

# Budismo y sociedad en el Sureste de Asia

John A. Marston



EL COLEGIO DE MÉXICO



# BUDISMO Y SOCIEDAD EN EL SURESTE DE ASIA

CENTRO DE ESTUDIOS DE ASIA Y ÁFRICA

BUDISMO Y SOCIEDAD  
EN EL SURESTE DE ASIA

*John A. Marston*



EL COLEGIO DE MÉXICO

294.39109596

M374b

Marston, John, 1952-

Budismo y sociedad en el Sureste de Asia / John A. Marston. – 1a ed. – Ciudad de México : El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, 2020. 231 p. ; 21 cm.

ISBN 978-607-564-218-5

1. Budismo theravāda – Aspectos sociales – Camboya. 2. Budismo theravāda y política – Camboya. 3. Monjes budistas – Camboya. 4. Budismo theravāda – Aspectos sociales – Sureste de Asia. 5. Budismo theravāda y política – Sureste de Asia. I. t.

*Budismo y sociedad en el Sureste de Asia*

John A. Marston

Primera edición, noviembre de 2020

D.R. © El Colegio de México, A.C.

Carretera Picacho Ajusco núm. 20  
col. Ampliación Fuentes del Pedregal  
Alcaldía Tlalpan  
CP 14110 Ciudad de México, México  
www.colmex.mx

ISBN 978-607-564-218-5

Impreso y hecho en México

## ÍNDICE

Introducción	9
1. El budismo y el Estado en el Sureste de Asia	21
2. Religión y minorías étnicas en Camboya: un panorama general	73
3. La Fundación Asia y los monjes camboyanos que estudiaron en India	101
4. El restablecimiento del monacato camboyano	147
5. La transnacionalización del mérito: comunidades diáspora, monjes estudiantes camboyanos, peregrinos y proyectos de construcción en el Sureste de Asia	197





## INTRODUCCIÓN

He reunido esta colección de artículos para esclarecer el contexto social y político del budismo en el Sureste de Asia Continental y cómo éste ha evolucionado, tanto históricamente como en épocas más recientes. Mi investigación se centra principalmente en el budismo de Camboya, pero mi trabajo está relacionado con el campo de estudio más extenso del budismo theravada en el Sureste de Asia y en Sri Lanka, campo al cual recurro frecuentemente para la enseñanza. La presente obra reúne una extensa bibliografía mediante un capítulo que plantea un panorama general de las relaciones del budismo y el Estado en el Sureste de Asia, seguido de cuatro más que, sin dejar de incluir el factor transnacional, se enfocan en el budismo camboyano. Mi intención es que el panorama general presentado sitúe en un contexto más amplio los cuatro artículos subsecuentes, más específicos, y que los artículos acerca de Camboya puedan servir como estudios de caso para esclarecer y ahondar en las discusiones tratadas en el panorama general, de modo que, en conjunto, estos textos tengan un mayor alcance que si se leyeran individualmente.

Éste no es en esencia un libro acerca de textos o doctrina budista: en él intento considerar al budismo en un contexto sociohistórico, bajo una tradición académica derivada en última instancia de Weber y más directamente de mi mentor Charles Keyes. Richard Gombrich, en uno de sus libros (referencia obligada en cuanto al budismo theravada), distingue su aproximación de la de Weber y rechaza aspectos importantes de su postura con respecto al budismo, sugiriendo que la visión de cultura de ese célebre autor es muy reducida (1988). No obs-

tante, Gombrich se enfrenta con las mismas variables, en cierto sentido, cuando escribe acerca de los orígenes del budismo en India y su desarrollo histórico en Sri Lanka:

Como [las ideas religiosas] afirman ser relevantes para toda vida humana es probable que sean afectadas profundamente por la vida como se vive en torno a ellas. Por otro lado, también forman parte de la tradición, una tradición que a menudo es consciente de sí misma y altamente organizada. Así que responden tanto a los problemas de su ámbito —el pensamiento religioso de su época— como a las condiciones materiales y sociales (Gombrich, 1988, p. 14).

De este modo, yo argüiría, Gombrich se encuentra en conversación con los modelos weberianos que relacionan las dinámicas económicas con las culturales. Gombrich describe su trabajo como “una historia *social* del budismo”. Los artículos aquí compilados se insertan en dicha tradición.

Del mismo modo, en el panorama general —“El budismo y el Estado en el Sureste de Asia”—, intento considerar a la región como un todo en lugar de a los países de forma individual, y recorro a académicos que han intentado hacer generalizaciones acerca de la estructura de las entidades políticas premodernas del Sureste de Asia empleando términos como “*mandala*” (Wolters, 1999), “políticas galácticas pulsantes” [*pulsating galactic polities*] (Tambiah, 1976) o “*negara*” (Geertz, 1980), para describir la estructura de las entidades políticas en torno a un centro, a veces inestable, más que en fronteras nacionales. En dichas entidades políticas la realeza y *palladia* budistas desempeñaron una función importante como centros simbólicos en relación con la organización general de la sociedad. Tales estudios sugieren invariablemente un contraste con el mundo moderno; en el propio capítulo dedicado al panorama general describo la transición hacia esta modernidad. El interés en la transición hacia la modernidad, continuando con la propuesta de Weber, subyace en los estudios referentes al budismo de Keyes y de

Gombrich. Esta tradición académica se perfiló posteriormente con obras importantes sobre el concepto de nación que comenzaron a surgir en la década de 1980, tales como en el clásico de Benedict Anderson, *Imagined Communities* (1983; 1991), o *Siam Mapped* de Thongchai Winichakul (1994). Mientras el budismo del Sureste de Asia continuó recurriendo de forma considerable a la lógica social de las entidades políticas premodernas —con lo que le otorgó gran importancia a la investidura real, así como a la constante asociación del poder político con la identidad nacional mediante reliquias, imágenes sagradas y textos poderosos (Mc Daniel, 2011)—, al mismo tiempo se adaptó a las realidades políticas y económicas cambiantes del Estado-nación.

La modernidad, sin embargo, no puede reducirse a una sola dirección, y, por ello, intento ilustrar los planteamientos variables del budismo ante las diferentes trayectorias que ha adoptado la modernidad política y económica en el Sureste de Asia. En primera instancia, hubo diferentes reacciones del budismo ante las distintas maneras en que el colonialismo concibió y puso en práctica aquello a lo que llamó modernidad —y ante las formas en que Siam (ahora Tailandia), que nunca fue colonizado, puso en marcha reformas modernizadoras para evitar ser colonizado—. Las trayectorias que adoptó el budismo bajo el colonialismo se relacionan, por ejemplo, con las diferentes reacciones coloniales a la monarquía, las diferentes formas en las que el budismo se incorporó a la burocracia colonial y a los sistemas educativos, así como con los distintos modos en que, en el contexto del colonialismo, se llegó a concebir al nacionalismo —y la autoidentificación como naciones budistas—. Se sigue el desarrollo histórico del budismo en relación con las guerras e independencias y las diferentes directrices políticas y económicas —de izquierda y derecha, de aislamiento o de apertura a las fuerzas globales— que los países del Sureste de Asia han tomado a lo largo del tiempo. En cada uno de los cuatro países considerados aquí el budismo ha marcado su propio rumbo; cada uno supone formas particulares de relación con el Estado y sus ideologías cambiantes, así como con otras instituciones sociales.

Así, en el capítulo 1, “El budismo y el Estado en el Sureste de Asia”, muestro cómo estas transiciones aparecen en conjunto en el Sureste de Asia Continental. Los siguientes capítulos, específicamente sobre Cambodia, ilustran algunos de los mismos puntos de transición histórica: la emergente identidad nacional en su efecto sobre las relaciones de etnicidad y religión en “Religión y minorías étnicas en Camboya”; el efecto de la Guerra Fría y los discursos de derecha e izquierda en “La Fundación Asia y los monjes camboyanos que estudiaron en India”; las implicaciones políticas y sociales del restablecimiento del budismo camboyano siguiendo el periodo Pol Pot en “El restablecimiento del monacato camboyano”, y, finalmente, el efecto de la globalización sobre el budismo camboyano en “La transnacionalización del mérito”.

En el primer capítulo me interesa el budismo theravada como religión dominante de Birmania, Laos, Tailandia y Camboya. El theravada —considerado actualmente la tradición “sureña” del budismo— de Sri Lanka y de los cuatro países que conforman el Sureste de Asia se puede distinguir de la tradición vajrayana del Tíbet y de las tradiciones mahayana del Este de Asia por el uso habitual de la lengua pali en las escrituras, por puntos de la doctrina y por los linajes de ordenación relacionados entre sí.

Al budismo theravada se le considera una de las más antiguas escuelas de budismo; ya había cristalizado como escuela para la época del Tercer Consejo durante el reino del rey Asoka, en el siglo III a. C. Un canon de textos del budismo theravada en la lengua pali quedó establecido en la historia temprana del budismo. Y aunque no los podemos datar con precisión, los movimientos que habrían de conformar la escuela mahayana ya probablemente se habrían separado entre los años 150 y 100 a. C. y adquirido una forma más concreta para el año 100. Mientras varias antiguas escuelas de budismo (categorizadas junto con la theravada como escuelas hinayana) usaron textos sánscritos, la escuela theravada ha evolucionado en relación con el canon pali, al ser identificado el sánscrito, actualmente, con el

canon mahayana, de entrada. La tradición theravada se considera más antigua que la mahayana y así, desde la perspectiva de sus seguidores, más pura.

La cuestión de las diferencias doctrinales entre los budismos theravada y mahayana es un tema mayor y trasciende el alcance de este trabajo, pero una discrepancia clave sería el grado al que el concepto del *bodhisattva* (o alguien en el proceso de “budeidad”) se desarrolla en el budismo mahayana, cuya soterología está basada en la meta budista de llegar a ser un *bodhisattva* y donde un panteón de *bodhisattvas* complementa el papel del propio Gautama Buddha. En la soterología theravada la iluminación no está típicamente asociada con el estatus de *bodhisattva*, y mientras que los pasados y futuros budas son reconocidos, existe una visión mucho más restringida de lo que un *bodhisattva* puede ser. (Vajrajana, el budismo del Tíbet y otras partes de los Himalayas, puede categorizarse como mahayana de acuerdo con esta división doctrinal, pero es lo suficientemente distinto en sus prácticas —que abrevan ampliamente del budismo tántrico— como para ser ocasionalmente categorizado como una tercera rama, separada, del budismo.)

Sin embargo, las divergencias entre estas escuelas de budismo no pueden reducirse a lo doctrinal y son igualmente discrepantes por las diferencias en las tradiciones textuales de sus literaturas, la práctica institucional y ceremonial y las diferentes maneras en las que se relacionan con la sociedad en general al construir lo que Geertz (1992) llamó “redes de significado”. Esto incluye las relaciones hacia la sociedad y la política de las que me ocupó en este libro.

La orientación cultural común de theravada está en parte relacionada con el hecho de que en los países theravada premodernos había una relación similar entre el budismo y la monarquía.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Los textos más antiguos y más generales acerca del budismo theravada en el Sureste de Asia incluyen a Spiro (1982) y Swearer (1995). El ya referido libro de Gombrich (1998), más orientado al budismo theravada de Sri Lanka,

Mientras que la distinción entre mahayana y theravada (frecuentemente llamada hinayana) es antigua, los movimientos para valorar la tradición theravada y diferenciarla de otras también son relativos respecto a las tendencias modernas del siglo xx hacia el nacionalismo budista, al desarrollarse en los principales países theravada (véase, por ejemplo, Perreira, 2012).

Dentro de los estudios del budismo ha existido, por un lado, una creciente reticencia sobre el grado en que distinguir la escuela theravada de otras significa “esencialismo”.

Aquellos que se familiarizan más con cualquiera de estas formas de budismo rápidamente comprenden que estas categorías no son entidades fijas, exclusivas, ni todo-inclusivas. De hecho existen profundos problemas con tal categorización, misma que puede cegarnos a la fluidez, complejidad, diversidad y riqueza de cualquier manifestación actual de budismo en personas y comunidades reales. Etiquetar y definir de esta manera las tradiciones vivas que han emergido en el lapso de dos mil a quinientos años es una forma de esencialismo. El esencialismo, siendo frecuentemente una útil herramienta de clasificación, puede en su peor expresión ser una siniestra herramienta de control (Crosby, 2014, p. 2).

Por otra parte, existe también un importante movimiento dentro del estudio del budismo asociado con el trabajo de Steven Collins sobre la observación del subyacente “imaginario” común de las civilizaciones theravada (Collins, 1998); estos estudios, debido a que son ricos en detalles, quizá no contradicen totalmente la tendencia opuesta a desconfiar del esencialismo.

---

es también una introducción clave. Dos textos significativos publicados más recientemente son el de Tilakaratne (2012) (una introducción básica y accesible a la doctrina y práctica theravada), y el de Crosby (2014), un estudio exhaustivo que también busca ser un texto introductorio. Mientras que Crosby tiene una extensa sección sobre “Sangha y sociedad”, su foco temático es algo diferente y menos histórico que el de mi artículo general; ella se concentra en dicha sección en la antropología de la relación entre el monacato y la sociedad lega, en el papel de la mujer en el budismo theravada y en la cuestión de la no violencia.

Ésta no es la dirección que llevo en mi trabajo, y, de hecho, no es la intención de este libro ser un texto acerca del budismo theravada *per se*. Más bien es un libro acerca del papel del budismo en el Sureste de Asia Continental en la forma como se interrelaciona en las coyunturas sociales y políticas. De cualquier manera, es mi esperanza que este tópico pueda contribuir para entender los patrones generales hacia el interior del mundo theravada.

A fin de facilitar el enfoque del primer capítulo, conformado por un panorama general del Sureste de Asia, no incluí en la discusión al budismo de Sri Lanka, el otro país importante del budismo theravada, aunque hay muchas coincidencias y correlaciones entre éste y las tradiciones del Sureste de Asia. Si bien hago una breve referencia al papel de los monjes de la etnia khmer originarios de Vietnam en mi texto sobre el restablecimiento del linaje monástico camboyano, en el capítulo 1 no analizo las poblaciones minoritarias budistas theravada en el exterior de los cuatro países, cuya mayoría se encuentra fuera del Sureste de Asia; no obstante, su importancia se ha hecho cada vez más evidente gracias al trabajo académico reciente (algunos estudios no se han publicado aún y otros se publicaron después de que escribiera originalmente el artículo que se convirtió en el primer capítulo). Además de las poblaciones de la etnia khmer en el delta del Mekong en Vietnam (Taylor, 2014), hay algunas otras practicantes del budismo theravada en el Suroeste de China, colindante con el Sureste de Asia (Borchert, 2017), y unas más que son minoritarias en Bangladesh —las cuales se extienden a regiones de habla bengalí en India—. De nuevo hablamos acerca de un área cultural contigua a Burma (Barua, en prensa). También ha habido conversiones relativamente recientes —en el siglo xx— al budismo theravada en países donde las minorías étnicas practicaban tradicionalmente otras formas de budismo, como en Indonesia (Brown, 1987) y Nepal (LeVine y Gellner, 2007).

En otros sitios (Marston, 2014; 2016) he escrito acerca de la etnicidad en el contexto del Sureste de Asia y sobre el uso

de este concepto de acuerdo con Charles Keyes, para quien era un corolario necesario de la teoría del Estado-nación (1987). Del mismo modo que el primer capítulo, con el panorama general del budismo y el Estado en el Sureste de Asia, el segundo, “Religión y minorías étnicas en Camboya”, intenta hacer una amplia descripción, más que desarrollar una tesis específica. El capítulo representa por lo menos un comienzo al reconocer la importante cuestión del budismo y las minorías étnicas en el Sureste de Asia, aunque el asunto no se considera en el panorama del budismo y el Estado. En comparación con otros países budistas del Sureste de Asia, los conflictos étnicos por motivos religiosos en Camboya han sido bastante moderados, por lo que nos han llevado a preguntarnos por qué.

La omisión más importante en el panorama del budismo y el Estado es la discusión de los conflictos budistas-musulmanes en el Sureste de Asia. Cuando escribí el panorama del budismo y el Estado, la violencia a causa de los conflictos budistas-musulmanes al sur de Tailandia ya se difundía ampliamente, aunque la situación crítica de la minoría musulmana rohingya en Birmania apenas comenzaba a llamar la atención. Desde entonces, en Birmania los ataques budistas se han extendido a otros grupos musulmanes, y la destrucción sistemática de las comunidades rohingya, que ha generado un éxodo masivo de refugiados, ha alcanzado el grado en el cual el término de genocidio pareciera ser apropiado. Sri Lanka, que aún se recupera de una guerra entre singaleses budistas e hindús tamil, también ha experimentado un incremento en las políticas antimusulmanas, y del mismo modo ha habido violencia entre budistas y musulmanes en Bangladesh, de mayoría musulmana. Mientras abundan en Sri Lanka los estudios académicos acerca de la violencia budista-hindú precedente (Tambiah, 1997), así como de los paralelismos con la violencia hindú-musulmana en India, la literatura académica acerca de los conflictos budista-musulmanes apenas se comienza a producir, con obras de referencia obligada acerca de Tailandia (Jerryson, 2011), Birmania (Leider, 2015; Schober, 2017) y Sri Lanka (Holt, 2015; 2016). Mi intención aquí no



es hacer una actualización del capítulo 1: estos asuntos son de creciente preocupación para cualquier persona interesada en el budismo y la sociedad de la región.

Los últimos tres capítulos, cada uno con nuevas investigaciones acerca de Camboya, están ordenados cronológicamente y se podría decir que representan aspectos de la dinámica sociopolítica del budismo en tres momentos específicos: el periodo de la Guerra Fría, las consecuencias del periodo de Pol Pot y la creciente globalización de la actualidad. El capítulo 4, “El restablecimiento del monacato camboyano”, acerca de la reconstrucción del linaje monástico en Camboya después de su abolición por el Khmer Rouge, es el texto más directamente relacionado con los asuntos tratados en el primer capítulo; analiza el proceso social mediante el cual el Estado volvió a institucionalizar su relación con el budismo después de un periodo de caos.

Los dos capítulos restantes, conformados por textos publicados por primera vez aquí, representan la orientación más reciente de mi investigación, pues he intentado explorar los aspectos transnacionales del budismo camboyano. Como su título sugiere, el capítulo final se centra en mi investigación de las conexiones del budismo camboyano con Sri Lanka e India en la actualidad —la compleja interacción conjunta de monjes que van a estudiar, los grupos de peregrinaje de Camboya y de países de la diáspora, así como los proyectos de construcción de templos identificados como “camboyanos” en sitios de peregrinación—. El análisis de estas tendencias más contemporáneas derivó en una investigación histórica mayor, incluido el estudio de las dinámicas de la Guerra Fría en los programas de becas en las décadas de 1950 y 1960, cuando La Fundación Asia (vinculada de manera encubierta con el gobierno de los Estados Unidos) patrocinó a monjes camboyanos que estudiaron en India.

Un libro como éste, compuesto a partir de artículos elaborados a lo largo de un amplio periodo, está en deuda con muchas personas. Estoy especialmente agradecido por el apoyo constante del Centro de Estudios de Asia y África y la comunidad de académicos de la cual formo parte. En mi estudio del

budismo camboyano estoy profundamente agradecido por el diálogo continuo con Elizabeth Guthrie y Chhuon Hoeur a lo largo de tantos años. Si bien sería más arriesgado intentar identificar mi deuda con académicos de Camboya y del Sureste de Asia, de forma más general me gustaría hacer mención de algunas personas: mis mentores Charles Keyes y David Chandler, así como Judy Guthrie, Kate Frieson, Michele Thompson y Anne Hansen. Agradezco especialmente a Jimena Forcada, quien tradujo tres artículos de la versión en inglés y revisó y corrigió las versiones en español de los dos artículos restantes.

#### REFERENCIAS

- Anderson, B. R. O. G. (1983). *Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism*. Londres: Verso. [Versión extendida: 1991, *Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism*. Londres: Verso.]
- Barua, M. (en prensa). Thrice honored Sangharaja Savamedha (1801-1882): Arakan Chittagong Buddhism Across Colonial and counter-Colonial Power”. *Journal of Burma Studies*.
- Borchert, T. A. (2017). *Educating Monks: Minority Buddhism on China’s Southwest Border*. Honolulu: University of Hawai’i Press.
- Brown, I. (1987). Contemporary Indonesian Buddhism and Monotheism. *Journal of Southeast Asian Studies* 18(11), pp. 108-117.
- Collins, S. (1998). *Nirvana and Other Buddhist Felicities: Utopias of the Pali Imaginaire*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Crosby, K. (2014). *Theravada Buddhism: Continuity, Diversity, and Identity*. Oxford: Wiley Blackwell.
- Geertz, C. (1980). *Negara: The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*. Princeton: Princeton University Press.
- Geertz, C. (1992). *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa.
- Gombrich, R. (1988), *Theravada Buddhism: A Social history from Ancient Benares to Modern Colombo*. Londres: Routledge.
- Holt, J. C. (2015). Militant Buddhists and Minority Others: Ethnic Conflict in Theravada Buddhist South and Southeast Asia. En K. M. de Silva (ed.), *Ethnic Conflict in Buddhist Societies in South*

- and Southeast Asia: The Politics Behind Religious Rivalries* (pp. 1-24), Kandy: International Centre for Ethnic Studies.
- Holt, J. C. (ed.) (2016). *Buddhist Extremists and Muslim Minorities: Religious Conflict in Contemporary Sri Lanka*. Nueva York: Oxford University Press.
- Jerryson, M. K. (2011). *Buddhist Fury: religion and Violence in Southern Thailand*. Nueva York: Oxford University Press.
- Keyes, C. F. (1987). *Thailand: Buddhism Kingdom as Modern Nation State*. Boulder: Westview Press.
- Leider, J. (2015). Background and Prospects in the Buddhist-Muslim Dissensions in Rakhine State of Myanmar. En K. M. de Silva (ed.), *Ethnic Conflict in Buddhist Societies in South and Southeast Asia: The Politics Behind Religious Rivalries* (pp. 25-56), Kandy: International Centre for Ethnic Studies.
- LeVine, S. y Gellner, D. N. (eds.) (2007). *Rebuilding Buddhism: the Theravada movement in twentieth-century Nepal*. Cambridge: Harvard University Press.
- Marston, J. (ed.) (2014). *Ethnicity, Borders, and the Grassroots Interface with the State: Studies on Southeast Asia in Honor of Charles F. Keyes*. Chiang Mai: Silkworm Books.
- Marston, J. (ed.) (2016). *La antropología de las fronteras de Tailandia como espacios de flujo*. México: El Colegio de México.
- McDaniel, J. (2011). *The Lovelorn Ghost and the Magical Monk: Practicing Buddhism in Modern Thailand*. Nueva York: Columbia University Press.
- Perreira, T. L. (2012). Whence Theravāda? The Modern Genealogy of an Ancient Term. En P. Skilling, J. A. Carbine, C. Cicuzza y S. Pakdeekham (eds.), *How Theravāda Is Theravāda? Exploring Buddhist Identities* (pp. 443-571), Chiang Mai: Silkworm Books.
- Schober, J. (2017). Belonging in a New Myanmar. *Religion and Society: Advances in Research* 8(1), pp. 158-192.
- Spiro, M. E. (1982). *Buddhism and Society: A Great Tradition and Its Burmese Vicissitudes, Second Expanded Edition*. Berkeley: University of California Press.
- Swearer, D. K. (1995). *The Buddhist World of Southeast Asia*. Albany: SUNY Press.
- Tambiah, S. J. (1976). *World Conqueror and World Renouncer*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Tambiah, S. J. (1997). *Leveling crowds: ethno-nationalist conflicts and collective violence in South Asia*. Berkeley: University of California Press.
- Taylor, P. (2014). *The Khmer lands of Vietnam: environment, cosmology, and sovereignty*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Tilakaratne, A. (2012). *Theravada Buddhism: The View of the Elders*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Winichakul, T. (1994). *Siam Mapped: A History of the Geo-Body of a Nation*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Wolters, O. W. (1999). *History, Culture, and Region in Southeast Asian Perspectives* (edición revisada). Ithaca: Southeast Asia Program-Cornell University.

## 1. EL BUDISMO Y EL ESTADO EN EL SURESTE DE ASIA

*Este capítulo originalmente se escribió como parte de una colección de artículos introductorios para el estudio del Sureste de Asia; pero ese libro no llegó a publicarse. Aunque el artículo apareció en 2011 como un cuaderno de trabajo del Programa de Estudios de Asia Pacífico (PEAP) del Instituto Tecnológico Autónomo de México (ITAM), tuvo una mínima difusión, y al carecer de ISBN o ISSN, no pudo someterse a una revisión académica, a pesar de que, como se verá, la síntesis particular que contiene acerca del budismo en el Sureste de Asia no puede encontrarse en la literatura sobre el tema, y de que un trabajo de este tipo puede ser especialmente provechoso para México y para el mundo de habla hispana como una introducción al budismo del Sureste de Asia Continental. La traducción al español que aquí se publica fue editada por Jimena Forcada y presenta ligeras diferencias con respecto a la versión originalmente traducida y publicada por el PEAP.*

Algunas tradiciones académicas conciben la religión y la política como dos ámbitos separados —cada uno con sus propios principios unificados de análisis—, pero se arguye también que esta forma de ver el mundo se debe entender como una perspectiva occidental posterior a la era de la Ilustración (Asad, 1993, p. 28).<sup>1</sup> Su utilidad quizá sea mayor cuando se aplica al

<sup>1</sup> Agradezco a Charles Keyes por sus comentarios a un borrador preliminar (el papel que desempeñó a través de los años para dar forma a las ideas del presente en realidad es mucho mayor de lo que reflejan aquí mis múltiples citas de su obra), así como a Jennifer Leehey y a Elizabeth Guthrie. Reconozco también mi deuda con Guthrie por nuestro ya añejo diálogo sobre el budismo. Aclaro que ninguno de ellos es responsable por cualquier error de interpretación o de fondo que pudiera prevalecer.

estudio de sociedades que, como las de México, Europa Occidental o los Estados Unidos, mantienen una fuerte tradición laica. En el estudio de diversas sociedades no occidentales y de las premodernas estas dicotomías son más difíciles de justificar, y, desde el punto de vista de algunos académicos, la distinción suscita problemas analíticos, incluso en Occidente. Hay una importante corriente académica que se enfoca en las relaciones entre religión y Estado, y es particularmente útil para comprender la dinámica prevaleciente en los países donde el budismo theravada es dominante (Sri Lanka y los cuatro países del Sureste de Asia Continental) (Keyes, 2002, p. 246).

Para construir mi visión general del budismo y el Estado en el Sureste de Asia, recurro a académicos, muchos de ellos influidos por Weber —quienes consideran que la religión contribuye a la formación sociopolítica, y que ésta, a su vez, puede ayudar a dar forma a la religión—. Igual que Weber, estos académicos conciben las fuerzas económicas y la organización como factores que necesariamente interactúan con sistemas de significado, tal como son puestos en práctica en la acción social. Ésta es la dinámica que quisiera explorar al analizar la extensa trayectoria histórica de la religión en el área. Espero que este extenso estudio pueda ayudar a esclarecer la relación que guarda el budismo con el Estado en la actualidad.

#### LA CRISTALIZACIÓN DE LA TRADICIÓN

Al analizar la relación entre los Estados del Sureste de Asia y el budismo theravada, podría decirse, de forma simplificada, que un amplio patrón se desarrolló desde el siglo xiv a lo largo de la franja que hoy comprende los territorios de Birmania, Tailandia, Laos y Camboya. Algunas formas de budismo theravada basadas en pali existían desde hace mucho tiempo en zonas de habla mon (localizadas en la cuenca del río Chaopraya) y también en algunas regiones de Birmania (en lo que eran, al menos parcialmente, áreas Pyu) mezcladas con otras varieda-

des de budismo. El budismo theravada, en alguna de sus formas, ya se había propagado en la región durante los siglos XII y XIII, cuando nuevos tipos reformados de theravada procedentes de Sri Lanka comenzaron a dominar la región.<sup>2</sup> Y aunque aún se debaten las razones y los detalles sobre cómo, dónde y cuándo ocurrió esta propagación religiosa, podemos afirmar, al menos, que la configuración emergente de Estado y religión (que simultáneamente recurría a las ricas tradiciones dvaravati, khmer y pyu/birmanas, las cuales le precedieron) se produjo a la par del surgimiento de los reinos y principados de habla tai, y podría haber servido para legitimarlos. Eventualmente, se configuró un nuevo balance entre el comercio, la realeza y la burocracia del Estado desde Birmania hasta Camboya y los estados Tai (Andaya, 2002; Kirsch, 2011; Lieberman, 2003). La tradición agraria se había establecido desde mucho tiempo atrás, y la sofisticación de entidades políticas como Pagan y Angkor se podía apreciar de manera dramática en la arquitectura monumental. Las transformaciones sociales que acaecieron con la generalización del budismo theravada estuvieron relacionadas con el colapso de los “Estados primigenios” (*charter polities*, como Lieberman llama a los Estados de Angkor y Pagan) y también, eventualmente, con los procesos sociales que incluyeron nuevos tipos de estabilización social, penetración económica y propagación del alfabetismo en un porcentaje mayor de la población. Estas entidades políticas recién creadas se centraron en la figura de un rey, identificado como budista, con súbditos leales a él, a sus gobernantes y a los símbolos que los rodeaban; una economía agrícola basada en cultivos de arroz (quizá más descentralizada que antes), y un sistema de escritura local para cada reino. La institución del monacato temporal se sustentó

<sup>2</sup> Skilling (1997) examina la evidencia en las inscripciones del budismo pali temprano del Sureste de Asia que datan del periodo comprendido entre los siglos V y VIII e.c.; sustenta que el budismo theravada antes del movimiento de reforma, entre los siglos XIV y XV, no se encontraba vinculado a Ceilán. Agradezco a Elizabeth Guthrie por indicar la importancia de este artículo.

sobre un mayor porcentaje de la población, en comparación con las tradiciones monásticas previas, pues sirvió de forma compleja para legitimar a la clase gobernante, proveyó una continuidad social que trascendió a la autoridad del Estado, ofreció una ideología de autodisciplina entre la población masculina y promovió el alfabetismo y la preponderancia de la tradición escrita (Keyes, 2008). En el templo budista, como sitio de generación de mérito, mujeres y hombres podían desarrollar sus relaciones con la comunidad rural, y con el reino y su visión de lo universal.

Los académicos que han intentado explicar la dinámica centro-periferia de los Estados premodernos del Sureste de Asia utilizan términos como *mandala*, *negara* y *Estado sistema solar* (*solar polity*) (Geertz, 1980; Wolters, 1999; Lieberman, 2003).<sup>3</sup> El término empleado por Tambiah (1976), “Estado galáctico pulsante” (*pulsating galactic polity*), enfatiza el grado en el que distintos centros podían incrementar su importancia o “pulsar” a lo largo del tiempo (otros investigadores también han aplicado estos términos para describir los regímenes políticos islámicos e hinduistas del sureste asiático).<sup>4</sup> Birmania (que contó con varias capitales ubicadas en distintos lugares a lo largo de la historia) y el Estado siamés de Ayuddhya fueron probablemente las entidades políticas más importantes. Competían por obtener la hegemonía y en varias ocasiones enfrentaron a reinos y principados vecinos, entre ellos: los situados en Camboya; el reino de Lanna en Chiang-Mai; el Estado laosiano de Lan Xang

<sup>3</sup> El término *mandala* se refiere a los Estados que no poseían fronteras geográficas definidas y organizadas en torno a un centro simbólico. Por otra parte, *negara* significa el asiento de la autoridad política en Bali precolonial. Geertz, desarrollando el concepto de *negara*, habla del “Estado-teatro”. Se hace referencia al esquema con el cual un gobernante podía llevar a cabo la representación teatral en la que él era el centro de un universo social.

<sup>4</sup> El *Estado galáctico pulsante* se refiere a los reinos que constituyeron una reproducción de las jerarquías cósmicas ordenadas en la época temprana de algunas civilizaciones asiáticas y que se basaban en las concepciones religiosas del universo.



(posteriormente dividido en Luang Prabang, Vientiane y Chamapasak), y los Estados Shan, Pegu y Arakan. Estas rivalidades y la aprehensión periódica de las élites culturales podrían haber promovido también la homogeneidad cultural de la región.

Los reyes budistas ocasionalmente caían en la presunción de identificarse a sí mismos como *bodhisattvas* o como Maitreya, el buda del futuro, cuyo poder se constituía en términos budistas como procedente del mérito acumulado a lo largo de sus vidas anteriores. De acuerdo con el linaje del rey maurya del siglo III a. e. c. Asoka (o bien su idealización histórica), el rey desempeñaba su labor como defensor de la doctrina budista (*dhamma*) y de la comunidad monástica (*sangha*), en la creación de un reino recto y pacífico. No obstante, periódicamente los gobernantes intervenían para purificar la *sangha*. Como el mérito se generaba mediante regalos a la comunidad monástica, la organización tenía el potencial de adquirir tanto poder que competía con el del rey (Aung-Thwin, 1985).

Como en el tiempo del monarca Asoka, el poder del centro era representado, por lo menos parcialmente, por el simbolismo budista (que a menudo tenía un grado de ambigüedad con la iconografía del brahmanismo o del animismo): estupas, reliquias y poderosas imágenes de Buda (Reynolds, 1978).

Los Estados experimentaron transformaciones cíclicas y, con el paso de los siglos, su administración se tornó más compleja, en los ámbitos tanto de las instituciones estatales como de las religiosas (Lieberman, 2003). Es un error atribuir demasiada coherencia a lo largo del tiempo entre un Estado y otro. Sin embargo, los cambios que comenzaron a mediados y finales del siglo XIX fueron lo suficientemente profundos para tomar esta configuración “tradicional” como una línea base cuando examinamos los distintos rumbos emprendidos a partir de este momento crucial en términos político-económicos.

## EL PERIODO COLONIAL

Aunque Tailandia (en aquel entonces Siam) fue el único Estado en escapar a la colonización, también sufrió importantes cambios políticos y económicos que afectaron las relaciones entre religión y Estado. Tailandia también fue el único de los cuatro países que mantuvo sin interrupción a la institución monárquica, aunque la naturaleza de su sistema de gobierno cambió de forma significativa. Por otro lado, las distintas políticas coloniales puestas en marcha por Gran Bretaña (en Birmania) y por Francia (en Camboya y Laos) también originaron diferencias en las configuraciones entre religión y Estado en cada entidad política.

La segunda mitad del siglo XIX fue un lapso de grandes transformaciones en casi todo el mundo. Fue el periodo de la “alta colonización” e incluso aquellas sociedades no conquistadas recibieron influencias de las instituciones capitalistas en expansión, del desarrollo de los medios de transporte y de los avances en la tecnología industrial. En los cuatro países budistas theravada del sureste asiático hubo grandes cambios en la manera en que la sociedad se relacionó con el Estado y la economía; a su vez, esto afectó en varias formas la función que desempeñaba la religión.

Como Siam nunca fue una colonia, sería tentador afirmar que en ese país el budismo se desarrolló con mayor naturalidad si se le compara con los otros tres Estados. Sin embargo, el reino también experimentó importantes cambios en lo que respecta a la estructura del budismo institucional. En ocasiones, a Siam se le describe como una semicolonias porque, a pesar de mantener su independencia formal, se le forzó a firmar una serie de tratados desiguales con las grandes potencias coloniales, mientras adoptaba reformas similares a las instituidas por sus vecinos colonizados. En parte, sus gobernantes reconocieron estas acciones como la única alternativa para escapar a la colonización. Siam creó una economía de exportación efectiva vinculada con las potencias coloniales, en particular con Gran Bretaña. Por

otro lado, académicos como Winachakul (1994) y Loos (2006) mencionan el grado en que Siam fue al mismo tiempo semicolonía y colonizador, pues durante este periodo logró expandir su control estatal sobre zonas con las que anteriormente había mantenido una relación tributaria menos formal.

El budismo siamés experimentó importantes cambios durante este periodo. Éstos fueron acordes con un amplio patrón histórico de monarcas del budismo theravada que implementaban reformas periódicas destinadas a purificar a la comunidad monástica, pero, al mismo tiempo, fueron coherentes con la creciente orientación de Siam hacia la modernidad (tal como se concebía en la época colonial y en términos del Sureste de Asia).

Antes de convertirse en rey, Rama IV (Mongkut, r. 1851-1868) llevó una vida monástica durante 20 años, quizá porque, como monje, sería considerado una amenaza menor al contender por el trono (Wyatt, 1984). Durante su vida monástica estudió sistemáticamente las escrituras budistas y lo que él consideró como los rituales mon más puros. Lo anterior resultó en la creación del *Thammayut*, un movimiento reformista dentro del monacato. El *Thammayut* adquirió importancia durante el reinado de Mongkut y bajo su sucesor, Rama V (Chulalongkorn, r. 1868-1910), y se instituyó como una orden monástica al margen de la ya existente orden *Mahanikay* (Reynolds, 1973; Tambiah, 1976). Por sus vínculos con la monarquía, el *Thammayut* goza de gran prestigio entre la sociedad tailandesa, y pretende ser una forma más “pura” de budismo, pues afirma apegarse de manera más precisa a las escrituras budistas, exige a los monjes una disciplina más estricta y promueve una pronunciación de las escrituras en pali que supone ser más cercana a la original. Al mismo tiempo, el *Thammayut* insiste en ser una forma más moderna de budismo que evita caer en supersticiones. Uno de sus planteamientos es que el verdadero budismo, tal como se encuentra en las escrituras, es racional y congruente con la ciencia moderna.

A inicios del siglo xx se sistematizó la estructura administrativa del budismo siamés. Las jerarquías se definieron clara-

mente y el establecimiento de un sistema de exámenes implicaba que el conocimiento estandarizado, determinado centralmente, y el grado de alfabetismo de un monje indicarían su posición dentro del escalafón monástico.

En algunas ocasiones, los historiadores dedicados al estudio de Tailandia señalan que Chulalongkorn fue quien realizó las reformas administrativas de mayor envergadura.<sup>5</sup> En cambio, su sucesor, Rama VI (Vajiravudh, r. 1910-1925), se destacó por cultivar la ideología nacionalista. A Vajiravudh se le asocia con el slogan “nación, religión y rey”, y durante ese preciso momento histórico no había duda alguna de que la religión referida era el budismo theravada.

Como lo demuestra Loos (2006), durante este periodo los siameses construyeron una idea de modernidad basada en el budismo, lo cual influyó en su relación con los pueblos musulmanes del sur, a quienes consideraban menos modernos. En contraste, en Birmania, Camboya y Laos la modernidad colonial no podía encontrar un sustento directo en el budismo debido a que las potencias coloniales no eran budistas, no obstante, durante el periodo poscolonial fue común relacionar el concepto de modernización con el progreso del budismo.

A pesar de que la relación del Estado colonial francés con el budismo está mejor documentada en el caso de Camboya que en el de Laos, podemos asumir que en ambos países ocurrió el mismo patrón general: la preservación de la institución monárquica (que adquirió una función ceremonial más compleja, mientras se le despojó de cualquier poder efectivo); la desconfianza francesa hacia los antiguos vínculos con el budismo siamés y la consecuente creación sistemática de nuevas instituciones nacionales budistas —que hasta cierto punto reconocieron y valoraron al budismo—, así como una división entre tipos de budismo reformado (que se acoplaban fácilmente tanto a las instituciones coloniales, como al budismo internacional emergente) y prácticas tradicionales más locales.

<sup>5</sup> Por ejemplo, Wyatt (1984, p. 223).

La situación en Laos fue distinta a la de Camboya debido a que el control francés se consolidó 25 años más tarde. Los pueblos dominantes de tierras bajas, los lao, eran budistas, y habían coexistido con un gran número de minorías étnicas no budistas; además, los lazos tradicionales lao con Siam eran más profundos que aquellos de Camboya. Asimismo, la nueva colonia de Laos no estaba conformada originalmente por un solo reino; mientras la corte de Luang Prabang mantuvo una posición como protectorado (muy similar a la de la corte de Camboya), los franceses gobernaron directamente aquellas partes de Laos que no formaron parte del reino de Luang Prabang (los remanentes de Champasak y Vientiane después de la conquista efectuada por Siam).

Para la práctica religiosa es igualmente relevante la transformación de la función de la institución monárquica durante el periodo colonial, siendo más suntuosa al mismo tiempo que perdía poder. Esto implicaba que los reyes y la familia real en general aún se desempeñaban como patrocinadores personales de los templos, en particular de aquellos del Thammayut (que se propagaron por Camboya y Laos tras arraigarse en Siam). También que la religión (tanto el brahmanismo como el budismo) desempeñaba aún una función importante para la legitimación ceremonial del reino. Sin embargo, había otros aspectos de la religión en manos de la burocracia y fuera de la supervisión inmediata de la monarquía.

Para contrarrestar la influencia de Siam (teniendo en cuenta que muchos monjes jóvenes acudían a este reino para realizar sus estudios) los franceses hicieron varios intentos por fundar escuelas de lengua pali en Camboya; en 1914 se logró instituir la primera en Phnom Penh, la cual sentó las bases para el Instituto Budista de 1930 (Edwards, 2004; 2007; Hansen, 2004; 2007). El papel de la ciudadana francesa Suzanne Karpelès en la creación del Instituto Budista está bien documentado. Karpelès sobresalía por su erudición e impresionante dominio de la lengua khmer; su labor modificó de manera significativa las instituciones religiosas en Camboya. El Instituto Budista reco-

lectó documentos budistas en khmer y los publicó como libros. En general fomentó la enseñanza sistemática de esta religión y, además, promovió la lengua khmer y la literatura. Intelectuales asociados con el instituto se compenetraron con la publicación de *Nagara Vatta*, uno de los primeros periódicos publicados en idioma khmer y una publicación importante en el desarrollo del nacionalismo khmer. En este panorama, las primeras figuras verdaderamente nacionalistas en Camboya eran personas originalmente afiliadas al Instituto Budista.

En la misma época surgió un movimiento modernizador dentro del budismo camboyano conocido como “Dhamma Moderno” o “*Dharm-thmī*” (Hansen, 2007, p. 77).<sup>6</sup> Éste tenía algunas semejanzas con el Thammayut, pero se originó dentro de la secta más grande de Mahanikay. Existía una desconfianza mutua entre el Thammayut y el nuevo movimiento, quizá porque el Thammayut se vinculaba estrechamente con Siam y la monarquía, mientras que el *Dharm-thmī* evolucionó en tal forma que sirvió como enlace con el Instituto Budista recién establecido por los franceses. Durante su periodo formativo, el nuevo movimiento se llamó *Dharm-thmī*, aunque en la actualidad popularmente también se le conoce como *samey*, o tendencia “moderna”. Mientras que la participación de varios personajes fue determinante para la formación temprana del movimiento, dos monjes se asocian principalmente con éste: Ven. Chuon Nath y Ven. Huot Tath. Ambos tendrían una participación central en la dirección del Instituto Budista y se convertirían en patriarcas de gran influencia. El movimiento se caracterizó por la manera peculiar de portar la túnica, la pronunciación del pali, su énfasis en la traducción en vez de la recitación, el uso de libros publicados en lugar de manuscritos sobre hojas de palma, y la eliminación de elementos que suponían una influencia

<sup>6</sup> En una versión previa de este artículo me basé en Penny Edwards para indicar que el término de “Dhammakay” era común durante este periodo inicial. Posteriormente, he llegado a cuestionarme si el término “Dhammakay” en realidad se empleaba en esa época.

del animismo y del brahmanismo. Las divisiones entre prácticas reformadas y no reformadas fueron la principal fuente de tensión en el budismo camboyano hasta el inicio del periodo de la Kampuchea Democrática en 1975, y han resurgido en los últimos años (Marston, 2002b; 2008c).

En Laos los franceses también crearon un Instituto Budista en 1931 y una escuela de pali en 1937. Durante la inauguración del Instituto el monje camboyano Ven. Chuon Nath lo describió como un lugar para “la instrucción de los monjes en la ciencia religiosa y la moral” (Evans, 1998, p. 50). De igual forma, el gobierno colonial intentó sistematizar la estructura del monacato a finales de la década de 1930. Sin embargo, el alcance de estas innovaciones fue quizá menor que en Camboya (Gunn, 1990; Stuart-Fox, 1999). Otro aspecto importante fue la restauración francesa de monumentos y templos budistas que más adelante se convertirían en importantes símbolos nacionales.

Por otra parte, la colonización de Birmania se desarrolló por etapas a lo largo del siglo XIX. Los británicos primero se apoderaron del sur y, posteriormente, del centro y el norte. Cabe destacar que en este periodo de transición, una vez que parte de Birmania cayó en manos de los británicos, el poderoso rey Mindon (r. 1853-1878) dio inicio al proceso que desencadenó reformas modernizadoras similares a las que Mongkut había llevado a cabo en Siam. Bajo el mandato de Mindon tuvo lugar el Quinto Consejo Budista, una reunión con la ambición de tener importancia comparable a la de los consejos de la era budista temprana y que emulaba a los de Asoka (el organizador del Tercer Consejo). El propósito enunciado por el consejo birmano era el de autentificar y universalizar las escrituras pali labradas en 729 tablas de mármol que después serían resguardadas en una estupa en Mandalay.

No hay que perder de vista que en todos los países de budismo theravada del sureste asiático la llegada del colonialismo ocasionó el surgimiento de movimientos de resistencia de carácter milenarista (si bien Siam no fue colonizado, se podría decir que el reino “colonizó” la región norte y la noreste, las cuales

anteriormente eran reinos independientes, y durante el proceso de incorporación de estas regiones a las instituciones del Estado moderno siamés surgieron movimientos milenaristas). Los movimientos milenaristas eran un reflejo de la formación del Estado premoderno, pues se centraban en la figura de un líder carismático que usualmente afirmaba tener algún tipo de conexión con la realeza (las conexiones podían ser poco convencionales y podían incluir la reencarnación, reclamaciones infundadas de una ascendencia noble o la posesión de espíritus reales) (Keyes, 1977; Tambiah, 1984). A pesar de que movimientos similares ocurrieron en algunos Estados musulmanes y cristianos del Sureste de Asia, los surgidos en los países que nos atañen fueron “budistas” en la medida en que se constituyeron con base en las profecías budistas y sus líderes se presentaban a sí mismos como personas con una fuente de mérito especial (también en términos de estas profecías).

Los académicos frecuentemente discuten acerca de la transición de formas tempranas de resistencia hacia otras más modernas e institucionales, y aunque el acercamiento a esta dicotomía debe ser cauteloso, nos ayuda a distinguir los nuevos tipos de nacionalismo y las formas de resistencia que emergieron por primera vez a inicios del siglo xx (por ejemplo, Steinberg, Chandler, Smail, Roff, Taylor, Woodside y Wyatt, 1987). Dentro del contexto theravada, los movimientos nacionalistas estaban estrechamente vinculados con los movimientos modernizadores del budismo. Si bien este ensayo no busca entrar en detalle sobre el papel del movimiento modernizador del budismo en Sri Lanka —algunas veces conocido en la literatura académica como “Budismo Protestante” (Gombrich, 1988)—, éste guarda una estrecha correspondencia con los movimientos modernizadores que tuvieron lugar en su colonia hermana de Birmania. Los movimientos en Sri Lanka y Birmania se nutrieron mutuamente y ejercieron influencia sobre lo que acontecía en otros países theravada.

En la Birmania británica (a diferencia de lo que sucedió en Camboya y Laos) la eliminación de la monarquía causó una cri-



sis de particular importancia dentro del budismo, pues las mitologías que rodeaban a las instituciones estaban profundamente ligadas a éstas; además, el patronazgo estatal de la religión había terminado y no había más mecanismos para formalizar la jerarquía de las órdenes tradicionales (Sarkisyanz, 1965; Matthews, 1999). La relación de los británicos con el budismo birmano sería mucho más conflictiva que la francesa en Indochina.

Los británicos suprimieron brutalmente una insurrección que alcanzó la parte alta de Birmania al ejecutar públicamente a los aspirantes al (ahora inexistente) trono. Cuando menos uno de los monjes fue colgado públicamente; otro abandonó los hábitos para guiar a una resistencia durante tres años. Otro personaje más, que anteriormente había sido monje, afirmó ser el salvador profético e intentó tomar el palacio en Mandalay.

Los movimientos budistas relacionados con el nacionalismo —en un sentido más moderno de la palabra— que comenzaron a cristalizarse a inicios del siglo XX a menudo tenían conexiones con organizaciones budistas conformadas por personas laicas. La Asociación Budista de Hombres Jóvenes (YMBA, por sus siglas en inglés) se fundó en Rangún en 1906 y seguía el modelo de la Asociación Cristiana de Jóvenes (YMCA, por sus siglas en inglés). Mientras que una campaña que pretendía sustituir en el himno del Imperio la frase “Dios salve la reina” por “Buda salve a la reina” había pasado relativamente desapercibida, la controversia sobre si los extranjeros deberían utilizar zapatos en templos budistas —un punto discutido por el YMBA— llegó a tener implicaciones de mucho mayor alcance. A principios de 1920 se encarceló en diversas ocasiones a U Ottama, un monje budista y activista vinculado con los movimientos modernizadores de Sri Lanka e India, por dirigir a un grupo de monjes politizados que buscaban vincular la idea de nacionalismo con la de budismo.

Otra de las grandes tendencias del momento con repercusiones de largo alcance fue el movimiento para enseñarle meditación a la población laica. Generalmente se considera que esta tendencia en Birmania tiene sus orígenes en los trabajos del

monje Ledi Sayadaw (1846-1923) (Keyes, 2007; Jordt, 2007). Tanto en Birmania como en Sri Lanka y Tailandia el movimiento de meditación laica se asocia con la modernización budista, pero en Birmania adquirió matices milenaristas que consideraban la meditación de las masas como una vía de acceso hacia una nueva era budista.

A principios de 1930 tuvo lugar otra gran rebelión del campesinado similar, en trayectoria y organización, a otras rebeliones milenaristas “premodernas” consumadas durante los albores del colonialismo. En parte, ésta se promovió por la insistencia británica en la recaudación de impuestos en el contexto de una fuerte depresión económica.

En el contexto de un budismo más folclórico de Birmania rural se esparció el rumor de que Saya San era el Satkya-Min (el gobernante budista ideal de las cuatro islas-continentes),<sup>7</sup> con la reputación de tener ascendencia real. De acuerdo con las tradiciones, este personaje tenía una “ciudad real” llamada “Buddha-Yaza-Myo” (la Ciudad del Rey Buda), donde trazó y erigió un palacio de bambú (en el contexto del antiguo simbolismo del centro del cosmos) en la jungla de la montaña Alaun-taung, en el distrito Tharrawaddy. Incluso antes de la insurrección se autoproclamó rey en la pagoda Myasein Taungnyo, bajo el título de “Thupannaka Galuna Raja”, conferido con los atributos tradicionales de la realeza. Sus seguidores juraron arriesgar sus vidas y quedaron “unidos para expulsar a todos los no creyentes”... “para que, nuestra religión pueda ser salvada de los no creyentes” (Sarkisyanz, 1965, p. 162).

En los años subsecuentes, los movimientos nacionalistas tomarían distintas direcciones, no todas de carácter budista, pero una fuerte corriente continuó asociando la identidad birmana con el budismo.

<sup>7</sup> La cosmología budista establece la existencia de cuatro continentes.

LAS IDENTIDADES NACIONALES DESPUÉS  
DE LA SEGUNDA GUERRA MUNDIAL

El periodo posterior a la segunda Guerra Mundial, cuando la mayoría de las colonias en el mundo había alcanzado su independencia, fue una época de gran optimismo y sentido de empoderamiento entre los países emergentes del “Tercer Mundo”. La Guerra Fría representó la competencia entre los bloques capitalista y comunista para prestar ayuda a los países emergentes a cambio de su alineación con su respectiva zona de influencia geopolítica. Las nuevas configuraciones políticas y económicas crearon un nuevo sentido de la modernidad y abrieron las discusiones acerca de lo que una nación podía y debía ser. La religión a menudo figuraba en las narrativas nacionales.

Con frecuencia se afirma que el asesinato del líder independentista Aung San cambió significativamente la dirección de Birmania; él era el único capaz de crear un Estado secular que unificara a la población étnica birmana con las demás etnias del país. U Nu (1949-1962), quien se convirtió en el primer ministro después de la independencia, se apoyó en el budismo para forjar las instituciones nacionales —una bendición paradójica en una política multiétnica, pero que continuaría teniendo repercusiones en los regímenes posteriores—.

El año 2500 del calendario budista fue un año de gran importancia cultural; para entonces, la mayoría de los principales países budistas había alcanzado su independencia.<sup>8</sup> De acuerdo con las interpretaciones de las escrituras budistas, Maitreya (el Buda del futuro) llegaría 5000 años después de que el Buda Gautama hubiera alcanzado el nirvana. Del mismo modo, varias profecías sostenían que la mitad del camino, es decir, el buddha-jayanti del año 2500, sería también un momento auspi-

<sup>8</sup> Debido a las distintas formas en las que se interpreta el año en el calendario, India, Sri Lanka y Birmania lo celebraron en 1956, pero Tailandia y Camboya en 1957.

cioso para la transición.<sup>9</sup> La independencia de los cuatro países del budismo theravada se interpretó como un buen augurio, en especial, en Birmania y Sri Lanka, donde el jayanti tuvo importantes implicaciones políticas e influenció la manera de concebir el nacionalismo (Sarkisyanz, 1965; Tambiah, 1992).

En los nuevos países independientes, y probablemente en otros sitios, se propagó la percepción del inicio de una nueva era budista. En uno de los libros publicados en India con motivo de las celebraciones se expone: “se cree que este aniversario propiciará el renacimiento del budismo y traerá paz universal a todo el mundo” (Bapat, 1956, pp. 53-54). Sarkisyanz cita a un sobresaliente editor birmano que en 1952 le comentó: “existe la creencia, incluso aquí, de que el aniversario 2500 de Mahaparinibbana del Buda marcará un gran renacimiento del budismo junto con la sensación de que la ‘edad de oro’ a la que todos los hombres anhelan, podría comenzar ahora” (1965, p. 207). Es decir, a lo largo y ancho del mundo budista el suceso estuvo impregnado con tintes milenaristas —esto, a pesar de que algunas figuras prominentes relacionadas con las actividades del buddha-jayanti eran a menudo identificadas con tendencias modernizadoras del mundo theravada—.

Gran parte del ímpetu del suceso se generó gracias a la celebración del Sexto Concilio Budista en Rangún (un evento de dos años de duración), programado para culminar con los festejos del buddha-jayanti en Birmania (en 1956, ocho años después de su independencia). Para el Concilio se construyeron la pagoda de la Paz de Kaba Aye, así como una enorme cueva. El evento reunió a monjes de alto rango, a académicos dedicados al budismo theravada y a jefes de Estado. Su propósito, al igual que el del Quinto Concilio convocado por el rey Mindon, era

<sup>9</sup> El buddha-jayanti se refiere al día en el mes de *wesak* (el mes lunar entre abril y mayo) en que se conmemora anualmente la iluminación de Buda, que además coincide con el día de su nacimiento y cuando alcanzó el nirvana. La importancia del buddha-jayanti del año 2500 hace que en ocasiones la mención de esta fecha se refiera exclusivamente a las celebraciones de dicho año.

alcanzar un consenso en cuanto a los textos estándares escritos en pali de las escrituras budistas. El concilio vinculó a Birmania con el ímpetu del budismo internacional; por ejemplo, en la Federación Mundial de Budistas en Sri Lanka Birmania consiguió una participación central. Del mismo modo, el evento recalcó el vínculo del régimen de U Nu con el rey precolonial Mindon con la idea implícita de que el primer ministro estaba restaurando lo que se había perdido o menoscabado durante el colonialismo. U Nu asumía, en cierto sentido, la labor del rey Asoka como protector de la doctrina budista a la par que promovía un estilo “moderno” de organización social, acorde con las tendencias internacionales. Al igual que los líderes políticos cingaleses del mismo periodo, U Nu habló sobre el socialismo budista, una especie de Estado benefactor que se encargaría de liberar a la gente del sufrimiento, entendido en términos budistas (Smith, 1965; Swearer, 1995). Se debe tener en mente que U Nu asumió este papel, en parte, desde una posición endeble —pues luchaba para contrarrestar el caos político y una insurrección extendida—. En un ámbito más personal, U Nu repitió el patrón de avocarse a la religión en tiempos de crisis.

