



Estudios de Asia y África
ISSN: 0185-0164
reaa@colmex.mx
El Colegio de México, A.C.
México

Marston, John
EL HOSPITAL CAMBOYANO PARA MONJES
Estudios de Asia y África, vol. XLIII, núm. 1, enero-abril, 2008, pp. 33-60
El Colegio de México, A.C.
Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=58611165002>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

EL HOSPITAL CAMBOYANO PARA MONJES

JOHN MARSTON

El Colegio de México

No es del todo infrecuente encontrar referencias académicas a las raíces cristianas de conceptos occidentales modernos tales como *individualidad* o *derechos*, o la tesis weberiana de que las raíces históricas del capitalismo yacen en la ética protestante. Sin embargo, rara vez se encuentran referencias a los vínculos entre religión y las instituciones de la modernidad occidental en la práctica real. Esto se relaciona con el hecho, explorado ya por Casanova,¹ de que en muchos países occidentales la modernización implicó el desarrollo de la esfera secular, al tiempo que la religión se consideró como un asunto “privado”. La sociedad civil, según esta lógica, está definida como secular ya que se trata de un Estado-nación moderno. A esto deberíamos contraponer la descripción que hizo Chatterjee² de las sociedades que responden al colonialismo, donde en general se halla un patrón que presenta a la espiritualidad como una fuente de identidad que les permitió —al mismo tiempo que reconocían el poder de la ciencia y tecnología occidentales— dar el mismo valor a sus propias culturas. En este contexto, la revitalización de la religión, que a menudo implica su propia transformación “moderna”, bien puede entenderse como parte de un proceso modernizador, independientemente de cuán ambigua pueda ser esta modernización.

Este ensayo examina el proyecto de la construcción de un hospital para monjes en Camboya en el momento de su inde-

Este artículo fue recibido por la dirección de la revista el 15 de marzo de 2007 y aceptado para su publicación el 14 de junio de 2007.

¹ Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, University of Chicago Press, 1994.

² Partha Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse?*, Londres, Zed Books for the United Nations University, 1986.

pendencia en 1953. Mi interés por este tema, que surge de una investigación más general sobre los proyectos de construcción de edificios religiosos, es la aparente incongruencia de la combinación de elementos “tradicionales” y “modernos”. Espero que en esta coyuntura de lo tradicional y lo moderno podamos encontrar aspectos importantes acerca del proyecto poscolonial en Camboya.

Orígenes del proyecto

El hospital para monjes fue concebido por el jurista Khuon Nay, quien a finales de 1949 estableció la “Société d’Assistance Médicale aux Religieux Bouddhique”, cuyo objetivo principal era la creación de un hospital. En 1946, Khuon Nay había sido uno de los miembros fundadores del Partido Democrático,³ una de las principales fuerzas políticas en Camboya y de mucha importancia en los años inmediatamente posteriores a la independencia; el partido apoyó fuertemente el nacionalismo y la independencia, e incorporó a importantes miembros progresistas que provenían de la élite camboyana con educación francesa. Los japoneses habían alentado a Camboya a que promulgara su independencia en marzo de 1945; si bien Japón fue derrotado pocos meses después y Francia asumió de nuevo el papel de autoridad colonial oficialmente, la posición de Camboya ya no podía ser igual. La nueva constitución convocaba a una asamblea nacional y la creación de partidos políticos, autorizando la existencia de un nuevo partido democrático. Su eslogan, “Usa la élite para servir al rey y al pueblo”,⁴ quizá refleja un poco el espíritu que motivó la construcción del hospital. Resulta importante que el partido haya tenido estrechos vínculos con los líderes de la *sangha* budista y que haya recurrido a redes de líderes budistas laicos. Khuon Nay desempeñó un papel muy importante en la política camboyana precisamente durante el florecimiento del Partido Democrático, sobre todo como pre-

³ Comunicación personal, Julio Jeldres, 6 de febrero de 2004.

⁴ Chandler, *The Tragedy of Cambodian History*, New Haven, Yale University Press, 1991, p. 31.

sidente del Alto Consejo de 1948 a 1950 y como presidente de la Asamblea Nacional desde 1951 y hasta que el rey Sihanouk la disolvió, en enero de 1953. Durante este periodo, y en varias ocasiones, Khuon Nay encabezó diversos ministerios.

Como demócrata prominente, Khuon Nay fue cercano al padre del rey Sihanouk, el príncipe Suramarit, un importante patrocinador del partido. La segunda esposa de Khuon Nay fue la princesa Sisowath Soveth, la medio-hermana mayor de Sisowath Kossamak, esposa de Suramarit y madre del rey.

La asociación en apoyo del hospital para monjes se creó precisamente cuando Khuon Nay era un personaje público y destacado, en la época en que Camboya aún era colonia francesa bajo el reinado de Sihanouk; era un momento en el que oleaba la actividad política que antecedió la independencia. La construcción del hospital no comenzó sino hasta 1953, poco después de que Sihanouk disolvió el parlamento; durante un mes, Sihanouk partió a Francia con el objetivo de presionar a favor de la independencia. Para cuando se terminó la construcción del hospital, en 1956, el país ya había conseguido la independencia y Sihanouk había abdicado del trono para asumir un papel político mucho más activo, fundando un movimiento llamado Sangkum Reastr Niyum, que rápidamente opacó y reemplazó a otros partidos, incluido el Democrático. Suramarit, padre de Sihanouk, se convirtió en rey y el hospital fue bautizado con el nombre de la reina, Preah Kossamak. Khuon Nay, que entonces tenía unos 65 años de edad, todavía encabezaba la organización que se encargaba de conseguir los fondos y administraba el hospital; 19 años más tarde, todavía vivía cuando el país sucumbió al Khmer Rojo.⁵

¿Por qué se construyó el hospital? En un discurso fechado el 25 de enero de 1950, Khuon Nay ofrece tres razones. La primera es la más conmovedora. Él afirma que comenzó a pensar en el hospital

porque me ha sobrecogido una terrible congoja, la congoja de estar separado de colegas y amigos más jóvenes a quienes aprecio con todo mi corazón. La enfermedad y la muerte me los han robado, lo que me

⁵ Comunicación personal, Dina Nay, 10 de febrero de 2004.

ha causado una gran pena y angustia. Me gustaría liberarme del ciclo de vida y muerte que está lleno de sufrimiento.⁶

Estas son ideas básicas de la filosofía budista y fundamentan tanto el hospital como la participación personal de Khuon Nay con su construcción a partir de una perspectiva profundamente budista. Quienes escucharon este discurso, sin duda habrán recordado que sólo 11 días antes Ieu Koeuss, prominente demócrata y presidente de la Asamblea Nacional, había sido asesinado. Esta fue una muerte que recordaba la muerte anterior, en 1947, del príncipe Sisowath Yuthewong, fundador del partido; ambos personajes pertenecían a una generación más joven que Khuon Nay. En su papel de figura política cambojana, Khuon Nay ya tenía razones para recordar lo efímero que pueden ser los esfuerzos humanos.

Las otras razones que se exponen en este discurso también se basan en enseñanzas budistas. Él habló del gran mérito que podía obtenerse del don de la medicina, citando el caso del *arhant* Bākula Thera, que vivió en tiempos del Buda y, gracias a la administración de medicina en una vida anterior, vivió 160 años y libre de toda enfermedad. Después de todo, el discurso estaba pensado para recordar a los contribuyentes que sus donaciones les generarían gran mérito; asimismo, era una expresión de las propias aspiraciones de mérito profesadas por Khuon Nay.⁷ Por último, Khuon Nay manifestó su temor ante el hecho de que los monjes y los novicios recibían atención en hospitales regulares, donde se agrupaban hombres y mujeres bajo un mismo techo, lo que constituía una violación a los códigos de conducta de la Patimokkha.

