



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

MARSTON, JOHN A.
EL RESTABLECIMIENTO DEL MONACATO CAMBOYANO
Estudios de Asia y África, vol. XLVIII, núm. 1, enero-abril, 2013, pp. 55-97
El Colegio de México, A.C.
Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=58630439002>

- 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 RESTABLECIMIENTO DEL MONACATO CAMBOYANO

JOHN A. MARSTON¹

El Colegio de México

Un artículo de Charles Keyes, publicado en 1994, describe cómo en septiembre de 1979 una delegación de monjes *theravāda* proveniente de Vietnam ordenó nuevamente a siete camboyanos que habían sido monjes antes del régimen de Pol Pot, y cómo estos monjes con votos renovados restablecieron luego, oficialmente, el linaje camboyano. Esta ceremonia, en mi opinión, podría ser considerada uno de los rituales de fundación más significativos del nuevo Estado, la República Popular de Kampuchea.

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

Como todos los monjes fueron privados de su estatus eclesiástico durante la Kampuchea Democrática, el primer paso para revivir el budismo fue la renovación del proceso de ordenación, para el que se requerían ceremonias específicas conducidas por grupos de monjes tradicionalmente definidos. Nadie, por más que hubiera sido antes un monje, podía simplemente ponerse los hábitos y declararse ordenado; esto es

Este artículo fue recibido por la dirección de la revista el 4 de febrero de 2011 y aceptado para su publicación el 20 de mayo de 2011.

¹ La investigación para este artículo fue financiada, parcialmente, por 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 de una copia del texto de Do Trung Hieu. Ésta es una versión sustancialmente revisada del artículo presentado en el coloquio “La práctica de la historia en las religiones asiáticas”, El Colegio de México, 13-14 de octubre de 2006.

un requisito universalmente reconocido del budismo tradicional, que no está relacionado con la política de ningún Estado. Aparentemente, en 1979 hubo cierto número de tales renovaciones en privado del estatus de monje, pero la continua tolerancia de esta práctica no sólo habría minado la política de que la religión sirva a los intereses nacionales: habría también desacreditado al budismo camboyano frente a los budismos de otros países asiáticos [...] De este modo, el Frente y el CRPK [Consejo Revolucionario del Pueblo de Kampuchea] organizaron una ordenación inicial apropiada el 19 de septiembre de 1979, con una delegación enviada por la comunidad budista de Vietnam —posiblemente parte de la comunidad camboyana residente en Vietnam—, cuyos templos no habían sido clausurados por las autoridades vietnamitas luego de 1975. Siete camboyanos, todos ellos ex monjes con fojas de servicio que iban de veinte a sesenta años, fueron nuevamente ordenados.²

Como he descubierto, sin embargo, los datos indican que muchas de las ordenaciones hechas antes de septiembre de 1979 estuvieron lejos de ser simples autoordenaciones. Como representación del creciente interés por el restablecimiento del monacato, en muchos casos con el apoyo de las autoridades locales, a menudo fueron serios intentos por reproducir los requisitos tradicionales para la ordenación. Representan el espíritu creativo de ese tiempo, reflejan una extendida determinación para hacer funcionar las cosas después de años de caos, y muestran, más de lo que podemos suponer por los ampliamente difundidos reportes históricos, que el proceso no fue simplemente impuesto desde arriba.

Lo que sigue es un trabajo de antropología histórica, en el sentido de que muestra acontecimientos históricos que tienen lugar en las bases, en contraposición con los sucesos descritos en las narrativas más dominantes. Describo la acción individual buscando su significado, pero es una acción que en última instancia estaría afectada por un emergente contexto político y social. Mi modo de análisis es consistente con aquel de Bourdieu; es decir, se ocupa de observar detrás de las formulaciones públicas de los hechos para encontrar las realidades más caóticas de la práctica social; con la salvedad de que, si bien la teoría de Bourdieu ha sido criticada a veces por reducir invariablemente las motivaciones a la búsqueda individualista de poder,

²Michael Vickery, *Kampuchea: Politics, Economics and Society*, Londres-Boulder, Frances Pinter-Lynne Rienner, 1986, pp. 161-162.

los sujetos involucrados en la “práctica” que estamos documentando no se interesan en sus dinámicas de poder, sino en la búsqueda de una vocación religiosa trascendente, incluso cuando hay consideraciones de poder involucradas.

Existe una fascinante literatura sobre las ordenaciones, que las analiza como rito de pasaje,³ y el artículo de Keyes, “Ambiguous Gender: Male Initiation in a Buddhist Society”,⁴ es uno de los trabajos clave de esta corriente. Aquí, sin embargo, estoy más interesado en entender la ordenación como un medio para la legitimación social de los monjes, y la legitimación de la sociedad desde el punto de vista de los monjes. Se debe tener en cuenta también que el linaje de ordenación representa, de manera importante, un mecanismo de memoria *sangha* —incluso en cuanto es más místico que fáctico— que establece su relación con el pasado, y que la capacidad de distinguir un linaje genuino es un medio de formar ese pasado, así como también de proyectar su continuidad hacia el futuro.

Ha habido casos históricos de linajes *theravāda* que, por una razón u otra, terminaron y fueron recomenzados, por lo general en un contexto de guerra o de revueltas políticas. Nara-pathisithu, el último rey importante de Pagan, acusando a los *sangha* de corrupción, declaró inválido el linaje de ordenación existente y envió a los monjes a Sri Lanka para establecer un linaje nuevo y puro.⁵ El caso más extensamente documentado es la extinción del más alto linaje en Sri Lanka, el que luego de un tiempo fue restaurado por monjes siameses en el siglo XVIII;⁶ la

³ Arnold van Gennep, *The Rites of Passage*, trad. de Monika B. Vizdon y Gabrielle L. Caffee, Chicago, University of Chicago Press, 1964; H. Leedom Jr. Lefferts, “Clothing the Serpent: Transformations of the *Naak* in Thai-Lao Theravada Buddhism”, en Lynne Milgram y Penny Van Esterik (eds.), *The Transformative Power of Cloth in Southeast Asia*, Montreal, Canadian Council for Southeast Asian Studies-The Museum for Textiles, 1994; Sou Ketya, Hean Sokhom y Hun Thirith, *The Ordination Ceremony of Buddhist Monks in Cambodia: Past and Present*, Phnom Penh, Center for Advanced Study, 2005.

⁴ Charles Keyes, “Ambiguous Gender: Male Initiation in a Buddhist Society”, en Carolyn Bynum, Stevan Harrell y Paula Richman (eds.), *Religion and Gender: Essays in the Complexity of Symbols*, Boston, Beacon Press, 1986, pp. 66-96.

⁵ Keith W. Taylor, “The Early Kingdoms”, en Nicholas Tarling (ed.), *The Cambridge History of Southeast Asia*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, pp. 166-167.

⁶ Richard Gombrich, *Theravada Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*, Londres-Nueva York, Routledge, 1988, p. 139; Anne M.

observación de los detalles de los acontecimientos de 1979 puede incluso iluminar esos hechos históricos. El interés que tienen dichos acontecimientos radica, sobre todo, en el hecho de que, desde una perspectiva budista, una ruptura del linaje monástico es una catástrofe de grandes dimensiones, y el restablecimiento de ese linaje se vuelve, de modo similar, un suceso de gran peso histórico.

Comencemos por recordar la cuestión básica: qué constituye una ordenación. El vinaya necesita de un mínimo de diez monjes para llevar a cabo una ordenación,⁷ pero los comentaristas han permitido sólo cinco en distritos remotos, que son definidos como el mundo entero fuera del valle del Ganges medio.⁸ Para la iniciación de un novicio en los países del sudeste de Asia, la presencia de un solo monje, el preceptor, es frecuentemente considerada adecuada. Para la alta ordenación, *bhikkhu*, un patrón común para el sudeste de Asia *theravāda* es convocar a cinco monjes, aunque a veces se haya recurrido al contingente completo de diez monjes, por ejemplo, en el norte de Tailandia.⁹ En Camboya, en la dominante secta *mahanikay*, fueron requeridos, tradicionalmente, 21 monjes,¹⁰ y Wells, en un libro sobre budismo tailandés publicado en 1939, reporta que el número aprobado era de 28.¹¹ Una excepción importante a la regla, como se me relató en Camboya, muy relevante para

Blackburn, "Localizing Lineage: Importing Higher Ordination in Theravadin South and Southeast Asia", en John Clifford Holt, Jacob N. Kinnard y Jonathan S. Walters (eds.), *Constituting Communities: Theravada Buddhism and the Religious Cultures of South and Southeast Asia*, Albany, Suny Press, 2003, pp. 131-149.

⁷ T. W. Rhys Davids y Hermann Oldenberg (trans.), *Vinaya Texts, Parte 1*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1881, p. 175.

⁸ Thanissaro Bikkhu, *The Buddhist Monastic Code II: Vol. II, The Khandhaka Rules Translated and Explained*, Valley Center, Metta Forest Monastery, 2002, cap. 14, p. 15; Gombrich, *Theravada Buddhism...*, *op. cit.*, p. 107.

⁹ Keyes, "Ambiguous Gender...", *op. cit.*, pp. 77-78; Donald K. Swearer, *The Buddhist World of Southeast Asia*, Albany, Suny Press, 1995, p. 51.

¹⁰ Sou, Hean y Hun, *The Ordination Ceremony of Buddhist Monks in Cambodia...*, *op. cit.*, p. 55.

¹¹ "En este caso veinte y cinco monjes se sentaron en dos semicírculos concéntricos a una distancia prescrita de alrededor de veinte pulgadas. Los extremos del semicírculo se encuentran más cerca de la puerta. El Upajjhāya se sitúa en el centro de la curva, dándole la espalda al altar y enfrentando la puerta por donde entra el candidato. Casi a los extremos del semicírculo se sientan los dos monjes que han actuado de tutores del candidato". Kenneth Elmer Wells, *Thai Buddhism: Its Rites and Activities*, Bangkok, The Bangkok Times Press, 1939, p. 123.

este tema, es la concesión de que una estatua del Buda pueda tomar el lugar de uno de los *bhikkhu* requeridos; sin embargo, no he encontrado hasta el momento algún fundamento escrito para esta concesión. El grupo de monjes que pone en práctica la ordenación incluye un preceptor (*upajjhāya*, pronunciado, en jemer, *kru upachea*), al menos una persona designada como interlocutor ceremonial con el ordenado —en jemer, *kru sotr*—, y el resto de los monjes conocidos como *kannekaq sang* (otro término para ellos es *bathabat*).

De acuerdo con el *vinaya*, el preceptor para la alta ordenación debe ser “un *bhikkhu* instruido y competente que haya completado diez años o más de diez años”.¹²

La necesidad, en 1979, de ceremonias de ordenación surgió debido a que la práctica del budismo fue prohibida en Kampuchea Democrática (1975-1979) y como consecuencia de que a los monjes se les despojó de su hábito; además, porque entonces las instituciones budistas fueron disueltas. Como veremos, uno de los problemas es saber en qué medida hubo monjes que vivieran durante ese periodo sin renunciar a sus votos. No es una cuestión fácil de resolver. Harris describe el proceso que se desarrolló luego de la victoria del Khmer Rouge, en abril de 1975, cuando los primeros en ser expulsados fueron los monjes de más alto rango. Poco después fueron forzados a dejar los hábitos quienes vivían en zonas no liberadas. Finalmente, en los tres últimos meses de 1975, después de la temporada de lluvias, se les pidió a los últimos monjes de las zonas liberadas que dejaran sus órdenes.¹³ Harris da amplio margen para el número de monjes que mantuvieron hasta el final del periodo sus votos: desde cien, que incluye a quienes huyeron a países vecinos, hasta doce, cifra proporcionada por el Ministerio de Religión. El asunto se complica por el hecho de que algunos monjes pudieron respetar sus votos en forma variable.

He estudiado los cuatro sitios donde tuvieron lugar las primeras ordenaciones (antes de septiembre de 1975). Dos son de especial importancia, ya que involucran a los monjes Nel Mony y Chang Sang, que condujeron cientos de ordenaciones;

¹² Rhys y Oldenberg, *Vinaya Texts*, op. cit., p. 178.

