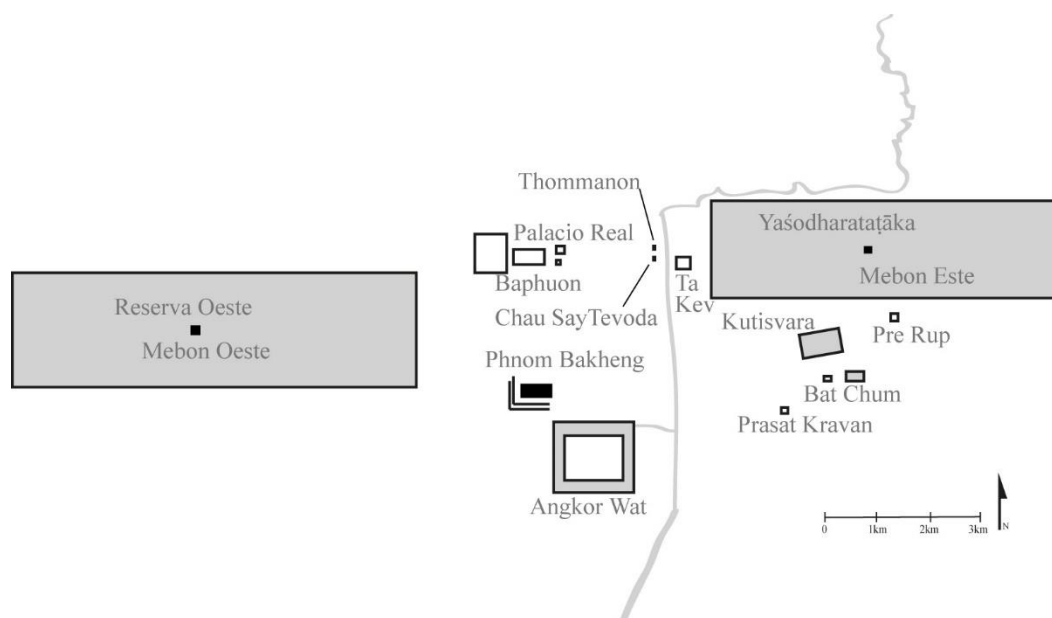


Fig. 14 Región de Angkor antes de Jayavarman VII. Basado en Cunin, *infra*.

Fundación de Ciudades

Otro de los elementos que parece reunir la presencia de la memoria con un sitio es la presentación de los personajes en las inscripciones de Jayavarman VII y el sitio de procedencia. En las genealogías incluidas en las inscripciones de Preah Khan y de Ta Prohm parece importante señalar el lugar de origen de los ancestros o ciudad de residencia familiar al igual que el sitio de donde gobernaron.

Śeṣṭhavarman originario de Jayādityapūra gobernó Śeṣṭhapūra. En este caso la ciudad tomó el nombre de su gobernante. La inscripción del Ta Prohm refiere que Rājapatīndralakṣmī (abuela paterna de Jayavarman VII) tiene su ciudad materna en Rājapatīśvaragrāma, aunque la de Preah Khan la llama en Sūvīravatī y la de Prasat

¹⁰¹ Oliver Cunin, “The Bayon: an archaeological ...*op.cit.*, p. 141-143.

Chamkrong (suroeste) Jayasuvīrapurī. Las diferencias en estas inscripciones son resueltas por Cœdès afirmando que la ciudad cambió de nombre, al adquirir la categoría de grāma. En cambio, Jayavarman VI se dice haber gobernado en Yaśodharapūra fundada por Yaśovarman. Esta última inscripción es evidencia de que ciertas ciudades no cambiaban de nombre de acuerdo con su gobernante, sino que al parecer lo que predominaba era el nombre de su fundador.

Quizás otro ejemplo de la afirmación anterior es el verso XXX de la inscripción de Ta Prohm en la cual se menciona la concesión del rey de un *gramā* a su guru de nombre Śrījayamaṅgalārthadeva.¹⁰² En este caso la ciudad no toma el nombre del gobernante, sino que retiene uno distinto el de Rājapatīndragramā, quizás haciendo alusión a su fundador.

Esta forma de establecer el nombre del fundador como nombre de una ciudad, parece extenderse a cualquier tipo de fundación. Así la reserva de Īndravarman se conoce como Īndratataka y la de Yaśovarman, Yaśodharatataka. Quizás sea por este motivo que Cœdès sugirió en algún punto que todas las edificaciones iniciadas por el nombre Jaya-correspondían a la época de Jayavarman. Sin embargo, habría que considerar que Jayavarman no fue el único de los reyes angkoreanos que portaba ese nombre. Y quizás otras edificaciones conservaron el nombre de su fundador.

En el caso del Preah Khan, cuyo nombre original era Jayaśrī, la gloria de la victoria, no solo hace alusión al nombre de su fundador Jayavarman, sino que también hace alusión a un hecho que sucedió en el sitio de su construcción. La inscripción del Preah Khan menciona que en el sitio donde el templo fue edificado se libró una sangrienta batalla de la cual Jayavarman VII salió victorioso.¹⁰³

¹⁰² Georges Cœdès, "La stèle de Ta-Prohm", p. 74.

¹⁰³ Preah Khan: T.S. Maxwell, "The stele inscription...*op.cit.*..

La excepción en este sentido quizás sería el templo de Ta Prohm dedicado a su madre y a su guru, que tenía el nombre original Rājavihāra. Quizás se podría argüir que el que el nombre que marcó su denominación no fue el nombre del rey sino la función que tenía como el templo budista o monasterio del rey. Quizás por ello también estaba dedicado a su guru.

La forma de generar el nombre de un sito retomando el nombre de su fundador es un fenómeno que también se presentaba en la fundación o donación de imágenes en los templos de Jayavarman, lo cual invita a buscar en un periodo histórico más amplio los topónimos señalados en las inscripciones cortas del templo de Bayón.

Capítulo 3 / El espacio relacional – las inscripciones del Bayón

El Bayón, a diferencia del Ta Prohm y Preah Khan, carece de una estela de instauración conocida, lo cual dificulta conocer las condiciones exactas en el que el templo fue creado, su dedicación o su sentido. Un elemento constitutivo que ha causado un interés entre los académicos son las inscripciones cortas del templo. Las inscripciones cortas son esenciales para la interpretación del Bayón, pues además de ser la única información epigráfica del templo, la mención de topónimos y ciudades que se pueden localizar en el paisaje angkoreano invitan a considerar al Bayón como una especie de mapa del reino.

Varios estudios reconocen que las múltiples estructuras del Bayón podrían interpretarse geográficamente. Paul Mus consideraba que cada una de las torres del Bayón podría corresponder a una provincia y ciudad que resguardaba a deidades locales como emanaciones de Lokeśvara. Como se describe en el Sutra de Loto, Lokeśvara podía aparecer en la forma de cualquier deidad.¹⁰⁴ Sin embargo el carácter iconográfico de los rostros monumentales que culminan las torres de los altares no corresponde con las del bhodisattva. Una diadema coronaba los rostros, sustituyendo el tocado cilíndrico usual, y faltaba la imagen de Amitābha en el tocado, característica iconográfica principal para reconocer a Avalokiteśvara.

Por otro lado Cœdès consideró que los rostros monumentales eran la representación del rey mientras que los nombres de las inscripciones cortas indicaban los sitios a los cuales habían sido enviadas numerosas imágenes de Jayavarman. La inscripción del Preah Khan menciona que 23 imágenes Jayabuddhamahānāthas fueron enviadas a las ciudades del reino

¹⁰⁴ Peter D. Sharrock, “The mystery of the face towers”, en Joyce Clark (ed.), *Bayon New Perspectives*, Bangkok, River Books, 2007, p. 241.

en honor al rey.¹⁰⁵ Pero los investigadores aun no concuerdan con la identidad de estas imágenes. Unas esculturas que se cree representan a Jayavarman parecen no coincidir en número con el número de inscripciones cortas. De acuerdo con Woodward, es más probable que las imágenes de Jayabuddhamahānāthas mencionadas en Preah Khan hagan referencia a Lokeśvaras de ocho brazos, esculturas que se encuentran en mayor número, que a los retratos del rey.¹⁰⁶

Groslier intentó descifrar el orden de las inscripciones cortas comparadas con una geografía de Angkor. El autor sugiere que la representación de los templos en el Bayón debe ser interpretada de forma relativa. Es entonces que un templo referido en la inscripción del cuadrante noreste del Bayón debe ser considerado el templo principal y buscado en la dirección noreste en la geografía angkoreana, mientras que las inscripciones ubicadas en las galerías inferiores del mismo cuadrante serán interpretadas como una posición geográfica al norte y sur del primer templo (Fig. 14). Los problemas para constatar dicha propuesta son

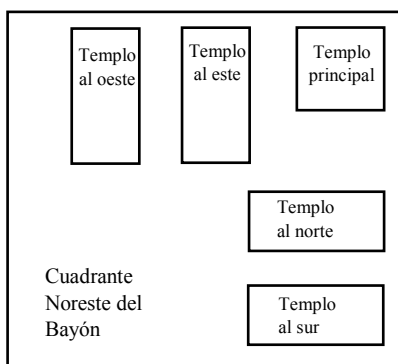


Fig. 14 Esquema de propuesta de Groslier.

variados. En principio el Bayón no cuenta con inscripciones en todos sus altares lo cual sugeriría omisiones y diferencias con el mapa geográfico. Por otro lado, se desconoce la ubicación de muchos de los topónimos referidos en el templo, lo cual dificulta comprobar un patrón de localización. Algunos de los

nombres de las deidades mencionadas se encuentran duplicadas sin hacer referencia a un topónimo, lo cual dificultaría encontrar su correspondencia en el espacio geográfico. Por

¹⁰⁵ Groslier, *Inscriptions du Bayon*, Paris, EFEO, 1973. Bruno Dagens, “Étude sur l’iconographie du Bayon (Frontons et linteaux)”, en *Arts asiatiques*, tomo 19, 1969, pp.130-131.

¹⁰⁶ Peter Sharrock, “The Mystery of ... *op.cit.*, p. 244.

último, el autor reconoce que aunque en varios casos su teoría es acertada, en otros la correspondencia no es clara, no coincide con la forma organizacional propuesta o no hay información suficiente para conocer la certeza de la proposición.

Otro autor más, Bruno Dagens, propuso al Bayón como centro de un mapa espiritual al resguardo de deidades territoriales, los *neak ta* (espíritus protectores del territorio relacionados con la tierra u objetos naturales como piedras y árboles). Consideraba al Bayón como una asamblea de estos *neak ta*, cuya protección territorial se extendía del centro hacia la periferia. Al parecer esta propuesta coincide también la posición de Mus, quien resaltaba el valor de los espíritus de la localidad y al considerar que la escultura central podría ser Jayavarman VII en calidad de *neak ta* o espíritu protector del reino.¹⁰⁷ Dagens sugería una distinción cardinal en donde el norte estaba dedicado a Śiva, el oeste a Viṣṇu y concluye que al sur deberían corresponder deidades budistas.¹⁰⁸ Pero, ciertos bajorrelieves del Bayón y algunas de las inscripciones no seguían este patrón contradiciendo el orden propuesto por el académico. Como contraparte a este argumento Groslier infiere la presencia de divinidades budistas situadas en el lado norte del templo, que de acuerdo con la propuesta de Dagens estaría dedicado a Śiva.¹⁰⁹ Ante esta posición, Sharrock arguye no entender por qué Jayavarman VII elegiría representar deidades locales menores como los *neak ta* como protectores de un imperio por sobre ideologías cosmológicas índicas y más estructuradas como son las deidades budistas o hinduistas.¹¹⁰

¹⁰⁷ Paul Mus, *India seen from the East...*, p. 10-11.

¹⁰⁸ Bruno Dagens, "Étude sur l'iconographie du Bayon (Frontons et linteaux)", en *Arts asiatiques*, tomo 19, 1969, p. 246.

¹⁰⁹ Groslier, *Le Bayon...*, *op.cit.*, p. 117.

¹¹⁰ "Dagens no ofrece una propuesta de cómo Jayavarman, un hombre estudioso de los textos Sánscritos y en las cosmologías índicas, pudo haber elevado tal grupo de espíritus caseros y hogareños para que fueran la fuerza de defensa de un imperio importante; tampoco lo hace Mus. Los brahmanes y budistas de India (y del sureste de Asia central) habían trabajado por siglos para imponer una superestructura de dioses universales sobre las deidades ancestrales de Asia, que tendría aplicaciones estatales en los aspectos políticos y de guerra." Esta

En ese sentido Sharrock arguye que Jayavarman VII continuó una tendencia histórica que buscaba imponer una superestructura budista para suplantar al sívaismo como religión estatal, influenciado por la necesidad de preservar el budismo ante los embates del islam en el norte del subcontinente indio.¹¹¹ El trabajo de Sharrock sugiere que el Bayón es el centro de un *maṇḍala*, el guru maṇḍala de los Vajrācaryas Newar donde el *nāga* buda del Bayón preside el santuario central mientras Vajrasattva emana en todas las direcciones, representado por los rostros monumentales. Otros templos donde tuvo presencia Jayavarman VII participarían también del *maṇḍala*:¹¹²

Banteay Chmar	Bayón	Phimai
	Nāga Buda	
Hevajra de Banteay Chmar	Vajrasattva (Rostros del Bayón)	Śaṃvara de Phimai
Lokeśvara	Prajñāpāramitā	Vajrapāṇi de Phimai

La suposición de Sharrock que planteaba la imposición estatal del budismo pareciera no tomar en cuenta el sincretismo angkoreano en el cual varios reyes habían auspiciado a comunidades y fundaciones de carácter budista, además de desestimar la evidencia que advierte la importancia de los cultos locales integrados al panteón de deidades. Bhattacharya resalta la presencia del budismo en inscripciones desde épocas tempranas y posteriormente del goce del favor real desde los reinos de Rudravarman y durante el periodo de Funan.¹¹³

afirmación ejemplifica los problemas de los estudios angkoreanos donde las “grandes tradiciones” se imponen a las “tradiciones menores” sin participación de las comunidades locales. Peter Sharrock, “The Mystery of ...*op.cit.*, p. 246.

¹¹¹ El general musulmán Muhammed ibn Bakhtiyar Ikhtiyar-ud-din Khilijii atacó los monasterios del valle del Ganges en 1197. *Ibidem*, p. 254.

¹¹² Sharrock, “The Mystery of ... *op.cit.*, pp. 230-281.

¹¹³ *Les Religions Brahmaniques dans l'ancien Cambodge, d'après l'epigraphie et l'iconographie, tésis de doctorado en Letras presentada ante la Faculté des lettres et Sciences Humaines de l'Université de Paris, EFEO, 1961*, p. 11-13.

Un elemento que destaca de las propuestas mencionadas arriba, es un intento por encontrar el orden que rige el posicionamiento de las inscripciones cortas en el templo, así como una notoria relación de las mismas con una realidad geográfica. Hasta el momento no hay ningún modelo que se puede aplicar a todas las inscripciones del templo sin presentar contradicciones o que alcance el consenso académico. Es en ese punto particular donde este capítulo intenta describir las formas en la que los cultos personales y la apoteosis de personajes están presentes en las inscripciones del Bayón, integrado a los conceptos de espacio que hemos analizado en los capítulos anteriores. Con este fin es necesario comprender primero la estructura de las inscripciones para posteriormente integrar un análisis de las mismas.