Hay que advertir que no es del todo claro cómo un monje en un hospital general estaría siempre expuesto a la violación de la Patimokkha, el código de conducta y votos de los monjes; sin embargo, la creación de un hospital exclusivo para monjes habría de facilitar el mantenimiento de la rutina y la disciplina mo-

⁶ Khuon Nay, "Āramgakāthā", en *Sakhāntikā Samāgam Gilān Saṅkhrāṇ caūboṇ Braṇ Saṅkha Buddhasāsanik*, 1950. A menos que se indique lo contrario, todas las traducciones son mías (N. del A.).

⁷ Una referencia a la longeva vida de Bākula Thera se encuentra en el *Bākula Sutta* (M.iii.125). Véase Malalasekera, *Dictionary of Pali Proper Names*, Nueva Delhi, Munshiram Manoharlal Publishers, 1983, pp. 261-262.

nacales durante los periodos de hospitalización. Una de las ventajas del hospital era que incluiría un pequeño *preah vihear* (el edificio ritual central de un *wat* camboyano) consagrado con piedras rituales divisorias (*sima*). Esto significaba que el hospital y sus cimientos podrían funcionar oficialmente como *wat* y que los monjes podrían quedarse allí de manera legítima tanto tiempo como duraba un retiro en época de lluvias. También significaba que podía considerarse como un destino legítimo de una ceremonia *kathin*, es decir, la ceremonia anual por medio de la cual se llevan las donaciones y los hábitos de los monjes a un *wat* durante una procesión.

El discurso de Khuon Nay en 1950 hizo énfasis en principios budistas, mas no expuso los aspectos innovadores del hospital, a saber: 1) el hecho de que, como todo hospital moderno, implicaba la sistematización de la asistencia médica a gran escala, lo que suponía que este tipo de sistematización podía y debía extenderse a la comunidad monacal; 2) el hecho de que el proyecto del hospital implícitamente afirmaba que la tradición del monacato podía y debía relacionarse con las tecnologías médicas modernas; y 3) el hecho de que el proyecto del hospital constituía de manera consciente un proyecto *nacional*. El hospital no caía en el ámbito de alguna de las dos órdenes monásticas, los Mohanikay o los Thammayut, sino que comprendía la cooperación de ambas bajo un comité administrativo y el patronazgo simbólico del rey. Desde el inicio, se concibió el proyecto en relación con el rey y la familia real, mientras que, en cuanto dependía de las contribuciones masivas de la población camboyana, también tuvo una dimensión populista.

La creación misma de una organización formal es importante en una sociedad que hasta hace poco había comenzado a generar este tipo de agrupaciones sociales, las cuales quedaban a medio camino entre las del gobierno real y las de organización local que atendían un *wat* o una aldea. (Aunque se formaron una Asociación Budista y varias organizaciones seculares a fines de la década de 1930, Camboya nunca desarrolló nada que se pudiera comparar con la Young Men's Buddhist Association en Burma.⁸) De esta manera, la asociación de Khuon

⁸ Edwards, "Cambodge: The cultivation of a nation, 1860-1940", Ph. D. Disser-

Nay fue parte de un movimiento que apuntaba hacia la “sociedad civil” —aunque resulta significativo que la organización existía “bajo el alto patronazgo del rey” y que sus objetivos y actividades principales puedan compararse con grupos más *ad hoc* a nivel de comunidad creados para organizar las ceremonias *kathin*.⁹ La Société d’Assistance Médicale aux Religieux Bouddhiques se registró de manera oficial y sus reglas y normas se publicaron tanto en francés como en khmer.

Durante la inauguración del hospital, Khuon Nay afirmó que el costo total había ascendido a 12 millones de riele. De esta cifra, 3.5 millones procedían del “pueblo camboyano”, 6.5 millones del gobierno y dos millones de la cooperación internacional.¹⁰ La cooperación internacional comprendía la donación de equipo y el abastecimiento de personal médico de Francia, pero sobre todo consistía en la donación de equipo médico de Estados Unidos, deseoso de insertar al nuevo país independiente dentro de su esfera de influencia.¹¹

Una de las primeras actividades para recaudar fondos tuvo lugar en octubre de 1952, cuando dos reliquias de la India, una del Buda y otra del *arhant* Mogallana, fueron trasladadas a Camboya, desfiladas por Phnom Penh con gran pompa y ceremonia y exhibidas durante una semana en el *preah vihear* en los terrenos del Palacio Real. En ese momento, “decenas de cientos de millares” miraron la reliquia, y monjes, ministros del gobierno y el público budista en general hicieron ofrendas que alcanzaron la suma de 1 667 300 riele. De esta cantidad,

tation, Monash University, 1999; y “Making a religion of the nation, and its language: the french protectorate (1869-1954) and the Dhammakāy”, en Marston y Guthrie (eds.), *History, Buddhism, and New Religious Movements in Cambodia*, Honolulu, University of Hawaii Press, 2004.

⁹ Edwards (en *ibid.*), señala que muchas de las asociaciones que se formaron en Camboya en la década de 1930 tenían como objetivo recaudar fondos. La autora sugiere que además de las actividades de recaudación de fondos de los *wats* camboyanos, estas organizaciones podrían haberse inspirado en el modelo chino de las asociaciones de autoayuda y recaudación de fondos, que probablemente existían en Camboya desde finales del siglo XIX. Una gran parte de la recaudación de fondos estaba destinada a hospitales.

¹⁰ *Kampuchea Soriya*, “Bidhi Sambodh Chlāi Mandi Bedy Braṇ Saṅgh”, *Kampuchea Soriya*, vol. 28(4), p. 390.

¹¹ Agence Khmer Presse, “Inauguration de L’Hôpital des Bonzes”, 22 de febrero de 1956.

900 000 se destinarían a la construcción del hospital para monjes y 200 000 a la construcción de una *stupa* enfrente de la estación ferroviaria destinada a albergar la reliquia del Buda (un *sakyamunichedi*).¹²

Independientemente de lo que haya sucedido con el hospital, se trató de un evento público, ya que Khuon Nay contaba con un perfil público lo bastante fuerte como para que así fuera. Muy pronto la campaña para construir el hospital fue promovida por la Asamblea Nacional. Las campañas de recaudación de fondos, el comienzo de la construcción y la inauguración del hospital están registradas en periódicos y servicios informativos en lenguas francesa y khmer, que incluyen artículos en la publicación más prestigiosa de la cultura camboyana de la época, *Kampuchea Soriya*.

La independencia de Camboya y la nueva era budista

Como tal, el proyecto de construcción coincide con un puñado de acontecimientos que concentraron la atención pública en el papel del budismo durante la independencia: la fundación de la Universidad Budista en 1954,¹³ la publicación de 50 volúmenes de una traducción a la lengua khmer de las escrituras budistas (culminación de un proyecto iniciado en 1930)¹⁴ y la construcción del *sakyamunichedi* enfrente de la estación ferroviaria para albergar la reliquia del Buda.

Estos dos últimos acontecimientos en particular tuvieron lugar en 1957, que en el calendario budista corresponde al año 2500. Puesto que en general se interpreta que las escrituras budistas dicen que el Buda del futuro, o Maitreya, habrá de venir 5 000 años después de que el Buda Gautama entró al nirvana, el año 2500 representa el punto medio, conocido como Buddha-Jayanti, y se considera especialmente auspicioso. Este auspicioso

¹² Jā Gān y Un' Sou, "Prawatti Braṇ Sakyamunichedi", *Kambujā Suriyā*, 56(4), 2000. Institut Bouddhique, *L'An 2500 du Bouddhisme*, Phnom Penh, Institut Bouddhique, 2001 [1957], pp. x, i.

¹³ Yang Sam, *Khmer Buddhism and Politics 1954-1984*, Newington, CT, Khmer Studies Institute, 1987, p. 26.