¹³ Ian Harris, *Cambodian Buddhism: History and Practice*, Honolulu, University of Hawaii Press, 2005, pp. 178-179.

son también los casos para los que tengo mayor documentación. Sin embargo, los otros dos sitios de ordenación, para los que en cada caso escribo sobre la base de una sola entrevista, parecen tener relevancia para describir la trayectoria de los acontecimientos: se trata de una ordenación temprana cerca de la frontera con Vietnam, en Kampong Cham oriental, y de una ordenación *thammayut*, en Takeo.

La información que poseo sobre estas primeras ordenaciones proviene casi exclusivamente de entrevistas, y reconozco que esta fuente de información conlleva el riesgo de basarse en la mala memoria de las personas. Donde he sido capaz de entrevistarme con más de una persona involucrada he encontrado muchas contradicciones. No obstante, hay suficiente consistencia en los relatos como para confiar en haber obtenido un bosquejo general. La información que utilizo proviene de algunas provincias de Camboya; por ello, un estudio sistemático, con entrevistas por todo el país, podría revelar otras trayectorias. Las áreas donde he investigado corresponden, según recuerdan oficiales de gobierno, con los principales lugares de ordenaciones “irregulares”.

Long Sim

Antes de discutir el patrón general de ordenaciones tras la liberación, debe hacerse alguna mención del caso peculiar de Long Sim, cuyo retorno al *sangha* pudo haber sido más un simbolismo político que otra cosa, pero que ilustra el argumento de que desde un comienzo el Frente Unido de Kampuchea por la Salvación Nacional (en adelante Frente), que acompañaba a las fuerzas vietnamitas en el derrocamiento del régimen de Pol Pot, declaró que el retorno del budismo y del monacato era uno de sus principios básicos. Cuando se tomó la decisión, en 1978, de crear el Frente (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.¹⁴ Long Sim

¹⁴ *Summary of World Broadcasts*, “The Cambodian ‘National Front’ Central Committee”, FE/5986/A3/2, 5 de diciembre, 1978.

se convirtió en monje a causa de que el Frente consideraba que contar con uno en el Comité Central le otorgaría legitimidad al nuevo Estado.¹⁵ Prak Ing, el *acharia* del *wat* Unnalom durante el periodo de la República Popular, recuerda que Long Sim había sido abad de un *wat* en Svay Rieng antes de la guerra; según el ministro de Religión, oficial Chhorm Iem, estaba en un círculo de gente conectada con Sao Phim, quien se convertiría en líder de la Zona Oriental durante los años de Pol Pot y fuera asesinado luego durante unas purgas. Conocemos relativamente poco de Long Sim o de las circunstancias bajo las que asumió los hábitos en el periodo que conduce a la caída del Khmer Rouge, aunque en una entrevista hecha en 2010, Pen Sovan, el líder del Frente, dijo que Long Sim había retomado los hábitos a pedido suyo, en Tay Ninh, sin pasar por una ordenación formal y con el objetivo de sumarse al Frente, el 17 de noviembre de 1978.¹⁶ Long Sim acompañó a Tep Vong a la Unión Soviética y Mongolia en los primeros meses del periodo de la República Popular.¹⁷ Según Prak Ing, Long Sim mantuvo su residencia, durante 1979, en los cuarteles del partido, quizá una consecuencia lógica del hecho de que hasta la ordenación de septiembre no hubo templos *wat* funcionando dentro de los límites urbanos de Phnom Penh. Sin embargo, él tampoco se sumó a los *wat* que comenzaron sus actividades en los suburbios de la ciudad. Pronto abandonó el monacato. De acuerdo con

¹⁵ Michael Vickery (*Kampuchea...*, *op. cit.*, pp. 106-107, n. 9) cuenta que *madame* Peou Lida, vicepresidente 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 dice que ella evadió responder dónde había estado Long Sim durante el régimen de Pol Pot. Peou Lida, cuyo nombre original es Sisowethvong Monipong, era de familia real. Como en un artículo publicado en 1986 se menciona que ella viajó a Mongolia en representación del Frente, es posible que acompañara a Long Sim y Tep Vong al congreso en Ulán Bator.

¹⁶ Pen Sovan declaró que en su calidad de “khmer libre” había mandado a Long Sim a comprar hábitos y a ponérselos (entrevista con Pen Sovan, 2 de julio de 2010). Al menos un monje de alto rango de más edad me había expresado dudas anteriormente acerca de que esta ordenación hubiese seguido los procedimientos formales.

¹⁷ Ian Harris, *Buddhism under Pol Pot*, Phnom Penh, Centro de Documentación de Cambodia, 2007, p. 183. Esto se confirma parcialmente en mi entrevista con el ministro de religión, oficial Chhorm Iem, el 20 de marzo de 2007. Chhorm Iem, quien trabajó con el Frente en los primeros tiempos de la República Popular, dijo que Long Sim había ido a Mongolia antes de que él entrara en comunicación con el Consejo Asiático Budista por la Paz.

Thien Tam, Long Sim había ya dejado los hábitos cuando la ordenación de septiembre tuvo lugar, aunque participó en las discusiones de la época. Su decisión de dejar los hábitos puede haberse debido, como me expresó un oficial, a que ya tenía 60 años de edad y, por razones de salud, se le hacía difícil mantener los rigurosos principios de la vida monástica. Según varias fuentes, que incluyen a Prak Ing y Pen Sovan, Long Sim había tenido esposa y un hijo, pero se separó de ellos cuando retomó los hábitos. Fue vergonzoso para él cuando ellos reaparecieron, por lo que abandonó el monacato para responsabilizarse de 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 lo mencione. El caso de Long Sim ilustra entonces la conciencia, desde los comienzos de la República Popular de Kampuchea en adelante, de la necesidad simbólica de monjes, y cómo consideraciones políticas vinieron a jugar un papel preponderante en la renovada ordenación de monjes, claramente visible al público. Cuestiones sobre la legitimidad de su ordenación, sin duda, se encuentran detrás del hecho de que Long Sim abandonara los hábitos tan pronto.

Kampong Cham Oriental

Chan Oun es un monje ahora residente en un *wat* en Rochester, Minnesota, y fue un joven monje antes del periodo de Pol Pot. Durante ese lapso, estando él en sus treinta, participaba en un grupo itinerante en la provincia de Prey Veng. Él relata lo que debe 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 de hecho uno de los sitios donde las tropas vietnamitas, junto a las del reciente Frente camboyano, entraron al país cuando fue derrocado el régimen de Pol Pot. Su historia es interesante, tanto por su antigüedad como porque informa sobre el modo en que las autoridades promovían la nueva ordenación de monjes, y por como la gente respondía con entusiasmo en los primeros días de la nueva era. Decía él que cuando el Frente entró a Camboya fueron arrojados, desde

el aire, panfletos religiosos con instrucciones específicas. Indicaban a la gente que debía regresar a sus aldeas de origen, que los monjes debían renovar sus votos y que las costumbres budistas tradicionales debían ser restablecidas. Él se encontró con un oficial del Frente, quien lo alentó a retomar sus votos, y fue cuando se enteró de que el Frente estaba organizando una ceremonia en Memot.

Como lo cuenta Chan Oun, el primer problema que tuvo fue obtener tela blanca para los hábitos monásticos. Por ello, antes de ser ordenado, se dirigió a su región de la provincia Prey Veng. Allí sabían que él había sido un monje y, cuando supieron que necesitaba tela para la ceremonia de ordenación, la gente se dispuso inmediatamente a intercambiar arroz para obtenerla y así proporcionarle los hábitos. La tela blanca se conseguía fácilmente, no así los tintes de azafrán, que debían de comprarse en el mercado negro.

Chan Oun comenta que su preceptor era un monje camboyano llamado Ta Nep, quien había huido a Vietnam como refugiado político. El ritual lo realizaron 22 monjes que llegaron de Vietnam. Sólo Ta Nep era un refugiado camboyano; los demás eran vietnamitas. Fueron ordenados Chan Oun y otros dos monjes solamente; menciona Chan Oun que Ta Nep ordenó a muchos otros monjes a lo largo del tiempo. La ordenación, sostiene él, obtuvo la aprobación del Frente, incluso al grado de realizar un esfuerzo especial a fin de organizar fuerzas militares y custodiar la ceremonia. Luego de la ceremonia, Chan Oun regresó a Prey Veng. Aunque fue presionado más tarde para dejar esos hábitos y ordenarse en el linaje aprobado oficialmente, jamás lo hizo. Su historia muestra la importancia que tuvo la ordenación para el Frente en sus primeros pasos y que no todas las ordenaciones que tuvieron lugar en los primeros tiempos fueron autoordenaciones.

Nel Mony y el *wat* Sansom Kosol en los suburbios de Phnom Penh

Nel Mony fue el preceptor más conocido del periodo, y ahora trataré de él y de las ordenaciones que llevó a cabo cerca de

Phnom Penh, aunque pudo haber hecho antes otras, 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 de Phnom Penh durante los últimos años del periodo colonial francés; es decir, fue probablemente uno de los monjes mejor educados de su generación.¹⁸ Fue designado para el puesto de abad y jefe del distrito monástico en Tbong Khmum, Kampong Cham, donde se hallaba muy bien establecido cuando estalló la guerra. Cautivo por grupos guerrilleros durante un corto periodo a comienzos de los años setenta, huyó luego a Phnom Penh para escapar de la guerra. Residió en el *wat* Unnalom cuando la ciudad cayó y, tras ser evacuado, se dirigió a un *wat* rural en Kampong Speu, donde tenía amigos. Los monjes que vivían allí abandonaron la orden uno detrás del otro. En 1976, según cuenta, las autoridades de la Kampuchea Democrática le ordenaron quitarse los hábitos, a lo que respondió que no podía. Los aldeanos le advirtieron que si persistía en su actitud podía ser asesinado, pero no se arrendó. Una semana después, las autoridades le comunicaron que no tenía que dejar de vivir como un monje, pero sí dejar de usar los hábitos de la orden. Sopesó las reglas del vinaya y concluyó que podía cambiar su vestimenta sin modificar su comportamiento. Nunca fue convocado a realizar trabajos físicos pesados y, sostiene él, pudo continuar con el estilo de vida de un monje. Mantenía sus ropas monásticas en un atillo que llevaba siempre consigo.

Inmediatamente después de la caída de Kampuchea Democrática regresó a Phnom Penh. En los primeros días había restricciones para entrar a la ciudad, y mucha gente que retornaba del campo se concentraba en áreas adyacentes al casco urbano. Fue atraído por el *wat* Sansom Kosol, localizado junto al camino del dique que circunvala la ciudad. Al igual que otros observadores, Nel Mony deja muy en claro que las autoridades deseaban el restablecimiento, al menos simbólico, del budismo en el país. Según él, las autoridades en Phnom Penh estaban procurando activamente antiguos monjes para este propósito. Así, él y otros cuatro se “ordenaron” con el apoyo de las autori-

¹⁸ Entrevista con Nel Mony, 16 de septiembre de 2006. Mis hallazgos están confirmados también en Harris, *Buddhism under Pol Pot*, *op. cit.*, p. 186.

dades locales el 7 de abril.¹⁹ Miles de personas presenciaron el momento en que los cinco hombres rodearon ceremonialmente el *vihara* a lomo de caballo, de modo tradicional, para luego entrar en él e iniciar el ritual de ordenación. No hubo preceptor, y sólo una imagen del Buda y una copia del Tripitaka justificaron la ceremonia. Nel Mony, en todo caso, nunca consideró haber dejado el monacato.