En el presente capítulo tomo como base las inscripciones encontradas en los templos de Jayavarman VII de Ta Prohm (1186 K.273), Preah Khan (1192/3 ec. K.908), Phimeanakas (K.485), Prasat Kralan y Prasat Chrung (K.287, K.288, K.547, K.587) adicionales a las inscripciones cortas. El corpus de inscripciones cortas es el siguiente: Bayón (40 grupos de una a varias líneas), Banteay Kdei (3), Ta Prohm (17), Ta Nei (10), Preah Khan (64), Ta Som (6), Banteay Prei (2), Banteay Thom (2), Prasat Kralan (2) y Banteay Chmar (12).¹¹⁴

Estructura lingüística

La estructura lingüística en la que se construían dichas inscripciones es una combinación de términos en khmer y sánscrito, aunque en ocasiones el sentido de estos vocablos sánscritos difería del que tenía comúnmente en el subcontinente indio. Las inscripciones breves o cortas

¹¹⁴ Las inscripciones del Bayón citadas las retomo de T.S: Maxwell, "The short Inscriptions of of the Bayon and contemporary temples", en Joyce Clark (ed.), Bayon New Perspectives, Bangkok, River Books, 2007, pp. 122-135.

del Bayón denotan en su mayoría el nombre de una deidad o persona, con su correspondiente cargo o título, y su lugar de procedencia, como en el caso de la inscripción BY7 del Bayón:

kamrateñ jagat śrīmadhurendreśvara stuk thkū

El dios *Madhurendreśvara* del lugar denso de árboles *cadam*.¹¹⁵

En el ejemplo anterior podemos apreciar el uso del nombre de la deidad, *madhurendreśvara*, unido al sufijo *-īśvara*. El término en el subcontinente indio era usado a menudo para denominar una afiliación con Śiva, pero, en Angkor identificaba a deidades o personajes masculinos y tenía un sentido de “señor”, pues era utilizado tanto en deidades vaiṣṇavas como budistas. El nombre de la deidad está precedido por el término *śrī-* (señor), que denota un nombramiento o estrato social. La adición de *śrī-* a los nombres se repite con bastante frecuencia en las inscripciones cortas, acompañando a 270 de 368 inscripciones legibles. En ocasiones el término era antecedido por *vrah* (venerable, sagrado).

Al final de la inscripción, en ciertos casos se encontraba el lugar de procedencia de la deidad. En este caso se menciona el sitio de *stuk thkū*, que corresponde al sitio con vegetación tupida de árboles *cadam* (*Neolamarckia cadamba*). Los topónimos se pueden clasificar en dos tipos, los que refieren a una ciudad o pueblo con nombre propio, que como hemos visto en el capítulo anterior también pueden integrar el nombre del fundador, y los que describen características del terreno donde se sitúan. El diccionario de topónimos de S. Lewitz y el diccionario de nombres geográficos de Long SEAM reconocen una variedad de topónimos que refieren la hidrología, tipo de vegetación, condiciones del terreno o del nivel de agua del

¹¹⁵ La numeración original es la propuesta por Coëdès, pero es generalmente aceptada. Las siglas BY. Denominan una inscripción del Bayón. Del mismo modo PK C1 denomina Inscripción del Preah Khan, inscripciones de los edificios del centro, número 1.

sitio.¹¹⁶ Otra forma de marcar los locativos era mediante la partícula *nā*, lugar, o *anle noḥ*, de aquel lugar. En algunos altares el uso de *anle* hacía referencia al número de posiciones disponibles que contenía el altar, como por ejemplo *phsaṃ anle tap piy* [BY. 1] indicaba que había 13 imágenes en el altar.

Al principio de la inscripción podemos observar el término *kamrateñ jagat*, cuya traducción literal sería “señor del mundo”. Este término servía para designar a las deidades y difería del término *kamrateñ añ* que servía para denominar a personajes. Ambos términos se aplicaban a nombres femeninos como masculinos. Entre las terminaciones femeninas más comunes se encontraban *-devī*, *-śvarī* o *-lakṣmī*, mientras que las masculinas generalmente tenían una terminación en *-deva*, *-śvara*, *-varmma*, o *-paṇḍita*, esta última indicaba que era un maestro o guru.

En ciertas inscripciones encontramos el término de *vrah rūpa*, “sagrada forma”. Esta acepción, seguida de la mención de un personaje determina la apoteosis de ciertos personajes que se suponen de importancia y que se integran al panteón de deidades representadas en los templos. La forma implicaba la unión de un personaje con la deidad como en el siguiente ejemplo:

kamrateñ jagat śrīdeśvara vrah rūpa kamrateñ añ śrīviṣṇu cuñ vis

Maxwell interpreta la inscripción como sigue: “[la inscripción] nos informa que aquí se encuentra el dios Deveśvara, quien representa y encarna una imagen particular, y esta imagen es en específico propiedad espiritual o identidad de un hombre llamado Viṣṇu que se identifica socialmente por su provincia o ciudad de origen, un lugar llamado Cun Vis” [el

¹¹⁶ Saveros, Lewitz [Pou], “La toponymie khmère”, en *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient*, tomo 53 N°2, 1967. pp. 375-451. Long Seam, “Les noms géographiques khmers d’après les inscriptions du Cambodge”, en *Mon-Khmer Studies*, No. 22, Moscou, Institut Oriental, 1993.

más alto o importante]. Maxwell refiere que el término *rūpa*, designa una relación de propiedad pero también puede ser interpretado como una identidad:

“El término *rūpa* no es una mera representación de la persona en sentido de semejanza, su acompañamiento del término *vraḥ* implica la que la *rūpa* de una persona era una imagen sagrada, un concepto icónico, no un mero retrato de la apariencia física de la persona. Tampoco la *rūpa* era idéntica en apariencia a la estatua o la imagen material instaurada en un altar; por ello la imagen era la representación de la *rūpa* para propósitos de culto – lo cual significa que su iconografía podría manipularse por razones doctrinales como, por ejemplo, tomar la forma de una deidad budista.”

Dependiendo de la definición del término *rūpa* podríamos hablar de varias calificaciones de las deidades del Bayón. Por una parte, si el término se define como la propiedad de la persona, entonces estaríamos hablando de deidades personales. Por otra parte, si definimos el término como identidad de la persona, lo cual parece ser lo más aceptable, entonces podríamos considerar este tipo de deidades en el Bayón como personajes importantes para el rey, el reino y la historia de Angkor. Estaríamos hablando de una personificación y deificación de los reyes o personajes históricos. Bajo esta misma interpretación Groslier señala que ciertas esculturas identificadas mediante el término *rūpa* eran considerados con la misma sacralidad, veneración y presencia que cuando los personajes históricos, reyes, príncipes u otros individuos honorables estaban con vida.

En las inscripciones cortas las imágenes sagradas indicaban la identidad de la persona a la cual representaban. Por ejemplo en el Ta Nei (3):

kamrateñ jagat śrīmahīpatīndreśvarī
rūpa kamrateñ añ śrīmahīpatīndralakṣmī ¹¹⁷

¹¹⁷ Maxwell, “The short inscriptions...”, *op. cit.*, pp. 125, 132.

La Diosa Mahīpatīndreśvarī,
la sagrada imagen de la Señora Mahīpatīndralakṣmī

O la Inscripción C2 de Preah Khan:

kamrateṅ jagat śrīpavitradeva
*rūpa kamrateṅ [añ] śrīpavitrakumāra*¹¹⁸

El Dios Pavitradeva,
la imagen del Señor Pavitrakumāra

La aparición del término *rūpa* plantea nuevas interrogantes con respecto a la relación de las inscripciones con la iconografía de las imágenes veneradas, sobre todo porque en algunos casos la iconografía de la imagen no coincide con la identidad señalada por las inscripciones. Para poder interpretar las inscripciones es necesario cuestionar cuál era la función de éstas y su relación con la imagen que referían, al igual que la relación que mantenían con el donador de la imagen.

Dedicación de imágenes

En el caso del Bayón las inscripciones cortas podrían haber servido para identificar una imagen particular de otra con la misma iconografía. Como hemos expresado anteriormente, es probable que la mayoría de las imágenes tuvieran las características de la iconografía budista, sin embargo las formas de culto personal identificadas por el término *rūpa*, así como otras que conservaban el nombre del fundador, requerían de una identificación que las distinguiera del resto representada por la misma iconografía y de la deidad misma. Las

¹¹⁸ *Ibidem*, pp. 125, 132.

inscripciones podrían haber servido para distinguir una imagen de otra.¹¹⁹ Las inscripciones también referenciaban el lugar de procedencia de la imagen en los casos en los que el nombre de la deidad fuera el mismo, como es el caso del *bhaiṣajyaguruvaidūryyaprabharāja*, que aparece varias veces como procedente de Rājapurī, Dmaḥ, Maleñ, etc. Además las inscripciones registraban el nombre del donador y podrían haber sido útiles como constancia de los beneficios que brindara un acto meritorio como es la instauración de imágenes.

Un fenómeno particularmente notable en el Preah Khan pero también presente en otros templos como el Bayón, Ta Nei, Banteay Thom Banteay Kdei, es el establecimiento de grupos de imágenes que portan el nombre del donador. Se trata generalmente de triadas ubicadas en el mismo santuario o altar, compuestos por la figura central del donador y 2 ancestros (padre, madre o guru). Las deidades son femeninas y masculinas y podemos reconocer que toman el nombre del donador porque éste último en ocasiones se menciona como tal. Por ejemplo:

Templo	Insc.	Imágenes	Traducción	Donador
Bayón	17 (29)	nā kamrateñ añ śrīrājendradevī kamrateñ jagat śrīrājendradeva kamrateñ jagat śrīrājendreśvara kamrateñ jagat śrīrājendreśvarī	En el altar de la Señora Rājendradevī: El Dios Rājendradeva El Dios Rājendreśvara La Diosa Rājendreśvarī	śrīrājendradevī?
	22 (35)	nā kamrateñ añ śrīcakravarttirājadeva kamrateñ jagat śrīcakravarttirājadeva kamrateñ jagat śrīrājendreśvarī kamrateñ jagat śrītribhuvaneśvara	En el altar del Señor Cakravarttirājadeva El Dios Cakravarttirājadeva La Diosa Rājendreśvarī El Dios Tribhuvaneśvara	śrīcakravarttirājadeva?
Banteay Kdei	3	kamrateñ jagat śrīdharmmeśvara kamrateñ jagat śrīdharmmeśvarī kamrateñ jagat śrīdharmmadeva vraḥ kamrateñ añ śrīdharmmasenāpatīndrapaṇḍita gi ta sthāpa	El Dios Dharmmeśvara La Diosa Dharmmeśvarī El Dios Dharmmadeva Quien hace la fundación es el venerable Señor Dharmmasenā patīndra-Paṇḍita	śrīdharmmasenāpatīndrapaṇḍita
Ta Nei	8	kamrateñ jagat śrītribhuvanadeveśvara kamrateñ jagat śrītribhuvanasaugateśva kamrateñ jagat śrītribhuvanasarvvajñadeveśvara	El Dios Tribhuvanadeveśvara El Dios Tribhuvanasaugateśva El Dios Tribhuvanasarvvajñadeveśvara	
Preah Khan	C10	kamrateñ jagat śrīnrājendreśvara kamrateñ jagat śrīnrājendradeva kamrateñ jagat śrīnrājendreśvarī	El Dios Rājendreśvara El Dios Rājendradeva La Diosa Rājendreśvarī [los tres] establecidos por Rājendra-Paṇḍita	śrīnrājendrapaṇḍita sthāpanā

¹¹⁹ Maxwell, “The short inscriptions...*op. cit.* p.102.

		ti vraḥ kamrateṅ añ śrīnrājendraṇḍita sthāpanā		
	E3	kamrateṅ jagat śrīparamahaṅseśvara kamrateṅ jagat śrīhaṅseśvara kamrateṅ jagat śrīhaṅseśvarī ti anak saṅjak haṅsa msval sthāpanā	El Dios Paramahaṅseśvara El Dios Haṅseśvara La Diosa Haṅseśvarī los tres establecidos por el Saṅjak Haṅsa Msval	anak saṅjak haṅsa msval sthāpanā
	S7	kamrateṅ jagat śrīdharādharadeva kamrateṅ jagat śrīdharādhareśvara kamrateṅ jagat śrīdharādharadeveśvarī ti vraḥ kamrateṅ añ śrīdharādharavarmma sthāpanā	El Dios Dharādharadeva El Dios Dharādhareśvara La Diosa Dharādharadeveśvarī [los 3] establecidos por el venerable Señor Dharādharavarman	śrīdharādharavarmma sthāpanā
Banteay Thom	2	kamrateṅ jagat śrīvṛddhadeva kamrateṅ jagat śrīvṛddheśvara kamrateṅ jagat śrīvṛddheśvarī	El Dios Vṛddhadeva El Dios Vṛddheśvara La Diosa Vṛddheśvarī	

Lo que sugieren estas agrupaciones es que el donador podía hacer la instauración de imágenes dedicadas al padre, madre o guru del donador y también en favor de sí mismo. Jayavarman VII hace las mismas dedicaciones pero a mayor escala. El rey instauró dos templos dedicados a sus ancestros, El Preah Khan dedicado a su padre y venerado en forma de Lokeśvara y el Ta Prohm dedicado tanto a su madre, venerada en forma de Prajñāpāramitā, como a su guru. Esta dedicación invita considerar al Bayón como integrante de una triada familiar conformada por el padre, hijo y madre, o por su forma de veneración Lokeśvara-Buda-Prajñāpāramitā. Lo anterior supondría que el Bayón estaba dedicado a Jayavarman VII, abriendo la posibilidad de que fuera un recinto póstumo como lo es Angkor Wat para Suryavarman II, sin embargo esta posición no es concluyente y debe ser tomada con reservas.

La problemática que se empieza a vislumbrar en cuanto a la iconografía de las imágenes y el valor cultural que tenían es uno de los motivos que dificultan las explicaciones del templo. Los casos donde la iconografía señala un valor, y la inscripción otro, son numerosos a lo largo de las imágenes angkoreanas. Maxwell ofrece varios ejemplos que hacen reconsiderar las relaciones entre imagen y significado. Por ejemplo recalca que Coëdès encontró dos imágenes del Preah Khan que tenían las características iconográficas de bodhisattvas, pero el descubrimiento posterior de la inscripción en la puerta del altar los

identificaba como Rājendravallabhadeva, *rūpa* de Rājendravallabhavarman, es decir una imagen representativa de una persona.¹²⁰ Del mismo modo las inscripciones en los altares laterales del altar central del Bayón habían hecho considerar el templo como dedicado a Śiva o Harihara, lo cual se contrapone a la imagen del *nāga* buda.

Otro caso similar es el del templo preangkoreano de Prasat Ampil Rolu'm. La inscripción del altar más antiguo de dicho templo (s. VII-VIII) tenía un carácter mahāyāna, ofreciendo personal al servicio de Maitreya y Śrīavalokiteśvara. Posteriormente (s. VIII-X) se menciona a la trimūrti india, con Viṣṇu en el altar norte, Brahmā al sur y Śiva en el centro. Esta adición sugiere una conversión del templo al śivaismo, pero que mantuvo o integró a las deidades budistas anteriores.¹²¹ De forma casi inversa, el templo de Kok Saṃroñ tiene inscripciones de carácter budista pero el objeto de culto es un liṅga.¹²²

Maxwell intenta solventar el conflicto aludiendo que:

“La *rūpa* de una persona no era concebida visualmente: en términos de las extensivas y sofisticadas iconografías de la india, era una entidad invisible. En su naturaleza, sin embargo, la deidad personal era considerada como existente en el misma dimensión espiritual que las deidades hindu-budistas representadas por el panteón visible, dentro del cual podría ser integrado. Parece entonces que la comprensión de esta integración podría hacer mucho por explicar la concepción de la inmortalidad entre la élite khmer.”¹²³

¹²⁰ T.S Maxwell, “Religion at the time of Jayavarman VII”, en Joyce Clark (ed.), *Bayon New Perspectives*, Bangkok, River Books, 2007, p.107.