En Camboya también se llevaron a cabo celebraciones masivas del buddha-jayanti durante los años siguientes. Para el festejo trajeron una reliquia de Buda desde Sri Lanka y la instalaron en una nueva estupa ubicada frente a la estación ferroviaria de Phnom Penh (Marston, 2006c; 2007; 2008b). La celebración atrajo a la ciudad tanto a monjes como a personas laicas de todas partes de Camboya, donde afloraron intensos sentimientos entre los presentes, y 2 500 personas se ordenaron en una sola ceremonia. Las festividades, celebradas a tan sólo dos años de la independencia y poco después de que el rey Sihanouk abdicara para liderar el nuevo proyecto de Estado, representaron una especie de rito de fundación del nuevo país independiente, constituido como un Estado budista. Las celebraciones también ayudaron a consolidar el poder personal de Sihanouk al concluir el proceso de independencia. Éstas enfatizaron la importancia de la liberación de Camboya del dominio de las poten-

cias coloniales no budistas y exaltaron los vínculos del país con otros países budistas. Igual que en Birmania, el evento adquirió tintes milenaristas que parecían anunciar la llegada de una nueva era moderna. Sihanouk eventualmente también se pronunciaría en favor del “socialismo budista” en Camboya, aunque declaró que su definición tenía una connotación distinta a la de U Nu, quizá porque ponía énfasis en la monarquía como fuerza movilizadora del socialismo.

El buddha-jayanti también cobró importancia en Tailandia, en donde el festejo era referido como la Vigésimoquinta Celebración del Centenario de la Época Budista (Thak, 2007, pp. 66-68). El primer ministro Phibun planeó el evento y, de acuerdo con Thak, hizo poco por incluir al rey en el proceso. En el año previo al evento, Phibun se dedicó a la restauración de templos y erigió un Centro Budista de gran tamaño; asimismo, se crearon 2 500 estatuas de Buda en oro, 2 500 jóvenes se ordenaron como monjes (al igual que en Camboya) y se liberó a los presos políticos. U Nu asistió a la ocasión y, entre otras cosas, visitó Ayutthya (una decisión controversial para muchos tailandeses, ya que Birmania había conquistado Ayutthya y la reconciliación simbólica que se llevó a cabo no incluyó la participación del rey). Reynolds comenta que, desde una perspectiva más de izquierda, “la ocasión también brindó a activistas progresistas y a escritores la oportunidad de celebrar el primero de mayo de 1957 e impulsar la historia hacia adelante” (1987, p. 34). A principios de ese año surgió un partido de izquierda conocido como Maitreya (Sarkisyanz, 1965, p. 207).

Pese a la escasa documentación que he encontrado sobre el buddha-jayanti en Laos, Halpern escribe:

La interacción entre las influencias sagradas del budismo, la organización gubernamental tradicional y las ideas derivadas de Occidente se puede apreciar claramente en la vida ceremonial laosiana. Otro indicador de esta relación fue la celebración del 2 500 aniversario del budismo en Luang Prabang en 1957. La gente del pueblo contribuyó generosamente con su tiempo y dinero para

la construcción de un monumento circundante a un árbol *Bodhi*, enviado desde India para la ocasión. La celebración misma fue organizada por el gobierno y contó con la participación extensa de la élite y diversos representantes de otros países budistas de Asia. En todas estas celebraciones, el papel principal lo desempeña el rey (o como sucedió varios años antes de la muerte del rey, el príncipe heredero). Los monjes tuvieron un papel distinguido, pero secundario. En esencia, éstas han sido ceremonias sagradas que resaltaron la devoción de la familia real (1964, p. 55).

El autor también recuenta que durante las celebraciones las actividades diarias en la capital casi llegaron a detenerse debido a que numerosos funcionarios del gobierno se ordenaron temporalmente, incluyendo al comandante de la armada y el jefe de la policía local (1964, p. 57).

Cada una de las celebraciones del buddha-jayanti, a su propia manera, muestra cómo los líderes estatales y otros actores políticos aprovecharon y exaltaron los sentimientos budistas para formar ideologías nacionalistas.

El periodo posterior a la segunda Guerra Mundial, durante el cual muchos países alcanzaron su independencia, también fue un momento de polarización política asociada con la Guerra Fría. Formó parte de un patrón en el cual las sociedades poscoloniales y las del Tercer Mundo lucharon por definir y ordenar las instituciones estatales bajo un nuevo escenario global. Las crecientes y profundas divisiones entre izquierda y derecha eventualmente conducirían en los años setenta a la creación de regímenes comunistas en Camboya y Laos. Los movimientos comunistas fallidos en Tailandia y Birmania influyeron en la militarización de sus sociedades. En Tailandia este proceso estuvo vinculado con la intensificación de las relaciones con los Estados Unidos, y en Birmania, con el tiempo, estaría asociado con el repliegue hacia una autarquía radical.

Tailandia dejó de ser una monarquía absoluta después del golpe de Estado de 1932. Por varias décadas la monarquía, como institución, fue poco notoria y el rey se mantuvo fuera del país.

Se persuadió al joven rey Bhumibol de regresar en 1951. Posteriormente, entre 1957 y 1958 el dictador militar Sarit Thanarat ganó prominencia y, al mismo tiempo, concedió atención nuevamente a la monarquía. Según Keyes, Bhumibol estaba dispuesto a aceptar el golpe de Estado de Sarit porque Phibun no había incluido al rey lo suficiente durante las celebraciones del buddha-jayanti (1989, p. 131). La nueva relevancia otorgada a la monarquía implicaba una atención renovada a la relación ritual entre el rey y la institución budista; también significó el retorno del Thammayut a la importancia que había tenido antes de 1932, así como la anulación de algunas reformas democratizadoras en la estructura institucional del monacato. De acuerdo con Pasuk y Baker:

Sarit autorizó las campañas de la *sangha thammatur* y *thammarajik* para enviar monjes a áreas rurales y de montaña [de minorías étnicas no budistas] con el fin de hacer proselitismo en favor del budismo, promover las ideas del gobierno sobre desarrollo rural y prevenir la propagación de las ideas comunistas. De igual forma, Sarit alentó a la *sangha* a llevar a cabo campañas internas para prevenir la “infiltración comunista” y promovió la persecución de monjes mayores que se resistieran a la centralización política de la *sangha* (2002, p. 302).

Todo esto ocurrió luego de la unificación de China bajo el control comunista e inmediatamente después de la victoria del Vietminh sobre los franceses en Dien Bien Phu, en 1954. Asimismo, había un estado de alerta frente al poder en ascenso de los movimientos comunistas. En Tailandia el comunismo todavía era débil, sin embargo, había una fuerte paranoia en contra de la izquierda, pues recientemente se había prohibido el partido comunista. Desde finales de la segunda Guerra Mundial sucedieron numerosos conflictos armados contra rebeliones comunistas en Malasia y Birmania, pero fue en particular el desarrollo de los acontecimientos en la Indochina francesa lo que eclipsó la conciencia política tailandesa. Tras la derrota en Dien



Bien Phu, los Acuerdos de Ginebra determinaron el control comunista al norte de Vietnam y zonas de reagrupamiento para el Pathet Lao (el movimiento comunista laosiano) en Laos. (Los movimientos rebeldes en Camboya no dispusieron de zonas de reagrupamiento similares y los combatientes de la resistencia se exiliaron en Vietnam.) Fue entonces cuando los Estados Unidos, tras servir de relevo a Francia en Vietnam, decidieron formar la Organización del Tratado del Sureste Asiático (SEATO, por sus siglas en inglés), y Sarit ocupó el apoyo estadounidense para consolidar su poder, exactamente al mismo tiempo en que los Estados Unidos establecían su presencia en Vietnam.

En Laos la polarización política del monacato se hizo más notoria y ocurrió antes que en cualquier otro lugar. Los monjes laosianos ya habían participado en movimientos de resistencia después de la segunda Guerra Mundial, sin embargo, no fue sino hasta después de los Acuerdos de Ginebra cuando su labor en relación con las diferentes coaliciones políticas cobró verdadera importancia. Las campañas anticomunistas en las zonas controladas por el gobierno favorecieron la participación de monjes. Cuando se instauró la coalición del gobierno en 1957, el Pathet Lao recibió el control administrativo del Ministerio de Asuntos Religiosos, mismo que utilizó activamente para organizar juntas políticas con los monjes que habitaban las zonas más remotas (Stuart-Fox y Bucknell, 1982; Stuart-Fox, 1999). El gobierno de derecha respondió aprobando leyes que le otorgaban mayor control sobre la estructura administrativa monástica, lo que provocó el resentimiento de la oposición. Lo anterior tuvo como consecuencia una progresiva división dentro de la institución monástica.

A principios de los años sesenta el Pathet Lao logró incursionar en las actividades de la institución monástica. A ambos lados permearon las discusiones políticas entre monjes jóvenes y los intentos de reforma interna dentro del monacato.

Las reformas puestas en marcha incluyeron el fomento a las asociaciones laicas, el incremento del número de personas intere-

sadas en recibir educación religiosa, la apertura de centros de meditación y el inicio de la actividad misionera. Esta campaña tuvo el efecto inesperado de debilitar la cohesión de la *sangha*, ya que motivó a algunos a monjes a cuestionar la función del budismo y a rechazar conductas tradicionales monásticas en favor del activismo político. Debido a que a las discusiones en los *wat* [templos budistas] asistía en su mayoría gente laica, otro de los efectos fue el debilitamiento de la autoridad y del prestigio de la *sangha* frente los ojos del pueblo (Stuart-Fox y Bucknell, 1982, p. 67).<sup>10</sup>

Cuando el Pathet Lao llegó al poder en 1975, los monjes desempeñaron un papel esencial en las celebraciones rituales y en la difusión de su programa nacional. Aunque la monarquía había llegado a su fin, el monacato nunca sería eliminado en el Laos socialista como sucedió en Camboya bajo el régimen de Pol Pot, no obstante, sus actividades se restringirían. El Estado se esforzó por interpretar el budismo en términos específicamente marxistas y obligó a los monjes a participar en la propaganda estatal; además, se sometió a muchos monjes a campañas de reeducación. La situación no se liberalizó realmente sino hasta mediados de la década de 1980.

En Birmania, U Nu, en un momento de crisis, cedió el poder temporalmente al ejército —que siempre había representado una amenaza constante para él—. En 1962 fue depuesto permanentemente en un golpe de Estado más público. En parte, el golpe de Estado se justificó argumentando que U Nu había dado tanto énfasis al budismo que había aislado a las etnias no budistas. El nuevo gobierno militar, bajo el mando de Ne Win (1962-1988), inicialmente intentaría mantener un régimen secular, sin embargo, la ideología oficial apelaba a los principios budistas referentes a la naturaleza humana y se encaminó a sintetizarlos con una interpretación socialista de la agencia

<sup>10</sup> Charles Keyes (en comunicación personal en 2009) ha sugerido cautela al utilizar esta cita: “La conclusión de Stuart-Fox es polémica. La *sangha* Lao difícilmente fue ‘cohesiva’ en algún momento de la historia Lao”.

estatal.<sup>11</sup> Finalmente, Ne Win construiría pagodas y demostraría su identificación personal con el budismo.

Por otro lado Sihanouk nunca tendría el mismo apego personal al budismo como U Nu, aunque sus intereses personales en los fundamentos místico-religiosos de la realeza son más importantes de lo que generalmente se reconoce. En varias ocasiones a lo largo de su vida decidió ordenarse temporalmente como monje o asceta laico. Si bien lo que este “budismo socialista” significaba en nivel popular no ha sido bien documentado, se sabe que los proyectos para movilizar a la ciudadanía en obras públicas, como la construcción de escuelas, clínicas, caminos y puentes, incluyeron la participación activa de grupos de monjes. Durante este periodo se construyó por primera vez una universidad budista, y entre 1953 y 1969 el número de templos budistas aumentó en un tercio (Sam, 1987, p. 19).

El ámbito religioso comenzó a polarizarse en torno a distintas facciones políticas (tal como había sucedido en Laos) después del golpe de Estado que derrocó a Sihanouk en 1970. Como en Laos, los monjes rurales fueron útiles para difundir las ideas en favor de la resistencia comunista entre la población. Uno de estos monjes, Khiev Chum, escribió trabajos que atacaban a la monarquía y simultáneamente intentaban reconciliar al budismo con el pensamiento de izquierda. El nuevo primer ministro, Lon Nol (quien llevó a Camboya a participar en la guerra de Indochina con el apoyo económico de los Estados Unidos), se influenció por la creencia en profecías, como el texto llamado Putumneay, que predecía una gran crisis y su resolución en el año 2500 del calendario budista (Sam, 1987, pp. 52-53). Lon Nol organizó pláticas anticomunistas en templos budistas a lo largo del país. Se le conocía por ser un ferviente creyente de los amuletos, y su certeza en ellos pudo haber llevado al exceso de confianza entre sus tropas durante la lucha contra la insurgencia.

<sup>11</sup> El autor quisiera agradecer a Jennifer Leehey por aclarar algunas de estas cuestiones.

Después de la llegada al poder de los Khmeres Rojos en 1975 el budismo se proscribió y los monjes se vieron obligados a abandonar los hábitos (excepto por unos cuantos monjes mayores que habitaban los rincones más recónditos del país) (Harris, 2005; 2007). Esto representó un gran cataclismo en Camboya. Algunos académicos han especulado que el radicalismo de los Khmeres Rojos tiene, de forma extraña, orígenes en el budismo —por ejemplo, el vocabulario y conceptos en pali son sorprendentemente frecuentes; además, la reorganización de la población (en unidades de trabajo de un solo sexo, célibes, con comedores comunitarios y sesiones regulares de autoconfesión), se podría decir, sigue la misma estructura que la de un monasterio budista (Harris, 2005; Marston, 2002a; Hinton, 2002)—. De cualquier manera, este periodo representó un cambio radical en la práctica religiosa.

El periodo de Pol Pot cayó en 1978 por la intervención de tropas vietnamitas y se instauró un nuevo gobierno que eventualmente se llamaría la República Popular de Kampuchea. El nuevo gobierno restauró inmediatamente el budismo como una de sus principales afirmaciones en su papel de sucesor legítimo del periodo de Pol Pot, aunque a lo largo de la década de 1980 se restringiría fuertemente a la religión de acuerdo con los lineamientos socialistas de las prácticas religiosas en Vietnam y Laos. Debido a la necesidad de reclutar soldados, se prohibió la ordenación a jóvenes menores de 50 años, lo cual atestó un duro golpe a la práctica tradicional del budismo camboyano (aunque muchos jóvenes lograban evadir esta prohibición en las provincias rurales más remotas). El budismo se incorporó a la organización estatal que se llamaba la “Frente” como un movimiento popular en la línea de los sindicatos y la asociación de mujeres: se esperaba que cumpliera con los objetivos del estado socialista.

Sin duda, esto representó una mejoría con respecto a la situación durante el periodo de Pol Pot. La vida en los templos renació y la población en general pudo participar en los rituales del ciclo de la vida más esenciales, pero aún había mucho resentimiento hacia las políticas establecidas. Los movimientos de

resistencia ubicados en la frontera tailandesa construyeron sus propios templos y escuelas budistas, que incluían la participación de monjes jóvenes. En ellas clamaron tener mayor legitimidad frente a las tradiciones budistas practicadas dentro del país.

La situación cambiaría en 1989, con la retirada de las tropas vietnamitas y las reformas efectuadas durante las negociaciones de paz, que finalmente conducirían al cese de hostilidades por parte de los grupos de resistencia. Para ese entonces, a los jóvenes se les permitió retomar los hábitos y el budismo comenzó a recobrar las características que tenía antes de la guerra, pero con cuantiosas modificaciones.

## EL SURESTE DE ASIA CONTEMPORÁNEO

### *Tailandia*

Desde la segunda Guerra Mundial el proceso de industrialización de Tailandia fue muy rápido y, de los cuatro países considerados aquí, es por mucho el más integrado a la economía global. Los enormes cambios que el país ha experimentado —con un carácter distinto al de las agitaciones políticas de sus vecinos— tienen que ver con la particularidad y la complejidad de la relación entre el budismo y la sociedad tailandesa en la actualidad. Probablemente, el budismo tailandés esté mejor documentado en lenguas occidentales que el de cualquier otro país, sin embargo, lograr un entendimiento general del mismo resulta extremadamente difícil.

La polarización entre la izquierda y la derecha en la década de 1970 se manifestó en el budismo tailandés como en sus países vecinos, aunque de forma más extrema. Algunos consideran esta polaridad como la clave para entender la situación actual. Sin embargo, con el paso del tiempo, no está tan claro si éste es el criterio de división más importante entre sus tendencias religiosas. Igualmente importantes son la relación dinámica y cambiante entre el budismo de las áreas rurales y el de las urbanas,

el vínculo entre el budismo y los nuevos movimientos sociales, así como la necesidad implícita de encontrar una relación apropiada entre el budismo y la cultura capitalista.

Keyes al escribir sobre el fenómeno de los “post-budistas” en Tailandia, escribe: “Hay muchas personas —principalmente provenientes de la clase media urbana— que todavía se sienten conectadas al budismo, pero rara vez participan en rituales y tienen un contacto limitado con los monjes. Estas personas llevan un estilo de vida muy secular” (2007, p. 160).

Este fenómeno debería tomarse en cuenta como parte del contexto de los movimientos que se encaminaron en direcciones completamente contrarias, ya sea hacia un aislamiento del mundo budista o bien hacia un intenso activismo.

En los cuatro países, la modernidad colonial conllevó el crecimiento de las instituciones religiosas capaces de relacionarse con las instituciones sociales características de la época: el Estado nación, la propiedad privada, la educación científica y la autoridad de la palabra impresa. De los cuatro países, Tailandia fue el que tuvo que ajustarse en mayor medida a una nueva clase de modernidad corporativa frente a la cual las instituciones religiosas emergentes reaccionaron adaptándose o criticándola. Aunque esto entrañó algunas veces una política fluctuante entre izquierda y derecha, también trajo consigo cambios en la naturaleza de la organización social. El periodo se caracterizó por la emergencia de Organizaciones No Gubernamentales (ONG) estructuradas de tal forma que podían incorporarse fácilmente a las estructuras corporativas; éstas alcanzaron al mismo tiempo una posición desde la cual podían expresar sus críticas. Por otro lado, la autoridad de los libros impresos asociada a la era colonial se hizo más compleja con la nueva red de medios de comunicación de pequeña y gran escala.

En México la violenta represión de los manifestantes de Tlatelolco en 1968 se ha descrito como un importante hito en la historia cultural y política del país. En Tailandia, en 1973, un enfrentamiento entre la policía y manifestantes impulsó al rey a apoyar un gobierno civil y de orientación izquierdista que llegó

a detentar el poder durante tres años. Otra crisis política posterior, en 1976, provocó manifestaciones masivas que se reprimieron nuevamente —pero en esta ocasión con mayor violencia— de forma similar a lo sucedido en México.

Los movimientos budistas de izquierda y derecha tienen su origen en este periodo, el mismo durante el cual Vietnam del Sur, Camboya y Laos cayeron bajo el control comunista —y el mundo entero experimentaba movimientos contraculturales—. Los escritos que analizan la relación entre el budismo tailandés y la política casi siempre mencionan el caso del monje de derecha Bhikkhu Kitthiwuttho (n. 1936), quien al inicio de su carrera contó con el patrocinio de importantes figuras políticas y líderes del monacato, incluyendo la ayuda de un monje que se convertiría en patriarca monástico en 1972 (Jackson, 1989, p. 148; Keyes, 1978). A finales de la década de 1960, Bhikkhu Kitthiwuttho fundó una escuela para monjes y novicios llamada Jittaphawan College. Posteriormente se convirtió en una voz prominente en el periodo comprendido entre 1973 y 1976. A Bhikkhu Kitthiwuttho se le recuerda especialmente por el discurso de julio de 1976 y la entrevista para una revista en los que sostuvo que matar comunistas no era un acto demeritorio. Según Swearer:

En la entrevista afirmó que como los comunistas atacaban a la nación, a la religión y al rey, eran subhumanos. Matarlos equivaldría a matar a Satán (*i. e.* Mara). Más aún, él sostenía que el mérito obtenido por proteger a la nación, la religión y la monarquía era mayor que el demérito producido por terminar con la vida de un comunista (1995, p. 113).

Esta declaración es aún más impactante por la forma en que resonaba con el asesinato de varios estudiantes, manifestantes de izquierda, acontecido tres meses después de la entrevista.

Bhikkhu Kitthiwuttho nunca recibió reprimenda alguna por parte de las autoridades budistas. Durante los años ochenta mantuvo contacto cercano con templos budistas de grupos

camboyanos en contra del gobierno de Phnom Penh, en la frontera entre Tailandia y Camboya. Corrían los rumores de que él había estado inmiscuido en el tráfico de armas al servicio de los insurgentes khmer.

Las corrientes de izquierda también se hicieron muy presentes en el monacato Tailandés. Desde 1962 Phra Phimontham, el abad de un importante *wat* en Bangkok, había sido expulsado del monacato por cargos que lo acusaban falsamente de ser comunista. Su caso se convirtió en foco de las protestas del periodo comprendido entre 1973 y 1976. Nuevas agrupaciones de monjes de izquierda organizaron un mitin de más de 20 000 personas que lograron la restitución del estatus de monje a Phra Phimontham (Pasuk y Baker, 2002, p. 317). Durante este periodo, los monjes participaron en varias manifestaciones que causaron la consternación de las autoridades tanto monásticas como civiles —bajo este contexto surge la postura de derecha de Kitthiwuttho—.

Gran parte de las corrientes de izquierda del budismo tailandés encuentra su fundamento en las enseñanzas del monje Buddhadasa Bhikkhu (1906-1993). Buddhadasa Bhikkhu vivía en un templo situado en medio de una zona forestal y combinaba la tradición del ascetismo forestal con la tradición de la enseñanza (Santikaro, 1996). Desde 1940 sus escritos trataron diferentes temas, entre ellos: la relación entre budismo y democracia, la importancia de la naturaleza para el budismo y el “socialismo dhármico” [*dharmic socialism*].

La teoría política y social de Buddhadasa, especialmente su interpretación del socialismo dhármico, no se puede divorciar de la continua preocupación budista por superar el apego a uno mismo: “al yo y a lo mío”. En el sentido más profundo, tanto el bienestar personal como el social se derivan de transformar el apego a sí mismo y el amor propio en desinterés y amor por los demás. Una sociedad socialista dhármica es una comunidad basada en el sentido fundamental de la igualdad entre todos los seres. Esta visión no niega las diferencias entre individuos, pero todos, sin importar



su posición o estatus, reconocen su lugar en la economía como un todo. Por lo tanto, una persona que goza de riqueza no debe ser un “capitalista” que acumula por placer propio, sino como un *sreshthi*, alguien cuya posición elevada le permite actuar como benefactor de los trabajadores, obreros y personas comunes [...] La noción de Buddhadasa de una comunidad verdaderamente humana es, en su perspectiva, una visión universal compartida por todas las religiones. Esta sociedad socialista es una gobernada por el amor (*metta*). En el lenguaje de las expectativas budistas milenarista, es la era del Buda Maitreya (Swearer, 1989, pp. 6-7).

Las enseñanzas de Buddhadasa representaron una de las influencias más importantes para el pensador laico Sulak Sivaraksa (n. 1933), quien estuvo estrechamente relacionado con el movimiento denominado “budismo comprometido” (Swearer, 1996).<sup>12</sup> La expresión “budismo comprometido” se le atribuye al monje vietnamita Thich Nhat Hanh y a la Red Internacional de Budismo Comprometido fundada en 1987 por Sivaraksa, Thich Nhat Hanh y otros activistas budistas destacados como el Dalai Lama y Maha Ghosananda. El trabajo de Sivaraksa se ha traducido ampliamente en diversas lenguas e influenció al budismo comprometido en el ámbito internacional, pero también promovió una visión más activista del budismo dentro de la propia Tailandia. Sulak, un intelectual y una figura pública, comenzó su carrera como editor de un reconocido periódico y como dueño de una famosa tienda de libros en inglés. Posteriormente fundó varias ONG y otras tantas organizaciones. Probablemente, gracias a su influencia, muchas de las ONG tailandesas —que aumentaron en número desde finales de los años setenta— exaltaron en diversas ocasiones su afinidad con las filosofías budistas e incluyeron la participación esporádica de monjes en sus actividades. Estas ONG se han preocupado, entre

<sup>12</sup> Keyes desarrolla la distinción en el contexto tailandés entre el “budismo comprometido” [*engaged Buddhism*] y lo que él denomina “*enraged Buddhism*” o budismo enfurecido (que caracteriza a budismos como el de Kitthiwuttho) (2008).

otras cosas, por temas ambientales, de desarrollo rural, el SIDA y la lucha contra el tráfico de personas.<sup>13</sup> Cabe mencionar que estos movimientos florecieron mientras la orientación militar del Estado tailandés disminuía.

En el mismo periodo el ambiente prevaleciente también fomentó el movimiento de organización de las monjas budistas (*mae chi*) por dignificar su papel dentro del budismo tailandés. Tal es el caso del Dhammacarini Samnak, fundado a principios de la década de 1990 y donde habitó la joven monja protagonista del libro de Sid Brown titulado *El diario de una monja Budista* (2001). Tales movimientos, en la medida en que comparten las ideologías internacionales de igualdad social, tienen un vínculo natural con el movimiento de las ONG, pero también con las tendencias religiosas del periodo, pues representan organizaciones locales de práctica religiosa con un énfasis particular en la meditación.<sup>14</sup>

Las vertientes encabezadas por Bhikkhu Kitthiwuttho y figuras como Sulak Sivaraksa se presentan con frecuencia como dos polos opuestos. Sin embargo, Kitthiwuttho, junto con los monjes educados en el Jittaphawan College, resalta la importancia de la participación monástica en el desarrollo social. En ese sentido puede observarse un enfoque común, pues ambos polos promueven una relación más directa entre el monacato y la comunidad laica en el entorno de la comunidad (una forma de organización “tradicional” que en ocasiones se ha debilitado y en otras fortalecido ante las migraciones urbanas relacionadas con la industrialización y el desarrollo del turismo).

<sup>13</sup> Darlington (2012) es un ejemplo de un estudio de temas del “budismo comprometido” publicado desde que, a su vez, este capítulo se publicó originalmente como cuaderno de trabajo.

<sup>14</sup> Crosby (2014, pp. 218-261), publicado después de que este capítulo apareció originalmente como cuaderno de trabajo, incluye una discusión amplia de la posición de la mujer en el budismo theravada, basada en las escrituras budistas, así como de los movimientos en el budismo relacionados con el papel de la mujer.

Aunque la tradición del ascetismo forestal ha existido por varios siglos, transitando por ciclos periódicos de intensificación, durante este periodo de rápida industrialización logró atraer al imaginario social tailandés en nuevas formas. Como describí anteriormente, Buddhadasa Bhikkhu residía en un monasterio en el bosque y se identificaba con esta tradición. Otros tantos destacados monjes activistas participaron en la defensa del medio ambiente en parte con la idea de preservar esta tradición. Simultáneamente, en la década de 1960 burócratas, monjes de alto rango y miembros de la familia real comenzaron a interesarse tanto en la figura de Phra Achan Man (un maestro de meditación que residía en el bosque y murió en 1949) como en la de sus discípulos sobrevivientes, que habitaban la zona noreste de Tailandia. Pasuk y Baker describen el culto de Phra Achan Man como un movimiento conservador que se intensificó a mediados de los años setenta en oposición a las corrientes de izquierda (2002, p. 334). En cualquier caso, sin importar si la vertiente ideológica era de izquierda o de derecha, el interés en el ascetismo practicado en los bosques ganó importancia en este periodo.

Los dos movimientos budistas que han captado mayor atención académica son el Santi Asok y el Dhammakaya. Crosby señaló recientemente que el grado de escrutinio académico que han recibido es desproporcionado con respecto al papel que realmente desempeñan en el budismo tailandés (2008, pp. 144-146). A pesar de esto, constituyen un tema de interés para este estudio dadas su larga trayectoria, su relación con la política tailandesa (de izquierda y de derecha) y las formas en que ambas órdenes han desafiado a la antigua organización del budismo tailandés.

Sean o no “movimientos urbanos”, como plantea Peter Jackson, uno de los primeros cronistas del tema, ambos representan movimientos distanciados del budismo enfocado en el templo como centro de la comunidad local; en cambio, se pronuncian en favor de un budismo que promueve prácticas organizadas principalmente a escala nacional (1989). Swearer describe a los

dos movimientos como fundamentalistas, una generalización reveladora que podría inducir al error en un observador superficial (1991).<sup>15</sup> Cada uno a su manera hace referencia a la cultura del capitalismo en expansión de Tailandia y ofrece a sus seguidores la alternativa de optar por elevar el estatus espiritual frente a la creciente competencia por alcanzar una posición social materialmente superior.

El fundador del Santi Asok, Phra Bodhirak, fue un antiguo conductor de televisión que vivió una profunda experiencia de conversión en 1970 (Swearer, 1991; 1995). En alguna ocasión llegó a decir que se encontraba bajo la influencia de Buddhadasa Bhikkhu, pero más tarde desmintió tal afirmación. Su movimiento representa una crítica a la sociedad materialista, incluso más aún que la de Buddhadasa, y hace un llamado a distanciarse de ésta. El movimiento se organiza en torno a comunas religiosas, donde los seguidores practican en estricta igualdad, visten de blanco, mantienen una dieta vegetariana y minimizan las diferencias de género, así como las distinciones entre monjes y laicos. También rechazan el uso de amuletos e incluso las imágenes de Buda. El Santi Asok no promueve la meditación en el sentido tradicional, pero mantiene que el trabajo físico, tal como se practica en las comunas, puede ser una forma de meditación (Essen, 2005).

En 1970 Phra Bodhirak se ordenó originalmente como monje Thammayut, pero después de su expulsión por ejercer prácticas no ortodoxas se convirtió a la orden Mahanikay en 1973. En esta orden se opuso nuevamente a las autoridades monásticas, por lo que podríamos decir que el Santi Asok representa algo distinto a cualquiera de las dos órdenes principales. En 1989 Bodhirak y otros 79 ordenados fueron arrestados. Fue entonces cuando la secta acordó dejar de otorgar el estatus de monje a sus seguidores y de proclamar una categoría equivalente a las órdenes de Thammayut y Mahanikay. No obstante, sus

<sup>15</sup> Keyes distingue entre el Santi Asok, al que llama “fundamentalista”, y el Dhammakaya, al que denomina “evangélico” (1999).

comunidades radicales continuaron funcionando de la misma forma y Bodhirak, aunque ya no era oficialmente un monje, continuó llevando una vida de monje ascético.

El movimiento atrajo mucha de la atención que tuvo por la importancia política de uno de sus seguidores, el general Chamlong Srimuang (conocido como Mr. Clean), quien se convirtió en alcalde de Bangkok mediante una campaña electoral que promovía la pureza moral y la lucha contra la corrupción. Su partido político, Phalang Dhamma (poder del dharma) —que no se puede catalogar como un equivalente del Santi Asok, aunque en un inicio quizá recibió fondos del movimiento—, desempeñó un papel importante en la política tailandesa y ha impulsado las reformas, aunque como agrupación de “verdaderos creyentes” por momentos ha sido inflexible a portar una posición de superioridad moral.

El movimiento Dhammakaya se extendió más allá de los límites tradicionales del budismo tailandés.<sup>16</sup> Aunque el Dhammakaya haya incursionado en la política tailandesa, al igual que Santi Asok, el movimiento no desafía abiertamente a los poderes de la misma forma que la izquierda radical.<sup>17</sup> El Dhammakaya también surgió a inicios de los años sesenta; sus fundadores, Chaiyaboon Sitthiphon y Phadet Phongasawad, estudiaron meditación mientras eran alumnos de administración de empresas y mercadotecnia en la Universidad de Kasetsart, cerca de Bangkok (Swearer, 1991; 1995). Ambos se ordenaron en 1969 en el Wat Paknam y tomaron los nombres monásticos de Phra Dhammajayo y Phra Dattajivo. En 1978 el Wat Phra Dhammakaya recibió el registro oficial; para entonces ya contaba con poderosos patrocinadores, incluyendo a Arthit Kamlengkek, el comandante

<sup>16</sup> Como se describe arriba, el movimiento Dhammakaya en Tailandia no está relacionado con el movimiento de reforma Dhammakay de la Camboya colonial.

<sup>17</sup> Keyes y Guthrie (en diferentes conversaciones en 2009) señalaron que el Dhammakaya tiene vínculos cercanos con el primer ministro depuesto Thaksin y que esto ha jugado cierto papel en la dinámica de las crisis políticas en 2008. No intentaré profundizar sobre esta conexión en el presente texto.

en jefe de la armada desde 1982 hasta 1985. En parte, fue gracias a su hábil uso de los medios de comunicación que el movimiento atrajo un enorme número de seguidores en poco tiempo (que principalmente pertenecían a la clase media y alta) y logró disponer de inmensas cantidades de tierra y dinero.

El movimiento se centra en la práctica de técnicas de meditación —con un énfasis especial en las visualizaciones— basada en las técnicas que sus fundadores aprendieron en Wat Pakman. El Dhammakaya no promovió la construcción de nuevos templos budistas (cuenta con un solo templo central), pero sí la creación de centros para practicar meditación diseminados por todo el país. A diferencia del budismo tailandés tradicional, en el cual los monjes se ordenan temporalmente, los seguidores más fervientes del Dhammakaya se ordenan de por vida. Una porción del impacto que genera el movimiento se debe al espectáculo de las masas de gente que logra congregarse (muchos de los seguidores recorren largas distancias en autobús para acudir a las reuniones) y a la exhibición de su riqueza. En la actualidad el movimiento se ha internacionalizado y cuenta con centros alrededor del mundo, aunque algunos de los países contiguos han prohibido sus actividades. El movimiento proyecta una filosofía de superación individual que encaja bien con los valores de sus seguidores de clase media.

Oficialmente el Dhammakaya forma parte de la orden Mahanikay, sin embargo, mantiene una relación controversial con ésta, y en realidad es una orden independiente (Scott, 2006). A fines de los años noventa se especulaba que el fundador Dhammajayo sería despojado de su estatus monástico por su negativa a entregar las tierras registradas a su nombre, entre otros cargos de materialismo, de ejercer técnicas de mercadotecnia incorrectas, así como de llevar a cabo prácticas religiosas no ortodoxas. El juicio fue abandonado hacia el final del periodo de Thaksin (comunicación personal con Charles Keyes, 2009).<sup>18</sup>

<sup>18</sup> Sin embargo, hasta 2019 han continuado los ataques judiciales en contra del movimiento y de los monjes principales.

*Birmania*

Como sucedió en Tailandia, el Estado de posguerra birmano se apoyó en gran medida en la militarización para poder mantener el orden; sin embargo, la naturaleza de la militarización fue diferente y quizá estuvo más firmemente arraigada en Birmania que en Tailandia. En Tailandia esta etapa coincidió con la apertura a la inversión extranjera y la asistencia procedente de los Estados Unidos —principalmente de carácter militar, por supuesto—, así como con la disposición de apoyar a los Estados Unidos en las guerras de Corea y Vietnam. En contraste en Birmania, el Consejo Revolucionario establecido por Ne Win en 1962, conforme a lo que él mismo llamó el Camino Birmano al Socialismo, mantuvo firmemente una posición neutral, rechazó toda ayuda extranjera que se percibiera con fines políticos y redujo drásticamente las relaciones económicas del país con el exterior. La dirección emprendida por el budismo birmano también ha sido distinta. Por más complejo que sea y tomando en cuenta su constante dinamismo en los últimos 50 años, el budismo birmano no se caracteriza por sus vínculos con ONG intelectuales de izquierda ni por movimientos de masas de clase media influenciados por los medios masivos de comunicación.

Los académicos occidentales describen las principales dinámicas del budismo birmano como una compleja relación fluctuante para legitimar tanto al Estado militar como a la oposición. Al inicio de su mandato, Ne Win rechazó la conexión del Estado con el budismo que tanto había caracterizado al régimen de U Nu. Pero organizaciones laicas e individuos devotos no tardaron en sublevarse reclamando la responsabilidad del gobierno de brindar su apoyo a las instituciones budistas (Jordt, 2007, p. 179). En 1974, poco después de la aprobación de la nueva constitución, Ne Win respondió ante la intervención de los monjes en las manifestaciones con un intento por purificar al monacato y con la instauración de un elaborado consejo estatal de la *sangha*, marcando el inicio de una nueva era de intervención estatal en las actividades budistas. En 1975 Ne Win se

ordenó como monje durante pocos meses. Después, de acuerdo con una antigua tradición, erigió una importante estupa.

En 1988 Ne Win anunció que se llevarían a cabo nuevas elecciones, lo que detonó una serie de manifestaciones masivas reprimidas violentamente. Alrededor de 2 000 manifestantes fueron asesinados. Ante estos hechos Aung San Suu Kyi, la hija del líder independentista Aung San, regresó a Birmania tras permanecer varios años en Inglaterra; su presencia adquirió relevancia por su conexión con el más importante de los nuevos partidos políticos: la Liga Nacional para la Democracia (LND). Entre otras cosas, a Suu Kyi se le identificaba popularmente con el budismo. En Owen (2005) sugiérese que “sus discursos y escritos intentaban explicar la democracia en términos budistas, del mismo modo en que U Nu lo había hecho en los años cincuenta”. Antes de las elecciones de 1990, Suu Kyi sería puesta bajo arresto domiciliario, y permanecería bajo custodia gubernamental incluso después de la victoria del LND —el partido nunca pudo asumir el poder— y de su condecoración con el Premio Nobel de la Paz en 1991. Para ese entonces, los monjes budistas ya se habían sumado a las protestas y hecho uso del espacio simbólico de los templos budistas, así como de las estupas para apoyar la causa.

La junta militar que detenta el poder desde 1988 se ha esforzado por legitimarse mediante la organización de actividades vinculadas con el budismo, tal es el caso del recorrido por el país de un diente reliquia procedente de China (a mediados de la década de los noventa); la restauración de la pagoda Shwedagon y de otras estructuras religiosas, así como la captura de elefantes blancos. Todas estas acciones iban acorde con los tipos de aproximación cosmológica al budismo que podrían asociarse con la monarquía (Jordt, 2007, pp. 188-190; Schober, 1997). Además, el Mangala Sutra se utilizó como texto básico para el aprendizaje en las escuelas públicas, ya que definía el comportamiento apropiado de una persona en la sociedad (Houtman, 1999, pp. 128-133). En la década de 1990 Birmania paulatinamente otorgó mayor importancia a la formación de misioneros con el fin de propagar



el budismo en el mundo. A nivel comunitario, el ejército reclutó hombres jóvenes con el ideal de que las fuerzas armadas defendieran las pagodas y los monasterios; en ocasiones se llevaron a cabo ordenaciones colectivas por unidades del ejército.

Por su parte, Houtman y Jordt han escrito acerca de la compleja relación entre los movimientos de meditación y la política birmana, una relación con profundas raíces históricas, pero que también está presente en las relaciones entre la junta militar y el budismo. La meditación laica cuenta con el apoyo del Estado y las donaciones a los centros de meditación se realizan mediante redes relacionales que exaltan a las facciones gobernantes; en cierto sentido generan mérito para éstas. Sin embargo, paralelamente la meditación se asocia con Aung San Suu Kyi y el movimiento de oposición.

Dada la estrecha identificación del régimen con el budismo, no sorprende que la oposición también haya buscado legitimarse con la religión. Este hecho se hizo particularmente evidente en septiembre de 2007 durante la llamada Revolución Azafrán —que contó con una amplia cobertura por parte de los medios de comunicación internacional—. Durante este acontecimiento, 300 000 monjes marcharon en protesta contra el régimen militar y la forma en que sus políticas habían conducido a una crisis económica. Los actos de manifestación incluyeron la renuencia de los monjes a aceptar donaciones de los miembros del régimen (Schober, 2008, pp. 19-20). Un momento dramático acaeció cuando contingentes de monjes se desviaron de la ruta preestablecida para visitar y conversar brevemente con Aung San Suu Kyi. Finalmente, el 26 de septiembre la policía antidisturbios atacó a los manifestantes dejando un saldo de entre 31 y 200 muertes y al menos 6 000 arrestos.<sup>19</sup>

<sup>19</sup> En 2010 se liberó a Aung San Suu Kyi del arresto domiciliario y después de las elecciones de 2015 se convirtió en consejera de Estado, considerada una primera ministra de facto. No obstante, ella perdió mucha credibilidad a nivel internacional por su incapacidad para oponerse a la supresión violenta de los rohingya y otras poblaciones musulmanas.

*Laos*

Laos y Camboya tienen en común un patrón de alternancia de periodos socialistas que restringen el budismo seguidos por periodos de una renovada valorización de éste. El socialismo en Laos nunca fue tan extremo en su relación con el budismo como en Camboya; del mismo modo, tampoco ocasionó un rechazo tan contundente de las instituciones estatales como en Camboya. Ha habido un resurgimiento del budismo, pero bajo el contexto de un Estado que todavía es nominalmente socialista y cuya monarquía no se ha restaurado.

Evans describe cómo los funerales de Estado de los líderes socialistas incluyeron paulatinamente cada vez más elementos budistas (1998, p. 41). La inclusión del budismo estuvo relacionada, en parte, con la apertura hacia las reformas de mercado, lo que implicaba sencillamente más dinero disponible para los wats y otras formas de generación del mérito. En marzo de 1989 hubo una reunión oficial de los líderes monásticos en Vientiane. Posteriormente, la constitución de 1991 hacía referencia específica al budismo. En la actualidad, es común que los líderes de los partidos políticos aparezcan en televisión realizando actos meritorios y donaciones durante los festivales budistas.

En 1991 la importante estupa laosiana de That Luang, tradicionalmente considerada como el centro del Estado galáctico, recibió la declaratoria como símbolo de la nación sustituyendo a la hoz y el martillo, y comenzó a imprimirse sobre el billete de 1 000 kips (Evans, 1998, p. 41). Evans considera que Laos sondea el camino rumbo al Estado galáctico, una posición que inevitablemente está impregnada de nostalgia por la ahora extinta monarquía.

*Camboya*

Cuando la política hacia el budismo se liberalizó en 1989, el gobierno de Phnom Penh ya mantenía negociaciones con los

líderes de los movimientos de resistencia en la frontera tailandesa. El cambio en la política interna surgió como un intento del gobierno por parecer más aceptable. En 1991 la firma del acuerdo de paz derivó en una misión de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) de gran envergadura y en las elecciones de 1993. Mientras continuaba el proceso de pacificación, el anteriormente rey, Norodom Sihanouk, regresó a Camboya para encabezar un gobierno interino; al finalizar el proceso electoral recuperó la corona. El gobierno de Phnom Penh —en este breve periodo denominado Estado de Camboya (EDC)— ya había iniciado las celebraciones rituales en la estupa de la reliquia situada frente a la estación ferroviaria. Uno de los nuevos acontecimientos en este momento de transición fue el plan que promovió Sihanouk para trasladar las reliquias a un sitio más auspicioso. La conclusión de la construcción de la nueva estupa de Oudong en 2002 causó gran entusiasmo. A pesar de la emoción que generó el retorno de Sihanouk y el dramatismo debido a su presencia nuevamente en la escena política camboyana, es debatible el grado en el cual el monarca verdaderamente se reposicionó en el centro del Estado galáctico. En 2004 Sihanouk, con un grave estado de salud y con el deseo de influir en la elección de su sucesor, abdicó al trono, y se coronó a su hijo Sihamoni. Algunos dirían que el verdadero centro del Estado galáctico era el primer ministro Hun Sen, quien, a pesar de sus antecedentes socialistas, con el tiempo se apropiaría de la suntuosidad de la realeza, incluyendo la producción extravagante de mérito y la participación en rituales.<sup>20</sup>

La misión de Naciones Unidas fue en definitiva un periodo crucial en términos económicos, políticos y sociales; la religión también cambió rápidamente. Desde 1989 los hombres jóvenes

<sup>20</sup> Las donaciones más generosas de Hun Sen y los miembros de su familia a templos budistas están ampliamente documentadas, así como su frecuente participación en los rituales de demarcación de nuevos templos. Además, se rumora que su conexión con médiums influyó en su decisión de remover de Phnom Penh ciertas estatuas públicas consideradas poco auspiciosas.

podían ordenarse, y las escuelas de pali así como el Instituto Budista reabrieron a principios de la década de 1990. A la par de la misión de la ONU, se restableció la universidad monástica. La reestructura del gobierno incluyó también la creación de un Ministerio de Religión. Mientras que durante la década de 1980 sólo se permitía una secta, en términos prácticos el Mahanikay, el Thammayut se restableció tras el retorno de Sihanouk, al país, y los monjes de más alto rango recibieron títulos reales.

Por otro lado, el debilitamiento de los controles estatales sobre la religión y el repentino flujo de recursos financieros propiciaron la aparición de una gran cantidad de cultos y prácticas excéntricas. Es posible que su impacto se intensificara ante el surgimiento de nuevos periódicos y revistas con un enfoque más descarado y sensacionalista que los periódicos de los años ochenta en relación con aquellos temas. Muchas prácticas religiosas habían existido en el ámbito local en alguna forma antes de la guerra, pero ahora llegaban a cobrar importancia regional o nacional. Algunas tenían un mensaje milenarista (basado en textos proféticos ampliamente difundidos antes de la guerra), y aunque diferían de los movimientos milenaristas de la época colonial, que incitaban a la sublevación, las nuevas prácticas lograron captar la atención pública en un periodo de grandes cambios políticos y económicos. En mi propia investigación me he interesado por una serie de movimientos centrados en proyectos de construcción religiosa (Marston, 2004; 2005; 2006c, 2008c). Usualmente se trata de templos de estilo neoangkoreano hechos con la creencia de que los templos, al ser el centro del Estado galáctico, pueden abrir las puertas a una nueva era milenaria. En cierta forma, estos movimientos resonaron con el proyecto de Sihanouk para la construcción de la estupa, que de manera implícita se apoyaba en las mismas profecías milenarias.

Los primeros en recibir títulos reales fueron los monjes de la tradición de estudios de textos en pali asociada con Chuon Nath. Pero a finales de los años noventa estas condecoraciones se otorgaban a monjes destacados por sus habilidades eruditas en rituales de empoderamiento —es decir, aquellos vinculados

con las tradiciones que los monjes de la reforma modernizadora habían rechazado a principios del siglo xx—. Entre otras cosas, estos monjes fueron célebres por realizar el ritual de bendición mágica con agua.<sup>21</sup> Varios de ellos, verdaderos especialistas en rituales sofisticados, llegaron a construir impresionantes templos con una ornamentación suntuosa. Además, los monjes tenían fama de relacionarse con poderosos personajes del gobierno que donaban generosamente a los templos, pues creían que a cambio podrían recibir poder. La reputación que los monjes adquirieron inspiró a empresarios y funcionarios de menor rango a buscar también su ayuda.

Durante el periodo de la misión de la ONU, cambios a la ley en Camboya permitieron a las ONG locales operar sin restricciones y, por lo tanto, su número aumentó rápidamente. Como en el caso de Tailandia, algunas de estas organizaciones hacían referencia explícita a la filosofía budista y un pequeño número intentó incorporar a monjes budistas en sus actividades (Marston, 2008d). Dos de las ONG fundadas por monjes se establecieron de manera exitosa en Camboya: Budismo para el Desarrollo (que opera sobre todo al oeste de Camboya) y Santi Sena (principalmente al este del país).<sup>22</sup> Ambas han logrado asegurar fuentes internacionales de financiamiento y están enfocadas en interesantes proyectos de desarrollo. Sin embargo, anteriormente he argüido que éstas son la excepción a la regla, pues mientras ejemplifican que existió una ventana de oportunidad para las ONG de este tipo, no parecen representar un patrón institucional que sigan otras organizaciones más recientes.<sup>23</sup> Aparente-

<sup>21</sup> Esto se refiere a la tradición de bendecir a la gente con agua con el fin de sanar o transferir cierto tipo de poder.

<sup>22</sup> Heng Monychenda, el director de Budismo para el Desarrollo, abandonó desde ese entonces el monacato.

<sup>23</sup> No obstante, dos ONG lideradas por monjes budistas que me parecían poco importantes cuando redacté este artículo han crecido y ganado importancia, lo cual me convenció de que las ONG budistas cada vez tienen un mayor alcance en el país: Life and Hope Association, en Siem Reap y Buddhism for Education in Cambodia, en Battambang.

mente, en Camboya hay un respaldo comunitario menor a las organizaciones de este tipo que en Tailandia, donde quizá la influencia extendida del pensamiento de Buddhadhassa Bhikkhu —arraigada en la experiencia tailandesa— proveyó los fundamentos filosóficos para su crecimiento. Tanto Heng Monychenda (director de Budismo para el Desarrollo) como Ven. Nhem Kim Teng (quien encabeza Santi Sena) son escritores prolíficos; está por verse si en algún momento su pensamiento proveerá un fundamento filosófico similar para el budismo socialmente comprometido de Camboya.

Dos de los movimientos del budismo camboyano más exitosos de los últimos años, al menos en términos de su capacidad para constituir una base popular sólida, han sido los movimientos asociados con predicadores de radio. Uno de ellos es el del Venerable Sam Buntheorn, un monje carismático que se abocó a la enseñanza de la meditación Vipassana y pudo reunir exitosamente los fondos para la construcción de un gran templo/centro de meditación al pie de la montaña Attarak, cerca de la antigua capital de Oudong. En este templo un gran número de monjes, monjas y otros ascetas laicos mantiene un régimen de estricta disciplina mientras asiste a cursos de meditación intensiva.<sup>24</sup> La importancia de este movimiento no radica solamente en la relevancia del centro, sino en el hecho de que han surgido pequeños centros que siguen el mismo modelo por toda Camboya. La creciente influencia de Sam Buntheorn en el budismo camboyano se debió en parte a las enseñanzas del dharma (*dhamma talks*) que impartió regularmente en la radio nacional. En 2003 fue asesinado en circunstancias que permanecen poco claras, pero que probablemente no responden a causas políticas directas. A pesar de ello, el centro de Oudong continúa floreciendo gracias a la dirección de lo que se describe como un fuerte comité de organización.

<sup>24</sup> La meditación Vipassana es una práctica asociada con la tradición theravada de discernimiento profundo que pretende generar un nuevo entendimiento de la realidad.

Uno de los movimientos con un mayor impacto y gran número de adeptos es el liderado por el maestro laico Buth Savong. Savong nació en 1960 y se ordenó brevemente como novicio en 1979, pero se vio obligado a dejar los hábitos debido a las prohibiciones estatales de la época que les impedían a los jóvenes ingresar al monacato. No obstante, siguió llevando una vida ascética, vistiendo de blanco y estudiando las escrituras pali: en parte, acatando las lecciones de dharma transmitidas en la radio tailandesa. A pesar de ser autodidacta, actualmente se le reconoce como uno de los académicos expertos en pali más destacados de Camboya que aún están con vida. Su influencia se ha propagado todavía más que la de Sam Buntheorn, ya sea por sus enseñanzas del dharma en la radio o por las pláticas que imparte cuatro veces por semana en los principales templos de Phnom Penh. También se distingue por ser partidario de la reforma y la purificación de la disciplina en el monacato camboyanos. De hecho, instauró una serie de templos en forma de *ashrams* que se apegan a sus ideales sobre la disciplina monástica y se distinguen del resto de wats camboyanos tanto en su diseño físico como en su estructura organizacional. Las autoridades monásticas insisten en que se debe considerar a estos templos como parte de la orden Mahanikay y que los monjes no pueden mantener su cualidad de reordenados por el hecho de residir en ellos, entre otros asuntos. Sin embargo, en cierto sentido la lógica del movimiento es similar a movimientos como el Santi Asok o el Dhammakaya en Tailandia, es decir, de una nueva orden. En ocasiones, en los templos camboyanos han surgido profundas divisiones entre las facciones que apoyan y quienes rechazan las reformas propuestas por Buth Savong.

## CONCLUSIONES

En cualquier estudio histórico la periodización puede llegar a suscitar fuertes controversias; sin embargo, resulta difícil no recurrir a ella. Aunque la visión que ofrezco en este capítulo

de ninguna manera representa la última palabra, me parece que ayuda a aclarar ciertas relaciones históricas. Varios de los académicos que refiero hacen énfasis en la transición de lo “tradicional” a lo “moderno”, una dicotomía que siempre es útil cuestionar, pero que para mí continúa siendo esclarecedora. Mi periodización se distingue en el sentido en que veo un comienzo en lo “tradicional”; elegí el siglo XIV no precisamente porque en este periodo el budismo theravada llegó por primera vez al Sureste de Asia, sino porque fue cuando al parecer se consolidó en una vasta zona sobre la cual había cierta uniformidad. Hago hincapié en esta uniformidad a fin de recalcar que con la llegada de la “modernidad” hubo diferencias entre país y país de acuerdo con sus experiencias coloniales particulares. Igualmente hago una distinción entre la modernidad colonial temprana y los distintos tipos de modernidad que emergieron a partir de la segunda Guerra Mundial.

La visión presentada corresponde a la de un budismo profundamente conectado con las instituciones y organizaciones políticas y económicas del Estado. Si bien el budismo, como cualquier religión, existe a nivel de la doctrina y de la búsqueda de un camino espiritual por parte de sus adeptos más dedicados, siempre ha tenido también un significado social que sobrepasa estos aspectos. El hecho de que en la actualidad el budismo sea claramente la religión dominante en cuatro países del Sureste de Asia Continental tiene que ver con el vínculo histórico que mantuvo con las instituciones monárquicas, las cuales patrocinaron a la religión a cambio de la legitimación que recibieron de ésta. Lo que el capítulo intenta documentar es la manera en que las distintas trayectorias sociopolíticas emprendidas (desde el periodo colonial a mediados del siglo XIX) por estos cuatro países guarda relación con la dirección que ha tomado el budismo. La idea del budismo en el centro de la configuración del sistema político galáctico continúa siendo un punto de referencia en estos cuatro países, emergiendo de forma esporádica en el discurso de la religión y de las instituciones culturales. Lo anterior, a pesar de que sólo en uno de los países,



Tailandia, se ha mantenido sin interrupción la institución monárquica, mientras que en Birmania y Laos ésta ya no existe en la actualidad. Cada uno de estos países marcha hacia su propia definición de modernidad.

Las constantes referencias a las instituciones “tradicionales” indican que el budismo en los cuatro países ha tendido a suscitar divisiones institucionales entre las tendencias definidas como modernizadoras y las tendencias que se inclinan hacia las visiones cosmológicas más antiguas. Sin embargo, cabe destacar que algunas de estas tendencias modernizadoras tienen también matices milenaristas y, por ello, se podrían derivar de las mismas visiones cosmológicas.

Tailandia es el país que se ha industrializado en mayor medida, además de adoptar un sistema económico capitalista, pero también es el país donde los avances religiosos han evolucionado más a la manera de otros países “desarrollados”. La propagación del “budismo laico” entre amplios segmentos de la población urbana (que mantienen una conexión mínima con la religión) así como el surgimiento de movimientos religiosos intensos (ya sea que cuenten con tendencias de izquierda o derecha del espectro político) demuestran la búsqueda personal por encontrar una identidad en cada uno de sus seguidores, quienes experimentan además con nuevas formas de organización. Estos movimientos quizá podrían considerarse como intentos por relacionar el budismo con nuevas formas de organización social y estructuras institucionales.