En las dos semanas siguientes comenzaron a llegar hombres desde todos los puntos de Camboya para nuevas ordenaciones, y él asumió el papel de preceptor. Estas ordenaciones no tuvieron tanto apoyo de las autoridades como las primeras, pues con los primeros cinco monjes, como comenta Nel Mony, ya tenían “suficiente para mostrar a los extranjeros”; de esta manera, el proceso originalmente aprobado por las autoridades empezó a tomar vida propia. Mony describe lo que debe haber sido una especie de negociación con las autoridades y asegura que se logró que permitieran ordenarse a monjes mayores de 50 años; de hecho, sólo pocos hombres menores de 50 años se ordenaron en ese momento, entre ellos tres ahora muy prominentes en el *sangha* del distrito de Cheoung Prey. Ya que por todo el país se inauguraban *wat*, cada vez más hombres llegaban al *wat* Sansom Kosol para ordenarse. Un jefe comunal que había traído un grupo para ser ordenado dijo que Nel Mony era llamado “patriarca” en esa época. La declaración de Nel Mony en cuanto a que él ordenó entonces cerca de 1 000 monjes me parece creíble, por los relatos de personas con quienes me entrevisté; pero si fuera una exageración, incluso una fracción de ese número sería significativa. Dos de los ahora monjes de más alto rango en Camboya, Samdech Noun Nget y Samdech Loh Lay, residían por ese tiempo en el *wat* Sansom Kosol y fueron ordenados por él. Según Nel Mony, los hábitos fueron otorgados por el secretario del Partido en Phnom Penh, Vann Sen, y el ministro de Comercio, Tang Sarim, 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 e ingresado como evidencia en un juicio, de agosto de 1979, contra los

¹⁹ Él recuerda solamente los primeros nombres de los otros cuatro monjes: Chaem, Phon, Mom y Sot.

ausentes Pol Pot y Ieng Sary. El texto indica que 68 monjes residían en el *wat Sansom Kosol*.²⁰

Samdech Loh Lay fue uno de los que llegaron al *wat Sansom Kosol* durante el periodo posterior al retorno inicial de Nel Mony al *sangha*. Él describe el *wat Sansom Kosol* como una especie de “desierto” (*prey*); ningún edificio estaba intacto.²¹ Monje altamente educado antes del periodo de Pol Pot, Loh Lay había sido forzado a dejar los hábitos en 1975 y pasó el periodo del Khmer Rouge en Srey Santhor, distrito de Kampong Cham. Después de la caída de Pol Pot regresó a Phnom Penh, que era, dice, un lugar aterrador; se quedó por un tiempo en casa de un antiguo estudiante. Esperaba asistir 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 fue allí. Por esa época “pudo haber habido 30, 40 u 80 ordenaciones por día”; él mismo fue ordenado en una ceremonia de 80. La mayoría de los monjes volvieron a sus distritos de origen luego de la ordenación; él recuerda que había sólo 30 monjes residentes permanentes. Dormía en un desnivel del suelo, debajo de uno de los muros del destruido *vihara*. Aunque se ordenó en el linaje establecido en la ceremonia de septiembre, y ahora lo acepta sin dudar, la importancia de ese momento en el *wat Sansom Kosol* la indica quizá el hecho de que por más que le han ofrecido puestos en los más prestigiosos *wat* de Phnom Penh, Loh Lay ha continuado viviendo allí. De hecho, además de Ngun Nget, cuatro de los siete monjes que acudieron a la ceremonia de septiembre habían sido previamente ordenados por Nel Mony; es decir, todos menos Tep Vong y Kaet Vay.

Chan Sang en Trang, Takeo

El caso de Chan Sang es mucho menos conocido en Phnom Penh e involucra pocos monjes prominentes, pero en número de ordenaciones su trabajo es tan importante como el de Nel Mony.

²⁰ Howard J. de Nike, John Quiglye y Kenneth J. Robinson (eds.), *Genocide in Cambodia: Documents from the Trial of Pol Pot and Ieng Sary*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 2000, p. 45, citado en Harris, *Cambodian Buddhism...*, *op. cit.*, pp. 191 y 292, n. 5.

²¹ Entrevista del 9 de marzo de 2007.

Chan Sang nació en 1940 y se ordenó en 1964, en el *wat* Chuos del distrito Trang; era más joven que Nel Mony. Tenía poco más de 30 años cuando el Khmer Rouge se apoderó del área donde vivía. En condición de monje fue transferido a dos *wat* de la provincia de Kampot; en el *wat* Serei Sangkum, según su testimonio, se enteró del plan del Khmer Rouge para hacer que los monjes dejaran los hábitos.²² Así, en 1973 o 1974, decidió huir a Vietnam.²³ Partió con un joven novicio llamado Rin, de 17 años de edad, que había estado viviendo con él por varios años como una especie de hijo adoptivo. Fueron a un gran campo de refugiados cerca de la frontera, dirigido por Om San Nou, un monje de Kampuchea Krom; sin embargo, pronto prosiguieron su marcha hacia el *wat* Ampil Svay, en la localidad de Svay Ton, An Giang, en Vietnam del Sur, donde el abad le otorgó una posición de autoridad y donde enseñó a escribir jemer. Pasó cinco años ahí, periodo que incluye la caída del gobierno de Saigón. Con el tiempo, el joven novicio Rin se ordenó monje. Cuando el Khmer Rouge incursionó en territorio de Vietnam del Sur, la pareja huyó lejos de la frontera y se instaló en otros *wat*. Hacia fines de 1978, advertido por Oum Son Nou sobre los últimos acontecimientos, se mudó cerca de la frontera. Junto con Rin volvió a Chuos poco después de la liberación, con certeza antes de los días feriados por el nuevo año camboyano.²⁴ Al principio, ellos realizaban sólo ordenaciones de novicios. Luego solicitaron ayuda a Som Nou,

²² El relato de Chan Sang concuerda en casi todo con el de Kenneth Quinn ("Political Change in Wartime: The Khmer Krahom Revolution in Southern Cambodia, 1970-1974", *Naval War College Review*, primavera, 1976), quien escribió sobre las actividades del Khmer Rouge en Takeo y Kampot durante el periodo 1970-1974 basado en entrevistas que tuvo con refugiados en Vietnam del Sur. Como Chan Sang, Quinn escribe sobre monjes que son desplazados de sus lugares de origen y concentrados en lugares especiales que designaba el Khmer Rouge. Si bien Chan Sang parecía decir en la entrevista que tuvo con él que se fue porque conocía los planes del Khmer Rouge para prohibir el monacato, es claro a partir del artículo de Quinn que sólo *algunos* monjes fueron obligados a abandonar los hábitos (los que se suponía iban subsecuentemente a sumarse a las filas del ejército).

²³ En la entrevista que tuvimos dice haber tomado esta decisión el 7 de abril de 1974 pero, como demuestra tener una tendencia a equivocarse con las fechas y sus familiares y el joven que lo acompañara a Vietnam dicen que fue en 1973, esta última datación parece ser la más probable.

²⁴ Chan Sang da la fecha del 24 de enero. Rin asegura que llegaron en abril, poco antes del año nuevo.

quien envió a Mao Ou, un monje *khmer krom* proveniente del *wat* Taok Biet; tras unas pocas ordenaciones *bhikkhu*, Mao Ou regresó a Vietnam convencido de que Chan Sang estaba en condiciones de continuar como preceptor. Las primeras ordenaciones *bhikkhu* pudieron haber tenido lugar en junio, según recuerda Rin; él y Kaet, un monje *khmer krom* muy cercano a ellos, eran los *kru sotr* en las ceremonias, mientras que los monjes mayores del lugar hacían de *bathabat*; había nueve de ellos en total. Su derecho a realizar ordenaciones tenía amplio reconocimiento provincial, asegura Chan Sang, aunque no nacional.

Chan Sang declara haber hecho 664 ordenaciones. En la mayoría de los casos, los hombres llegaban hasta él en carros tirados por bueyes para ser ordenados; no obstante, a veces a él le tocaba viajar para encontrarse con ellos; por ello, posteriormente, consiguió una bicicleta. La mayor parte de los hombres que ordenó residían en un puñado de distritos en el sur de Takeo.²⁵ Ocasionalmente, recorría grandes distancias, incluido el oeste de la provincia de Kampot y, una vez, 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 la parte de Takeo donde él vivía; podía viajar hacia el oeste en tren y era llevado en automóvil desde Kampong Som a Srae Ambil. Supo de unas pocas ordenaciones llevadas a cabo en la provincia de Koh Kong por monjes tailandeses que habían cruzado la frontera desde Trat, y en Kampot por otro monje que había ingresado desde Ha Tien en Vietnam, pero constituían un pequeño número de casos. Nunca se dirigió hacia el este, a la provincia de Prey Veng, aunque algunos de los monjes que él había ordenado realizaron ordenaciones allí, en su representación, como Mao Ou, el monje *khmer krom* que había practicado ordenaciones con él en Takeo.

²⁵ El 9 de marzo de 2007 me entrevisté con un hombre mayor, ahora monje en el *wat* Chenchea Trae, en el distrito de Samrong, Takeo: Han Tit. Recuerda haber conducido un carro de bueyes en el periodo inmediatamente posterior a la caída del régimen de Pol Pot, para llevar a un ex monje de nombre Pen Pon, quien iba a ordenarse con un monje que había regresado de Vietnam. Pen Pon habría de convertirse en el abad del *wat* Chenchea Trae por muchos años, hasta su muerte. Recuerda Han Tit que muchos monjes se ordenaron en aquel momento, pero que sólo dos eran del distrito de Samrong, que se encuentra a una significativa distancia de Trang.

Hubo también algunos monjes que cruzaron la frontera y ordenaron en el *wat* Trah, en Vietnam, durante ese mismo periodo; entre ellos el muy conocido monje Pan Suos.

El caso de Chan Sang, como el de Nel Mony, ilustra cuán numerosas fueron las ordenaciones que se llevaron a cabo en los meses que siguieron a la liberación del país tras la caída de Pol Pot. Y como con Nel Mony, parecen haber tenido alguna 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 hubo también intentos por 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 de disciplina más estricta; mantiene lazos muy estrechos con la familia real. Las dos órdenes tienen linajes de ordenación separados. La ceremonia que describiré tuvo lugar en la provincia de Takeo, e involucra a otro monje de Kampong Cham, quien insiste en que nunca dejó los hábitos durante el régimen de Pol Pot. Hago hincapié en este aspecto de conformidad con 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 basado en las entrevistas que tuve con un anciano monje que participó en la ceremonia. El esquema general de los sucesos que él relata es conocido y aceptado en los cuatro *wat* de la orden *thammayut*, localizados en lo que anteriormente era el distrito Cheoung Prey.

Kaev Nin, ahora de 80 años, fue novicio por cuatro años en su juventud.²⁶ Aunque pasó la mayor parte de su vida adulta como productor de arroz, el gran sufrimiento que experimentó con la Kampuchea Democrática lo motivó a ordenarse en 1979, sin importarle el hecho de que tuviera esposa e hijos.

²⁶ Entrevistas con Kaev Nin, 8 de agosto de 2003 y 6 de septiembre de 2006.

Su preceptor fue Paen Sen (también llamado Sar),²⁷ otro monje del distrito, quien declaraba nunca haber abandonado el monacato durante el régimen del Khmer Rouge (el abad actual en el *wat* al que Paen Sen estaba afiliado da una versión que ha circulado por la comunidad, que Paen Sen era un hombre tan viejo que el Khmer Rouge simplemente pensó que no valía la pena preocuparse por él). Fue Paen Sen quien organizó una caminata al *wat* Salong, en la provincia de Takeo, cerca de la frontera con Vietnam, para un grupo de hombres.²⁸ Es un viaje de más de 200 kilómetros, y tomó dos semanas el ir y volver. La ordenación fue realizada por cinco monjes, con Paen Sen como preceptor. Los otros cuatro se habían ordenado dos meses antes en un *wat thammayut* de Vietnam, que pertenece a la etnia jemer. Asumió el papel de *kru sotr* Maha Phen, un conocido monje *thammayut* que residió posteriormente, por un tiempo, en el *wat* Unnalom y después viajó a Francia. Siete monjes fueron ordenados, uno de ellos un joven novicio, quizá de 20 años, de Oudong, y el resto, de más edad, del distrito Choeung Prey, como Kaev Nin.²⁹ Cuando regresó al distrito de Choeung Prey, el contingente de monjes se dedicó a hacer ordenaciones.

El proceso desde la perspectiva de las áreas rurales

El patrón general de estas ordenaciones se vuelve más claro si observamos lo sucedido desde la perspectiva de un distrito rural en Camboya. En años recientes he realizado investigaciones de campo en el distrito Batheay, provincia de Kampong Cham, que en 1979 formaba aún parte de un solo gran distrito, Choeung Prey. Si bien lo ocurrido aquí no es típico las de áreas rurales del país, es sugestivo acerca de las posibilidades

²⁷ Ian Harris (*Buddhism under Pol Pot*, op. cit., pp. 179-180) escribe sobre Paen Sen, pero no discute su involucramiento en las ordenaciones.