¹⁴ Institut Bouddhique, *op. cit.*, p. 218.

hálito fue reforzado por el hecho de que cuatro países que siguen el budismo theravada, incluyendo Camboya, acababan de conseguir su independencia. Quizá el gran impulso de esta ocasión en parte se generó gracias al VI Concilio Budista celebrado en Rangoon, un acontecimiento de dos años que se fijó para concluir justo al mismo tiempo que el Buddha-Jayanti celebrado en Burma en 1965. Tanto Sihanouk como Chuon Nath, el patriarca Mahanikay, visitaron Burma durante este concilio.

Había entonces una sensación de que una nueva era budista estaba por comenzar. Uno de los libros clave que se publicaron en la India con objeto de esta celebración, afirmaba: “Se cree que este aniversario producirá un renacimiento del budismo, así como la paz universal alrededor del mundo”.¹⁵ Sarkisyanz cita a un importante editor birmano que en 1952 le dijo: “(...) mucha gente cree, incluso aquí, que el aniversario 2 500 del Mahaparinibbana del Buda ocasionará un gran renacimiento del budismo e incluso hay quienes sienten que la ‘Era Dorada’, que todo mundo ahora, habrá de despuntar al mismo tiempo”.¹⁶ Uno de los símbolos de esta nueva era, fue el hecho de que las reliquias del Buda que antes estaban en manos británicas habían sido devueltas a los países budistas, como es el caso de la que se destinó para el nuevo *sakyamunichedi*. La introducción de un libro publicado por el Instituto Budista de Camboya durante las celebraciones del aniversario 2 500, incluso sugería que Sihanouk cumplía el papel de un poderoso y vaticinado rey dotado de *dharma*, Preah Pat Dhammik.¹⁷ (Las profecías acerca del advenimiento de este rey, que habrá de aparecerse en una era de grandeza milenaria, deben ser distinguidas de las profecías de la llegada del Maitreya, aunque en la práctica ambos conceptos suelen traslaparse, con la implicación de que Preah Pat Dhammik abrirá paso a la llegada del Maitreya.)

En cada uno de los recién independizados países theravada, la coincidencia de la independencia y una nueva era budista significaba el surgimiento de movimientos que envolvían al budis-

¹⁵ Bapat, *2500 Years of Buddhism*, Delhi, Government of India, The Publications Division, 1956, pp. 53-54.

¹⁶ Sarkisyanz, *Buddhist Background of the Burmese Revolution*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1965, p. 207.

¹⁷ Institut Bouddhique, *op. cit.*, p. v.

mo en la agenda social.¹⁸ Lo mismo se aplica al caso de la India, donde el Dr. Ambedkar hizo uso del aniversario 2 500 de la era budista (celebrado en la India en 1956) para organizar la conversión ritual al budismo de miles de miembros de la casta de los intocables. Las celebraciones en Tailandia incluyeron la liberación de presos políticos; Reynolds advierte que “la ocasión también dio a los escritores y los activistas progresistas la oportunidad de conmemorar el 1° de mayo de 1957 y avanzar en la historia”.¹⁹ Antes, en el mismo año, se había formado un partido de izquierda, bautizado con el nombre de Maitreya.²⁰

Las celebraciones del año 2500 de la era budista en Camboya, en particular enfocadas a la instalación de la reliquia del Buda en el nuevo *sakyamunichedi*, contaron con una organización a gran escala que atrajo a miles de monjes y laicos y capturó la imaginación del público en general. A diferencia de otras reliquias en Camboya, ésta no estaba asociada a ningún *wat* en particular, sino a una plaza pública y central en la capital de la nueva nación.²¹ Sin lugar a dudas, las celebraciones constituyeron el festejo más concurrido que se hubiera registrado hasta esa fecha, lo que fue descrito como el espíritu de una nueva nación y que coincidentemente y de manera dramática se celebró por un país *budista*. No es de sorprender que en la agenda de los dignatarios budistas visitantes se incluyeran viajes turísticos al hospital para monjes, que apenas tenía un año de haberse construido.

El prefacio a un libro publicado por el Instituto Budista en ocasión del festejo del año 2500 de la era budista comienza con una referencia al Buda, haciendo énfasis en sus poderes curativos:

¹⁸ Gombrich, *Theravada Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*, Londres-Nueva York, Routledge, 1988; Sarkisyanz, *op. cit.*; y Martin Stuart-Fox y Rod Bucknell, “The politicization of the Buddhist Sangha in Laos”, *Journal of Southeast Asian Studies*, 12(1), 1982.

¹⁹ Craig Reynolds, *Thai Radical Discourse. The Real Face of Thai Feudalism Today*, Ithaca, NY, Southeast Asia Program, 1987, p. 34.

²⁰ Sarkisyanz, *op. cit.*, p. 207.

²¹ La reliquia fue trasladada en 2003 a una gran stupa recién construida en Udong. Se han dado numerosas razones para explicar dicho traslado. El consenso general es que el sitio frente a la estación ferroviaria no era auspicioso, acaso debido a la prostitución que se da en las inmediaciones y a que ello ha afectado la historia de Camboya desde la independencia.

El Buda es una *vecchea kru* (un doctor/maestro *por encima* de los doctores) en el mundo. Él ha proporcionado el remedio: la filosofía moral que bautizó a los humanos en el mundo, el sufrimiento de la enfermedad del corazón y el alma (*khang pleu chitt*), la profanación del deseo (*tanha*); y proporcionó la cura, de acuerdo con su vocación, antes de entrar al nirvana. Sólo resta el budismo —a modo de maestro en lugar del verdadero Buda— en la actualidad.²²

Más adelante, en el mismo prefacio, se encuentra una larga discusión sobre cómo los hechos que tuvieron lugar en Camboya y las celebraciones del año 2500 de la era budista se relacionan con un texto profético, el *Puttumneay*; resulta llamativo cómo esto se interpreta en términos *médicos*.²³

Quienquiera que sea capaz de vivir la religión al menos a la mitad y que haya cumplido con las prescripciones del *dharmā* en tres puntos —1) no amenazar a su padre o madre y destruir al Buda de este modo; 2) no robar las posesiones de otras personas; 3) no matar ni destruir vida alguna—, obtendrá gran bienestar, pues dice la profecía que, en el futuro, una montaña de oro y una montaña de plata, cristales, brazaletes de ojos de gato y *sourikan* habrán de levantarse, y ya no habrá más enfermedad entre los humanos. Cuando sea hora de morir, la muerte habrá de venir hasta el final de nuestras vidas. ¿Acaso esto quiere decir que, en el futuro cercano, esto de verdad ha de suceder en nuestra Camboya? Pues ya hemos visto cómo sutilmente esto ha comenzado en nuestros días, a saber: que en nuestro país los proyectos de dos años para la construcción del dique, ambos proyectos generales, y los proyectos para el muelle en el malecón de Kampong Som, pueden ser concebidos como las montañas de oro y plata para los camboyanos. Hay que advertir que todos estos diques permitirán al pueblo khmer cosechar arroz dos temporadas al año y que la siembra de cultivos generará un incremento, y la producción que acarreará el suelo khmer (*preah thorani*) será transportada a través de los puertos de la flota khmer para venderse en el mercado mundial, lo que aportará oro y plata a Camboya hasta colmar el deseo de los corazones del pueblo camboyano.

No sólo esto, sino que las organizaciones khmer para la salud han recibido una gran cantidad de ayuda, como remedios efectivos, de organizaciones mundiales para la salud, con el objetivo de erradicar las enfermedades de nuestra gente; ello puede aliviar la enfermedad que nuestra nación

²² Institut Bouddhique, *op. cit.*, p. i.