En lo que respecta a las instituciones budistas en Birmania, la supresión de la monarquía durante el colonialismo británico y la lucha por la independencia constituyeron dos acontecimientos estrechamente vinculados con la reafirmación de la identidad budista en la mayoría de la población birmana, aunque ésta también puede estar relacionada con el grado de destrucción extremo de la infraestructura económica y social durante la segunda Guerra Mundial. El desarrollo de estos acontecimientos históricos provocó el aislamiento tajante de Birmania del mundo, así como su profunda militarización.

Bajo estas circunstancias, el budismo se intensificó como una forma de legitimar al Estado birmano y exaltar el excepcionalismo birmano. El intenso énfasis en los movimientos en favor de la meditación laica y las distintas corrientes de meditación (en relación con la movilización social que conllevan las actividades para generar mérito) son en sí mismas una especie de mapa que muestra la complejidad política del país. Distintas agrupaciones políticas compiten entre sí, en cierto sentido, afirmando poseer una mayor pureza espiritual. Esto se relaciona con el hecho de que el budismo ha adquirido un creciente protagonismo en las manifestaciones periódicas en contra del régimen militar. Si bien el budismo ya no desempeña un papel central para la realeza, ha adquirido un papel dialéctico que puede legitimar u oponerse a las instituciones del Estado.

Mientras la posición francesa en torno al budismo fue mucho menos severa en Laos y en Camboya, la presencia colonial pudo haber legitimado una nueva concepción del poder secular. Los movimientos independentistas aún eran prematuros cuando el desarrollado nacionalismo vietnamita y los cambios radicales asociados con la segunda Guerra Mundial sacudieron a estos dos países. Ambos experimentaron una rápida politización en el contexto de la guerra (que inevitablemente alcanzó a las instituciones religiosas) y terminaron convirtiéndose al socialismo. Camboya presentó el caso más extremo, pues pasó por el comunismo radical de Pol Pot (durante el cual el budismo estuvo prohibido); transitó a un socialismo más moderado con influencia vietnamita en la década de 1980, y, finalmente, llegó al rechazo del socialismo. Tanto Camboya como Laos experimentaron restricciones al budismo bajo el socialismo, pero en la actualidad hay en ellos un resurgimiento de las actividades rituales. Sabemos que en Laos hay un incremento de la actividad ritual, y que los monumentos budistas han ganado importancia como símbolos nacionales. Evans describe este fenómeno como una aproximación cautelosa hacia un Estado galáctico, aunque la estructura actual del Estado laosiano parece no dejar espacio a esa posibilidad.

Camboya parece estar inmersa en una etapa de particular efervescencia religiosa, pero aún no queda clara su dirección a largo plazo. A principios de la década de 1990 la creencia generalizada era que el regreso de la monarquía guardaba relación con las profecías milenaristas. Puede que este sentimiento ya haya alcanzado su punto máximo en el pasado, no obstante, un continuo resurgimiento de los movimientos religiosos es muestra de una población en búsqueda de una base religiosa subyacente, que sirva a una sociedad en constante cambio.

En varios sentidos las tradiciones budistas de estos cuatro países parecen distanciarse cada vez más una de la otra; sin embargo, no podemos olvidar que tienen como punto de referencia una tradición común y que, incluso hoy, tienden a vincularse con movimientos budistas internacionales. Examinar la trayectoria histórica de los países conjuntamente ayuda a recordar que todos comparten en su forma básica las ideas fundamentales concernientes a la relación de la religión con el Estado, incluso a pesar de haber tomado rumbos distintos hacia la modernidad, afectando el tejido de la vida social en cada país.

#### REFERENCIAS

- Andaya, B. (2002). Localizing the Universal: Women, Motherhood and the Appeal of Early Theravada Buddhism. *Journal of Southeast Asian Studies* 33(1), pp. 1-30.
- Asad, T. (1993). *Genealogies of Religion: Discipline and the Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Aung-Thwin, M. (1985). *Pagan: The Origins of Modern Burma*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Bapat, P. V. (1956). *2500 Years of Buddhism*. Delhi: Government of India-The Publications Division.
- Brown, S. (2001). *The Journey of One Buddhist Nun: Even Against the Wind*. Albany: SUNY Press.
- Crosby, K. (2008). New Buddhist Movements in Thailand by Rory McKenzie. *South East Asia Research* 16(1) pp. 144-146.

- Crosby, K. (2014). *Theravada Buddhism: Continuity, Diversity, and Identity*. Oxford: Wiley Blackwell.
- Darlington, S. M. (2012). *The Ordination of a Tree: The Thai Buddhist Environmental Movement*. Albany: SUNY Press.
- Edwards, P. (2004). Making a Religion of the Nation and Its Language: The French Protectorate (1863-1954) and the Dhammakay. En J. Marston y E. Guthrie (eds.). *History, Buddhism, and New Religious Movements in Cambodia* (pp. 63-85). Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Edwards, P. (2007). *Cambodge: The Cultivation of a Nation, 1860-1945*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Essen, J. (2005). *"Right Development": The Santi Asoke Buddhist Reform Movement of Thailand*. Lanham: Lexington Books.
- Evans, G. (1998). *The Politics of Ritual and Remembrance: Laos since 1975*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Geertz, C. (1980). *Negara: The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*. Princeton: Princeton University Press.
- Gombrich, R. (1988). *Theravada Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Gunn, G. C. (1990). *Rebellion in Laos: Peasant and Politics in a Colonial Backwater*. Boulder: Westview.
- Halpern, J. M. (1964). *Government, Politics, and Social Structure in Laos: A Study of Tradition and Innovation*. Yale University Southeast Asia Studies, Monograph Series, 4. New Haven: Yale University.
- Hansen, A. R. (2004). Khmer Identity and Theravada Buddhism. En J. Marston y E. Guthrie (eds.). *History, Buddhism, and New Religious Movements in Cambodia* (pp. 40-62). Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Hansen, A. R. (2007). *How to Behave: Buddhism and Modernity in Colonial Cambodia, 1860-1930*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Harris, I. (2005). *Cambodian Buddhism*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Harris, I. (2007). *Buddhism Under Pol Pot*. Phnom Penh: Documentation Center of Cambodia.
- Hinton, A. L. (2002). Purity and Contamination in the Cambodian Genocide. En J. Ledgerwood (ed.). *Cambodia Emerges from the Past: Eight Essays* (pp. 60-90). DeKalb: Center for Southeast Asian Studies-Northern Illinois University.

- Houtman, G. (1999). *Mental Culture in Burmese Crisis Politics: Aung San Suu Kyi and the National League for Democracy*. Tokio: Tokyo University of Foreign Studies-Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa.
- Jackson, P. A. (1989). *Buddhism, Legitimation, and Conflict: The Political Functions of Urban Thai Buddhism*. Singapur: ISEAS.
- Jordt, I. (2007). *Burma's Mass Lay Meditation Movement: Buddhism and the Cultural Construction of Power*. Athens: Ohio University Press.
- Keys, C. F. (1977). Millennialism, Theravada Buddhism, and Thai Society. *Journal of Asian Studies* 36(2), pp. 283-302.
- Keys, C. F. (1978). Political Crisis and Militant Buddhism in Contemporary Thailand. En B. L. Smith (ed.). *Religion and Legitimation of Power in Thailand, Laos, and Burma* (pp. 147-164). Chambersburg: Anima Books.
- Keys, C. F. (1989). Buddhist Politics and Their Revolutionary Origins in Thailand. *International Political Science Review* 10(2), pp. 121-142.
- Keys, C. F. (1999). Buddhism Fragmented: Thai Buddhism and Political Order since the 1970s. Discurso de apertura de la Seventh International Thai Studies Conference. Ámsterdam, julio.
- Keys, C. F. (2002). Weber and Anthropology. *Annual Review of Anthropology* 31, pp. 233-255.
- Keys, C. F. (2007). Monks, Guns, and Peace: Theravada Buddhism and Political Violence. En J. Wellman (ed.). *Belief and Bloodshed* (pp. 147-165). Lanham: Rowandand Littlefield.
- Keys, C. F. (2008, 19-20 de junio). Buddhists Confront the State. Discurso de apertura del International Workshop on Buddhism and the Crises of Nation-States in Asia.
- Kirsch, T. A. (2011). Cosmological Factors in the 'Collapse' of the Khmer and the 'Rise' of the Thai: Speculations. En J. Marston (ed.). *Anthropology and Community in Cambodia: Reflections on the Work of May Ebihara* (pp. 21-33). Caulfield: Monash University Press.
- Lieberman, V. (2003). *Strange Parallels: Southeast Asia in Global Context, c. 800-1830*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Loos, T. (2006). *Subject Siam: Family, Law, and Colonial Modernity in Thailand*. Ithaca: Cornell University Press.
- Marston, J. (2002a). Democratic Kampuchea and the Idea of Modernity. En J. Ledgerwood (ed.). *Cambodia Emerges from the Past: Eight*

- Essays* (pp. 38-59). DeKalb: Center for Southeast Asian Studies-Northern Illinois University.
- Marston, J. (2002b). La reconstrucción del budismo 'antiguo' de Camboya. *Estudios de Asia y África XXXVII*(2), pp. 271-303.
- Marston, J. (2004). Clay into Stone: A modern-day 'Tapas'. En J. Marston y E. Guthrie (eds.). *History, Buddhism, and New Religious Movements in Cambodia* (pp. 170-192). Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Marston, J. (2005). Elaboración de narrativas de orden: construcción y caos moral. *Estudios de Asia y África XL*(1), pp. 117-160.
- Marston, J. (2006a). *El budismo en Camboya: historia y etnografía*. México: El Colegio de México.
- Marston, J. (2006b, febrero). "Buddha-Jayanti in Cambodia." Conferencia pronunciada en la University of California-Riverside.
- Marston, J. (2006c). Arcilla en piedra: un tapas de la vida moderna. En J. Marston y E. Guthrie (eds.). *El budismo en Camboya: Historia y etnografía*. México: El Colegio de México.
- Marston, J. (2007). The Cambodian Hospital for Monks. En I. Harris (ed.). *Buddhism, Power, and Political Order* (pp. 104-120). Londres y Nueva York: Routledge.
- Marston, J. (2008a). Reconstructing 'Ancient' Cambodian Buddhism. *Contemporary Buddhism* 9(1), pp. 99-121.
- Marston, J. (2008b). El hospital camboyano para monjes. *Estudios de Asia y África XLIII*(1), pp. 33-60.
- Marston, J. (2008c). Constructing Narratives of Order. Religious Building Projects and Moral Chaos. En J. Marston (coord.). *At the Edge of the Forest: Essays on Cambodia, History, and Narrative in Honor of David Chandler* (pp. 163-194). Ithaca: Southeast Asia Program Publications-Cornell University.
- Marston, J. (2008d). Cambodian Religion Since 1989. En J. Ojendal y M. Lilja (eds.). *Beyond Democracy: Political Reconstruction in a Post-Conflict Society* (pp. 224-249). Copenhagen: NIAS Press.
- Matthews, B. (1999). The Legacy of Tradition and Authority: Buddhism and the Nation in Myanmar. En I. Harris (ed.). *Buddhism and Politics in Twentieth-Century Asia* (pp. 26-53). Londres y Nueva York: Continuum.
- Migdal, J. S. (1988). *Strong Societies and Weak States: State-Society Relations and State Capabilities in the Third World*. Princeton: Princeton University Press.

- Owen, N. G. (ed.) (2005). *The Emergence of Modern Southeast Asia: A New History*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Pasuk, P., y Baker, C. (2002). *Thailand: Economy and Politics* (2ª ed.). Oxford y Nueva York: Oxford University Press.
- Reynolds, C. (1973). *The Buddhist Monkhhood in Nineteenth Century Thailand*. Tesis de doctorado. Cornell University.
- Reynolds, C. (1987). *Thai Radical Discourse. The Real Face of Thai Feudalism Today*. Ithaca: Southeast Asia Program.
- Reynolds, F. E. (1978). *The Holy Emerald Jewel: Some Aspects of Buddhist Symbolism and Political Legitimation in Thailand and Laos*. En B. L. Smith (ed.). *Religion and Legitimation of Power in Thailand, Laos, and Burma* (pp. 175-193). Chambersburg: Anima Books.
- Reynolds, F. y Clifford, R. T. (1987). *Theravada*. En M. Eliade (ed.). *The Encyclopedia of Religion* (vol. 14, pp. 459-479). Nueva York: Collier Macmillan Publishers.
- Sam, Y. (1987). *Khmer Buddhism and Politics 1954-1984*. Newington: Khmer Studies Institute.
- Santikaro, B. (1996). *Buddhadas Bhikkhu: Life and Society Through the Natural Eyes of Voidness*. En C. S. Queen y S. B. King (eds.). *Engaged Buddhism: Buddhist Liberation Movements in Asia* (pp. 147-193). Albany: SUNY Press.
- Sarkisyanz, E. (1965). *Buddhist Backgrounds of the Burmese Revolution*. La Haya: Martinus Nijhoff.
- Schober, J. (1995). *The Theravada Buddhist Engagement with Modernity in Southeast Asia: Whither the Social Paradigm of the Galactic Polity?* *Journal of Southeast Asian Studies* 26(2), pp. 307-325.
- Schober, J. (1997). *Buddhist Just Rule and Burmese National Culture: State Patronage of the Chinese Tooth Relic in Myanmar*. *History of Religions* 36(3), pp. 218-243.
- Schober, J. (2008, 19-20 de junio). "Modern Buddhist Conjunctures in Myanmar's Global Economy." Artículo leído en el International Workshop on Buddhism and the Crises of Nation-States in Asia. National University of Singapore.
- Scott, R. M. (2006). *A New Buddhist Sect?: The Dhammkaya Temple and the Politics of Religious Difference*. *Religion* 36, pp. 215-230.
- Skilling, P. (1997). *The Advent of Theravada Buddhism to Mainland South-east Asia*. *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 20(1), pp. 93-108.

- Smith, D. E. (1965). *Religion and Politics in Burma*. Princeton: Princeton University Press.
- Steinberg, D. J. (ed.), Chandler, D. P., Smail, J. R. W., Roff, W. R. Taylor, R. H., y Wyatt, D. K. (1987). *In Search of Southeast Asia: A Modern History*. (edición revisada). Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Stuart-Fox, M. (1999). Laos: From Buddhist Kingdom to Marxist State. En I. Harris (ed.). *Buddhism and Politics in Twentieth-Century Asia* (pp. 153-172). Londres y Nueva York: Continuum.
- Stuart-Fox, M., y Bucknell, R. (1982). Politicization of the Buddhist Sangha in Laos. *Journal of Southeast Asian Studies* 12(1), pp. 60-80.
- Swearer, D. K. (1989). Introduction. En D. K. Swearer (ed.). *Me and Mine: Selected Essays of Bhikkhu Buddhadasa*. Albany: SUNY Press.
- Swearer, D. K. (1991). Fundamentalistic Movements in Theravada Buddhism. En M. E. Marty y R. S. Appleby (eds.). *Fundamentalisms Observed* (pp. 628-690). Chicago: University of Chicago Press.
- Swearer, D. K. (1995). *The Buddhist World of Southeast Asia*. Albany: SUNY Press.
- Swearer, D. K. (1996). Sulak Sivaraksa's Buddhist Vision for Renewing Society. En C. S. Queen y S. B. King (eds.). *Engaged Buddhism: Buddhist Liberation Movements in Asia*. Albany: SUNY Press.
- Tambiah, S. J. (1976). *World Conqueror and World Renouncer*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tambiah, S. J. (1984). *The Buddhist Saints of the Forest and the Cult of Amulets: A Study in Charisma, Hagiography, Sectarianism, and Millennial Buddhism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tambiah, S. J. (1992). *Buddhism Betrayed? Religion Politics and Violence in Sri Lanka*. Chicago, Londres: University of Chicago Press.
- Taylor, J. L. (1990). New Buddhist Movements in Thailand: An 'Individualistic Revolution?', Reform and Political Dissonance. *Journal of Southeast Asian Studies* 21(1), pp. 135-154.
- Thak, C. (2007). *Thailand: The Politics of Despotic Paternalism*. Ithaca: Southeast Asia Program-Cornell University.
- Winichakul, T. (1994). *Siam Mapped: A History of the Geo-Body of a Nation*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Wolters, O. W. (1999). *History, Culture, and Region in Southeast Asian Perspectives* (edición revisada). Ithaca: Southeast Asia Program-Cornell University.
- Wyatt, D. K. (1984). *Thailand: A Short History*. New Haven: Yale University Press.



## 2. RELIGIÓN Y MINORÍAS ÉTNICAS EN CAMBOYA: UN PANORAMA GENERAL

*Este capítulo se basa en una presentación que impartí en un seminario del Centro Internacional para los Estudios de Etnicidad (ICES, por sus siglas en inglés de International Centre for Ethnic Studies) en Kandy, Sri Lanka, en 2014. Tras contactar al organizador del seminario por cuestiones relacionadas con mi labor, se me invitó a participar en éste. En aquel momento realizaba en Sri Lanka e India el trabajo de campo que sirvió como base para el último capítulo de este libro, y así escribí el borrador original de este ensayo mientras viajaba por India, de modo que no partí de una investigación de campo propiamente, sino que hice una síntesis de la literatura existente con el fin de atender, para el caso de Camboya, el tema central del seminario Budismo y Minorías en el Sur y el Sureste de Asia.*

*El seminario de 2014 retomó los temas tratados en otro seminario veinticinco años antes (en 1988), acerca de los conflictos étnicos en las sociedades budistas de Sri Lanka, Tailandia y Birmania —el cual resultó en una influyente publicación—, incluyó el trabajo de ciertos académicos importantes que estudian las tensiones entre budistas y musulmanes en el mundo theravada: John Holt, Michael Jerryson, Jacques Leider e Imtiyaz Yusuf, cuya investigación está relacionada con la importante dinámica de religión y conflictos étnicos en Sri Lanka, Tailandia y Birmania. Posteriormente, las ponencias presentadas en el congreso se desarrollaron y publicaron en 2015 como un libro, *Ethnic Conflict in Buddhist Societies in South and Southeast Asia: The Politics Behind Religious Rivalries*, en Sri Lanka, bajo el sello del ICES, un instituto ampliamente respetado y con gran influencia en el sur de Asia, pero cuyas publicaciones quizá no puedan consultarse en otras partes del mundo.*

*Mi trabajo de campo en Sri Lanka antes del seminario se enfocaba en un tema que consideraba poco controversial —el de monjes estudiantes y peregrinos en Sri Lanka—, pero encontré que el asunto del budismo nacionalista formaba una parte tan compenetrada con el budismo de Sri Lanka que surgía inevitablemente cada vez que intentaba hablar con los monjes y académicos del lugar, y mi visita también coincidió con demostraciones antimusulmanas en el país. Estos asuntos afectaron de forma alarmante al propio seminario del ICES, ya que, ante la indignación de algunos de los participantes, se solicitó y permitió que el representante de una de las organizaciones budistas involucradas con las manifestaciones en contra de los musulmanes se dirigiera al público. Su presencia en el seminario fue lamentable, pero la discusión que fomentó durante y después del seminario me permitió vislumbrar los asuntos implicados y la profundidad con la que confrontan a la Sri Lanka contemporánea. John Holt, un importante académico de ese país, posteriormente comentó que las tensiones del conflicto en el seminario lo incitaron a realizar investigación de campo acerca del asunto en Birmania y en Tailandia.*

*Las tensiones étnicas relacionadas con la religión no han alcanzado el mismo nivel de violencia en Camboya que en Sri Lanka, Tailandia o Birmania, y el texto que conforma este capítulo podría parecer poco estridente en comparación —aunque considero conveniente que al leerlo se recuerde que en Camboya también hay divisiones étnicas importantes, y que, si bien no han escalado como conflictos religiosos, estos asuntos subyacen de forma más sutil en las dinámicas religiosas—. Aquí examino la evolución de la identidad nacional moderna en Camboya y cómo se relaciona con el papel de cuatro categorías de minorías étnicas: las minorías de las tierras montañosas, las etnias chinas, los cham y otros musulmanes, y la etnia vietnamita. En cada caso las tensiones étnicas han variado a lo largo del tiempo, y en la mayoría de ellos no es clara la inclusión de una dimensión específicamente religiosa. Sólo en la cuestión del discurso antivietnamita ha habido un llamado serio a la identidad budista camboyana. Una pregunta interesante es ¿por qué hasta el momento las divisiones étnico-religiosas no han detonado en actos de violencia del mismo modo que en los otros tres países y cuál es el riesgo de que esto se pueda presentar en el futuro?*

*Como un artículo de síntesis, al igual que el primer capítulo, espero que sea de interés, en particular como una introducción a las dinámicas del budismo en Camboya y en la región. La traducción al español fue elaborada por Jimena Forcada.*

Dado que los estudios étnicos acerca de Camboya se han difundido poco y no hay un conflicto religioso evidente que motive la discusión, me pareció conveniente incluir en este libro un panorama general de la situación de las minorías étnicas en Camboya, y de las distintas maneras en que sus prácticas religiosas reflejan e influyen su relación con el país en su conjunto —con el Estado camboyano y la visión camboyana de nación—. Camboya ha sido sitio de conflictos étnicos importantes —tanto históricamente como en el presente—, aunque he de argüir que hasta el momento las discusiones acerca de las tensiones entre etnias pocas veces se centran en los aspectos religiosos. Uno podría cuestionar si se trata de un caso de “armonía religiosa”, por emplear la frase del título de la conferencia que se convirtió en este capítulo, aunque personalmente dudaría en emplear dicha frase en *cualquier* contexto. Considero más enriquecedor explorar una situación en la cual la relación entre grupos religiosos distintos está más matizada y preguntar por qué da la impresión de no haber conflicto alguno. Debo resaltar, al mismo tiempo, que en el discurso del budismo camboyano —la religión mayoritaria— tampoco hay exhortación alguna a la tolerancia étnica, y esto se podría convertir eventualmente en una limitación importante en el accidentado transcurso de la historia.

Para fines del presente capítulo discutiré cuatro categorías de minorías étnicas: las minorías de las tierras montañosas, la etnia china, la etnia vietnamita y la etnia cham. Pese a que hay algunos hablantes nativos de lengua thai y lao en algunas provincias fronterizas, éstas se mencionan en contadas ocasiones en las discusiones relacionadas con las minorías étnicas quizá debido a lo reducido de sus grupos y a que tienden a integrarse culturalmente con la población dominante. De forma similar, ciertos individuos de origen europeo han desempeñado un papel

relevante en Camboya desde el periodo colonial francés, pero éstos no conforman un grupo lo suficientemente numeroso como para ser considerados una minoría étnica.

### CAMBOYA COMO NACIÓN

Para lograr una plena comprensión del papel que tienen las minorías étnicas, uno debe hacer al menos una breve referencia a la importante cuestión del desarrollo de Camboya como Estado-nación y de las formas en que, a su vez, la “conciencia nacional” se ha desenvuelto. Los habitantes dominantes de Camboya son khmer, y en cierta forma se remontan a los primeros siglos de la era común, cuando se cristalizó una población sustentada económicamente en el cultivo de arroz de humedal con ciertas características culturales que incluían sistemas de escritura, así como instituciones políticas y religiosas con influencia de India. Las formas khmer de budismo theravada (en la misma línea de la práctica actual) datan del periodo postangkoreano, aproximadamente de los siglos XIV y XV. Aún hay una suposición generalizada de que ser khmer es ser budista, pero la conciencia étnica, tal como la concebimos hoy, está estrechamente ligada al surgimiento de un sentido más moderno de identidad nacional.

Algunos escritos de académicos franceses de la década de 1980 hacen referencia a la idea de que Camboya no había desarrollado por completo un concepto de identidad nacional —es decir, que las poblaciones rurales eran más leales a las redes de patronazgo personal que a cualquier burocracia estatal o al concepto de una nación delimitada por fronteras establecidas (esta forma de percibir a Camboya podría sugerir la escasa importancia que se otorgaba a las identidades étnicas)—. Sin embargo, debo afirmar con base en mi experiencia profesional en Camboya (la cual data de finales de la década de 1980) que he encontrado un firme y quizá creciente sentido de identidad nacional en las áreas rurales, al igual que en las urbanas. En este momento es incierto hasta qué punto la identidad nacional

aún comprende la lealtad al rey, pero el simbolismo de nación —que al menos por momentos se acoge en la religión— se combina con una mayor conciencia de cómo la cultura, la lengua y la burocracia estatal camboyanas contrastan con las de sus vecinos, particularmente con las de Tailandia y Vietnam.

La mayoría de los intentos académicos por describir la formación de la conciencia nacional camboyanas moderna giran en torno a su evolución durante la época del protectorado francés. El nacionalismo, como lo describe Edwards (2007), representa una fusión de tradiciones locales y coloniales. En el caso de Camboya, los franceses no suprimieron la monarquía, pero limitaron severamente su poder en términos reales, incluso mientras promovían el incremento de las *demonstraciones* de sus funciones simbólicas. El colonialismo francés aconteció en un momento en el cual Siam y Vietnam estaban en expansión y parte del discurso del colonialismo francés declaraba que *protegería* a Camboya de la dominación de sus vecinos.

Edwards y otros autores arguyen que el uso de Angkor como símbolo nacional se arraigó durante el periodo colonial —y ganó importancia, en parte, debido al interés que el colonialismo francés concedió a la civilización antigua—. El simbolismo de Angkor no era primordialmente budista, pues presenta influencia de tradiciones religiosas brahmánicas y neobrahmánicas que (con bases históricas) han continuado coexistiendo e interactuando (en el sentido práctico) en formas poco ortodoxas con tradiciones más propiamente budistas.

No obstante, un elemento importante de la conciencia nacional emergente en efecto está relacionado con el desarrollo de las instituciones budistas claramente definidas como tales. Las autoridades coloniales francesas promovieron específicamente las instituciones budistas *camboyanas*, en parte porque pretendían limitar la influencia de Siam mediante la religión (Edwards, 2007; Hansen, 2007). Evidentemente, estas instituciones budistas adquirieron un impulso propio y se desarrollaron bajo su propia lógica cultural. Uno de los primeros periódicos en lengua khmer, el *Nagaravatta*, se creó en conjunción con el Instituto

Budista, y algunos de los líderes más importantes del movimiento nacionalista camboyano, como Son Ngoc Thanh, habían sido personajes originalmente vinculados al Instituto Budista.

La presencia colonial en sí misma influyó las relaciones étnicas en Camboya en la medida en que los franceses tendían a definir categorías y a constituir instituciones con base en estas categorías; del mismo modo, las políticas tendían a facilitar la inmigración a Camboya de chinos y vietnamitas (Edwards, 1995). Percibir a la identidad khmer en contraste con la china y vietnamita se volvió más frecuente durante el periodo colonial.

Si bien gran parte de la investigación académica enfatiza el vínculo de la identidad nacional camboyana con el surgimiento del Estado-nación moderno, se deben tener en cuenta otras tradiciones historiográficas y la narrativa nacional que sugieren. Dos tradiciones historiográficas que Charnvit Kaset-siri ha aplicado para Siam/Tailandia también son útiles para Camboya: éstas son las crónicas reales, en las cuales la historia nacional consiste en una narración de sucesiones monárquicas y la tradición de las llamadas narrativas budistas —en Camboya los textos principales se conocen como *Puttumneay*—, es decir, textos proféticos que presentan el desarrollo de la historia de Camboya de forma sumamente metafórica y en relación con el calendario budista (Kasetsiri, 1976). Ambas tradiciones son muy importantes para la construcción de la identidad nacional.

En los años que siguieron a la independencia de Francia el rey Norodom Sihanouk abdicó para poder crear lo que llamó el Sangkum Reas Niyum, traducido de forma adecuada como “el modelo de una sociedad de súbditos reales” [*the concept of a society of royal subjects*], con insinuaciones tanto de socialismo como de monarquismo y que en algunas ocasiones Sihanouk vinculaba con la construcción de su idea de socialismo budista. Sihanouk era al mismo tiempo rey y no-rey, tradicionalista y modernista (Chandler, 1991). En cierto sentido él intentó integrar las distintas tradiciones para promover su concepto de identidad nacional de postindependencia; incluso acogió la llegada de la modernidad mientras proclamaba la monarquía

triunfante. Del mismo modo, durante las celebraciones de 1957 con motivo del buddha-jayanti él se adaptó para encarnar los eventos vaticinados por los *Puttumneay* (Marston, 2007).

De acuerdo con lo descrito con anterioridad, el budismo figuró en el desarrollo de la identidad nacional de Camboya, pero de forma compleja, en ocasiones contradictoria, y estaba lejos de constituir *el* elemento central.

Un ejemplo de los problemas relacionados con la conciencia nacional, como se desarrolló en Camboya después de la independencia, lo constituyen los debates en relación con cómo generar un nuevo vocabulario khmer para sustituir a la terminología francesa que se había vuelto cotidiana durante la época colonial. Por un lado, había una corriente asociada con Samdech Chuon Nath, patriarca de la orden Mahanikay en Camboya y un distinguido estudioso cuyos proyectos incluían la creación del primer diccionario sistematizado de lengua khmer. Chuon Nath abogaba por la creación de un nuevo vocabulario con base en el vocabulario y las raíces derivadas del sánscrito y pali, el cual enfatizara la importancia de las tradiciones budistas para la cultura. Por otro lado, otro intelectual khmer, Keng Vannsak, promovía la creación de un nuevo vocabulario con base en el estudio lingüístico de las raíces en la familia de lenguas mon-khmer y una comprensión sistemática de los principios de formación de palabras en las lenguas mon-khmer (Keng, 1966). Una aproximación de este tipo resalta que una perspectiva intelectual intentaba ubicar las raíces de la identidad khmer fuera de las tradiciones tan a menudo vinculadas con India (que también incluyen al budismo).

Hasta el momento no hay un análisis adecuado de la cultura de la conciencia nacional como surgió durante el periodo de la República Khmer después de que Sihanouk fuera depuesto en un golpe en 1970. En este periodo, Camboya abandonó el estado de neutralidad en el que tanto había insistido Sihanouk y el país se vio arrastrado a la guerra Indo-China, con todo lo que implicó en términos culturales. Con el fin de la monarquía, la nación se identificó claramente con la cultura y la lengua

khmer —una nación con fronteras concretas que contrastaban con las de sus vecinos—. El nombre del país, la República Khmer, invoca un sentido de *khmeridad* en una forma que vincula la identidad nacional con la identidad del grupo étnico dominante. Se podría decir que el primer ministro Lon Nol fue en cierto sentido profundamente budista y que su régimen representa, quizás, el único periodo en el cual podemos hablar de un budismo nacionalista respaldado por el Estado en Camboya, sin embargo el budismo más comúnmente asociado con este régimen era el “budismo mágico” —con un énfasis en amuletos y otras fórmulas místicas que podían proteger a los soldados en la batalla, a aquellos en el poder y a la nación misma (Chandler, 1991; Sam, 1987)—. El régimen fue fervientemente anticomunista, en parte porque el comunismo era entendido como una amenaza a la religión. Dicho anticomunismo se arraigó en el corazón de las políticas antivietnamitas alentadas durante el régimen —pero el sentimiento antivietnamita trascendió un mero anticomunismo—.

El desastroso régimen de la Kampuchea Democrática de 1975-1979 —al que bien podríamos referirnos como el régimen de Pol Pot— fue, por supuesto, un punto crucial en la historia de Camboya, y está fuera del alcance del presente capítulo discutirlo plenamente. Para nuestros propósitos, basta con decir que la forma radical de comunismo que se intentó implementar, erróneamente, en su punto fundamental se sustentaba en el sentido histórico de una nación khmer (Keyes, 1994). Durante este periodo, la práctica del budismo y otras religiones importantes se eliminó sistemáticamente (Harris, 2007). Los académicos que estudian el periodo no concuerdan en el grado en que las atrocidades asociadas con el régimen se relacionan con una categorización étnica *per se* (Chandler, 1991; Heder, 2004; Kiernan, 2008).

Respondiendo en parte a las incursiones del Khmer Rouge, las tropas vietnamitas invadieron Camboya a finales de 1978 y principios de 1979, instaurando una forma de gobierno socialista más moderado. Las tropas vietnamitas permanecieron en el país casi toda la década de 1980. Aunque uno de los aspectos



en que el nuevo gobierno sustentaba su legitimidad era el haber restablecido el budismo, la práctica religiosa continuó teniendo severas restricciones, como la prohibición de que hombres menores de 50 años de edad se ordenaran. A pesar de las prácticas religiosas que los líderes pudieran haber mantenido en privado, el Estado tenía una orientación casi completamente secular. Los departamentos administrativos del Frente que trataban con aspectos de religión eran los mismos que trataban con otras organizaciones masivas, como las organizaciones de mujeres y los sindicatos controlados por el Estado. Al mismo tiempo, los movimientos de resistencia con bases en la frontera de Tailandia y Camboya tenían sus propios templos budistas para reclutar a jóvenes monjes y conferían gran énfasis en su propaganda a la idea de que Vietnam pretendía eliminar el budismo de Camboya (Khmer Buddhist Research Center, 1986).

A finales de 1980 las negociaciones de paz habían comenzado con los grupos de la resistencia y, probablemente como un gesto conciliatorio, se implementaron reformas constitucionales que permitieron nuevamente la práctica del budismo camboyano de modo muy similar a como se practicaba antes del régimen de Pol Pot. La misión de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) de 1992-1993 y las elecciones promovidas por ésta constituyeron un cambio radical —sin embargo, sin tomar en cuenta un breve periodo en que el poder se compartió con un partido regalista, éste permaneció efectivamente en manos de las mismas personas quienes habían gobernado durante los años ochenta (Marston, 1997)—. Desde 1991 se establecieron los Acuerdos por la Paz de París:

- El restablecimiento de la monarquía camboyana.
- La institucionalización de una política multipartidista, que, a pesar del fracaso para cambiar el mandato del partido dominante, aún tiene repercusiones importantes para la sociedad camboyana.
- La apertura diplomática a países fuera del bloque comunista.

- La membresía en ANSEA (Asociación de Naciones del Sureste Asiático), con el compromiso de incorporarse eventualmente a esta comunidad económica.
- Una mayor industrialización, especialmente en la industria de confección, usualmente financiada por inversores de China o Taiwán.
- La institucionalización de un sistema de concesión de tierras, a menudo bajo el control de empresas chinas.
- A pesar de la paulatina apertura a inversionistas extranjeros, una creciente preocupación por consolidar las fronteras nacionales, con el frecuente cuestionamiento de la legitimidad de los límites territoriales con Vietnam por los partidos de oposición y la participación de Camboya en un importante conflicto fronterizo con Tailandia.

Tras las reformas implementadas en 1989 ha habido mucha mayor libertad para la práctica religiosa y una mayor colaboración oficial del Estado, así como una notoria participación de personajes prominentes en ceremonias religiosas. Es difícil predecir la dirección que tomará la religión camboyana en el futuro, pues hay signos contradictorios. Por un lado, desde principios de 1990 se mantiene vigente un proyecto de gran envergadura para la reconstrucción religiosa, que incluye la edificación de infraestructura religiosa que pareciera no tener fin. También ha habido grandes avances en el sistema educativo para monjes; adicionalmente, las enseñanzas sobre el *dhamma* en medios masivos de comunicación se han enriquecido en modos nunca antes previstos. Por otro lado, después del incremento inicial en las ordenaciones motivado por las reformas de principios de 1990 el número de monjes ha decrecido paulatinamente y muchos camboyanos se quejan de la pérdida de valores budistas ante la cultura de consumismo en expansión.

La anterior ha sido una larga introducción que nos lleva, finalmente, al tema principal del presente capítulo: las minorías étnicas.

## LAS MINORÍAS DE LAS TIERRAS MONTAÑOSAS

Seré breve al hablar acerca de las minorías de las tierras montañosas en Camboya, un tema sobre el cual poseo muy poca experiencia directa. El porcentaje de etnias montañosas en Camboya es significativamente menor que en cualquiera de los países colindantes. Sin embargo, la civilización khmer siempre se ha desenvuelto en relación con las personas que permanecen fuera de la economía del cultivo de arroz de humedales y de los sistemas políticos y culturales que cuentan con influencia de India —es decir, pueblos no letrados que conservan lenguas distintas—. Una descripción china del siglo XIV menciona la adquisición de esclavos mediante redadas efectuadas en poblaciones fuera de la esfera de influencia de Angkor. La obra de James Scott, *The Art of Not Being Governed* (2010), nos recuerda que no deberíamos de considerar a tales poblaciones simplemente como abandonadas por el avance de la civilización, sino como comunidades que por una razón u otra encontraron una ventaja en vivir fuera del dominio de la civilización del Estado (2010).

Las poblaciones de las tierras altas están asociadas con los terrenos montañosos al noreste y al suroeste de Camboya (donde en la actualidad prácticamente han desaparecido). Las poblaciones incluyen hablantes de lenguas austronesias (relacionadas con el cham y, en última instancia, con las lenguas malayas), así como hablantes de lenguas austroasiáticas (es decir, relacionadas con el khmer del grupo de lenguas mon-khmer).

Generalmente consideramos que las tribus de tierras montañosas de Camboya, así como las del resto del Sureste de Asia Continental tienen una organización social basada en agrupaciones familiares extensas; practican rotación de cultivos mediante roza y quema, y, en términos religiosos, están vinculadas con una amplia gama de prácticas “animistas”. Como en otros sitios, la conmoción de la guerra, la penetración del Estado y la constante delimitación del acceso a los recursos naturales han desafiado estas formas de vida.

No está claro si la idealización del concepto de una cultura “mon-khmer” en los años sesenta y principios de los setenta alguna vez tuvo como resultado una ventaja práctica para los grupos mon-khmer. El periodo del Khmer Rouge resultó en perturbaciones por todo el país, pero al menos algunas comunidades de las tierras montañosas encontraron alguna ventaja en que el Khmer Rouge se refugiara en estas regiones durante la insurgencia. Algunas personas de dichas etnias alcanzaron un alto rango en la milicia del Khmer Rouge. Una de las numerosas hipótesis que intentan explicar el radicalismo de la organización social promovida por el Khmer Rouge es que recibió influencias de las prácticas de las tribus montañosas.

En años recientes la mayoría de las notas de prensa que mencionan a las poblaciones de tierras montañosas se relaciona con la forma en que las concesiones de tierra y la deforestación afectan su estilo de vida y los conflictos que ello implica, así como con los problemas en que la emisión de títulos de propiedad impacta las formas tradicionales de propiedad comunal. A diferencia de Tailandia, en lo personal nunca he escuchado de una misión budista camboyana que trabaje en las tierras altas. Cuando se habla de la “desaparición” de una tribu montañosa posiblemente ello significa que se han llevado a cabo matrimonios con etnias khmer y que se han adaptado a la cultura dominante, al grado en que no se pueden diferenciar más. En los casos en que las tribus de tierras altas han logrado mantener su identidad como tal la tendencia, como en otros sitios del Sureste de Asia, ha sido el convertirse al cristianismo. En ocasiones se afirma que hay una correlación directa entre la conversión al cristianismo y los disturbios sociales que hacen imposible practicar rituales espirituales en sitios tradicionales. En Camboya no hay antecedentes históricos de represión a organizaciones cristianas de las tribus montañosas tal como, se afirma, ocurre con grupos étnicos relacionados al otro lado de la frontera en Vietnam. Sin embargo, el gobierno de Camboya ha apoyado al de Vietnam al grado de enviar de vuelta a los refugiados de las tribus montañosas que han huido desde Vietnam hacia Camboya.

## LAS ETNIAS CHINAS

El caso de la etnicidad china conlleva una serie de problemas distinta, de entre los cuales me gustaría tratar principalmente el tema de la flexibilidad de identidad. Comenzaré con el ejemplo de uno de los subdistritos rurales donde realicé trabajo de campo, una sección del distrito Batheay, en la provincia de Kampong Cham, dedicada predominantemente al cultivo de arroz. En el subdistrito no hay un mercado permanente pero, además del cultivo de arroz, en algunas de las casas a lo largo del camino principal (unas más grandes que otras) las familias participan en la compra de semillas —y su siembra—, de equipos y de otros insumos como materiales para costura, de acuerdo con las demandas del pueblo. Las familias de las granjas más lejanas al camino principal se refieren a estas familias como “chinas” y mencionan, como prueba de ello, que hay diferencias en la forma y en el momento en que hacen *saen* —es decir, en que hacen ofrecimientos a los espíritus—. Sin embargo, después de entrevistar a varias de estas familias me parecía poco evidente que fueran lo que yo llamaría chinas. La mayoría de ellas tenían ascendencia mixta o incluso completamente “khmer”; tampoco se consideraban necesariamente como “chinas”. El punto que me gustaría resaltar es que se consideraban familias “chinas” porque desempeñaban cierta función en la comunidad —comerciantes de medio tiempo y prestamistas de dinero—, poseían cierto grado de riqueza y estaban vinculadas a una comunidad económica más extensa. Es posible que estas familias fueran más propensas a tener cierta ascendencia china que los pobladores dedicados exclusivamente al cultivo de arroz —pero era su desempeño en el ámbito económico lo que las “hacía” chinas—. La situación adquiere un matiz religioso en la medida en que dichas familias estaban más orientadas a ciertas prácticas espirituales que otras; la categorización implica por lo menos cierta desconfianza. De hecho, es difícil afirmar quién es “chino” en Camboya, como si hubiera distintos grados “síncicos” —aun-

que evidentemente algunos asumen este papel más notoriamente que otros—.

Los primeros registros históricos de la civilización khmer provienen de referencias chinas y no hay duda de que el comercio y la diplomacia datan de mucho antes del periodo angkoreano. Sin embargo, como en el resto del Sureste de Asia, la inmigración china se expandió rápidamente durante el periodo de la colonización europea, cuando estaba asociada con la inmigración laboral, al igual que con los vínculos comerciales. Aunque había representantes de una amplia gama de grupos lingüísticos, la mayoría provenía del Sureste de China, del área general de Guangzhou (Wilmott, 1970). Comúnmente se dice que durante el periodo colonial francés había más chinos y vietnamitas que khmer en la capital de Phnom Penh. De hecho, para los extranjeros que visitan Camboya es probable que la mayoría de los camboyanos que conozca tengan al menos algún ancestro chino. A pesar de ello, las estadísticas oficiales indican que la población china en Camboya era menor a 5%, y, quizá éste sea un dato veraz, pues muy pocos “chinos” en realidad hablaban un dialecto chino o se identificaban a sí mismos exclusivamente como de etnia china. Lo anterior está relacionado con los patrones de matrimonio entre etnias. A diferencia de otros países del Sureste de Asia, en Camboya nunca hubo restricciones para contraer matrimonio con personas de origen chino; la sabiduría popular incluso afirmaba que había ventajas en casarse con alguien de este origen. Las personas de etnia china se podían encontrar tanto en áreas rurales como urbanas.

Mientras ciertas prácticas asociadas con la religión popular china están más asociadas con las etnias chinas que con las etnias khmer —incluyendo ciertos días feriados y prácticas menores—, las etnias chinas a menudo participan en las comunidades budistas theravada donde habitan. En términos religiosos, no hay una clara distinción.

No obstante, las particularidades “sínicas” figuran en la vida cotidiana de Camboya, y sería una equivocación restar importancia a esta categoría. Algunas familias claramente se identi-

can a sí mismas como chinas y están conscientes de las prácticas culturales que las distinguen de los khmer —como la preferencia por la patrilocalidad después del matrimonio o algunas prácticas funerarias—.

La generalización de matrimonios entre etnias puede estar relacionada con la falta de registros históricos claros de la violencia en contra de las etnias chinas. Sin embargo, los chinos son conscientes de las formas en las que se les señala como diferentes, y la mayoría ha experimentado cierta forma de prejuicio. Durante el periodo posterior a la independencia las etnias chinas estaban bajo la autoridad de jefes de clan, quienes se reportaban directamente con el rey; por lo tanto, tenían una relación con el Estado distinta a la del resto de la población khmer: no eran considerados ciudadanos. En aquel momento se colocaron restricciones a las escuelas de lengua china y a anuncios públicos en caracteres chinos. Me sorprendió encontrar en una colección de ensayos literarios que data de principios de 1970, *Kom Saouch Kom Yum*, una obra donde se expresaba el miedo a que la cultura khmer desapareciera ante la expansión china y vietnamita (en la actualidad, un artículo como aquél únicamente estaría dirigido en contra de la incursión social vietnamita).

El grado en el cual la etnia china se consideraba un blanco por su carácter étnico durante el periodo de Pol Pot es un asunto ampliamente debatido. La Kampuchea Democrática estaba aliada con China y contaba con asesores chinos en el país; incluso muchos de los líderes del Khmer Rouge tenían una ascendencia parcial china. No obstante, el régimen claramente ondeaba la bandera del nacionalismo khmer y muchos sino-camboyanos dirían que sufrieron durante este periodo porque eran chinos. De cualquier forma, las etnias chinas tendían a ser vulnerables por el modo en que el Khmer Rouge clasificaba a la población (de acuerdo con su posición social) y eran doblemente vulnerables en el sentido en que a muchos se les desalojó de las ciudades —pues, al contar con poca experiencia en el ámbito rural, se les habría percibido como dis-

tintos por las autoridades locales, quienes tenían el poder de decidir sobre su vida y muerte—. Hablar en lenguas sínicas (o en cualquier otro idioma extranjero) estaba prohibido.

Muchos chinos declararon que sufrieron algún tipo de perjuicio durante el periodo de la República Popular de Kampuchea (RPK) (el periodo posterior a la caída del Khmer Rouge). China, en respuesta a la invasión de Vietnam en Camboya, envió sus tropas a través de la frontera a Vietnam en 1979, originando momentos de tensión importantes entre Vietnam y China. Fue muy difícil para los sino-camboyanos lograr ascender en los puestos de gobierno durante este periodo y tendían a evitar identificarse públicamente como chinos. Las lenguas sínicas paulatinamente cayeron en desuso.

Estas políticas se revirtieron en la década de 1990, después de que las tropas vietnamitas abandonaron el país y Camboya reestableció los lazos diplomáticos con China. Varias de las inversiones de China prosperaron, por ejemplo, en el caso del sector textil, y, como mencionamos anteriormente, los inversores chinos desempeñaron un papel importante en el sistema de concesiones de tierras. Aparentemente, individuos de etnia china se habrían podido interrelacionar con los inversores chinos que llegaban al país, al grado de convertirse en participantes clave en las relaciones entre Camboya y la economía mundial emergente. Las escuelas de idiomas sínicos reabrieron sus puertas y prosperaron; el estudio de mandarín sería cada vez más popular entre los camboyanos de todas las posiciones sociales.

La cuestión de la identidad de la etnia china se complica nuevamente por las recientes oleadas de inmigrantes que se pueden denominar chinos con mayor precisión —muchos provienen de regiones de China distintas a los sitios de origen de los inmigrantes de principios del siglo xx—; como hemos mencionado, hay distintos *matices* sínicos que intervienen en distintas situaciones. Un artículo del libro *Expressions of Cambodia* analiza el caso de tejedores sino-camboyanos que muestran cómo su identificación étnica varía de acuerdo a la situación —destacando el lado khmer cuando pretenden resaltar que su producto



es una artesanía tradicional khmer y enfatizando el lado chino cuando éste es útil en las relaciones de negocios (Dahles y Ter Host, 2006)—.

De momento es difícil imaginar el resurgimiento de posturas en contra de las etnias chinas, aunque uno se pregunta qué pasaría si, digamos, creciera un resentimiento ante la mayor participación de China en los intereses comerciales del país.

### LOS CHAM Y OTROS MUSULMANES

La población islámica de Camboya es étnicamente más estable en la medida en que hay cierta reticencia al matrimonio entre musulmanes y no musulmanes. La gran mayoría de musulmanes en Camboya es de origen cham, una minoría étnica que habla una lengua austronesia propia (relacionada distantemente con el malayo). Otra población, aunque menor y frecuentemente ignorada, es la chvea, que significa literalmente “javanesa”. Los chvea tienen una larga presencia histórica en el país y se sospecha que en algún momento tuvieron su propio idioma —quizá javanés, o bien malayo—, pero ahora hablan únicamente khmer.

Los cham tienen raíces históricas en el centro de Vietnam, donde en algún momento fueron la población dominante de Champa, un reino o conglomeración de ciudades con influencia de India, pero con su propia tradición escrita, un arte sofisticado particular y una arquitectura similar (en menor escala) a la de Angkor. Los cham de ninguna manera fueron los perdedores en los conflictos bélicos en contra de los khmer y vietnamitas en toda ocasión, aunque después de una serie de conquistas que iniciaron en el siglo xv las poblaciones vietnamitas en expansión hacia el sur eventualmente lograron dominar la tierra de origen de los cham. Los cham aún representan una minoría importante en Vietnam, pero durante los años de las conquistas un número considerable huyó hacia Camboya. Aunque la fecha exacta no se ha determinado aún, durante este periodo

de conquistas vietnamitas los cham se convirtieron al islam (un número muy pequeño aún mantiene las tradiciones brahmánicas). Los orígenes de los chvea son mucho menos claros.

Las élites cham se vinculaban con la corte de Camboya y, en cierto punto, durante el siglo XVI, un rey camboyano se convirtió al islam, aunque esto motivó la oposición de la población en general y su reino fue breve. Por más desconfianza que pudiera haber en las interacciones cotidianas entre poblaciones locales, antes del periodo de Pol Pot históricamente nunca hubo ningún intento por eliminar a los cham o de convertirlos al budismo. Algunas veces se menciona que en términos económicos los cham complementaban a los khmer, ya que, como pescadores, carniceros y peleteros, efectuaban actividades relacionadas con dar muerte a animales que los khmer, como budistas, eran reticentes a realizar (en la actualidad es raro encontrar entre los khmer gran tabú acerca de matar animales). También se asociaba a los cham con la herrería y otros comercios menores. He escuchado con frecuencia entre los khmer que, desde la perspectiva budista, el acto de matar genera demérito, mientras que para los musulmanes este acto es considerado meritorio —aunque no es claro si el estereotipo negativo implícito afecta concretamente la relación con los cham—. En la época que siguió a la independencia, Sihanouk promovió el uso del término “khmer islámico”, pese a que las poblaciones musulmanas no son técnicamente khmer —un indicio del problema de cómo hacer referencia a las minorías étnicas en el Estado nacional—. Es importante notar que, a diferencia de las etnias chinas y vietnamitas, se considera a los cham y a los chvea ciudadanos camboyanos.

Durante la Guerra de Vietnam varios movimientos que emergieron en Vietnam clamaban por la creación de un Estado integrado por distintos grupos étnicos, incluidos los cham, o bien apelaban específicamente a un Estado cham. En Camboya hubo cierta participación cham, aunque estos movimientos nunca tuvieron un resultado de largo alcance. Éste es discutiblemente el primer ejemplo de un nacionalismo de etnia cham en el sentido moderno.

El periodo de Pol Pot de 1975 a 1979 en Camboya fue devastador para todos los camboyanos, pero los cham sufrieron desproporcionadamente con el exterminio de entre 30 y 50% de su población. Éste es uno de los casos en donde el término de genocidio se puede aplicar con mayor exactitud durante el periodo de Pol Pot (Kiernan, 1998; 2008). Otros académicos, sin embargo, hacen mayor énfasis en la medida en que este acto se puede caracterizar como un resultado del nacionalismo étnico. No se puede afirmar con certeza que las muertes fueron resultado de una animosidad étnica profundamente arraigada, aunque, como hemos mencionado anteriormente, el Khmer Rouge efectivamente consideraba a su movimiento como un triunfo de la nacionalidad khmer y dejaba poco lugar para excusar a todo aquel que difiriera de su política en cualquier sentido. En primera instancia, los cham no eran agricultores y, a pesar de su relativo estado de pobreza, se les había asignado a una categoría de clase que los hacía más vulnerables de lo que podrían haber sido como agricultores. Más aún, las autoridades del Khmer Rouge eran indiferentes ante la identidad musulmana de los cham, e insistían, por ejemplo, en que ingirieran puerco cuando se servía al resto de la comunidad. El Khmer Rouge convino matrimonios por doquier empleando distintos grados de violencia, a menudo entre sus miembros y los evacuados de las ciudades. Lo anterior representaba un tipo de violencia particular para los cham, ya que como musulmanes se les obligaba a contraer matrimonio con no-musulmanes. Como respuesta a este tipo de políticas los cham intentaron rebelarse —una de las pocas rebeliones que acontecieron durante este periodo—. El vasto número de muertes cham se relaciona con la violencia con la que los líderes del Khmer Rouge suprimieron la rebelión y con cómo percibieron a los habitantes cham a consecuencia de ésta. Evidentemente los integrantes del Khmer Rouge no eran budistas y su régimen se considera más bien como una visión distorsionada y peculiar de modernismo —pero no deja de ser relevante que los no budistas fueran especialmente vulnerables durante el periodo—.

Uno de los líderes clave para constituir la RPK posterior a Pol Pot fue Mat Ly, de origen cham. Los cham en general tuvieron una época de bonanza durante la RPK; el sufrimiento durante el periodo de Pol Pot se convirtió en parte de la narrativa de justificación del nuevo régimen. Después, en el periodo posterior a las elecciones de 1992 el primer ministro monárquico, Norodom Ranariddh, tenía conexiones matrimoniales con la comunidad cham y esto también la beneficiaba. Al momento de las elecciones organizadas por la ONU, un batallón malayo con base en la provincia de Battambang se interesó y apoyó a la comunidad musulmana. Desde entonces el contacto entre Camboya y otros países musulmanes, particularmente con Malasia, se ha estrechado. Los maestros del islam de Malasia acuden a Camboya regularmente y los camboyanos musulmanes envían a sus niños a estudiar en escuelas de Malasia o a las partes del sur de Tailandia donde hablan en malayo. Estos intercambios han facilitado los crecientes lazos económicos entre Camboya y Malasia y podríamos decir que los musulmanes camboyanos, como los sino-khmer, también desempeñan un papel en la economía mundial emergente. Del mismo modo, algunos musulmanes camboyanos hacen el peregrinaje a La Meca en números cada vez mayores, adicionando un toque cosmopolita a la comunidad. Podría ser que los lazos de Camboya con el mundo islámico actualmente son más extensos de lo que nunca antes habían sido.

Dado lo anterior, en el presente es difícil vislumbrar tensiones étnicas entre los camboyanos islámicos y la población dominante khmer —pero el recuerdo de su persecución durante el periodo de Pol Pot nos hace reflexionar acerca de ellas—.

#### LAS ETNIAS VIETNAMITAS

El punto de mayor tensión en Camboya en este momento se encuentra entre las etnias vietnamitas que viven en Camboya y la población mayoritariamente khmer, y ésta se agrava por ser también un asunto politizado.

Como he mencionado, hay un patrón histórico de expansión vietnamita hacia el sur, donde conquistó territorios cham y que después abarcó partes del delta del Mekong (que habían estado anteriormente bajo el dominio khmer). Esta tendencia histórica antecede al periodo colonial francés. De modo similar, hubo un periodo a principios del siglo XIX en que la corte camboyana debía su lealtad a la corte vietnamita (y, simultáneamente, cedía cada vez más a la corte de Siam). Mientras los franceses originalmente ofrecieron “proteger” a Camboya de sus poderosos vecinos, el área del delta del Mekong (llamado por los camboyanos “Kampuchea Krom”) se integró completamente a la administración de Vietnam bajo el dominio francés, incluso mientras los franceses importaban numerosos burócratas y obreros vietnamitas a Camboya. Edwards ha argüido que los franceses categorizaron a los khmer como inevitablemente condenados ante la cercanía de la civilización vietnamita, y que este discurso continuaría influenciando las relaciones étnicas entre ambos países (1995).