¹²¹ *Ibidem.*, p.87.

¹²² *Ibidem.*, p. 88.

¹²³ *Ibidem.*, p.108.

Si bien esta explicación de la inmaterialidad de la *rūpa* angkoreana que puede ser representada en cualquier forma material podría explicar las diferencias entre iconografía y significado, también generan una nueva contradicción con las imágenes realistas de Jayavarman VII. Las imágenes mencionadas anteriormente que sugieren ser un retrato del rey hicieron su aparición, por primera vez en la historia angkoreana, bajo el reino de Jayavarman.¹²⁴ Aunque se sospecha que con anterioridad en los relieves de Angkor Wat está representada la imagen de Sūryavarman II, éste se encontraba integrado como un personaje de las historias épicas. El caso de Jayavarman VII es distinto. Las imágenes encontradas en varios sitios del reino son realistas y el rey se representa en un acto de veneración (Fig. 16).

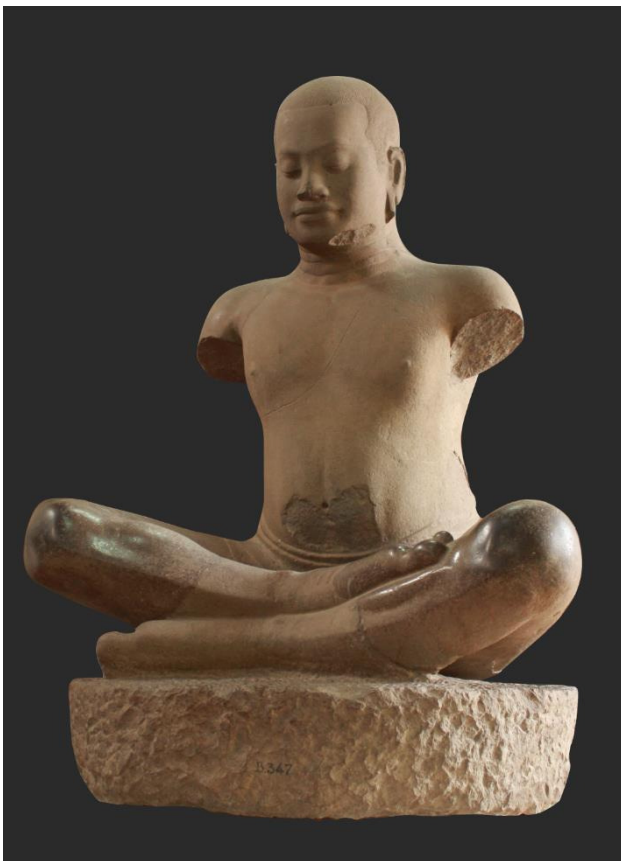


Fig. 16 Escultura que se presume retrato de Jayavarman VII.
Fotografía de la autora.

Estas imágenes sin duda se suman a las interrogantes de las relaciones de imagen y significado. Por su extensa distribución las imágenes parecerían ser un objeto de veneración en sí mismas, mientras que su forma pareciera ceder la importancia del rey a una deidad mayor, el buda.

Del mismo modo los bajorrelieves del Bayón representan por primera vez escenas de la vida cotidiana ajenas a las historias de los textos del subcontinente indico o a las figuras de la élite angkoreana. Estos elementos parecerían

¹²⁴ Ashley Thompson “Angkor Revisited, the state of the Statuary”, en Jan Mrázek y Morgan Pitelika (eds.), *What’s the Use of Art?*, Honolulu, University of Hawai’I Press, 2007, pp. 179-213.

indicar un surgimiento de un realismo representativo que se abona a la importancia del espacio social y cotidiano referido en los capítulos anteriores.

Formas Religiosas

A estos elementos de representación habría que adicionar la interacción de las distintas formas religiosas. En numerosas ocasiones la instauración del budismo como religión central es interpretada como una ruptura con las formas religiosas anteriores en las que predominaba el culto a Śiva o a Harihara. Jayavarman VII no fue el primer rey budista, fue precedido por Sūryavarman I. Sūryavarman II promovió en culto a Viṣṇu como se puede apreciar en su templo póstumo, Angkor Wat. Si bien las inscripciones permiten reconocer una preferencia de Jayavarman hacia el budismo, evidenciado por la salutación al buda, Jina, la comunidad monástica, y la ley o el dharma, de las primeras estrofas, las referencias a otras deidades como Durgā, Yama, Agni, entre otros, están presentes. La preponderancia budista de Jayavarman quizás podría ser referida a su padre Dharaṇīndravarman II, también budista. Pero, es importante notar que las formas religiosas que sucedían en Angkor en el siglo doce y trece no separaban de forma tajante la veneración budista del śivaismo o de la veneración a viṣṇu. Similarmente los brahmanes que habían servido a reyes śivaitas continuaron participando de las formas oficiales de gobierno e incluso los funcionarios de Jayavarman VII mantuvieron sus cargos posteriormente a la muerte del rey.

Aunque ni el espacio ni la intención de la presente investigación son lo suficientemente amplios como para abarcar las características particulares de las formas religiosas angkoreanas, más de lo que he descrito por fragmentos a lo largo de este estudio, me gustaría referir dos investigaciones principales que se centran en estos aspectos. Por un lado el trabajo de Maxwell deja ver las particularidades de la religión angkoreana y los

procesos de apropiación cultural de las formas índicas. Por otro Kamaleswar Bhattacharya, en uno de los estudios más extensos de religión angkoreana, hace énfasis en las formas de sincretismo religioso que sucedieron en Angkor. La principal diferencia entre ambos autores es la forma en la que consideran la integración de cultos religiosos a Angkor. Bhattacharya sugiere una religión angkoreana producto de la apropiación de las formas índicas y se centra en las similitudes con India mientras que Maxwell pone énfasis particular en que los cultos antiguos conservaron muchas de sus cualidades, integrándose solo superficialmente con el hinduismo de India, lo que generó un sin número de peculiaridades locales. Es decir, Maxwell propone una religión propiamente angkoreana.¹²⁵ Como he intentado desarrollar a lo largo de las líneas de esta investigación, mi perspectiva coincide más con la de Maxwell, considerando las formas religiosas angkoreanas como locales, particulares, y deben ser estudiadas desde su misma localidad, en el marco de los cambios y continuidades que sucedieron y de acuerdo con el valor y uso particular que tenían en Angkor y no en el subcontinente.

Análisis de las inscripciones cortas

Como hemos visto en los capítulos anteriores, la fundación de imágenes, templos y obras acumulaba mérito, o atraía buena fortuna, etc. En el caso particular de los templos dedicados a los padres de Jayavarman, estos se afirman con el objetivo de saludar a su padre, acrecentar su mérito, y para que su madre se convierta en buda. El valor meritorio haría suponer una popularización de la práctica de instauración de imágenes para la veneración de ancestros, sin embargo llama la atención que en los templos de Jayavarman la autoridad de instauración no sea exclusiva del rey. Algunos nombres de fundadores no se incluyen en las genealogías

¹²⁵ Maxwell, "Religion at the time...*op.cit.* p.85. Bhattacharya, "*Les religions...*", *op.cit.*.

de Jayavarman VII, es decir que no pertenecen a la familia directa del rey (padres, tíos, esposas o hijos).¹²⁶ Por ejemplo en la inscripción N2 del Preah Khan señala como fundador del *kamrateñ jagat senāpati gāndīva*, el dios llamado general Gāndīva, a un *anak sañjak*.¹²⁷ *Anak Sañjak* era un cargo que denominaba a uno de los sirvientes más leales del rey.¹²⁸ Del mismo modo encontramos la mención de generales del ejército como el *senāpati kantāl vala pūrvva* (General del Ejército Central en el Este)[BY.8]. Esta apertura de la posibilidad de instauración sugiere un cambio en las formas religiosas de la época.

Las acepciones de *kamrateñ jagat* unido al nombre de personas, así como la de *vrah rūpa*, implican un acto de veneración a ciertos personajes humanos dentro de los templos. Sin embargo, esta forma no era reciente ni estaba ligada en exclusividad al budismo de Jayavarman VII. El término *kamrateñ jagat* tuvo su primera aparición en 921 en Koh Ker y fue generalizado posteriormente por Suryavarman I (1002-1049). Con el paso de los años fue adquiriendo popularidad, apareciendo en las inscripciones largas y de instauración.

El término *vrah rūpa* está presente en el corpus de inscripciones desde el siglo nueve (K.556:8).¹²⁹ Es probable que este término estuviera ligado al culto de los ancestros como se aprecia en la inscripción de instauración del Mebon Oriental Rājendravarman (944-968). La inscripción señala que se instauraron “Dos estatuas, de Śiva y Parvatī, su esposa”, “para la fortuna” y “a semejanza de su padre y madre” [del rey].¹³⁰ Los ancestros formaban parte del panteón de deidades angkoreanas instauradas, pero en un origen, en los templos reales se instauraban exclusivamente personajes ligados a la familia real y por el propio rey. La

¹²⁶ Maxwell, “The short...”*op.cit.*, pp. 123, 130.

¹²⁷ Maxwell, “The short inscriptions...”*op. cit.*, pp. 127, 134.

¹²⁸ Proyecto SEALang creado por el Center for Research in Computational Linguistics en California, Diccionario khmer antiguo <http://sealang.net/oldkhmer/> [consultado en 2017].

¹²⁹ Corpus de inscripciones khmer, SEALang, <http://www.sealang.net/classic/khmer/> [Consultado en 2017]

¹³⁰ Stern, ritme des... p. 675. Fuente original trad. Louis Finot (BEFEO XXV p 351) [ver fuente original]

integración de la apoteosis de personas en los templos poco a poco se fue multiplicando como práctica hasta el periodo de Jayavarman VII. Del mismo modo, los altares de los templos en principio eran reducidos en número, como los cinco que componían el Preah Ko (erigido por Indravarman en 879). Posteriormente llegaron al vasto número de altares que constituyen el Bayón. En la estela de Preah Khan se hace referencia a más de 20,400 dioses venerados durante el periodo de Jayavarman VII, muchos de ellos correspondían a personas deificadas.¹³¹ Stern sostiene que hubo un proceso de democratización de las imágenes en donde el concepto de divinidad se extendió para abarcar a un mayor número de personajes vivos.¹³²

Mediante un análisis de la incidencia de los nombres de personajes y deidades en las inscripciones cortas de los templos de Jayavarman, la afirmación de Stern parece ser correcta, aunque me gustaría extender su postura al considerar la posibilidad de que la democratización se diera también en la exclusividad de instaurar imágenes.¹³³ En las inscripciones cortas, la mayoría de los nombres no aparecen más que en uno solo de los templos de Jayavarman. En otros casos hay reincidencias si se consideran como parte de una familia con una misma raíz pero con distintas terminaciones (-*śvara*, *śvarī*, etc.).

El nombre con mayor número de incidencias es el de *tribhuvanadeva* / -*śvarī* / -*śvara*; seguido por el nombre de *bhaiṣajyaguruvaidūryyaprabharāja*, que se menciona como una deidad procedente de varias localidades. Otras reincidencias incluyen a *īndradeva*, *rājendradeva*, *vīrendradeva*, *vṛddhadeva*. Al intentar rastrear la aparición de dichos nombres

¹³¹ T. S. Maxwell (trad.), "The stele inscription of Preah Khan, Angkor, text with translation and commentary", Udaya Journal of Khmer Studies, No. 8, 2007.

¹³² Philippe Stern, "Diversité et rythme des fondations royales khmères", en BEFEO, tomo 44, no. 2, 1951, p.681

¹³³ Ver anexo de incidencia de nombres de las inscripciones de Jayavarman VII.

en las inscripciones largas de Jayavarman (Preah Khan, Ta Prohm, Phimeanakas, etc.) no hubo mención más que en contadas ocasiones. Pero en el corpus total de inscripciones angkoreanas, estos nombres aparecen varias veces como oficiales. Algunos son encargados de los almacenes reales o de las tierras de primera a cuarta categoría, entre otros cargos. Se trataba de nombres populares entre los oficiales angkoreanos y no de personajes de la genealogía de Jayavarman.

Los nombres de *dharaṇīndravarmma* /-*deva* / -*śvarī* / -*rājalakṣmī* / -*śvara* /-*paṇḍita*, el de *jayarājacūḍāmaṇi* y de *jayadeva* con sus distintas terminaciones también presentan incidencias pero en menor número que los referidos arriba. Lo más probable es que en estos casos se trate de menciones del rey y sus padres, Dharaṇīndravarman y Jayarājacūḍāmaṇi. La mayoría de los nombres de deidades, topónimos y personajes mencionados en las inscripciones no tienen un antecedente genealógico o histórico dentro del linaje de los reyes o familiares directos de estos.

En un templo considerado budista sorprende el hecho de que la deidad con más menciones no sea buda, sino *kamrateṇ jagat śrī tribhuvanadeva*. Este nombre se usa de la misma forma para nombrar el *liṅga* de Koh Ker instaurado en 928 y aparece de forma intermitente en las inscripciones angkoreanas.¹³⁴ Sin embargo, esta divinidad aparece en la inscripción E1 de Preah Khan como la *vraḥ rūpa* de su majestad mahāparanirvāṇapada, es decir el padre de Jayavarman VII, que se acompaña de la *kamrateṇ jagat śrīmahīdhararājacūḍāmaṇi*, la madre de Jayavarman VII, (joya de la corona del Rey Mahīdhara).¹³⁵ Como podemos apreciar hay una marcada preferencia por representar las

¹³⁴ Cœdès, “Études cambodgiennes XXXIX, L'épigraphie des monuments de Jayavarman VII”, en BEFEO, tomo 44, no. 1, 1951, pp. 98.

¹³⁵ Maxwell, “The stele inscription...*op.cit*, p.34-35.

relaciones sociales y familiares de Jayavarman VII más que las deidades del panteón budista en general.

Presuponiendo, de acuerdo con lo que sugieren los datos anteriores, que algunas de las inscripciones cortas representaban a oficiales, al personal o miembros de la élite, que formaban parte del mundo cotidiano de Angkor en el periodo de Jayavarman VII, resta contestar la pregunta de ¿qué valor tenían al estar en el templo? En el caso del Preah Khan, la utilidad de las inscripciones cortas parece ser más evidente que en el Bayón.

Cada año en el Preah Khan, durante los meses de febrero-marzo, se celebraba el festival Phālgūṇa. En dicha ocasión 122 dioses de otros templos son traídos, o accesibles al Preah Khan con motivo de la festividad.¹³⁶ Este festival hace considerar similitudes con el levantamiento de los *neak ta* sugerido en textos coloniales y cuyo objetivo era renovar el compromiso y relación con la deidad de forma anual.¹³⁷ Por supuesto que estas visitaciones adquieren un nuevo sentido si se considera que las imágenes y deidades eran representaciones de personas vinculadas al rey. Esta nueva dimensión fungiría también para reafirmar un compromiso con el rey de forma anual. En la estela del gopura oriental del Phimeanakas (K.292) podemos encontrar un juramento de lealtad emitido durante el periodo de Sūryavarman II donde los líderes territoriales reafirmaban su compromiso de responder al llamado del rey en cualquier momento. Generalmente se trataba de reunir personal para el ejército (ver anexo 2).

A lo largo del presente capítulo he intentado exponer la importancia de las inscripciones cortas para la comprensión del Bayón. La marcada presencia de personajes en

¹³⁶ Maxwell considera que las imágenes transportadas eran utsavamūrtis, imágenes festivas, traídas desde las provincias en palanquines o carretas. "The inscription..." *op. cit.*, p.95.?