²⁸ De acuerdo con Chan Sang, las ordenaciones *thammayut* fueron realizadas en el *wat* Khan Long, en el distrito Trang; no estoy seguro de que se trate del mismo *wat* y el mismo grupo de monjes descriptos por Kaev Nin.

²⁹ Él no recuerda los apellidos, pero pudo darme los siguientes nombres: Mon (el monje más joven), Chut, Phiromy, Noeum y Nuel.

que facilitaba el momento histórico y puede ser representativo de recurrencias encontradas en al menos la provincia de Kampong Cham. Po Diep, del *wat* Taprong (conocido también como *wat* Preah Meas), uno de los monjes más famosos en esta región, considerado un importante promotor del budismo no reformado (*boran*) en Camboya³⁰ y reconocido por sus artes esotéricas en sus bendiciones con agua (*sraoch toeuk*), y quien había sido monje antes de la guerra, expresa durante una conversación que renovó sus votos en cuatro ocasiones durante el periodo posterior a Pol Pot. Primero asumió los hábitos por sí mismo frente a una imagen del Buda en el *wat* Taprong, en cuyo restablecimiento tuvo participación; luego, participó en un grupo de ordenación en el *wat* Cheoung Prey, localizado en el mismo distrito, cuyo preceptor, Khing Naem, aseguraba nunca haber abandonado sus votos; posteriormente, fue ordenado por Nel Mony en Phnom Penh y, finalmente, dentro de la línea de descendencia oficial que se instaló luego de la ceremonia de septiembre de 1979.

Aunque mi conocimiento de la ordenación en el *wat* Cheoung Prey es limitado, parece que involucró a varios de los monjes que apenas un mes más tarde iban a ser ordenados por Nel Mony, incluidos Diep, el futuro abad del *wat* Tang Krasang, Ngun Son,³¹ y dos monjes que hoy son abates de importantes *wat* en Phnom Penh: Kroch Saret del *wat* Toeuk Thla y Sim Soyong del *wat* Saravan. Este acontecimiento es importante por cuanto demuestra que los aldeanos estaban tratando de reproducir las condiciones para una ordenación formal, y sugiere lo que pudo haber estado sucediendo en muchos lugares de Camboya.

Los primeros viajes de los monjes a Phnom Penh para ordenarse con Nel Mony son considerados ahora importantes y atrevidos. Sao Sareth, actualmente un oficial militar de alto rango encargado del comité para el *wat* Saravan, en aquel momento era un jefe comunal del distrito.³² Ayudó a los monjes

³⁰ Véase John Marston, "La reconstrucción de budismo 'antiguo' de Camboya", *Estudios de Asia y África*, vol. 37, núm. 2, 2002, pp. 271-303.

³¹ Escribí sobre Ngun Son en John Marston, "Death, Memory, and Building: The Non-Cremation of a Cambodian Monk", *Journal of Southeast Asian Studies*, vol. 37, núm. 3, 2006, pp. 491-505.

³² Entrevista con Sao Sareth, 12 de septiembre de 2006.

a ordenarse porque él mismo había sido un monje; contaba, además, con suficiente conocimiento de la lengua vietnamita como para ayudarles a negociar el viaje. Asegura haber conducido a catorce monjes (incluidos los cuatro mencionados arriba) al *wat* Sansom Kosol, recorriendo los 65 kilómetros a pie.³³ Aunque se estipulaba que sólo hombres mayores de 50 años podían ordenarse, al menos dos, Diep y Soyong, no alcanzaban esa edad. Soyong, presente en nuestra entrevista, se rió al recordar que firmaron papeles que indicaban que tenía más de 50 años de edad, cuando debió ser obvio que era mucho menor. Sao Sareth relata que fue muy criticado por las autoridades por haber organizado el viaje de ordenación, e incluso tropas vietnamitas lo condujeron a un bosque donde fue amenazado, pero los monjes intercedieron por su libertad.

Lo que observo aquí es un proceso en desarrollo en el cual comunidades e individuos que buscaban ordenarse asumieron sus propias estrategias para conseguir lo que la sociedad podía considerar una legítima ordenación, primero localmente y, luego, viajando a puntos cada vez más distantes. Durante el proceso, se involucraron cada vez más hombres. Al mismo tiempo, las autoridades afirmaban sus criterios para la ordenación.

Según la historia del monje *thammayut* Paen Sen, hubo por lo menos dos hombres en este distrito que declaran nunca haber abandonado sus votos durante el régimen de Pol Pot. Había en la población rural un entusiasmo general por las ordenaciones durante los primeros meses de 1979, evidente por el hecho de que había grupos de hombres dispuestos a viajar largas distancias a pie para ser ordenados.

Aunque mi investigación sobre otras regiones es muy limitada, conseguí hablar con varios monjes ancianos del distrito de Stong, Kampong Thom, en el área central de Camboya. Estos monjes habían sido ordenados dentro del linaje establecido en la ceremonia de septiembre de 1979, e indicaron que pudo haber algunas ordenaciones irregulares en los primeros meses de 1979, pero les restaron importancia, y sugirieron que fueron casos aislados, con pocas repercusiones. Uno de ellos tuvo dificultades para recordar el nombre de uno de esos monjes que

³³ Diep recuerda que sólo fueron siete.

había muerto al siguiente año de su ordenación. Otro monje me dijo que había sido ordenado como *novicio* en una ceremonia conducida por un solo monje que venía de otro lugar; este preceptor había nacido en Siem Reap, y ordenó a cuatro novicios: nuevamente, parece ser un caso aislado. (Los requisitos para la ordenación de novicios eran de todos modos más simples y menos controversiales.)

Todos reconocen que a comienzos de la década de 1980 había solamente 30 monjes en el distrito, número insuficiente, pues se requería un monje residente en cada uno de los cuarenta *wat*, por lo que tuvo que establecerse un sistema de rotación. Contrasta esta situación con lo que recuerda un monje ordenado por Chan Sang, quien dice haber participado en un encuentro en el distrito de Trang a comienzos de 1980, donde se reunieron 273 monjes. El contraste entre Takeo y Kampong Thom coincide con los comentarios de camboyanos que tuvieron la posibilidad de observar el patrón general. Un oficial del Ministerio de Religión, que estuvo en esa época con el Frente, indicó que las provincias donde hubo mayor número de monjes con ordenaciones irregulares fueron Takeo (donde actuaba Chan Sang), Kampong Cham y Kampong Speu (las provincias donde Nel Mony había residido antes y durante el régimen de Pol Pot, desde donde viajaron muchos monjes al *wat* Sansom Kosol). Si bien Chan Sang realizó algunas ordenaciones en Kampot y Koh Kong y hubo al menos unas pocas ordenaciones que involucraron a preceptores llegados de Vietnam y Tailandia, el número de ordenaciones y su peso fueron menos significativos en las regiones centrales del país.

Cabe, quizá, clasificar los casos de ordenación-recepción de los hábitos en cinco categorías: 1) aquellos que simplemente se colocaron los hábitos monásticos sin intentar llevar a cabo una ceremonia (aunque no he encontrado casos claros de este tipo); 2) aquellos que asumieron el monacato mediante una ceremonia frente a una imagen del Buda (sancionada o sin sanción de las autoridades locales); 3) aquellos que fueron ordenados por hombres que aseguraban no haber dejado nunca el monacato durante el régimen de Pol Pot; 4) aquellos que fueron ordenados por monjes que durante el régimen de Pol Pot residían fuera de Camboya (camboyanos o de otras nacionalidades), y

5) aquellos que cruzaron las fronteras para ser ordenados en *wat* de países vecinos.

¿Cuáles eran las motivaciones de quienes se convirtieron en monjes en ese momento? Probablemente, la mayoría de ellos habían sido monjes antes. Unos pocos poseían un gran sentido de identidad personal vinculado al *sangha* y ahora volvían a lo que sentían era su vocación. Es el caso de Samdech Loh Lay, un monje urbano educado en lengua pali en la tradición reformista asociada con Chuon Nath, y el de Po Diep, un monje del sector rural que se identificaba con las tradiciones apotropaicas del *sangha*. Su sentido de la importancia del monacato para su identidad hizo inevitable que regresaran a él. Otros se ordenaron específicamente por la crisis espiritual durante el régimen de Pol Pot, como comenta el monje *thammayut* Kaev Nin, que luego del gran sufrimiento que experimentó durante el régimen de Pol Pot se sintió forzado a entrar en el monacato, a pesar de que tenía esposa e hijos. En el punto exactamente opuesto estaban quienes, ya en avanzada edad y a causa de la muerte de su familia durante la Kampuchea Democrática, encontraron en la vida monástica un medio de supervivencia. La idea central de algunas de mis entrevistas con monjes ancianos en el distrito de Stong era que, después de la ordenación de septiembre, los oficiales locales elegían hombres viejos confiables, que se encontraran en necesidad de apoyo económico y que mostraran responsabilidad respecto de la propiedad del *wat*. Sin duda hubo muchas variaciones entre estos dos extremos. Es evidente que muchas comunidades deseaban restablecer las actividades de un templo budista, y animaban a antiguos monjes a reasumir los estatus que habían tenido alguna vez.

Desde un principio se estableció que sólo hombres mayores de 50 años podían convertirse en monjes; sin embargo, sabemos que algunos jóvenes estaban también dispuestos a ordenarse en esa época. Si bien, más tarde, algunos se convertirían en monjes para evitar el servicio militar (como, tal vez, siempre ha sucedido en Camboya), en esos primeros meses los jóvenes estaban más motivados probablemente por las mismas razones que los jóvenes actuales: su sentimiento, y el de sus familias, de que era una etapa natural en la vida de un hombre: que les daría educación y que generaría méritos, y —ya que lo

que ha sido reportado acerca de los jóvenes que se ordenaban en la frontera con Tailandia es válido sin duda dentro del país también— algunos deseaban conseguir méritos para sus padres, quienes habían muerto durante el régimen 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 de Tailandia, sabemos que tuvieron lugar tanto en los campos de movimientos de resistencia no comunistas —aquellos asociados con Sihanouk y aquellos asociados con Son Sann—, como en centros de detención en el interior de Tailandia. No obstante, los intentos por organizar formalmente las instituciones del budismo y el monacato fueron mucho más sistemáticos en los campos Son Sann.³⁴ 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, pudiesen congregarse para una nueva ordenación oficial. Casi inmediatamente aparecieron templos provisionales en los primeros campos de la frontera: de los siete *wat* que había en el Sitio II en 1990, sólo dos no habían sido establecidos en 1979, tan pronto como los jemer habían alcanzado la frontera [...] Muchos jóvenes fueron ordenados por primera vez en 1979-1980, debido a que querían hacer méritos para sus padres, quienes habían muerto sin el beneficio de una cremación o un funeral bajo el régimen de Pol Pot.³⁵

Como la caótica situación en la frontera cristalizó en un sistema organizado de campos hasta el otoño de 1979,³⁶ cabe suponer que la mayor parte de las ordenaciones de 1979 ocurrieron luego de la de septiembre en Phnom Penh, aunque no es completamente claro si así fue. Maha Ghosananda, un monje camboyano expatriado que luego logró fama a causa de su

³⁴ Habría después reportes de monjes en los campos del Khmer Rouge.

³⁵ Lindsay French, "Enduring Holocaust, Surviving History: Displaced Cambodians on the Thai-Cambodian Border, 1989-1991", tesis de doctorado, Harvard University, 1994, pp. 241-242.