²³ Frank Smith, *Interpretive Accounts of the Khmer Rouge Years: Personal Experience in Cambodian Peasant World View*, Occasional Paper, núm. 18, Madison, WI, Center for Southeast Asian Studies, 1989; y Olivier de Bernon, “Le Buddh Daünay: note sur un texte apocalyptique khmer”, BEFEO, 1994, y “La prédiction du Bouddha”, *Aséanie*, núm. 1, 1998, han realizado trabajos académicos acerca del *Puttumneay*.

no creía que se podía curar. Podemos ver que poco a poco y paulatinamente la verdad se abre paso; ciertamente hay que ver esto como la verdad.²⁴

No he hallado evidencias concretas de que la construcción del hospital para monjes haya sido *planeada* para que coincidiera con el Buddha-Jayanti; sin embargo, las implicaciones de pasajes como éste, y el hecho de que se hayan utilizado las reliquias del Buda para reunir fondos, son bastante sugerentes. Lo que parece claro es que, en ese momento histórico en particular, se utilizó el hospital como una prueba de que Camboya era una nación budista y que constituía un miembro distinguido, cuando no auspicioso, de la comunidad budista de naciones.

En un sermón que tuvo lugar durante el primer aniversario del hospital, se hace énfasis en este punto:

[Se formó la asociación] para construir un hospital independiente para los monjes, cuidando las normas de honor apropiadas para un país budista [...] Y este hospital para monjes budistas, tal y como aquí lo ven, nació del espíritu de compasión de sus benefactores, tanto del monacato como del lego, del reino entero, lo cual demuestra que nuestra Camboya posee un corazón cimentado en el *dhamma* budista, que se desborda de buena voluntad (*satthea*) para generar las señas de su *dhamma*, de modo que se pueda ver con claridad que [Camboya] no desmerece ante ningún país budista.²⁵

Un movimiento budista de reforma

El movimiento para construir el hospital para monjes reflejó una tendencia particular del budismo camboyano. Desde la década de 1920 se había suscitado una gran división dentro de la orden Mahanikay entre tradicionalistas (la tradición antigua, o *boran*) y reformistas. En esas fechas, estos últimos eran designados Dhammakay, un término que aludía al grado en que derivaban elementos tanto de la tradición Dhammayut como de la Mahanikay; en la actualidad, simplemente se recuerda al movimiento de reforma como la práctica “moderna”, o *samey*.²⁶

²⁴ Institut Bouddhique, *op. cit.*, p. vi.

²⁵ Ven P^hāi Kār, “Gilānupañhānakathā”, *Kampujā Suriyā*, 29(1), 1957, p. 6.

²⁶ John Marston, “La reconstrucción de budismo ‘antiguo’ de Camboya”, en *Estudios de Asia y África*, vol. xxxvii, núm. 2, 2002.

Por lo general se asocia al movimiento reformista con dos monjes eruditos, Huot Tat y Chuon Nath, quienes poco a poco alcanzaron bastante importancia dentro de la comunidad monástica.²⁷ Durante la independencia, Huot Tat era el director de la escuela Pali y Chuon Nath era el patriarca de los Mahanikay. Chuon Nath, sobre todo, quedó consagrado en la conciencia nacional camboyana como el icono de un gran monje, una imagen que tal vez tiene menos que ver con una verdadera conciencia de sus contribuciones como erudito o reformista que con el hecho de que su prominencia se cristalizó durante la independencia. (Muchos *wats* que en la actualidad se consideran “tradicionalistas”, y por tanto opuestos en teoría a las reformas promovidas por Chuon Nath, todavía conservan su retrato a la vista.)

Hay que tener en mente que varias de las reformas que promovieron Chuon Nath y Huot Tat ahora parecen arbitrarias; éstas fueron importantes no tanto porque fuesen de verdad más fieles a los principios budistas, como ellos alegaban, o porque fuesen inherentemente “modernas” en un sentido absoluto, sino porque ellas terminaron por *definir* lo que en ese momento se consideraba moderno dentro del budismo camboyano. De ese modo, marcaron categorías en el budismo camboyano que dieron dirección tanto a quienes las apoyaban como a quienes las rechazaban.

Las fuentes de tensión entre los tradicionalistas y los modernistas tenían que ver con la entonación de cánticos, los detalles rituales y los modos de vestir el hábito. De manera más profunda, quizá, se relacionaban con las formas en que se instruía a los monjes, ya fuese que se tratara de un discípulo a los pies del maestro o de estudiantes en escritorios dentro de un aula moderna, además de la controversia acerca de los cánticos en pali, es decir, si éstos debían aprenderse de memoria y recitarse en la lengua original, o si, por el contrario, había que enseñar sistemáticamente la lengua pali y traducir los cánticos a la

²⁷ Penny Edwards, “Making a religion of the nation, and its language: the french protectorate (1869-1954) and the Dhammakāy”, y Anne Hansen, “Khmer identity and theravada buddhism”, en Marston y Guthrie (eds.), *History, Buddhism, and New Religious Movements in Cambodia*, Honolulu, University of Hawaii Press, 2004.

lengua khmer. Los reformistas se apegaban al principio de que la tradición textual de las escrituras budistas debería proporcionar la base de toda práctica y tendían a rechazar los textos y los rituales que no estuviesen estipulados claramente en las escrituras sagradas. Ellos creían que, al eliminar los elementos extrínsecos y sin fundamento canónico, se podría llegar a un budismo que fuera consistente con la ciencia y la tecnología modernas.

El budismo de los reformistas también se relacionaba muy bien con las estructuras administrativas coloniales, y entre los tradicionalistas surgió una amonestación persistente de que estaban demasiado cercanos a los franceses. También habría que agregar que la visión del budismo promovida por los reformistas fácilmente se podía relacionar con el budismo de otros países, algunos de los cuales experimentaban reformas similares.

Los prominentes hechos públicos asociados con el budismo que tuvieron lugar cerca de los tiempos de la independencia de Camboya, constituyeron en gran medida proyectos promovidos por Chuon Nath y estuvieron vinculados a su visión del budismo. Ello resulta particularmente claro en el caso de la creación de la Universidad Budista y la publicación de la versión khmer del canon del Tripitaka. Mientras que para un observador occidental la instalación y consagración de una reliquia del Buda parece menos “moderna”, también se trató de un proyecto fuertemente promovido por Chuon Nath y en gran medida fue producto de su propia visión: al compartir el cuerpo del Buda, Camboya demostraba que formaba parte del cuerpo internacional del budismo.

A mi modo de ver, la construcción del hospital para monjes se dio en gran medida dentro de esta tendencia reformista del budismo. Chuon Nath fue una de las figuras que estuvieron estrechamente identificadas con el proyecto desde el inicio y bien pudo haber sido la persona que originalmente comenzó a difundir la idea en Camboya. En un discurso de 1950, Chuon Nath menciona que había visto un hospital para monjes en Laos y lo elogió a su regreso a Camboya. La idea de un hospital para monjes sugiere una visión del budismo que se compagina con la ciencia y la tecnología y que, en un sentido más ge-

neral, no teme a la innovación. También representó fuertemente una visión del budismo que operaba a nivel nacional, con cierto grado de consistencia, y la sistematización del monacato como institución. Se trató de un símbolo del budismo camboyano que podía presentarse al amplio mundo budista internacional, incluso como un punto de referencia para otros países budistas. Khuon Nay hizo énfasis en que el hospital para monjes podía ayudar a que la práctica disciplinaria de los monjes estuviese en concordancia con las escrituras budistas; ello resulta también típico de un modo reformista de concebir al budismo, el cual confiere preeminencia a la validez de las escrituras por encima de la tradición.

Los panfletos que incluían los artículos de incorporación de la Société d'Assistance Médicale aux Religieux Bouddhiques se publicaron en 1950 y en 1954, aparentemente con la finalidad de recaudar fondos. Las portadas de las versiones khmer de los panfletos incluían ilustraciones del hospital proyectado. La ilustración de 1950, esbozada incluso antes de que se iniciara la construcción, era una idealización del estilo clásico europeo, vagamente anticuado, con columnas griegas enfrente de un edificio cuadrangular de tres pisos y con ventanas cortinadas. Un par de monjes de pie conversando frente al edificio, poseen una cualidad icónica, casi de libro escolar. Quizá el elemento más camboyano del edificio sea el techo piramidal y puntiagudo que se alza por encima de la estructura cuadrangular y que está encumbrado por una torrecilla.