Históricamente, y en el presente, los vietnamitas en Camboya se han posicionado en un vasto rango de nichos económicos y sociales: burócratas, trabajadores de plantaciones, pescadores, comerciantes, artesanos y trabajadores sexuales. Aunque a menudo pensamos que la migración laboral se origina en países más pobres y con menos desarrollo, y que se dirige hacia países más prósperos, los vietnamitas emigran a Camboya a pesar de que es un país con menos recursos (probablemente porque hay una comunidad vietnamita y porque los vietnamitas encuentran nichos económicos que pueden mantener, así como cierto grado de libertad personal). Al parecer, hay muy poca migración equiparable de thais que ingresan a Camboya. En algunos casos, los vietnamitas son competencia directa de los camboyanos para cierto tipo de trabajos.

Mientras algunos vietnamitas, a lo largo del proceso de integración a la sociedad camboyana, practican budismo theravada, generalmente practican otras religiones: formas vietnamitas de religiones populares, budismo mahayana, catolicismo o cao dai (una “nueva” religión sincrética originada en Vietnam).

Los sentimientos y políticas antivietnamitas eran especialmente intensos durante el régimen de Lon Nol en los años de 1970 a 1975, cuando sistemáticamente se expulsaba a los vietnamitas del país —como consecuencia del nacionalismo khmer y del anticomunismo bajo un régimen que se identificó estrechamente con el budismo—. Conozco por lo menos un caso, el de un monje theravada instruido, que nació en Camboya con parcial ascendencia khmer y que tuvo que huir a Vietnam en este periodo porque se le identificó como “vietnamita”.

A pesar de que el Khmer Rouge tenía vínculos históricos con movimientos comunistas vietnamitas, o quizá debido a ello, había una fuerte desconfianza hacia Vietnam, y los pocos vietnamitas que permanecieron en el país después del régimen de Lon Nol estaban en riesgo de muerte. Este recelo se extendía a los khmer krom (etnias khmer procedentes de Vietnam) y a los comunistas khmer que regresaban después de permanecer cierto periodo en Vietnam del Norte. Durante el régimen de Pol Pot se demolió la catedral católica de Phnom Penh —un lugar emblemático—. Indiscutiblemente, este acto representaba el rechazo simbólico a la cristiandad y la presencia colonial francesa; es significativo, pues la catedral prestaba servicio mayoritariamente a la comunidad vietnamita.

Ciertamente, todo se revirtió durante la década de 1980, cuando las tropas vietnamitas y los asesores ingresaron al país. El régimen naturalmente favoreció a los camboyanos que tenían conocimiento del vietnamita o contaban con vínculos con Vietnam. Algunas familias vietnamitas a las cuales se había expulsado bajo el régimen de Lon Nol regresaron, y aunque había vietnamitas con capacidades administrativas, llegaron nuevas oleadas de migrantes. A pesar de la gratitud oficial hacia Vietnam por liberar el país de Pol Pot, había un resentimiento inevitable en relación con la extensa presencia de las tropas y con la propaganda antivietnamita generada por los movimientos de resistencia con base en la frontera de Tailandia. Como hemos mencionado, esta propaganda afirmaba que los vietnamitas, como comunistas, intentaban suprimir al budismo khmer.

Vietnam oficialmente retiró sus tropas en 1989, sin embargo, éste es un aspecto del sentimiento antivietnamita que los camboyanos aún refieren con frecuencia; comúnmente se menciona la presencia de tropas vietnamitas que se mantuvieron en el país de forma secreta. Una de las disposiciones generales de los Acuerdos de París de 1991, que establecieron la misión de la ONU en Camboya, dicta que todas las tropas extranjeras debían abandonar el país; un motivo que el Khmer Rouge alegó para no participar en el proceso de paz fue que esta condición nunca ocurrió. Los miembros para la consolidación de la paz de la ONU hicieron un seguimiento sistemático de los reportes de tropas vietnamitas en el país, pero no encontraron ninguna —y al hacerlo, los observadores extranjeros criticaron a la ONU por fomentar categorizaciones étnicas rígidas (Ghosh, 1994; Jordens, 1995)—. Mientras tanto, el Khmer Rouge emitió transmisiones de radio que afirmaban que la ONU ignoraba la vasta presencia vietnamita, cierta para muchos camboyanos en las calles. Durante el periodo de la ONU, el Khmer Rouge amenazó y finalmente efectuó un ataque en contra de las familias de pescadores que habitaban en las comunidades flotantes del lago Tonle Sap. Muchas de estas familias huyeron en sus botes a la frontera con Vietnam, donde quedaron atrapadas en un limbo burocrático entre ambos países. Hubo muchas críticas hacia la ONU por no anticipar adecuadamente el ataque y proveer protección a las familias. En el momento de las elecciones, gran parte del sentimiento antivietnamita se reflejó en los partidos políticos menores.

El discurso antivietnamita definitivamente tiene una dimensión política que a menudo incluye una crítica hacia el partido gobernante —el Partido Popular de Camboya (PPC)—, cuyos líderes cooperaron con Vietnam en la década de 1980, cuando este país aún mantenía tropas en el país. El sentimiento antivietnamita pareciera haber adquirido un carácter visceral que trasciende a la política y afecta las actitudes cotidianas hacia los vietnamitas en Camboya.

De forma paralela, también está presente un sentimiento antithai. En 2003, cuando circularon rumores de que la estrella

de una película tailandesa decía que Angkor debía pertenecer a Tailandia, hubo manifestaciones que culminaron con la quema de la embajada de Tailandia y el vandalismo contra autobuses thai en Phnom Penh. También hay una postura en contra de Tailandia en relación con el conflicto armado por el control de un área en disputa en la frontera. Sin insinuar que el partido gobernante incitó la quema de la embajada de Tailandia, es razonable decir que el sentimiento antithai se ha fomentado en nombre del nacionalismo —y quizá los sentimientos antivietnamitas se han redireccionado en contra del partido gobernante—. No obstante, pareciera que hay un menor resentimiento en contra de los thai a nivel personal —quizá por las semejanzas culturales, incluyendo la práctica extendida de la religión thai (lo cual, por supuesto, podría cambiar)—.

Mientras tanto, el sentimiento antivietnamita continúa gestándose. Los camboyanos con educación, por ejemplo, tienden a responder con impaciencia cuando un occidental publica en redes sociales un artículo acerca del prejuicio en contra de las etnias vietnamitas en Camboya. Ou Virak, hasta hace poco director del Centro Camboyano de Derechos Humanos, es una de las pocas figuras públicas que han tomado una postura en contra de la retórica antivietnamita, y los camboyanos con educación han sido críticos de su actitud. Algunos personajes de alto perfil del budismo camboyano tienden a mantener su distancia del asunto y nunca he escuchado, por ejemplo, que un monje camboyano haga un llamado a ser más tolerantes hacia los vietnamitas.

La retórica antivietnamita figura de manera prominente en el discurso de los partidos políticos de oposición —si bien es menos probable que la prensa internacional cubra los mítines en idioma khmer—. La atmósfera de confrontación política ha sido intensa, en particular después de las elecciones de 2013, y los discursos antivietnamitas han destacado notoriamente. Los monjes jóvenes a menudo participan en manifestaciones —un número importante de ellos es de etnia khmer y procedente de Vietnam, aunque ahora vive en Camboya (los monjes khmer



krom tienden a estar más politizados en general y a exponer los sentimientos antivietnamitas) —.

A principios de 2014 una turba atacó y asesinó a un hombre vietnamita acusado de un hurto menor vociferando epítetos antivietnamitas. Esto pareciera ser característico de las formas en que las tensiones étnicas emergen a la superficie ante una atmósfera altamente política. No hay una clara indicación de que los funcionarios de Estado o las autoridades religiosas tengan gran voluntad por resolver este problema.

### CONCLUSIÓN

Lo que he intentado presentar es un panorama de cómo los factores económicos y culturales intervienen en la formas en que las minorías étnicas se han relacionado con el Estado y con las visiones cambiantes de nación en Camboya. La religión siempre ha desempeñado una labor importante en estos asuntos, aunque sólo por momentos pareciera ser el factor primordial con respecto a las tensiones étnicas. El nacionalismo budista fue importante por lo menos en dos ocasiones (ambas en relación con la guerra): de 1970 a 1975, durante el periodo de Lon Nol, y en la década de 1980, cuando se organizaron los grupos de resistencia con bases en la frontera de Tailandia y Camboya —un tercer caso podría ser entre las minorías étnicas khmer en Vietnam, pero es un tema completamente distinto que sería mejor considerar junto con los materiales presentados por Elizabeth Guthrie (2015) —.

En lo personal no considero que el budismo nacionalista tenga un papel fundamental en la actualidad, y aunque aún hay tensiones étnicas, éstas no necesariamente se fundamentan exclusivamente en motivos religiosos. Si fuera el caso, no creo que Camboya amerite un reconocimiento especial por encontrar la fórmula para subsanar las tensiones religiosas, y más bien cuestionaría hasta qué punto se puede considerar una “armonía religiosa” —aunque es interesante observar que en algunas

ocasiones los países pueden mantener cierta inocencia con respecto a las rivalidades religiosas y considerar cómo preservar y promover esta inocencia—.

La ausencia del nacionalismo budista en el presente probablemente está relacionada con el hecho de que las minorías religiosas no parecen representar una amenaza en particular, aunado a que, ante las consecuencias del periodo socialista, los budistas camboyanos han tenido las manos llenas al lidiar con la reconstrucción básica de las instituciones. No obstante, como hemos mencionado, *hay* tensiones importantes con la etnia vietnamita en el sentido no religioso; si estas tensiones se exageran, podrían adquirir una nueva dimensión, incluyendo un aspecto religioso. Lo preocupante es que hasta el momento ningún discurso budista público de importancia haya surgido para contrarrestar estas tensiones.

#### REFERENCIAS

- Chandler, D. P. (1991). *The Tragedy of Cambodian History: Politics, War, and Revolution since 1945*. New Haven: Yale University Press.
- Dahles, H., y Ter Horst, J. (2006). Weaving into Cambodia: Negotiated Ethnicity in the (Post) Colonial Silk Industry. En L. C-P. Ollier y T. Winter (eds.). *Expressions of Cambodia: The Politics of Tradition, Identity and Change* (pp. 119-132). Abingdon, Oxon y New York: Routledge.
- Edwards, P. (1995). Imagining the Other in Cambodian Nationalist Discourse Before and During the UNTAC Period. En S. Heder y J. Ledgerwood (eds.). *Propaganda, Politics, and Violence in Cambodia: Democratic Transition Under United Nations Peacekeeping* (pp. 50-72). Armonk: M. E. Sharpe.
- Edwards, P. (2007). *Cambodge: The Cultivation of a Nation, 1860-1945*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Edwards, P., y Sambath, C. (1997). Ethnic Chinese in Cambodia. En W. Collins (ed.). *Interdisciplinary Research on Ethnic Groups in Cambodia: Final Reports* (pp. 109-175). Phnom Penh: Centre of Advanced Studies.

- Ghosh, A. (1994). The Global Reservation: Notes Towards an Ethnography of International Peacekeeping. *Cultural Anthropology* 9(3), pp. 412-422.
- Guthrie, E. (2015). Khmer Buddhism in the Mekong Delta: Sri Lankan Connections. En K. M. de Silva (ed.). *Ethnic Conflict in Buddhist Societies in South And Southeast Asia: The Politics behind Religious Rivalries*. Kandy: International Centre for Ethnic Studies.
- Hansen, A. R. (2007). *How to Behave: Buddhism and Modernity in Colonial Cambodia 1860-1930*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Harris, I. (2005). *Cambodian Buddhism: History and Practice*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Harris, I. (2007). *Buddhism under Pol Pot*. Phnom Penh, Cambodia: Documentation Center of Cambodia.
- Heder, S. (2004). *Cambodian Communism and the Vietnamese Model (vol. 1: Initiation and Independence, 1930-1975)*. Bangkok: White Lotus.
- Jordens, J. (1995). Persecution of Cambodia's Ethnic Vietnamese Communities During and Since the UNTAC Period. En S. Heder y J. Ledgerwood (eds.). *Propaganda, Politics, and Violence in Cambodia: Democratic Transition Under United Nations Peacekeeping* (pp. 134-154). Armonk: M. E. Sharpe.
- Kasetsiri, C. (1976). *The Rise of Ayudhya: A History of Siam in the Fourteenth and Fifteenth Centuries*. Kuala Lumpur: Oxford University Press.
- Keng Vannsak (1966). *Principes de Création des Mots Nouveaux*. Phnom Penh: Faculté des Lettres et des Sciences Humaines.
- Keys, C. F. (1994). Buddhism and Revolution in Cambodia. *Cultural Survival Quarterly* 14(3), pp. 60-63.
- Khmer Buddhist Research Center (1986). *Buddhism and the Future of Cambodia* (1986). Rithisen, Thailand: Khmer Buddhist Research Center.
- Kiernan, B. (1988). Orphans of Genocide: The Cham Muslims of Kampuchea Under Pol Pot. *Bulletin of Concerned Asian Scholars* 22(2), pp. 35-40.
- Kiernan, B. (2008). *The Pol Pot Regime: Race, Power and Genocide in Cambodia under the Khmer Rouge, 1975-9*. New Haven: Yale University Press.
- Marston, J. (1997). Cambodia 1991-94: Hierarchy, Neutrality and Etiquettes of Discourse. Disertación doctoral, University of Washington.

- Marston, J. (2007). The Cambodian Hospital for Monks. En I. Harris (ed.). *Buddhism, Power, and Political Order* (pp. 104-120). Londres y Nueva York: Routledge.
- Sam, Y. (1987). *Khmer Buddhism and Politics from 1954 to 1984*. Newington: Khmer Studies Institute.
- Scott, J. C. (2010). *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia*. New Haven: Yale University Press.
- Wilmott, W. E. (1970). *The Political Structure of the Chinese Community in Cambodia*. London School of Economics monographs on Social Anthropology, 42. Londres: Athlone Press.

### 3. LA FUNDACIÓN ASIA Y LOS MONJES CAMBOYANOS QUE ESTUDIARON EN INDIA

*A diferencia de los anteriores, este trabajo parte de una investigación más reciente y no se ha publicado anteriormente. Más que cualquier otro capítulo en el libro, muestra la interconexión del budismo camboyano con las configuraciones del mundo político de la época. Una versión anterior se presentó como un discurso en la subsección de budismo theravada, durante la reunión anual de la Asociación de Estudios Asiáticos, en marzo de 2017.*

*El capítulo se relaciona con un proyecto más extenso de mi investigación, el cual examina las cohortes de monjes camboyanos que viajaron a India (usualmente como estudiantes) antes del periodo de Pol Pot de 1975. A pesar de que en otro de mis proyectos me concentro esencialmente en los dos monjes más famosos —Dharmawara Mahathera y Maha Ghosananda—, y de que aquí hago referencia a Maha Ghosananda, este texto se centra principalmente en monjes menos conocidos que recibieron alguna subvención de La Fundación Asia (LFA).*

*Para el lector quizá la parte más interesante de las siguientes páginas sea la profundización en el hecho de que en los años cincuenta y principios de los sesenta LFA fue un medio para encausar los fondos de la CIA (Agencia Central de Inteligencia, por sus siglas en inglés). Mientras este asunto, en términos generales, se conoce desde mediados de la década de los sesenta, la política de LFA de apoyo al budismo como una alternativa para combatir la propagación del comunismo es un tema poco estudiado que se examina más recientemente (con especial énfasis en Tailandia) en Monjes de la guerra fría: budismo y la estrategia secreta de América en el Sureste de Asia [Cold War Monks: Buddhism and America's Secret Strategy in Southeast Asia], de Eugene Ford (2017).*

*Mi estudio difiere un poco del de Ford en cuanto a que no le otorga tanta importancia a que LFA tuviera vínculos con la CIA como al hecho de que las consideraciones de la Guerra Fría moldearon sus políticas. Considero que este trabajo se puede describir como una historia de la Guerra Fría “desde abajo”, una idea que Hoenik Kwon (2010, p. 84) desarrolla en relación con el trabajo de E. P. Thompson. Aquí analizo los documentos de LFA del programa de becas para examinar las interacciones entre burócratas y monjes, cuyas becas se encontraban en las manos de aquéllos. Los documentos ilustran la percepción general de LFA acerca del budismo camboyano, los debates acerca del programa de becas, el grado en el cual las consideraciones de la Guerra Fría afectaron la toma de decisiones y la manera en que expectativas contradictorias salían a la luz en relación con los monjes que abandonaban el monacato.*

*La traducción de este texto fue elaborada por Jimena Forcada.*

Comenzaremos con el hecho más dramático, señalado por Eugene Ford de manera contundente, en relación con la política de la guerra fría de los Estados Unidos hacia Tailandia y Laos (2017). La Fundación Asia (LFA), que originalmente se creó como una organización “fachada” para encauzar los fondos de la CIA (Agencia Central de Inteligencia, por sus siglas en inglés), desempeñó una labor importante en la promoción del budismo internacional en las décadas de 1950 y 1960. Su objetivo, en última instancia, era fortalecer la religión como defensa en contra del comunismo. En la práctica esto significó financiar proyectos con la intención de consolidar a las instituciones budistas a nivel local y regional; eran fondos de ayuda al desarrollo que estas instituciones emplearon para cumplir sus propios objetivos. Entre otros asuntos, la Fundación sirvió para fortalecer las redes de budismo internacional, tal como el surgimiento de la Asociación Mundial de Budistas (AMB). Las actividades de LFA no eran precisamente secretas, a diferencia del vínculo directo con el gobierno de los Estados Unidos. Al emplear al personal de LFA, los Estados Unidos evitaron poner en evidencia su participación directa en los asuntos religiosos

de otros países, y podemos asumir que incluso muchos de los empleados de LFA y la gran mayoría de los beneficiarios no eran conscientes de este vínculo con la CIA.

El presente capítulo se enfoca en una pequeña parte de este proceso: el financiamiento de LFA a monjes camboyanos para que realizaran sus estudios en India. Mi propósito no es desenmascarar un complot siniestro, sino hacer una revisión de lo que significó, en términos humanos, para los monjes que participaron —viajeros entre fronteras que se abrían camino ante la intersección de mundos políticos y culturales— y de cómo esto contribuye a nuestra comprensión de la historia del budismo camboyanos. En efecto, hay una dimensión relacionada con la Guerra Fría en estos asuntos, pero debo enfatizar que es sutil. LFA, de acuerdo con el presente estudio, no conforma un frente unificado; en ocasiones actuó con vacilación y de manera poco consistente en su intento por mediar entre cultura y política. Si bien lo que describo es producto del discurso de un budismo propio de la Guerra Fría (o de una serie de tales discursos), y moldeado por relaciones de poder aún más importantes, también debemos reconocer ciertas desavenencias cuando éste se ponía en práctica.

Estamos hablando de un número aproximado de 15 monjes que fueron a India en el periodo entre 1956 y 1965, quienes inicialmente recibieron financiamiento por medio de las dos principales asociaciones del budismo camboyanos y posteriormente (a principios de la década de 1960) mediante becas otorgadas directamente por LFA. Mientras mi investigación se centra en los monjes que se trasladaron a India, el número de participantes incrementa si incluimos el financiamiento de LFA a monjes y monjas camboyanos que partieron rumbo a Tailandia, Sri Lanka y Birmania en el mismo periodo (por ejemplo, en 1959 LFA financió a 12 monjes estudiantes camboyanos: sólo cinco de ellos se encontraban en India; posteriormente, un listado de 1961 incluía a nueve monjes financiados por LFA en India, dos más en Sri Lanka y ninguno en Tailandia o Birmania). Las becas destinadas a Tailandia fueron muy importantes al ini-

cio, y un acuerdo clerical de 1954 para la educación entre Tailandia, Laos y Camboya precedió el periodo de financiamiento de LFA (Ford, 2017, p. 140). El envío de monjes camboyanos a Tailandia fue breve, terminó en noviembre de 1958, y debido a las tensiones diplomáticas entre ambos países los monjes camboyanos regresaron en aquel momento. En un reporte de 1959 Richard Gard recomendó terminar con las becas para la movilización a Birmania debido a que, de acuerdo con el reporte, el sistema educativo para monjes ofrecía algo muy similar a lo que había disponible en Phnom Penh y Bangkok; aparentemente su recomendación se implementó (no obstante, éste era un momento delicado en el cual Ne Win reemplazaba temporalmente a U Nu bajo un “gobierno provisional” —quizá lo anterior fuera otro factor que contribuyó a tomar dicha decisión—).<sup>1</sup> Por otro lado, el número de becas destinadas a Sri Lanka siguió siendo pequeño. Algunos de los monjes que fueron a otros países posteriormente irían también a India para continuar con sus estudios. Siempre se consideraba a India como el destino más apropiado para realizar estudios de posgrado. También había un número importante de monjes estudiantes procedentes de Tailandia y de Laos que fueron a India en el mismo periodo, algunos financiados por LFA, aunque no poseo información precisa al respecto.

Mi proyecto de investigación principal se enfoca en dos monjes camboyanos que estuvieron en India en este periodo, Dharmawara Mahathera y Maha Ghosananda, aunque Dharmawara tuvo un papel periférico en la presente discusión. Él ya se había establecido en India cuando llegaron los monjes estudiantes; estos monjes jóvenes lo conocían bien, pues en ocasiones se quedaban en su templo, la Misión Asoka, a las afue-

<sup>1</sup> El presidente de LFA, Robert Blum, en un memorándum que describe su visita a Birmania en 1961, cuando U Nu era nuevamente primer ministro, hizo referencia a las acusaciones que Ne Win había manifestado a principios de año en contra de LFA, lo cual podría sugerir que, incluso en 1959, la relación de LFA con U Nu era mejor que con Ne Win (9-13 de octubre de 1961).



ras de Delhi. Maha Ghosananda recibió financiamiento de LFA cuando comenzó sus estudios en India mediante la Asociación Camboyana de Pali, pero en nuestro recuento estos fondos no tienen tanta importancia como el que le fueran negados posteriormente. Como consecuencia de lo anterior, financió gran parte de su estadía mediante becas del gobierno de India. Lo más relevante para este caso es que Maha Ghosananda fue contemporáneo a los monjes financiados por LFA; se habían conocido mutuamente y, junto con Dharmawara, participaron en el momento histórico donde germinó la nueva tendencia de internacionalización del budismo, a la vez que varios países budistas, incluyendo Camboya, celebraban una mayor soberanía cultural como resultado de sus recientes independencias.<sup>2</sup>

Los monjes estudiantes que nos interesan en el presente capítulo alcanzaron la fama, en distinto grado, durante las décadas de 1960 a 1980. No sólo nos referimos a monjes, sino también a hombres que después de dejar el monacato mantuvieron vínculos entre sí y con otras instituciones budistas camboyanas. Chhim Phorn y Meas Chan, eventualmente, después de dejar el hábito, se convertirían en presentadores de la Voz de América (VOA, por sus siglas en inglés), y dada la importancia que tendría la VOA en Camboya llegarían a considerarse una especie de celebridad. Al vivir en Washington D. C. y al ser miembros del consejo de un templo camboyano en el área de D. C., fueron piezas fundamentales para llevar a los Estados Unidos a otro monje que había estudiado en India con el financiamiento LFA, Oung Mean (que en aquel momento buscaba obtener un doctorado en Gran Bretaña). Oung Mean convertiría el templo de Silver Spring, Maryland, en uno de los templos camboyanos más prominentes de los Estados Unidos, célebre para los camboyanos a lo largo y ancho de este país en la década de 1980.

<sup>2</sup> Otro monje camboyano con una trayectoria histórica más extensa, Pang Khat, recibió apoyo de LFA para ir a India en este periodo, no como estudiante, sino para realizar investigación —pero no lo consideraré aquí—.

Como parte del acuerdo de financiamiento, muchos de los beneficiarios de las becas firmaron documentos donde se comprometían a enseñar en la Universidad Budista al regresar a Camboya, y algunos se convirtieron en miembros permanentes de la facultad, ya fuera como monjes o como hombres laicos. Tor An, quien mantuvo la calidad de monje, sería considerado el mejor sanscritista camboyano de su generación. Kong Ku se convirtió en el director del Liceo Budista. Otros más, ya como laicos, dieron clases en la Universidad de Phnom Penh. Ly Kim Long, quien completara un doctorado en India, llegó a ser decano de la Universidad de Phnom Penh; su tesis de maestría acerca de la arquitectura angkoreana se publicó como un libro por parte de la Universidad Banaras Hindu. Kuoch Kyleng enseñó en la Universidad Budista y terminó una maestría en los Estados Unidos. Él publicó una serie de libros en khmer en la década de 1970: volúmenes cortos dedicados al civismo y a las ciencias políticas; después de unos meses como subsecretario de Estado publicó un libro sobre la corrupción en el Ministerio de Educación, el cual se prohibió en 1974 (Corfield, 1994, p. 195).<sup>3</sup> Los monjes que regresaron de India a mediados y finales de los años sesenta estaban entre los mejores hablantes de inglés de Camboya (promover el idioma inglés era otra de las metas establecidas por LFA). En ocasiones se refieren sus nombres como traductores, y al menos dos de ellos fundaron escuelas de inglés.

Me gustaría hacer énfasis en el entusiasmo en torno a la internacionalización del budismo de aquella época, que estaría relacionado, en parte, con las celebraciones del buddha-jayanti del año 2500 e. b. en diversos países; en cómo éste coincidió con la independencia de varios países; y en cómo, en aquel momento histórico de grandes cambios, en ocasiones adquirió tintes milenaristas (Marston, 2016). Las celebraciones jayanti

<sup>3</sup> De acuerdo con Sam, en una de sus obras indirectamente plantea la cuestión de si los monjes camboyanos algún día encontrarían la manera de adquirir el derecho a votar (1987, p. 41; Kuoch, 1971, pp. 191-198).

fomentaron el viaje entre países budistas. Este periodo representa también los inicios de la Asociación Mundial de Budistas. Los viajes, las publicaciones y las reuniones internacionales de la AMB recibieron fondos de LFA, y éste fue uno de los factores que indudablemente facilitaron el proceso de internacionalización. Al mismo tiempo, no debemos olvidar que estos movimientos adquirieron su propia dinámica, independiente de las aportaciones de LFA (mismos que LFA fomentaba al mismo tiempo que los restringía). En India, a pesar de la poca relevancia del budismo como religión popular, se experimentaba una reciente apertura, tanto interna como externamente, a nuevas formas. Probablemente se consideraban a sí mismos como el centro lógico de este nuevo movimiento —debido a que los sitios de peregrinación budista de mayor importancia se encuentran en India (los cuales el país intentaba explotar para el turismo) y a la importancia del sánscrito y del pali como lenguas de las escrituras budistas—. El Nava Nalanda Mahavihara, que en ocasiones se le refiere como el Instituto Pali Nalanda (o, equívocamente, como la Universidad Nalanda), estaba afiliado con la Universidad de Bihar; se fundó en este periodo, cerca de las ruinas de la Universidad Nalanda de la antigüedad, y atrajo a estudiantes budistas internacionales; incluso algunos la concibieron como el resurgimiento de la tradición de la antigua universidad —una iniciativa local india no relacionada con LFA y su agenda—. India recibía gustosamente a las instituciones budistas también porque, en el mundo poscolonial emergente, se vislumbraba a sí misma como el poder regional dominante en relación con los países budistas más pequeños de las cercanías. India se convirtió en uno de los primeros países en tener una embajada camboyana después de su independencia en 1955 (antes que Sri Lanka o Birmania), lo cual facilitó el contacto. China también se promovía como un centro del budismo en este periodo; de hecho, gran parte de la dinámica de las actividades de LFA buscaba contrarrestar el impacto de China.

Bajo el nombre del Comité para la Libertad de Asia, LFA comenzó a trabajar en Birmania en 1952, donde desarrolló

buenas relaciones con U Nu,<sup>4</sup> y posteriormente se extendió a Sri Lanka y Tailandia en 1954, momento en el cual se empezó a llamar La Fundación Asia. Robert Blum, el presidente de LFA, llegó a Camboya a poner en marcha una oficina en noviembre de 1954 cuyo director llegaría en marzo de 1955. El país había alcanzado su independencia recientemente.<sup>5</sup> LFA abriría otra oficina en Laos en 1959. El director en Camboya, Leonard Overton, un veterano de la segunda Guerra Mundial y egresado en 1949 del Colegio Trinity, de Connecticut, había estado en Laos en la Oficina de Información e Intercambio Educativo del Departamento de Estado (Overton, 1952). Para 1951-1952 ya estaba en Phnom Penh, probablemente con la misma agencia; adicionalmente, enseñaba inglés en el Wat Unnalom, una de las razones por las que quizás avenía con el monacato camboyano. Para principios de 1960, de acuerdo con la entrevista de historia oral a un diplomático estadounidense emplazado en Camboya, Overton, por su posición en LFA, “conocía a todo el mundo” y mantenía buenas relaciones con Sihanouk (Association for Diplomatic Studies and Training, 2013).

Camboya, luego de la independencia, asumió rápidamente una posición de neutralidad y se acogió a los principios enunciados por Nehru, así como a las posturas tomadas por la Conferencia de Bandung, a la cual asistió Sihanouk. Camboya se mantenía abierta a la asistencia de los Estados Unidos en la década de 1950, pero intentaba compensar esta ayuda con fondos de los países pertenecientes al bloque comunista. Del mismo modo, Sihanouk intentó mantener un balance entre sus viajes a los países aliados con los Estados Unidos y a países del bloque socialista. Su coqueteo con los países socialistas, por ejemplo, el reconocimiento diplomático de China por Camboya en

<sup>4</sup> Comentario de David I. Steinberg en la presentación del presente artículo en la Asociación para los Estudios de Asia, 24 de marzo de 2018.

<sup>5</sup> En un reporte de finales de noviembre de 1954, Blum escribe brevemente acerca de los planes para establecer una oficina de LFA en Camboya. Véase también: “Monthly Report to the Trustees” (Blum, 1955, 12 de abril).

1958, puso nerviosos a los Estados Unidos. LFA aún confiaba en la década de 1950 en que Sihanouk no avanzaba en dirección al comunismo, pero éste desempeñaba un papel delicado en el país. Un reporte mensual de LFA en 1956, citando a Overton, mostraba su descontento ante los matices de la posición de Sihanouk:

Al ser testigo del éxito del tema de la coexistencia del comunismo en Camboya, uno no puede evitar estar consternado por los problemas a los que se enfrenta la política americana. Los posicionamientos americanos acerca de la amenaza de una agresión comunista, el nuevo colonialismo, la inmutabilidad general de la intención en la estrategia soviética, la falacia básica de la neutralidad y el deseo de alianzas con el Mundo Libre, ninguna tiene un significado para Camboya. Frecuentemente uno sospecha que no sólo estos argumentos caen ante oídos sordos, pero también para quien escucha son completamente irrealistas, un remanente de una conversación sostenida hace muchos años atrás y que ya no se aplica a la situación del presente. Ciertamente, la connotación del "Mundo Libre" significa una cosa para los americanos y otra completamente distinta para los camboyanos.<sup>6</sup>

La creación de LFA en Camboya corresponde y se correlaciona con las medidas diplomáticas adoptadas por los Estados Unidos y con las invitaciones del Servicio de Información de los Estados Unidos de América (USIS, por sus siglas en inglés) a figuras clave del budismo para visitar su país. Éstos no eran viajes auspiciados por LFA, pero su organización se hacía en coordinación con este organismo, por ejemplo, se le concedía a LFA la responsabilidad de entretener a los visitantes cuando estaban en San Francisco, cerca de las oficinas centrales de LFA. Dharmawara Mahathera fue el primero en ir a los Estados Unidos en 1955-1956. Pero aún más importante para el programa de becas fue el viaje del año siguiente de Huot Tath, un monje

<sup>6</sup> R. Blum (1956, 1 de agosto). Monthly Report to the Board of Trustees. Robert Blum Papers, Box 1, Folder 11. Yale University Archives.

mahanikay con el segundo rango más alto de la organización e inspector de la educación monástica. El año anterior él ya había recibido fondos procedentes de LFA para visitar instituciones educativas budistas en Tailandia. Las becas para monjes se elegían mediante una comisión camboyana independiente que no incluía la participación de Huot Tath o del patriarca mahanikay Chuon Nath, pero de los memorándums de LFA se deduce claramente que ambos ejercieron gran influencia en el programa a lo largo de los años. En 1957 el presidente de la AMB en Camboya, Sam Nhean (padre de Sam Sary, una figura política camboyana importante que pronto se convertiría en controversial), hizo un viaje similar con el patrocinio de USIS; un memorándum lo describe como “un buen amigo de LFA”.

LFA comenzó a dar apoyo desde sus inicios a las dos organizaciones budistas laicas más grandes de Camboya: 1) Association des Amis de l’Ecole de Páli (La Asociación Camboyana de Páli), que posteriormente preferiría el nombre de Mitt Buddhika Vidyalay (en khmer significa “Amigos del Liceo Budista”),<sup>7</sup> y 2) la rama camboyana de la Asociación Mundial de Budistas (AMB-Camboya).

Ambas organizaciones eran recientes en esta época, la Asociación Camboyana de Páli data de 1949 y la AMB-Camboya de 1952 (cuando Malasekera visitó Camboya). En contraste con la trascendencia histórica de las organizaciones laicas en Birmania y Sri Lanka, el concepto de una organización budista y laica era nuevo en Camboya (“Project proposal: The Páli Association”).<sup>8</sup> El apoyo destinado a ambas organizaciones inicialmente estaba previsto para producir publicaciones y para la compra de equipo de oficina. Desde sus inicios, ambas asociaciones enlistaron dentro de sus objetivos principales el apoyo a monjes camboyanos para que estudiaran fuera del país. Lo anterior se rela-

<sup>7</sup> Para evitar confusiones me referiré a esta organización como la Asociación Camboyana de Páli a lo largo del capítulo.

<sup>8</sup> Por coincidencia, a principios de 1960 las cabezas de las dos organizaciones, Ray Lamuth y Ray Bok, eran hermanos.

cionaba, en parte, con la creación de la Universidad Budista, aún en etapa de planeación cuando LFA llegó por primera vez a Camboya (Gard, 1959, 19 de abril).

Los monjes elegidos eran antiguos estudiantes del Liceo Budista que luego asistieron a la Universidad Budista. Como muchos monjes camboyanos, generalmente tenían un origen rural. Casi todos habían residido en el Wat Unnalom o en el Wat Lanka mientras realizaban sus estudios en Phnom Penh. El primer grupo de monjes enviado a India por la Asociación Camboyana de Pali en 1956 fue el de Maha Ghosananda (conocido por su nombre camboyano Va Yav), Meas Chan (el futuro presentador de la VOA) y Am Suon, que estudiaron en Nalanda.<sup>9</sup> Un grupo de monjes y monjas había ido a Birmania a estudiar en 1954, como parte del proceso de dos años para los preparativos del Sexto Concilio Budista. Otros más estaban en Tailandia. Sabemos que cuando LFA comenzó a apoyar a los monjes camboyanos mediante la AMB-Camboya, contribuyó con fondos para los monjes que ya residían en Sri Lanka, Birmania e India, aunque no conocemos con exactitud las circunstancias que llevaron a los monjes a estos sitios. Dos de los monjes que estudiaron primero en Nueva Delhi se quedaron con Dharmawara Mahathera en la Misión Asoka, que era la filial en Nueva Delhi de la AMB; lo anterior podría significar que Dharmawara había desempeñado un papel en llevar a los monjes a India, como lo haría posteriormente en 1960 con Keo Pama y Por Won.

Aunque LFA tenía varios proyectos en el país, el gobierno de India evitó conceder el permiso para el establecimiento de una oficina en su territorio por varios años, hasta 1961. Mientras tanto, la embajada de Camboya administraba los fondos para las becas. La apertura de las oficinas de LFA en India le otorgó

<sup>9</sup> Los monjes dejaron Phnom Penh en 1955 y fueron a Tailandia para obtener las visas de India, ya que aún no había una embajada en Camboya. El proceso se retrasó excesivamente, al grado en que, al final, se tuvo que establecer una embajada de India en Phnom Penh. Los monjes regresaron a Phnom Penh, obtuvieron sus visas y procedieron directamente a India en 1956.

mayor capacidad para supervisar a los beneficiarios y, en ocasiones, administrar sus propias becas sin tener que depender de otras organizaciones.

### INTROSPECCIÓN DE LFA

Los archivos de LFA acerca de los monjes estudiantes tienden a tratar los asuntos que cualquier administración de un fondo de becas mantendría: contacto con los beneficiarios, la logística para garantizar los fondos (y la afronta de crisis motivadas cuando los fondos no llegaban o cuando parecieran ser insuficientes) y los intentos de monitoreo del desempeño académico de los beneficiarios. En este apartado discutiré tres temas que destacan de los archivos y que sugieren cierta dimensión social y política del programa: las reflexiones de LFA con respecto a su programa de becas; el grado en que influían las políticas de la Guerra Fría, y el problema de los monjes que elegían abandonar el hábito.

A lo largo de los años 1955-1965 podemos observar comentarios recurrentes acerca del programa de becas para monjes, a menudo en los reportes de Richard Gard, un estudioso del budismo en Yale, quien fuera asesor de LFA durante los años 1956-1963 (y que figura constantemente en el libro de Eugene Ford) (Ford, 2017, p. 68). Estos reportes y memorándums destacan para nosotros la importancia del debate interno acerca del objetivo del programa de becas y si éste debería continuar. Ya desde 1956, antes de que LFA iniciara el financiamiento de becas, Gard escribe acerca de la necesidad de que los monjes estudiaran fuera de Camboya:

El entrenamiento de los maestros de budismo de la Université Bouddhique, por consiguiente del Lycée Bouddhique y a su vez de las escuelas primarias budistas, es una necesidad fundamental que merece mayor consideración por parte de la Fundación. Ellos no pueden recibir una instrucción adecuada en Camboya y hay una posibilidad de que los comunistas chinos y otros comunis-



tas puedan ofrecer capacitarlos en temas seculares en otro sitio, pues, a pesar de las ilusiones de algunos americanos, los comunistas chinos y rusos no han abandonado el estudio serio de las doctrinas budistas y de sus prácticas para la explotación ideológica.<sup>10</sup>

Aunque Gard vislumbró la necesidad de los monjes camboyanos de estudiar fuera de Camboya, nunca consintió la idea de que estudiaran en India. Sentía que Sri Lanka potencialmente se podría convertir en un destino adecuado; esperaba también que los monásticos camboyanos eventualmente adquirieran un nivel de conocimiento suficiente para estudiar en Japón. Incluso sopesó la posibilidad de que monjes camboyanos estudiaran en los Estados Unidos —aunque era escéptico de que cualquiera pudiera alcanzar la preparación académica necesaria en un futuro cercano—.

LFA era consciente de las limitaciones de sus acuerdos con las dos organizaciones laicas budistas, y podemos encontrar cierto descontento con la forma en que los convenios funcionaban. Las contribuciones tenían la intención de ser únicamente *parte* del financiamiento que recibían los estudiantes. Sin embargo, cuando LFA intentó restringir sus contribuciones exclusivamente a los estudiantes que por su desempeño académico consideraba meritorios de su apoyo, la Asociación Camboyan de Pali empleó la porción correspondiente a su contribución para continuar apoyando a los estudiantes rechazados por LFA. En el caso de la AMB-Camboya, ésta tendía a dejar que LFA asumiera la responsabilidad de otorgar las becas y emplear su dinero para constituir un fondo. Todos éstos fueron factores que influyeron, sin duda alguna, para que a principios de la década de 1960 LFA comenzara a experimentar con financiar a los monjes de forma directa, lo que hasta entonces había realizado con la mediación de ambas organizaciones. En ciertos memorándums se menciona la inconformidad de la AMB-Camboya con estas

<sup>10</sup> R. Gard (1956, 19 de abril). A Buddhist Report from Cambodia. TAF P-177 3A5035 Social and Economic Religion Buddhism General.

medidas. Y aunque LFA comenzó a subvencionar directamente a nuevos beneficiarios, algunos estudiantes nunca dejaron de recibir apoyo mediante ambas organizaciones.

Richard Gard tendía a ser un crítico severo, sin embargo, con frecuencia se desestimaban sus consejos. Él entendía la importancia de las becas para los monjes beneficiados, aunque no coincidía con el objetivo de las mismas:

El deseo, necesidad y programa para el estudio de los monjes budistas en el extranjero no se debe confundir con el deseo, necesidad y programa de la sangha o de la Fundación por extender las relaciones budistas interasiáticas mediante conferencias y ciertas visitas. Históricamente, los monjes budistas eran peregrinos y viajeros internacionales; en el presente los monjes-estudiantes budistas se consideran a sí mismos parte de esta tradición y los atraen los eventos internacionales, por el ejemplo del incremento en los viajes aéreos de los laicos y por las oportunidades que ahora hacen accesibles las organizaciones extranjeras amigas (ya sea La Fundación Asia o el gobierno de Pekín). En consecuencia, sospecho que “el deseo y la necesidad para estudiar en el extranjero” expresados por los monjes que solicitan la asistencia de la Fundación con frecuencia son en realidad “una necesidad de viajar”. Después de que los bhikkhus han visto el mundo “exterior” (lo que generalmente se les niega en casa), encuentran difícil retomar la vida monástica cuando vuelven. Por lo tanto, mi pregunta verdadera es: ¿cuántos logros educativos para la sangha (para servirse a sí misma y a la sociedad laica) la Fundación está realizando mediante las becas de viaje-educación a los monjes theravada? El programa no puede estar justificado con base en que “estudiar en el extranjero” por lo menos amplía la perspectiva del monje estudiante, fomenta mejores relaciones y la comprensión del budismo interasiático o que no todo está perdido incluso si un monje retoma la vida laica posteriormente. Estos beneficios alternos se pueden alcanzar más directamente y de forma más económica mediante otros programas, como las conferencias budistas interasiáticas.<sup>11</sup>

<sup>11</sup> R. Gard (1959, 11 de mayo). Scholarship Arrangements for Theravāda Bhikkhus. Letter from R. A. Gard to The President, Asia Foundation. TAF

La posición de Gard en general era que, en lugar de estudiar en el extranjero, los monjes estarían mejor entrenados si incrementaba la cooperación con las instituciones educativas seculares en sus propios países; las conexiones internacionales se podrían promover mejor mediante la participación en seminarios internacionales y conferencias que por medio de la educación en el extranjero. LFA eligió rechazar sus sugerencias:

Incluso si las medidas sugeridas por Dick Gard fueran puestas en marcha, aún haría falta un liderazgo instruido y capacitado en la sangha camboyana. Reconociendo el valor de la crítica de Gard, la formación en el extranjero sigue siendo un recurso necesario para hacer posible un mayor desarrollo de la educación budista en Camboya.<sup>12</sup>

LFA era consciente del problema de tener a monjes budistas que estudiaban en India, un país primordialmente hindú. Gard anota en otro reporte:

La mayoría de los estudiosos del budismo en India tienen una creencia y aproximación hindú y consecuentemente poseen una comprensión no budista del budismo: en mi opinión ellos no están calificados para enseñar a los monjes budistas acerca del budismo, pero podrían ser útiles para guiar las investigaciones acerca de las relaciones doctrinales e históricas entre budismo e hinduismo, para aquellos monjes budistas que ya cuentan con un conocimiento avanzado tanto de estudios budistas, como de métodos modernos de análisis crítico. Dudo si los estudios budistas e hinduistas están correlacionados en la educación india, y estos [*sic*] profesores prospectos de la Université Bouddhique

---

P-260 Education Scholarships & Fellowships Aid to Buddhist Monks in India, Burma, Ceylon.

<sup>12</sup> C. Farrar (1959, 16 de julio). Study Abroad for Theravada Monks. Memo from Curtis Farrar to The President. The Asia Foundation. TAF P-260 EDUCATION Scholarships & Fellowships Aid to Buddhist Monks in India, Burma, Ceylon.

necesitan más, junto con un entrenamiento en las metodologías modernas.<sup>13</sup>

A pesar de todo lo anterior, el programa de becas continuó. Un memorándum de 1962 escrito por Leonard Overton para el representante de LFA es también revelador. Pareciera que responde con cierta frustración a una queja de la oficina de LFA en India acerca del nivel de un candidato propuesto para estudiar en India. Refiere que los primeros monjes camboyanos que terminaron los estudios en India ya se encontraban haciendo una contribución positiva en Camboya. Pero, por otro lado, también se mantiene a la defensiva:

Sin embargo, el asunto de las habilidades, calificaciones, etc., se presentará nuevamente, sin duda alguna, en el año siguiente, cuando presentaremos los nombres de otro grupo de monjes estudiantes. Ciertamente intentaremos reunir a los mejores candidatos que podamos. Ésta es la base de todo nuestro programa de becas. Sin embargo, no tenemos ninguna ilusión de que el corte del próximo año sea sustancialmente mejor que el de este año [...] Todos los candidatos que seleccionamos este año pertenecen a la mitad superior de su grupo en la universidad, la institución educativa de budismo más avanzada del país. Por supuesto, el problema está en que incluso estos estudiantes casi nunca alcanzan los niveles más altos de acuerdo a nuestros estándares occidentales de referencia. Simplemente son lo mejor disponible [...] Para ser completamente franco, la única razón por la que hemos enviado, y continuaremos enviando monjes a India para estudiar es que se trata del único país donde pueden ingresar a una universidad y completar un programa de grado. Mientras los estándares en India son más altos que aquí, en general son aún bajos. Es por ello que no estamos tan seguros como usted de que Nget-Un es “virtualmente incapaz” de obtener un grado.

<sup>13</sup> R. Gard (1959, 23 de octubre). Venerable Huot That Visit to India. Letter from Richard A. Gard The President, The Asia Foundation.

Otros en el pasado, con un expediente ligeramente mejor, lo han conseguido.<sup>14</sup>

### POLÍTICAS DE LA GUERRA FRÍA EN LAS BECAS ASIGNADAS A MONJES

Como hemos visto en las citas anteriores, había una preocupación con respecto a China, y la necesidad de crear una alternativa para contrarrestar su influencia formaba parte del proyecto de LFA para la educación de monjes. Los archivos de LFA también ilustran cómo las consideraciones políticas fueron un factor que influyó en la toma de decisiones acerca del financiamiento a ciertos monjes, aunque estas decisiones no eran particularmente congruentes.

Un caso intrigante y temprano es el del monje Chhay Phon, uno de los primeros en ir a India y uno de los pocos monjes camboyanos en estudiar en Calcuta. En el edificio residencial en el Wat Unnalom donde habitaba, en el *koti* 58, se recuerda a Chhay Phon como originario de Chba Ampiw (un área frente a Phnom Penh al otro lado del río), y que había estado en el Wat Nirut Ransay antes de llegar al Wat Unnalom. Éste era el templo del Ven. So Hay, un estudioso monje de la generación anterior, quien había sido abad del Wat Nirut Ransay mientras también se quedaba en el Wat Unnalom, cuando enseñaba en la escuela de pali. Chhay Phon era indudablemente un protegido de So Hay, así como Oung Mean, otro monje de Chba Ampiw. Las circunstancias bajo las cuales Chhay Phon fue a India en noviembre de 1952 no son claras. Esta fecha acontece justo después de que la Sociedad Maha Bodhi organizara la gira de algunas reliquias a Camboya y, aunada al hecho de que Chhay Phon fuera a Cal-

<sup>14</sup> L. C. Overton (1962, 6 de julio). Buddhist Monk Scholarships in India. Memo from Leonard Overton to The Representative, India. TAF P-260 EDUCATION Scholarships & Fellowships Aid to Buddhist Monks in India, Burma, Ceylon.

cuta, podría sugerir una conexión con la Sociedad Maha Bodhi en aquel sitio. Un memorándum de LFA-Camboya con fecha de 1962 dirigido a la oficina de LFA en India menciona:

Lo que hizo durante sus dos o tres primeros años allá no lo sabemos, pero sí sabemos que para 1958 había completado dos años de idioma chino y tres años de sánscrito en Visva-Bharati Cheena-Bhavona, Santiniketan en Bengal. Mientras estaba bajo la supervisión personal del director, Tan Tun Shan, un hombre que ha llamado nuestra atención por tener un aprendizaje político cuestionable<sup>15</sup> [...] Chhay Phan [Chhay Phon] había sido becario de la Fundación desde el año escolar 1957-1958, pero se revocó su beca el verano pasado [1961] por razones políticas.<sup>16</sup>

Un memorándum un poco anterior afirma en términos más explícitos: “hemos descubierto que su profesor principal tenía educación fuertemente comunista” (C. E. Humphrey al Representante en India, 1962, 10 de julio). Chhay Phon había externado en sus visitas a Camboya su interés por enseñar sánscrito en aquel sitio, y se transfirió a la Universidad de Sánscrito de Calcuta en 1961. A finales de los años cincuenta publicó dos artículos en *Kampuchea Soriya*, la revista del Instituto Budista. El memorándum indicaba la disposición por restablecer su beca, y pedía a la oficina de LFA en India que lo entrevistara y ofreciera su opinión. La única mención posterior de él en los archivos de LFA es la copia de una carta que le dirige el representante de la oficina de LFA en India, por lo que aparentemente no recibió

<sup>15</sup> Tan Tun Shan originalmente fue a India desde Malaya en 1927 debido a sus vínculos con Tagore. No tenemos certeza de por qué LFA diría que tenía una enseñanza política cuestionable, excepto quizá por haber promovido las relaciones entre India y China. Aunque Tan Tun Shan había sido compañero de clase de Mao, él estaba más asociado con el panasianismo que con el comunismo (Tsui, 2010).

<sup>16</sup> C. E. Humphrey (1962, 20 de julio). Scholarships World Fellowship of Buddhists. Memo from Clare E. Humphrey to the Representative, India. TAF P-260 EDUCATION Scholarships & Fellowships Aid to Buddhist Monks in India, Burma, Ceylon.

más financiamiento. El memorándum proporciona un vistazo de cómo los monjes estudiantes adquirirían o perdían el respaldo de LFA de acuerdo con la percepción de su posición política. Sabemos que el año siguiente (1963) el monje estaba de vuelta en Camboya, aún conservaba la calidad de monje y enseñaba inglés en el Wat Unnalom en un programa auspiciado por la AMB (Ray, 1964). Eng Sokhan, quien era secretario de los patriarcas mahānikay a finales de la década de 1960 y a principios de la de 1970, antes de que él mismo fuera a India, afirma que Chhay Phon continuó sus estudios en India hasta la década de 1960 sin haber obtenido un grado, así que los eventos en el Wat Unnalom podrían haber ocurrido durante una visita temporal a Camboya (entrevista con Eng Sokhan, 18 de marzo de 2018). Chhay Phon continuó siendo monje y al regresar a Camboya enseñó sánscrito en la Universidad Budista hasta el periodo de Pol Pot.

Otro caso de mayor alcance está relacionado con la posición de LFA con respecto al Instituto Nalanda de Pali, el cual es de interés porque alcanza a la experiencia de Maha Ghosananda en India. Los cinco monjes que LFA apoyó mediante la Asociación Camboyana de Pali comenzaron sus estudios en India en el Instituto Nalanda de Pali (Nava Nalanda Mahavihara). El Instituto se fundó en 1951 por Jagdish Kashyap, un erudito monje budista que había estudiado en Sri Lanka y enseñado en la Universidad Banaras Hindú antes de fundar la escuela ubicada cerca del sitio arqueológico de la Universidad Nalanda de la antigüedad. El Instituto atrajo a estudiantes de varios países, muchos de ellos monjes o monjas budistas. Tal como escribió Huot Tath en un reporte de seguimiento tras un viaje financiado por LFA a India, tenía la ventaja de ser un ambiente no amenazador donde los monjes camboyanos podían adquirir habilidades básicas en inglés, hindi y pali antes de estudiar en otros sitios. La escuela también tenía la ventaja, sin duda, de ser una institución donde los monjes podían convivir con otros monjes sin resaltar.

El documento clave parece ser un memorándum de 1958 escrito por Gard al representante de LFA en Tailandia. Él era crítico de Nalanda en dos aspectos. El primero era su calidad académica:

La Universidad Nalanda es todavía un instituto primario de investigación bibliográfica y no una universidad o incluso un colegio. La guía de los maestros a los estudiantes es incipiente, la formación en métodos de estudio e investigación es insignificante y, a menos que el estudiante haya tenido una formación previa en las disciplinas de estudio [...] seguramente perderá su tiempo en Nalanda —la posibilidad de que pudiera aprender algo en Nalanda que no aprendería en Rangún, Bangkok o Phnom Penh no se debe malinterpretar como un indicativo de que recibirá una educación superior de primer nivel en Nalanda—.

La segunda crítica de Gard era su percepción de que tenía intensos vínculos con China:

Los bhikkhus del Sureste de Asia (entre otros) en Nalanda son alentados a realizar trabajos de “posgrado” en Pekín debido a (1) los subsidios de viaje, becas, invitaciones “especiales”, etc., ofrecidas por Pekín y (2) el director (y probablemente otros miembros de la Universidad Nalanda también) han estado en Pekín y simpatizan con los llamados de la propaganda budista. Por lo tanto, la Universidad de Nalanda se convierte en un punto de partida para que los bhikkhus del Sureste de Asia eventualmente se enfilen rumbo a Pekín para su adoctrinación —un resultado del programa de intercambio de las relaciones culturales entre Pekín y Nueva Delhi—.<sup>17</sup>

Mientras este memorándum se escribió cuidadosamente, otras notas y memorándums emplean la terminología de “infiltración comunista”: “En varias ocasiones nuestra gente en Phnom Penh nos ha preguntado si LFA podría financiar a bhikkhus en la Universidad Nalanda. De hecho en algunas ocasiones lo hemos realizado, pero Gard ha aprendido desde entonces que no es sensato, debido a las infiltraciones comunistas del sitio” (Gard al

<sup>17</sup> R. Gard (1958, 20 de septiembre). Nalanda University, India. Memo from Richard A. Gard to The Representative, Thailand, The Asia Foundation, Sept. 20, 1958. TAF P-143 Education Schools and Univ, Nava Nalanda Mahavihara Program.



Presidente LFA, 1959, 16 de junio). Gard, al evaluar la Universidad Banaras Hindú, escribiría: “No he oído nada particularmente preocupante ideológicamente acerca de la Universidad Banaras Hindú, en contraste con la Universidad Nalanda” (Gard al Presidente LFA).<sup>18</sup>

La reputación de Nalanda se consideró de forma explícita cuando Un Sambet, uno de los estudiosos de la Asociación Cambojana de Pali, solicitó fondos para asistir a otra universidad.

En la visión del G-84 de Gard acerca de las becas budistas, dudo si él aprobará o respaldará la propuesta de Curt [...] creo que Gard tendrá más dudas con respecto al Ven. Oun Sambet [Un Sambet] en vista de sus estudios en Nalanda, que está infiltrada por comunistas de acuerdo con Gard.<sup>19</sup>

Lo anterior se afirmó más formalmente en un memorándum del mes siguiente donde se menciona, entre otros asuntos: “De acuerdo con Dick Gard, el Instituto Nalanda, la Universidad Bihar, donde Oun Sambeth [Un Sambet] estudió previamente, está infiltrada por comunistas” (W. C. Thompson al Representante en Camboya).<sup>20</sup> Mientras los memos en un inicio sugerían que la solicitud sería rechazada, el representante de Camboya protestó señalando que esta misma lógica implicaría denegar la beca a otros beneficiarios (Farrar al Presidente LFA, 1959, 29 de julio). En la discusión resultante surgió una pregunta más importante, reflejo de las dudas de Gard de considerar a India, en general, como un sitio adecuado al cual los monjes camboyanos fueran a estudiar:

<sup>18</sup> R. Gard (1958, 21 de diciembre). Banaras Hindu University. Memo from R. A. Gard to The President, The Asia Foundation. TAF P-260 EDUCATION Scholarships & Fellowships Aid to Buddhist Monks in India, Burma, Ceylon.

<sup>19</sup> C. Farrar (1959, 22 de junio). Note from SEA/CAM al PSD BRADLEY, attached to June, 1, 1959 memo from C. Farrar to The President. The Asia Foundation. TAF P-174 3a5144 Sambet Ven Oun Cambodia 7102.