³⁶ Josephine Reynell, *Political Pawns: Refugees on the Thai-Kampuchean Border*, Oxford, Refugee Studies Program, 1989.

liderazgo en las marchas por la paz de los años noventa, estaba en la frontera en esa época desempeñando un papel de importancia en la organización de los templos budistas en Sakeo, un campo afiliado inicialmente a los refugiados del Khmer Rouge, y también en otros campos.³⁷ En su momento, hubo un intento por regularizar el linaje de ordenación en los campos afiliados a Son Sann; allí, de acuerdo con Touch Sariddh, el preceptor oficial era un monje camboyano que había residido por muchos años en Tailandia, Buth Ngoy, del colegio budista Cittapawan cerca de Bangkok, fundado por un conocido monje tailandés anticomunista: Acharn Kittiwutho.³⁸ Otro monje camboyano que había vivido en Tailandia por mucho tiempo, y que es probable haya estado involucrado en el proceso, fue Maha Pich del *wat* Teparam, cerca del Golden Stupa, quien también mantenía lazos con Kittiwutho.³⁹

El budismo en los campos de Son Sann reclamaba explícitamente continuar la tradición budista camboyana; destacaba que representaba un *sangha* de monjes jóvenes a quienes se había prohibido ordenarse en Camboya. Era un grupo de monjes muy politizado; no del mismo modo en que lo estaban los monjes de la propia Camboya. A mediados de los años ochenta pudo haber habido 150 monjes y novicios en los campos afiliados a Son Sann.⁴⁰ French reporta que durante la temporada de lluvias, en 1990, había 346 monjes y novicios.⁴¹

³⁷ Katherine Poethig, "Locating the Transnational in Cambodia's Thammayatra", en John Marston y Elizabeth Guthrie (eds.), *History, Buddhism, and New Religious Movements in Cambodia*, Honolulu, University of Hawaii Press, 2004, pp. 197-212.

³⁸ Entrevista con Touch Sariddh, 19 de marzo de 2007. De acuerdo con Son Soubert, Buth Ngoy era muy cercano al general Im Chudet.

³⁹ Entrevista con H. E. Son Soubert, 19 de marzo de 2007. Kittiwutho era famoso por decir que la matanza de comunistas caía fuera de las restricciones budistas acerca del acto de matar, y por lo tanto no generaba desmérito (Charles Keyes, "Buddhist Economics and Buddhist Fundamentalism in Burma and Thailand", en Martin E. Marty y R. Scott Appleby [eds.], *Fundamentalism and the State: Remaking Politics, Economics, and Militance*, Chicago, The University of Chicago Press, 1993, p. 393). Peter Jackson (*Buddhism, Legitimation, and Conflict: The Political Functions of Urban Thai Buddhism*, Singapore, Institute of Southeast Asian Studies, 1989) escribe que hubo denuncias de que él participó en la venta ilegal de armas para las fuerzas de la resistencia jemer en la frontera con Tailandia.

⁴⁰ Son Sann, "Buddhism and the Future of Cambodia", en *Buddhism and the Future of Cambodia*, Rithisen, Khmer Buddhist Research Center, 1986, p. 161.

⁴¹ French, *Enduring Holocaust, Surviving History...*, op. cit., p. 244.

Los jóvenes también se ordenaban en los *wat* tailandeses de la frontera. Un abad jemer en un *wat* de Thapraya, cerca de la frontera, por ejemplo, parece haber ordenado a varios jóvenes cuando la resistencia se estableció en la frontera, en parte para ayudarles a escapar del servicio militar.⁴²

La lógica de la ceremonia de ordenación de septiembre

Estoy convencido de que era urgente una ceremonia de ordenación en septiembre. Si las autoridades camboyanas hubieran optado por reconocer las ordenaciones llevadas a cabo por Nel Mony y Chan Sang, y aun otros preceptores, no habría existido ninguna crisis de legitimidad; de hecho, se habrían evitado algunos problemas asociados a la ordenación de septiembre. Es decir, no veo ningún riesgo en la situación descrita por Vickery en el extracto citado al inicio de este artículo, en cuanto a que la “continua tolerancia de esta práctica no sólo habría minado la política de que la religión sirva a intereses nacionales: habría también desacreditado al budismo camboyano frente a los budismos de otros países asiáticos”. Las ordenaciones de Chan Sang podían ser criticadas debido a su falta de madurez e instrucción como monje; Nel Mony tenía esa madurez y esa instrucción, pero se cuestionaba si continuó siendo monje durante el régimen de Pol Pot. No hay fundamento en las escrituras para, por el simple hecho de no usar hábitos —quizá el argumento principal para decir que Nel Mony había abandonado el monacato—, invalidar los votos monásticos.⁴³

La ordenación de septiembre ha hecho surgir una serie de cuestiones. Camboyanos bien informados señalan el requisito, en las escrituras, de que un preceptor haya sido monje por al menos diez años; así, aunque los siete ordenados en la ceremonia de septiembre se convirtieron en monjes, no tenían derecho para realizar ordenaciones. Y han ido más allá para indicar un

⁴² Comunicación personal con Lindsay French, 26 de septiembre de 2007. Luego de que hube consultado este asunto con French, ella lo discutió con un trabajador y activista de una organización no gubernamental, Bob Maat, quien le contó la historia de las ordenaciones en Tapraya.

⁴³ Comunicación personal con Luis Gómez, octubre de 2006.

hecho obvio: que a pesar de esta violación técnica de las reglas, era razonable que hicieran ordenaciones por causa de las especiales circunstancias históricas; sin embargo, las autoridades podrían haber usado el mismo argumento en defensa de Nel Mony y de las ordenaciones de Chan Sang.

Mi propósito no es simplemente desacreditar la ordenación de septiembre, un acontecimiento complejo que respondió a situaciones sociales e históricas difíciles: en última instancia, no puede separarse la ordenación de la sanción de las autoridades estatales que, bajo el principio “al César lo que es del César”, tiene sus propias justificaciones.

En un relato en lengua vietnamita de la ceremonia,⁴⁴ Do Trung Hieu, un oficial vietnamita encargado de trabajar con los grupos budistas vietnamitas y unificarlos, describe la decisión de realizar la ceremonia de ordenación como resultado de sus discusiones con un miembro del Comité Central, Xuan Thuy. Su relato deja claro que un factor crucial para la decisión de llevar a cabo la ceremonia fue la invasión de China a Vietnam el 17 de febrero de 1979 por el problema que suscitó su presencia en Camboya: buscaban la manera de legitimar el nuevo gobierno que instalaron. Los camboyanos, le decía Do Trung Hieu a Xuan Thuy, debían agradecer a Vietnam. El proyecto, tal cual lo describe, originalmente incluía a monjes de otros países budistas, plan que podría haber sido más efectivo. Los oficiales religiosos vietnamitas contactaron a budistas en Sri Lanka e India, pero se negaron a participar, sin duda por razones políticas; los budistas soviéticos y de Mongolia⁴⁵ habrían participado, pero Do Trung Hieu no quiso porque eran *ma-hāyāna*).

Ya que el relato de Do Trung Hieu sugiere que la decisión de organizar una ceremonia de ordenación fue tomada en gran medida por él y Xuan Thuy, cabe al menos la *posibilidad* de

⁴⁴ Lê Hũ'u Dan, *Tài liệu soi sáng sự thật*, Fremont, Lê Hũ'u Dan, 1995, pp. 227-247.

⁴⁵ Se presumen asociados con el Consejo Budista Asiático por la Paz, con sus cuarteles en Ulán Bator. Una delegación del Consejo visitó Camboya en abril de 1979 y una delegación camboyana acudió a una conferencia del Consejo en junio del mismo año (Ian Harris, “Entrepreneurism and Charisma: Two Modes of Doing Business in Post-Pol Pot Cambodian Buddhism”, en Leakthina Chau-Pech Ollier y Tim Winter [eds.], *Expressions of Cambodia: The Politics of Tradition, Identity and Change*, Londres-Nueva York, Routledge, 2006, pp. 167-180).

que fuese planificada sin mucha conciencia de lo que sucedía en suelo camboyano, por ejemplo en cuanto a las ordenaciones hechas por Nel Mony y Chan Sang. Sin embargo, es igualmente posible que el relato de Do Trung Hieu simplifique un proceso que implicó consultas con oficiales vietnamitas y camboyanos de diferentes rangos.⁴⁶

Esto se indica al menos parcialmente en un documento elaborado en agosto, que es citado por Gottesman: las autoridades temían, quizá con razón, que los nuevos monjes ordenados pudiesen “aprovecharse [de la situación] y usar el budismo y las creencias de la gente para conducir y propagar actividades contra de los principios de la revolución pura y la seguridad nacional”.⁴⁷

La declaración sugiere que la seguridad nacional pudo haber sido un factor importante en la decisión de crear un nuevo y unificado linaje monástico. Si así fue, los oficiales estuvieron posiblemente menos preocupados por las ordenaciones de Nel Mony y Chan Song que por las pocas realizadas por monjes llegados desde Tailandia. Si el plan más formal para convertir a Buth Ngoy en el preceptor de un linaje de ordenación había sido puesto en práctica en los campos de la frontera, las implicaciones de esta clase de posibilidades eran evidentes para ambas partes del conflicto.

De hecho, las autoridades de la ordenación de septiembre promovieron la idea de un solo orden monástico que no distinguiera entre *mahanikay* y *thammayut*. Declararon inválidas las ordenaciones, todas con la etiqueta *mahanikay* o *thammayut*, y promovieron la idea de que el budismo era un sistema único, unificado bajo la dirección del Frente. Como Do Trung Hieu preparaba una campaña para unificar a los budistas dentro de Vietnam, este plan coincidía con su agenda general.

Otro factor que cabe considerar sobre el rechazo de las ordenaciones que habían tenido lugar pudo haber sido que se ignoró la regla de que solamente hombres mayores de 50 años

⁴⁶ Thien Tam, uno de los monjes vietnamitas que participaron en la ceremonia, me dijo que las dos personas responsables de esta ceremonia fueron Chea Sim y Matt Ly. Entrevista del 28 de junio de 2010.

⁴⁷ Evan Gottesman, *Cambodia after the Khmer Rouge: Inside the Politics of Nation Building*, New Haven, Yale University Press, 2002, p. 71.

podían ordenarse. En las entrevistas, tanto Nel Mony como Chan Sang insistieron en que ordenaron a muy pocos monjes jóvenes, como si desearan dejar en claro lo mucho que cooperaron con las autoridades, pero sus dichos fueron desmentidos por las mismas entrevistas. Me entrevisté con Nel Mony en el *wat* Saravan, en compañía de su ahora reconocido abad, Sim Sayong, quien sólo unos pocos días antes me había contado cómo, cuando era un veinteañero, asumió la orden monacal con Nel Mony como preceptor. Fui enviado ante Chan Sang por otro monje que siendo también un veintiañero asumió las órdenes con él. Cuando Chan Sang me dijo que quizá sólo 5% de aquellos a quienes tomó los votos eran jóvenes, casi de inmediato extrajo una fotografía donde aparecía de pie junto a otro monje que se había ordenado a una edad temprana. Prevenir la ordenación de monjes jóvenes debe haber sido un factor de importancia en la decisión de las autoridades para crear un nuevo linaje monástico que estuviera bajo su control, aunque no tuvo tal resultado.

Las autoridades camboyanas y vietnamitas buscaban líneas más claras de burocracia monástica; una burocracia monástica no necesariamente dominada por Vietnam, pero que sí interactuara con la emergente burocracia religiosa de Vietnam. Querían un monacato que fuese, para usar el término de Scott,⁴⁸ más “legible”, menos caótico que el que estaba emergiendo. En la medida en que lo invocado era la burocracia y la legibilidad, fue un proceso muy moderno. Pero es sorprendente que consideraran la necesidad de una ceremonia en ese momento: la nación moderna evoca siempre, por supuesto, si bien a veces cínicamente, la idea de continuidad frente al pasado, y en este caso procuró evocar ritualmente un vínculo con el pasado que de alguna manera tuvo que pasar por las manos de los libertadores vietnamitas.

⁴⁸ James C. Scott, *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*, New Haven-Londres, Yale University Press, 1998, p. 2.

Preceptores y ordenados el 19 de septiembre

Do Trung Hieu presenta una lista de doce miembros de la delegación; algunos confirmados por otras fuentes.⁴⁹ La lista incluye cinco monjes *kinh* (étnicamente vietnamitas) de la ciudad de Ho Chi Minh; cuatro monjes *khmer krom* de Rach Gia;⁵⁰ un “académico retirado”, también de Rach Gia; el poeta Hai Nhu, y otro miembro de la delegación de la ciudad de Ho Chi Minh, Do The, listado solamente por nombre.