La ilustración de 1954, publicada cuando el edificio ya estaba en construcción (y durante el año en que Camboya logró su independencia), se asemeja al edificio final y tal vez estuvo basada en los esbozos del arquitecto. El edificio luce más grande y es conscientemente más moderno, incluso, tal vez, "heroicamente" moderno. Ahora se puede ver una bandera que ondea llamativamente sobre el techo del hospital. El artista ya no pensó en incluir imágenes de monjes sobre los prados, lo que da a la ilustración una imagen menos humana. El elemento religioso del hospital, por el contrario, está representado por una deidad masculina y angelical (*devata*) envuelta en un atuendo real, que se eleva por encima del hospital desde el pináculo de un arco iris. De sus manos caen las sílabas khmer que, con dificultad,

se juntan para formar plegarias de bendición: “Que no padezcas enfermedad ni sufrimiento y que seas feliz”, “Larga vida, buena condición, felicidad, fuerza...”.²⁸ La secuencia de ambas ilustraciones sugiere que el hospital fue concebido cada vez más en términos de una modernidad heroica; aun así, esta modernidad estaba vinculada a la espiritualidad de una manera consciente.

Durante la inauguración del hospital, el ministro de Obras Públicas, Meas Yang, hizo una declaración sumamente moderada: “Esta obra, sumada a otras obras completadas desde que el pueblo khmer logró su independencia, demuestra claramente nuestra valía y refuerza el hecho de que nuestro país ha entrado sin lugar a dudas a una nueva era”.²⁹

No hay que exagerar la modernidad del edificio en términos arquitectónicos. No entra en la misma categoría de lo que sería denominado la Nueva Arquitectura Khmer, que floreció poco después y que estuvo asociada al arquitecto Vann Molyvann, quien combinaría con bastante sofisticación la estética modernista con motivos de la antigua arquitectura khmer; el hospital, en este sentido, representó un proyecto mucho más modesto.³⁰ Lo que el hospital compartía con la Nueva Arquitectura Khmer era que se trataba de un imponente edificio situado en una zona de la ciudad poco desarrollada hasta entonces, lo cual parecía capturar la vitalidad en torno de la construcción de un nuevo país independiente.

Algunos de los edificios construidos posteriormente y asociados al periodo de Sihanouk se ubicarían en las inmediaciones del hospital. Un artículo en francés de 1967, citado por Sihanouk en 1969, identifica al hospital como uno de los gloriosos edificios que bordean la carretera desde el aeropuerto hasta el centro de la ciudad:

El viajero, presionado a causa del tiempo, podría pensar que esta concentración de edificios no es sino una fachada y que confiere una vista

²⁸ Mis agradecimientos a Sath Sakkarak por ayudarme a descifrar los mensajes de estas cascadas de sílabas.

²⁹ *Kampuchea Soriya*, “Bidhi sambodh chlaï mandi bedy braṇ saïgh”, *Kampuchea Soriya*, vol. 28(5), 1956, pp. 493-494.

³⁰ En comunicación personal, Helen Grant Ross (febrero 14 de 2004). Una fuente sobre Vann Molyvann es Reyum, “New khmer architecture”, en *Cultures of Independence*, Phnom Penh, Reyum, 2001.

imaginaria de lo que subyace a la envoltura. Pero éste no es el caso en absoluto, pues después de poco tiempo uno puede observar que la capital entera refleja el mismo interés por el equilibrio y la belleza.³¹

Las construcciones erigidas a lo largo de la carretera desde la década de 1980 impiden la vista del hospital. No obstante, uno bien puede imaginar que en las décadas de 1950 y 1960, el efecto de este edificio, situado a cierta distancia de la carretera y detrás de jardines muy bien cuidados, era el de una modernidad deslumbrante.

La realeza y la modernidad camboyana

Asimismo e indirectamente, el hospital revela la relación que hay entre la realeza y los desarrollos sociopolíticos en el país. El movimiento político Sangkum Reastr Niyum (que se puede traducir como “Comunidad Popular Socialista”), fundado por Sihanouk en 1955, desde un inicio planteó la idea de un socialismo interdependiente con la monarquía. Si bien algunos objetarían que la modernización implicada en el socialismo estuvo debilitada por sus vínculos con la monarquía, desde la perspectiva de Sihanouk se podría alegar que lo que entonces se gestaba era una variante peculiarmente moderna de la monarquía. En 1965, Sihanouk escribió un editorial para la revista *Kambuja*, intitulado “Nuestro budismo socialista”, que más tarde sería publicado como panfleto por el Ministerio Camboyano de Información. El ensayo original fue escrito pocos meses después de que Sihanouk rompió todo vínculo diplomático con Estados Unidos, y en parte representó el gesto que manifestaba que el camino de Camboya no era ni el de Estados Unidos ni el comunismo, a los que él criticó profusamente. Este editorial también fue un modo de rememorar el camino de desarrollo del Sangkum Reastr Niyum hasta la fecha y de enmarcar sus logros en términos budistas.

³¹ Norodom Sihanouk, “Urbanisme, Phnom Penh ‘Le nouvel Angkor Thom’. Villes provinciales. Tourisme & industrie hôtelière. Artisanat...”, en *Photos-Souvenirs du Cambodge: Sangkum Reastre Niyum*, Phnom Penh, Rama Printing International, 1969.

De modo similar a como hizo Khuon Nay en su discurso de 1950, el editorial hablaba del reconocimiento budista de la universalidad del sufrimiento humano y de una obligación socialista de atacarlo. El esfuerzo “socialista” para resolver el problema del sufrimiento se concibió en buena medida en términos de la munificencia y la generosidad de la monarquía.

El editorial retoma bastantes elementos de un libro de Alexandra David Need, quien había escrito, utilizando imágenes sorprendentemente militaristas, que “el budismo es una escuela de energía estoica, de perseverancia decidida y de mucho coraje, cuyo objetivo es entrenar ‘guerreros’ para que combatan el sufrimiento”.³² Sihanouk escribe:

Transpuesto al plan de nuestra política nacional, una doctrina de este tipo hace de nosotros “guerreros”, convencidos y enérgicos, que luchan por nuestra ideología nacional, lo cual significa, en cuanto a la política interna se refiere, la lucha contra la falta de desarrollo, contra la injusticia social, elevar el nivel de vida de nuestro pueblo, su felicidad y su *joi de vivre* en fraternidad y de común acuerdo.³³

En este ensayo, Sihanouk también hace varias referencias esparcidas a Ashoka como el modelo de la realeza budista, como cuando cita a Need: “En el pilar que el emperador Ashoka mandó construir para edificación de sus súbditos, se puede leer: ‘Considero el bienestar de todas las criaturas como la meta por la cual peleo’” y Sihanouk añade su propio comentario al respecto: “Ésta es la meta del Sangkum”.³⁴

Aún más sorprendente, quizá, son las otras dos analogías en el mismo ensayo. El autor hace referencia a la historia del rey Vessantara, la anterior encarnación del Budha Gautama, quien representó la generosidad absoluta, hasta el grado de querer sacrificar todas sus pertenencias y su familia. Esta analogía sugiere que Sihanouk mismo era una suerte de Vessantara (una idea que, llevada hasta sus extremos lógicos, también lo convertiría en un *bodhisattva*). Lo que en realidad argumenta es que

³² Ian Harris (en comunicación personal) sugiere que David Need podría haber recibido la influencia de las ideas vitalistas de Julius Evola.

³³ Sihanouk, *Notre Socialisme Bouddhique*, Phnom Penh, Ministère de l'Information, 1965, pp. 8-9.

³⁴ *Ibid.*, p. 19.

el pueblo camboyano ha sido generoso con los proyectos del Sangkum Reastr Niyum debido al ejemplo de Vessantara: “Los extranjeros deben saber que el 80% de nuestras escuelas y enfermerías y un gran porcentaje de otros logros nuestros no son sino fruto de la generosidad —debería decir de la caridad budista— de un sinfín de admiradores de Vessantara”.