¹³⁷ Alain Foret, *Le culte des génies protecteurs au Cambodge: Analyse et traduction d'un corpus de textes sur les neak ta*, colección Recherches Asiatiques, L'Harmattan, 2000.

el templo debe ser reconocida en la forma en la que señala las relaciones del rey con un espacio cotidiano y próximo, además de que atestigua un proceso de cambios religiosos. El límite entre los aspectos concernientes a la religión, gobernanza y las relaciones sociales se desdibujó aún más en este periodo. Sin duda los datos arrojados por el análisis de las inscripciones cortas dejan abiertas muchas interrogantes que por las limitaciones del presente trabajo son difíciles de exponer y más aún de contestar. La presente investigación queda como una invitación a considerar otras vías de estudio basadas en la cotidianeidad del Bayón y el momento histórico de Jayavarman VII. Como propuesta que quedará pendiente a desarrollar sugiero que el orden y significado de las inscripciones cortas y su representación debe ser buscado en el espacio próximo del templo y dentro de los funcionarios más importantes referidos en las inscripciones largas de Jayavarman, en las inscripciones contemporáneas, así como en las de sus antecesores y en las de sus sucesores, más que en los textos cosmológicos y doctrinas religiosas.

Conclusiones

Las dificultades de comprender el Bayón parecen rondar la obscuridad de cada uno de sus elementos constitutivos. El sentido de permanencia, memoria y continuidad se mantienen presentes en el templo al mismo tiempo que su existencia presenta diferencias radicales con los templos que le antecedieron. Desde sus orígenes las formas de modificación del espacio, las formas culturales y formas de liderazgo estuvieron vinculadas en la región donde siglos después germinaría el esplendor angkoreano. Los vínculos entre dichas categorías son tan cerrados que es difícil discernir entre los conceptos de religión, relación social y poder, así como el espacio religioso del que no lo es.

Los estudios de los templos angkoreanos son numerosos y en su mayoría han tratado el tema del Bayón desde una perspectiva cosmológica, anteponiendo las doctrinas religiosas como determinantes de las formas de organización espacial. A lo largo de los capítulos anteriores mi intención ha sido demostrar una serie de caracterizaciones del espacio vigentes en el periodo angkoreano y que pertenecen al ámbito cotidiano al histórico y al social. Lo anterior no implica la negación del ámbito cosmológico pero sí un resurgimiento de su uso local.

Ante el análisis espacial presentado a lo largo de la presente investigación me gustaría teorizar acerca de las alternativas de estudio de las inscripciones del Bayón. Las características del periodo político bajo las cuales Jayavarman VII accedió al poder, si bien no eran únicas, pues otros reyes habían tenido conflictos y en la historia angkoreana abundan los procesos de consolidación y fragmentación, tuvieron un papel determinante en las formas de producción arquitectónica y de relación social. La necesidad de alianzas debió tener una importancia mayor en las épocas de consolidación. La evidencia pareciera indicar que las

alianzas permearon al ámbito de los templos del rey, reflejado en las numerosas inscripciones cortas. Jayavarman debió de hacer concesiones para fortalecer sus relaciones políticas y una de ellas fue el permitir el acceso de las imágenes y de las donaciones particulares al templo estatal.

La evidencia presentada sugiere que la proximidad tiene una marcada presencia para las formas de concepciones angkoreanas del espacio. Bajo esa argumentación considero que la interpretación de las inscripciones cortas e incluso la interpretación de los bajorrelieves integrada en el Bayón debe ser buscada en el espacio próximo al templo, el espacio cotidiano y en el espacio relacional. Las incidencias de repetición de personajes y deidades de las inscripciones del Preah Khan, y Ta Prohm con las del Bayón son escasas, lo que me lleva a pensar que cada templo asignó las deidades de acuerdo con una proximidad que no se extendía hasta alcanzar otros templos. Si bien las élites angkoreanas podrían estar relacionadas con el rey de forma consanguínea, como en muchos sitios del sureste de Asia y tal como lo sugiere Zhou Dagan, el gran número de relaciones hacía la necesidad de tener jerarquías de acuerdo con la importancia de las funciones del rey. Pareciera ser que las inscripciones cortas son una forma de representar las relaciones familiares, ancestrales y sociales de Jayavarman VII de forma jerárquica y organizada.

Estas inscripciones son muestra de un proceso de integración de las estructuras seculares y relacionales al ámbito religioso del templo, por medio de la apoteosis de los personajes y mediante la apertura de la facultad de instaurar del donador. De tal forma la visitación de las imágenes al Preah Khan, podían ser más bien una afirmación de las relaciones sociales como se narra en las crónicas coloniales posteriores, en donde cada año

se reafirmaba el compromiso no solo con las deidades sino de los seguidores con el rey.¹³⁸ O quizás como lo era el juramento de lealtad de Yaśovarman.

El Bayón a diferencia de muchos otros templos estatales, como Angkor Wat, Baphuon, Lolei, etc., a pesar de su tendencia a la verticalidad, tiene un diseño en el cual no es posible extender la vista hacia el exterior. A cada vuelta un rostro monumental confronta al espectador ofreciendo una sensación de interioridad. Si el Bayón es un mapa del reino entonces el sentido no es de extensión del mismo, es a la concentración, al resguardo, a la introspección y a la cercanía, es decir al espacio cotidiano.

¹³⁸ David Chandler, "Maps for the ancestors: sacralized topography and echoes of Angkor in two Cambodian texts", en *Facing the Cambodian Past*, Chiangmai, 1996, pp.25-42.

Anexo 1- Las inscripciones

El siguiente anexo es una descripción de las inscripciones angkoreanas que pudiera ser útil para el lector no familiarizado con las investigaciones angkoreana y las dificultades que presentan.

El corpus epigráfico está compuesto por alrededor de 1200 inscripciones en sánscrito, khmer antiguo y pāli.^{139 140} El templo es el principal soporte de las inscripciones, ya que la gran mayoría de ellas se localiza en las paredes y dinteles de los mismos o en esculturas de carácter devocional. Su distribución abarca todo el territorio desde la meseta Khorat, el valle Mun, al oeste, hasta al norte de las montañas Dangrek y al este hasta la costa del Mar de China. La mayoría se concentra en la zona ubicada al norte del lago Tonle Sap, en la región donde se ubica Angkor. Una de las limitaciones que se observan en el estudio de las inscripciones es el estado en el que se encuentran, las condiciones de su autoría y la interpretación de las mismas.

El estado de conservación de las inscripciones es muy variable. Muchas ya no son legibles pues están desgastadas por la erosión de los elementos o fueron intencionalmente destruidas.¹⁴¹ Ciertas estelas con inscripciones no corresponden a su entorno, por lo que se sospecha que fueron movidas de su sitio original modificando su posible interpretación. Además, la creación de museos y de ferias internacionales durante el periodo colonial en

¹³⁹ Los números no son exactos puesto que en ocasiones hay nuevos descubrimientos o pérdidas de las inscripciones. Lustig, Eileen, *et al.*, "Words across Space and Time...*op.cit.*", p.1.

De acuerdo con Vickery 257 corresponden al periodo pre-angkoreano. Mientras que Cœdès sitúa la primera inscripción en pali en 1309 y la adjudica al rey Śrīndravarman. Michael Vickery; *Society, Economics, ... op.cit.*, p.92. George Cœdès, *The Indianized States of Southeast Asia; ...op.cit.*, p. 228.

¹⁴⁰ De acuerdo con el Proyecto SEALang creado por el Center for Research in Computational Linguistics en California, <http://sealang.net/classic/khmer/> (consultado el 4 de noviembre de 2016).

¹⁴¹ Algunos casos son producto de la sustitución de deidades, y en otros, como es el caso específico del Bayón, ciertas inscripciones fueron intencionalmente eliminadas por el movimiento iconoclasta acontecido posterior al reino de Jayavarman VII.

Camboya fomentó la extracción de piezas de forma cotidiana.¹⁴² Muchas de las inscripciones registradas fotográficamente a principios del siglo veinte ya no existen en la actualidad o se encuentran distribuidas en museos y colecciones privadas de varias partes del mundo. La extensión de las mismas es variada, mientras unas pocas contienen largas secciones en verso y en prosa la gran mayoría tiene únicamente un par de líneas.

Entre los académicos que se centraron en el estudio de las inscripciones, y las cuales retomo para la presente investigación, destacan las interpretaciones de M.A. Barth, Abel Bergaigne, y las publicaciones en el Boletín de la EFEO de Etienne Aymonier. El trabajo más completo de interpretación y traducción lo realizó George Cœdès, quien compiló ocho volúmenes de inscripciones que no habían sido traducidas ni publicadas anteriormente.¹⁴³ Sin embargo, otros investigadores posteriores como Claude Jacques, Michael Vickery y T.S. Maxwell, han resaltado numerosos errores metodológicos en la exégesis de las inscripciones, proponiendo a la vez otras basadas en la información brindada por los nuevos descubrimientos arqueológicos. Cabe destacar que las interpretaciones aún son variadas y en ocasiones contradictorias.

La publicación de las inscripciones no es completa, en muchas ocasiones omiten partes que los compiladores consideraban poco interesantes o importantes, por ejemplo, suprimieron listados de objetos donados a los templos, así como muchos de los extensos

¹⁴² Como ejemplo de lo anterior en 1885 el Ministerio de Marina y de Colonias emitió un decreto en el que pedía a los administradores de las colonias que compraran objetos para exponerse en la metrópolis. Además de la demanda suscitada que exigió la creación de nuevos museos, como el Museo de Saigón y el Museo Guimet en París en 1889. Penny Edwards, *Cambodge, The cultivation of a Nation 1860-1945*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2007, p. 32.- 35. También debemos tomar en cuenta la merma ocasionada por saqueos y ventas en el mercado negro que aún se presentan en la actualidad.

¹⁴³ Auguste Barth y Abel Bergaigne (Eds.), *Inscriptions sanscrites du Cambodge et de Campa*, Vol.2, Paris, Imprimerie Nationale, 1885-1893. Auguste Barth, *Inscriptions Sanscrites du Cambodge*, Extraites de notices et extraites des manuscrits de la Bibliothèque Nationale, tomo XVII, Paris, Imprimerie Nationale, 1885. Etienne Aymonier, *Le Cambodge Vol III: Le Groupe d'Angkor et l'histoire*, Ernest Leroux (ed.), Paris, s.Edit., 1904. George Cœdès, *Inscriptions du Cambodge*, Vol 1-8, Collection de textes et Documents sur l'Indochine, Paris, École Française d'Extrême-Orient, 1937-1966.

listados del personal que laboraba en ellos. En algunas ocasiones solo se publicó el comentario de los investigadores sin que hubiera alguna transliteración o traducción. Las técnicas de impresión de las publicaciones también restringieron la información publicada, mientras que en ocasiones se menciona que la inscripción original contenía grafías, esquemas o ilustraciones, las que se imprimieron son muy escasas. Aunque algunos de los ejemplares con componentes gráficos se encuentran en Museo Nacional de Phnom Penh, ubicar estos ejemplares y acceder a ellos es complicado. Este tipo de información gráfica podría ser importante para un estudio como el presente, pues se trata de representaciones que expresan una concepción espacial bidimensional.

Los lenguajes utilizados son el sánscrito y khmer antiguo, aunque también contienen préstamos léxicos provenientes del mon, del cham, y algunos prefijos (como *mr-* y *mra-*). De acuerdo con Gérard Diffloth, los prefijos podrían ser de origen austronesio (pues sin pertenecer a la familia lingüística mon-khmer, están presentes en epigrafías de khmer antiguo).¹⁴⁴

El uso de ambos lenguajes para las inscripciones ha llamado la atención de los investigadores ya que la información revelada por las inscripciones en sánscrito difiere de las inscripciones en khmer. Las secciones en sánscrito están compuestas en verso mientras que las khmer en prosa. Ambas partes utilizan términos y cargos distintos para referirse a las estructuras sociales. La parte sánscrita incluye la datación de la inscripción y la mención de las autoridades que la instauran. Por otro lado, las partes en khmer ofrecen más información, narran los acontecimientos principales de la vida de los reyes y reflejan formas de organización social, como son los extensos listados de esclavos y del personal al servicio de

¹⁴⁴ Vickery, *Society, Economics...*, *op.cit.*, pp. 83, 86.

los templos.¹⁴⁵ Además las secciones en khmer incluyen descripciones de festividades y rituales, así como de actividades económicas. Aunque ambas secciones hacen referencia a un mismo evento hay grandes diferencias en cómo se percibe el mismo.

De acuerdo con Michael Vickery la estructura general de las inscripciones preangkoreanas es el siguiente:

Sánscrito	Khmer
1) Inicia con una alabanza. 2) Exaltación al rey. 3) Propósito de la fundación del templo. 4) Nombre del donador o donadores principales. 5) Fecha (también puede encontrarse al principio de la inscripción).	1) Fecha de instauración, instalación de imagen o nombre del rey. 2) Título y nombre de los donadores principales (Si aparece en la parte sánscrita en esta parte aparece en khmer, nunca en sánscrito). 3) Nombre de la deidad. 4) Nombres de los donadores de las tierras. 5) Costo o bienes otorgados a cambio de la tierra. 6) Extensión, localización y capacidad productiva de las tierras donadas para la producción de arroz. 7) Nombres del personal donado o adherido al templo, así como sus funciones (cantantes, bailarines, músicos, tejedores, vestuaristas, otros artesanos y trabajadores de campo). 8) Detalles de alimentos para la subsistencia del personal religioso. 9) Otras tierras entregadas a la fundación del templo, como huertas y mención de donadores secundarios. 10) Lista de objetos preciosos entregados en la fundación. 11) Declaración de medios de producción a ser compartidos con otros templos. 12) Imprecación con una advertencia de castigos en contra de los transgresores.
Esquema general de las inscripciones propuesta por Michael Vickery. ¹⁴⁶	

¹⁴⁵ *Ibidem.*, pp.95-96.

¹⁴⁶ Aunque el esquema parte del análisis de las inscripciones pre-angkoreanas, las inscripciones angkoreanas mantienen un esquema similar exceptuando el periodo comprendido desde la mitad del siglo diez hasta el reino de Jayavarman VII en el cual la producción de inscripciones fue más esporádica y breve. Vickery, *Society, Economics...op.cit.*, p. 98.

Podemos observar en la tabla anterior que las secciones en khmer contienen la mayor cantidad de información relacionada con transferencia de tierras, donaciones para la instauración de templos y de soluciones a disputas de propiedad territorial o por derechos de uso de las mismas. También se describen los límites geográficos del espacio sagrado de los templos, así como sus aspectos funcionales. Estas secciones nos permiten reconocer listados del personal y tipo de actividades cotidianas que ahí se realizaban. Destacan los rituales, festividades y la participación de músicos y bailarines. Lo anterior pareciera indicar que el sánscrito estaba limitado para expresar la particularidad de las formas locales de organización social o que quizás no era la forma más adecuada para la expresión de estos asuntos.

El uso de las inscripciones como fundamento para las narrativas históricas de Angkor debe ser realizado con atención, tomando en cuenta algunas particularidades como su autoría, fórmulas y símiles empleados, así como su exégesis. Las inscripciones describen la sociedad angkoreana desde la visión de las élites y requieren una interpretación de las fórmulas que emplean para comprender la narración de los acontecimientos. Reconocer el sentido de la inscripción requiere de un amplio conocimiento del contexto angkoreano.