<sup>20</sup> W. C. Thompson (1959, 14 de julio). Scholarship Application, Ven. Oun Sambeth. Memo from Wallace C. Thompson to The Representative, Cambodia. TAF P-174 3A5144 Sambet Ven Oun Cambodia 7102.

El Dr. Gard planteó la pregunta de si deberíamos o no enviar a estudiantes budistas a instituciones gubernamentales en India, que oficialmente aún condona el comunismo de China, o si deberíamos emplear, en cambio, los centros de instrucción de los países asistidos por La Fundación Asia (W. C. Thompson al Representante en Camboya).<sup>21</sup>

Finalmente Un Sambet recibió una beca, aunque se otorgó para la Universidad Banaras Hindú (más familiar para LFA) en lugar de la Universidad Poona, como lo había solicitado.

Los archivos de LFA relativamente hacen pocas referencias a Maha Ghosananda, pero documentan el hecho de que él, junto con Meas Chan y Am Suon, recibió financiamiento de LFA mediante la Asociación Camboyana de Pali de 1956 a 1958. En 1958 se rechazó su solicitud para continuar recibiendo fondos y continuar con el estudio de un doctorado por motivos políticos. Éste fue el mismo periodo en el cual se discutía el caso de Un Sambet. En el momento de considerar la solicitud de Maha Ghosananda, otros dos monjes que habían ido a India con él estaban en proceso de transferencia a la Universidad Banaras Hindú (aunque Am Suon regresó a Camboya después de una emergencia familiar y nunca volvió a India para concluir con sus estudios).

En noviembre de 1958 ya había referencias a la decisión de no otorgar más fondos a Maha Ghosananda:

Información reciente acerca del curso de los estudios en esta escuela, como contiene por ejemplo la carta de Richard Gard del 20 de septiembre de 1958 a Harry Pierson, sugiere que éste no es un sitio adecuado para subvencionar a los monjes camboyanos. Por este motivo hemos rechazado la solicitud de la Mitt Buddhikavidyalay [Asociación Camboyana de Pali] de apoyar al Bhikkhu Va

<sup>21</sup> W. C. Thompson (1959, 13 de agosto). Scholarship Application, Ven. Oun Sambeth. Memo from W. C. Thompson to The Representative, Camboya. TAF P-174 3A5144 Sambet Ven Oun Cambodia 7102.

Yav [Maha Ghosananda], a quien hemos ayudado en el pasado, para continuar con sus estudios de doctorado en Nalanda.<sup>22</sup>

El hecho de que el asunto se siguiera discutiendo en marzo sugiere un debate interno. El memorándum de marzo ofrece más detalles que otras fuentes. No es hostil en contra de Maha Ghosananda en sí mismo; muestra que había una comunicación amistosa con él y que se analizó la alternativa de que estudiara en otro sitio, incluyendo Japón o en Yale. Incluso llega a sugerir: “También hemos hablado la posibilidad de que Narada, del templo Vajraram de Colombo y Va Yar [Maha Ghosananda] probaran el plan del Dr. Pelzer de establecer un Centro Budista en Yale” (J. C. Porterfield al Representante en Camboya).<sup>23</sup>

El memo refiere que la tesis doctoral de Maha Ghosananda estaba relacionada con una comparación entre el budismo y el comunismo.<sup>24</sup> El documento no sugiere de ninguna manera que Maha Ghosananda tuviera inclinaciones comunistas, aunque refleja la preocupación de que apoyar a un estudiante que trabajara con estos temas pudiera tener repercusiones negativas para LFA. Se plantean tres argumentos, el primero refiere:

Si la tesis se publicara y distribuyera en Camboya y contuviera referencias que tienden al comunismo, es concebible que La Fundación Asia pudiera ser criticada por apoyar a un monje preocupado con ideas políticas o con la relación del budismo y el comunismo.<sup>25</sup>

<sup>22</sup> C. Farrar (1958, 4 de noviembre). Studies in India. Memo from C. Farrar to The President, The Asia Foundation. TAF P-260 EDUCATION Scholarships & Fellowships Aid to Buddhist Monks in India, Burma, Ceylon.

<sup>23</sup> J. C. Porterfield (1959, 2 de marzo). Venerable Va Yar. Memo from J. C. Porterfield to The Representative, Cambodia. TAF P-260 EDUCATION Scholarships & Fellowships Aid to Buddhist Monks in India, Burma, Ceylon.

<sup>24</sup> No existe una copia de esta tesis en la biblioteca del Instituto Nalanda de Pali y no hay copias conocidas en otros sitios.

<sup>25</sup> J. C. Porterfield (1959, 2 de marzo).

En segundo lugar, había un resquemor a que el gobierno de India pudiera cuestionar la pertinencia del tema. Finalmente, se hace una nueva referencia a las críticas de Gard hacia Nalanda —en el último punto clave de análisis: “En vista de las fuertes reservas del Dr. Gard en contra de Nalanda, no consideramos que pudiéramos revertir nuestra posición ante esta institución sólo para acomodar a Va Yar [Maha Ghosananda]”— (Porterfield, 1959, 2 de marzo). Al final Maha Ghosananda recibió el apoyo de una beca del gobierno de India por el resto de su permanencia en Nalanda.

Para 1959 Gard sabía que Jagdish Kashyap había dejado Nalanda y especulaba que lo anterior podría haber cambiado la complejión política del instituto (Kashyap había acudido a enseñar a la Universidad Sampurnanand de Sánscrito en Varanasi. LFA podría haber ignorado que algunos monjes que financiaba de hecho estaban estudiando con Kashyap en otra institución) (Gard a Eilers).<sup>26</sup> Al final, LFA no tuvo problemas en contribuir con el financiamiento de los monjes que habían estado en Nalanda una vez que asistieron a otras escuelas. Más monjes camboyanos acabaron yendo a India para estudiar en Nalanda; sin embargo, después de este periodo ya no hubo más financiamiento de LFA para los monjes en aquel sitio.

### MONJES QUE ELIGIERON ABANDONAR EL HÁBITO

Lo último que discutiré es el problema de los monjes que dejaron el hábito mientras eran beneficiarios de las becas de LFA.<sup>27</sup> LFA en-

<sup>26</sup> R. Gard (1959, 2 de agosto). Note from Richard Gard to Eilers attached to July, 29, 1959 memo from Curtis Farrar to The President, The Asia Foundation. TAF P-174 3A5144 Sambet Ven Oun Cambodia 7102.

<sup>27</sup> Normalmente un monje requeriría de una ceremonia para abandonar el monacato. Sabemos que el monje camboyano Dharmawara Mahathera realizó la ceremonia mediante la cual Ly Kim Long dejó el monacato y otras iguales para monjes camboyanos en la década de 1970. No tenemos información que especifique si otros monjes camboyanos que abandonaron el hábito

tendía que en la tradición theravada, en el Sureste de Asia, renunciar al monacato no conlleva una deshonra, y los memorándums muestran, desde una época temprana, que era probable que muchos monjes abandonaran el hábito, si no en India, a su regreso a Camboya. En el memorándum citado arriba, Gard sugiere que el estudio en el extranjero podría incrementar la posibilidad de abandono del monacato (pero probablemente la incidencia de abandono del hábito en estos casos no era mayor que en la población monástica en general). En últimos términos, el asunto importante era que el financiamiento, al ser definido “para monjes”, tenía poca flexibilidad como rubro y no reconocía el flujo inherente de la categoría en la práctica. Los propios monjes incluso podrían haber sido inocentes al no percibir lo anterior.<sup>28</sup>

Es interesante que en el primer caso en el que esto sucedió, LFA no revocara su apoyo. El monje de nombre Kuoch Kyleng fue a India en diciembre de 1952 a estudiar idiomas y conseguir una licenciatura; en 1956 ya se encontraba ahí cuando LFA comenzó a financiarlo mediante la AMB-Camboya. Es posible que hubiera una conexión más personal con él que con otros monjes, pues había estudiado inglés con Overton en el Wat Unalom en 1951-1952, antes de partir rumbo a India. Un memorándum de 1959 establece (dos años después del hecho) que:

Kuoch Kyleng abandonó el hábito en mayo de 1957, con el permiso de la cabeza de la orden mahanikay y la Asociación Mundial de

---

llevaron a cabo esta ceremonia y, si lo hicieron, de que la dirigiera Dharmawara u otros monjes.

<sup>28</sup> Eng Sokhan fue secretario del patriarca mahanikay Chuon Nath al final de la vida de éste, y posteriormente, de Huot Tath, antes de que partiera a India para estudiar. Esto fue después de que LFA trabajara en Camboya. En una entrevista (el 8 de noviembre de 2016) mencionó que Chuon Nath advertía a los monjes que estudiaban en India que debían esperar a su regreso a Camboya (para abandonar el hábito), porque afectaban negativamente al monacato camboyano cuando renunciaban al hábito en India. Lo anterior muestra que Chuon Nath reconocía que era natural que los monjes dejaran el hábito y de la misma forma reconocía que en el extranjero había una *percepción* de que los monjes debían de conservarlo.

Budistas en Camboya. Él afirmó en su solicitud que había tenido problemas con la comida, que no se podía mezclar con soltura con los estudiantes y otros en India. Él regresaría a Camboya si no le concedieran el permiso.

[...] Kuoch Kyleng parecía estar progresando en sus estudios y podría recibir apoyo a lo largo de su licenciatura, aunque no está claro si debiera recibir asistencia en la etapa de maestría. El hecho de que no es un monje quizá no fuera tan importante, pues había firmado un contrato para enseñar inglés en escuelas religiosas. Otros también podrían abandonar el hábito cuando regresen a Camboya.<sup>29</sup>

Sabemos que Kuoch Kyleng estaba de vuelta en Camboya en noviembre de 1961, cuando tradujo al khmer algunas secciones en inglés del programa de reuniones en Phnom Penh, de la AMB, y se le puede identificar como profesor de la Universidad Budista. Durante este periodo también publicó una traducción y un breve artículo en la revista del Instituto Budista, *Kampuchea Soriya*. Posteriormente, él completó una maestría en educación en la Universidad de Ohio.

Otro beneficiario, Ieng Mean, también dejó el monacato. El memorándum de 1959 recomendaba la suspensión de su beca, no tanto por este motivo sino por un aprovechamiento académico inadecuado (pero la AMB-Camboya continuó apoyándolo con fondos propios por un tiempo).

En 1962-1963 el asunto tomó importancia. Destacan dos casos, Chhim Phorn y Ly Kim Long, de quienes, gracias a entrevistas, conocemos algunas de las circunstancias personales que los llevaron a abandonar el monacato.

De los archivos de LFA sabemos que el caso de Chhim Phorn surgió al tiempo que LFA luchaba por implementar una nueva aproximación al programa de becas en donde los primeros

<sup>29</sup> C. Farrar (1959, 30 de marzo). Cambodian Monks in India, Ceylon, Burma, report from Curtis Farrar to The President, The Asia Foundation. TAF P-260 EDUCATION Scholarships & Fellowships Aid to Buddhist Monks in India, Burma, Ceylon.

graduados de la Universidad Budista de Camboya serían enviados directamente a India por LFA sin la mediación de las otras asociaciones. Un memorándum de mayo de 1962 refiere que “Todos los cinco monjes expresaron el deseo de dejar el hábito antes de partir rumbo a India, pero las autoridades de la universidad no están a favor de ello. Se ejercerá presión enérgica para que permanezcan como monjes”.<sup>30</sup>

Para julio, cuatro de los cinco monjes habían optado por no ir a India si aquello implicaba permanecer como monjes.

Nos han notificado recientemente los oficiales de la Universidad Budista que cuatro de los cinco monjes mencionados en CAM-I-1 no asistirán a India a estudiar después de todo. La razón de este desconcertante acontecimiento es que en el último minuto cuatro de ellos se negaron a aceptar las becas a menos que se permitiera abandonar el hábito antes de partir de Camboya. Las autoridades de la Universidad no otorgarán las becas bajo estas condiciones y nosotros concordamos completamente con su posición. Ni nosotros ni la Universidad estamos interesados particularmente en conceder becas a estos jóvenes como individuos. Nuestro interés conjunto está en elevar el estándar del sistema educativo budista al ofrecer estudios avanzados a los monjes que eventualmente enseñarán en las escuelas budistas).<sup>31</sup>

Todo lo anterior ocurrió unos cuantos días antes de que LFA conociera que Chhim Phorn había abandonado al monacato. Chhim Phorn era uno de los monjes camboyanos que estudiaban en Tailandia y que habían regresado en 1958 debido a las tensiones diplomáticas entre ambos países. Él había sido seleccionado para ir a Tailandia por el patriarca mahanikay Chuon

<sup>30</sup> L. C. Overton (1962, 14 de mayo). Buddhist Monk Scholarships in India. Report from Leonard Overton to The Representative, India. TAF P-260 Education Scholarships & Fellowships Aid to Buddhist Monks in India, Burma, Ceylon.

<sup>31</sup> L. C. Overton (1962, 26 de julio). Scholarship, Nget-Un. Memo from Leonard Overton to The Representative, India, July 26, 1962. TAF P-260 Education Scholarships & Fellowships Aid to Buddhist Monks in India, Burma, Ceylon.

Nath; recibió financiamiento del gobierno de Tailandia, estudió en Mahachulalongkorn y era residente del Wat Benchamabophit (Meas, 2009, pp. 36-37). De los monjes en India, éste es un caso especial donde el financiamiento de LFA se empleó a petición de Huot Tath, quien mencionó que Chhim Phorn era “un monje devoto y probablemente permanecería como tal”.<sup>32</sup> Él era el primer monje en ser patrocinado por LFA directamente, sin ninguna organización budista laica como intermediaria.

Todo cambió cuando (de acuerdo a la historia contada por los documentos de la viuda y la familia de Chhim Phorn) le mostraron una foto de quien sería su futura esposa, Tep Samath, poco después de llegar a Calcuta, y fue, por así decirlo, impactado por un rayo. Ella había ido a India con su hermana, esposa de un diplomático, para continuar con su educación. En Delhi él la conoció en persona y los estudios que tenían en común crearon oportunidades para que se frecuentaran. Los miembros de su familia lo recuerdan como un “romance estilo Tum-Teav” —una historia del tipo Romeo y Julieta, muy conocida en la literatura camboyana, donde un hombre joven, que aún portaba el hábito, se enamora trágicamente de una hermosa joven— (Chigas, 2005). Poco después la familia de Tep Samath la envió de vuelta a Camboya, quizá porque estaba incómoda con el floreciente romance. Chhim Phorn permaneció en India para concluir sus estudios, pero, después de regresar a Camboya, comenzó las prácticas tradicionales según las cuales una familia se acerca a otra para negociar un matrimonio. Se casaron en 1964. Su crisis romántica fue, sin duda, una razón de peso en su decisión de dejar el hábito.

LFA supo que había renunciado al hábito por medio del representante de LFA en India:

<sup>32</sup> C. Farrar (1961, 25 de junio). Scholarship for Bhikkhu Chhim Phan, AP7109. Memo from Curtis Farrar to The President, The Asia Foundation. TAF P-260 EDUCATION Scholarships & Fellowships Aid to Buddhist Monks in India, Burma, Ceylon.



Recientemente Jim Greene visitó a los dos monjes camboyanos que están estudiando en la Universidad de Delhi. Chhim-Phan [Chhim Phorn] pareciera haber adoptado un camuflaje de defensa. Con su cabello largo y rizado, una camisa deportiva azul a cuadros, pantalón azul marino, virtualmente es indistinguible de otros estudiantes en la Universidad de Delhi [...] Ouk-Inn tenía cierta facilidad para el idioma inglés. Probablemente advirtiendo la visita de la Fundación con varios días de anticipación, vistió la túnica azafrán y se cortó el cabello. Rápidamente informó que Chhim-Phan había abandonado el hábito. Posteriormente en la conversación él afirmó que no había tomado alimento ni bebidas después de medio día, lo cual indica que intentaba observar las normas Vinaya (Buddhist Scholars in India, del Representante en India al Representante en Camboya, 1962, 19 de julio).<sup>33</sup>

Seis semanas después Chhim Phorn recibió una carta donde le notificaban la remoción de su beca. En una carta posterior dirigida a LFA, Chhim Phorn deja en claro que había informado a Huot Tath y a Chuon Nath de su decisión de abandonar el monacato. “No soy un hombre sin conciencia. He tomado mi decisión después de reflexionar. Antes de abandonar el hábito, escribí al Ven. Pothivang [Huot Tath] y al patriarca supremo para informarles” (Chhim Phan a C. E. Humphrey, 1963, 3 de marzo). La carta de LFA observa que ni ellos ni Chhim Phorn consideraron necesario informar a LFA.

La carta de Chhim Phorn dirigida a LFA en marzo de 1963 es uno de los documentos más intrigantes de los archivos de este organismo con respecto a las becas para monjes; es el único documento que deja entrever lo que los beneficiarios pensaban realmente —del mismo modo muestra cómo los monjes no siempre eran beneficiarios pasivos del apoyo de LFA—.

La carta es una respuesta, no a la carta original que informa a Chhim Phorn de que su beca fue revocada (la cual afirma que

<sup>33</sup> Los memorándums oficiales hacen referencia a Chhim Phorn como Chhim Phan debido a su transliteración, sin embargo, cuando llegó a los Estados Unidos él mismo escribía su nombre como Chhim Phorn.

nunca recibió), sino a un intercambio posterior, cuando LFA negó su petición de otorgar un boleto de avión para su regreso a Camboya. Él escribió la carta después de su regreso. La carta original estaba escrita en khmer, pero el registro en los archivos es una traducción al francés que LFA de Phnom Penh envió a las oficinas en India.

El memorándum de LFA que la acompaña la llamó una “carta violenta” y hace referencia a los “improperios” contenidos en ella (Humphrey al Representante en India, 1963, 1 de abril). Efectivamente, es una carta de confrontación poco usual para los estándares camboyanos, y en ocasiones hace uso del sarcasmo (“Nunca he faltado a nuestro acuerdo. Es La Fundación Asia la causante de esta ruptura. Gustan de cambiar su opinión rápidamente, como los niños”) (Chhim Phan, 1963, 3 de marzo). Pero desarrolla sus argumentos de forma cuidadosa y no con falta de lógica.

Uno de los argumentos principales de la carta es que el contrato original firmado por él y por LFA no hace mención alguna del requerimiento de que el beneficiario deba permanecer en el monacato. El requisito, según la carta, fue adicionado posteriormente (él bien podría haber mencionado el precedente de monjes que habían abandonado el hábito sin perder sus becas).

La carta afirma que LFA clasificó injustamente abandonar el hábito como algo negativo, cuando se considera algo natural en la sociedad camboyana. Al hacer una comparación con las actitudes de los Estados Unidos hacia el comunismo, la carta introduce una dimensión política —sugiriendo que quizás en esta área también los Estados Unidos habían quedado atrapados en las suposiciones subyacentes de su discurso—.

Ustedes siempre insisten en repetir el término de “abandonar el hábito” como hace su gobierno con el de: “¡comunista!”, “¡comunista!” Deberían comprender el sentido profundo del término “abandonar el hábito”, saber cómo se emplea y utilizarlo considerando cómo lo aplican a seres humanos reales, no a distorsio-

narlo o explotarlo como lo hace la gente de la categoría de los “incultos”. No lo confundan con el término de “abandonar el hábito” en el sentido de la religión cristiana, engañando, para el budismo, ya que en el cristianismo a aquel que se conduce de forma vil y se le excluye de la comunidad religiosa se le califica como “obligado a abandonar el hábito” [original en inglés: *Of a priest who has behaved badly. Dismiss him from the priesthood*]. En el budismo en Camboya, “asumir o abandonar el hábito” es un acto común, que cualquier individuo, con excepción de una mujer, puede ejercer en su vida religiosa, y permanecer invariablemente en ese estado durante varios días, meses —o por toda su vida— sin que se imponga ninguna restricción en ellos (Chhim Phan, 1963, 3 de marzo).

Luego, prosigue a discutir las dificultades de ser un monje en un país no budista —nuevamente culminando en una analogía provocativa de la Guerra Fría—:

un religioso que estudia en el extranjero confronta serias dificultades; se menosprecia [su procedencia de] una comunidad local, se menosprecia su condición religiosa y finalmente no hay un progreso en sus estudios. En una situación similar, lo podrían constatar ustedes mismos. Si ustedes, estadounidenses, continuaran sus estudios en la Unión Soviética, y si se comportaran como “capitalistas” en la escuela o en la comunidad soviética, ¿cómo los percibirían los rusos? ¿Acaso no serían una “piedra en el zapato” para los rusos? Finalmente, ¿qué sería de sus estudios? (Chhim Phan, 1963, 3 de marzo).

Después, hace referencia a una situación actual de Camboya —las acusaciones de que los Estados Unidos han apoyado a un caudillo local en su rebelión en contra de Sihanouk—, un indicio de que el sentimiento antiamericano en Camboya comenzaba a extenderse y que, quizá, concedió a Chhim Phorn cierto sentido de justificación al oponerse a los Estados Unidos.

Así que ¿quién tiene culpa, ustedes o yo? —¿Por qué les gusta culpar a otros?— ¿Por qué apoyan a una persona para matar a

otra? Esta forma de actuar no difiere de la de su gobierno, que ha apoyado al traicionero Dap Chhuon en su intento por destruir a Samdech [Sihanouk], nuestro muy venerado padre de la independencia (Chhim Phan, 1963, 3 de marzo).<sup>34</sup>

Deja en claro que escribir en khmer en lugar de inglés no era un accidente “Anteriormente, les escribí en inglés. ¿Por qué en esta ocasión escribo en camboyano? El uso del inglés en nuestra correspondencia no tiene sentido, es inútil” (Chhim Phan, 1963, 3 de marzo).

Finalmente, hace una referencia a la grandeza histórica de Camboya: “Angkor Wat fue construido por reyes camboyanos, constructores camboyanos y fondos camboyanos. No con asistencia estadounidense” (Chhim Phan, 1963, 3 de marzo).

La ironía es que, después de todo, Chhim Phorn se acabaría convirtiendo en un presentador de VDA. Al regresar a Camboya, estableció una escuela de inglés. Sin embargo, luego de que las relaciones políticas con los Estados Unidos se deterioraron y de que el gobierno camboyano organizara manifestaciones en contra de ese país y de Gran Bretaña, afrontó que no podía atraer a nuevos estudiantes. Su prometida, Tep Samath, había trabajado en la biblioteca de los Estados Unidos en Phnom Penh y planeaba presentar el examen de selección para futuros empleados de la VDA; debido a su motivación, Chhim Phorn

<sup>34</sup> Mencionar a Dap Chhuon en una carta dirigida a LFA quizá no sea tan descabellado como pareciera en primera instancia. Un memorándum de 1956 de LFA dirigido al presidente Robert Blum hace referencia a la discusión con Leonard Overton acerca de llevar al hermano de Dap Chhuon a que visitara los Estados Unidos (“Memorandum for the Record: Talk with Bud Overton...”, 1956, 20 de junio). Esto podría hacer referencia a Slat Peau, quien (de acuerdo a lo que conocemos por otras fuentes) estaba en los Estados Unidos en 1958, quizá como parte de una delegación de Camboya en la ONU. Él había trabajado anteriormente para las embajadas de Camboya en India, Tailandia y los Estados Unidos, además de haber resultado miembro electo de la legislatura de Camboya en 1958. Estuvo involucrado en el complot de su hermano en contra de Sihanouk y se le ejecutó en febrero de 1960 (Jagel, 2015, pp. 105, 111; Corfield y Summers, 2003, p. 387).

realizó también la evaluación. Incierto con respecto a su futuro, regresó a India para estudiar en la Universidad de Vaisali con una beca del gobierno de India. Mientras estaba en aquel sitio, recibió la noticia de su aceptación en la VDA, por lo que voló a los Estados Unidos desde India con su esposa en diciembre de 1967 (Meas, 2009, p. 40). Desempeñaría una labor importante en la fundación del primer templo budista camboyano en los Estados Unidos.

La decisión de Ly Kim Long de dejar el monacato se produjo poco después de las disputas entre Chhim Phorn y LFA, e inmediatamente hizo referencia a esta desavenencia. La primera referencia al nuevo estatus de Ly Kim Long surge a finales de julio de 1963.

Ung Mean trajo noticias interesantes, aparentemente, Ly Kim Long se había afiliado a la brigada de Chhim Phan y ahora luce una larga cabellera, pantalones cuidadosamente planchados y una camisa de Madrás. ¿Y ahora qué? (R. L. Park al Representante en Camboya, 1963, 31 de julio).

A ésta, siguieron comunicaciones más formales:

Como pueden imaginar, estábamos más que un poco molestos por las noticias de que Ly Kim Long aparentemente se ha unido a la asociación de alumnos exmonjes que crece rápidamente. Inmediatamente nos pusimos en contacto con la AMB para averiguar lo que sabían al respecto. El secretario de la AMB confirmó que recibieron una carta de Ly Kim Long con fecha del 7 de julio en la que exponía que la vida de un monje en India era demasiado difícil y deseaba dejar el hábito el 22 de julio. Lo que es de extrañar es que después de recibir esta carta de India, el 30 de julio, ellos aún nos solicitaron conceder una beca para él.<sup>35</sup>

<sup>35</sup> C. E. Humphrey (1963, 14 de agosto). Memo from Clare E. Humphrey to The Representative, India. TAF P-260 EDUCATION Scholarships & Fellows Aid to Buddhist Monks in India II.

Del memorándum, pareciera claro que Ly Kim Long había comprendido las implicaciones de esta decisión mucho mejor que Chhim Phorn, ya que, como consecuencia de las confrontaciones con este último, el asunto se había discutido con los becarios beneficiados. No obstante, LFA procedió con sumo cuidado.

Ly Kim Long tenía un largo historial de estudios fuera de Camboya; estuvo en Birmania durante tres años y posteriormente en Sri Lanka, donde completó una licenciatura con financiamiento de LFA. En el momento de dejar el hábito, estaba en un programa de maestría de la Universidad Banaras Hindú. Los reportes de LFA dejaban en claro que él era, académicamente, uno de los beneficiarios más prometedores. Una carta emitida el 20 de julio por LFA, en la cual preguntaba a Ly Kim Long si había dejado el monacato, se cruzó en la correspondencia con una carta donde él informaba a LFA que había pasado sus exámenes preliminares.

De nuestras entrevistas, sabemos que Ly Kim Long conoció y se enamoró de una mujer estadounidense, Barbara Jean Stanford, quien también era estudiante en la Universidad Banaras Hindú. La nieta de Dharmawara Mahathera recuerda que todos quedaron impactados cuando llegaron juntos a la Misión Asoka en Delhi. Dharmawara realizó la ceremonia para terminar el monacato de Ly Kim Long y posteriormente ofició su boda. Ly Kim Long permanecería en India para terminar su maestría y un doctorado, y no regresó a Camboya sino hasta 1970. Posteriormente se convertiría en decano de una de las facultades de la Universidad de Phnom Penh.

Un artículo de 1964 publicado en *Loumiere Bhouddhique*, la revista dedicada a la rama camboyana de la Asociación Mundial de Budistas, menciona que las becas otorgadas a Ly Kim Long e Ieng Mean concluyeron en 1963 debido a que se encontraban en violación de las normas para otorgar becas a no-monjes (Ray, 1964, p. 8). Como los memorándums de LFA de 1959 ya mencionaban que Ieng Mean había dejado el monacato, esto implicaba que la AMB-Camboya continuó fi-

nanciando a Ieng Mean cuatro años más después de dejar el hábito.<sup>36</sup>

## DESENLACES

Regionalmente, había una creciente desconfianza hacia los Estados Unidos en la década de 1960. Poco después de que Ne Win derrocará a U Nu en un golpe militar en 1962, anunció que LFA, La Fundación Ford, el British Council y el programa de intercambio cultural Fullbright ya no tendrían permitido trabajar en Birmania (Blum, 1962, mayo). La cabeza de Estado de Camboya, Norodom Sihanouk, desconfió aún más de los Estados Unidos después del asesinato de Ngo Dinh Diem en noviembre de 1963. Él ya contaba con motivos para sospechar que los Estados Unidos habían contribuido con las actividades rebeldes en contra de su propio régimen. Poco después, en el mismo mes, anunció que interrumpiría toda asistencia procedente de ese país. El vínculo entre Camboya y los Estados Unidos fue turbulento a lo largo del año y medio siguiente y llegó al punto en que se rompieron las relaciones diplomáticas por completo el 3 de mayo de 1965. Se transfirió a Overton a Saigón ese mismo año. LFA conservó oficinas en Phnom Penh hasta el 1 de marzo de 1966, incluso después de que se habían dado por terminadas las relaciones diplomáticas, pero sus actividades disminuyeron notoriamente. Se programó a un nuevo grupo de monjes en 1965 para ir a estudiar a India, pero LFA decidió que no intentaría implementar el acuerdo. Un monje, Lay Kri, determinado a obtener la beca, voló a India a expensa suya y escribió a LFA indicando que ya se encontraba en India y

<sup>36</sup> La viuda de Chhim Phorn, Tep Samath (quien ahora usa el nombre de Samantha Power), me dijo que a principios de la década de 1960, cuando vivía en India con su hermana y su cuñado diplomático, Kuoch Kyleng e Iean Mean los visitaban en algunas ocasiones. Ambos habían dejado el monacato. Lo anterior sugiere que Chhim Phorn sabía que ambos habían recibido fondos por medio de becas aun después de dejar el monacato.

esperaba recibir el financiamiento acorde con los términos de su contrato.

Los lazos diplomáticos entre los Estados Unidos y Camboya no se restablecieron hasta 1969. LFA honró su compromiso con los beneficiarios de las becas hasta el final de sus estudios, incluso después del cierre de las oficinas en Phnom Penh. En 1967 se menciona a Lay Kri como el último beneficiario de las becas. Aun cuando la entrega de fondos se suspendió al finalizar el año, él aún mantenía comunicación con LFA en 1969 en relación con su boleto de avión de regreso, y escribió a LFA para informar del progreso en sus estudios hasta 1970. Se encontraba en India cuando Camboya cayó en manos del Khmer Rouge en 1975, y junto con un grupo de exmonjes camboyanos buscó el estatus de refugiado en los Estados Unidos.

Price refiere un artículo de 1966 del *Washington Post* donde se cita a Sihanouk, quien externa sus sospechas de que la CIA estaba detrás de LFA, evidenciada por su permanencia en Camboya a pesar de las hostilidades (2016, pp. 180-181). LFA ya no tenía oficinas en Camboya cuando, en marzo de 1967, un artículo publicado en *Ramparts Magazine* expuso sus conexiones con la CIA (Ford, 2017, p. 225). El mes siguiente una revista camboyanana en francés editada por Sihanouk publicó un artículo donde hacía un llamado de atención a los vínculos de LFA con la CIA: “Aveux Spontanes [Confesiones espontáneas] de la C. I. Asia Foundation” (Chuon Malis, 1967, p. 38). El artículo reconoce que muchos beneficiarios de la generosidad de LFA en Camboya habían externado su pesar cuando se pidió que la Fundación dejara el país el año anterior, y había quienes conservaban gratos recuerdos de Overton como “un verdadero amigo de Camboya”, y de su sucesor John Bannigan como un “borracho encantador” (*sympathique ivrogne*). No obstante, se hacía referencia a un artículo reciente del *New York Times* acerca de los vínculos “indirectos” entre LFA y la CIA.

El programa de becas probablemente consiguió, en general, fortalecer la educación budista en Camboya en un momento cuando apenas se comenzaba a establecer la Universidad Budis-



ta. Un memorándum de 1963 de LFA hace referencia a los efectos “benéficos” de la incorporación de tres monjes, que habían regresado de India, al sistema educativo budista, dos de ellos beneficiarios de las becas de LFA (probablemente Meas Chan y Un Sambeth) (L. Overton al Representante en India, 1962, 26 de julio). Varios monjes y exmonjes que he entrevistado recuerdan con gusto y respeto a profesores de la Universidad Budista y de la Universidad de Phnom Penh que habían estudiado en India.

El prestigio de estudiar en India estaba firmemente arraigado y los monjes continuaron yendo a finales de los años sesenta y en los setenta, quizás la gran mayoría auspiciados por becas del gobierno de India. Los monjes camboyanos comenzaron a ir de nuevo a principios del año 2000.

Evidentemente, si el objetivo final de LFA era convertir al budismo camboyanos en un contrapeso ante el Khmer Rouge, no lo consiguieron. La esposa de Ly Kim Long, Bárbara, regresó a los Estados Unidos en 1972. Posteriormente tuvo una hija con otra mujer; a medida que se deterioraba la seguridad con el transcurso de la guerra, tomó la decisión de enviar a su pequeña hija a vivir con Bárbara en los Estados Unidos, quizás en 1974. No hay registro de él después de que Phnom Penh cayera bajo el Khmer Rouge. Como Ly Kim Long, Meas Chan, que entonces era un profesor laico en la Universidad de Phnom Penh, también percibió el riesgo de quedarse en el país meses antes de que éste cayera y tomó la decisión de partir. Con la ayuda de su amigo Chhim Phorn, se unió a la VDA como presentador en idioma khmer. Su reputación como profesor de la Universidad Budista y de la Universidad de Phnom Penh se sumó a su prestigio como presentador y concedió credibilidad a las emisiones de la VDA.

Las personas que estudiaron fuera de Camboya habrían estado entre las más vulnerables durante el periodo del Khmer Rouge, y casi todos los beneficiarios de las becas de LFA que residían en Camboya murieron. De acuerdo con un resumen de entrevistas del Centro de Documentación de Archivos Camboyanos, Tor An, que aún era monje en 1975, se encontraba entre las figuras más prominentes del Wat Unnalom que fueron

asesinadas. Sin embargo, el Ven. Sem Pich, abad de un templo camboyano en India, recuerda haberlo conocido a finales de la década de 1990, cuando ya no era un monje y vivía con familiares cerca del Wat Lanka en Phnom Penh. De ser cierto lo anterior, es la única evidencia que poseo de que alguno de los monjes camboyanos que estudiaron en India padeció el periodo de Pol Pot y sobrevivió.

Eng Sokhan mencionó que pudo determinar que el Ven. Kong Ku, director del Liceo Budista, estaba en el área de Phnom Del, en Kampong Cham, durante el periodo de Pol Pot, donde fue forzado a contraer matrimonio y sufrió grandes penurias antes de finalmente morir (entrevista con Eng Sokhan, 18 de marzo de 2018).

Penn Saouen originalmente estudió en Nalanda con financiamiento de LFA mediante la Asociación Camboyana de Pali; posteriormente, financiaron sus estudios de maestría en la Universidad de Delhi. A su regreso a Camboya, enseñó en la Universidad Budista y continuó trabajando después de dejar el hábito. En junio de 1968 su fotografía aparece en *Le Sangkum*, una revista en francés, como ejemplo de un joven líder prometedor perteneciente a la organización masiva de Sihanouk, Sangkum Reas Niyum. En el periodo de Pol Pot fue encarcelado y eventualmente asesinado en el muy conocido centro de detención S-21 (actualmente, el Museo del Crimen Genocida de Tuol Sleng). De su confesión sabemos que en el momento en que se evacuó Phnom Penh, él acudió con su familia en la provincia sureña de Kandal; un año después fue aprendido y encarcelado en la S-21. Como otros prisioneros del sitio, fue forzado, bajo tortura, a escribir una confesión, y las confesiones debían proporcionar invariablemente el nombre de las redes de inteligencia extranjeras con las que supuestamente estaba vinculado. Él proporcionó una lista de supuestos vínculos con la CIA —básicamente un listado inventado que incluía todos los nombres de las personas con las que trabajó o con las que había tenido contacto—; obviamente, no tenía ninguna conexión con la realidad. Un asunto interesante es

que no menciona en absoluto a LFA —como tampoco, por supuesto, el hecho de que este organismo estaba vinculado con la CIA (lo cual podría haber sido desconocido por él)—.

APÉNDICE 1. CARTA DEL 13 DE MARZO DE 1963  
DE CHHIM PHORN A LA FUNDACIÓN ASIA

Sr. Clare E. Humphrey  
Asistente Representativo  
60-61 Vithel Oknha Phlong  
Phnom Penh, Camboya

Señor Clare E. Humphrey:

Su respuesta con respecto al boleto de avión realmente me ha dolido. Le escribí siguiendo la sugerencia de mis amigos en Phnom Penh. Esto no significa que no tenga fondos para pagar mi viaje de regreso. Me deshonro a mí mismo, pierdo el tiempo al escribirle después de sus falsas recomendaciones.

Ustedes siempre insisten en repetir el término de “abandonar el hábito” como hace su gobierno con el de: “¡comunista!”, “¡comunista!” Deberían comprender el sentido profundo del término “abandonar el hábito”, saber cómo se emplea y utilizarlo considerando cómo lo aplican a los seres humanos reales, no a distorsionarlo o explotarlo como lo hace la gente de la categoría de los “incultos”. No lo confundan con el término de “abandonar el hábito” en el sentido de la religión cristiana, engañando, para el budismo, ya que en el cristianismo a aquel que se conduce de forma vil y se le excluye de la comunidad religiosa se le califica como “obligado a abandonar el hábito” (un padre que se ha portado de mala manera es destituido del sacerdocio). En el budismo en Camboya, “asumir o abandonar el hábito” es un acto común, que cualquier individuo, con excepción de una mujer, puede ejercer en su vida religiosa y permanecer invariablemente en ese estado durante varios días, meses —o por toda su vida— sin que se imponga ninguna res-

tricción en ellos. A aquel que deja la vida religiosa se le designa el término de “abandonar el hábito”. No soy un hombre carente de conciencia; yo decido después de reflexionar. Antes de abandonar el hábito, le escribí al Venerable Pothivang y al líder supremo de la religión y señalé: un religioso que estudia en el extranjero confronta serias dificultades; se menosprecia [su procedencia de] una comunidad local, se menosprecia su condición religiosa y finalmente no hay un progreso en sus estudios. En una situación similar, lo podrían constatar ustedes mismos: si ustedes, estadounidenses, continuaran sus estudios en la Unión Soviética y si se comportaran como “capitalistas” en la escuela o en la comunidad soviética, ¿cómo los percibirían los rusos? ¿Acaso no serían una “piedra en el zapato” para los rusos? Finalmente, ¿qué sería de sus estudios?

Yo nunca rompí mi pacto. Es La Fundación Asia la autora de esta ruptura. A ustedes les encanta cambiar rápidamente de opinión, como lo hacen los niños. Yo no encuentro otra justificación. Me permito citar el pacto convenido con La Fundación Asia con respecto a mi beca para “abrir” (con ayuda de una palanca) sus párpados, y revisen la Convención con fecha del 6 de diciembre de 1960, firmada por el Sr. Curtis Farrar.

De lo anterior, les solicito que me indiquen el plazo para “tomar o abandonar el hábito”. Al enterarse de que yo había abandonado el hábito, ustedes encontraron la justificación para terminar mi beca, remplazando la anterior Convención por una nueva que estipula que La Fundación Asia no otorga becas más que a religiosos y que este religioso, al regresar a Camboya, debe permanecer como monje el resto de su vida. Así que, ¿quién tiene la culpa, ustedes o yo? —¿Por qué les gusta culpar a otros?— ¿Por qué apoyan a una persona para matar a otra? Esta forma de actuar no difiere de la de...

[2] ... su gobierno, quien ha apoyado al traicionero Dap Chhuon en su intento por destruir a Samdech, nuestro muy venerado padre de la independencia.

Ustedes han mentido al decir que La Fundación Asia en Nueva Delhi me notificó mediante la nota del 24-8-62. De aque-

lla fecha y hasta 1963, yo no recibí carta alguna de La Fundación Asia de Phnom Penh o de Nueva Delhi con respecto a la suspensión de mi beca. Les escribí o telegrafíé 10 veces, mas no recibí respuesta. Ésta es una segunda prueba de sus mentiras.

Todo lo que he expuesto con anterioridad no traduce mi cólera. Pero, como muestra de amistad, debo recomendar que abandonen la idea y la argucia empleadas en mi contra, y en contra de otros camboyanos. Finalmente, ustedes comprenderán. Anteriormente, les escribí en inglés. ¿Por qué en esta ocasión les escribo en camboyanos? El uso del inglés en nuestra correspondencia no tiene sentido, es inútil. Le escribiré entonces de este asunto a su presidente de la república.

Finalmente, les ruego que conozcan la “voluntad” de los camboyanos y su “explotación”.

Angkor Wat fue construido por reyes camboyanos, constructores camboyanos y fondos camboyanos. No con asistencia estadounidense.

En vista de mantener nuestra amistad, les pido que no me escriban más.

Atentamente

Firmado: Chhim Phan

13-3-63

APÉNDICE 2. CARTA ORIGINAL DEL 13 DE MARZO DE 1963  
DE CHHAY PHORN A LA FUNDACIÓN ASIA

Mr Clare E. Humphrey  
Assistant Representative  
60-61 Vithel Oknha Phlong  
Phnom Penh, Cambodia

Monsieur Clare E. Humphrey:

Votre réponse au sujet du billet d'avion m'a extrêmement froissé. Je vous ai écrit selon les suggestions de mes amis à Phnom Penh. Cela ne veut pas dire que je suis à bout de ressource pour payer mon voyage de retour. Je me déshonore, je perds du temps pour vous écrire suivant leurs fausses recommandations.

Vous persistez à répéter toujours le terme «unfroc» comme le fait votre Gouvernement: «communist»! «communist»! Vous devriez saisir le sens profond du terme «unfroc», savoir l'employer, l'employer à l'égard des êtres humains, ne pas l'utiliser à tort et à travers comme le font les gens de la catégorie des «uneducated man». N'abusez pas de «unfroc» usité dans la religion chrétienne, pour tromper, dans le bouddhisme, car le chrétien qui se conduit vilainement et qui est exclu de la communauté religieuse est qualifié de «unfroc» (of a priest who has behaved badly; dismiss from the priesthood). Chez le bouddhisme au Cambodge, «prendre ou quitter le froc» est un acte courant, car tout individu, sauf celui du sexe féminin, peut s'essayer dans la vie religieuse, rester invariablement dans cet état pendant un certain nombre de jours ou de mois ou toute sa vie, sans contrainte aucune. Celui qui quitte la vie religieuse est désigné sous le nom de «disrobe». Je ne suis pas un homme sans conscience; je décide après réflexion. Avant de quitter le froc, j'ai écrit au Vénérable Pothivang et au chef suprême des religieux en leur signalant: un religieux poursuivant ses études à l'étranger éprouve de sérieuses difficultés; on pourrait gêner la communauté locale et avilir son état religieux; enfin les études ne progressent pas. Dans la situation semblable, vous pourriez constater pas vous-même: Si vous, Américain, poursuivez vos études en Union Soviétique et si vous vous conduisiez en «capitalist» dans l'école ou dans la communauté soviétique, comment se montreraient les Russes à votre égard? – N'êtes-vous pas des «épinés» des Russes? – Enfin que deviendraient vos études?

Je n'ai jamais rompu mon pacte. C'est The Asia Foundation qui est l'auteur de cette rupture. Vous aimez à changer rapidement d'avis, comme les enfants. Je ne relate pas d'autres

questions. Je me permets de citer le pacte convenu entre moi et The Asia Foundation au sujet de ma bourse pour «soulever» (à l'aide d'un levier) votre paupière en vue de revoir la Convention en date du 6 Décembre 1960 signé par Mr. Curtis Farrar.

De ce qui précède, je vous prie de m'indiquer le terme ayant trait au «prendre ou quitter le froc». Sachant que j'ai abandonné le froc, vous avez trouvé le motif de supprimer ma bourse, remplacé l'ancienne Convention par un nouvelle qui stipule que The Asian Foundation n'accorde des bourses qu'aux religieux, que ce religieux retourne au Cambodge en restant moine toute sa vie. Donc qui est fautif-Moi ou vous? – Pourquoi vous vous plaisez à laisser tomber la faute sur les autres? – Pourquoi vous aimez à soutenir l'un pour faire tuer l'autre? Cette façon d'agir ne diffère pas de celle de votre...

[2] ... de votre Gouvernement qui a soutenu le feu traitre Dap Chhuon pour détruire Samdech, notre père de l'indépendance très vénéré.

Vous avez menti en disant que The Asia Foundation à New Delhi m'en avisé par note du 24-8-62. De cette date jusqu'à 1963, je n'ai reçu aucune lettre de The Asia Foundation à Phnom Penh ou à New Delhi au sujet de la suppression de ma bourse. Je vous ai écrit ou télégraphié 10 fois, mais je n'ai pas reçu de réponse. C'est une 2ème preuve de votre mensonge.

Tout ce qui je vous expose précédemment ne traduit pas ma colère. Mais à titre d'amitié, je dois vous recommander d'abandonner l'idée et la ruse employées à mon égard, à l'égard des autres Cambodgiens. Enfin, vous me comprenez. Auparavant, je vous écrivais en Anglais. Pourquoi cette fois-ci, je vous écris en cambodgien? L'usage de l'Anglais dans notre correspondance est incompréhensible, il m'est inutile. J'écrirai ensuite sur cette affaire à votre Président de la République.

Enfin, je vous prie de bien connaître le «désir» des Cambodgiens, leur «exploitation».

Angkor Wat est construit par les Souverains cambodgiens, les constructeurs cambodgiens et les finances cambodgiennes. Il ne l'est pas avec l'aide américaine.

En vue de perpétuer l'amitié, je vous prie de ne plus m'écrire.

Considération

Signé: Chhim Phan

13-3-63

#### REFERENCIAS

- Association for Diplomatic Studies and Training (2013). Foreign Affairs Oral History Project: Ambassador Richard C. Howland. Recuperado de <http://adst.org/wp-content/uploads/2012/09/Howland-Richard-C.1.pdf>
- Blum, R. (1954). Report on Visit to Cambodia November 24-28. Central Intelligence Agency. Special Collection/nwcda3/66/DTPILLAR VOL. 2/DTPILLAR VOL. 2\_0028.pdf
- Buddhist Scholars in India (1962, 19 de julio). "Memo from The Representative, India, to The Representative, Cambodia." TAF P-260 EDUCATION Scholarships & Fellowships Aid to Buddhist Monks in India, Burma, Ceylon.
- Chhim Phan (1963, 3 de marzo). Letter from Chhim Phan to Clare E. Humphrey (traducción al inglés de John Marston). TAF P-260 EDUCATION Scholarships & Fellowships Aid to Buddhist Monks in India, Burma, Ceylon.
- Chigas, G. (2005). *Tum Teav: A Translation and Analysis of a Cambodian Literary Classic*. Phnom Penh: Documentation Center of Cambodia.
- Chuon Malis (1967, abril). Aveux Spontanés de la C.I. Asia Foundation. *Le Samgkum*, p. 38.
- Clymer, K. (2007). *Troubled Relations: The United States and Cambodia since 1870*. DeKalb: Northern Illinois University.
- Corfield, J. (1994). *Khmers Stand Up!: A History of the Cambodian Government 1970-1975*. Melbourne: Center of Southeast Asian Studies.
- Corfield, J. y Summers, L. (2003). *Historical Dictionary of Cambodia*. Lanham: Scarecrow Press.



- Ford, E. (2017). *Cold War Monks: Buddhism and America's Secret Strategy in Southeast Asia*. New Haven: Yale University Press.
- Jagel, M. (2015). Son Ngoc Thanh, The United States, and the Transformation of Cambodia. Tesis de doctorado. Northern Illinois University.
- Kuoch Kyleng (Guac Gīlən) (1971). *Gaṇnit Nayopāy [Ideas Políticas]*. Phnom Penh.
- Kwon, H. (2010). *The Other Cold War*. Nueva York: Columbia University Press.
- Marston, J. (2016). Relics from Sri Lanka and the Post-Independence Buddha Jayanti Celebrations in Cambodia. En P. Alcedo, S. A. Ness, y H. M. J. Maier (eds.). *Religious Festivals in Contemporary Southeast Asia* (pp. 71-93). Manila: Ateneo University Press.
- Meas, J. (2009). Brief Biography of Mr. Chhim Phorn Powers (English Version). En *In Loving Memory of Mr. Chhim Phorn Powers* (pp. 36-42). Privately printed booklet.
- Overton, L. C. (1952, mayo). An American On the Mekong. *Trinity College Bulletin*, pp. 4-5, 8-9, 19-20.
- Price, D. (2016). *Cold War Anthropology*. Durham: Duke University Press.
- Ray Lamuth (1964). Sec Kṭi Rāykarṇ' Stī Bī Sakammbhāb nai Bu.M.K knuñ Chnām 1963. *La Lumiere Bouddhique* (13), pp. 4-13.
- Sam, Y. (1987). *Khmer Buddhism and Politics 1954-1984*. Newington: Khmer Studies Institute.
- Tsui, B. (2010). The Pleas for Asia-Tan Yunshan, Pan-Asianism and Sino-Indian Relations. *China Report* 46(4), pp. 353-370.



#### 4. EL RESTABLECIMIENTO DEL MONACATO CAMBOYANO<sup>1</sup>

*Este capítulo, publicado anteriormente como un artículo en la revista Estudios de Asia y África, ha tenido una mayor difusión en español que cualquiera de los otros de este libro, y lo considero entre los mejores que he escrito acerca del budismo de Camboya. Lo incluyo en esta compilación porque ilustra las relaciones entre el Estado y la religión de forma distinta a la de cualquiera de los otros capítulos.*

*El texto hace referencia a la restauración de los linajes monásticos después del periodo de Pol Pot en Camboya, durante el cual se había prohibido el budismo efectivamente. El restablecimiento del budismo tuvo gran trascendencia simbólica y práctica. Mi artículo cuestiona la forma en la que usualmente se ha descrito la nueva ordenación de los monjes —ciertos autores consideran a la ceremonia de ordenación organizada por el Estado en septiembre de 1979 como el único proceso legítimo para la restauración del linaje monástico y desestiman cualquier intento previo de ordenación llamándolo “autoordenación”—. La virtud de mi*

<sup>1</sup> La investigación para el presente capítulo se financió parcialmente con un subsidio otorgado por el Center for Khmer Studies, con fondos del Council American Overseas Research Centers. Mi trabajo de campo no habría sido posible sin el auxilio del asistente de investigación Chhuon Hoeur. Debo agradecer especialmente también a Michele Thompson, quien me ayudó a establecer contacto con importantes académicos de Vietnam y revisó mi traducción del vietnamita al inglés de un texto clave. Mi agradecimiento también a Thanh Nguyen por proveerme generosamente una copia del texto de Do Trung Hieu. El capítulo es una versión sustancialmente revisada de un artículo presentado en el coloquio La Práctica de la Historia en las Religiones Asiáticas, en El Colegio de México, del 13 al 14 de octubre de 2006. Este artículo se publicó en 2013, en la revista *Estudios de Asia y África* 48(1), pp. 55-97.

*estudio, considero, es el enfoque de la coyuntura histórica “desde abajo”, que reconoce la lógica de los movimientos desde las bases para restablecer el monacato antes de que se diluyeran ante la insistencia del Estado de legitimar únicamente la ceremonia de septiembre de 1979. Considero que las siguientes páginas brindan una versión más matizada del proceso histórico que está menos centrada en el Estado.*

*Esta traducción del inglés al español fue elaborada por Diego Barreyra. La versión que aquí se publica fue editada por Jimena Forcada.*

Un artículo de Charles Keyes publicado en 1994 describe cómo en septiembre de 1979 una delegación de monjes theravada proveniente de Vietnam reordenó a siete hombres camboyanos (que habían sido monjes antes del periodo de Pol Pot) y cómo estos monjes restablecieron el linaje camboyanos de forma oficial. Esta ceremonia, en mi opinión, se podría considerar como uno de los rituales de fundación más significativos del nuevo estado, la República Popular de Kampuchea (RPK).

Las ordenaciones “irregulares” que tuvieron lugar antes del evento de septiembre de 1979 han sido, por lo general, presentadas en la literatura como autoordenaciones. Un ejemplo de este punto de vista es la descripción de los eventos realizada por Michael Vickery que cito a continuación:

Como se privó a todos los monjes de su estado eclesiástico durante la Kampuchea Democrática, el primer paso para revivir al budismo fue la renovación del proceso de ordenación, para el cual se requerían ceremonias específicas dirigidas por grupos de monjes con una tradición definida. Nadie, sin importar que anteriormente hubiera sido un monje, podía simplemente ponerse los hábitos y declararse ordenado; esto es un requisito universalmente reconocido en el budismo tradicional y no está relacionado con la política de ningún Estado. Aparentemente en 1979 hubo numerosas restituciones en privado del estatus de monje, pero la continua tolerancia [de estas ordenaciones] no sólo habría minado la política de que la religión sirva a los intereses nacionales, también habría desacreditado al budismo camboyanos frente a los budistas de otros países asiáticos [...] De este

modo, una ordenación inicial apropiada fue organizada por el Frente y el CRPK [Consejo Revolucionario Popular de Kampuchea] el 19 de septiembre de 1979, con una delegación enviada por la comunidad budista de Vietnam, posiblemente de la comunidad camboyana residente en Vietnam cuyos templos no habían sido clausurados por las autoridades vietnamitas después de 1975. Siete camboyanos, todos exmonjes con veinte a sesenta años de servicio, se ordenaron nuevamente (1986, pp. 161-162).

Como he descubierto, sin embargo, muchas de las ordenaciones realizadas antes de septiembre de 1979 estuvieron lejos de ser simples autoordenaciones. Estas muestras del creciente interés por restablecer el monacato, y que frecuentemente contaban con el apoyo de las autoridades locales, fueron serios intentos por reproducir los requisitos tradicionales. Las ordenaciones representan el espíritu creativo de aquel tiempo, la determinación generalizada para hacer funcionar las cosas después de años de caos. Muestran, al contrario de lo que asumen los recuentos históricos más aceptados de la ceremonia de septiembre, que el proceso no fue una simple imposición desde arriba.

Lo siguiente es un trabajo de antropología histórica, en el sentido en que muestra acontecimientos históricos que tienen lugar a nivel de las bases, en contraposición con los eventos descritos en las narrativas dominantes. Describo la acción individual en la búsqueda de un sentido, pero es una acción que en última instancia estaría afectada por un contexto político y social emergente a niveles tanto local como nacional. Mi aproximación es consecuente con la estrategia de Bourdieu de observar detrás de las formulaciones públicas de los eventos para encontrar realidades más caóticas de la práctica social —con la salvedad de que, si bien la teoría de Bourdieu se ha criticado a veces por reducir las motivaciones a la búsqueda individualista de poder, los sujetos implicados en la “práctica” documentada aparentemente no se interesan en las dinámicas de poder, sino en la búsqueda de una vocación religiosa trascendente, incluso si participan también las consideraciones de poder—.

Hay literatura fascinante acerca de ordenaciones que las analiza como un rito de paso —Van Gennepe (1964); Lefferts (1994); Sou Ketya, Hean Sokhom y Hun Thirith (2005), y el artículo de Keyes “Ambiguous Gender: Male Initiation in a Buddhist Society” es uno de los trabajos clave de esta corriente (1986)—. Sin embargo, en este capítulo estoy más interesado en entender la ordenación como un medio para la legitimación social del monacato, así como la legitimación de las instituciones sociales y creencias por medio de los monjes, en este punto de cambio histórico. Se debe tener en cuenta también que el linaje de ordenación representa un importante mecanismo para conservar la memoria de la sangha como un mapa de la relación con el pasado —incluso si éste es mítico—, y que la capacidad de definir un linaje de forma correcta es un medio tanto para moldear dicha memoria como para proyectar una continuidad hacia el futuro. Históricamente ha habido casos de linajes theravada terminados y que fueron retomados nuevamente, por lo general en un contexto de guerras o de revueltas políticas. Narapathisithu, el último rey importante de Pagan, acusando a la sangha de corrupción, declaró inválido el linaje de ordenación existente y envió monjes a Sri Lanka para establecer un nuevo y puro linaje (Taylor, 1992, pp. 166-167). El caso más extensamente documentado es la extinción del más alto linaje en Sri Lanka, el cual, luego de un tiempo, fue restaurado por monjes siameses en el siglo XVIII. El análisis detallado de los acontecimientos de 1979 podría incluso esclarecer estos hechos históricos (Gombrich, 1998, p. 139; Blackburn, 2003). El punto central en este evento radica en que, desde una perspectiva budista, una ruptura en el linaje monástico es una catástrofe de grandes dimensiones, y el restablecimiento de ese linaje adquiere, de modo similar, un gran peso histórico.