La idea de que los participantes clave en la ceremonia eran *kinh* (o sea, de la etnia vietnamita) más que *khmer krom* (o sea, de la etnia jemer de Vietnam) es muy delicada en Camboya, pues se relaciona con temores históricos a un dominio de Vietnam y al resentimiento por la presencia vietnamita durante los años ochenta. El tema se evita sistemáticamente o se miente al respecto. Por ello, es muy difícil encontrar algún relato detallado de los procedimientos en Camboya.

En la ceremonia los tres oficiantes principales se identificaron seguramente como “vietnamitas”, aunque para ellos el *theravāda* era una práctica relativamente nueva y extraña, pues son tradicionalmente budistas *mahāyāna*. Lo que quiero destacar aquí es que un monje *kinh theravāda* (vietnamita, pero opuesto a los monjes de la etnia jemer de Vietnam) representaba casi por definición, una especie de hibridación cultural.

El trabajo académico sobre el budismo *kinh theravāda* apenas está comenzando a surgir. Como señala Bourdeaux,⁵¹

⁴⁹ El nombre de Buu Chon apareció en una emisión de radio del momento. La participación de Buu Chon y de Gioi Nghiem es mencionada por Binh Anson en un corto relato del budismo *theravāda* en Vietnam. En una visita al templo de Bu Quang, en 2006, el abad enlistó para mí a los cuatro monjes de ese templo que habían estado involucrados en la ceremonia: Buu Chon, Gioi Nghiem, Sieu Viet y Thien Tam. El reporte, en francés, de una agencia de prensa camboyana dice: “las ceremonias tuvieron lugar bajo el liderazgo de los venerables Thita Silo, Kolalo, y Kosla Chetto” (*Summary of World Broadcasts*, “Reordination of Buddhist Monks”, FE/6231/A3/6-7, 28 de septiembre de 1979). Probablemente fue el intento de unos periodistas para registrar en pali los nombres de los monjes, como los dados a monjes en sus ordenaciones y que un monje *theravāda* tendería a usar en una ocasión formal. No dicen mucho.

⁵⁰ Do Trung Hieu no menciona que eran *khmer krom*, pero es evidente por sus nombres, y se desprende de la entrevista con Prak Ing, y mi entrevista con uno de los monjes en Rach Gia.

⁵¹ Pascal Bourdeaux, “Du temps où le vénérable Hô Tông se nommait Lê Văn Giang: Étude de la fondation du bouddhisme theravada vietnamien à travers quelques éléments de biographie (périod 1883-1940)”, ms. inédito, 2007.

tiene sus raíces en los años treinta, un periodo de fermentación religiosa en Vietnam. Bourdeaux relata las circunstancias detrás de la creación del primer templo *kinh theravāda*, el Buu Quang, en Thu Duc, cerca de Saigón, en 1940. Refiere mucho acerca del fundador del templo, un hombre llamado Lê Văn Giang que luego de ordenarse tomaría el nombre de Hô Tông. Nacido en Phnom Penh, en 1893, de padre pescador mercante, estudió veterinaria en Hanói y regresó a Camboya para trabajar; ahí se sintió atraído por los círculos vinculados con el Instituto Budista, donde estudió meditación y pali. En 1935 decidió fundar un centro para estudios vietnamitas del budismo *theravāda*, en Phnom Penh, en el Sung Phuoc, hasta ese momento un templo *mahāyāna*. Esto a su vez llevó a la fundación del templo en Vietnam; en una ceremonia en la que el patriarca camboyano *mahanikay* Chuon Nath y otros 30 monjes camboyanos tomaron parte fueron establecidos los lindes de roca.⁵² Lê Văn Giang se ordenó en Phnom Penh y fue a residir en el nuevo templo el mismo año.

Los dos monjes de más edad en la delegación de septiembre de 1979, Buu Chon y Gioi Nghiem, son mencionados por Binh Anson como monjes que estudiaron en Camboya y fueron al templo Buu Quang en los primeros años. El relato de Do Trung Hieu menciona que los dos hablaban jemer, y aunque no hay muchos datos para una biografía personal, como en el caso de Lê Văn Giang, podemos suponer que, como este último, eran de un modo u otro productos de la burocracia colonial que llegó a identificarse con las prácticas religiosas camboyanas y se fascinó con la escritura pali. Do Trung Hieu nos dice que Buu Chon estudió en el *wat* Lanka, de Phnom Penh, durante doce años;⁵³ también estudió budismo, en 1952, en Sri Lanka. Instrucción que demuestra posteriormente, como autor de un diccionario pali-vietnamita. De los monjes *theravāda* en la delegación, Buu Chon era quien más claramente tenía un perfil internacional, ya que en 1954 había sido el líder de la

⁵² Binh Anson, "Theravada Buddhism in Vietnam". [<http://phatgiaonguyenthuy.com>, consultado en 1999.]

⁵³ Thien Tam me dijo, en 2008, que Buu Chon había residido en el templo Chraoy Chongvar cuando estaba en Camboya. Esto no impide que él estudiara en el *wat* Lanka, ya que podía cruzar el río en barco para ir a estudiar.

delegación vietnamita en la Sexta Asamblea Budista y participó en congresos de la Federación Budista Mundial, en 1957 y 1960, como miembro de la federación. Emisiones de radio de la época sobre la ceremonia de ordenación lo identifican como el líder de la delegación y “consejero de la Comisión Central del Budismo *theravāda* de Vietnam”. Su presencia le otorgó credibilidad a la delegación internacional, y el hecho, como veremos a continuación, de que estuviese incapacitado y no participara en la ceremonia real fue un golpe muy duro para los organizadores.

El relato de Do Trung Hieu describe a un tercer miembro de la delegación, Sieu Viet, nacido en Camboya y hablante de un perfecto jemer. Thien Tam me ha confirmado que este monje era conocido en Camboya como Nou Choeuy, usualmente llamado Ta (“abuelo”) Choeuy.⁵⁴ Como, de acuerdo con Samdech Loh Lay, su padre era jemer, hubo una genuina ambigüedad sobre su identidad étnica; sin embargo, los camboyanos que lo recuerdan se refieren consistentemente a él como “vietnamita”, y esta identidad era aparentemente lo bastante fuerte como para ponerlo en riesgo cuando los vietnamitas fueron expulsados durante el periodo Lon Nol y él se dirigió al templo de Buu Quang. Se había ordenado en Camboya cuando era joven y residió por un tiempo en el *wat* Mahamontrey, de Phnom Penh, durante el cual estuvo bajo la supervisión de Loh Lay. Su papel en la ordenación ha estado quizá más vivo en la memoria de los camboyanos que el de otros miembros de la delegación, a causa de que visitaba Camboya con frecuencia en los años ochenta y tenía residencia designada en el *wat* Mahamontrey, donde es recordado con gran respeto. Hacia 1990, cuando regresó definitivamente a Vietnam, estaba tan delicado de salud que hacía caridad en silla de ruedas.

Do Trung Hieu describe a Thien Tam, el cuarto monje *theravāda*, como discípulo de Buu Chon, y cuenta que no hablaba jemer. Tenía 33 años en ese momento, y se había ordenado bajo Buu Chon en 1963; en ese tiempo era asistente de Buu Chon y en principio no esperaba participar en la ceremonia de ordenación. Aún vive, es el abad de la pagoda Pho Minh,

⁵⁴ Entrevistas con Thien Tam, 8 de junio de 2008 y 28 de junio de 2010. Hago notar, sin embargo, que Prak Ing me dijo específicamente que Sieu Viet no era Ta Choeuy.

en Saigón, y como antiguo miembro de la jerarquía budista vietnamita participa frecuentemente en conferencias budistas internacionales.

Otro miembro de la delegación era el monje *mahāyāna* Minh Chau, quien no participó en la ceremonia de ordenación real. Al igual que Buu Chon, era un monje académico de alto perfil, que había estudiado en Sri Lanka e India por diez años, de 1952 a 1962, y servido como rector de la Van Hanh Buddhist University de Saigón (1965-1975).⁵⁵ Si bien no sabemos con exactitud lo que estaba haciendo en 1979, pronto se convertiría en el vicepresidente de la Conferencia Budista Asiática por la Paz y, en 1985, en el rector del Instituto Budista de Investigaciones de Vietnam. Sumado a su alto perfil, su presencia en la delegación respondía a una lógica obvia como investigador de pali, pues era capaz de juzgar sobre las escrituras relativas a la ordenación.

Los nombres de los cuatro monjes *khmer krom* eran Danh Dinh, Ngô Van Âm,⁵⁶ Danh Bân y Danh Dêm.⁵⁷ Según Danh Dinh, sus edades iban de 27 a 31 años, y casi por casualidad fueron elegidos para participar en la ceremonia. Sin embargo, según un *khmer krom* del área, había tenido lugar, a comienzos de los años setenta, una protesta de los monjes *khmer krom* contra el gobierno de Vietnam del Sur y los vínculos entre ellos y el Partido Comunista pueden haber sido más fuertes allí que en otras partes del delta del Mekong. Según Hisatoshi,⁵⁸ los cuatro monjes eran ex miembros del Frente de Liberación Nacional.

⁵⁵ Su corta biografía se encuentra en <http://www.budasas.org/ebud/milinda/mil-00.htm>.

⁵⁶ Do Trung Hieu y Hisatoshi cambiaron su nombre a Danh Âm, que sonaba más jemer. De acuerdo con Oudom Danh, un *khmer krom* que vive actualmente en Estados Unidos y que fue monje en el área, el monje *theravāda* Ngô Van Âm, de Rach Gia, era el hijo de un líder comunista de alto rango en Vietnam y de una mujer sino-jemer, lo que lo hacía un jemer algo ambiguo.

⁵⁷ Estos nombres me fueron dados por 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 los dados por Do Tru Hieur, excepto por Ngô Van Âm. Hisatoshi deletrea el apellido como Danh Diêm y da el nombre de un quinto monje, Danh Ôn.

⁵⁸ Ohashi Hisatoshi, "Diffusion of Vietnamese Theravada and Its Re-Import into Cambodia", en Ohashi Hisatoshi y Mikami Naomitsu (eds.), *Khmer People in Southern Vietnam: Their Society and Culture*, Tokio, Keio University Press, 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 camboyana de noticias comunicó que los ordenados (reporte traducido por el *Summary of World Broadcasts*) “habían sido monjes por entre 20 y 60 años, antes de que fueran obligados a dejar los hábitos por la camarilla de Pol Pot-Ien Sary”.⁵⁹ De acuerdo con Prak Ing, la selección fue hecha por el Comité Central del Frente; los criterios de principio, según Noun Nget, fueron que habían sido monjes por un largo periodo antes de la Kampuchea Democrática y que nunca se habían casado. Algunas consideraciones políticas también deben haber ejercido influencia.

Pen Sovan menciona que encontró a Tep Vong, el futuro líder del *sangha* camboyano, vestido de blanco en el área de un templo de Siem Reap, en junio de 1979, y le pidió acudir a Phnom Penh; allí, Tep Vong se quedó por algunos días en los cuarteles del Frente para luego ir a vivir al *wat* Unnalom, que previamente fue aseado. Pen Sovan declara haberle dicho que asumiera los hábitos de color azafrán, cosa que aparentemente hizo sin ninguna ceremonia tan pronto como esos hábitos llegaron de Vietnam (asunto controversial para los críticos de la “autoordenación”).⁶⁰

⁵⁹ *Summary of World Broadcasts*, “Reordination of Buddhist Monks” y “Vietnamese Buddhist Delegation in Cambodia”, FE/6231/A3/6-7, 28 de septiembre, 1979.