En muchas ocasiones el recuento de los hechos es retrospectiva, incluso con siglos de diferencia. Un claro ejemplo de lo anterior es la estela de *Sdok Kok Thom*, que narra la instauración del culto personal de por Jayavarman II en el año 802 y es considerada por numerosos historiadores como el suceso que divide el periodo angkoreano del angkoreano.¹⁴⁷ Sin embargo, la estela data de 1052 y es originaria de una región en la meseta Khorat, en los

¹⁴⁷ La estela que originalmente se localizaba a 34 km de Aranyaprathet en la frontera con Camboya, hoy se encuentra en el Museo Nacional de Tailandia en Bangkok. David Chandler, *A history of Cambodia*, EUA, Westview Press, 4º ed., 2008. Cœdès, *Indianized States...op.cit.*

límites del reino.¹⁴⁸ El objetivo central de la estela es asentar la ascendencia genealógica del brahmán que ordenó la inscripción y las relaciones que sus antecesores tuvieron con los reyes angkoreanos, no así destacar el rito de instauración realizado por Jayavarman II. Es importante recalcar que el recuento genealógico abarca un periodo de dos siglos e invita a cuestionarnos la importancia que tiene el aspecto genealógico relacionado con los templos.

El cambio en los estilos epigráficos, así como el uso de ciertos términos podría sugerir cambios en las estructuras sociales en Angkor. A principios del siglo noveno dejaron de mencionarse títulos como *poñ*. Estos cargos formaban parte de las élites administrativas y dejaron de mencionarse conforme la transición del periodo pre-angkoreano al angkoreano.¹⁴⁹ En la segunda mitad del siglo diez las inscripciones largas prácticamente desaparecieron de los templos.¹⁵⁰ A la par de este cambio, los salones, explanadas o espacios dedicados a las actividades como danzas o la producción de música desaparecieron de los templos o quedaron restringidos al exterior de los mismos. Esta situación cambió nuevamente bajo el reino de Jayavarman VII en el cual reaparecieron estas estructuras. Las inscripciones extensas en las que se hacen exaltaciones del rey regresaron al interior de los templos.¹⁵¹ Estos patrones coinciden con los mencionados en los capítulos anteriores y son la base del análisis presentado en la investigación.

¹⁴⁸ Para Vickery la división de esta periodización no corresponde a una fecha particular, sino un periodo de transformación de cambios sociales, económicos y lingüísticos que deduce del análisis del corpus de inscripciones. *Society, Econoomics...op.cit.*

¹⁴⁹ *Idem.*

¹⁵⁰ Haendel, "Incorporating the Periphery. The classical temples of southeast Asia and their social context", en Alexandra Haendel (ed.), *Old Myths and New Approaches. Interpreting ancient religious sites in southeast Asia*, Clayton, Monash University Press, 2012, p. 213-214.

¹⁵¹ *Idem.*

Anexo 2 – Juramento de Sūryavarman Prasat Khlan Sur

[En] 933 *śaka* se jura lealtad a Sūryavarmadeva los que desde 924 juraron en presencia del fuego sagrado, la joya sagrada, los brahmanes y los ācārya (maestros, preceptor espiritual).

Veneraremos a ningún otro soberano que él, no seremos hostiles, y no seremos cómplices de sus enemigos, no cometeremos ningún acto susceptible de hacerle daño. Todos los actos que son el fruto de nuestra devoción son reconocidos por (*kamrateñ kamtvān añ*) Sūryavarman , nosotros nos forzaremos (será nuestra misión) cumplir.

En caso de guerra nos atendremos a combatir con todo nuestro corazón, de no aferrarnos a la vida, por devoción (hacia el rey), no huiremos la hora del combate. Si, en ausencia de la guerra nosotros morimos por enfermedad, así podremos obtener la recompensa de la gente devota a su maestro. Si nuestra existencia queda al servicio del rey, y llega la hora de morir (en servicio), por devoción, lo haremos. Si hubiere un acto de servicio por el cual nuestra majestad el rey nos comande a partir lejos, por algo que hubiera oído, buscaremos conocer el asunto en detalle y cumplir nuestros votos. Si entre nosotros hubiera alguien que no cumpliera su juramento, le pedimos a los reyes por venir les inflijan suplicios reales en más de una forma. Si entre nosotros hay traidores que no cumplan exactamente este juramento, que renazcan en los treinta y dos infiernos, por el tiempo que duren el sol y la luna. Si nosotros cumplimos sin falta este juramento, que el soberano entregue las órdenes para mantener las fundaciones piadosas en nuestros países y la subsistencia de nuestras familias, porque somos devotos a nuestro maestro Śrī Sūryavarmadeva, que obtuvo completamente la realeza legítima desde 924 *śaka*. La recompensa de los devotos a su maestro podamos obtener en este mundo así como en el otro. IC, II, 209-210.

Anexo 3 - Incidencia de inscripciones cortas en los templos de Jayavarman VII

A continuación se enlistan los nombres de personajes y deidades mencionados en las inscripciones cortas de los templos de Jayavarman VII (Banteay Prei, Banteay Chmar, Banteay Kdei, Banteay Thom, Bayón, Preah Khan, Prasat Kralan, Ta Nei, Ta Prohm y Ta Som) junto con los nombres encontrados en las inscripciones largas de instauración del Banteay Kdei, Phimeanakas, Prasat Kralan, Prasat Krun, Preah Khan y Ta Prohm. Los nombres de las inscripciones largas se identifican por una “I.” al inicio.

Templo	No. Inscripción	Línea o cara	Tratamiento	Título	Nombre	Lugar
Preah Khan	N3	4	vraḥ		śiva ...mvay vraḥ bhagavatī nārayaṇī	
Banteay Chmar	11	5	chvyañ kamrateñ jagat...			
Bayon	6	7	kamrateñ jagat			acalitapura
Bayon	7	9	kamrateñ jagat			ja...
Bayon	7	11	kamrateñ jagat			mā... ra
Bayon	6	8	kamrateñ jagat			phlāñ
Bayon	7	8	kamrateñ jagat			snām dyoñ
Prsat Kralan	2	3	kamrateñ jagat	śrī	..mmeśvarī	
Bayon	7	7	kamrateñ jagat		...	
Prsat Kralan	2	1	kamrateñ jagat	śrī	...eśvaradeva	
Prsat Kralan	2	2	kamrateñ jagat	śrī	...kra...ntarā...dharmmeśvara	
Preah Khan	O10	1	kamrateñ jagat		adrivāha	
Bayon	11	1	kamrateñ jagat		ānaradeva	
Preah Khan	C32	2	rūpa anak sañjak		arjuna	
Banteay Chmar	1	3	āgneya kamrateñ jagat		arjunadeva	
Banteay Chmar	10	2	rūpa kamrateñ añ		aso	
Preah Khan	C26	1	kamrateñ jagat	śrī	aṣṭamahābhayaprabhañjaka	
Bayon	10	1	kamrateñ jagat	śrī	bāhuvīradeva	

Bayon	10	3	kamrateñ jagat	śrī	bāhuvīreśvara	
I. Preh Khan	D	40			bhadreśvara	
I. Ta Prohm		85			bhagavat	
I. Ta Prohm		85			bhagavatī	
Bayon	6	3	vraḥ		bhagavatī	
Bayon	40	1	vraḥ		bhagavatī dharaṇī	
Bayon	3	3	kamrateñ jagat	śrī	bhaiṣajyaguruvaidūryaprabharā a	anle noḥ
Bayon	24 A	1	vraḥ vuddha kamrateñ añ	śrī	bhaiṣajyaguruvaidūryaprabha[r āja]	
Bayon	5	3	kamrateñ jagat	śrī	bhaiṣajyaguruvaidūryaprabharā ja	anle noḥ
Bayon	5	10	kamrateñ jagat	śrī	bhaiṣajyaguruvaidūryaprabharā ja	anle noḥ
Bayon	6	4	kamrateñ jagat	śrī	bhaiṣajyaguruvaidūryaprabharā ja	anle noḥ
Bayon	6	5	kamrateñ jagat	śrī	bhaiṣajyaguruvaidūryaprabharā ja	chnas
Bayon	3	6	kamrateñ jagat	śrī	bhaiṣajyaguruvaidūryaprabharā ja	dmaḥ
Bayon	5	6	kamrateñ jagat	śrī	bhaiṣajyaguruvaidūryaprabharā ja	jrañan
Bayon	5	5	kamrateñ jagat	śrī	bhaiṣajyaguruvaidūryaprabharā ja	maleṇ
Bayon	7	4	kamrateñ jagat	śrī	bhaiṣajyaguruvaidūryaprabharā ja...	[[ne]]gara catvāri
Preah Khan	S5	4	kamrateñ jagat	śrī	bhāratīśvarī	
I. Phimeanakas		87			bhardeśvara	
I. Preh Khan	A	17			bhavavarmma	bhavapura
I. Ta Prohm		9			bhavavarmmadeva	bhavapura
Preah Khan	S4	5	kamrateñ jagat	śrī	bhūpe...	
Banteay Chmar	6	1	kamrateñ jagat	śrī	bhūpendradeva	
Preah Khan	N3	1	kamrateñ jagat	śrī	bhūpendradeva	
Preah Khan	S4	6	rūpa kamrateñ añ	śrī	bhūpendralakṣmī	
Preah Khan	N3	5	ti vraḥ kamrateñ añ	śrī	bhūpendrapañḍita sthāpanā	
Banteay Chmar	7	1	kamrateñ jagat	śrī	bhūpendreśvarī	

Ta Prohm	11	2	vraḥ		bhūtapati	
I. Ta Prohm		18			brahamarṣi (aditi)	
Bayon	22	1	nā kamrateñ añ	śrī	cakravarttirājadeva	
Bayon	22	2	kamrateñ jagat	śrī	cakravarttirājadeva	
I. Preh Khan	D	46		īśvara	cāmpa indrau	
I. Preh Khan	D	2			campānagrama	
I. Phimeanakas		88			cāmpesvara	vimāya vuddhe
I. Preh Khan	D	40			cāmpesvara	
Bayon	24 A	3	kamrateñ añ	śrī	candravairocana	
Banteai Prei	1	2	kamrateñ jagat	śrī	candreśvara	
Preah Khan	E2	1	kamrateñ jagat	śrī	caturlokanātha	
Preah Khan	N2	2	ti anak sañjak		cren sthāpanā	
Preah Khan	O11	3	anak sañjak		cu...sthāpanā	
I. Preh Khan	B				curi (reservas o pozos)	
I. Phimeanakas		100			dantiniketana	
Bayon	15	1	kamrateñ jagat	śrī	deśvara	
Banteay Chmar	1	5	nairṛti kamrateñ jagat	śrī	devadeva	
Preah Khan	C28	1	kamrateñ jagat	śrī	devāti	
Bayon	39	1	kamrateñ jagat	śrī	devātideva	
Ta Prohm	16	1	kamrateñ jagat	śrī	devātideva	
Bayon	16	5	kamrateñ jagat	śrī	devesvara	
Banteay Chmar	1	4	iśāna [sic] kamrateñ jagat	śrī	dharadevapuradeva	
Preah Khan	S7	1	kamrateñ jagat	śrī	dharādharadeva	
Preah Khan	S7	3	kamrateñ jagat	śrī	dharādharadevesvarī	
Preah Khan	C31	2	rūpa anak sañjak kamrateñ	śrī	dharādharapura	
Preah Khan	C31	3	rūpa anak sañjak ta pvas	śrī	dharādharapura	
Preah Khan	S7	4	ti vraḥ kamrateñ añ	śrī	dharādharavarmma sthāpanā	
Preah Khan	S7	2	kamrateñ jagat	śrī	dharādharesvara	
Bayon	23	1	vraḥ rūpa kamrateñ añ	śrī	dharanīdrarājalakṣmī	

Bayon	23	2	kamrateñ jagat	śrī	dharāṇīdreśvarī	
Banteay Chmar	8	2	rūpa kanloñ vraḥ pāda kamrateñ añ	śrī	dharāṇīndra...	
Preah Khan	S2	1	kamrateñ jagat	śrī	dharāṇīndradeva	
Preah Khan	S2	2	rūpa vraḥ kamrateñ añ	śrī	dharāṇīndrapaṇḍita	
Preah Khan	S5	2	rūpa vraḥ kamrateñ añ	śrī	dharāṇīndrapaṇḍita	
Ta Prohm	10	2	vraḥ kamrateñ añ	śrī	dharāṇīndrapaṇḍita gi ta sthāpa	
Bayon	20	3	rūpa vraḥ kamrateñ añ	śrī	dharāṇīndravarmma	uttara
I. Preh Khan	A				dharāṇīndravarmmā (caturbhujā/visnu)	
I. Ta Prohm		16		śrī	dharāṇīndravarmmā (garuḍa)	
I. Preh Khan	A	32		śrī	dharāṇīndravarmmā (II)	
I. Ta Prohm		18		śrī	dharāṇīndravarmmā (indra)	
I. Preh Khan	A	35-36			dharāṇīndravarmmā (kaśyapa)	
I. Preh Khan	A				dharāṇīndravarmmā (lokanātha/ siva /lokeśvara)	
I. Preh Khan	A				dharāṇīndravarmmā (svayambhuva/ brahma)	
I. Prasat Krun	S.O.	CVIII		śrī	dharāṇīndravarmman	
Bayon	20	4	kamrateñ jagat	śrī	dharāṇīndreśvara	
Preah Khan	S5	1	kamrateñ jagat	śrī	dharāṇīndreśvara	
Ta Prohm	10	1	kamrateñ jagat	śrī	dharāṇīndreśvarī	
Preah Khan	N1	1	kamrateñ jagat	śrī	dharāpatīndradeva	
Preah Khan	N1	3	kamrateñ jagat	śrī	dharāpatīndralakṣmī	
Bayon	24 B	3	dakṣiṇa kamrateñ jagat	śrī	dharāpatīndravarmma	
Preah Khan	N1	4		śrī	dharāpatīndravarmma sthāpanā	
Preah Khan	N1	2	kamrateñ jagat	śrī	dharāpatīndreśvara	
I. Phimeanakas		79			dharmakīrti	
Banteay Kdei	3	3	kamrateñ jagat	śrī	dharmmadeva	
Ta Prohm	2	1	kamrateñ jagat	śrī	dharmmarājādhipatiśvara vraḥ vodhi	

Ta Som	4	2	rūpa mahopakāra vraḥ kamrateṅ añ	śrī	dharmmasenāpaṇḍitaadhyāpaka	
Ta Som	4	1	kamrateṅ jagat	śrī	dharmmasenāpatīndra...	
Banteay Kdei	3	4	vraḥ kamrateṅ añ	śrī	dharmmasenāpatīndrapaṇḍita gi ta sthāpa	
Banteay Kdei	3	1	kamrateṅ jagat	śrī	dharmmeśvara	
Banteay Kdei	3	2	kamrateṅ jagat	śrī	dharmmeśvarī	
Preah Khan	C31	1			dheśvarī	
Banteay Chmar	5	2	vraḥ rūpa		dhūli jeṅ	
I. Phimeanakas		87			duṇḍabhi	
Preah Khan	N4	2	vraḥ vighneśa vraḥ		gajarūpa	
Preah Khan	O1	1	kamrateṅ jagat		garuḍavāhana	
I. Preh Khan	B	11-12			gaura śrīgaja ratna caitye	
Preah Khan	E3	4	ti anak sañjak		haṅsa msval sthāpanā	
Bayon	16	6	kamrateṅ jagat	śrī	haṅseśvara	
Preah Khan	E3	2	kamrateṅ jagat	śrī	haṅseśvara	
Preah Khan	E3	3	kamrateṅ jagat	śrī	haṅseśvarī	
Preah Khan	N4	4	ti anak sañjak		hariśarmma vrai ruṅ sthāpanā	
Preah Khan	C20	2	rūpa anak sañjak		harisoma	
Ta Prohm	7	2	kamrateṅ jagat	śrī	harivaṅseśvara	
I. Preh Khan	A	20		śrī	harṣavarmma	
I. Ta Prohm		10			harṣavarmma	
Preah Khan	O6	1	kamrateṅ jagat		hayaśira	
Ta Prohm	7	1	kamrateṅ jagat	śrī	hṛṣīkeśvara	
Bayon	13	2	kamrateṅ jagat	śrī	īndradeva	nā kamrateṅ añ śrīndradevī
Ta Nei	10	1	kamrateṅ jagat	śrī	īndradeva	
Ta Prohm	12	1	kamrateṅ jagat	śrī	īndradeva	
I. Phimeanakas		60		śrī	īndradevī	
I. Phimeanakas		47		śrī	īndradevī (gaṅgā)	
Ta Som	1	2	rūpa kamrateṅ añ	śrī	īndralakṣmī	