La otra analogía que hace Sihanouk en su ensayo se refiere al rey de Angkor, Jayavarman VII, patrón del budismo Mahayana y antiguo monarca camboyano fuertemente asociado al budismo en la conciencia colectiva camboyana. El modelo de Jayavarman VII representa un motivo recurrente en el periodo de Sihanouk; se trata de un conquistador mundial que también fue un renunciante, a quien diversas imágenes lo representan meditando. Además de ser budista, Jayavarman VII también fue el rey de Angkor que más se involucró en proyectos de construcción. En 1969, Sihanouk equiparó los proyectos de construcción del periodo del Sangkum Reastr Niyum con los de Jayavarman VII y nombró a Phnom Penh “el nuevo Angkor Thom”.³⁵ En el editorial de 1965, Sihanouk hace uso de Jayavarman VII para explicar el socialismo budista y cita los numerosos templos y monumentos del antiguo rey, sus miles de kilómetros de caminos y canales y sus cientos de *hospitales*.³⁶ Me interesa recalcar el grado al que la visión de una nueva sociedad “moderna” se construyó para hacer eco de la iconografía del budismo camboyano.

En un artículo reciente y provocativo sobre la realeza camboyana en relación con el icono del rey leproso, Ashley Thompson³⁷ sostiene que, desde tiempos de Jayavarman VII (y a partir de las inscripciones de la época conocidas como los Edictos de Hospital), la realeza, en virtud de su asociación con la budeidad y su extensión metonímica al cuerpo de la población, ha estado asociada a la curación. El bienestar físico y moral del rey está estrechamente vinculado al bienestar físico y moral del reino. Los Edictos de Hospital emplean símbolos bélicos para

³⁵ Sihanouk, “Urbanisme, Phnom Penh...”.

³⁶ Sihanouk, *Notre Socialisme Bouddhique*, p. 8. (Cursivas añadidas.)

³⁷ Ashley Thompson, “The suffering of kings: substitute bodies, healing, and social justice in Cambodia”, en John Marston y Elizabeth Guthrie (eds.), *History, Buddhism..., op. cit.*

describir la *conquista* del rey sobre el sufrimiento y la enfermedad. La asociación entre realeza y curación, arguye la autora, se extiende al reinado de Sihanouk. El énfasis público en las décadas de 1950 y 1960 a partir del cual se equiparan los proyectos de hospitales de Jayavarman VII y los propios proyectos de Sihanouk apoya, hasta cierto punto, la tesis de que esta idea operó en la conciencia colectiva camboyana y añade una dimensión a la “modernidad” de estos proyectos.

El hospital para monjes se terminó de construir en el periodo del Sangkum Reastr Niyum y no podemos asumir que todas las ideas en el panfleto sobre el socialismo budista se desarrollaron plenamente en ese periodo. El proyecto del hospital sin duda anticipó la visión de Sihanouk acerca del socialismo hasta el grado de que se presentó como una combinación de voluntad popular y patrocinio real. Los discursos que tuvieron lugar durante la inauguración del hospital concedieron a Sihanouk el crédito de donaciones gubernamentales para la construcción del hospital y los arreglos para conseguir apoyo extranjero. No sabemos si estos discursos de verdad reflejan una participación activa en el proyecto por parte de Sihanouk o si simplemente responden al hecho de que en esa época el cuerpo social estaba tan íntimamente relacionado con la realeza que todos los proyectos públicos solían ser concebidos como obra de Sihanouk.

Lo que sí sabemos es que ya durante las dedicatorias del hospital, los discursos representaban la construcción del hospital dentro de la tradición de Jayavarman VII. El representante de la Orden Thammayut declaró durante la ocasión: “En nuestro país el budismo ha encontrado un resurgimiento glorioso. Casi se le puede comparar con el glorioso crecimiento [del budismo] en tiempos de Jayavarman VII: tan solo por el hecho de que nuestro rey es un budista de primer orden”.³⁸ El representante del Ministerio de Religión aludió a una famosa cita de Jayavarman VII cuando dijo que:

La construcción de este hospital para monjes es un indicio de que estuvo en concordancia con las políticas del gobierno, encabezadas por el

³⁸ Estas líneas hacen referencia al rey Suramarit. *Kampuchea Soriya*, “Bidhī Sambodh Chlāi Mandi Bedy Brāḥ Saigh”, *Kampuchea Soriya*, vol. 28(4), 1956, p. 394.

príncipe [Sihanouk], bajo la soberana autoridad del rey y de la reina, quienes continuamente han albergado el deseo de erradicar la enfermedad de entre los monjes y eliminar las enfermedades de entre el pueblo, pues la enfermedad del pueblo es la enfermedad del rey.³⁹

Todavía habría de construirse otro hospital para monjes en Takeo en 1957, además de una enfermería en la localidad de un enorme *wat* en Phnom Penh, el Wat Mahamontrey, más o menos en la misma época. Después de esto, hasta donde he podido determinar, parece que la idea perdió su vitalidad. De hecho, Sihanouk no habría de ser conocido por patrocinar la construcción de templos o escuelas budistas.⁴⁰ Si concebimos el hospital como un *obsequio* a la *sangha*, como parte de la tradición theravada para generar méritos, no surge ningún otro patrón similar en lo subsiguiente. Lo que sería más característico del periodo de Sihanouk son los “obsequios” al *pueblo*. En un inicio, varios de estos proyectos contaron con ayuda financiera del extranjero, como fue el caso de la ayuda soviética para la construcción del Soviet-Khmer Friendship Hospital, muy cerca del hospital para monjes; más tarde representarían movilizaciones sociales importantes. El hospital para monjes, así como una escuela médica que se terminó un año antes cerca de lo que sería la ubicación del Sakyamunichedi, prefiguró el hecho de que habría mucha actividad de construcciones de hospitales durante el periodo del poder político de Sihanouk. Un reporte de Estados Unidos de finales de la década de 1960 afirma que:

[...] se dice que muchas de las instalaciones y servicios se construyeron gracias a las donaciones masivas y a la mano de obra proporcionada por el pueblo de una aldea o distrito. Los informes de participación civil proceden de fuentes oficiales y existe evidencia que apoya la afirmación de que la gente en las áreas urbanas contribuyó con fuertes cantidades de dinero para la construcción del hospital y que los aldeanos de las gran-

³⁹ La cita exacta en los Edictos de Hospital, según la versión de Thompson, dice así: “La enfermedad del cuerpo del pueblo era para él una enfermedad del alma, y por ello mucho más dolorosa: pues es el sufrimiento del reino lo que produce el sufrimiento de los reyes, no su propio sufrimiento”. Thompson, “The suffering of kings...”, *op. cit.*, p. 97.

⁴⁰ Comunicación personal, Helen Grant Ross (febrero 14 de 2004). Sin embargo, resulta claro que él participó con frecuencia en las dedicaciones rituales.

jas proporcionaron mano de obra voluntaria para la construcción de las enfermerías locales.⁴¹

Esto fue parte de una campaña organizada por Sihanouk. De acuerdo con Martin,⁴² el proyecto comenzó en 1964, cuando Camboya rechazaba la ayuda de Estados Unidos: “El Estado proporcionaba hierro para reforzar el concreto; los aldeanos tuvieron que proporcionar arena y ladrillos y efectuar la construcción”. Según lo describe Martin, el programa fue bastante exitoso en términos de los puros números de edificios construidos, pero contaba con una calidad de Pueblo Potemkin en las provincias más remotas, puesto que no había dinero para medicinas o muebles. La autora relata que las comunidades pedían prestado medicinas y muebles de la capital o de pueblos vecinos para las ceremonias de inauguración y después los regresaban. Sin duda, había un elemento teatral en los proyectos “modernizantes” de Sihanouk. Resulta interesante que el teatro que fue la construcción del hospital, de manera consciente haya trazado sus paralelos con el reinado de Jayavarman VII.