⁶⁰ Entrevista con Pen Sovan, 2 de julio de 2010. Por otro lado, Gotesman (*Cambodia after the Khmer Rouge...*, *op. cit.*, p. 73) dice 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”. 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 podría referirse al gobierno del Frente fundado en Phnom Penh en julio de 1979. Según Harris (*Cambodian Buddhism...*, *op. cit.*, p. 192), Kaet Vay estaba también, aunque el relato de Do Trung Hieu sobre cómo vino él a integrar el grupo de monjes que serían ordenados me lleva a ponerlo en duda. Hago notar también que Hisatoshi (“Diffusion of Vietnamese Theravada...”, *op. cit.*) dice, de acuerdo con un monje jemer de la provincia de Tra Vinh, Vietnam, que Tep Vong fue a su templo apenas lograda la liberación y reclamó sus hábitos, pero fue rechazado. 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. Pen Sovan indica claramente que Tep Vong estuvo en Camboya todo el tiempo: ¿será

Para Prak Ing todos los monjes, excepto Tep Vong y Kaet Vay, probablemente se habían ordenado con anterioridad, con Nel Mony.⁶¹ Kaet Vay, otra figura que aseguraba nunca haber abandonado su vocación monástica durante el régimen de Pol Pot, también llegó a Phnom Penh en túnica (según un hombre de Kampong Thom que dice haberlo acompañado; Thien Tam también menciona este detalle).⁶² Tep Vong ya había asumido los hábitos cuando viajó a la Unión Soviética y a Mongolia a comienzos de ese año, y en agosto, cuando hizo una declaración en el momento del juicio a Pol Pot y Ieng Sary.⁶³ Thien Tam recuerda que Top Vong ya vestía hábitos color azafrán cuando se encontró con la delegación de monjes que arribaba para la ceremonia de ordenación, en septiembre de 1979.⁶⁴

Nel Mony fue invitado a renovar sus votos con los otros monjes, pero no aceptó. En la entrevista que tuve con él, sugirió que no estaba dispuesto a renunciar a su ordenación anterior, posición que lo excluyó del nuevo linaje de ordenación y lo aisló de las autoridades.

Narración de la ordenación del 19 de septiembre de 1979

Como en el caso de anteriores estudiosos en lengua inglesa de la ordenación, me baso en gran medida en los cortes informativos del *Summary of World Broadcasts*. También he podido enterarme de algunos detalles a través de las entrevistas con personas que no estuvieron en la ordenación, pero que se mantuvieron muy bien informadas en ese momento. La mayor parte de mi descripción, sin embargo, en cuanto provee de detalles inéditos en la producción en lengua inglesa, proviene de mi entrevista con Prak Ing, por entonces especialista ritual laico en el *wat*

posible reconciliar su historia de haberse encontrado con Tep Vong en junio con otros relatos que lo sitúan como refugiado en Vietnam?

⁶¹ Entrevistas con Prak Ing, 16 de julio de 2003 y 19 de marzo de 2007. Cuando a Samdech Loh Lay se le hizo la misma pregunta dijo que estaba seguro de que Noun Nget, Et Sum y Prak Dith se habían ordenado con Nel Mony. No tenía certeza sobre Kaen Von y no mencionó a Din Sarun.

⁶² Entrevistas con Suos Mao, 16 y 19 de junio de 2010.

⁶³ Harris, *Cambodian Buddhism...*, op. cit., p. 179.

⁶⁴ Entrevista con Thien Tam, 8 de junio de 2008.

Unnalom, lugar en el que tuvo lugar la ceremonia, y de un reporte en lengua vietnamita realizado por Do Trung Hieu.⁶⁵ Estas dos fuentes coinciden en la mayor parte de los puntos, pero difieren, no obstante, en dos asuntos de importancia: el nombre del preceptor y las circunstancias de la muerte de Buu Chon. Mi entrevista con Do Trung Hieu produjo sólo unos pocos detalles nuevos, y en general refleja su reporte.

De acuerdo con las emisiones de la Agencia Vietnamita de Noticias traducidas por el *Summary of World Broadcasts*, la delegación de monjes que participó de la ceremonia de ordenación en septiembre de 1979 llegó por invitación del comité central del Frente Unido de Kampuchea para la Salvación Nacional.⁶⁶ La delegación arribó en avión el 17 de septiembre. Charles Keyes⁶⁷ supo de la ceremonia cuando vio una diapositiva donde “más de cinco” monjes bajaban de un avión. Esta fotografía fue tomada por un representante de Quaker que estaba documentando la descarga de un envío de ayuda humanitaria.

Chea Sim, el líder del Frente y aún una figura política clave en Camboya, encabezaba el comité organizador. Do Trung Hieu relata cómo Chea Sim se arrodilló ante los monjes en el aeropuerto y cómo algunos expertos comunistas vietnamitas que estaban presentes expresaron su molestia, y murmuraron: “¡Un comunista hincándose de nuevo ante monjes!”. La delegación se hospedó en los cuarteles centrales del partido, aunque comían en el *wat* Unnalom.

En la noche del día 18 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. Como lo describe Do Trung Hieu, hubo consenso y se discutió sobre quién estaba en condiciones de ocupar ese puesto. Surgió el nombre de Kaet Vay, de quien se decía que nunca abandonó el monacato durante el régimen de Pol Pot. Se envió un helicóptero a

⁶⁵ También me entrevisté con uno de los monjes ordenados, Samdech Noun Nget, pero su relato no coincide con otros, de los que he usado detalles con mucha cautela.

⁶⁶ *Summary of World Broadcasts*, “Vietnamese Buddhist in Cambodia”, FE/6255/A3/7, 21 de septiembre de 1979.

⁶⁷ Charles Keyes, “Communist Revolution and the Buddhist Past in Cambodia”, en Charles F. Keyes, Laurel Kendall y Helen Hardacre (eds.), *Asian Visions of Authority*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1994, p. 71, n. 36.

buscarlo a Kampong Thom⁶⁸ que a la medianoche estaba de regreso;⁶⁹ en ese momento los miembros de la delegación se reunieron con Kaet Vay durante una hora. Como, al igual que Nel Mony, se había quitado los hábitos y los había ocultado en el bosque,⁷⁰ coincidieron en que había dejado de ser monje y no podía oficiar como preceptor. Fue sin embargo añadido en el primer lugar de la lista de monjes que tomarían los votos.

Esa misma noche, según el relato de Do Trung Hieu, Buu Chon cayó enfermo y fue trasladado a un hospital de Phnom Penh, donde murió el 21 de septiembre. Sufría una enfermedad hepática y ya le habían practicado una cirugía por este problema en 1967.⁷¹ Sus síntomas se hicieron recurrentes antes del viaje a Phnom Penh, pero estaba decidido a ir. Prak Ing, por otro lado, me contó que Buu Chon resultó herido en un accidente automovilístico y fue devuelto a la ciudad de Ho Chi Minh, donde murió. Un sitio de internet muy crítico de la política vietnamita en temas religiosos presenta también la historia de un accidente automovilístico.⁷² Prak Ing me dijo que las autoridades trataron de mantener en secreto esta información, y basó su relato en historias que escuchó posteriormente. En cualquier caso, es sospechoso el silencio que rodea esa muerte.⁷³

En ausencia de Buu Chon, Gioi Nghiem se convirtió en preceptor según la versión de Do Trung Hieu.⁷⁴ Los otros dos mon-

⁶⁸ El reporte de Do Trung Hieu menciona Kampong Cham, pero en otros lugares lo describen claramente como viniendo de Kampong Thom.

⁶⁹ Suos Mao, quien dice haberlo acompañado, declara que ellos nunca volaron, sino que viajaron por tierra.

⁷⁰ La versión oral en circulación en Kampong Thom, como me la contaron personas de su *wat* anterior, es que Nel Mony mantuvo sus hábitos con él para usarlos sólo por las noches.

⁷¹ Thien Tam y el monje en Rach Gia también declararon que la muerte se debió a problemas hepáticos.

⁷² Nguyen Quoc Viet y Nguyen Dai Tuong, "Religions in Communist Vietnam". [www.danchu.net/ArticlesChinhLuan/CollectionVN/NguyenQuocViet001.htm], consultado en 2006.]

⁷³ El sitio de internet establece: "La muerte de Su Santidad Buu Chan fue un asunto dudoso. Supuestamente estuvo involucrado en un accidente automovilístico cuando se dirigía a una peregrinación en Phnom Penh, Kampuchea. Murió camino al hospital. Nadie sabe lo que realmente le pasó". Nel Mony, quien respondía obviamente a sus propios intereses, mencionó también la muerte y señaló la posibilidad de un juego sucio.

⁷⁴ Prak Ing establece que Sieu Viet fue el preceptor. Gioi Nghiem, un monje más viejo, parece la elección más lógica, y el discurso de Prak Ing puede simplemente ser un indicio de que los nombres nunca fueron puestos en claro, y que los documentos

jes *kihñ*, Sieu Viet y Thien Tam, fueron los *kru sotñ*, y los cuatro monjes *khmer krom* fueron los *hathabat*. La ceremonia comenzó a las nueve de la mañana en el *wat* Unnalom. El reporte de la agencia informativa decía:

Chea Sim [vicejefe del Comité Central del Frente] dio un discurso en el que recordó que bajo el régimen de Pol Pot-Ieng Sary los monjes budistas habían sido tratados con repugnancia, como si se tratara de bestias; los monasterios fueron transformados en depósitos de armas, establos y lugares de tortura y detención; los creyentes, forzados a renunciar a su fe y los monjes, obligados a despojarse de sus hábitos; quienes se opusieron al régimen fueron asesinados.⁷⁵

Prak Ing me contó que debido a su experiencia en costura había preparado personalmente las túnicas de los siete monjes. Las autoridades políticas que asistieron proporcionaron comida, té y azúcar. Las celebraciones duraron hasta las dos de la madrugada. Do Trung Hieu cuenta que él y Thien Tam acompañaron el cuerpo de Buu Chon en su viaje por tierra, mientras los otros monjes tomaban un vuelo a la ciudad de Ho Chi Minh. “El viaje fue duro y difícil y estábamos a merced de un ataque del Khmer Rouge en cualquier momento; por lo tanto, nuestra escolta estaba equipada con armas de fuego poderosas. Un grupo marchaba al frente y otro cubría nuestra retaguardia. No arribamos sino hasta las dos de la madrugada del 22 de septiembre de 1979”.

Los sucesos siguientes

En los años que siguieron a la ordenación hubo algún intercambio entre las comunidades budistas vietnamitas y camboyanas, con visitas recíprocas a Vietnam y Camboya, un positivo intercambio que, como se relacionaba con el dominio político y militar vietnamita sobre Camboya, ha sido cuestionado.

siguientes eran pocos. Como dicen acertadamente Prak Ing y otros que el monje que ellos conocían como Ta Choeuy no era el preceptor, entonces se confirmaría que Sieu Viet no fue el preceptor.

⁷⁵ *Summary of World Broadcasts*, “Reordination of Buddhist Monks”, FE/6321/A3/6-7, 28 de septiembre de 1979.

Los siete monjes que renovaron sus votos funcionaron como el grupo que restablecería el linaje en Camboya. Al inicio, según Prak Ing, Kaet Vay (el más viejo) era el preceptor; Prak Dith y Din Sarun, *krū sotr*, y los cuatro restantes, *kanneka sang*. Tep Vong asumió además la función de *viney thor*, lo que significa que estaba a cargo de mantener la disciplina entre los monjes. Debido a que Kaet Vay estaba envejeciendo, en 1981 (o antes, según algunos reportes), Tep Vong asumió el papel de preceptor. Los monjes iban a Phnom Penh a tomar sus votos; si en algún lugar había suficiente demanda, el grupo podía viajar allí. Pasó mucho tiempo antes de que el restablecimiento del linaje se completase; durante ese periodo muchos *wat* se llenaron de monjes que habían pasado por ordenaciones no autorizadas, las cuales continuaron realizándose.⁷⁶

Tep Vong declaró en noviembre de 1979 que quienes asumieran los hábitos debían haber sido monjes, tener ahora más de 50 años de edad y una vida limpia, sin “deudas de sangre” —es decir, sin crímenes violentos durante el régimen Pol Pot— y sin responsabilidades de esposa e hijos.⁷⁷ Bajo los nuevos procedimientos, los candidatos al monacato tenían que ser aprobados por el Frente, y antes de asumir sus votos recibían cierta instrucción sobre el papel apropiado del monje en la sociedad. No había ya división alguna entre las sectas *mahanikay* y *thammayut*; al contrario, los candidatos asumían sus votos como “monjes patriotas”, bajo la supervisión de los comités de los *wat* ligados al Frente, un modelo organizativo similar al de Vietnam. Tampoco hubo entonces títulos reales para los monjes.