Comencemos por recordar lo que constituye una ordenación correcta de acuerdo con las escrituras y la tradición. En las escrituras, el *Vinaya* pali establece un mínimo de 10 monjes para ordenar a un iniciado (Rhys Davids y Oldenberg, 1881, p. 175). Pero los comentarios permiten un mínimo de tan sólo

cinco para los distritos remotos (definidos como el mundo fuera del valle medio del Ganges) (Thanissaro Bikkhu, 2002, cap. 14-15; Gombrich, 1988, p. 107). Para la iniciación de un novicio en los países del Sureste de Asia, la presencia de un solo monje (el preceptor) usualmente se considera adecuada. Para la alta ordenación *bhikkhu*, un modelo común en el Sureste de Asia theravada incluye a cinco monjes, aunque algunas ocasiones han requerido el contingente de 10 monjes, por ejemplo, en el norte de Tailandia (Keyes, 1986, pp. 77-78; Swearer, 1995, p. 51). En Camboya, en la secta dominante mahanikay, necesitaban tradicionalmente 21 monjes y Wells, en un libro sobre budismo thai publicado en 1939, refiere que el número autorizado incluye a 28 monjes (Sou, Hean y Hun, 2005, p. 55).<sup>2</sup> En Camboya me refirieron una excepción importante a la regla y muy relevante para este tema: una disposición permite que una estatua de Buda tome el lugar de uno de los *bhikkhu* requeridos, sin embargo, hasta el momento no he encontrado un fundamento textual para esta disposición. El grupo de monjes que realiza la ordenación incluye un preceptor (*upajjhāya*, pronunciado en Khmer *kru upachea*), al menos una persona designada como interlocutor ceremonial con el ordenado (en Khmer *kru sotr*) y el resto de los monjes conocidos como *kannekaq sang* (o *hathabat*). De acuerdo con el *Vinaya*, el preceptor para una alta ordenación debe ser “un *bhikkhu* instruido y competente que haya completado diez años o más de diez años” (Rhys y Oldenberg, 1881, p. 178).

Las ceremonias de ordenación de 1979 eran necesarias debido a la prohibición de la práctica del budismo en la Kampuchea Democrática (KD) (1975-1979) y a que se despojó del hábito a monjes a escala masiva. La versión generalmente aceptada en Camboya recuenta que durante este periodo las insti-

<sup>2</sup> “En este caso veinticinco monjes se sientan en dos semicírculos concéntricos a una distancia prescrita de alrededor de veinte pulgadas. Los extremos del semicírculo se encuentran más cerca a la puerta. El *Upajjhāya* se sitúa en el centro de la curva, dándole la espalda al altar y de frente a la puerta y al candidato que ingresa. Casi a los extremos del semicírculo se sientan los dos monjes que se han desempeñado como tutores del candidato” (p. 123).

tuciones budistas se disolvieron y se obligó a todos los monjes a dejar los hábitos, lo cual es cierto en gran medida. Como veremos, uno de los problemas plantea en qué medida podemos afirmar que hubo un grupo de monjes que vivió durante la KD sin haber tenido que renunciar a sus votos. Ésta es una cuestión poco fácil de resolver. Harris describe los acontecimientos luego de la victoria del Khmer Rouge en abril de 1975, donde los monjes de más alto rango fueron los primeros expiados. Poco después, los que vivían en zonas no liberadas fueron forzados a dejar el hábito. Finalmente, en los tres últimos meses de 1975, después de la temporada de lluvias, los monjes restantes de las zonas liberadas tuvieron que dejar las órdenes. Harris calcula un número aproximado de monjes que permanecieron ordenados al final del periodo entre 12 (número dado por Ministerio de Religión) y 100 (incluyendo a aquellos que huyeron a países vecinos) (2005, pp. 178-179). El cálculo es complicado debido a que diferentes monjes pudieron mantener sus votos en distintos grados.

He estudiado cuatro sitios donde ocurrieron las primeras ordenaciones (*i. e.* antes de septiembre de 1975). Dos de éstos tienen especial importancia, ya que incluyen a los monjes Nel Mony y Chang Sang, quienes condujeron cientos de ordenaciones; éstos también son los casos en que cuento con mayor documentación. Sin embargo, otros dos reportes de ordenación, los cuales refiero con base en una única entrevista, parecieran ser significativos para describir la trayectoria de los sucesos: una ordenación temprana cerca de la frontera de Vietnam en Kampong Cham oriental y una ordenación thammajut en Takeo.

La información que poseo sobre estas primeras ordenaciones proviene casi exclusivamente de entrevistas, y reconozco que dichos recuentos están sujetos a la distorsión producida por la memoria. En las ocasiones en las que he sido capaz de obtener más de una sola fuente, he encontrado contradicciones. No obstante, hay suficientes concordancias que me permiten confiar en haber obtenido un panorama general de la situación. También me gustaría subrayar que la información



que tengo proviene de un número limitado de provincias en Camboya, por lo que entrevistas más sistemáticas a lo largo del país podrían revelar otras tendencias. Sin embargo, las regiones en donde llevé a cabo mi investigación corresponden a las áreas a las que oficiales del gobierno mencionan como las principales áreas de ordenaciones “irregulares”.

### LONG SIM

Antes de discutir el patrón general de ordenaciones posteriores a la liberación debe hacerse una mención del caso peculiar de Long Sim, cuyo retorno a la sangha pudo haber sido más bien un simbolismo político que otra cosa. No obstante, ilustra el argumento de que el Frente Unido de Kampuchea por la Salvación Nacional (FUKSN, o el Frente) —que acompañaba a las fuerzas vietnamitas en el derrocamiento del régimen de Pol Pot— desde el inicio declaró que el retorno del budismo y del monacato formaban parte de sus principios básicos. Cuando se tomó la decisión en 1978 de crear el Frente (la agrupación que representaba al nuevo Estado camboyano cuando las fuerzas vietnamitas derrocaron al régimen del Khmer Rouge), uno de los 14 miembros de su Comité Central, Long Sim, era un monje budista (Summary of World Broadcasts, 1978). Long Sim se ordenó como monje en esta época debido a que el Frente consideraba que tener a un monje en el Comité Central otorgaría legitimidad al nuevo Estado.<sup>3</sup> Prak Ing, el *acharya* de Wat Un-

<sup>3</sup> Michael Vickery refiere que Madame Peou Lida, vicepresidenta del Frente, le dijo a comienzos de los años ochenta que Long Sim era un monje revolucionario de 50 años de edad que vivía en la zona liberada, y que el linaje de ordenación se había originado con él. Sin embargo, también recuenta que ella evadió responder dónde había estado Long Sim durante el periodo de Pol Pot. Peou Lida era miembro de la familia real, cuyo nombre original era Sisowethvong Monipong (1986, pp. 106-107, n. 9). Como un artículo sobre ella publicado en 1986 menciona que viajó a Mongolia en representación del Frente, es posible que acompañara a Long Sim y Tep Vong al congreso en Ulan Bator.

nalom durante el periodo RPK, recuerda que Long Sim había sido abad de un *wat* en Svay Rieng antes de la guerra; de acuerdo con el ministro de religión, el oficial Chhorm Iem, él era allegado a un círculo de gente vinculada con Sao Phim, quien se convertiría en líder de la zona oriental durante el periodo de Pol Pot y que posteriormente sería asesinado en una purga. Conocemos relativamente poco de Long Sim o de las circunstancias bajo las cuales asumió el hábito en el periodo previo a la caída del Khmer Rouge, aunque en una entrevista de 2010 Pen Sovan, el líder del Frente, dijo que Long Sim había retomado los hábitos el 17 de noviembre de 1978 en Tay Ninh debido a su petición, sin pasar por una ordenación formal y con el objetivo de sumarse al Frente.<sup>4</sup> Acompañó a Tep Vong a la Unión Soviética y a Mongolia en los primeros meses del periodo RPK (Harris, 2007, p. 183).<sup>5</sup> Según Prak Ing, Long Sim mantuvo su residencia durante 1979 en los cuarteles del partido, quizá como una consecuencia lógica, pues hasta la ordenación de septiembre no había un *wat* en funciones dentro de los límites urbanos de Phnom Penh. Sin embargo, él tampoco se sumó a los *wat* que comenzaban sus actividades en los suburbios de la ciudad. Poco después abandonó el monacato. De acuerdo a Thien Tam, Long Sim había dejado el hábito cuando tuvo lugar la ordenación de septiembre, aunque participó en las discusiones de la época. La decisión de dejar el hábito se pudo haber debido, como me expresó un oficial, a que ya tenía 60 años de edad, y por razones de salud se le hacía difícil cumplir con los

<sup>4</sup> Pen Sovan declaró que en su calidad de “khmer libre” había mandado a Long Sim a comprar una túnica y a portarla (entrevista a Pen Sovan, 2 de julio de 2010). Al menos un monje mayor y de alto rango me había expresado la incertidumbre de si esta ordenación había seguido los procedimientos formales.

<sup>5</sup> Esto se confirma parcialmente por mi entrevista al ministro de religión, el oficial Chhorm Iem, el 20 de marzo de 2007. Chhorm Iem, quien trabajó con el Frente en los primeros tiempos de la RPK, dijo que Long Sim había ido a Mongolia antes que él mismo hubiera contactado al Consejo Asiático Budista por la Paz.

rigurosos principios de la vida monástica. De acuerdo con varias fuentes, que incluyen a Prak Ing y Pen Sovan, Long Sim tenía esposa y un hijo, pero se separó de ellos cuando retomó el hábito; fue vergonzoso para él cuando su familia reapareció, por lo que abandonó el monacato para asumir su responsabilidad hacia ellos a fines de 1979 o comienzos de 1980. Luego de esa fecha su nombre desaparece del registro histórico y no he encontrado ningún relato que describa su vida posterior. El caso de Long Sim ilustra el conocimiento de la utilidad simbólica de los monjes —desde los comienzos de la RPK y en adelante— y cómo las consideraciones políticas desempeñaron un papel fundamental en las “reordenaciones” de monjes claramente visibles al público. La incertidumbre en cuanto a la legitimidad de su ordenación sin duda aumenta debido al repentino abandono del hábito.

#### KAMPONG CHAM ORIENTAL

Ven. Chan Oun es un monje que actualmente reside en un templo camboyano en Rochester, Minnesota, y que fue un joven monje antes del periodo de Pol Pot. Durante ese periodo y estando en sus 30 años, el Ven. Chan Oun integraba un grupo móvil en la provincia de Prey Veng. Relata lo que debió haber sido una de las primeras ceremonias de ordenación en febrero de 1979, en Memot, un distrito de la provincia de Kampong Cham oriental, cerca de la frontera con Vietnam. Memot fue uno de los sitios donde las tropas vietnamitas, junto a las del recién creado Frente Camboyano, entraron al país cuando se derrocó el régimen de la KD. Su historia es interesante por ser temprana en este periodo y porque refleja el modo en que, en los albores de esta nueva era, las autoridades promovieron las reordenaciones y la gente respondía con entusiasmo. Él decía que cuando el Frente entró a Camboya distribuía desde el aire folletos que brindaban directivas específicas; indicaban que la gente debía regresar a sus aldeas de origen y también que los

monjes debían reordenarse y las tradiciones budistas se debían restablecer. Un oficial del frente lo alentó para que se ordenara nuevamente y se enteró que se estaba organizando una ceremonia en Memot.

Tal como lo cuenta el Ven. Chan Oun, el primer obstáculo que encontró fue obtener telas para el hábito monástico. Por ello, antes de ordenarse, regresó a su región de origen en la provincia Prey Veng. Allí la gente sabía que él había sido monje, y cuando supieron que necesitaba telas, se dispusieron inmediatamente a intercambiar arroz por ellas. Se podía conseguir telas blancas fácilmente, pero tenía que comprar tintes de azafrán en el mercado negro.

Chan Oun refiere que su preceptor era un monje camboyan llamado Ta Nep, quien había huido a Vietnam como refugiado. Veintidós monjes procedentes de Vietnam llevaron a cabo el ritual. De ellos, sólo Ta Nep era refugiado de Camboya; el resto era vietnamita. En esa ocasión solamente Chan Oun y otros dos monjes se ordenaron, aunque él sabe que Ta Nep ordenó a muchos otros a lo largo del tiempo. Afirma que la ordenación contaba con la aprobación del Frente, incluso al punto de organizar a las fuerzas militares para custodiar la ceremonia ante una posible interrupción. Después de la ceremonia, Chan Oun retornó a Prey Veng; aunque posteriormente recibió presión para renunciar al hábito y reordenarse bajo el linaje aprobado oficialmente, nunca lo hizo. Su historia demuestra la importancia que tuvo la ordenación para el Frente en sus inicios, e ilustra que de ninguna manera las ordenaciones acontecidas en los primeros días fueron “autoordenaciones”, al igual que reflejan la unión de la comunidad local para apoyar el proyecto.

#### NEL MONY Y EL WAT SANSOM KOSOL EN LAS INMEDIACIONES DE PHNOM PENH

El más destacado preceptor durante este periodo fue Nel Mony; a continuación me centraré en él y en las ordenaciones que rea-

lizó en los alrededores de Phnom Penh, aunque algunas de las ordenaciones podrían haber ocurrido antes en Takeo. Nel Mony nació en los años veinte en la provincia de Kampong Thom y estudió pali en Kampong Cham y en la escuela central de pali en Phnom Penh durante los últimos años del periodo colonial —es decir, probablemente era uno de los monjes mejor educados de su generación (entrevista a Nel Mony, 16 de septiembre de 2006)—.<sup>6</sup> Se designó a Nel Mony abad y jefe del distrito monástico en Tbong Khmum, Kampong Cham, donde se encontraba bien establecido cuando estalló la guerra. Grupos guerrilleros lo mantuvieron cautivo durante un corto periodo a comienzos de los años setenta, pero eventualmente huyó a Phnom Penh para escapar de la guerra. Residía en el Wat Unnalom cuando la ciudad cayó, y ante la evacuación se dirigió a un *wat* rural en Kampong Speu, donde tenía algunos amigos. Uno tras otro, los otros monjes que allí vivían abandonaron la orden. Como él lo cuenta, en 1976 las autoridades de la KD ordenaron que se quitara el hábito, pero en protesta respondió que no podía. Los lugareños le advirtieron que eso podría resultar en su asesinato, pero él persistió. Una semana después las autoridades le comunicaron que no tenía que dejar de vivir como monje, pero sí debía vestir tal como ellos lo hacían. Él sopesó mentalmente las reglas del *Vinaya* y concluyó que podía conciliar cambiar su vestimenta si no implicaba cambiar su comportamiento. Durante el resto del periodo nunca le pidieron que realizara trabajos pesados y él sostiene que pudo seguir el estilo de vida de un monje; mantuvo su ropa monástica en un fardo que llevaba siempre consigo.

Inmediatamente después de la caída de la KD Nel Mony logró regresar al área de Phnom Penh. En los primeros días había restricciones para entrar a la ciudad, y un gran número de gente que retornaba del campo se concentró en áreas adyacentes a los límites de la ciudad. Él acudió al Wat Sansom Kosol, localizado junto al camino del dique que circunvala a la ciudad. En concordancia con los testimonios de otros observadores, su

<sup>6</sup> Mis hallazgos están confirmados también en Harris (2007, p. 186).

recuento deja claro que las autoridades deseaban al menos el restablecimiento simbólico del budismo en el país. Según él, las autoridades en Phnom Penh buscaban activamente a antiguos monjes para este propósito. De este modo, él y otros cuatro se “ordenaron” con el apoyo de autoridades locales el 7 de abril.<sup>7</sup> Miles de personas estaban presentes en el momento en que los cinco hombres rodearon ceremonialmente el *vihara* a lomo de caballo, a la manera tradicional, y luego entraron para el ritual de ordenación. Si bien no hubo un preceptor, la ceremonia se justificó al haber tenido lugar frente a una imagen de Buda, así como ante una copia del Tripitaka. De cualquier forma, Nel Mony nunca consideró que hubiera dejado el monacato.

En las dos semanas siguientes comenzaron a llegar hombres desde todos los puntos de Camboya para ordenarse y Nel Mony comenzó a asumir el papel de preceptor. Estas ordenaciones no contaron con tanto apoyo de las autoridades como la primera ceremonia. A ellos les habría gustado detenerse tras los primeros cinco monjes, dijo él, pues ya tenían “suficiente para mostrar a los extranjeros”. De esta manera, lo que originalmente comenzó como un proceso que contaba con la aprobación de las autoridades adquirió vida propia. Nel Mony describe lo que debió ser una negociación con las autoridades y afirma que fue exitosa, en cierta medida, al conseguir que se permitiera ordenar a monjes mayores de 50 años (de hecho, unos cuantos hombres menores de 50 años se ordenaron en este momento, incluyendo a tres del distrito de Cheoung Prey que ahora son miembros prominentes de la sangha). Ya que por todo el país comenzaron a abrir los *wat*, cada vez llegaban más hombres al Wat Sansom Kosol para ordenarse. Un jefe comunal que había traído un grupo para su ordenación comentó que en esa época Nel Mony incluso era llamado un “patriarca”. Por su parte, Nel Mony afirma que ordenó cerca de mil monjes en este periodo, lo cual parece creíble, dados los recuentos de otra gente que

<sup>7</sup> Recuerda solamente el nombre de pila de los otros cuatro monjes: Chaem, Phon, Mom y Sot.

entrevisté, pero si fuera una exageración, incluso una fracción de ese número sería significativa. Dos de los monjes que actualmente poseen el más alto rango en Camboya, Samdech Noun Nget y Samdech Lo Lay, residían en el Wat Sansom Kosol en aquel tiempo y fueron ordenados por él. De acuerdo con Nel Mony, el secretario del partido en Phnom Penh, Vann Sen, y el ministro de comercio, Tang Sarim, proveyeron los hábitos, lo que indica cierto grado de apoyo estatal. Nel Mony contaba con suficiente reconocimiento estatal como para ser convocado a autenticar un documento firmado por 39 monjes, presentado como evidencia en agosto de 1979, en el juicio *in absentia* contra Pol Pot e Ieng Sary. El texto indica que 68 monjes residían en el Wat Sansom Kosol (de Nike, Quiglye y Robinson, 2000, p. 45 citado en Harris, 2007, pp. 191 y 292, n. 5).

Samdech Loh Lay era uno de los que arribaron al Wat Sansom Kosol durante el periodo posterior al retorno inicial de Nel Mony a la sangha. Describe al Wat Sansom Kosol como una suerte de “tierra salvaje” (*prey*) en aquel momento; ningún edificio estaba intacto (entrevista, 9 de marzo de 2007). Un monje altamente instruido antes del periodo de Pol Pot, Loh Lay, había sido forzado a dejar el hábito en 1975 y pasó el periodo del Khmer Rouge en el distrito de Srey Santhor, en Kampong Cham. Después de la caída de la KD retornó a Phnom Penh, que era, según dice, un lugar atemorizante; se quedó por un tiempo en casa de un antiguo alumno. Esperaba poder ir a su viejo templo, el Wat Mahamontrey, pero lo encontró completamente desolado. Pronto se enteró de que había monjes en el Wat Sansom Kosol, y entonces acudió allí. Por esta época “pudieron haber treinta, cuarenta u ochenta ordenaciones en un solo día”; él mismo se ordenó en una ceremonia de ochenta. La gran mayoría de estos monjes volvió a sus distritos de origen luego de la ordenación; recuerda que había sólo 30 monjes residentes permanentes. Dormía en una suerte de desnivel del suelo, bajo uno de los muros del derruido *vihara*. Mientras que eventualmente se ordenó bajo el linaje establecido por la ceremonia de septiembre, y actualmente lo acepta prontamente, una

idea de la importancia que tenía en aquel momento el Wat Sansom Kosol quizá la indica el hecho de que Loh Lay continuó en el sitio a pesar de los puestos que le ofrecieron en otros *wat* más prestigiosos en Phnom Penh. De hecho, además de Ngun Nget, cuatro más de los siete monjes que se habrían de ordenar en la ceremonia de septiembre —es decir, todos menos Tep Vong y Kaet Vay— habían sido ordenados previamente por Nel Mony.

### CHAN SANG EN TRANG, TAKEO

El caso de Chan Sang es mucho menos conocido en Phnom Penh, e incluyó a un menor número de monjes prominentes, pero en términos de la cantidad de monjes ordenados su trabajo es tan importante como las ordenaciones conducidas por Nel Mony.

Chan Sang nació en 1940 y se ordenó en 1964, en el Wat Chuos del distrito Trang, lo que significa que era considerablemente más joven que Nel Mony; tenía poco más de 30 años cuando el Khmer Rouge se apoderó del área donde vivía. Como monje, se transfirió a Chan Sang a dos *wat* diferentes en la provincia de Kampot. De acuerdo con su testimonio, mientras estaba en el Wat Serei Sangkum se enteró del plan del Khmer Rouge para hacer que los monjes dejaran los hábitos.<sup>8</sup> Por lo tanto, en algún momento de 1973 o 1974 decidió huir a Vietnam.<sup>9</sup> Partió con

<sup>8</sup> El relato de Chan Sang en general coincide con el de Quinn (1976), quien escribió sobre las actividades del Khmer Rouge en Takeo y Kampot durante el periodo de 1970-1974 con base en las entrevistas a refugiados en Vietnam del Sur. Como Chan Sang, él escribe acerca de monjes desplazados y concentrados en lugares especiales que designaba el Khmer Rouge. Si bien Chan Sang parecía estar diciendo en su entrevista que se fue porque se enteró de los planes para despojar del hábito a todos los monjes, es claro a partir del artículo de Quinn que sólo se obligó a *algunos* monjes a abandonar el hábito (y se esperaba que subsecuentemente se sumaran a las filas del ejército).

<sup>9</sup> En la entrevista que realicé, dice haber tomado esta decisión el 7 de abril de 1974, pero como demostraba tener una tendencia a equivocarse con las



un joven laico llamado Rin, que entonces debía tener 17 años de edad y que había vivido con él a lo largo de varios años como una suerte de hijo adoptivo. Acudieron a un gran campo de refugiados cerca de la frontera que estaba dirigido por un monje de Kampuchea Krom, el Ven. Om San Nou. No obstante, pronto prosiguieron su marcha hacia el Wat Ampil Svay, en Svay Ton, An Giang, al sur de Vietnam, donde el abad le otorgó una posición de autoridad e instruyó a escribir en khmer. Pasó cinco años en este *wat* —un periodo que incluyó la caída del gobierno de Saigón—. Eventualmente, Rin, el joven que lo acompañaba, también se ordenó. En el momento de las incursiones del Khmer Rouge en el territorio de Vietnam ambos huyeron más lejos de la frontera y se instalaron en otros *wat*. Hacia fines de 1978 el Ven. Oum Son Nou puso al tanto a Chan Sang sobre los últimos acontecimientos, por lo cual este último se mudó cerca de la frontera. Chan Sang y Rin volvieron a Chuos después de la liberación y antes de las celebraciones del año nuevo camboyano.<sup>10</sup> Al principio sólo ofrecieron ordenaciones de novicios. Le solicitaron ayuda al Ven. Som Nou, quien envió un monje khmer krom de nombre Mao Ou, proveniente del Wat Taok Biet; luego de realizar unas cuantas ordenaciones *bhikku*, éste retornó a Vietnam convencido de que Chan Sang estaba en condiciones de continuar como preceptor. Rin recuerda que las primeras ordenaciones *bhikkhu* pudieron haber ocurrido en junio. Rin y Kaet, un monje khmer krom muy cercano a ellos, fungían como *kru sotr* en las ceremonias, mientras que los monjes mayores del lugar hacían de *hathabat*; había nueve de ellos en total. Chan Sang asegura que se le reconocía ampliamente la facultad de realizar ordenaciones a nivel provincial, aunque no a nivel nacional.

Chan Sang declara haber realizado 664 ordenaciones. En la mayoría de los casos los hombres llegaban hasta él para orde-

---

fechas, y como tanto sus familiares como el joven que lo acompañó a Vietnam dicen que fue en 1973, esta última datación parece ser la más probable.

<sup>10</sup> Chan Sang refiere esta fecha como el 24 de enero. Rin dice que llegaron en abril, poco antes del Año Nuevo.

narse, frecuentemente en carros tirados por bueyes; no obstante, en ocasiones él viajaba para encontrarse con ellos, por lo que posteriormente consiguió una bicicleta para este propósito. La mayor parte de los hombres que ordenó residían en un puñado de distritos en el sur de Takeo.<sup>11</sup> Ocasionalmente recorría distancias considerables, incluyendo el oeste de la provincia de Kampot y aun una vez el trayecto a Srey Ambil y Koh Pich, en la provincia de Koh Kong. Esto era posible gracias a que el tren de Phnom Penh a Kampong Som pasaba por donde vivía en Takeo; podía viajar hacia el oeste en tren y luego en automóvil desde Kampong Som a Srae Ambil. Chan Sang supo de unas cuantas ordenaciones en la provincia de Koh Kong realizadas por monjes Thai que habían cruzado la frontera desde Trat, y en Kampot por otro monje que había ingresado desde Ha Tien en Vietnam, pero éstos constituían sólo un pequeño número de casos. Él nunca se dirigió hacia el este, a la provincia de Prey Veng, aunque algunos de los monjes que había ordenado realizar ordenaciones en su representación, como es el caso de Mao Ou, el monje khmer krom con el que había practicado anteriormente en Takeo.

Hubo también algunos monjes que cruzaron la frontera y se ordenaron en el Wat Trah, en Vietnam, durante este mismo periodo —entre los que se incluye al muy conocido monje Pan Suos—.

Tanto el caso de Chan Sang como el de Nel Mony ilustran cuán numerosas fueron las ordenaciones realizadas en los me-

<sup>11</sup> El 9 de marzo de 2007 entrevisté al Ven. Han Tit, un hombre mayor que ahora es monje en el Wat Chenchea Trae, en el distrito de Samrong, Takeo. Él recuerda haber conducido un carro de bueyes, en el periodo inmediatamente posterior a la caída del régimen de Pol Pot, para llevar a un exmonje de nombre Pen Pon, quien iba a ordenarse con un monje que había regresado de Vietnam. El Ven. Pen Pon se convertiría en el abad del Wat Chenchea Trae durante muchos años y hasta su muerte. Recuerda el Ven. Han Tit que muchos monjes se ordenaron en aquel momento, pero que sólo dos procedían del distrito de Samrong, que se encuentra a una considerable distancia de Trang.

ses que siguieron a la liberación del país. Como en el caso de Nel Mony, estas ordenaciones parecen haber tenido cierta legitimidad frente a las autoridades; ciertamente estaban muy lejos de ser simples autoordenaciones.

#### THAMMAYUT EN TAKEO

Las ordenaciones que he descrito hasta ahora pertenecen a la orden mahanikay, pero en los primeros meses de 1979 también hubo intentos de restablecer la orden thammayut. De las dos órdenes principales de Camboya, la thammayut, que se originó en Tailandia en el siglo XIX, es más pequeña y considerada más estricta en su disciplina, manteniendo lazos estrechos con la familia real. Las dos órdenes tienen linajes de ordenación distintos. Si bien la ceremonia que describiré a continuación tuvo lugar en la provincia de Takeo, esta incluye la participación de otro monje de Kampong Cham, quien afirma nunca haber dejado los hábitos durante el periodo de Pol Pot. El siguiente recuento procede de la perspectiva de un pequeño grupo de monjes del distrito de Choeung Prey, quienes recorrieron una gran distancia a pie para participar en la ceremonia. La mayor parte de lo que se leerá a continuación está basada en entrevistas a un monje anciano que fue uno de aquellos ordenados, pero el esquema general de los eventos que él refiere es reconocido y aceptado en los cuatro *wat* de la orden thammayut (en lo que antiguamente era el distrito Cheoung Prey).

El Ven. KaeV Nin, ahora de 80 años de edad, había sido un novicio durante cuatro años en su juventud (entrevista a KaeV Nin, 8 de agosto de 2003 y 6 de septiembre de 2006). Si bien pasó la mayor parte de su vida adulta como productor de arroz, el gran sufrimiento que experimentó con la KD lo motivó para ordenarse en 1979, sin importar que tuviera esposa e hijos vivos en ese momento. Su preceptor fue otro monje del distrito que declaraba nunca haber abandonado el monacato durante el periodo Khmer Rouge, de nombre Paen Sen (también lla-

mado Sar) (el abad actual en el *wat* al que Paen Sen estaba afiliado explicó las circunstancias con otra versión de los eventos que ha circulado indudablemente por la comunidad; dijo que Paen Sen era un hombre tan viejo que el Khmer Rouge simplemente pensó que no valía la pena preocuparse por obligarlo a dejar el hábito).<sup>12</sup> Paen Sen organizó un grupo de hombres para caminar hasta el Wat Salong, en la provincia de Takeo, cerca de la frontera con Vietnam.<sup>13</sup> Es un viaje de más de 200 kilómetros y tomó dos semanas en ir y volver. Cinco monjes, incluyendo a Paen Sen como preceptor, realizaron la ordenación. Los otros cuatro se habían ordenado dos meses antes en un *wat* thammayut de la etnia khmer en Vietnam. El monje que asumió el papel de *kru sotr* fue Maha Phen, un conocido monje thammayut que poco después residió por un tiempo en el Wat Unnalom y eventualmente partió rumbo a Francia. Siete monjes se ordenaron, entre ellos un joven novicio procedente de Oudong, quizá de 20 años, y el resto, hombres como Kaev Nin, de mayor edad y originarios del distrito de Choeng Prey.<sup>14</sup> Al regresar al distrito de Choeng Prey, el contingente de monjes llevó a cabo más ordenaciones.

#### EL PROCESO DESDE LA PERSPECTIVA DE LAS ÁREAS RURALES

El patrón general de estas ordenaciones se vuelve más claro si nos centramos en lo acontecido desde la perspectiva de los participantes en un distrito en la Camboya rural. A lo largo de varios años he realizado investigaciones de campo en el distrito de Batheay, en la provincia de Kampong Cham (que en 1979

<sup>12</sup> Ian Harris escribe sobre Paen Sen, pero no discute su participación en las ordenaciones (2007, pp. 179-180).

<sup>13</sup> De acuerdo con Chan Sang, las ordenaciones thammayut se realizaron en el Wat Khan Long, en el distrito Trang; no estoy seguro de que éste sea el mismo *wat* y el mismo grupo de monjes descritos por Kaev Nin.

<sup>14</sup> Él no recuerda los apellidos, pero pudo darme los siguientes nombres: Mon (el monje más joven), Chut, Phiromy, Noeum y Nuel.

aún conformaba un solo y gran distrito con Choeung Prey). Si bien lo ocurrido aquí definitivamente no es típico de las áreas rurales a lo largo y ancho del país, sugiere las posibilidades que facilitaba el momento histórico y pudo haber presentado recurrencias en otros lugares, al menos en la provincia. Comencé a percibir un patrón en las ordenaciones durante una conversación con el Ven. Po Diep de Wat Taprong (también conocido como Wat Preah Meas), quien era uno de los monjes más famosos en esta región, considerado un importante practicante del budismo no reformado (*boran*) en Camboya y reconocido por sus habilidades esotéricas para otorgar bendiciones con agua (*sraoch toeuk*) (Marston, 2002).<sup>15</sup> El Ven. Diep, monje antes de la guerra, dijo que terminó por reordenarse en cuatro ocasiones durante el periodo posterior a Pol Pot. Primero asumió el hábito por sí mismo frente a una imagen de Buda en el Wat Taprong, siendo fundamental para su restablecimiento. Posteriormente participó en un grupo de ordenación en el Wat Choeung Prey, localizado en el mismo distrito, cuyo preceptor, Khing Naem, era otro monje del distrito que también aseguraba nunca haber abandonado sus votos. Después lo ordenó Nel Mony en Phnom Penh. Finalmente, se ordenó bajo el linaje oficial que se instaló luego de la ceremonia de septiembre de 1979.

Aunque mi conocimiento acerca de la ordenación en el Wat Choeung Prey es limitado, ésta parece haber incluido a varios de los monjes que apenas un mes más tarde serían ordenados por Nel Mony, incluyendo al Ven. Diep, el futuro abad del Wat Tang Krasang, Ngun Son, y a dos monjes que hoy en día son abates de importantes *wats* en Phnom Penh: el Ven. Kroch Saret del Wat Toeuk Thla y el Ven. Sim Soyong del Wat Saravan.<sup>16</sup> Este acontecimiento es importante para mostrar que los habitantes intentaban reproducir las condiciones para una ordenación formal a nivel local, y muestran lo que pudo haber ocurrido en muchos lugares de Camboya.

<sup>15</sup> El Ven. Diep falleció en octubre de 2011.

<sup>16</sup> Anteriormente escribí un artículo sobre Ngun Son (Marston, 2006).

Los primeros viajes de los monjes a Phnom Penh para ordenarse con Nel Mony son considerados ahora como importantes y atrevidos. Sao Sareth, actualmente un oficial militar de alto rango y encargado del comité para el Wat Saravan, cuenta que en aquel momento era jefe comunal del distrito (entrevista a Sao Sareth, 12 de septiembre de 2006). Él mismo había sido monje, por lo que se sintió motivado a ayudar a otros monjes a ordenarse; además, sabía lo suficiente en idioma vietnamita como para asistir en las negociaciones del viaje. Sao Sareth asegura haber llevado a 14 monjes (incluyendo los cuatro mencionados arriba) al Wat Sansom Kosol, recorriendo unos 65 kilómetros a pie.<sup>17</sup> Si bien ya había regulaciones que estipulaban que sólo hombres mayores de 50 años podían ordenarse, al menos dos de los acompañantes, el Ven. Diep y el Ven. Soyong, no contaban con esa edad. El Ven. Soyong, presente en nuestra entrevista, rio al recordar que simplemente firmaron papeles que indicaban que tenía más de 50 años de edad, cuando debía ser obvio que era mucho menor. Sao Sareth relata que posteriormente fue muy criticado por las autoridades por haber organizado el viaje, y que incluso tropas vietnamitas lo llevaron al bosque y amenazaron, pero los monjes intercedieron por su libertad.

Lo que observo aquí es un proceso en desarrollo en el cual las comunidades e individuos que buscaban ordenarse siguieron diferentes estrategias para conseguir lo que la sociedad podía considerar una legítima ordenación, comenzando en un estricto nivel local y luego viajando a puntos cada vez más distantes. Paulatinamente, cada vez más hombres se integraron al proceso. Al mismo tiempo, las autoridades estaban redefiniendo sus criterios para la ordenación.

Dada la historia del monje thammayut Paen Sen, reconocemos por lo menos a dos hombres en este distrito que declaran nunca haber abandonado sus votos durante el periodo de la KD. El entusiasmo entre la población rural por las ordenacio-

<sup>17</sup> El Ven. Diep recuerda que fueron sólo siete monjes.

nes a principios de 1979 queda en evidencia por la presencia de grupos de hombres que estuvieron dispuestos a viajar largas distancias a pie para ser ordenados.

Aunque mi investigación en otras regiones es bastante limitada, conseguí hablar con varios monjes mayores en el distrito de Stong, Kampong Thom, en el área central de Camboya. Estos monjes se habían ordenado bajo el linaje establecido en la ceremonia de septiembre de 1979. Ellos indicaron que pudo haber algunas ordenaciones irregulares en los primeros meses de 1979, pero les restaron importancia sugiriendo que fueron casos aislados con pocas repercusiones. Uno de ellos tuvo dificultades para recordar el nombre de uno de estos casos, pero señaló que había muerto el año siguiente a su ordenación. Otro monje me dijo que se había ordenado como *novicio* en una ceremonia conducida por un solo monje procedente de otro lugar; este preceptor, quien había nacido en Siem Reap, ordenó cuatro novicios. Nuevamente, éste parece ser un caso aislado (los requisitos para la ordenación de novicios eran de todos modos más simples y habrían sido considerados menos controversiales).

Todos aceptan que a comienzos de la década de 1980 había solamente 30 monjes en el distrito —un número insuficiente, pues tendría que haber un monje residente en cada uno de los cuarenta *wat*, lo cual precisaba un sistema de rotación—. Podemos contrastar esta situación con el testimonio de un monje ordenado por Chan Sang, quien dice haber participado en un encuentro en el distrito de Trang, a comienzos de 1980, en el cual participaron 273 monjes. Un contraste entre Takeo y Kampong Thom coincide con los comentarios de camboyanos que tuvieron la posibilidad de observar este patrón general. Un oficial del Ministerio de Religión que estuvo en esa época con el Frente indicó que las provincias donde hubo un mayor número de monjes con ordenaciones irregulares fueron las de Takeo (donde oficiaba Chan Sang), Kampong Cham, y Kampong Speu (las provincias donde Nel Mony había residido antes y durante el periodo de Pol Pot; provincias desde las cuales mu-

chos monjes viajaron al Wat Sansom Kosol). Si bien Chan Sang realizó algunas ordenaciones en Kampot y Koh Kong, y hubo al menos unas cuantas ordenaciones que incluyeron a preceptores procedentes de Vietnam y Tailandia, el número de ordenaciones y su impacto se volvió mucho menos relevante que en las regiones centrales del país.

Tal vez podríamos clasificar los casos de ordenación/retomar el hábito en cinco categorías: 1) aquellos que simplemente se colocaron el hábito monástico sin ningún intento de ceremonia (si es que hubiera algún caso de este tipo); 2) aquellos que asumieron el monacato mediante una ceremonia frente a una imagen de Buda (con o sin intervención de las autoridades locales); 3) aquellos ordenados por hombres que aseguraban nunca haber dejado el monacato durante el periodo de Pol Pot; 4) aquellos ordenados por monjes que pasaron todo el periodo de Pol Pot fuera de Camboya (tanto camboyanos como no camboyanos), y 5) aquellos que cruzaron las fronteras nacionales para ser ordenados en *wat* de países vecinos.

¿Cuáles eran las motivaciones de los hombres que se convirtieron en monjes en este momento? Probablemente la mayoría de ellos había sido monje anteriormente. Unos cuantos poseían un gran sentido de identidad personal vinculado a la sangha, y ahora retornaban a lo que consideraban su vocación. Esto fue cierto tanto en el caso de Samdech Loh Lay, un monje urbano educado en lengua pali en la tradición reformista asociada con Chuon Nath, como en el del Ven. Po Diep, un monje del sector rural que se identificaba con las tradiciones “mágicas” atróficas de la sangha. Para algunos, la importancia del monacato en su identidad personal hizo inevitable que retornaran a él. Otros se ordenaron específicamente debido a la crisis espiritual del periodo Pol Pot. Recordemos que el monje thammayut Kaev Nin dijo, de manera emotiva, que luego del gran sufrimiento que experimentó durante el periodo de Pol Pot se sintió comprometido a entrar en el monacato, a pesar de tener esposa e hijos. Del lado diametralmente opuesto estaban los hombres mayores, quienes, a causa de la muerte de sus familias durante



la KD, vieron en la vida monástica un medio de subsistencia en su vejez. El punto central en algunas de mis entrevistas a monjes mayores en el distrito de Stong era que, después de la ordenación de septiembre, los oficiales locales eligieron hombres mayores, de confianza, que requirieran de un apoyo económico y que mostraran un sentido de responsabilidad hacia el patrimonio del *wat*. Sin duda hubo muchas gradaciones entre estos dos extremos. Es evidente que muchas comunidades estaban ansiosas por restablecer las actividades de un templo budista y que alentaban a antiguos monjes a que retomaran las funciones que habían tenido alguna vez.

Desde un principio se estableció que sólo hombres mayores de 50 años de edad podían convertirse en monjes. Sin embargo, sabemos que algunos jóvenes estaban dispuestos también a ordenarse. Más tarde, algunos de ellos se convertirían en monjes para evitar el servicio militar (como quizá algunos lo han hecho siempre en la historia camboyana); no obstante, en estos primeros meses los jóvenes estaban probablemente más motivados por las mismas razones que motivan a los jóvenes hoy en día: su sentir (y el de sus familias) que es una etapa natural en la vida de un hombre, que les proveería de educación, y que produciría mérito. Del mismo modo, de acuerdo con lo referido por los jóvenes ordenados en la frontera con Tailandia, y que también es cierto sin duda alguna al interior del país, deseaban conseguir mérito para sus padres, que murieron durante el período de Pol Pot.

#### ORDENACIONES EN LOS CAMPOS DE REFUGIADOS DE TAILANDIA

Aunque hay muchos interrogantes sobre lugares, fechas y condiciones para las ordenaciones en los campos de refugiados thai, sabemos que tuvieron lugar tanto en los campos de movimientos de resistencia no comunistas, asociados con Sihanouk y Son Sann, como en centros de detención en el interior de Tai-

landia. No obstante, los intentos de organizar formalmente las instituciones del budismo y del monacato fueron mucho más sistemáticos en los campos de Son Sann.<sup>18</sup> En su tesis sobre el campo II afiliado a Son Sann, Lindsay French escribe:

Muchos hombres que habían sido monjes en el pasado retomaron sus obligaciones y actuaciones eclesiásticas en la frontera antes de que los seis monjes requeridos, ordenados apropiadamente, pudieran congregarse para una reordenación oficial. Templos provisionales fueron levantados casi inmediatamente en los primeros campos de la frontera: hacia 1990, de los siete *wat* del Sitio II, sólo dos no habían sido establecidos en 1979, tan pronto como los Khmer habían alcanzado la frontera [...] Muchos hombres jóvenes fueron ordenados por primera vez en 1979-1980, en la medida en que muchos querían hacer méritos para sus padres que habían muerto sin el beneficio de una cremación o un funeral bajo el régimen de Pol Pot (1994, pp. 241-242).

Como la situación caótica en la zona de la frontera sólo se cristalizó como un sistema organizado de campos hasta otoño de 1979, podemos suponer que la mayor parte de las ordenaciones de 1979 ocurrieron después de la ordenación de septiembre en Phnom Penh, aunque no es completamente claro si éste fue el caso (Reynell, 1989). El Ven. Maha Ghosananda, un monje camboyano expatriado que luego adquirió fama debido a su liderazgo en las caminatas por la paz de los años noventa, estaba en la frontera en esa época desempeñando un papel importante en la organización de los templos budistas en Sakeo (un campo afiliado inicialmente a los refugiados del Khmer Rouge) y también en otros campos (Poethig, 2004). En su momento, hubo un intento por regularizar el linaje de ordenación en los campos afiliados a Son Sann. De acuerdo al Ven. Touch Sariddh, en estos sitios el preceptor oficial era el Ven. Buth Ngoy, un monje camboyano que había residido por muchos años en Tailandia

<sup>18</sup> Posteriormente habría otros reportes de monjes en los campos del Khmer Rouge.

y del colegio budista Cittapawan —cerca de Bangkok (fundado por un conocido monje thai anticomunista: el Ven. Acharn Kittiwutho (entrevista al Ven. Touch Sariddh, 19 de marzo de 2007)—.<sup>19</sup> Otro monje camboyano que vivió en Tailandia por mucho tiempo, y que es probable que haya participado en el proceso, fue el Ven. Maha Pich del Wat Tepararam, cerca de la Estupa Dorada, quien también mantenía lazos con el Ven. Kittiwutho (entrevista a H. E. Son Soubert, 19 de marzo de 2007).<sup>20</sup>

El budismo en los campos del Son Sann reprochaba específicamente la continuidad de la auténtica tradición budista camboyana y enfatizaba que ellos representaban una sangha de monjes jóvenes que habrían tenido prohibido ordenarse en Camboya. En este sentido, conformaban un grupo de monjes muy politizado, pero no del mismo modo que los monjes de la propia Camboya. A mediados de los años ochenta pudo haber cerca de 150 monjes y novicios en los campos afiliados a Son Sann (Son Sann, 1986, p. 161). French refiere que durante la temporada de lluvias en 1990 había 346 monjes y novicios presentes en estos campos (1994, p. 244).

Los jóvenes también se ordenaban en los *wat* thai de la frontera, que aparecen incluso en tiempos de paz. Por ejemplo, un abad khmer en un *wat* de Thapraya, cerca de la frontera, parece haber ordenado varios jóvenes en el periodo cuando la resistencia se estableció en la frontera, en parte para ayudarles a escapar del servicio militar (comunicación personal con Lindsay French, 26 de septiembre de 2007).<sup>21</sup>

<sup>19</sup> De acuerdo a Son Soubert, el Ven. Buth Ngoy era muy cercano al general Im Chudet.

<sup>20</sup> El Ven. Kittiwutho era famoso por decir que la matanza de comunistas estaba fuera de las restricciones budistas acerca del acto de matar y por lo tanto no generaba desmérito (Keyes, 1993, p. 393). Adicionalmente, Peter Jackson expone que hubo denuncias de su participación en la venta ilegal de armas para las fuerzas de la resistencia Khmer en la frontera con Tailandia (1989).

<sup>21</sup> Luego de discutir este asunto con French, ella lo revisó con el trabajador y activista de una Organización No Gubernamental (ONG), Bob Maat, quien le contó la historia de las ordenaciones en Thapraya.

FUNDAMENTOS DE LA CEREMONIA  
DE ORDENACIÓN DE SEPTIEMBRE

Comenzaré por expresar mi convicción de que no había una necesidad urgente de la ceremonia de ordenación de septiembre. Si las autoridades camboyanas hubieran optado por reconocer las ordenaciones oficiadas por Nel Mony y Chan Sang, y quizás otros preceptores, el hecho en sí mismo no habría creado ninguna crisis de legitimidad (y en realidad podría haber evitado algunos de los problemas asociados con el proceso de ordenación que surgieron a partir de la ceremonia de septiembre). Es decir, no considero que hubiera ningún riesgo de llegar a la situación descrita por Vickery en el extracto citado anteriormente, donde “la continua tolerancia [de estas ordenaciones] no sólo habría minado la política de que la religión sirva a los intereses nacionales, también habría desacreditado al budismo camboyano frente a budistas de otros países asiáticos”. Las ordenaciones de Chan Sang se podrían criticar con base en su breve tiempo de servicio e instrucción como monje; Nel Mony tenía experiencia e instrucción, pero se ponía en duda si podría aseverar legítimamente que se había mantenido como monje durante el periodo de la KD. De hecho, en las escrituras no hay fundamento para afirmar que no portar el hábito —quizá la base principal para decir que Nel Mony había abandonado el monacato— constituye una invalidación de los votos monásticos (comunicación personal con Luis Gómez, octubre de 2006).

La ordenación de septiembre ha hecho surgir una serie de cuestiones. Observadores camboyanos bien informados señalan como requisito expreso en las escrituras que un preceptor debe haber sido monje al menos diez años para poder ordenar, lo cual implica que aunque los siete monjes recién ordenados se habían convertido en monjes de forma legítima, de acuerdo con las escrituras, no tenían el derecho a efectuar nuevas ordenaciones. Los que han mantenido este punto de vista afirman lo evidente: que a pesar de constituir una violación técnica de

las normas, la medida era sensata debido a las circunstancias históricas particulares. Se podría argüir, sin embargo, que si las autoridades lo hubieran elegido, podrían haber empleado el mismo argumento en defensa de Nel Mony y de Chan Sang como preceptores. No obstante, mi propósito aquí no es desestimar la ordenación de septiembre, la cual fue un acontecimiento complejo en respuesta a las intrincadas circunstancias históricas y sociales. En últimos términos, un acto ceremonial, como lo es una ordenación, es efectivo en la medida en que cuenta con legitimidad social —en la práctica, es efectivo cuando cuenta con la aprobación de las autoridades estatales—; bajo el principio de “dar al César lo que es del César”, ésta tuvo sus propias justificaciones.

En una reseña en lengua vietnamita de la ceremonia, Do Trung Hieu, un funcionario encargado del trabajo y unificación de grupos budistas vietnamitas, describe la decisión de efectuar la ceremonia de ordenación como resultado de sus intercambios con Xuan Thuy, un miembro del Comité Central Vietnamita (Lê Húu Dan, 1995, pp. 227-247). Su relato expone claramente que la invasión de China a Vietnam el 17 de febrero, por la presencia del país en Camboya, fue un factor crucial para llevar a cabo la ceremonia: ellos estaban buscando maneras de legitimar al gobierno recientemente establecido. Los camboyanos, Do Trung Hieu decía a Xuan Thuy, deberían estar agradecidos con Vietnam. El proyecto, tal como él lo describió, se concibió originalmente con la participación de monjes de otros países budistas —y si esta idea se hubiera puesto en práctica, podría haber sido más efectiva de lo que fue— (los oficiales vietnamitas de religión contactaron a budistas en Sri Lanka e India, pero éstos fueron reticentes a participar, sin duda por razones políticas; budistas soviéticos y de Mongolia habrían participado, pero Do Trung Hieu rechazó la idea porque éstos eran mahayana).<sup>22</sup>

<sup>22</sup> Los budistas de Mongolia se presumen como asociados con el Consejo Budista Asiático por la Paz (CBAP), con su sede central en Ulan Bator. Una

Ya que el relato de Do Trung Hieu sugiere que la decisión de organizar una ceremonia de ordenación la tomaron en gran medida él y Xuan Thuy, debemos reconocer al menos la *posibilidad* de que el evento se hubiera planificado sin conocer realmente lo que ya estaba sucediendo en suelo camboyano, como el caso de las ordenaciones realizadas por Nel Mony y Chan Sang. Sin embargo, es igualmente posible que el relato de Do Trung Hieu simplificara un proceso que incluyó consultas con funcionarios vietnamitas y camboyanos en distintos niveles.<sup>23</sup>

Lo anterior se indica, al menos parcialmente, en un documento emitido en agosto, y citado por Gottesman:

La autoridad temía, quizás acertadamente, que los monjes recién ordenados pudieran “sacar ventaja (de la situación) y emplear al budismo y a las creencias de la gente para llevar a cabo actividades que destruyeran los principios puros de la revolución para propagar y dividir a la seguridad nacional (2002, p. 71).

La declaración sugiere que la seguridad nacional podría haber sido un factor principal en la decisión de crear un nuevo y unificado linaje monástico. En ese caso, los funcionarios probablemente habrían estado menos preocupados por las ordenaciones de Nel Mony y Chan Sang de lo que estaban por unas cuantas ordenaciones realizadas por monjes procedentes de Tailandia. Aun si el plan formal de convertir al Ven. Buth Ngoy, un monje que residió durante mucho tiempo en Tailandia, en preceptor de un linaje de ordenación había sido puesto en práctica o no en los campos de la frontera, las implicaciones de esta clase de posibilidades eran evidentes para ambas partes del conflicto.

---

delegación del CBAP visitó Camboya en abril de 1979 y una delegación camboyana asistió a una conferencia del CBAP en junio del mismo año (Harris, 2006, pp. 167-180)

<sup>23</sup> El Ven. Thien Tam, uno de los monjes vietnamitas que participaron en la ceremonia, me dijo que las dos figuras responsables de esta ceremonia fueron Chea Sim y Matt Ly (entrevista del 28 de junio de 2010).

De hecho, las autoridades de la ordenación de septiembre promovieron la idea de una única orden monástica que no distinguiera entre mahanikay y thammayut. Al declarar todas las ordenaciones como inválidas (ya fueran señaladas como mahanikay o thammayut), se promovía la idea de que el budismo era un solo sistema, unificado bajo la dirección del Frente. Como Do Trung Hieu ya estaba preparando una campaña para unificar a los budistas en Vietnam, este plan coincidía con su agenda general.

Otro factor para el rechazo de las ordenaciones realizadas pudo ser que la política inicial en donde sólo los hombres mayores de 50 años se podían ordenar fue ignorada con frecuencia. En mis entrevistas tanto Nel Mony como Chan Sang enfatizaron que ambos ordenaron a muy pocos monjes jóvenes, como si aún quisieran dejar en claro lo cooperativos que fueron con las autoridades, pero las circunstancias de las entrevistas desmienten sus testimonios. Entrevisté a Nel Mony en el Wat Saravan en compañía de su ahora muy reconocido abad, el Ven. Sim Sayong, quien sólo unos pocos días atrás me había contado cómo se ordenó con Nel Mony cuando tenía unos 20 años. Contacté a Chan Sang por la referencia de otro monje que él ordenó cuando estaba en esa misma edad. Y aunque Chan Sang me haya dicho que probablemente sólo 5% de los que ordenó eran jóvenes, casi de inmediato extrajo una fotografía donde se hallaba de pie junto a otro joven monje más. El prevenir la ordenación de monjes jóvenes podría haber sido un factor en la decisión de las autoridades de crear un nuevo linaje monástico que estuviera bajo su control, aunque en realidad su establecimiento no produjo este resultado.

Las autoridades camboyanas y vietnamitas estaban en búsqueda de una mayor claridad en las líneas de autoridad monástica y de una burocracia monástica que, aunque no estuviera necesariamente dominada por Vietnam, pudiera interactuar adecuadamente con la burocracia religiosa vietnamita emergente. Las autoridades querían un monacato que fuera, en términos de Scott, más “legible” que el monacato caótico que

estaba surgiendo (1998, p. 2). En la medida en la que apelaba a la burocracia y a la legibilidad, era un proceso muy moderno. Pero es sorprendente que sintieran la necesidad de llevar a cabo una ceremonia: la nación moderna siempre evoca, si bien a veces cínicamente, la idea de continuidad con el pasado, y en este caso buscó evocar mediante un ritual este vínculo —uno que también, de una manera u otra, tuvo que transcurrir por manos de los libertadores vietnamitas—.

#### ORDENANTES Y ORDENADOS EN LA CEREMONIA DEL 19 DE SEPTIEMBRE

Do Trung Hieu proporciona una lista de 12 miembros de la delegación; algunos de los nombres están confirmados por otras fuentes.<sup>24</sup> La lista incluye cinco monjes kinh (de etnia vietnamita) de la ciudad de Ho Chi Minh, cuatro monjes khmer krom de Rach Gia, un “académico retirado” también de Rach Gia, el poeta Hai Nhu, y otro miembro de la delegación de la ciudad de Ho Chi Minh enlistado solamente por el nombre de Do The.<sup>25</sup>

El hecho de que los participantes clave en la ceremonia fueran de origen kinh (es decir, de etnia vietnamita) más que

<sup>24</sup> El nombre de Buu Chon se mencionó en una emisión de radio del momento. La participación de Buu Chon y de Gioi Nghiem está registrada en el breve recuento del budismo theravada en Vietnam de Binh Anson. En una visita al templo de Bu Quang en 2006, el abad enlistó para mí a los cuatro monjes de ese templo que habían participado en la ceremonia: Buu Chon, Gioi Nghiem, Sieu Viet y Thien Tam. El reporte en francés de una agencia de prensa camboyana dice que “las ceremonias tuvieron lugar bajo el liderazgo de los Venerables Thita Silo, Kolalo, y Kosla Chetto” (Summary of World Broadcasts, 1979). Quizá deberíamos suponer que éste fue un intento de los periodistas por registrar los nombres en pali que se otorgan a los monjes en sus ordenaciones, los cuales tenderían a usar los monjes theravada en ocasiones formales. Estos nombres no nos dicen mucho.

<sup>25</sup> Do Trung Hieu no menciona que ellos fueran khmer krom, pero esto se infiere claramente de los nombres mencionados en la entrevista con Prak Ing y posteriormente de mi entrevista con uno de los monjes en Rach Gia.



khmer krom (de la etnia khmer procedentes de Vietnam) es muy delicado en Camboya, en la medida en que se relaciona con temores históricos de que Vietnam dominara a Camboya y con resentimiento por la presencia vietnamita durante los años ochenta. Esta cuestión se evita sistemáticamente, e incluso se miente al respecto cuando surge en el tema de la ceremonia. La anterior es una de las razones por las cuales es difícil encontrar algún relato camboyano detallado de los acontecimientos.