La historia posterior

Mediante conversaciones con distintas personas en Phnom Penh en la actualidad, he detectado que la creencia general es que el hospital para monjes fue construido bajo el patrocinio directo de la reina, Sisowath Kossamak, de quien el hospital tomó su nombre, aun cuando no he podido encontrar ninguna evidencia o documento que corrobore su participación. A mi juicio, esto refleja una tendencia camboyana popular de olvidar las instituciones de la sociedad civil como tales y concebir los proyectos de ese periodo más bien como parte de un mandato real general.⁴³ También puede reflejar el hecho de que las donaciones

⁴¹ Frederick P. Munson, *et al.*, *Area Handbook for Cambodia*, Washington, U. S. Government Printing Office, 1968.

⁴² Marie Alexandrine Martin, *Cambodia: A Shattered Society* (trad. Mark M. McLeod), Berkeley, University of California Press, 1994, p. 74.

⁴³ La idea de que la reina Kossamak patrocinó la construcción del hospital también está formulada en Sam, *Khmer Buddhism and Politics 1954-1984*, Newington, CT, Khmer Studies Institute, 1987, p. 9.

a la comunidad monástica por parte de mujeres de alto rango poseen una fuerte resonancia cultural.

Hasta la fecha sólo he podido hallar poca información acerca de las condiciones reales de la administración del hospital, qué tan distinto fue de otros hospitales o qué impacto tuvo en la comunidad monástica camboyana. Uno de los administradores actuales del hospital refiere que antes de 1975, el hospital atendió sobre todo casos de tuberculosis o de complicaciones relacionadas con la tuberculosis. Además de monjes, también fueron atendidas personas laicas, quizá *achar* íntimamente asociados a *wats* budistas; éstos fueron internados en la planta baja, de modo que estuvieran en un nivel inferior al de los monjes. La nieta de Khuon Nay recuerda que su hermano menor, Khuon Kim Seng, fue médico principal allí: “Vivía dentro de las inmediaciones con toda su familia, en una casa de madera que estaba junto a un estanque lleno de lotos”.⁴⁴ (El estanque rodeaba el hospital como una suerte de foso. La casa se situaba afuera del muro que estaba atrás del hospital, junto a un pequeño puente que unía el terreno del hospital con el exterior.) Al parecer hubo ocasiones en que en el hospital trabajó personal médico del extranjero. Un folleto en francés que informaba sobre las normas del hospital, dice acerca de los enfermeros:

Su función es la misma que la de las enfermeras de otros hospitales, con una pequeña diferencia en cuanto al *status* de los pacientes se refiere. Aquí, de hecho, se trata de monjes que están enfermos y con quienes es necesario comportarse con sumo tacto, paciencia y consideración. En una palabra, es necesario saber cómo tratarlos con el debido respeto y deferencia, sin que ello implique descuidar la disciplina y las normas internas.⁴⁵

Un folleto para recaudar fondos en 1964 afirma que el hospital recibió dos millones de ríeles al año por parte del gobierno de Camboya, pero que esta cifra tenía que ser suplementada con el dinero que los donadores habían prometido al año o al mes, además del dinero recaudado mediante la venta de flo-

⁴⁴ En comunicación personal, Dina Nay, febrero 9, 2004.

⁴⁵ Hôpital des Bonzes, *Règlement Intérieur*, Phnom Penh, Hôpital des Bonzes, 1956, p. 4.

res y plantas. Los exhortos para recaudar fondos por lo general se difundieron por radio en fechas santas (*thngay sel*) en cadena nacional.⁴⁶

En abril de 1975, el Khmer Rojo mandó a la población de Phnom Penh evacuar la ciudad y trasladarse a los campos, y a lo largo del periodo de Pol Pot casi todos los monjes fueron obligados a abandonar sus hábitos. El hospital para monjes ya no volvería a ser un hospital para monjes *per se*, aunque al parecer se utilizó con propósitos médicos durante la era de Pol Pot y se convertiría en uno de los primeros hospitales en entrar en vigor tras la caída de la Kampuchea Democrática.

Durante el periodo de la República Popular de Kampuchea, el hospital volvió a operar para atender al público en general bajo el nombre de Hospital 17 de Abril. No fue sino hasta inicios de la década de 1990 que se volvería a llamar Hospital Preah Kossamak. Más o menos al mismo tiempo, uno de los monjes superiores camboyanos, Samdech Oum Sum, alguna vez relacionado estrechamente con Chuon Nath, realizó dos intentos por separado para establecer unidades médicas dedicadas a los monjes, mas ambas tentativas fracasaron poco tiempo después de haber comenzado a operar. Cuando él viajó a Estados Unidos en compañía de Tep Vong, patriarca Mahanikay, el dinero que les donaron fue destinado para dos proyectos, uno de los cuales era un edificio para monjes en el Hospital Calamette.⁴⁷ El edificio se construyó poco después, pero su uso muy pronto encontró cambios, si bien todavía un signo lo identifica como una unidad para monjes y una placa reconoce las contribuciones de camboyanos y estadounidenses.⁴⁸ Más tar-

⁴⁶ Kaev Sār^{et}, *Aūbi Dānānisaīks knuō Kār Juay Saīgroṭ Braṭ Saīkh ābādh*, Phnom Penh, 1964, pp. 6-7.

⁴⁷ A causa del embargo comercial de Estados Unidos en esa época, se tuvieron que enviar los fondos a Camboya vía una ONG, American Friends Service Committee, que contaba con la autorización del Departamento del Estado para llevar a cabo actividades humanitarias en Camboya. Yo pude acompañar a los dos monjes durante su visita a Washington y, el mismo año, visité la zona de construcción del hospital. Obtuve confirmación de los arreglos financieros gracias a Susan Hammand, del Proyecto para la Reconciliación entre EEUU e Indochina, y a Dave Elder, del American Friends Service Committee. (Comunicación personal, enero 12, y enero 22 de 2004, respectivamente.)

⁴⁸ Elizabeth Guthrie, sacando conclusiones a partir del trabajo de campo de Sek Sisokhom, hace referencia al proyecto del hospital para monjes en Calamette. Aunque la imagen completa aún está lejos de ser clara, su información proporciona ciertos

de, en 1994, Samdech Oum Sum organizó la construcción de un pequeño hospital-enfermería en el terreno de su propio *wat*, el Wat Mahamontrey, bajo la dirección de las autoridades de salubridad municipales. El personal de salubridad municipal se mostró reacio ante el no lucrativo hospital para monjes y por tanto el proyecto se quedó a la mitad del camino; así, el edificio se convirtió en una residencia para monjes cuando falleció Oum Sum. Estos acontecimientos tal vez demuestren que un hospital para monjes, originalmente asociado a la recién lograda independencia y el proyecto de modernidad, no puede atrapar la imaginación y el apoyo popular del mismo modo que lo podría haber hecho antes de la guerra.

El recordatorio más vívido del Hospital Preah Kossamak es un *preah vihear* en miniatura que aún se yergue en el terreno, un edificio de piedra con decoraciones en el estilo de Angkor, construido sobre una plataforma elevada de tierra. Después de ser empleado como almacén, el edificio retomó su uso religioso original. Cuando lo visité en 2004, lo utilizaba un pequeño grupo de ascetas laicos, seis *doun chi* y cuatro *ta chi*. Ellos dijeron que habitaban en las inmediaciones del *wat* y que desde los últimos cuatro años venían a este sitio para meditar durante la época de lluvias. En un día cualquiera, recibían instrucciones de un monje que pertenecía a un *wat* relacionado con el Venerable Sam Bunthoeurn, un carismático maestro de meditación que fue asesinado en 2003 en circunstancias bastante oscuras. En un punto visible se colocó un retrato de la reina Kossamak en conjunción con el altar principal del Buda; los ascetas me dijeron que ella había sido la principal donadora del hospital. Me sorprendieron enormemente la gran belleza del pequeño templo y la serena sensación de espiritualidad que evocaba en relación con el terreno del hospital, el edificio más grande del hospital y el pequeño grupo de mujeres y hombres que estaban en retiro. Después supe que los pacientes del hospital aún creen que el sitio posee enormes poderes curativos.

indicios de que la decisión de emplear el edificio para pacientes que no fueran monjes generó cierta controversia en su momento. Elizabeth Guthrie, "Buddhist temples and cambodian politics", en *People and the 1998 National Elections in Cambodia: Their Voices, Roles and Impact on Democracy*, Phnom Penh, Experts for Community Research, 2002, pp. 63-64.