Ta Som	1	1	kamrateñ jagat	śrī	īndreśvarī	
Preah Khan	C7	1	kamrateñ jagat	śrī	īnṛpredeśvara	
Banteay Chmar	1	6	vāyavya kamrateñ jagat	śrī	īvarddhanadeva syaṅ mantrī	
I. Preh Khan	D	46		ādyā	java	
Bayon	18	1	kamrateñ aṅ	śrī	jayacā	
Bayon	26	1	kamrateñ aṅ	śrī	jayacāmpesvara	
I. Preh Khan	B	3		śrī	jayacāmpesvara	
Bayon	34	1	kamrateñ jagat	śrī	jayadeva	
Preah Khan	C2	1	kamrateñ jagat	śrī	jayadeva	
Ta Prohm	8	1	kamrateñ jagat	śrī	jayadeva	
Ta Prohm	9	1	kamrateñ jagat	śrī	jayadeva	
I. Prasat Krun	S.O.	CVI		śrī	jayagiri	
I. Prasat Krun	S.O.	CVIII			jayaindravarmma	
I. Prasat Krun	S.O.	CIV			jayaindravarmmā	
I. Phimeanakas		68		śrī	jayaīndravarmma (rāvana)	campa
I. Ta Prohm		37		śrī	jayakīrtideva	
Banteay Chmar	5	1	kamrateñ jagat	śrī	jayakīrtideva	
Banteay Chmar	5	3	vraḥ kamrateñ aṅ	śrī	jayakīrttipaṇḍita guru	
I. Preh Khan	C	70		śrī	jayakīrttipurī	
I. Preh Khan	C	70		śrī	jayakṣemapurī	
Banteay Chmar	12	1	vraḥ kānti kamrateñ aṅ	śrī	jayamahānātha	
Bayon	3	1	kamrateñ jagat	śrī	jayamahānātha	nagara śrījayarājapurī
I. Preh Khan	C				jayamaṅgalācūḍāmaṇi	sikaṭā
Bayon	7	1	kanloṅ kamrateñ aṅ	śrī	jayamaṅgalārthacūḍāmaṇi	kṣaca
I. Ta Prohm		30			jayamaṅgalārthadeva	
I. Ta Prohm		37		śrī	jayamaṅgalārthadeva	
Bayon	26	2	kamrateñ aṅ	śrī	jayanta	
I. Preh Khan	C	67		śrī	jayantanagarī	
I. Preh Khan	C	71		śrī	jayapurī	
I. Phimeanakas		82		śrī	jayarājacūḍāmaṇi	

I. Preh Khan	A	21		śrī	jayarājacūdāmaṇi	
I. Preh Khan	D	38		śrī	jayarājacūdāmaṇi	
I. Ta Prohm		11		śrī	jayarājacūdāmaṇi	
I. Preh Khan	A	35-36			jayarājacūdāmaṇi (aditi)	
I. Preh Khan	A	24		śrī	jayarājacūdāmaṇi (arundhatī)	
I. Ta Prohm		12			jayarājacūdāmaṇi (arundhatī)	
I. Preh Khan	A	23		śrī	jayarājacūdāmaṇi (dhātrī)	
I. Ta Prohm		12			jayarājacūdāmaṇi (dhātrī)	
I. Ta Prohm		11			jayarājacūdāmaṇi (gaurī)	
I. Preh Khan	A	23		śrī	jayarājacūdāmaṇi (kamalā)	
I. Ta Prohm		12			jayarājacūdāmaṇi (kamalā)	
I. Ta Prohm		36		śrī	jayarājacūdāmaṇi (madre de munis)	
I. Preh Khan	A	24		śrī	jayarājacūdāmaṇi (maittrī)	
I. Ta Prohm		12			jayarājacūdāmaṇi (maittrī)	
I. Preh Khan	A	23		śrī	jayarājacūdāmaṇi (vāgīśvarī)	
I. Ta Prohm		12			jayarājacūdāmaṇi (vāgīśvarī)	
Ta Prohm	17	1	kamrateṅ jagat	śrī	jayarājadeva	
I. Phimeanakas		30		śrī	jayarājadevī	
I. Phimeanakas		51			jayarājadevī (sitā)	
I. Phimeanakas		51			jayarājadevī (umā)	
I. Preh Khan	C	67		śrī	jayarājadhānī	
I. Preh Khan	C	69		śrī	jayarājagiri	
I. Preh Khan	D	4			jayarājagiri	
I. Phimeanakas		89		śrī	jayarājamaheśvara	śrījayaḥṣetraśiva
I. Preh Khan	C	68			jayarājapurī	
Ta Prohm	11	1	kamrateṅ jagat	śrī	jayarājeśvara	
I. Phimeanakas		89		śrī	jayarājeśvarī	śrījayaḥṣetraśiva
I. Preh Khan	C	71		śrī	jayasimhagrāma	
I. Preh Khan	C	68		śrī	jayasimhapurī	
I. Preh Khan	C	67		tathā	jayasimhavaṭī	
I. Preh Khan	D	3			jayasimhavaṭī	
I. Prasat Krun	S.E	S			jayasindhu	
I. Prasat Krun	S.O.	CVI			jayasindhu	

I. Phimeanakas		83		śrī	jayaśrīsugate	
I. Preh Khan	C	69		śrī	jayastambhapurī	
I. Preh Khan	B				jayataṭāka	
I. Preh Khan	C	69		śrī	jayavajrapurī	
I. Preh Khan	C	70		śrī	jayavajravatī	
Preah Khan	C2	2	rūpa kamrateñ añ	śrī	jayavardhana	
Preah Khan	S6	2	rūpa aryāṃ kamrateñ añ	śrī	jayavardhana	
Bayon	28	1	kamrateñ añ	śrī	jayavarmma...	
I. Prasat Krun	S.O.	CIX		śrī	jayavarmmadeva	
I. Preh Khan	A	35		śrī	jayavarmmadeva	
I. Preh Khan	D	71		śrī	jayavarmmadeva	
I. Preh Khan	A	35-36			jayavarmmadeva (devarāja /indrā?)	
I. Ta Prohm		20			jayavarmmadeva (dhātṛī)	
I. Preh Khan	A				jayavarmmadeva (garuḍa?)	
I. Ta Prohm		21			jayavarmmadeva (hari / visnu)	
I. Preh Khan	A	49-50			jayavarmmadeva (indra)	
I. Ta Prohm		18		śrī	jayavarmmadeva (indra)	
I. Preh Khan	A	26			jayavarmmadeva (IV) de mahīdharāpura	yaśodharapura
I. Ta Prohm		13			jayavarmmadeva (IV) de mahīdharāpura	yaśodharapura
I. Ta Prohm		19			jayavarmmadeva (kārttikeya)	
I. Preh Khan	A				jayavarmmadeva (nārāyaṇa) (visnu)	
I. Preh Khan	A	42			jayavarmmadeva (pāṇini)	
I. Preh Khan	A	57-58			jayavarmmadeva (rāma)	
I. Preh Khan	D	3			jayavatī	
I. Preh Khan	C	69		śrī	jayavīrapurī	
I. Preh Khan	D	4			jayavīravaravatī	
I. Preh Khan	C	67		śrī	jayavīravatī	
Bayon	9	1	kamrateñ jagat	śrī	jayavīreśvara	
Bayon	6	1			jayavuddhamahānātha	nagara śrījayavajrapura

I. Preh Khan	D	1			jayavuddhamahānātha	
I. Preh Khan	D	39			jayavuddhamahānātha	
Preah Khan	C22	1	kamrateñ jagat	śrī	jayāyudhadeva	
Preah Khan	C22	2	rūpa vraḥ kamrateñ añ	śrī	jayāyudhavarmma cas	
Ta Prohm	6	1	kamrateñ jagat	śrī	jayeśvara	
Banteay Chmar	8	4	uttara kamrateñ jagat	śrī	jayeśvarī	
Bayon	14	2	kamrateñ jagat		jendeśvarī	
Preah Khan	C31	4			jī ...varmma	
I. Preh Khan	D	46			jītabhārgavau	
Bayon	14	1	vraḥ rūpa kamrateñ añ	vraḥ	jvik	
Banteay Chmar	11	2	vraḥ rūpa kamrateñ añ vraḥ		jyeṣṭha...	
I. Preh Khan	A	16			kambujarājālakṣmī	
I. Ta Prohm		8			kambujarājālakṣmī	bhavapura
I. Phimeanakas		86			kaṃsamaye jine	ḍṛḍha
I. Phimeanakas		86			kaṃsamaye jine	lekha
Bayon	30	1	kamrateñ jagat	śrī	kamvujeśvara	
Bayon	9	3	kamrateñ jagat	śrī	kīrttilakṣmī	
Preah Khan	S5	5	ti kloḥñ vala		kloḥñ vala	vnur pheik
I. Preh Khan	D	6			klyāṇasiddhike	
Preah Khan	N5	3	kamrateñ jagat	śrī	kṣītīndralakṣmī	
Preah Khan	N5	1	kamrateñ jagat	śrī	kṣītīndreśvara	
Preah Khan	N5	2	kamrateñ jagat	śrī	kṣītīndreśvarī	
Ta Prohm	1	1	kamrateñ jagat	śrī	kumāreśvara...	
Preah Khan	O7	2	kamrateñ jagat		lakṣmaṇa	
Bayon	14	1	vraḥ rūpa kamrateñ añ	vraḥ	laṃvāñ	
I. Preh Khan	C	68			lavodayapura	
Preah Khan	C2	5	kamrateñ jagat		lokādhiśvaryadeva	
Bayon	7	5	kamrateñ jagat	śrī	madhurendreśvara	stuk thkū
I. Phimeanakas		90			madhyādiri	
I. Preh Khan	C	71			madhyamagrāmaka	

Preah Khan	C36	1	kamrateñ jagat	śrī	mahādivyalokeśvara	
Preah Khan	E1	3	vraḥ pāda kamrateñ		mahāparamanirvvaṇapada	
Bayon	38	2	vraḥ rūpa kamrateñ añ	śrī	māhendralakṣmī	
Bayon	38	1	kamrateñ jagat	śrī	māhendreśvarī	
Banteay Chmar	10	1	kamrateñ jagat		mahīddharadeva	
Preah Khan	C4	1	kamrateñ jagat	śrī	mahīddharadeva	
Preah Khan	S3	2	kamrateñ jagat	śrī	mahīddharadeva	
I. Preh Khan	A	27		śrī	mahīdharāditya (tio de Sūryavarman)	
I. Ta Prohm		14		śrī	mahīdharāditya (tio de Sūryavarman)	
Preah Khan	E1	4	kamrateñ jagat	śrī	mahīdharājacūḍāmaṇi	
Preah Khan	C4	2	rūpa kamrateñ añ	śrī	mahīdharapaṇḍita	
Preah Khan	S3	4	rūpa guru jananī janaka [vraḥ] kamrateñ añ	śrī	mahīdharapaṇḍita	
I. Ta Prohm		13			mahīdharapura	
Preah Khan	C12b	3	tī vraḥ kamrateñ añ	śrī	mahīdharavarmma sthāpanā	
Preah Khan	C12b	1	kamrateñ jagat	śrī	mahīdharendradeva	
Preah Khan	S3	1	kamrateñ jagat	śrī	mahīdharendradeva	
Preah Khan	C12b	2	kamrateñ jagat	śrī	mahīdharendreśvara	
Preah Khan	S3	3	kamrateñ jagat	śrī	mahīdharendreśvarī	
Ta Nei	3	2	rūpa kamrateñ añ	śrī	mahīpatīndralakṣmī	
Ta Nei	3	1	kamrateñ jagat	śrī	mahīpatīndreśvarī	
Bayon	1	13	kamrateñ jagat vraḥ		muniḥ	
I. Preh Khan	D	38			munīndra	
I. Phimeanakas		98			nagendratuṅga	
Ta Prohm	14	1	vraḥ kamrateñ añ	śrī	narapatīndravarmma gi ta sthāpa	
Ta Prohm	14	1	kamrateñ jagat	śrī	narapatīndreśvarī	
Preah Khan	O8	1	kamrateñ jagat		narasiṅha	

Banteay Chmar	12	3	uttara vrah kamrateñ añ		nārāyaṇa	
Preah Khan	O5	1	kamrateñ jagat		nārāyaṇa	
Ta Som	6	1	kamrateñ jagat	śrī	narendradeva	
Preah Khan	C22	3	kamrateñ jagat	śrī	narendrarājadeva	
I. Preh Khan	A	59-60			nātyeśvara (siva danzante)(rāma y lakṣmaṇa)	
Banteay Chmar	1	2	rūpa kamrateñ añ	śrī	ndrakumārārājaputra	
Preah Khan	C10	2	kamrateñ jagat	śrī	nrājendradeva	
Preah Khan	C10	4	ti vrah kamrateñ añ	śrī	nrājendrapaṇḍita sthāpanā	
Preah Khan	C10	1	kamrateñ jagat	śrī	nrājendreśvara	
Preah Khan	C10	3	kamrateñ jagat	śrī	nrājendreśvarī	
I. Phimeanakas		57			nṛpatīndravarman	lavodaya
Preah Khan	C17	1	kamrateñ jagat	śrī	nṛpatīndradeva	
Preah Khan	C17	2	rūpa kamrateñ añ	śrī	nṛpatīndrakumāra	
Preah Khan	C9	1	kamrateñ jagat	śrī	nṛpendradeva	
Banteai Prei	2	2	kamrateñ añ	śrī	nṛpendralakṣmī	
Preah Khan	C12	3	adhyāpakādhipa ti guru vrah kamrateñ añ	śrī	nṛpendrapaṇḍita	
Preah Khan	C7	3	kamrateñ añ	śrī	nṛpendrapaṇḍita	
Preah Khan	C8	2	rūpa anak sañjak kamrateñ jananī vrah kamrateñ añ	śrī	nṛpendrapaṇḍita	
Preah Khan	C9	2	rūpa kamrateñ añ	śrī	nṛpendrapaṇḍita	
Banteai Prei	2	1	kamrateñ jagat	śrī	nṛpendreśvarī	
Preah Khan	C8	1	kamrateñ jagat	śrī	nṛpendreśvarī	
Preah Khan	C30	1	kamrateñ jagat	śrī	paramadivyalokeśvara	
Preah Khan	E3	1	kamrateñ jagat	śrī	paramahañseśvara	
Preah Khan	C25	1	kamrateñ jagat	śrī	paramatriloka...	
Bayon	29	1	vrah bhagavatī		pārvvatī	
Preah Khan	C6	4	rūpa anak sañjak		pārvvatī	