En cuanto a las identidades de los preceptores, el asunto es más complicado aún y las preocupaciones con respecto a sus nacionalidades quizá son aminoradas si analizamos sus vidas más detalladamente. Mientras que los tres oficiantes principales de la ceremonia probablemente se habrían identificado a sí mismos y habrían sido identificados por todos los presentes en la ceremonia como “vietnamitas”, el theravada es una práctica relativamente nueva y poco común para los vietnamitas, quienes son tradicionalmente budistas mahayana. Lo que quiero enfatizar aquí es el grado en que cualquier monje theravada khin (vietnamita), a diferencia de los monjes de la etnia khmer en Vietnam, habría representado casi por definición una suerte de hibridación cultural.

El trabajo académico acerca del budismo theravada kinh apenas está comenzando a surgir. Como señala Bourdeaux, éste tiene sus raíces en la década de 1930, un periodo de agitación religiosa en Vietnam (2007). Bourdeaux relata las circunstancias detrás de la creación del primer templo theravada kinh en 1940, el templo de Buu Quang, localizado en Thu Duc cerca de Saigón. Bourdeaux nos dice mucho acerca de su fundador, un hombre llamado Lê Văn Giang, que luego de ordenarse tomaría el nombre de Hô Tông. Hijo de un pescador mercante de Phnom Penh, Hô Tông nació en 1893; estudió veterinaria en Hanoi y regresó a trabajar a Camboya, donde se sintió atraído por el círculo vinculado al Instituto Budista, en el que eventualmente estudió meditación y pali. En 1935 decidió fundar un centro para estudios vietnamitas del budismo theravada en el templo de Sung Phuoc, en Phnom Penh, que hasta ese mo-

mento había sido un templo mahayana. Esto a su vez llevó a la fundación de otro templo en Vietnam. Los límites *sima* del templo se establecieron en una ceremonia en la que participaron el patriarca mahanikay Chuon Nath y otros treinta monjes también camboyanos (Binh Anson, 1999). Lê Văn Giang se ordenó en Phnom Penh y llegó a residir en el nuevo templo el mismo año.

Binh menciona a los dos monjes de mayor edad en la delegación de la ceremonia de septiembre de 1979, Buu Chon y Gioi Nghiem, como otros de los monjes que estudiaron en Camboya y que fueron al templo Buu Quang en los primeros años del templo. El recuento de Do Trung Hieu menciona que ambos hablaban khmer y, aunque no contamos con tanta información biográfica de ellos como en el caso de Lê Văn Giang, podemos suponer que, al igual que él, ellos eran, de uno u otro modo, producto de la burocracia colonial y se habían llegado a identificar con las prácticas religiosas camboyanas, cautivados por su fascinación personal con las escrituras en pali.

Do Trung Hieu dice que Buu Chon estudió en el Wat Lanka de Phnom Penh durante 12 años.<sup>26</sup> En 1952 él también estudió budismo en Sri Lanka. Su erudición es evidente, pues fue el autor de un diccionario pali-vietnamita. De entre los monjes theravada de la delegación, él contaba con un perfil internacional más claramente reconocido, ya que en 1954 había sido líder de la delegación vietnamita durante el Sexto Concilio Budista y participó en reuniones de la Asociación Mundial Budista en 1957 y 1960, ocupando incluso un cargo en dicha Federación. Las emisiones de radio durante la época de la ceremonia de ordenación lo identificaban como el líder de la delegación y “consejero de la Comisión Central del Budismo Theravada de Vietnam”. Su presencia otorgó credibilidad internacional a la

<sup>26</sup> Thien Tam me dijo en 2008 que Buu Chon había residido en el templo Chraoy Chongvar cuando estaba en Camboya. Lo anterior no se contrapone a que él haya estudiando en el Wat Lanka, ya que pudo haber tomado el barco que cruza el río para ir a estudiar.

delegación, y el hecho de que estuviera incapacitado y no participara en la ceremonia oficial, como veremos a continuación, fue un duro golpe para sus organizadores.

Do Trung Hieu describe a un tercer miembro de la delegación, Sieu Viet, como originario de Camboya y hablante de un perfecto khmer. El Ven. Thien Tam me ha confirmado que éste era el monje conocido en Camboya como Nou Choeuy, usualmente llamado Ta (abuelo) Choeuy (entrevistas al Ven. Thien Tam, 8 de junio de 2008 y 28 de junio de 2010).<sup>27</sup> Como, de acuerdo con Samdech Loh Lay, su padre era khmer, había una verdadera ambigüedad sobre su identidad étnica; sin embargo, los camboyanos que lo recuerdan se refieren a él como “vietnamita”. Esta identidad aparentemente era lo bastante fuerte como para ponerlo en riesgo cuando se expulsó a los vietnamitas durante el periodo Lon Nol, por lo que se trasladó al templo de Buu Quang. Sieu Viet se había ordenado en Camboya cuando era joven, y residió por un tiempo en el Wat Mahamontrey de Phnom Penh; durante ese tiempo estuvo bajo la supervisión de Loh Lay. Su papel en la ordenación ha estado más presente en la memoria de los camboyanos que en la de otros miembros de la delegación, porque en los años ochenta él regresaba a Camboya con frecuencia. Sieu Viet tenía una residencia designada en el Wat Mahamontrey, donde se recuerda con gran veneración. Hacia 1990, cuando regresó definitivamente a Vietnam, estaba tan delicado de salud que realizaba las rondas para pedir limosna en silla de ruedas.

Do Trung Hieu describe a Thien Tam, el cuarto monje the-ravada, como un discípulo de Buu Chon y expresa que no hablaba khmer. Tenía 33 años de edad y lo había ordenado Buu Chon en 1963; llegó al evento como asistente de Buu Chon y en principio no estaba considerado que participara en la ceremonia de ordenación. Actualmente Thien Tam aún vive y es el abad de la pagoda Pho Minh en Saigón, un antiguo miembro

<sup>27</sup> Hago notar, sin embargo, que Prak Ing específicamente me dijo que Sieu Viet no era el mismo individuo que Ta Choeuy.

de la jerarquía budista vietnamita y un asiduo participante en conferencias budistas internacionales.

Otro miembro de la delegación era el monje mahayana Ven. Minh Chau, quien no participó en la ceremonia de ordenación oficial. Al igual que Buu Chon, era un monje erudito de alto perfil que había estudiado en Sri Lanka e India durante 10 años (de 1952 a 1962) y había servido como rector de la Universidad Budista de Van Hanh en Saigón (de 1965 a 1975) (About the Author, Venerable Bhikkhu Thich Minh Chau, 2005). Si bien no sabemos con exactitud sus actividades a lo largo de 1979, eventualmente se convertirá en el vicepresidente de la Conferencia Budista Asiática por la Paz y, en 1985, en el rector del Instituto de Investigación Budista de Vietnam. Debido a su alto perfil era lógica su participación en la delegación como estudioso del pali como aquel que podría hacer juicios pertinentes de las escrituras relacionadas con la ordenación.

Los nombres de los cuatro monjes khmer krom eran Danh Dinh, Ngô Van Âm, Danh Bân y Danh Dêm.<sup>28</sup> De acuerdo con el Ven. Danh Dinh, sus edades iban de los 27 a los 31 años. Él señaló que la selección de los participantes en la ceremonia fue casi accidental. Sin embargo, de acuerdo con un hombre khmer krom del área, a comienzos de los años setenta había tenido lugar una protesta de los monjes khmer krom en contra del gobierno de Vietnam del Sur; adicionalmente, los vínculos entre

<sup>28</sup> Do Trung Hieu y Ohashi cambiaron el nombre de Ngô Van Âm a Danh Âm, que sonaba más khmer. De acuerdo a Oudom Danh, un hombre khmer krom de nombre Ngô Van Âm, que actualmente vive en los Estados Unidos y que fue monje en la misma región, era sin duda alguna un monje theravada de Rach Gia, pero al ser hijo de un líder comunista de alto rango en Vietnam y de una mujer sino-khmer, era un khmer un tanto ambiguo.

Estos nombres me fueron dados por el Ven. Danh Dinh durante una entrevista el 15 de junio, en el templo Chua Roch Soi de Rach Gia. Él identificó a los cuatro monjes khmer krom en una fotografía de la ceremonia de ordenación. Estos nombres coinciden con aquéllos mencionados por Do Tru Hieu, excepto por Ngô Van Âm. Ohashi deletrea el apellido como Danh Diêm y brinda el nombre de un quinto monje, Danh Ôn.

los monjes khmer krom y el Partido Comunista podrían haber sido más fuertes allí que en otras partes del Delta del Mekong. Según Ohashi, los cuatro monjes mencionados arriba eran ex-miembros del Frente de Liberación Nacional (2008, p. 26).

Los siete monjes camboyanos ordenados fueron Kaet Vay, de la provincia de Kampong Thom; Prak Dith, de Takeo; Din Sarun, de Kandal; Et Sum, de Takeo; Noun Nget, de Takeo; Kaen Von, de Prey Veng, y Tep Vong, de Siem Reap. La agencia camboyanana de noticias comunicó que los ordenados “habían sido monjes a lo largo de 20 a 60 años antes de que fueran obligados a dejar los hábitos por la camarilla de Pol Pot e Ieng Sary” (swb, 1979). De acuerdo con Prak Ing, la selección la realizó el Comité Central del Frente; los dos criterios de selección principales, según Noun Nget, eran que tenían que haber sido monjes por un largo periodo antes de la KD y que nunca se hubieran casado. Seguramente algunas consideraciones políticas debieron haber influido la toma de decisiones también.

De acuerdo con el exprimer ministro Pen Sovan, él encontró a Tep Vong (el futuro líder de la sangha camboyanana) vestido de blanco en las inmediaciones de un templo de Siem Reap en junio de 1979 y le pidió que fuera a Phnom Penh; allí Tep Vong se quedó por algunos días en el cuartel general del Frente para luego ir a vivir al Wat Unnalom, después de que fuera reparado. Pen Sovan declara haber dicho a Tep Vong que asumiera la túnica color azafrán y, en la medida en que carecemos de alguna documentación, aparentemente Tep Vong siguió la indicación sin ninguna ceremonia de por medio, tan pronto como el hábito llegó desde Vietnam (un asunto controversial para aquellos críticos de la “autoordenación”) (entrevista a Pen Sovan, 2 de julio de 2010).<sup>29</sup>

<sup>29</sup> Por otro lado, Gotesman refiere que Tep Vong era “un antiguo refugiado en Vietnam de 49 años de edad, que sirvió como miembro fundador del Frente y posteriormente como vicepresidente de la Asamblea Nacional” (2002, p. 73). La frase “miembro fundador del Frente” es un poco ambigua, ya que parece implicar que él estaba presente cuando se fundó el Frente el 27 de noviembre de 1978 en Vietnam, pero también podría referirse al gobierno

De acuerdo a Prak Ing, todos los monjes excepto Tep Vong y Kaet Vay probablemente se habían ordenado con anterioridad con Nel Mony (entrevistas, 16 de julio de 2003 y 19 de marzo de 2007).<sup>30</sup> Kaet Vay, otra figura que aseguraba nunca haber abandonado su vocación monástica durante el periodo de Pol Pot, también llegó a Phnom Penh portando una túnica (según un hombre de Kampong Thom quien afirma haberlo acompañado; Thien Tam también menciona este detalle) (entrevistas a Suos Mao, 16 y 19 de junio de 2010). Tep Vong ya había asumido el hábito cuando viajó a la Unión Soviética y a Mongolia a comienzos de ese año, y en agosto, cuando realizó una declaración durante el juicio a Pol Pot y Ieng Sary (Harris, 2005, p. 179). Thien Tam recuerda que Top Vong ya vestía hábitos de color azafrán cuando se reunió con la delegación de monjes que arribaba para officiar la ceremonia de ordenación en septiembre de 1979 (entrevista a Thien Tam, 8 de junio de 2008).

Se invitó a Nel Mony a reordenarse con los otros monjes, pero declinó la oferta. En la entrevista que me concedió sugirió que no estaba dispuesto a renunciar a su ordenación previa —una posición que lo excluyó del nuevo linaje de ordenación y lo distanció de las autoridades—.

---

del Frente fundado en Phnom Penh en julio de 1979. De acuerdo con Harris, Kaet Vay también era miembro, aunque el relato de Do Trung Hieu acerca de cómo se integró al grupo de monjes a ser ordenados me lleva a ponerlo en duda (2005, p. 192). Hago notar también que Ohashi dice que, según un monje khmer en la provincia de Tra Vinh de Vietnam, Tep Vong acudió a su templo poco después de la liberación y solicitó su hábito, pero fue rechazado (2008). Soy consciente de los problemas de esta declaración, ya que el monje entrevistado en realidad nunca conoció personalmente a Tep Vong y la historia genera más preguntas que respuestas. Por otro lado, Pen Sovan indicó claramente que Tep Vong había estado en Camboya todo el tiempo; acaso ¿sería posible reconciliar la historia de su encuentro con Tep Vong en junio con otros relatos que lo sitúan como refugiado en Vietnam?

<sup>30</sup> Cuando hice la misma pregunta a Samdech Loh Lay dijo que estaba seguro que Noun Nget, Et Sum y Prak Dith se habían ordenado con Nel Mony. Él no tenía certeza acerca de Kaen Von y no mencionó a Din Sarun.

CRÓNICA DE LA ORDENACIÓN  
DEL 19 DE SEPTIEMBRE DE 1979

Como en el caso de los anteriores estudiantes de habla inglesa de la ordenación, me baso en gran medida en los informes cortos del Summary of World Broadcasts para obtener la información básica del evento. También he podido conocer algunos detalles mediante entrevistas a personas que, si bien no estuvieron presentes en la ordenación, habrían estado bien informadas en aquel momento. La mayor parte de mi descripción, sin embargo, en la medida en que provee de detalles inéditos en inglés y en español, proviene de mi entrevista a Prak Ing, el especialista en ritual laico de aquel momento del Wat Unnalom, lugar donde se llevó a cabo la ceremonia, y el recuento en lengua vietnamita de Do Trung Hieu.<sup>31</sup> Ambas fuentes coinciden entre sí en la mayor parte de los puntos, pero difieren en dos asuntos de importancia: en el nombre del preceptor y en las circunstancias de la muerte de Buu Chon (mi entrevista al Ven. Thien Tam produjo sólo unos cuantos detalles nuevos y en general coincide con el recuento de Do Trung Hieu).

De acuerdo a las emisiones de la Agencia Vietnamita de Noticias traducidas por la SWB, la delegación de monjes que ofició de la ceremonia de ordenación de septiembre de 1979 llegó por invitación del comité central del FUKSN (SWB, 1979). La delegación arribó en avión el 17 de septiembre. Para Charles Keyes el primer indicio del evento fue una diapositiva donde “más de cinco” monjes bajaban de un avión (1994, p. 71, n. 36). Esta fotografía la tomó un representante de Quaker que documentaba la descarga de un envío de ayuda humanitaria en el mismo avión.

Chea Sim, el líder del Frente (y aún una figura política clave en Camboya),<sup>32</sup> encabezaba el comité organizador del even-

<sup>31</sup> También entrevisté a uno de los monjes ordenados, Samdech Noun Nget, pero su relato no coincide con los otros, por lo cual he usado algunos detalles con mucha cautela.

<sup>32</sup> Falleció el 8 de junio de 2015.

to. Do Trung Hieu menciona cómo Chea Sim se postró ante los monjes en el aeropuerto y cómo algunos expertos comunistas vietnamitas que estaban presentes expresaron su molestia, murmurando “¡un comunista reverenciando nuevamente a los monjes!” La delegación se hospedó en los cuarteles centrales del partido, aunque tomaban sus alimentos en el Wat Unnalom.

En la noche del 18 de septiembre hubo una crisis menor cuando Buu Chon y Gioi Nghiem se acercaron a Do Trung Hieu y le sugirieron que sería mejor que un monje camboyano liderara la ceremonia, dada la delicada situación política. Do Trung Hieu describe que hubo consenso para acceder a esta petición y deliberaciones sobre quién podría ocupar esta posición. Bajo estas circunstancias, surgió el nombre de Kaet Vay, el hombre de quien se decía que nunca había abandonado el monacato durante el periodo de Pol Pot. Se envió un helicóptero a buscarlo en Kampong Thom y a medianoche ya estaba de regreso; en ese momento los miembros de la delegación se reunieron con él durante una hora.<sup>33</sup> Pero como Kaet Viet, de manera similar a Nel Mony, se había quitado el hábito y lo había ocultado en el bosque, ellos concluyeron que en realidad había dejado de ser un monje y por lo tanto no podía ejercer como preceptor.<sup>34</sup> Su nombre se agregó a la lista de aquéllos a ser ordenados al día siguiente, en el primer lugar para la ordenación.

Esa misma noche, según el relato de Do Trung Hieu, el Ven. Buu Chon cayó enfermo y se le trasladó a un hospital de Phnom Penh, donde murió el 21 de septiembre. Do Trung Hieu escribe que Buu Chon había sufrido de una enfermedad hepática desde cierto tiempo atrás y ya le habían practicado una cirugía

<sup>33</sup> El reporte de Do Trung Hieu dice que Kaet Vay se encontraba en Kampong Cham, pero en otros pasajes se describe claramente como procedente de Kampong Thom. Suos Mao, quien dice haberlo acompañado, declara que ellos nunca volaron, sino que viajaron por tierra.

<sup>34</sup> La versión oral más difundida en Kampong Thom, como me la contaron personas del *wat* donde residió anteriormente, es que, al igual que Nel Mony, mantuvo el hábito consigo para vestirlo sólo por las noches.



por este problema en 1967.<sup>35</sup> Sus síntomas reaparecieron antes del viaje a Phnom Penh, pero él estaba decidido a ir. Prak Ing, por otro lado, me contó que Buu Chon resultó herido en un accidente automovilístico y se le trasladó de vuelta a la ciudad de Ho Chi Minh, donde murió. Un sitio de internet crítico de la política vietnamita en temas de religión también presenta la historia del accidente automovilístico (Nguyen y Nguyen, 2006). Como Prak Ing mencionó que las autoridades trataron de mantener en secreto esta información, podría ser que él no estuviera al tanto de lo sucedido y que basara la información que me transmitió en historias que escuchó posteriormente. En cualquier caso, el secretismo que rodea al evento le concede un aura de intriga.<sup>36</sup>

En ausencia de Buu Chon, Gioi Nghiem se convirtió en el preceptor, en la versión de los eventos de Do Trung Hieu.<sup>37</sup> Los otros dos monjes kihn, Sieu Viet y Thien Tam, fueron *kru sot*, y los cuatro monjes khmer krom fueron *hathabat*. La ceremonia comenzó a las 9 de la mañana en el Wat Unnalom. El reporte de la agencia de prensa expresa:

<sup>35</sup> Thien Tam y el monje en Rach Gia también declararon que la muerte se debió a problemas hepáticos.

<sup>36</sup> El sitio de internet establece: “La muerte de Su Santidad Buu Chan fue un asunto dudoso. Supuestamente él estuvo envuelto en un accidente automovilístico cuando se dirigía a una peregrinación en Phnom Penh, Kampuchea. Murió de camino al hospital. Nadie sabe lo que realmente pasó” (Nguyen y Nguyen, 2006). Nel Mony, quien obviamente parte de un interés personal, también mencionó la muerte y habló de la posibilidad de un atentado.

<sup>37</sup> Prak Ing establece que Sieu Viet fue el preceptor. Gioi Nghiem, un monje mayor, pareciera ser la elección más lógica; la versión de Prak Ing puede simplemente ser un indicio de que los nombres nunca fueron específicos y que los documentos posteriores fueron escasos. Como Prak Ing y otros firman que el monje que ellos conocían como Ta Choey no fue el preceptor, si éste fuera efectivamente Sieu Viet, lo anterior confirmaría que Sieu Viet no había sido el preceptor (actualmente el sitio de internet ya no se encuentra disponible).

Chea Sim [vicedirector del Comité Central del Frente] dio un discurso en donde remembró que bajo el régimen de Pol Pot-Ieng Sary los monjes budistas habían sido menospreciados y tratados cual bestias; los monasterios habían sido transformados en depósitos de armas, establos y lugares de tortura y de detención; los creyentes habían sido forzados a renunciar a su fe y los monjes habían sido despojados de sus hábitos; aquellos que se opusieron al régimen habían sido asesinados (swb, 1979).

Prak Ing me relató que tenía experiencia cosiendo y había preparado personalmente las túnicas de los siete monjes. Las autoridades políticas que estuvieron presentes en la ceremonia proveyeron comida, té y azúcar. Las celebraciones duraron hasta las 2 de la madrugada del día siguiente. De acuerdo con la historia de Do Trung Hieu, él y Thien Tam se quedaron rezagados cuando los otros monjes volaron de regreso a la ciudad de Ho Chi Minh para acompañar al cuerpo de Buu Chon en su viaje de vuelta por tierra:

El viaje fue arduo, difícil y éramos vulnerables ante un ataque del Khmer Rouge en todo momento, por lo tanto, nuestra escolta estaba equipada con potentes armas de fuego. Un grupo [de ellos] marchaba al frente y otro cubría nuestra retaguardia y no llegamos sino hasta las 2 de la mañana del 22 de septiembre de 1979.

#### LOS EVENTOS SIGUIENTES

En los años que siguieron a la ordenación hubo un intercambio entre comunidades budistas vietnamitas y camboyanas, con monjes de Vietnam que visitaban Camboya y delegaciones de monjes camboyanos que visitaban Vietnam —un intercambio positivo que, sin embargo, como se relacionaba con el dominio político y militar vietnamita sobre Camboya de aquel periodo, sería cuestionado posteriormente en algunas ocasiones—.

Los siete monjes recién ordenados funcionaban como grupo para realizar nuevas ordenaciones y restablecer el linaje en

Camboya. Inicialmente, según Prak Ing, Kaet Vay (el mayor) era el preceptor; Prak Dith y Din Sarun eran *kru sotr*, y los cuatro restantes eran *kannekaq sang*. Adicional a su función en las ordenaciones, Tep Vong asumió el papel de *viney thor*, lo que significa que estaba a cargo de mantener la disciplina entre los monjes. En 1981 (o antes, según algunos reportes), debido a que Kaet Vay estaba envejeciendo, Tep Vong asumió el papel de preceptor. En muchas ocasiones los monjes iban a Phnom Penh para ordenarse, pero si había suficientes hombres dispuestos a ordenarse en un área, el equipo de ordenación podía viajar hasta allí en algunas ocasiones. Tomó un tiempo considerable antes de que el proceso de restablecimiento del linaje estuviera completo; durante este periodo muchos *wat* se llenaron de monjes que habían tenido ordenaciones no autorizadas, mientras que este tipo de ordenaciones continuó efectuándose.<sup>38</sup>

Ya desde noviembre de 1979 Tep Vong había declarado que aquellos que asumieran el hábito debían ser antiguos monjes, de más de 50 años de edad, con una vida “limpia”, sin “deudas de sangre” (es decir, que no hubieran cometido crímenes violentos durante el periodo de la KD) y sin responsabilidades hacia una esposa o hijos (Memorándum del gobierno, 1986). Bajo los nuevos procedimientos los candidatos al monacato se tenían que aprobar por el Frente y aquéllos a ordenarse recibían algo de educación sobre el papel apropiado del monje en la sociedad antes de que tuviera lugar la ceremonia. Originalmente, no iba

<sup>38</sup> Memorándums del gobierno entre 1982 y 1986 denuncian el problema de los monjes con las ordenaciones no oficiales, un indicio de que el problema persistía (especialmente en relación con la ordenación de monjes jóvenes). Un memorándum de gobierno que data del primero de octubre de 1982, firmado por Chea Sim: “Sarachar stey bi kar reapcham brah buddhasasna ekbhap samaggibhab aoy pan parisoddh hmat cat” (“Report on organizing a Buddhism of Independence and solidarity which is totally pure”). Del mismo modo, otro memorándum del gobierno que data del 3 de junio de 1986, firmado por Min Khin: “Secktey naenam stey bi kar anuvattn gol nayopay camboh buddhasasna” (“Directive on putting into effect policies regarding Buddhism”).

a haber división alguna entre las sectas mahanikay y thammayut. Al contrario, los hombres se ordenaban como “monjes patriotas” bajo la supervisión de los comités de los *wat* vinculados al Frente, un patrón de organización similar al que se encontraba en Vietnam. Tampoco había ya títulos reales para monjes.

En el transcurso de los años ochenta Tep Vong emergería como el monje de mayor rango del país. Con los cambios políticos posteriores y con el regreso del príncipe Norodom Sihanouk en 1992, la sangha una vez más sería dividida en mahanikay y thammayut y los títulos reales serían restablecidos. Se nombró a Tep Vong patriarca mahanikay y un monje que había regresado de Francia, Buu Kri, se convirtió en el patriarca thammayut. En un lapso de cinco días a partir del 2 de junio de 1992, cerca de mil monjes se ordenaron en la orden thammayut mediante ceremonias oficiadas bajo un árbol bodhi frente al Wat Batum en Phnom Penh (entrevista a Buu Kri, 15 de marzo de 2007). Buu Kri celebró la ceremonia como preceptor y con la participación de otros nueve monjes camboyanos de nacimiento, pero residentes de otros países, principalmente de Tailandia. En 2006 se nombró a Tep Vong *Samdech Preah Agga Maha Sangharajadhipatti*, o Gran Patriarca Supremo, lo cual le dio autoridad sobre las dos órdenes. Al mismo tiempo nombraron a Samdech Noun Nget patriarca de la orden mahanikay.

Nel Mony continuó realizando ordenaciones por un tiempo después de la ceremonia de septiembre. Él informa que lo presionaron para que se ordenara en el nuevo linaje, y por un periodo de tres meses sobrellevó una forma de arresto domiciliario en el Wat Unnalom. Finalmente, dejó el hábito en 1983; una vez que las políticas estatales se liberalizaron en 1991 comenzó a enseñar pali en varios *wat* de Phnom Penh, incluyendo al Wat Saravan. Samdech Loh Lay indica que tanto él como Noun Nget proveyeron algún tipo de apoyo financiero para Nel Mony durante los años posteriores a que dejara el monacato.

Kaev Nim siguió siendo un monje thammayut en el distrito de Choeng Prey por tres años más, pero luego, como Nel Mony, lo condujeron al Wat Unnalom y mantuvieron cautivo

por un periodo de tiempo mientras las autoridades trataban de persuadirlo a ordenarse bajo el linaje del Frente. En vez de acceder, él simplemente abandonó los hábitos; se reordenó a finales de los años ochenta, cuando las políticas se comenzaron a liberalizar.

Al menos unos cuantos monjes fueron capaces de resistir la reordenación bajo el nuevo linaje, incluyendo el Ven. Chan Oun, descrito anteriormente, y otro monje que solicitó no mencionar su nombre.

Chan Sang continuó realizando ordenaciones por un tiempo, y todavía hasta 1981-1982 oficiaba localmente, aunque no fuera de su área. Como lo describen Rin y él, siempre sintieron que estaban haciendo algo positivo e incluso que estaban ayudando a cumplir con las políticas del Estado. Cuando Chan Sang se enteró que ya no estaba autorizado para realizar ordenaciones sintió, tal como Rin cuenta la historia, una amarga conmoción al perder el sustento bajo de sus pies.<sup>39</sup> Él continuó siendo monje quizás hasta 1985.<sup>40</sup> La razón para que dejara la sangha no estuvo relacionada específicamente con las ordenaciones, dice él, sino que estaba cansado de que las autoridades solicitaran que pidiera dinero para proyectos sociales. Se había ganado la reputación, no completamente justificada, me dijo, de alguien que desafiaba a la autoridad. La vida ulterior de Chan Sang es insólita para un exmonje de cierta importancia, como algunos camboyanos que me acompañaban comentaron cuando conocimos su historia por primera vez, contada por sus parientes. Entró al ejército, según él, motivado por aprender más sobre el Khmer Rouge. Chan Sang ascendió de grado rápidamente, pero se frustró ante “la injusticia y la estupidez” del ejército y lo abandonó a unos meses de haber ingresado,

<sup>39</sup> Hasta aquel momento Chan Sang había solicitado donaciones a monjes que había ordenado anteriormente para poder comprar una motocicleta que facilitara su circulación y realizar más ordenaciones; cuando fue evidente que ya no ordenaría más, devolvió los fondos recaudados.

<sup>40</sup> Chan Sang me dijo que dejó el monacato en 1985, pero Rin me contó que Chan Sang lo había dejado en 1983 o 1984.

convirtiéndose en un comerciante de pescado a las afueras de Sihanoukville, donde reside desde ese entonces —otra profesión que conlleva quitar la vida a otro ser—. Él se casó cuando estaba en el ejército y tuvo cinco hijos.

### CONCLUSIÓN

En términos puramente budistas la desintegración de un linaje monástico o su restauración son acontecimientos de gran importancia histórica. Quizá la investidura de un linaje monástico como institución social duradera nunca podría ser completamente exitosa sin la aprobación implícita y explícita del Estado.

La ordenación, como ritual, tiene gran relevancia en la vida de aquellos que se ordenan, su sentido se extiende al enlazar la vida de los miembros de su familia y a la comunidad del templo como un todo. A nivel nacional —como Keyes, emulando a Weber, nos ha recordado frecuentemente— la religión está íntimamente relacionada con la legitimación tanto de la sociedad como del Estado. Los eventos en Camboya resaltan este profundo vínculo donde el Estado legitima la ordenación y viceversa. En la medida en que la ordenación está vinculada al proceso de burocratización es una institución muy moderna. La ordenación de septiembre de 1979 fue exitosa, si se entiende como un paso más en el proceso de implementación de las burocracias del Estado y que continuaría proporcionando una estructura organizativa para la religión. Pero como una aspiración a convertirse en algo más —un instrumento ceremonial para legitimar al Estado— su efecto fue más bien ambiguo. Ésta ciertamente no logró, como Do Trung Hieu lo había esperado, crear en Camboya un sentido de gratitud hacia Vietnam.

El impacto de la ordenación de septiembre se aminoró debido a que los organizadores no tuvieron éxito en atraer a participantes de otros países theravada. Adicionalmente, la muerte del único monje theravada con una reputación internacional en la delegación hacía más difícil de sostener que el preceptor había

sido elegido por su condición especial y no simplemente por ser vietnamita. Las discusiones entre Do Trung Hieu, Buu Chon y Gioi Nghiem, la noche anterior a la ceremonia, indican que ya había cierta conciencia de que un preceptor vietnamita sería interpretado de forma negativa. Que la participación vietnamita en la ceremonia se haya mantenido en secreto ha significado que, como rumor, forme parte del discurso usado en contra del Estado. Los monjes kinh theravada que participaron en la ceremonia representaban, en realidad, identidades muy complejas en el sentido en que practicaban una religión más estrechamente asociada con Camboya que con Vietnam; el haber hecho un señalamiento del problema es un indicio de su sensibilidad hacia la perspectiva camboyana. Ellos representan la fluidez de la identidad nacional, así como su esencia —y sin embargo, en la memoria histórica camboyana, si es que son recordados del todo, éstos son considerados “monjes vietnamitas”—.

Bajo el esquema de James Scott en *Seeing Like a State*, el linaje establecido por la ordenación de septiembre se puede entender como un intento de hacer a la sangha más “legible” para el Estado. Pero el proceso ciertamente no convirtió al Estado en algo más legible para el monacato, en el sentido de que fuera más accesible o inteligible. Por el contrario, los diferentes niveles en los que opera la narrativa de la ceremonia —una versión oficial y versiones alternativas que circulan como rumor— han tendido a oscurecer la concepción del poder de Estado y lo hacen aparecer ajeno y un tanto corrupto a los ojos del público camboyano.

Las ordenaciones de Nel Mony, Chan Sang, y otros nos muestran que la ceremonia de septiembre no era indispensable. Ésta no era considerada necesaria ni por los requerimientos de las escrituras budistas ni porque la población de Camboya en general careciera de ingenio para encontrar maneras de reconstituir al monacato. Si bien sería un error idealizar excesivamente estas ordenaciones, efectivamente fueron muy significativas para la gente que participó de aquel momento. Éstas representan algo del espíritu creativo y colectivo que flo-

reció en los tiempos inmediatamente posteriores a la KD. El hecho de prohibir continuar con estas tradiciones de ordenación quizá simplemente pruebe que el establecimiento de un orden legitimado por el Estado tendrá inevitablemente un costo en términos humanos —pero sería sensato no ignorar por completo tales costos humanos—.

## REFERENCIAS

- “About the Author, Venerable Bhikkhu Thich Minh Chau” (2005). Recuperado de: <https://www.budsas.org/ebud/milinda/ml-00.htm>
- Binh Anson (1999). Theravada Buddhism in Vietnam. *Phật Giáo Nguyễn Thủy Theravāda*. Recuperado de: <http://phatgiaonguyenthuy.com>
- Bizot, F. (1998). *Les traditions de la pabbajjā en Asie du Sud-Est*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Blackburn, A. M. (2003). Localizing Lineage: Importing Higher Ordination in Theravadin South and Southeast Asia. En J. C. Holt, J. N. Kinnard y J. S. Walters (eds.). *Constituting Communities: Theravada Buddhism and the Religious Cultures of South and Southeast Asia* (pp. 131-149). Albany: SUNY Press.
- Bourdeaux, P. (2007). Du temps où le vénérable Hô Tông se nommait Lê Văn Giang: Etude de la fondation du bouddhisme theravada vietnamien à travers quelques éléments de biographie (période 1883-1940). Manuscrito inédito.
- French, L. (1994). Enduring Holocaust, Surviving History: Displaced Cambodians on the Thai-Cambodian Border, 1989-1991. Tesis de doctorado. Harvard University.
- Gombrich, R. (1988). *Theravada Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Gottesman, E. (2002). *Cambodia after the Khmer Rouge: Inside the Politics of Nation Building*. New Haven: Yale University Press.
- Harris, I. (2005). *Cambodian Buddhism: History and Practice*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Harris, I. (2006). Entrepreneurism and Charisma: Two Modes of Doing Business in Post-Pol Pot Cambodian Buddhism. En L. C.-P.



- Ollier y T. Winter (eds.). *Expressions of Cambodia: The Politics of Tradition, Identity and Change* (pp. 167-180). Londres y Nueva York: Routledge.
- Harris, I. (2007). *Buddhism under Pol Pot*. Phnom Penh: Centro de Documentación de Cambodia.
- Jackson, P. A. (1989). *Buddhism, Legitimation, and Conflict: The Political Functions of Urban Thai Buddhism*. Singapur: Institute of Southeast Asian Studies.
- Keyes, C. (1986). Ambiguous Gender: Male Initiation in a Buddhist Society. En C. Bynum, S. Harrell y P. Richman (eds.). *Religion and Gender: Essays in the Complexity of Symbols* (pp. 66-96). Boston: Beacon Press.
- Keyes, C. (1993). Buddhist Economics and Buddhist Fundamentalism in Burma and Thailand. En M. E. Marty y R. S. Appleby (eds.). *Fundamentalism and the State: Remaking Politics, Economies, and Militance* (pp. 367-409). Chicago: The University of Chicago Press.
- Keyes, C. (1994). Communist Revolution and the Buddhist Past in Cambodia. En C. Keyes, L. Kendall y H. Hardacre (eds.). *Asian Visions of Authority* (pp. 43-73). Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Keyes, C. (2002). Weber and Anthropology. *Annual Review of Anthropology* 31, pp. 233-255.
- Lê Húu Dan (1995). *Tai lieu soisángsu that*. Fremont: Lê Húu Dan.
- Lefferts, H. L. Jr. (1994). Clothing the Serpent: Transformations of the Naak in Thai-Lao Theravada Buddhism. En L. Milgram y P. Van Esterik (eds.). *The Transformative Power of Cloth in Southeast Asia*. Montreal: Canadian Council for Southeast Asian Studies/The Museum for Textiles.
- Löschmann, H. (1989). Die Rolle des Buddhismus in der Gesellschaftlichen Entwicklung der Volksrepublik Kampuchea nach der Befreiung vom Pol-Pot-Rebime 1979 bis Mitte der achtziger Jahre. Tesis de doctorado. Humboldt-Universität.
- Marston, J. (2002). La reconstrucción de budismo "antiguo" de Camboya. *Estudios de Asia y África* 37(2), pp. 271-303.
- Marston, J. (2006). Death, Memory, and Building: The Non-Cremation of a Cambodian Monk. *Journal of Southeast Asian Studies* 37(3), pp. 491-505.
- Nguyen, Q. V., y Nguyen, D. T. (2006). Religions in Communist Vietnam. Recuperado de: <http://www.danchu.net/ArticlesChinhLuan/CollectionVN/NguyenQuocViet001.htm>

- Nike, H., Quiglye, J., y Robinson, K. J. (eds.) (2000). *Genocide in Cambodia: Documents from the Trial of Pol Pot and IengSary*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.
- Ohashi, H. (2008). Diffusion of Vietnamese Theravada and Its Re-Import into Cambodia. En H. Ohashi y M. Naomitsu (eds.). *Khmer People in Southern Vietnam: Their Society and Culture* (pp. 3-32). Tokio: Keio University Press.
- Poethig, K. (2004). Locating the Transnational in Cambodia's Thammayatra. En J. Marston y E. Guthrie (eds.). *History, Buddhism, and New Religious Movements in Cambodia* (pp. 197-212). Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Quinn, K. (1976, primavera). Political Change in Wartime: The Khmer Krahom Revolution in Southern Cambodia, 1970-1974. *Naval War College Review*, pp. 3-31.
- Reynell, J. (1989). *Political Pawns: Refugees on the Thai-Kampuchean Border*. Oxford: Refugee Studies Program.
- Rhys Davids, T. W., y Oldenberg, H. (trad.) (1881). *Vinaya Texts* (parte 1). Delhi: Motilal Banaradsidass.
- Sam, Y. (1987). *Khmer Buddhism and Politics 1954-1984*. Newington: Khmer Studies Institute.
- Scott, J. C. (1998). *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. New Haven y Londres: Yale University Press.
- Slocomb, M. (2003). *The People's Republic of Kampuchea 1979-1989: The Revolution after Pol Pot*. Chiang Mai: Silkworm Books.
- Son Sann (1986). Buddhism and the Future of Cambodia. En *Buddhism and the Future of Cambodia* (pp. 157-163). Rithisen: Khmer Buddhist Research Center.
- Sou Ketya, Hean Sokhom y Hun Thirith (2005). *The Ordination of Buddhist Monks in Cambodia: Past and Present*. Phnom Penh: Center for Advanced Study.
- Spiro, M. E. (1982). *Buddhism and Society: A Great Society and Its Burmese Vicissitudes*. Berkeley: University of California Press.
- Summary of World Broadcasts (1978). The Cambodian "National Front" Central Committee. FE/5986/A3/2, 5 de diciembre.
- Summary of World Broadcasts (1979). Vietnamese Buddhists in Cambodia. FE/6255/A3/7, 21 de septiembre; Reordination of Buddhist Monks y Vietnamese Buddhist Delegation in Cambodia. FE/6231/A3/6-7, 28 de septiembre.

- Swearer, D. K. (1995). *The Buddhist World of Southeast Asia*. Albany: SUNY Press.
- Taylor, K. W. (1992). The Early Kingdoms. En *The Cambridge History of Southeast Asia* (pp. 137-182). Cambridge: Cambridge University Press.
- Thanissaro Bikkhu (2002). *The Buddhist Monastic Code II* (vol. II, The Khandhaka Rules Translated and Explained). Valley Center: Metta Forest Monastery.
- Van Gennep, A. (1964). *The Rites of Passage*. M. B. Vizdon y G. L. Caffee (trads.). Chicago: University of Chicago Press.
- Vickery, M. (1986). *Kampuchea: Politics, Economics and Society*. Londres y Boulder: Frances Pinter/Lynne Rienner.
- Weber, M. (1968/1978). *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. G. Roth y C. Wittich (eds.). Berkeley y Los Ángeles: University of California Press.
- Wells, K. E. (1939). *Thai Buddhism: Its Rites and Activities*. Bangkok: The Bangkok Times Press.



## 5. LA TRANSNACIONALIZACIÓN DEL MÉRITO: COMUNIDADES DIÁSPORA, MONJES ESTUDIANTES CAMBOYANOS, PEREGRINOS Y PROYECTOS DE CONSTRUCCIÓN EN EL SURESTE DE ASIA<sup>1</sup>

*Aunque este capítulo se publica por primera vez aquí, expuse una versión anterior en el 17° Congreso de la Asociación Internacional de Estudios Budistas en Viena el 23 de agosto de 2014, así como una más detallada en una plática en la Universidad de Wisconsin en noviembre de 2017. Como el capítulo 3, este texto refleja mi creciente interés en los aspectos transnacionales del budismo camboyano. El tema que trata es el más contemporáneo en este libro, pero, igual que de otros estudios, puede decirse de este que registra las interacciones a nivel de las bases en relación con una coyuntura histórica: las repercusiones de las elecciones de 1993 patrocinadas por la Organización de las Naciones Unidas*

<sup>1</sup> Este capítulo se fundamenta en gran medida en entrevistas realizadas tanto en Camboya como durante viajes a Sri Lanka (en 2012 y 2014) e India (en 2014 y 2016). Por distintos motivos he preferido no hacer referencia a personas específicas en momentos específicos mediante pies de página en el artículo; por motivos de espacio, eficiencia y, en algunos cuantos casos, para proteger a los informantes que refirieron temas delicados. Casi siempre, los nombres que menciono en el artículo (generalmente informantes que ya contaban con un perfil en cierto sentido público) son las personas a las que, si aún vivían, entrevisté; entre los monjes camboyanos a: Ven. Khy Sovanrathana, Ven. Yon Seng Yeath, Ven. Ek Dararith, y Ven. Lun Lay (al tratar temas con respecto a Sri Lanka) así como al Ven. Sem Pich, Ven. Poey Metta, el ya fallecido Dr. Sam Be, el Sr. Keo Pama, Khiev Sam Ang, Ven. Cheang Chay, el también fallecido Ven. Pou Ton Hao (con respecto a India). En Sri Lanka también conversé y entrevisté a la Dra. Hema Goonatilake y a su esposo, el Dr. Susantha Goonatilake, así como al Ven. Omalpe Sobhita Thero y Roger Korale. También sostuve conversaciones con monjes y miembros del personal

*(ONU) en Camboya (cuando Camboya se encaminó dramáticamente a una democracia liberal y una economía de libre mercado); los cambios en la política con respecto al budismo que le brindaron a éste nuevos bríos en aquel momento, y la apertura de Camboya a cierto tipo de conexiones internacionales que habrían sido imposibles en la década de 1980.*

*Al viajar por primera vez a Sri Lanka con la idea de indagar acerca de los monjes camboyanos estudiando en aquel país, para mí fue claro que este tema se relacionaba con el fenómeno de grupos de peregrinos/turistas camboyanos que visitan los sitios budistas sagrados, así como con la construcción de templos camboyanos fuera de Camboya —patrones que incluso alcanzaron mayor prominencia en India que en Sri Lanka—. Asimismo, me pareció evidente que el fenómeno incluía la participación de camboyanos de las comunidades diáspora en Europa, Australia y los Estados Unidos, así como de camboyanos del mismo país, lo que generaba una compleja red de relaciones globales que, no obstante, también tiene repercusiones profundas a nivel local en la conformación de las identidades budistas de las personas que participan.*

---

del Wat Gangaramaya, que habían tenido contacto con los primeros monjes estudiantes camboyanos. En mis viajes a Sri Lanka visité el templo camboyanos en construcción (quedándose una noche durante mi segunda visita) y otro templo donde residían monjes camboyanos; entrevisté a monjes beneficiarios de la beca del Proyecto de Asistencia a la Educación Khmer-Budista (PAEKB) y después (ya sea en Sri Lanka o posteriormente en Camboya) entrevisté a los monjes de mayor responsabilidad en cuanto a la administración del nuevo templo. También tuve la oportunidad de acompañar a unos 15 monjes camboyanos en una excursión de un día para participar en una ceremonia religiosa en Embilipitya. Del mismo modo, he analizado el desarrollo de los eventos en Sri Lanka con Peter Gyallay-Pap y con varios exmonjes en Camboya, quienes habían estado en Sri Lanka como estudiantes. La visita que realicé a India en el 2014 fue presurosa, pero alcancé a visitar a monjes y personajes laicos camboyanos en los templos camboyanos de Nueva Delhi, Sarnath, Kushinagar, Vaisali, Bodhgaya y Rajgir. En la visita de 2016 me quedé en los templos de Nueva Delhi, Sarnath, Sravasti y Rajgir. En Camboya también entrevisté a varios monjes y exmonjes que habían residido previamente en India y a tres líderes laicos camboyanos relacionados con grupos de peregrinación: Nhek Buntha, Kaev Vimuth y Thammanon.

*Este ensayo muestra entonces la importancia de las conexiones internacionales para los camboyanos y para la comprensión del budismo camboyano en la actualidad. Cabe destacar que lo que describo aquí tiene una aplicación más amplia, y es típica de los procesos transnacionales a medida que éstos se intensifican a lo largo del mundo del budismo theravada.*

*La traducción de este texto fue elaborada por Jimena Forcada.*

En el presente capítulo me gustaría explorar las distintas maneras mediante las cuales Sri Lanka e India se han convertido en dos de los centros de la atención y actividad del budismo camboyano. Analizo tres fenómenos interrelacionados que han ganado cada vez más importancia: los monjes camboyanos que van a estudiar a estos países, las visitas de grupos de peregrinos/turistas a sitios sagrados y la construcción de templos de estilo camboyano. Tanto las peregrinaciones, como el apoyo financiero a los monjes estudiantes y la recaudación de fondos destinada a los proyectos de construcción de templos incluyen la participación no sólo de camboyanos originarios de Camboya propiamente, sino de una comunidad diáspora más extensa en Europa, los Estados Unidos y Australia. Es así que la transnacionalización de los fenómenos que describimos aquí tiene sus propias complejidades. En menos de 20 años se construyeron 12 templos camboyanos en India y uno en Sri Lanka, cerca de 100 monjes han estudiado en cada uno de los países mencionados y se organizan distintos grupos de peregrinación de budistas camboyanos varias veces al año. Mi intención es comprender cómo se desarrolló este fenómeno y cuáles son sus implicaciones en términos sociales.

En una versión anterior a este capítulo enfatiqué la idea de la producción de mérito de forma transnacional. La producción de mérito en el budismo del Sureste de Asia es un proyecto social que se efectúa en un contexto social —y adquiere una dimensión adicional cuando se realiza a través de las fronteras nacionales—. En esta ocasión hablaré más ampliamente de las actividades de los camboyanos, quienes, en distintos grados de

intensidad y pureza de intención, buscan alcanzar un sentido religioso en el contexto del budismo transnacional. Presento historias personales, pues parte de lo que intento transmitir es el drama de los individuos que franquean su camino ante las nuevas circunstancias, pero me interesa en particular el contexto budista en el cual las comunidades expandieron las prácticas comunitarias a través de las fronteras nacionales y crearon nuevas instituciones. La búsqueda de un sentido budista incluye intentar alcanzar un mayor nivel educativo, las prácticas devocionales del peregrinaje religioso, así como el sentido originado mediante la producción de mérito. Esta búsqueda conlleva, en algunos casos, el traslado de reliquias budistas de Sri Lanka o India a Camboya o a los templos de la diáspora (Marston, 2015). También puede suponer el compromiso de establecer una presencia simbólica del budismo camboyano en el extranjero.

Es cierto que la donación, y todo lo que conlleva en términos religiosos y sociales, figura prominentemente en estos proyectos: contribuciones institucionales y personales para la educación de monjes, aportaciones personales con el fin de apoyar a otras personas a realizar un peregrinaje religioso, así como el hecho de que, en el contexto del budismo camboyano, el peregrinaje incluye invariablemente una donación —especialmente cuando la peregrinación está organizada en torno a las ceremonias *kathin* (una ceremonia anual, después del retiro de la temporada de lluvias, en que un grupo de devotos viaja a un templo para presentar vestimentos a los monejes)—. Del mismo modo, la construcción de templos también es un proyecto de donación a mayor escala.

El fenómeno en que estas expresiones distintas en búsqueda de un sentido religioso ocurren de forma transnacional supone una serie de alcances, complejidades y riesgos. Como sabemos, el cruce de fronteras produce la concientización de las diferencias así como una nueva solidaridad. Haciendo referencia a un contexto muy distinto Andrew Walker escribe: “Las conexiones y flujo —de bienes, información y personas— entre lugares es problemática. Generan ventajas y desventajas; a menudo son



objeto de disputas; y usualmente son objeto de intervención. Constituyen un ámbito importante para el ejercicio del poder” (1999, p. 12).

Del mismo modo, hay una dimensión económica en el tipo de fenómeno que estamos analizando: un cálculo económico de los costos y beneficios que determina dónde y cómo estudian los monjes, adónde se dirigen los grupos de peregrinos y dónde se erigen los templos. La disparidad entre economías influye en el flujo de gente y de fondos, en algunas ocasiones facilita la donación religiosa que de otra forma no se llevaría a cabo. Otro factor es que cada vez hay mayor riqueza en Camboya —así que no solamente la diáspora camboyana promueve estos proyectos—.

Aunque mi investigación sólo trata el asunto tangencialmente, también reconozco que las políticas gubernamentales —con respecto a las visas de estudiante, el turismo y las circunstancias bajo las cuales un extranjero puede adquirir o administrar una propiedad— también son factores importantes en juego. Es importante cuestionar cuáles proyectos estatales consolidan o regulan el budismo transnacional.

En un nivel más conceptual, podemos hablar de la “imaginación transnacional” —primero y ante todo, una imaginación religiosa que otorga un valor simbólico a algunos sitios como más puramente budistas—. La imaginación transnacional depende de los conceptos de nación, pero al mismo tiempo los transgrede. El fenómeno que observo se fundamenta y contribuye con las instituciones de “budismo internacional”, así como con el budismo internacional como concepto. No obstante, también destaca y replantea, en cierta forma, la comprensión de cómo el budismo se asocia con la identidad nacional. Por ello, por ejemplo, para los budistas de Sri Lanka rescatar al budismo camboyano pudiera estar relacionado con su propio proyecto de nacionalismo budista, mientras que los budistas camboyanos en Sri Lanka y en India están motivados a rectificar la invisibilidad del budismo camboyano para que éste sea reconocido como uno de los budismos (importantes) del mundo. Las pre-

guntas de cómo el budismo se relaciona con la identidad étnica y nacional se complican cuando uno considera el papel de la diáspora khmer en este proceso —camboyanos en la búsqueda y reivindicación de su identidad como camboyanos y como budistas en sus países de residencia, donde son una minoría—.

Comencemos por recordar los distintos contextos de Sri Lanka e India y lo que éstos entrañan. En Sri Lanka encontramos un contexto en el cual el budismo theravada es la religión del grupo étnico dominante y está institucionalizado como la religión oficial del país. Del mismo modo, es un país en donde (debido al papel histórico del budismo en oposición al colonialismo británico, aunada a una presencia considerable de poblaciones que practican otras religiones) ha habido un movimiento particularmente intenso y politizado para consolidar al budismo como religión. El país cuenta con una tradición dinámica de trabajo misionero budista en países extranjeros cuyo carácter no se ha desarrollado de manera significativa en otros países, por ejemplo, en Camboya; esto se relaciona, a su vez, con la apertura para que monjes budistas extranjeros estudien en Sri Lanka (Kemper, 2005). Aunque un pequeño número de monjes camboyanos estudiaron en Sri Lanka antes de 1975, no hay continuidad entre estos monjes y las nuevas generaciones de monjes estudiantes. Al contrario, debido al interés de poderosos monjes e intelectuales budistas de Sri Lanka con conexiones previas a Camboya, los monjes camboyanos comenzaron a ir a aquel país.

En contraste, en India, la cuna histórica del budismo, esta religión es bastante periférica dentro la perspectiva general del país, aunque ha tenido un resurgimiento en algunos segmentos de la población, al menos desde la década de 1950. En parte, es el surgimiento de las instituciones bajo este marco de renovación, aunado a la voluntad del Estado indio para que estas instituciones existan, lo que fundamenta el contexto de los monjes camboyanos que van a estudiar a India en la actualidad. Mientras Sri Lanka cuenta con una tradición de trabajo misionero budista, India ha sido, en distintos momentos y lugares, el *obje-*

*tivo* de dicho trabajo misionero budista por parte de Sri Lanka y de otros países. Éste es uno de los factores que contribuyen a la presencia de templos budistas extranjeros en los sitios asociados con la vida de Buda y que también se han desarrollado como sitios importantes de peregrinación para los budistas en el extranjero. Mientras podría ser erróneo calificar a los budistas camboyanos de misioneros en India, la presencia de monjes y peregrinos camboyanos se relaciona con el fenómeno más extenso de la peregrinación budista y misionera de otros países. Los monjes khmer comenzaron a ir a India para estudiar a principios de la década de 1950, casi al mismo tiempo en que se alentaba a monjes y laicos a visitar India en el contexto de las celebraciones del buddha-jayanti de 1956. Lo anterior, junto con el hecho de que un puñado de monjes y exmonjes khmer aún residían en India, proveyó una continuidad importante para los budistas camboyanos que nuevamente comenzaron a ir a India a partir de la década de 1990.

### MONJES ESTUDIANTES EN SRI LANKA

Los monjes camboyanos comenzaron a ir a Sri Lanka con patrocinios de aquel país a la par de la misión de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) en Camboya de 1993. Bajo el contexto de las negociaciones que condujeron a la misión, se liberalizaron las políticas estatales camboyanas en torno al budismo en 1989, permitiendo que hombres jóvenes se ordenaran como monjes por primera vez desde mediados de la década de 1970. Una gran cantidad de jóvenes se ordenó, muchos de ellos iban a Phnom Penh a estudiar en las escuelas budistas recientemente reabiertas.

Una estudiosa del budismo originaria de Sri Lanka y con formación británica, Hema Goonatilake, fue una figura destacada en Camboya en este periodo, trabajando primero para la ONU y posteriormente para la Fundación Heinrich Böll. Ella promovió activamente a las instituciones budistas camboyanas,

incluyendo al Instituto Budista, que recientemente se había reactivado, y a la Asociación de Monjas y Mujeres Laicas. Se relacionó estrechamente con los primeros grupos de monjes camboyanos que fueron a Sri Lanka —organizó un proceso de selección para los candidatas, en coordinación con el Ministerio de Religión—, aunque un economista de Sri Lanka que trabajaba para el Banco Asiático de Desarrollo, Roger Korale, también merece una mención por llevar dos pequeños grupos de monjes a Sri Lanka e instalarlos en el famoso templo Gangaramaya en Colombo. Los primeros monjes llegaron unas cuantas semanas antes que los grupos organizados por Hema Goonatilake.

Hema Goonatilake describe su función como una facilitadora del patrocinio que ofrecieron monjes de Sri Lanka a monjes camboyanos: el Ven. Mapalagama Wilpulsara patrocinó un primer grupo donde se seleccionó a los participantes mediante un examen del Ministerio de Religión; dos años después, un segundo grupo (compuesto principalmente por monjes jóvenes) se distribuyó en los templos provinciales de tres sitios, y en 1999 hubo un tercer grupo de cuatro monjes que acompañó al Ven. Omalpe Sobhita Thero cuando éste regresaba desde Camboya a su templo en Embilipitya.