Conclusiones

La importancia del hospital para monjes radica en el hecho de que constituye un producto esencial del periodo de la independencia de Camboya y el modo en que entonces se concibió el proyecto de modernidad. Quisiera hacer hincapié en el grado en que este proyecto de modernidad estuvo imbuido de referencias a lo que a veces se podría denominar la cultura “premoderna” de Camboya: a la realeza y el budismo y la movilización de redes personales. En la medida en que podemos generalizar acerca de los proyectos de construcciones religiosas en Camboya, podemos observar que muchas de las preocupaciones que dieron forma a los movimientos religiosos neotradicionales, también dieron forma a los proyectos autorizados por el Estado y que se consideraron “modernos”.

Estas cuestiones poseen una relevancia mayor puesto que son análogas a los procesos que se estaban suscitando en otros países que cobijaban el budismo theravada al mismo tiempo, sobre todo en la medida en que aquellos países que recién se liberaban del yugo colonial se redefinían como países budistas y, de modos diversos, intentaban adoptar tipos de budismo reformado que pudieran compaginarse con sus visiones de la modernidad. Mi investigación sugiere que estas cuestiones fueron más sobresalientes en Camboya de lo que reconocen las historias oficiales de la época. De manera particular, me parece que las celebraciones de Buddha-Jayanti en Camboya, con sus paralelos que sucedían en otros países budistas, son mucho más significativas de lo que generalmente se estima. ❖

Traducción de
ADRIÁN MUÑOZ

Dirección institucional del autor
Centro de Estudios de Asia y África
El Colegio de México, A. C.
Camino al Ajusco núm. 20
Pedregal de Sta. Teresa
C. P. 10740
México, D. F.

Bibliografía

- Agence Khmer Presse, "Inauguration de L'Hôpital des Bonzes", 22 de febrero de 1956, p. C/2.
- BAPAT, P. V., *2500 Years of Buddhism*, Delhi, Government of India, The Publications Division, 1956.
- CASANOVA, José, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, University of Chicago Press, 1994.
- CHANDLER, David, *The Tragedy of Cambodian History*, New Haven, Yale University Press, 1991.
- CHATTERJEE, Partha, *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse?*, Londres, Zed Books for the United Nations University, 1986.
- DE BERNON, Olivier, "Le Buddh Daünay: Note sur un Texte Apocalyptique Khmer", BEFEO, 81, 1994, pp. 83-100.
- , "La prédiction du Bouddha", *Aséanie*, 1:43-66, 1998.
- EDWARDS, Penny, "Cambodge: The cultivation of a nation, 1860-1940", Ph. D. Dissertation, Monash University, 1999.
- , "Making a religion of the nation, and its language: the french protectorate (1869-1954) and the Dhammakāy", en J. Marston y E. Guthrie (eds.), *History, Buddhism, and New Religious Movements in Cambodia*, Honolulu, University of Hawaii Press, 2004.
- GOMBRICH, Richard, *Theravada Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*, Londres-Nueva York, Routledge, 1988.
- GUTHRIE, Elizabeth, "Buddhist temples and cambodian politics", en *People and the 1998 National Elections in Cambodia: Their Voices, Roles and Impact on Democracy*, Phnom Penh, Experts for Community Research, 2002.
- HANSEN, Anne, "Khmer identity and theravada buddhism", en J. Marston y E. Guthrie (eds.), *History, Buddhism, and New Religious Movements in Cambodia*, Honolulu, University of Hawaii Press, 2004.
- HARRIS, Ian (ed.), *Buddhism, Power and Political Order*, Londres-Nueva York, Routledge, 2007.
- Hôpital des Bonzes, *Règlement Intérieur*, Phnom Penh, Hôpital des Bonzes, 1956.
- Jā Gān y Un' Sou, "Prawatti Braḥ Sakyamunīchediy", *Kambujā Suriyā*, 56(4), 2000, pp. 87-93.
- Institut Bouddhique, *L'An 2500 du Bouddhisme*, Phnom Penh, Institut Bouddhique, [1957] 2001.

- KAEV SĀR”ET, *Aūbi Dānānisaiṅks knuō Kār Juay Saigroḥ Braḥ Saikh ābādh*, Phnom Penh, 1964.
- Kampuchea Soriya, “Bidhi Sambodh Chlāi Mandi Bedy Braḥ Saigh”, *Kampuchea Soriya*, vol. 28(4), 1956a, pp. 382-397.
- , “Bidhi Sambodh Chlāi Mandi Bedy Braḥ Saigh”, *Kampuchea Soriya*, vol. 28(5), 1956b, pp. 491-100.
- KHUON NAY, “Āramgakāthā”, en *Sakhāntikā Samāgam Gilān Saikhbrāḥ caūboḥ Braḥ Saikh Buddhasāsanik*, 1950.
- LESTER, Robert C., *Theravada Buddhism in Southeast Asia*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1973.
- MALALASEKERA, G. P., *Dictionary of Pali Proper Names*, Nueva Delhi, Munshiram Manoharlal Publishers, 1983.
- MARSTON, John, “La reconstrucción de budismo ‘antiguo’ de Camboya”, *Estudios de Asia y África*, vol. xxxvii(2), 2002, pp. 271-303.
- MARTIN, Marie Alexandrine, *Cambodia: A Shattered Society*, trad. Mark M. McLeod, Berkeley, University of California Press, 1994.
- MUNSON, Frederick P. et al., *Area Handbook for Cambodia*, Washington, U. S. Government Printing Office, 1968.
- P”ĀI KĀT’, Ven, “Gilānupañhānakathā”, *Kampujā Suriyā*, 29(1), 1957, pp. 1-9.
- REYNOLDS, Craig, *Thai Radical Discourse. The Real Face of Thai Feudalism Today*, Ithaca, Nueva York, Southeast Asia Program, 1987.
- REYUM, “New Khmer Architecture”, en *Cultures of Independence*, Phnom Penh, Reyum, 2001, pp. 3-62.
- SAM, Yang, *Khmer Buddhism and Politics 1954-1984*, Newington, CT, Khmer Studies Institute, 1987.
- SARKISYANZ, E., *Buddhist Background of the Burmese Revolution*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1965.
- SIHANOUK, Norodom, *Notre Socialisme Bouddhique*, Phnom Penh, Ministère de l’Information, 1965.
- , “Urbanisme, Phnom Penh ‘Le Nouvel Angkor Thom’. Villes Provinciales, Tourisme & Industrie Hoteliere, Artisanat...”, en *Photos-Souvenirs du Cambodge: Sangkum Reastre Niyum*, Phnom Penh, Rama Printing International, 1969, pp. 1-5.
- SMITH, Frank, *Interpretive Accounts of the Khmer Rouge Years: Personal Experience in Cambodian Peasant World View*, Occasional Paper, núm. 18, Madison, WI, Center for Southeast Asian Studies, 1989.
- STUART-FOX, Martin y Rod Bucknell, “The politicization of the Buddhist Sangha in Laos”, *Journal of Southeast Asian Studies*, 12(1), 1982, pp. 60-80.

- THION, Serge, "The cambodian idea of revolution", en *Watching Cambodia*, Bangkok, White Lotus, 1993, pp. 77-94.
- THOMPSON, Ashley, "The suffering of kings: substitute bodies, healing, and social justice in Cambodia", en John Marston y Elizabeth Guthrie (eds.), *History, Buddhism, and New Religious Movements in Cambodia*, Honolulu, University of Hawaii Press, 2004, pp. 91-112.