Preah Khan	C6	3	kamrateñ jagat	śrī	parvvatīśvarī	
Bayon	6	9	kamrateñ jagat vraḥ rūpa		pavitra nā	phler
Preah Khan	C2	3	kamrateñ jagat	śrī	pavitradeva	
Preah Khan	C2	4	rūpa kamrateñ añ	śrī	pavitrakumāra	
Preah Khan	S4	3	kamrateñ jagat	śrī	pr...	
Banteay Chmar	2	2	rūpa kamrateñ añ		prabhākara	
Banteay Chmar	9	1	vraḥ		prajñāpāramitā	
Preah Khan	S4	4	kamrateñ jagat	śrī	pr̥tbhivīndralakṣmī	
Ta Prohm	13	1	kamrateñ jagat	śrī	pr̥thivīndradreśvara/rī	
I. Preh Khan	D	40			pr̥thuśaileśvara	
I. Phimeanakas		88			pr̥thvadri	
I. Preh Khan	D	67			pukāṃ	
I. Phimeanakas		81			pūrvatathāgatāya	
I. Preh Khan	C	72			pūrvvāvāsa	
Preah Khan	O11	1	kamrateñ jagat	śrī	rā...na	
I. Ta Prohm		30			rājapatīndra	
I. Prasat Krun	S.O.	XV			rājapatīndralakṣmī	jayasuvīrapurī
I. Ta Prohm		15			rājapatīndralakṣmī	rājapatīśvaragrā ma
I. Preh Khan	A	29			rājapatīndralakṣmī (esposa de mahīdharāditya)	suviravaty / rājapatīśvaragrā ma
I. Preh Khan	C	65		śrī	rājapatīśvaram	sikatā
Preah Khan	C13	1	kamrateñ jagat	śrī	rājaprabhā	
Preah Khan	C13	2	rūpa vraḥ kamrateñ añ	śrī	rājaprabhā	
Banteai Prei	1	4	ti vraḥ amteñ		rājaśilpi sthāpanā	
Banteai Prei	1	1	kamrateñ jagat	śrī	rājaśilpīndreśvara	
Ta Prohm	4	1	kamrateñ jagat	śrī	rājatilakeśvarī	
I. Ta Prohm		35			rājavihāra	
Bayon	16	2	kamrateñ jagat	śrī	rājendradeva	
Bayon	16	3	kamrateñ jagat	śrī	rājendradeva	
Bayon	17	2	kamrateñ jagat	śrī	rājendradeva	

Preah Khan	C12	1	kamrateñ jagat	śrī	rājendradeva	
Bayon	17	1	nā kamrateñ añ	śrī	rājendradevī	
Bayon	32	1	kamrateñ jagat	śrī	rājendradevī	
I. Preh Khan	D	71			rājendradevī	
I. Phimeanakas		34			rājendralakṣmī	
Bayon	12	2	rūpa vraḥ kamrateñ añ	śrī	rājendrapaṇḍita	nā kamrateñ jagat śrīrājendradeva
Preah Khan	C12	2	rūpa vraḥ kamrateñ añ	śrī	rājendrapaṇḍita	kanthamrām
Bayon	9	2	kamrateñ jagat	śrī	rājendrareśvara	
Preah Khan	C6	1	kamrateñ jagat	śrī	rajendravalabhadeva	
Preah Khan	C6	2	rūpa vraḥ kamrateñ añ	śrī	rajendravalabhavarmma	
Bayon	17	3	kamrateñ jagat	śrī	rājendreśvara	
Bayon	17	4	kamrateñ jagat	śrī	rājendreśvarī	
Bayon	22	3	kamrateñ jagat	śrī	rājendreśvarī	
Preah Khan	O11	1	kamrateñ jagat	śrī	rājeśvara	
Preah Khan	O11	2	kamrateñ jagat	śrī	rājeśvarī	
I. Preh Khan	B	9-10			rājyaśrī pulina	
Preah Khan	O7	1	kamrateñ jagat		rāmadeva	
I. Prasat Kralan		II			rāmadhamma	
Bayon	6	10		śrī	raṇa...	
Preah Khan	C20	1	kamrateñ jagat	śrī	raṇadivyalokeśvara	
Preah Khan	C33	1	kamrateñ jagat	śrī	raṇaraṅganātha	
Preah Khan	S1	1	kamrateñ jagat	śrī	ratnalokeśvara	
I. Preh Khan	C	66			ratnatraya	markhalpura
I. Preh Khan	C	66			ratnatraya	śrījayantapura
I. Preh Khan	C	66			ratnatraya	vindhyaparvata
Preah Khan	S1	2	rūpa anak sañjak	śrī	ratnavajra	
Bayon	36	1	kamrateñ jagat	śrī	rāyadeva	
Ta Prohm	5	1	kamrateñ jagat	śrī	rīndreśvara	
Preah Khan	C15	2	rūpa anak sañjak		ṛṣabha	

I. Phimeanakas		33		śrī	rudravarman	
I. Preh Khan	D	67			rvañ	
Bayon	2	1	kamrateñ jagat		sakavrāhmaṇa	
I. Ta Prohm		85			śakti	
Bayon	7	3	kamrateñ jagat	śrī	śākyasiṃha	tralyañ
Preah Khan	S5	3	kamrateñ jagat	śrī	samantaprabheśvara	
Preah Khan	C35	1	kamrateñ jagat	śrī	samaradīvalokeśvara	
I. Preh Khan	C	71			samarendragrāma	
Preah Khan	C1	1	kamrateñ jagat	śrī	saṃmadadeva	
Preah Khan	C1	2	rūpa kamrateñ añ	śrī	saṃmadakumāra	
I. Preh Khan	C	68			śamvūkapattana	
Bayon	7	10	kamrateñ jagat		saṅga	
Preah Khan	N4	3	kamrateñ jagat	śrī	śaṅkareśvara	
Banteai Prei	1	3	kamrateñ jagat	śrī	śantīśvarī	
I. Phimeanakas		99			sarasvatī	narendrāśrama
I. Phimeanakas		100		śrī	sarasvatīpūrvvapura	
Preah Khan	C34	1	kamrateñ jagat	śrī	sarvvalokeśvara	
Preah Khan	N5	4	ti vraḥ kamrateñ añ		sarvvañjaya guṇadoṣa catvārī	
Bayon	2	4	kamrateñ jagat		se [nāpati] laṃvāñ	kaṃdvat dik
Preah Khan	N2	1	kamrateñ jagat		senāpati gāndīva	
Bayon	8	1	kamrateñ jagat		senāpati kantāl	vala pūrvva
Preah Khan	O7	3	vraḥ bhagavatī		sītā	
Preah Khan	N5	5	khloñ vala		śiva sthāpanā	
I. Preh Khan	B				śivapāda	
I. Phimeanakas		92			śivapura	
Bayon	34	1	vraḥ rūpa kamrateñ añ		snañ	
I. Preh Khan	A	12			śreṣṭhavarṃma	jayādityapura
I. Preh Khan	A	12			śreṣṭhavarṃma	śreṣṭhapura
I. Ta Prohm		6			śreṣṭhavarṃma	śreṣṭhapura
Bayon	6	6	kamrateñ jagat	śrī	śrīdvīparvvata	

Banteay Chmar	1	1	ta vraḥ gr̥ha ratna ti kntāl kamrateñ jagat	śrī	śrīndradeva	
I. Preh Khan	A	11			śrutavarman	
I. Ta Prohm		6			śrutavarman	jayādityapura
Bayon	32	2	vraḥ rūpa kamrateñ añ	śrī	sthiralakṣmī	
Preah Khan	C16	1	kamrateñ jagat	śrī	su...lakṣmī	
Banteay Thom	1	1	kamrateñ jagat	śrī	sugatacandravodhi	
Ta Som	5	1	kamrateñ jagat	śrī	sugarāja	
Preah Khan	E4	2	kamrateñ jagat	śrī	surendradeva	
Preah Khan	E4	4	ti vraḥ kamrateñ añ	śrī	surendravarmma sthāpanā	
Preah Khan	C15	1	kamrateñ jagat	śrī	surendreśvara	
Preah Khan	E4	1	kamrateñ jagat	śrī	surendreśvara	
Preah Khan	E4	3	kamrateñ jagat	śrī	surendreśvarī	
I. Preh Khan	D	46		śrī	sūryabhṭṭa	
I. Ta Prohm		145		śrī	sūryakumāra	
I. Preh Khan	D	5		śrī	śūryaparvata	
I. Ta Prohm		14		śrī	sūryavarmma	
Banteay Chmar	2	1	kamrateñ jagat	śrī	sūryyadeva	
Bayon	3	4	kamrateñ jagat	śrī	sūryyagiri	
Bayon	11	3	kamrateñ jagat		sūryyārājesvara	nā kamrateñ añ śrīsūryyārājadevī
Bayon	3	5	kamrateñ jagat	śrī	sūryyaśakti	dmaḥ
Preah Khan	N2	3	kamrateñ jagat	śrī	sūryyaśakti	
Bayon	24 A	2	kamrateñ añ	śrī	sūryyavairocana	
I. Prasat Krun	S.O.	CVIII		śrī	sūryyavarmmā	
Preah Khan	C7	2	rūpa vraḥ kamrateñ añ ta gurupāda		suvarṇakṣetra janaka	
I. Preh Khan	D	4		chrī	suvīrapurī	
I. Preh Khan	C	68			svaṇṇapura	
Bayon	2	2	kamrateñ jagat		ta rāja	
Bayon	5	9	kamrateñ jagat		ta śakti	saṃvok
Preah Khan	C5	1	kamrateñ jagat		tamruñ	

Bayon	1	11	kamrateñ jagat vrah		thkval cas	
I. Phimeanakas		98			tilakottara	
Bayon	24 B	4	uttara moñ kamrateñ jagat	śrī	tīndradeva	
Banteay Chmar	8	1	kamrateñ jagat	śrī	trailokyarājacūḍāmaṇi	
Preah Khan	C3	2	rūpa kamrateñ añ	śrī	trailokyarājapaṇḍita	
Preah Khan	C3	1	kamrateñ jagat		trailokyarājeśvara	
Preah Khan	C24	1	kamrateñ jagat	śrī	trailokyeśvara	
Ta Nei	2	1	kamrateñ jagat	śrī	tribhuvanabhīmeśvara	
Banteay Chmar	11	1	kamrateñ jagat		tribhuvanadeva	
Bayon	5	2	kamrateñ jagat	śrī	tribhuvanadeva	
Bayon	6	2	kamrateñ jagat	śrī	tribhuvanadeva	
Bayon	7	2	kamrateñ jagat	śrī	tribhuvanadeva	
Bayon	3	2	kamrateñ jagat	śrī	tribhuvanadeva	
Preah Khan	C21	1	kamrateñ jagat	śrī	tribhuvanadeva	
Ta Som	2	1	kamrateñ jagat	śrī	tribhuvanadeva	
Ta Nei	8	1	kamrateñ jagat	śrī	tribhuvanadeveśvara	
Ta Nei	10	3	kamrateñ jagat	śrī	tribhuvanadeveśvara	
Banteay Chmar	11	3	staṃ kamrateñ jagat	śrī	tribhuvanadeveśvarī	
Ta Nei	7	1	kamrateñ jagat	śrī	tribhuvanadeveśvarī	
Banteay Chmar	11	4	rūpa kamrateñ añ	śrī	tribhuvanadevī	
Ta Nei	7	2	rūpa kamrateñ añ	śrī	tribhuvanadevī	
Ta Nei	10	7	kamrateñ jagat	śrī	tribhuvanadhanañjayeśvara	
Ta Nei	10	2	kamrateñ jagat	śrī	tribhuvanadharmmeśvara	
I. Prasat Krun	S.O.	CVIII			tribhuvanāditya	
Ta Nei	6	1	kamrateñ jagat	śrī	tribhuvanamahāvodhi	
Ta Nei	10	9	kamrateñ jagat	śrī	tribhuvanamahendreśvara	
Bayon	7	6	kamrateñ jagat	śrī	tribhuvanamaheśvara	stuk thkū
Banteay Kdei	1	1	kamrateñ jagat	śrī	tribhuvanañjaya	
Ta Nei	8	3	kamrateñ jagat	śrī	tribhuvanasarvvajñadeveśvara	

Ta Nei	8	2	kamrateñ jagat	śrī	tribhuvanasaugateśva	
Ta Nei	10	6	kamrateñ jagat	śrī	tribhuvanavaiṣṇaveśvara	
Ta Nei	10	5	kamrateñ jagat	śrī	tribhuvanavajrendreśvara	
Preah Khan	E1	1	kamrateñ jagat	śrī	tribhuvanavarmmeśvara	
I. Preh Khan	A	71-72		śrī	tribhuvanavarmmeśvara (padre?)	
Ta Nei	10	4	kamrateñ jagat	śrī	tribhuvanavrahmendraśvara	
Ta Nei	10	8	kamrateñ jagat	śrī	tribhuvanavṛddhapureśvara	
Bayon	22	4	kamrateñ jagat	śrī	tribhuvaneśvara	
Bayon	2	5	kamrateñ jagat		ubha	
Prsat Kralan	K242/2 43	1	kamrateñ jagat	śrī	vāgindraśvara	
I. Phimeanakas		91			vasudhātīlaka	
I. Phimeanakas		97		śrī	vidyālakṣmī	
I. Preh Khan	C	72			vihārottaraśvara	
I. Phimeanakas		65			vijaya	
Banteay Chmar	3	1	kamrateñ jagat	śrī	vijayadeva	
I. Preh Khan	D	6		śrī	vijayādīpura	
I. Preh Khan	C	70		śrī	vijayādīpurī	
Preah Khan	O3	4	tī kamrateñ añ	tī kamrateñ añ	vijayādītya sthāpanā	
Preah Khan	O3	1	kamrateñ jagat	śrī	vijayādītyadeva	
Preah Khan	O3	2	kamrateñ jagat	śrī	vijayādītyadeveśvara	
Preah Khan	O3	3	kamrateñ jagat	śrī	vijayādītyalakṣmī	
Banteay Chmar	3	2	rūpa kamrateñ añ	śrī	vijayavarddhana rājaputra	
Bayon	16	1	nā kamrateñ añ	śrī	vijayendravarṃma	
Bayon	16	4	kamrateñ jagat	śrī	vijayendreśvarī	
Preah Khan	C30	2	rūpa anak sañjak		vikrama	ṛddhipura
I. Preh Khan	D	3			vīmāyapura	
I. Preh Khan	D	39			vīmāyasugato	
I. Ta Prohm		85			vīra	
I. Preh Khan	D	71		śrī	vīrakumāra	

Bayon	9	4	vraḥ rūpa kamrateñ añ vraḥ cau nā kamrateñ añ	śrī	vīralakṣmī	
I. Preh Khan	C	64		śrī	vīraśaktisugatam	
I. Preh Khan	D	39		śrī	vīraśaktisugato	
Bayon	24 B	1	kamrateñ jagat	śrī	vīrendradeva	
Preah Khan	C11	1	kamrateñ jagat	śrī	vīrendradeva	
Bayon	20	2	kamrateñ jagat	śrī	vīrendrādhideva	
Bayon	20	1	rūpa vraḥ kamrateñ añ	śrī	vīrendrādhipativarmma	dakṣiṇa
Bayon	24 B	2	rūpa vraḥ kamrateñ añ	śrī	vīrendravarmma	
Preah Khan	C11	2	rūpa vraḥ kamrateñ añ	śrī	vīrendravarmma	
I. Banteay Kdei					vīrendravarmmā	
Preah Khan	O9	1	kamrateñ jagat	śrī	vīrendrāyu[dh]e...	
Preah Khan	O9	2	kamrateñ jagat	śrī	vīrendrāyu[dh]e...	
Preah Khan	O9	4	ti kamrateñ añ	śrī	vīrendrāyu... [sthāpanā]	
Preah Khan	O9	3	kamrateñ jagat	śrī	vīrendrāyudh...	
Preah Khan	S6	1	kamrateñ jagat	śrī	vīrendreśvara	
Bayon	33		kamrateñ jagat	śrī	vīreśvara	
Preah Khan	C22	4	uttara rūpa anas		viśeṣa	tem vo
Bayon	15	1	vraḥ rūpa kamrateñ añ	śrī	viṣṇu	
I. Preh Khan	B	13			viśvakarmma	
Banteay Thom	2	1	kamrateñ jagat	śrī	vṛddhadeva	
Banteay Kdei	1	2	kamrateñ jagat	śrī	vṛddheśvara	
Banteay Thom	2	2	kamrateñ jagat	śrī	vṛddheśvara	
Ta Nei	4	1	kamrateñ jagat	śrī	vṛddheśvara	
Ta Som	3	1	kamrateñ jagat	śrī	vṛddheśvara	
Banteay Chmar	8	3	dakṣiṇa kamrateñ jagat	śrī	vṛddheśvarī	
Banteay Kdei	1	3	kamrateñ jagat	śrī	vṛddheśvarī	
Banteay Thom	2	3	kamrateñ jagat	śrī	vṛddheśvarī	