Los monjes de Sri Lanka e intelectuales que colaboraron para llevar a los primeros monjes camboyanos a Sri Lanka son, cada uno a su manera, leyendas con trayectorias multifacéticas; el ofrecimiento de patrocinio se originaba ante la preocupación por el futuro del budismo camboyanos y en relación, de forma general, con su profunda devoción al budismo —una devoción que, en el caso de Hema Goonatilake y el Ven. Omalpe Sobhita Thero, incluía el elemento controversial del nacionalismo budista—. Tres de los templos donde se albergaron los primeros monjes camboyanos en Sri Lanka que he podido visitar son extremadamente diferentes entre sí en cuanto a estilo y orientación: el espectacular templo de Gangaramaya, en un popular destino turístico situado en el corazón de Colombo; el Parma Dhamma Cetiya, más austero pero históricamente importante,

el cual se ubica en los suburbios de Colombo, y el más distante templo de Bodhiraja Viharaya del Ven. Omalpe Sobhita Thero, que se sitúa en el pueblo de montaña de Embilipitya y cuenta con programas de alcance ambiental y social. Lo que estos templos tienen en común es un sólido vínculo internacional, incluyendo programas misioneros vigentes; también tienen en común el liderazgo de monjes especialmente importantes.

El Ven. Podi Hamudurno, del templo de Gangaramaya, es uno de los monjes de más alto perfil del país. El Ven. Mapalagama Wilpulsara, una figura colorida y en cierto sentido excéntrica, quizá fue más bien conocido a lo largo de su vida en Sri Lanka como un monje artista, pero también mantuvo puestos importantes en varias organizaciones budistas internacionales. Visitó Camboya en la década de 1960 y de nuevo a principios de 1980, cuando Camboya se recuperaba del periodo de Pol Pot —la visita probablemente se relacionaba con su posición en el Consejo Asiático Budista por la Paz, una organización budista con sede en Mongolia que impulsó la participación de budistas de países socialistas—.

El Ven. Omalpe Sobhita Thero, uno de los fundadores de la Jathika Sangha Sammelaney, un partido político constituido por monjes, es actualmente uno de los monjes más protagonistas y políticamente activos de Sri Lanka. Trabajó para la ONU en Camboya a finales de la década de 1990 en un proyecto en colaboración con el Ministerio Camboyano de Medio Ambiente. También es el fundador de una asociación budista en Singapur.

Los primeros proyectos de llevar monjes camboyanos a Sri Lanka con el patrocinio de este país transcurrieron con algunos contratiempos. En la década de los años 2000 Hema Goonatilake expresó cierta decepción con respecto a los proyectos en una conversación, y algunos de los monjes y exmonjes que entrevisté más recientemente para este estudio calificaron al programa francamente como un fracaso —ya que menos de la mitad de los monjes completaron un grado, la mayoría terminó abandonando el hábito y pocos mantienen lazos con el budismo en la actualidad—. Dichos fracasos se deben considerar en

balance, pues hubo ciertos casos de éxito notable. Cuatro de los monjes del programa (hoy en día dos de ellos son laicos) actualmente son profesores de la Universidad Budista Preah Sihanouk Raj en Camboya; uno de ellos, quien completara un doctorado en la Universidad de Delhi en India, es el vicerrector; otro, quien concluyera un doctorado en Camboya, es su adjunto —recientemente (en 2018) terminó una estancia en Harvard y al parecer continuará su educación en los Estados Unidos—. Monjes camboyanos de alto rango especulan que ambos monjes podrían eventualmente alcanzar el título real de *samdech*. Al menos uno de los exmonjes que participaron en el programa es un oficial de alto rango del Ministerio de Religión; uno más, quien completara una maestría en Sri Lanka, ahora es administrador de una universidad privada en su carácter de laico. Un monje más, aunque poco exitoso en sus estudios, ha continuado con su vocación mediante la meditación forestal. En Sri Lanka se espera que los monjes se ordenen de por vida, y el porcentaje de los primeros monjes estudiantes que permanecieron en el monacato después de sus estudios en ese país es mayor que el promedio de monjes que permanecen en el monacato a nivel nacional en Camboya. El patrocinio inicial a monjes también fue exitoso en la medida en que sentó las bases para los grupos de monjes estudiantes subsecuentes.

Los primeros monjes patrocinados por Sri Lanka llegaron cuando Camboya recién emergía del aislamiento; contaban con una experiencia internacional mínima y con niveles de educación e inglés relativamente bajos. No había una generación anterior de monjes estudiantes que les pudiera brindar algún consejo. Al provenir de un país que apenas había emergido de la guerra y del aislamiento político, los monjes dependían completamente de sus patrocinadores. El grupo afrontó el choque cultural, incluyendo dificultades para adaptarse a la comida de Sri Lanka rica en especias y a situaciones en las que no tenían control sobre su dieta; uno de los primeros en regresar a Camboya se quejó de problemas estomacales relacionados con lo anterior. Pero un elemento aún más significativo es que los monjes

lucharon contra lo que percibieron como un estilo autoritario e invasivo de los abades de Sri Lanka hacia ellos. Uno de los monjes llegó al punto de afirmar que monjes de *todos* los templos tenían problemas con sus abades patrocinadores. Esto se relacionaba, en parte, con la previsión de que los monjes, cuando tenían 20 años, estudiaran al nivel más elemental de los novicios mucho más jóvenes. Cuando ellos objetaban lo anterior, se les consideraba como indisciplinados o poco cooperativos. Susantha Goonatilake, el esposo de Hema Goonatilake (un intelectual conocido por sus opiniones controversiales), generalizó en una breve conversación que “algunos de los monjes tenían intereses más mundanos” [*instrumental motivation*]. Podría ser que algunos de los monjes llegaron a Sri Lanka más motivados por estudiar inglés y obtener un grado universitario que por seguir su vocación como monjes. Sin embargo, también es cierto que algunos de los que eligieron distanciarse de la autoridad de sus patrocinadores alcanzaron los más altos niveles de éxito.

Cuando Hema Goonatilake llevó a un segundo grupo de 10 monjes a Sri Lanka en 1996, los monjes de Sri Lanka, que entonces enseñaban en Camboya, habían colaborado parcialmente con el proceso de selección. Quizás en un intento por atender algunos de los problemas que surgieron con el grupo anterior se seleccionó a monjes más jóvenes; sólo uno de ellos era *bhikkhu* y, entre los novicios, un joven tenía 17 y el resto 15 años de edad o incluso menos. Se les envió a tres distintos pueblos de provincia (cuatro a Galle, cuatro al distrito Kalatara y dos al famoso templo Asigirya en Kandy). No obstante, este grupo también presentó fracasos dramáticos. En el caso más desastroso algunos niños monjes huyeron de sus templos y llegaron hasta Colombo, desde donde eventualmente volvieron a Camboya. A pesar de ello, la estrategia de llevar a niños monjes también mostró cierto éxito. Dos de los niños monjes que llegaron en ese momento y otro monje, también joven, que llegó después (como parte del grupo patrocinado por el Ven. Omalpe Sobhita Thero), se quedarían en Sri Lanka hasta terminar un doctorado en 2018, logrando su completa integración con

la cultura; alcanzaron un nivel de singalés suficiente como para estudiar en escuelas donde impartían clases en ese idioma, y obtuvieron grados superiores.

Con respecto a los monjes mayores, un punto importante de tensión fue que requerían estudiar durante largos periodos de tiempo bajo el sistema *pirivena* (la educación tradicional de estilo seminarista para monjes jóvenes) y no conseguían una oportunidad para continuar con su educación en el sistema universitario. Muchos de los primeros monjes que fueron a Sri Lanka nunca lograron pasar de esta etapa antes de regresar a Camboya, aunque, como me dijo una maestra que enseñó inglés a varios monjes, todos los que lograron entrar a la universidad fueron exitosos. Tres monjes, dos de Parama Dhamma Chetiya y uno de Bodhiraja Viharaya, tomaron la decisión drástica de romper relaciones con el abad que los patrocinaba, regresaron a Camboya y posteriormente volvieron a Sri Lanka “por cuenta propia”, de tal modo que pudieran continuar con su educación sin la restricción de las obligaciones al abad patrocinador. Ellos están entre los monjes más exitosos.

Cuando estos monjes regresaron a Sri Lanka, trajeron consigo a otros monjes que también llegaron a estudiar “por cuenta propia”; en efecto, marcaron el comienzo de una nueva oleada de monjes camboyanos que fueron a aquel país sin contar con algún patrocinio de Sri Lanka. Cuando los monjes y antiguos monjes que estuvieron en Sri Lanka emplean la frase “por cuenta propia”, indican que no hubo un patrocinio institucional procedente de Sri Lanka ni de algún otro sitio y que ni el Ministerio de Religión de Camboya ni cualquier otra autoridad participó en su selección. Sin embargo, esto no implica que los monjes llegaron sin un apoyo financiero. En la medida en que se incrementa el número de monjes que partían “por cuenta propia”, cada vez es más difícil hacer generalizaciones. Algunos llegaron gracias al apoyo de sus familias, unos habían reunido una cantidad suficiente en donaciones como para comprar el pasaje aéreo, otros contaban con el respaldo de algún templo en sus lugares de origen en Camboya y otros más encontraron



a camboyanos en Camboya o en las comunidades camboyanas en el extranjero que estaban dispuestos a financiarlos. De este modo, surgieron nuevas formas de donación transnacional. La economía práctica entra en juego, así como el hecho de que, en determinado momento, la donación para la educación de monjes en el extranjero comenzó a captar la imaginación de los donantes. Esto ocurre en un momento en que Camboya se comenzaba a abrir al mundo en términos más generales y una lógica económica capitalista y de asistencia estaba en auge. Al mismo tiempo la diáspora khmer comenzó a tener más conexiones con su país de origen que durante el periodo socialista. La situación también corresponde con un momento en el cual los monjes camboyanos comenzaron a ir “por cuenta propia” a India. Para ese entonces, los monjes camboyanos que partían ya tenían un nivel de educación budista y de inglés un poco más alto que sus antecesores, lo cual también facilitó la transición.

Una vez que llegaban a Sri Lanka, los monjes buscaban un sitio donde residir y se preparaban para presentar los exámenes de admisión a las universidades. Para cualquier monje era (y es) relativamente sencillo obtener visas de estudio en Sri Lanka. Uno de los antiguos monjes incluso mencionó que, una vez cubierta la tarifa del pasaje aéreo, era más económico estudiar como monje en Sri Lanka que en Camboya, especialmente para los monjes que estudiaban en la Universidad Budista y de Pali, la cual reducía el costo de la matrícula a monjes camboyanos (los monjes, no obstante, se quejan de que el costo de vivir y estudiar en Sri Lanka se ha incrementado drásticamente).<sup>2</sup>

Se conformó una asociación de monjes camboyanos en Sri Lanka con la participación inicial del Ven. Ek Dararith, uno de los monjes del templo Gangaramaya. Aunque las capacidades de la

<sup>2</sup> La Universidad Budista y de Pali se fundó apenas en 1982, así que aún era una institución reciente en este periodo. La Universidad ofrecía opciones institucionales distintas a la educación monástica en Sri Lanka, que, para los monjes camboyanos, era una alternativa bastante atractiva con respecto a la educación tradicional de los *pirivenas*.

asociación siempre fueron modestas, desempeñó una función importante para crear un sentido de comunidad entre los monjes y brindar asistencia en los asuntos relativos al visado. La asociación buscaba reunir fondos de las organizaciones camboyanas en el extranjero y de otras fundaciones budistas internacionales para distribuirlos entre sus miembros; también logró generar al menos ciertas contribuciones financieras menores. Del mismo modo, atendió el problema persistente de los monjes por encontrar alojamiento; algunos contaban con fondos suficientes para rentar un departamento, otros se quedaban en templos o en centros culturales budistas con la obligación de hacer una contribución, ya fuera monetaria o con trabajo. En cierto punto la asociación adquirió exitosamente el piso superior de un *koti* (residencias para monjes ubicadas dentro del complejo del templo) de un templo en Sri Lanka, donde algunos de los miembros de la asociación pudieran vivir —un acuerdo donde los monjes podían mantener cierta autonomía y un sentido de comunidad mientras vivían en el entorno del templo—. Con todo ello, la situación de los monjes camboyanos probablemente distaba poco de aquellos monjes estudiantes procedentes de una amplia gama de países.

La discusión planteada anteriormente hace referencia principalmente a la situación de los monjes que fueron a Sri Lanka como hombres adultos, cuyo objetivo era recibir educación universitaria en idioma inglés, tal como se impartía en la Universidad Kelaniya o en la Universidad Budista y de Pali. Al mismo tiempo, continuaron llegando monjes infantiles desde Camboya para entrar al *pirivena*, en los templos en los que la creciente comunidad de monjes camboyanos ya había logrado reconocimiento y confianza. Algunos de los monjes eran parientes de otros que habían estado en Sri Lanka previamente. Los monjes infantiles aprendían singalés con mayor facilidad y tenían una posición más favorable para entrar en el sistema educativo monástico, a la par de cualquier singalés.

Aunque aún en la actualidad hay monjes que van “por cuenta propia”, el fondeo institucional se materializó nuevamente en 2007 con el programa de becas provisto por el Proyecto de

Asistencia a la Educación Khmer-Budista (PAEKB). El PAEKB es una pequeña Organización No Gubernamental (ONG), inició en la década de 1990 en los campos de la frontera entre Tailandia y Camboya como el proyecto de un hombre, principalmente, Peter Gyallay-Pap. Gyallay-Pap pudo otorgar becas modestas a los camboyanos que estudiaban en la Universidad Budista de Phnom Penh. En 2007 Gyallay-Pap obtuvo el financiamiento conjunto de la Fundación Khyentse (una fundación generalmente orientada al budismo tibetano) para otorgar un pequeño número de becas a monjes camboyanos que estudiaban en Sri Lanka a niveles de maestría y doctorado —cuando visité Sri Lanka en 2014 había seis beneficiarios—. El personal de la Universidad Budista de Phnom Penh elige a los beneficiarios, quienes deben comprometerse a enseñar en la universidad por cierto tiempo tras concluir sus estudios. La asociación ha comprobado su éxito al fomentar el avance en los estudios de varios monjes talentosos —algunos beneficiarios habían concluido una licenciatura en la Universidad Budista de Phnom Penh; otros habían estudiado previamente en Birmania, y algunos habían estado con anterioridad en Sri Lanka “por cuenta propia” y fueron lo suficientemente exitosos como para continuar con un programa de este tipo—. Uno de los beneficiarios de las becas más distinguidos es el Ven. Lun Lay, quien completó un doctorado en sánscrito en 2018. Él había estado previamente en Sri Lanka cuando era un adolescente, como parte del segundo grupo organizado por Hema Goonatilake.

Actualmente hay aproximadamente 100 monjes que estudian en Sri Lanka, y cerca del mismo número en India. Como veremos a continuación, las peregrinaciones y la construcción de templos también alcanzaron relevancia en Sri Lanka y forman parte del panorama que describimos —pero, como estos fueron inicialmente más importantes en India, ahora situaremos nuestra atención en aquel país—.

## MONJES, PEREGRINOS Y TEMPLOS EN INDIA

El patrón de monjes que han ido a estudiar a India está mucho más arraigado al peregrinaje y a la construcción de templos que en Sri Lanka. Por supuesto, se trata de tres fenómenos distintos: los monjes estudiantes, los grupos de peregrinos camboyanos en sitios sagrados y la construcción de templos de estilo camboyano en India; cada uno cuenta con su propia dinámica y en ocasiones son completamente independientes entre sí. No obstante, en la práctica a menudo están vinculados y comparten un impulso común.

La tendencia actual de monjes camboyanos que estudian en India comenzó poco después que en Sri Lanka, en 1998, pero debido a vínculos más explícitos con lo que aconteció antes del periodo de Pol Pot, la historia, en cierto sentido, se remonta un poco más atrás. La historia de los monjes camboyanos que fueron a India antes de 1975 es en sí un tema intrigante que merece un estudio a conciencia —entre otras razones porque algunos de estos monjes alcanzaron gran relevancia—; el más conocido de ellos quizá sea Maha Ghosananda (Poethig, 2004). Ellos comenzaron a ir a India bajo el contexto de la internacionalización del budismo, que generalmente se asocia con la creación de la Asociación Mundial de Budistas y las celebraciones del *buddhajayanti* de 1956-1957 (que tuvieron lugar en varios países budistas). Algunos contaban con becas de La Fundación Asia. Casi todos ellos tendrían la oportunidad de visitar la Misión Asoka a las afueras de Nueva Delhi, fundada en 1948 por un monje camboyano, el Ven. Dharmavara Mahathera, quien contaba con un pasado complejo y conexiones con las élites políticas indias.<sup>3</sup> Antes del periodo de Pol Pot había aproximadamente 30 de estos

<sup>3</sup> Cuando redacté el artículo (16 de agosto de 2014) consulté como referencia la página de la Misión Asoka (<http://www.asokamission.com/app/home>), aunque al parecer este vínculo no está disponible en la actualidad. Una versión recuperada se puede consultar en <https://web.archive.org/web/20140107202527/http://www.asokamission.com/app/index.php?r=front/default/page&alias=about-asoka-mission>

monjes. Varios de ellos eran estudiantes del instituto Nava Nalanda Mahavihara (Instituto Nalanda de Pali), que tenía la meta específica de ser una escuela internacional de budismo, pero otros asistirían a otras instituciones. Cuando Camboya cayó ante el Khmer Rouge, los que aún se encontraban en India quedaron en una especie de limbo y muchos abandonaron el monacato. Varios de ellos pudieron ir a los Estados Unidos en calidad de refugiados. Un pequeño número se registró en la Alta Comisión para Refugiados de las Naciones Unidas y recibió un apoyo financiero en India a lo largo de los años.

Para los propósitos del presente estudio, destacan cuatro figuras: el Ven. Mahaprasoeurt Ekkapañño (a menudo referido simplemente como Ven. Prasoeurt), el Ven. Dr. Mok Sophal, el Dr. Sam Be y el Sr. Keo Pama. El Ven. Prasoeurt quizá sea el más importante de ellos, al nunca haber abandonado el monacato y al haber fundado dos templos. Como novicio, en la década de 1930 salió de Battambang con rumbo a Bangkok y residió en el Wat Po antes de partir hacia India en la década de 1950, en parte para estudiar, pero también como parte de un proyecto misionero budista. Es probable que el Ven. Prasoeurt obtuviera la ciudadanía tailandesa en los años cuarenta, cuando Battambang se encontraba bajo el control tailandés. El primer templo que fundó, en Sravastí en 1988, originalmente se consideró tailandés y dependía en gran medida del apoyo de los contribuyentes de la comunidad laica del Wat Po; sólo retomó su identidad khmer cerca del momento de su muerte. El templo aún recibe a los grupos de peregrinación tailandeses con regularidad. El templo de Nueva Delhi se fundó en 1994 en el sitio de una antigua clínica en Mehrauli, a poca distancia de la Misión Asoka, a las afueras de Nueva Delhi. El Ven. Prasoeurt obtuvo un pasaporte diplomático de Camboya en 1993, y el templo, desde su concepción, se identifica más claramente como camboyano. El Ven. Prasoeurt, quien falleció en 2002, tenía una mayor preparación en educación budista que muchos de los monjes camboyanos que llegaron posteriormente; no obstante, era conocido por su intensidad en la práctica de la

meditación forestal y por sus capacidades sobrenaturales, que, se decía, había adquirido mientras meditaba en los Himalayas en la década de 1960. También se le recuerda como un monje “mágico”, por su efectividad al conferir poder mediante *srauch toeuk* (bendición por agua). Ésta pudo haber sido una de las razones de su éxito al recabar fondos destinados a la construcción de templos.

Keo Pama y el Dr. Sam Be han mantenido una relación estrecha a lo largo de los años. Keo Pama, después del golpe de Estado de Lon Nol en la década de los setenta, se identificó a sí mismo con Sihanouk y la resistencia del Gobierno Real de la Unión Nacional de Kampuchea (GRUNK) al régimen de Lon Nol; dejó el monacato y comenzó a recibir un salario modesto por su trabajo en GRUNK. Sam Be era uno de los monjes camboyanos en la Universidad de Pune en el momento en que Camboya cayó ante el Khmer Rouge en 1975. De acuerdo con otro exmonje de Pune, todos abandonaron el monacato para poder ir a los Estados Unidos como refugiados; no obstante, en aquel momento Keo Pama convenció a Sam Be, por motivos políticos, de no ir a los Estados Unidos (él podría haber lamentado la decisión, pues posteriormente intentó migrar, sin éxito, a ese país). Permanecer en India permitió que Sam Be terminara su doctorado. Tanto Keo Pama como Sam Be tenían el estatus de refugiados de la ONU; ambos residieron algunos periodos en la Misión Asoka y también trabajaron por temporadas en la Biblioteca Americana en Nueva Delhi. Keo Pama eventualmente se convirtió en el administrador del templo de Maha Prasoeurt en Sravasti, donde ahora vive con su esposa. De forma similar el Dr. Sam Be guió a grupos de budistas a los sitios de peregrinación desde la década de los años ochenta y llegó a administrar el templo de Nueva Delhi hasta su muerte en marzo de 2019.

Un cuarto notable personaje, Mok Sophal, fue una figura liminal en los años posteriores a 1975. Como en el caso del Ven. Prasoeurt, había una ambigüedad con respecto a su nacionalidad, ya que tiene un origen khmer krom (es decir, de etnia khmer, pero originaria de Vietnam). De acuerdo con un

exmonje en los Estados Unidos, Mok Sophal se comunicó con la embajada de ese país en 1975 para viajar como refugiado en un momento en el que se aceptaba a exmonjes de Pune para que se restablecieran; el hecho de que fuera khmer krom pudo haber sido una de las consideraciones para el rechazo de su petición. Mok Sophal nació en el área de Chau Doc en Vietnam (de madre vietnamita y padre khmer), pero desde su infancia vivió en Camboya y eventualmente se ordenó ahí —así que, en cierto sentido, era un camboyano que fue a India, aunque llegó hasta ahí con fondos propios y nunca contó con un patrocinio formal—. De acuerdo con su sobrino (quien ahora es un monje estudiando en India), Mok Sophal tomó la decisión de ir a India con base en un sueño premonitorio y llegó a Calcuta con nada más que una tarjeta de presentación de Maha Prasoeurt, asumiendo equivocadamente que éste vivía en la ciudad. Como Sam Be, Mok Sophal eventualmente dejó de ser monje, terminó su doctorado en India, nunca se casó y, después de un periodo en el que trabajó en las oficinas de la aduana india, transitó por varios templos de distintas tradiciones budistas, viviendo cierto tiempo en un templo vietnamita en Lumbini, Nepal. Finalmente, como un hombre mayor, se reordenó debido a la persuasión de uno de los monjes camboyanos clave en India, el Ven. Poey Metta, y vivió en un templo camboyano en Bodhgaya hasta el momento de su muerte en 2013.

La corriente actual de monjes camboyanos en India comenzó en 1998, cuando un monje camboyano con residencia en Francia, Touch Sarith, llevó a dos monjes a India en nombre de la resucitada Asociación Thammatut (la misión *dhamma*). Uno de ellos, Khiev Sam Ang, se convirtió en el asistente del Ven. Prasoeurt en el templo de Nueva Delhi (quizás anticipando su muerte cuatro años después). El otro, el Ven. Sem Pich, también se designó al templo de Nueva Delhi, pero le aconsejaron que tendría una mejor educación en el Nava Nalanda Mahavihara (Instituto Nalanda de Pali).

El monje camboyano Ven. Pou Ton Hao, un hombre mayor, era discípulo del maestro de meditación Goenka y había realiza-

do viajes al oeste de India desde mediados de la década de 1980. Dos monjes más jóvenes que lo acompañaron a India en 1998 se enteraron de la posibilidad de matricularse en Nalanda y terminaron estudiando en aquel sitio. Uno de ellos era el Ven. Poey Metta. Él y el Ven. Sem Pich (quien eventualmente terminó un doctorado en la Universidad de Sánscrito de Sampurnanand en Benarés) llegaron a representar los dos polos focales más activos de la construcción de templos camboyanos en India. Cada uno, a su propia manera, es un complejo guardián del puente que conecta a Camboya con India y con las comunidades diáspora.

El número de monjes camboyanos en India ha continuado creciendo. Actualmente no hay apoyos del gobierno camboyanos a monjes estudiantes y sólo un puñado recibe el apoyo de las becas del gobierno de India (estas becas se otorgan a estudiantes camboyanos en general y es coincidencia que algunas de ellas se destinen a monjes; en contraste, en Sri Lanka únicamente los monjes van a estudiar ahí, mientras que en India hay monjes y no monjes que estudian). Bajo esta perspectiva, los monjes camboyanos continúan yendo a India “por cuenta propia”. Al igual que en Sri Lanka, ir “por cuenta propia” puede significar múltiples cosas, desde recibir el apoyo familiar hasta el de la comunidad de un *wat*, lo cual se relaciona con complejos patrones de patronazgo. Aunque también ocurre en Sri Lanka, en India hay más casos de monjes que viven en aquellos países y acompañan a grupos a los sitios sagrados, lo cual puede representar una ayuda económica momentánea, o bien una relación a largo plazo con contribuciones regulares para la educación de los monjes. Dado el mayor número de templos camboyanos en India que en Sri Lanka, más monjes reciben el patrocinio de los templos como monjes residentes, quizá mientras estudian hindi o inglés y, si es posible, continúan con el estudio formal. Otros monjes que llegan inicialmente a estudiar y muchos de los que concluyen sus estudios terminan siendo encauzados al sistema de los templos de alguna forma. Es difícil hacer generalizaciones acerca del estilo de vida o la motivación de los monjes con base en el número limitado de ellos que co-



nocí mientras me encontraba en los templos camboyanos en India. Algunos de los que cursaban grados superiores parecían tomar su educación seriamente. También encontré, por ejemplo, a un joven monje que parecía bastante desorientado; se trataba de un estudiante de licenciatura que había ido a India gracias al apoyo de varios miembros de su familia. El joven había reprobado sus exámenes para ingresar a la Universidad Banaras Hindú y pasaba un tiempo en el templo camboyano de Sarnath antes de regresar a Camboya.

El Nava Nalanda Mahavihara (Instituto Nalanda de Pali) fue importante durante el periodo que antecedió al de Pol Pot y también a finales de la década de 1990, cuando los monjes camboyanos comenzaron a estudiar en aquel sitio nuevamente (en el presente sólo hay un monje camboyano que estudia en el lugar). Los monjes camboyanos se encuentran distribuidos por toda India. La mayor concentración de monjes está en la Universidad Banaras Hindú, en Varanasi, y en la Universidad Magadh, cerca de Bodhgaya. No hay una asociación de Camboya que los incluya a todos, aunque sí hay una asociación de estudiantes camboyanos en la Universidad Banaras, donde en 2014 había cerca de 20 monjes estudiantes —los suficientes como para que la universidad les otorgara un edificio de residencia independiente, cerca del hostel internacional—. El número de estudiantes se ha reducido debido a problemas relacionados con los patrocinios, y cuando visité las instalaciones en 2016, había cierta incertidumbre en cuanto a si se mantendría al hostel separado (aunque el templo camboyano en Sarnath, a las afueras de Benarés, algunas veces declara que todos los monjes que estudian en la UBH están afiliados, la universidad queda a cierta distancia del *wat* y pocos residen ahí; no obstante, el templo funciona como un punto de referencia cultural para todos ellos).<sup>4</sup> Hay menos monjes que estudian en Nueva Delhi,

<sup>4</sup> Un sitio de internet y una página de Facebook titulada All Cambodia Students in India parecieran depender de la embajada en India y no de una asociación.

aunque tienden a ser monjes con mejores antecedentes académicos: estudiantes becados o estudiantes con las cualidades necesarias para su admisión en universidades reconocidas —la Universidad de Delhi o la Universidad de Jawaharlal Nehru—. Aunque poseo más información acerca de los monjes estudiantes en los lugares donde hay templos budistas camboyanos, ubicados generalmente cerca de sitios sagrados, hay estudiantes en otras partes del país. No todos ellos están estudiando temas específicamente relacionados con el budismo.

Si contamos el templo de Sravasti, hay 12 templos camboyanos en India y en Nepal, en distinto grado de terminación. El florecimiento de templos camboyanos se relaciona con el incremento en el número de grupos camboyanos de peregrinaje/turismo que visitan los sitios sagrados. Lo anterior también refleja que hay templos budistas de muchos otros países en estos sitios. Geary escribe:

se hicieron esfuerzos bajo el primer ministro de India Jawaharlal Nehru y el presidente Rajendra Prasad por reconciliar las diferencias religiosas, promover a India como “la tierra natal de la religión oriental” y estimular la peregrinación desde los países budistas vecinos. Un evento fundamental en este contexto nacionalista de mediados de siglo fue la celebración del 2500° buddha-jayanti, llevado a cabo en 1956 para conmemorar el nacimiento, iluminación y *paranirvana* (o deceso) del gran tathagata indio. Con la asistencia de un gran número de dignatarios internacionales, Nehru invitó a los gobiernos budistas vecinos a establecer sus instituciones religiosas respectivas en Bodhgaya (2008, p. 12).

Con base en esta afirmación histórica, en la actualidad hay una concentración intensiva de templos budistas extranjeros en Bodhgaya y una activa promoción del turismo budista por parte del gobierno de India. La presencia del budismo internacional en la actualidad se extiende a otros sitios sagrados. Mientras uno de los factores que motivaron la construcción de los templos camboyanos en India pudiera estar relacionado con servir

como residencia a los monjes camboyanos que estudian en el país (y ocasionalmente a la comunidad diplomática), la motivación más importante para construir dichos templos es proveer alojamiento a los grupos de peregrinos camboyanos y de otros países. Subjetivamente, dado el gran número de países budistas y filosofías que están representadas en los sitios sagrados, los templos se erigen como un medio para consolidar el lugar de Camboya entre las naciones budistas del mundo.

En términos estrictamente legales, los templos se dividen en dos grupos. El primero incluye a aquellos edificados con el patrocinio de la Sociedad Budista Theravada Indo-khmer, una organización dirigida por el Ven. Prasoeurt, Keo Pama, el Dr. Sam Be y el Sr. Vonod Tiwary (incluye a los templos en Delhi, Sarnath, Rajgir, Kosambi, y Sravasti). El otro grupo se compone por los templos incorporados al Fideicomiso de Monasterios Budistas de Camboya, encabezado por el Dr. Mok Sophal, con el Ven. Poeuy Metta como director ejecutivo —incluye a los templos de Bodhgaya, Vaisali, Kusinagara (Kusinara), Lumbini, un segundo templo en Rajagir y uno en Urnwelacam—. El hecho de que Sam Be y Mok Sophal tuvieran una ciudadanía india fue importante cuando se crearon originalmente estas sociedades.

Las dos asociaciones para la construcción de los templos no representan corrientes diferentes del budismo camboyanos o una distinción particular en términos filosóficos, pero representan diferentes estilos y redes de lealtad que a veces suscitan conflictos.<sup>5</sup> El Dr. Sam Be, bromeando en inglés, jugaba con el hecho de que el nombre del Ven. Poeuy Metta hace referencia al concepto budista de *metta* (que a menudo se traduce como “bondad amorosa”), y tuvo la ocurrencia de que “hay un grupo Metta y un grupo no-Metta”. Sin embargo, con base en los libros

<sup>5</sup> En una ocasión estas diferencias transgredieron las fronteras hacia Sri Lanka, cuando el Ven. Poeuy Metta supuestamente compitió contra los oficiales de la Asociación de Monjes Camboyanos en Sri Lanka, con el fin de adquirir un terreno que había ofrecido el gobierno de Sri Lanka para la construcción de un templo.

de fotografías de los grupos de peregrinos que he visto, aparentemente muchos grupos asisten a templos de ambos grupos.

Los templos de la Sociedad Budista Theravada Indo-khmer parecieran tener nexos más holgados. Éstos incluyen a los dos templos más antiguos del Ven. Prasoeurt. Sem Pich era bastante cercano a Prasoeurt y podríamos considerar sus proyectos como una continuidad de la tradición que representaba Prasoeurt. Aunque Sem Pich pudiera ser el impulsor de otros templos de este grupo, pareciera que los templos recabaron fondos por su cuenta y tomaron una dirección propia, independiente de los abades anteriores. Los templos en este grupo son más pequeños y es más probable que cuenten con un edificio *preah vihear* central; también están más cerca de estar terminados. Aunque la actividad central de los templos es recibir a grupos de peregrinos, al parecer éstos no organizan directamente a los grupos de peregrinación que llegan a India.

En contraste, los templos de Poeuy Metta claramente forman parte de un mismo proyecto. Son templos más grandes y ambiciosos, en el sentido en que se relacionan con un gran programa que lleva a grupos de peregrinos a India con regularidad. Los templos de Poeuy Metta tienen un estilo arquitectónico similar: cuentan con un edificio largo y delgado, o bien con un edificio en forma de “L”, dos o tres pisos, múltiples cuartos con vista hacia la plaza y con una decoración khmer, pero con una apariencia similar a la de un hotel (tal como lo describió un observador occidental). En mi opinión, estos templos están lejos de estar terminados y dan la impresión de que Poeuy Metta adquirió terrenos en diferentes lugares con gran rapidez y comenzó a desarrollar los sitios gradualmente, de forma poco sistemática, como para reafirmar su derecho sobre los sitios. Él toma las construcciones como evidencia para solicitar más fondos. Ha habido algunos problemas de zonificación (como en el templo de Sem Pich en Sarnath), y en al menos en dos sitios los terrenos de los templos tienen forma irregular, porque hay zonas de tierra que los monjes, me dijeron, no habían podido adquirir todavía. La organización del Ven. Poeuy Metta lleva a

grupos de peregrinos/turistas dos veces al año y también recibe en los templos a grupos de peregrinos de otros países.

Un punto de conflicto es que Poey Metta comenzó un proyecto para la construcción de un templo en Rajgir, donde ya existía un templo khmer. Del mismo modo, hubo una ceremonia de instauración de un templo en Varanasi, donde también se localiza el templo de Sem Pich. No obstante, como mencionó un joven monje del templo de Poey Metta en Rajgir, no hay razón para no tener múltiples templos camboyanos si el número de peregrinos aumenta. Por lo menos, los jóvenes monjes de ambos templos camboyanos en Rajgir están felices de poder contar el uno con el otro en la misma ciudad.

Los templos se identifican explícitamente como camboyanos tanto en sus nombres como en el simbolismo de su arquitectura, y los proyectos de construcción requieren de la participación de artesanos camboyanos para completar sus murales y sus elementos decorativos. Hay al menos algunas ocasiones en las que la embajada de Camboya en India hace uso de los templos camboyanos para realizar actividades ceremoniales. Y además de los artesanos, Sem Pich, por ejemplo, lleva a “muchachos del templo” (en realidad a jóvenes) desde el Wat Lanka, su templo en Phnom Penh, como asistentes durante los meses en los que el templo de Varanasi está más ocupado con grupos de peregrinos. Una mujer mayor, camboyanana, también reside en el templo y cocina para él.

Pero, al mismo tiempo, los templos están muy arraigados al entorno indio y bien relacionados con la comunidad internacional de templos budistas en las cercanías de los sitios sagrados, a la cual pertenecen. Sem Pich domina el hindi (como lo hace también, sin duda, Poey Metta) e interactúa frecuentemente con monjes budistas indios (él también habla thai, pues vivió en un templo tailandés en India, lo cual facilita su habilidad para recibir a grupos de peregrinación tailandeses en el templo de Sarnath). Poey Metta ha adquirido un papel de líder en las actividades anuales en donde las delegaciones de monjes y laicos de distintos países recitan el Tripitaka completo en Bodhgaya.

En contraste con Sri Lanka, hasta el momento no he encontrado evidencia de que los monjes camboyanos dependieran de la orientación de figuras prominentes del budismo indio. Los proyectos de construcción siguen el ejemplo de los proyectos de Maha Prasoeurt y de la memoria histórica de Dharmawara Mahathera en la Misión Asoka, y más allá de ello, sus proyectos se modelan con base en los templos de distintas nacionalidades que les preceden —como donde vivieron tanto Sem Pich como Poeuy Metta en el pasado—.

Sin importar el grupo al cual estén afiliados los templos, todos han dependido de forma importante de las ceremonias para la recaudación de fondos (*bon pka*) en Camboya, así como de las comunidades camboyanas en el extranjero. Es difícil documentar lo que representan estos proyectos para los donadores, pero, sin duda alguna, capturan la imaginación de muchos camboyanos ordinarios. Una mujer cambojana de edad avanzada en California, a quien entrevisté con respecto a otro asunto, mencionó que formó parte de uno de los viajes organizados por Poeuy Metta. Al regresar, ella se comprometió a donar una pequeña suma mensual y hace contribuciones adicionales en los eventos de recaudación de fondos. El Ven. Sem Pich, cuyo templo se dedicó ceremonialmente en 2014, dijo que el impulso original provino de muchos donadores modestos; de acuerdo con él sólo fue hasta después, quizá cuando el éxito del proyecto era más evidente, que patrocinadores acaudalados comenzaron a hacer grandes contribuciones. Probablemente tanto Sem Pich como Poeuy Metta cuentan con el apoyo de acaudalados donadores clave. El Ven. Poeuy Metta cada año pasa tres meses en los Estados Unidos, donde invierte gran parte del tiempo a recaudar fondos. El Ven. Sem Pich también pasa cierto tiempo fuera de India, durante el retiro de la temporada de lluvias, pero da la impresión de estar más arraigado al lugar en un nivel más personal.

Ya desde la década de 1980 los camboyanos en el extranjero realizaban viajes turísticos a sitios sagrados (en un momento en el cual muchos de ellos no querían o no podían regresar a Camboya); los primeros nexos de Poeuy Metta con los grupos de

peregrinaje khmer procedentes del extranjero se estableció a principios de la década del 2000. Los grupos de peregrinación procedentes de Camboya tardaron más tiempo en desarrollarse. Los primeros en plantear el escenario fueron algunas figuras budistas importantes de Camboya. El profesor laico de *dhamma*, Buth Savong, es discutiblemente el personaje más influyente en el budismo de Camboya en la actualidad; su nombre procede en gran medida de las transmisiones de radio de las pláticas de *dhamma*. Él visitó los sitios sagrados en India por primera vez en 1998 en compañía de un grupo tailandés. Desde entonces ha realizado viajes a India con regularidad y comenzó a llevar a peregrinos khmer en 2003. Mientras tanto, en 2001 hubo una ceremonia *sima* para consagrar los límites del templo de Nueva Delhi a la cual asistieron varias figuras importantes del budismo camboyano, incluyendo a los patriarcas, otro profesor de *dhamma*, el Ven. Buntheourn y un monje khmer-canadiense muy reconocido, el Ven. Hok Sovann; todos desarrollaron un interés en los sitios sagrados. El Ven. Poeuy Metta comenzó a organizar viajes periódicos con peregrinos khmer en 2005, y eventualmente programó dos numerosos grupos al año, uno de ellos en noviembre para el *kathin*. Cuando la gente hace referencia al liderazgo de las peregrinaciones, no siempre es obvio a qué grupo están afiliados y en ocasiones diferentes figuras budistas han organizado sus propios grupos, a la par de los organizados por Poeuy Metta u otros monjes constructores de templos budistas. Dos profesores de *dhamma* bastante reconocidos, Thammanon y Kaev Vimuth, se afiliaron en distintos momentos de sus carreras con Buth Savong, pero también se unieron periódicamente a los grupos de peregrinación a India de Poeuy Metta. Otra notoria figura budista en el país es la adinerada mujer laica Nhek Buntha, moderadora del Foro Budista que se transmite por televisión, quien también ha hecho viajes a India y Sri Lanka con regularidad y ha apoyado a ciertos proyectos de construcción de templos. En algún momento ella también pudo haber estado relacionada con Poeuy Metta, aunque en una entrevista más reciente se distanció de él.

Cabe decir que el fomento a todo lo anterior tiene cierta correlación con el impulso a la construcción de templos. El Ven. Poeuy Metta comenzó con la construcción del templo khmer en Bodhgaya en 2003 y ha comenzado a desarrollar un nuevo sitio cada dos años: Lumbini en 2005, Kusinagara en 2007, Vaisali en 2009, Rajagir en 2011 y Urnwelacam en 2013. También iniciaron los proyectos de construcción de los templos no afiliados con Poeuy Metta. El Ven. Sem Pich comenzó la construcción del templo en Varanasi-Sarnath en 2008, y el Ven. Cheang Chay comenzó otro en Rajgir en 2010. Todos estos proyectos requirieron el traslado de artesanos desde Camboya para el trabajo en India, donde dirigieron los proyectos de construcción en un estilo genuinamente camboyano.

Lo anterior se relaciona de forma general con los programas para el desarrollo del turismo en sitios budistas en India, que se intensificaron gracias a la apertura del Aeropuerto Internacional de Gaya en 2002 y a la declaración del templo Mahabodhi en Bodhgaya como Sitio del Patrimonio Mundial en el mismo año (Geary, 2008). Se llevaron a cabo reuniones de alto nivel con figuras budistas internacionales para debatir acerca del budismo y del turismo internacional.

Los organizadores de los grupos de peregrinación desarrollaron con inteligencia diversos materiales para la difusión mediática. Sofisticados videos documentan los viajes de Buth Savong y algunos de los grupos de Poeuy Metta. Éstos sirven como memorias de viaje para los peregrinos participantes, pero tienen una mayor difusión entre las comunidades budistas en Camboya y en el extranjero. Una serie de videos de los grupos de peregrinación de Buth Savong se encuentra disponible en YouTube. Poeuy Metta recurre a sus videos en las ceremonias de recaudación de fondos. Adicionalmente, se distribuyen folletos de recuerdo bien diseñados entre los participantes de los viajes, y otros con fotografías de los asistentes, de los sitios sagrados y de los templos camboyanos junto con un comentario ilustrado de la vida de Buda y de los principios básicos de la religión. Todos estos monjes —y quizás en especial Poeuy



Metta— hacen uso de las redes sociales de forma regular y sofisticada.

Inevitablemente, han surgido ciertas críticas en Camboya hacia los grupos de peregrinación y, por extensión, hacia los proyectos de construcción, sugiriendo que éstas son más formas de turismo que de peregrinación, y que se trata, en efecto, de empresas comerciales.<sup>6</sup> Considero que sería un error hacer una distinción apresurada y tajante entre el turismo y el peregrinaje, mientras reconozco que cualquier monje quedaría en una posición muy delicada si estuviera implicado en cualquier “negocio”, incluso si fuera de forma tangencial. Personajes como Sem Pich y Poeuy Metta probablemente no están interesados en ganar dinero para su uso personal —aunque están interesados en mantener y desarrollar sus proyectos, así como en el prestigio y el poder eclesiástico que representa la extensión de su influencia—. Con base en los videos y libros de recuerdo, considero que los viajes tienen un significado genuinamente importante para los participantes y, por lo tanto, hasta ahora no veo evidencias concretas de mala fe por parte de los organizadores de los viajes o de los monjes residentes en India. De los dos grupos de templos camboyanos en India, los proyectos de Poeuy Metta pudieran ser más susceptibles a la crítica, en la medida en que combinan la construcción de templos con los viajes turísticos de peregrinación, al grado en que se han posicionado de forma más agresiva y en ocasiones pareciera que se han extendido demasiado.<sup>7</sup>

<sup>6</sup> En mis entrevistas he notado cierto recelo acerca de algunos temas en la gente que ha guiado a grupos, una de las figuras de alto nivel enfatizó que no quería que se le identificara con estos grupos. La crítica en cuanto a que estos grupos tienen una “orientación comercial” me fue expuesta de forma explícita por uno de los asistentes a una plática que ofrecí acerca de este tema en Camboya.

<sup>7</sup> Como señaló Geary, en el caso específico de Bodhgaya también hay una crítica local desde India en cuanto a que los templos internacionales funcionan en gran medida como negocios; “los locales han cuestionado los privilegios administrativos que se otorgan a estas instituciones budistas, vistas

PEREGRINACIONES Y CONSTRUCCIÓN  
DE TEMPLOS EN SRI LANKA

Mientras Sri Lanka también es un destino importante para los grupos de peregrinos budistas camboyanos, es un destino menos común y tomó más tiempo en desarrollar; también pasó más tiempo antes de que hubiera un primer intento en ese país por construir un templo khmer. Como en el caso de India, el profesor camboyanano de *dhamma*, el laico Buth Savong, y sus discípulos influenciaron la dirección que tomó el desarrollo en Sri Lanka, quizá sólo porque los tres viajes de Buth Savong a aquel país (en compañía de grupos de peregrinos) sentaron los antecedentes para otros grupos de turistas y financiamiento posteriores. Cinco monjes del Wat Kol Totoeung, uno de los templos identificados estrechamente con Buth Savong, estudiaron en Sri Lanka. Mientras este número es relativamente pequeño, algunos de los monjes llegaron a ser bastante influyentes —incluyendo a uno que presidió la asociación de monjes camboyanos en Sri Lanka y a dos que desempeñaron una función importante en los proyectos de construcción de templos—.

Como hemos visto, la historia reciente de los monjes camboyanos en Sri Lanka se caracteriza por las dificultades para encontrar un alojamiento adecuado y la ambivalencia para complacer a la autoridad de los monjes de Sri Lanka. Los peregrinos camboyanos que habían estado en India alentaron a los monjes de Sri Lanka para la construcción de un templo. Hubo algunos intentos iniciales para encontrar un sitio adecuado cerca del sitio antiguo de Anuraddhapura, pero no fueron exitosos.

La búsqueda inicial para la construcción de un templo transcurrió bajo el marco de la Asociación de Monjes Estudiantes Camboyanos en Sri Lanka, pero cuando parecía que

---

como la administración de complejos turísticos exclusivos e independientes y de centros de negocios, mientras eluden los impuestos comerciales y eléctricos por la virtud de su registro como sociedades religiosas y caritativas” (2008, p. 12).

no llegarían a ningún lado, un grupo de monjes, que no eran oficiales de la asociación, impulsó la iniciativa de forma independiente. Esto resultaría en ciertos conflictos y quizás en la marginalización de los antiguos dirigentes de la asociación. El hecho de que dos de los monjes del nuevo proyecto tuvieran nexos anteriores con Buth Savong podría haber facilitado ciertos canales para la recaudación de fondos. Otro monje clave fue uno de los primeros niños monjes que llegaron a Sri Lanka, quien aprendió exitosamente el idioma singalés y contaba con la estima de su patrocinador original, el Ven. Omalpe Sobhita Thero, quien actuó como preceptor en su ordenación como *bhikkhu*. La conexión con Sobhita y sus estrechos lazos políticos con el gobierno de Sri Lanka demostraron ser invaluable. Los monjes enfatizaron que un balance de las habilidades de los tres hizo posible el proyecto.

Los monjes hicieron uso de las tierras que una mujer mayor (una maestra retirada que mantuvo una presencia importante en el templo hasta su muerte en el 2016) donó en custodia al Ven. Omalpe Sobhita Thero. El acuerdo se firmó en octubre de 2010. Algunos monjes se mudaron a la casa ubicada en la propiedad y comenzaron a trabajar en la construcción de un *koti*. Aunque el sitio se ubica lejos de las universidades donde los monjes van a estudiar, es un exitoso punto de encuentro para los monjes camboyanos y funciona como residencia para aquellos que van a estudiar un posgrado y que no tienen la obligación de asistir a clases todos los días. El templo cuenta con cuartos suficientes para alojar a los peregrinos que visitan Sri Lanka —pero ésta ha sido una función secundaria a la de proporcionar residencia a los monjes—.

Mientras en la década de 1990 una de las funciones de la Asociación de Monjes Camboyanos en Sri Lanka pareciera ser la oferta de medios para que los monjes camboyanos evitaran quedar bajo la autoridad directa de los poderosos monjes de Sri Lanka, el nuevo templo y su nexo con el Ven. Omalpe Sobhita Thero supone una relación directa con su patrocinio. Aparentemente, los monjes camboyanos sienten que una de sus obliga-

ciones es participar en las ceremonias importantes que el Ven. Omalpe Sobhita Thero realiza en la ciudad de Embilipitya y en otros sitios, además de tener en el templo una habitación asignada para él cuando visita la ciudad.

En mi última visita al templo en 2014 había cerca de ocho monjes camboyanos que residían en el templo, pero ocasionalmente otros también se quedaban ahí. Es un centro muy dinámico y bien organizado, con un programa vigente de alcance a la comunidad. Con base en las fotografías de los eventos, aparentemente el centro es bastante reconocido por un gran porcentaje de los monjes camboyanos en Sri Lanka. También atiende a tailandeses que trabajan en Sri Lanka, así como a visitantes camboyanos. En el templo se emplean hábilmente las redes sociales para mantener el vínculo con los donadores y con una comunidad budista camboyana más extensa.

## CONCLUSIONES

En la medida en que muestro los eventos bajo una narrativa que se desarrolla a lo largo del tiempo, lo que presento aquí tiene el carácter tanto de microhistoria como de etnografía —una microhistoria de los asuntos que tradicionalmente conciernen a los antropólogos: el peregrinaje, la educación religiosa, la construcción de templos y las donaciones—. Los patrones culturales se desarrollaron en el contexto de los acontecimientos políticos y religiosos que facilitaron su expansión a través de las fronteras y en nuevas formas.

Los peregrinos budistas camboyanos que van a India y a Sri Lanka y los monjes estudiantes en el Sureste de Asia no son fenómenos recientes; éstos datan de principios del periodo de independencia o incluso de antes. Pero estas prácticas, tal como resurgieron después de los cambios políticos de la década de 1990 en Camboya, han tomado un nuevo impulso debido a varios motivos: la creciente apertura de Camboya, la creciente apertura de Sri Lanka e India (por diversos motivos), el aumen-

to de la riqueza camboyana y, de forma global, una mayor accesibilidad a los medios de transporte y de comunicación. El proceso se intensificó aún más por la reciente participación de la gran diáspora camboyana, la cual era más consciente de lo que el budismo significaba internacionalmente y estaba dispuesta a donar recursos disponibles para la práctica budista.

Si bien para algunas figuras que se mencionan aquí, como Poey Metta y Sem Pich, se podría hablar de una “ciudadanía flexible”, la cuestión es menos interesante que las formas en las que la práctica del budismo puede ganar intensidad y complejidad ante nuevos escenarios, como la participación de una comunidad diáspora, o mediante instituciones que pueden afirmar una representación de la religión de forma internacional (Ong, 1999). Lo anterior tiene un alcance económico y una distinción de prestigio —incluyendo el prestigio espiritual que se origina en una conexión con lo trascendental—.

El curso de lo que describo en el capítulo es accidentado y en algunas ocasiones demasiado humano; no obstante, podría ser positivo en la medida en que ha propiciado una mayor sofisticación de los monjes camboyanos y una mayor participación de los monjes budistas camboyanos en el budismo internacional. La transnacionalización genera nuevas convergencias y divergencias, y aún es muy pronto para juzgar el impacto que tendrá a largo plazo los fenómenos que describo. ¿Acaso los monjes educados en Sri Lanka propiciarán un mayor nacionalismo budista en Camboya? O bien ¿los monjes educados en India traerán a su regreso la mentalidad de Ambedkar? No lo sabemos. Quienes no son ciudadanos son intrínsecamente más vulnerables y no es tan difícil imaginar la realización de lo anterior de forma indirecta —aunque no hay signos de ello aún—. Por el momento uno puede inferir el valor de la transnacionalización quizás en la medida en que los budistas camboyanos la consideran importante, al menos por inspirar la participación de prominentes budistas camboyanos y de figuras públicas, del mismo modo que un gran número de camboyanos contribuye mediante donaciones.

La investigación acerca de estos temas me ha convencido, al igual que a otros, de que mirar más allá de las fronteras de Camboya puede esclarecer algo más acerca de Camboya. Algunas figuras importantes del budismo camboyano han participado directamente en el proceso descrito —como Buth Savong o Nhek Buntha—, lo cual contribuye a un mayor entendimiento de éstas como personajes. De acuerdo con al menos *algunas* de las fuentes, el budismo camboyano podría sacar provecho de los procesos transnacionales en el futuro.

De forma general, esto me convence de que no podemos comprender verdaderamente al budismo camboyano si sólo consideramos lo que se encuentra dentro de las fronteras del país. Ya sea en un sentido económico (en el contexto de las donaciones), en un sentido social (en el contexto de la organización de peregrinaciones o de donaciones) o en un nivel intelectual, el budismo camboyano cada vez más adquiere un carácter transnacional.

#### REFERENCIAS

- Asoka Mission (2014, 7 de febrero). Recuperado de: <https://web.archive.org/web/20140107202527/http://www.asokamission.com/app/index.php?r=front/default/page&alias=about-asoka-mission>
- Geary, D. (2008). Destination Enlightenment: Branding Buddhism and Spiritual Tourism in Bodhgaya, Bihar. En *Anthropology Today* 24(3), pp. 11-14.
- Goonatilake, H. (2013). New Temples Helps Build Our Historical Relations. En *Souvenir of Opening Ceremony on 25<sup>th</sup> November, 2013* (pp. 120-123). Kaduwela, Sri Lanka: International Cambodian Buddhist Center.
- Kemper, S. (2005). Dharmapala's Dharmaduta and the Buddhist Ethnoscapes. En L. Learman (ed.). *Buddhist Missionaries in the Era of Globalization* (pp. 22-50). Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Lun Lay, V. (2013). Sri-Lanka Cambodia Relationship: A Short Historical Relationship —from the Past to the Present. En *Souvenir of*

- Opening Ceremony on 25<sup>th</sup> November, 2013* (pp. 108-119). Kaduwela, Sri Lanka: International Cambodian Buddhist Center.
- Ong A. (1999). *Flexible Citizenship: The Cultural Logics of Transnationality*. Durham, Estados Unidos: Duke University Press.
- Poethig, K. (2004). Locating the Transnational in Cambodia's Dhammayātra. En J. Marston y E. Guthrie (eds.). *History, Buddhism, and New Religious Movements in Cambodia* (pp. 197-212). Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Walker, A. (1999). *The Legend of the Golden Boat: Regulation, Trade and Traders in the Borderlands of Laos, Thailand, China, and Burma*. Honolulu: University of Hawai'i Press.





*Budismo y sociedad en el Sureste de Asia*  
se terminó de imprimir  
en noviembre de 2020, en los talleres  
de Editorial Color, S.A. de C.V., Naranjo 96 bis, P.B.,  
col. Santa María la Ribera, 06400, Ciudad de México.

Portada: Pablo Reyna.

Tipografía y formación: Ángela Trujano López.  
Cuidó la edición Carlos Mapes bajo la coordinación  
de la Dirección de Publicaciones de El Colegio de México.  
La edición consta de 500 ejemplares.

*Budismo y sociedad en el Sureste de Asia* es una colección de artículos sobre el contexto social y político del budismo en Birmania, Tailandia, Laos y Camboya, y acerca de cómo éste ha evolucionado, tanto históricamente como en épocas más recientes. Reúne una extensa bibliografía mediante un capítulo inicial que plantea un panorama general de las relaciones del budismo con el Estado en el Sureste de Asia, seguido de cuatro capítulos más que, sin dejar de incluir el factor transnacional, se enfocan en el budismo camboyano. Este libro intenta considerar el budismo en un contexto sociohistórico —en palabras de Gombrich, “una historia *social* del budismo”—.

El primer capítulo, “El budismo y el Estado en el Sureste de Asia”, discute el desarrollo de la religión en diferentes periodos, desde los premodernos hasta el colonialismo, la independencia, la Guerra Fría y las dinámicas complejas de la sociedad contemporánea. “Religión y minorías étnicas en Camboya” explora las prácticas religiosas de grupos minoritarios de Camboya y cómo se relacionan con el budismo de la población mayoritaria. Los últimos tres artículos presentan nuevas investigaciones sobre la dinámica de la Guerra Fría en el periodo de los años cincuenta y sesenta, cuando monjes camboyanos fueron a estudiar a India acerca de la reconstrucción del linaje monástico en Camboya después de su abolición por el Khmer Rouge, y sobre nuevos tipos de transnacionalismo del budismo camboyano en relación con India y Sri Lanka desde los años noventa.

ISBN: 978-607-564-218-5