Bayon	5	1	vraḥ		vuddha kamraten añ ratnatraya	viṃndhyaparvva ta
I. Phimeanakas		69			yama	
I. Preh Khan	D	5			yaśodharapura	
I. Prasat Krun	N.O	LXXV I			yaśodharapurī	
I. Preh Khan	D	1			yaśodharatāka	
Preah Khan	N2	4	tī vraḥ kamraten añ	śrī	yaśodharavarmma sthāpanā	
I. Phimeanakas		100			yaśodharāyāmpura	
Banteay Chmar	11	6	rūpa kamraten añ	śrī	yaśodharendradevī	
I. Phimeanakas		65			yaśovarmma	
I. Phimeanakas		66		śrī	yaśovarmma	
I. Prasat Krun	S.O.	CVIII			yaśovarmman	
I. Preh Khan	A			śrī	yaśovarmmeśvara	
Preah Khan	S4	2	kamraten jagat	śrī	yaśovarmmeśvara	
I. Preh Khan	D	46		indro	yavana	
I. Preh Khan	B				yogīndra vihāre	
Banteay Chmar	4	1	kamraten jagat			
Banteay Chmar	4	2	vraḥ kamraten añ			
Banteay Chmar	9	2	dakṣiṇa kamraten jagat			
Banteay Chmar	9	3	rūpa kamraten añ			
Banteay Chmar	9	4	uttara kamraten jagat			
Banteay Chmar	9	5	rūpa kamraten añ			
Banteay Chmar	12	2	dakṣiṇa vraḥ bhagavatī	śrī		
Bayon	5	4	kamraten jagat			chluy maleṇ
Bayon	2	7	kamraten jagat			chok gargyar
Bayon	1	9				hariharālaya
Bayon	2	3	kamraten jagat			kaṃdvat dik
Bayon	27	1	śakti kamraten añ			kanloṅ

Bayon	5	8	kamrateñ jagat			lyoñ
Bayon	2	10	kamrateñ jagat			nāgasthāna
Bayon	1	10	kamrateñ jagat			parameśvara
Bayon	2	8	kamrateñ jagat			sambhupura
Bayon	5	7	kamrateñ jagat vraḥ pāda			saṃvok
Bayon	2	9	kamrateñ jagat			saralāyattana cuñ
Bayon	2	6	kamrateñ jagat			saralāyattana tem kamra
Bayon	1	12	kamrateñ jagat			utpa
Bayon	25	1	kamrateñ jagat			vimāya
Preah Khan	C24	2	rūpa anak sañjak			devapura
Preah Khan	C33	2	rūpa anak sañjak			stuk slā
Preah Khan	C35	2	rūpa anak sañjak			
Preah Khan	C37	1	kamrateñ jagat	śrī		
Preah Khan	E1	2	vraḥ rūpa			
Preah Khan	N3	2	kamrateñ jagat	śrī		
Preah Khan	N3	3	kamrateñ jagat	śrī		
Preah Khan	N4	1	kamrateñ jagat	śrī		
Preah Khan	O2	1	vraḥ bhagavatī	śrī		
Preah Khan	S4	1	kamrateñ jagat			
Ta Prohm	15	1	kamrateñ jagat			Iboñ vesi
Ta Som	6	2	rūpa kamrateñ añ			

Bibliografía

Acker, Bob, “Mysteries of Angkor revealed, Hydrology and the siting of Angkor”, en Alexandra Haendel (ed.), *Old Myths and New Approaches*, Clayton, Monash University Publishing, 2012, pp. 28-41.

Alkire, William H., “Concepts of Order in Southeast Asia and Micronesia”, *Comparative Studies in Society and History*, vol. 14, no. 4, septiembre 1972, pp. 484-493.

- *Inscriptions Sanscrites du Cambodge*, Extraites de notices et extraites des manuscrits de la Bibliothèque Nationale, tomo XVII, Paris, Imprimerie Nationale, 1885.

Aymonier, Etienne, *Le Cambodge Vol III: Le Groupe d'Angkor et l'histoire*, Ernest Leroux (ed.), Paris, s.Edit., 1904

Barth, Auguste y Abel Bergaigne (Eds.), *Inscriptions sanscrites du Cambodge et de Campa*, Vol.2, Paris, Imprimerie Nationale, 1885-1893

Bellina, Bérénice & Ian Glover, “The Archaeology of early contact with India and the Mediterranean world, from the fourth century BC to the fourth century AD”, en Ian Glover & Peter Bellwood (eds.), *Southeast Asia from prehistory to history*, Londres- Nueva York, Routledge Curzon, 2004, pp.68-89.

Bhattacharya, Kamaleswar, *Les Religions Brahmaniques dans l'ancien Cambodge, d'après l'épigraphie et l'iconographie*, tesis de doctorado en Letras presentada ante la Facultad des lettres et Sciences Humaines de l'Université de Paris, École française d'Extrême-Orient, 1961.

Chandler, David, *A history of Cambodia*, EUA, Westview Press, 4° ed., 2008.

-“Maps for the ancestors: sacralized topography and echoes of Angkor in two Cambodian texts”, en *Facing the Cambodian Past*, Chiangmai, 1996, pp.25-42.

Clark, Joyce (ed.), *Bayon, New perspectives*, Bangkok, River Books, 2007.

Cœdès, George, *The Indianized States of Southeast Asia*, 3a ed., Walter F Vella (ed.), Sue Brown Cowing (trad.), Honolulu, University of Hawai'i Press, 1964-1968.

- *Inscriptions du Cambodge*, vol II, III, IV, V, VII, VIII, Collection de textes et Documents sur l'Indochine, Paris, École Française d'Extrême-Orient, 1937-1966.
- “La stèle de Ta-Prohm” en *BEFEO*, tomo 6, 1906, pp. 44-86.
- “Études cambodgiennes XXXIX, L'épigraphie des monuments de Jayavarman VII”, en *BEFEO*, tomo 44, no. 1, 1951, pp. 97-120.

Cunin, Oliver, “The Bayon: an archaeological and architectural study, en Joyce Clark (ed.), *Bayon New Perspectives*, Bangkok, River Books, pp. 136-229.

Dagens, Bruno, “Étude sur l’iconographie du Bayon (Frontons et linteaux)”, en *Arts asiatiques*, tomo 19, 1969, pp. 123-167

Daguan, Zhou, *A Record of Cambodia: The Land and Its People*, Peter Harris (trad.), Silkworm Books, 2007.

Edwards, Penny, *Cambodge, The cultivation of a Nation 1860-1945*, Honolulu, University of Hawai’i Press, 2007.

Evans, Damian, Christophe Pottier, et.al. “Uncovering archaeological landscapes at Angkor using LiDAR”, en *Journal of Archaeological Science*, no. XXX, Elsevier, 2016.

FAO “Irrigation in Southern and Eastern Asia in figures”, *AQUASTAT Survey*, 2011.

Finot, Louis, “L’inscription sanskrite de Say-fong : II. L’inscription sanskrite de Say- Kong,” *BEFEO*, no. III, 1903, pp.18-33.

Foret, Alain, *Le culte des genies protecteurs au Cambodge: Analyse et traduction d’un corpus de textes sur les neak ta*, colección Recherches Asiatiques, L’Harmattan, 2000.

Groslier, Bernard Philippe, *Inscriptions du Bayon*, Paris, École Française d’Extrême Orient, 1973.

- “La cité hydraulique angkoriennne: exploitation ou surexploitation du sol?”, *Bulletin de l’École française d’Extrême-Orient*, No. 66, 1979.

Haendel, Alexandra (ed.), *Old Myths and New Approaches. Interpreting ancient religious sites in southeast Asia*, Clayton, Monash University Press, 2012.

- “Incorporating the Periphery. The classical temples of the southeast Asia and their social context.”, en *Alexandra Haendel (ed.)*, *Old Myths and New Approaches. Interpreting ancient religious sites in southeast Asia*, Clayton, Monash University Press, 2012, pp. 203-217.

Heine-Geldern, Robert, “Conceptions of State and Kingship in Southeast Asia”, *The Far East Quarterly*, vol. 2, No. 1, Association for Asian Studies, novembre 1942, pp. 15-30.

Heng Sophardy, “General Archaeological aspects and speculations concerning the red soil region east of Mekong River in Kampong Cham”, en *Alexandra Haendel (ed.)*, *Old Myths and New Approaches. Interpreting ancient religious sites in southeast Asia*, Clayton, Monash University Press, 2012, pp. 5-11.

Higham, Charles *The Civilization of Angkor*, Berkley-Los Angeles, University of California Press, 2001.

- *The bronze age of Southeast Asia*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 333.

Hendrickson, Mitch, “Historic routes to Angkor: development of the Khmer road system (ninth to thirteenth centuries AD) in mainland Southeast Asia”, en *Antiquity*, No. 84, 12 enero 2010, pp. 480-496.

- “Connecting the dots, Investigating transportation between the temple complexes of the medieval Khmer (9th-14th centuries CE)”, en Alexandra Haendel (ed.), *Old Myths New Approaches*, Clayton, Monash University Publishing, 2012, pp. 84-102.

Jacques, Claude, “The historical development of Khmer culture from the death of Sūryavarman II to the 16th century”, en Joyce Clark (ed.), *Bayon: New perspectives*, Bangkok, River Books, 2007, pp. 28-49.

Lewitz [Pou], Saveros, “La toponymie khmère”, en *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient*, tomo 53 N°2, 1967, pp. 375-451.

Lustig, Eileen, Damian Evans & Ngaire Richards, “Words across Space and Time: An Analysis of Lexical Items in Khmer Inscriptions, Sixth-Fourteenth Centuries CE”, en *Journal of Southeast Asian Studies*, 38, no. 1, Reino Unido, Universidad Nacional de Singapur, febrero 2007, pp. 1-26.

- “Using Inscription Data to Investigate Power in Angkor’s Empire” en *Aséanie*, 27 junio 2011, pp. 36-66.

Mabbett, I.W., “The Symbolism of Mount Meru”, en *History of Religions*, vol. 23, No. 1, agosto 1983, pp.64-83.

Maxwell, T.S., “Religion at the time of Jayavarman VII”, en Joyce Clark, *Bayon, New perspectives*, Bangkok, River Books, 2007, pp. 72-121.

- “The stele inscription of Preah Khan, Angkor, text with translation and commentary”, *Udaya Journal of Khmer Studies*, No. 8, 2007.
- “The short Inscriptions of of the Bayon and contemporary temples”, en Joyce Clark (ed.), *Bayon New Perspectives*, Bangkok, River Books, 2007, pp. 122-135.

Meister, Michael W. “Hindu Temple”, en Mircea Eliade (ed.), *Encyclopedia of Religion*, vol. 14, Londres, Macmillan Publishing Company, 1987, pp. 368-373.

Mus, Paul, “India seen from the east: Indian and Indigenous cults in Champa”, en I.W. Mabbett & David Chandler (eds.), I.E. Mabbett, (trad.), *Monash Papers on Southeast Asia*, No. 3, Centre for Southeast Asian Studies Monash University, 1975.

Rappaport, Roy Ecology, Meaning and Religion, California, North Atlantic Books, 1979, pp.173-174.

Roveda, Vittorio, “Reliefs of the Bayon”, en Joyce Clark (ed.), *Bayon New Perspectives*, Bangkok, River Books, pp.282-361.

Sarkar, H.B., “A cartographical introduction to South-East Asia: the Indian perspective”, en *Bijdragen tot de Taal-, Land-, en Volkenkunde* 138, no. 1, Leiden, 1982, pp.54-63.

Schweyer, Anne-Valerie, “The confrontation of the Khmers and the Chams in the Bayon period”, en Joyce Clark (ed.), *Bayon, New Perspectives*, Bangkok, River Books, 2007, pp.50-71.

Seam, Long, Les noms géographiques khmers d’après les inscriptions du Cambodge, en *Mon-Khmer Studies*, No. 22, Moscou, Institut Oriental, 1993, pp.127-147.

Seckel, Dietrich y Andreas Leisinger, “Before and Beyond the Image: Aniconic Symbolism in Buddhist Art”, en *Artibus Asiae. Supplementum*, vol.45, Artibus Asiae Publishers, 2004, pp.3-107.

Sharrock, Peter D., “The mystery of the face towers”, en Joyce Clark (ed.), *Bayon New Perspectives*, Bangkok, River Books, 2007, pp. 230-281.

Shastri, J.L. (ed.), Śiva Purāṇa, vol 1, Ancient Indian Tradition & Mythology Series, Delhi, Motilal Banarsidass, 1970.

Smith, Jonathan Z. “The bare facts of ritual”, en *History of Religions*, vol. 20, no. ½, edición de Aniversario, Agosto- noviembre, 1980, pp.112-127.

- *Map is not territory, Studies in the History of Religions*, Chicago, University of Chicago Press, 1993.

Stern, Phillipe, “Diversité et rythme des fondations royales khmères”, en *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient*, tomo 44, N°2, 1951. pp. 654-658.

- “Le temple-montagne khmèr, le culte du linga et le Devarāja”, en *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient*, tomo 34, 1934, pp. 611-616.

Stark, Miriam T., “Early Mainland Southeast Asian Landscapes in the First Millennium A D.”, en *Annual Review of Anthropology*, Vol.35, 2006, pp. 437-432.

Thompson, Ashley, “Angkor Revisited, the state of the Statuary”, en Jan Mrázek y Morgan Pitelika (eds.), *What’s the Use of Art?*, Honolulu, University of Hawai’I Press, 2007, pp. 179-213.

Vickery, Michael, Society, Economics, and Politics in Pre-Angkor Cambodia. The 7th-8th Centuries, Tokyo, The Centre for East Asian Cultural Studies for UNESCO, Tokyo Bunko, 1998.

- “Introduction”, en Joyce Clark, Bayon, New perspectives, Bangkok, River Books, 2007, pp.10-27.
- “Bayon: New Perspectives Reconsidered”, *Udaya*, no. VII, 2006.

Wolters, Oliver W., *History, Culture and Religion in Southeast Asian Perspectives*, Singapur, Institute of Southeast Asian Studies, 1982.

Fuentes de Internet

- <http://www.sundial.thai-isan-lao.com/dharmasalaroute.html> [consultdo el 12/10/17]
- Proyecto SEALang creado por el Center for Research in Computational Linguistics en California, Diccionario khmer antiguo <http://sealang.net/oldkhmer/> [consultado en 2017].
- Corpus de inscripciones khmer, SEALang, <http://www.sealang.net/classic/khmer/> [Consultado en 2017]