En el curso de los años ochenta, Tep Vong emergía como el monje más anciano del país. Con el regreso de Prince Norodom Sihanouk, en 1992, el *sangha* una vez más se dividió en *mahanikay* y *thammayut*, y los títulos reales fueron restableci-

⁷⁶ Memorándums del gobierno de 1982 y 1986 denuncian públicamente el problema de los monjes con las ordenaciones ilegales, un indicio de que el problema persistía (especialmente en referencia a monjes más jóvenes). Memorándum de gobierno que data del 1 de octubre de 1982, firmado por Chea Sim, “Sarachar stei bi kar reapcham brah buddhasasna ekbhāp samaggibhāb aoy pan parisoddh hmat cat”. Memorándum de gobierno que data del 3 de junio de 1986, firmado por Min Khin, “Secktey naenam stei bi kar anuvattn gol nayopay camboh buddhasasna”.

⁷⁷ *Ibid.*, documento de 1986.

dos. Tep Vong fue nombrado patriarca *mahanikay* y un monje que había estado en Francia, Buu Kri, se convirtió en patriarca *thammayut*.⁷⁸ En un lapso de cinco días, que comienza el 2 de junio de 1992, cerca de 1 000 monjes se integraron a la orden *thammayut* en ceremonias realizadas bajo un árbol *boddhi* frente al *wat* Batum, de Phnom Penh.⁷⁹ Buu Kri y otros nueve monjes, camboyanos de nacimiento pero residentes en otros países, la mayor parte en Tailandia, fungieron como preceptores. Tep Vong fue nombrado Samdech Preah Agga Mahā Sangharājādhīpatti, o gran patriarca supremo, en 2006, lo que le dio autoridad sobre las dos órdenes. Al mismo tiempo, Samdech Noun Nget fue nombrado patriarca de la orden *mahanikay*.

Nel Mony continuó por un tiempo, después de la ceremonia de septiembre, ordenando monjes. Cuenta que fue presionado para renovar sus votos en el nuevo linaje, y por tres meses tuvo que soportar una especie de arresto domiciliario en el *wat* Unnalom. Finalmente, dejó los hábitos en 1983, y una vez que las políticas estatales se flexibilizaron, en 1991, comenzó a enseñar pali en los *wat* de Phnom Penh, incluido el *wat* Saravan. Samdech Loh Lay indica que tanto él como Noun Nget han apoyado financieramente a Nel Mony después de que dejara el monacato.

Kaev Nim siguió siendo un monje *thammayut* en el distrito de Choeung Prey por tres años, pero, luego, como Nel Mony, fue conducido al *wat* Unnalom y permaneció cautivo; mientras, las autoridades trataron de persuadirlo para que asumiera el linaje del Frente. En vez de eso, abandonó los hábitos. Renovó sus votos a fines de los años ochenta, cuando la política se hizo más flexible.

Al menos unos pocos monjes fueron capaces de resistirse al nuevo linaje, incluido Chan Oun, y otro monje que me pidió no revelar su nombre.

Chan Sang continuó ordenando monjes por un tiempo, y todavía entre 1981 y 1982 lo hacía localmente. Al igual que Rin, siempre sintió que era positivo lo que estaba haciendo e incluso

⁷⁸ A comienzos de 2006, Tep Vong fue elevado a una posición superior a ambas órdenes, momento en el que Noun Nget, el monje restante de la ceremonia de septiembre de 1979, se convirtió en patriarca Mahanikay.

⁷⁹ Entrevista con Buu Kri, 15 de marzo del 2007.

que colaboraba con las políticas de Estado; cuando Chan Sang supo que ya no estaba autorizado a realizar ordenaciones hubo, según como Rin cuenta la historia, una impresión muy amarga al arrancársele la alfombra de debajo de sus pies.⁸⁰ Continuó siendo un monje hasta, quizá, 1985.⁸¹ Dejó el *sangha*, pero no por el problema anterior, sino porque estaba cansado de que las autoridades le solicitaran que pidiera dinero para proyectos sociales. Se había ganado la reputación —no totalmente justificada— me dijo, de alguien que desafiaba a la autoridad. La vida posterior de Chan Sang fue anómala para un ex monje de cierta importancia, como algunos amigos camboyanos que me acompañaban comentaron cuando se enteraron por primera vez de la historia por boca de sus parientes. Entró al ejército motivado, decía él, por aprender más sobre el Khmer Rouge; ascendió de grado rápidamente, pero se sintió frustrado ante “la injusticia y la estupidez” que reinaban ahí, lo abandonó a los pocos meses y se convirtió en un comerciante de pescado en los suburbios de Sihanoukville, donde residió desde ese momento. Cuando estaba en el ejército se casó y en su matrimonio tuvo cinco hijos.

Conclusión

En términos puramente budistas, el quiebre de un linaje monástico o su restauración son acontecimientos de importancia histórica. Quizá la investidura de un linaje monástico como institución social duradera nunca pueda ser totalmente exitosa sin la sanción implícita y explícita del Estado.

La ordenación, como ritual, tiene una gran significación personal en la vida de quienes ofrecen sus votos, que se extiende a la vida de los miembros de sus familias y de la comunidad. En un país —como Keyes, de conformidad con Weber, nos recuer-

⁸⁰ Había estado solicitando donaciones a monjes que él había ordenado para comprar una motocicleta que le habría facilitado circular más fácilmente cuando realizara las ordenaciones; él devolvió las donaciones cuando fue aparente que ya no estaría ordenando más.

⁸¹ Chan Sang me dijo que dejó el monacato en 1985, pero Rin me contó que Chan Sang lo había dejado en 1983 o 1984.

da frecuentemente—, la religión juega un papel fundamental en la legitimación de la sociedad y el Estado. En la restauración del linaje camboyano se evidencia la profunda vinculación del Estado, tanto porque legitima la restauración como porque la restauración legitima al Estado. Se trata de una institución muy moderna por cuanto se relaciona luego con los procesos de burocratización.

En la medida en que la ceremonia de septiembre de 1979 fue un peldaño más en el proceso de construcción de las burocracias estatales —las cuales continuarían otorgando una estructura organizativa a la religión—, fue una ceremonia exitosa. Pero, como apuntaba a ser algo más —una ceremonia por fueros especiales que legitimara al nuevo Estado—, su valoración es ambivalente. Ciertamente, no ayudó a crear en Camboya un sentido de gratitud hacia los vietnamitas, como lo había soñado Do Trung Hieu.

El efecto de la ceremonia de septiembre disminuyó cuando los organizadores fracasaron en atraer participantes *theravāda* de otros países, y la muerte del único monje *theravāda* de la delegación con una reputación internacional hizo más difícil sostener que el preceptor había sido elegido por su estatus especial y no por ser simplemente vietnamita. Las discusiones entre Do Trung Hieu, Buu Chon y Gioi Nghiem la noche anterior a la ceremonia indican que había ya cierta conciencia de que un preceptor vietnamita sería percibido de forma negativa. Que la participación vietnamita en la ceremonia haya sido mantenida en secreto significó que, en una forma velada, ha sido parte del discurso usado contra el Estado. Los monjes *kinh theravāda* que intervinieron en la ceremonia representaban, en realidad, identidades muy complejas, pues practicaban una religión estrechamente asociada con Camboya más que con Vietnam. Su señalamiento del problema es un indicio de su sensibilidad hacia la perspectiva camboyana. Representan la identidad nacional, así como su esencia, y todavía, en la memoria histórica camboyana, cuando son recordados, son los “monjes vietnamitas”.

En el esquema de *Seeing Like a State*, de James Scott, el linaje derivado de la ceremonia de septiembre parece un intento por hacer al *sangha* más “legible” para el Estado. Sin duda, el proceso no convirtió al Estado en algo más legible para el monacato,

en el sentido de accesible o entendible; por el contrario, las formas en que la narrativa de la ceremonia opera —una versión oficial y versiones alternativas que circulan como rumor— tienden a oscurecer la concepción del poder de Estado, y lo hacen aparecer extraño y vagamente corrupto a ojos de los camboyanos.

Las ordenaciones de Nel Mony, Chan Sang y otros, muestran que no era imprescindible la ceremonia de septiembre. No fue necesaria por requerimientos de escrituras budistas o porque la población de Camboya careciera de ingenio para reinstaurar el monacato. Aunque sería un error exaltar excesivamente su proceso de ordenación, para la gente fue muy significativo. Representa algo del espíritu creativo que floreció después de la Kampuchea Democrática. Que esta traición fuese prohibida quizá pruebe que el establecimiento de un orden legitimado por el Estado tiene inevitablemente costos humanos, y es de sabios no olvidar por completo esos costos humanos. ❖

Traducción del inglés por Diego Barreyra

Dirección institucional del autor:
Centro de Estudios de Asia y África
El Colegio de México
Camino al Ajusco 20
Pedregal de Sta. Teresa, México, D.F.
✉ jmars@colmex.mx

Bibliografía

- ANSON, Binh, "Theravada Buddhism in Vietnam". [<http://phatgiaonguyenthuy.com>, consultado en 1999.]
- BLACKBURN, Anne M., "Localizing Lineage: Importing Higher Ordination in Theravadin South and Southeast Asia", en John Clifford Holt, Jacob N. Kinnard y Jonathan S. Walters (eds.), *Constituting Communities: Theravada Buddhism and the Religious Cultures of South and Southeast Asia*, Albany, Suny Press, 2003, pp. 131-149.
- BOURDEAUX, Pascal, "Du temps où le vénérable Hô Tông se nommait Lê Văn Giang: Étude de la fondation du bouddhisme theravada

- vietnamien à travers quelques éléments de biographie (période 1883-1940)", ms. inédito, 2007.
- FRENCH, Lindsay, "Enduring Holocaust, Surviving History: Displaced Cambodians on the Thai-Cambodian Border, 1989-1991", tesis de doctorado, Harvard University, 1994.
- GOMBRICH, Richard, *Theravada Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*, Londres-Nueva York, Routledge, 1988.
- GOTTESMAN, Evan, *Cambodia after the Khmer Rouge: Inside the Politics of Nation Building*, New Haven, Yale University Press, 2002.
- HARRIS, Ian, *Cambodian Buddhism: History and Practice*, Honolulu, University of Hawaii Press, 2005.
- HARRIS, Ian, "Entrepreneurism and Charisma: Two Modes of Doing Business in Post-Pol Pot Cambodian Buddhism", en Leakthina Chau-Pech Ollier y Tim Winter (eds.), *Expressions of Cambodia: The Politics of Tradition, Identity and Change*, Londres-Nueva York, Routledge, 2006, pp. 167-180.
- HARRIS, Ian, *Buddhism under Pol Pot*, Phnom Penh, Centro de Documentación de Camboya, 2007.
- HISATOSHI, Ohashi, "Diffusion of Vietnamese Theravada and Its Re-Import into Cambodia", en Ohashi Hisatoshi y Mikami Naomitsu (eds.), *Khmer People in Southern Vietnam: Their Society and Culture*, Tokio, Keio University Press, 2008, pp. 3-32.
- JACKSON, Peter A., *Buddhism, Legitimation, and Conflict: The Political Functions of Urban Thai Buddhism*, Singapore, Institute of Southeast Asian Studies, 1989.
- KEYES, Charles, "Ambiguous Gender: Male Initiation in a Buddhist Society", en Carolyn Bynum, Stevan Harrell y Paula Richman (eds.), *Religion and Gender: Essays in the Complexity of Symbols*, Boston, Beacon Press, 1986, pp. 66-96.
- KEYES, Charles, "Buddhist Economics and Buddhist Fundamentalism in Burma and Thailand", en Martin E. Marty y R. Scott Appleby (eds.), *Fundamentalism and the State: Remaking Politics, Economies, and Militance*, Chicago, The University of Chicago Press, 1993, pp. 367-409.
- KEYES, Charles, "Communist Revolution and the Buddhist Past in Cambodia", en Charles F. Keyes, Laurel Kendall y Helen Hardacre (eds.), *Asian Visions of Authority*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1994, pp. 43-73.
- KEYES, Charles, "Weber and Anthropology", *Annual Review of Anthropology*, vol. 31, 2002, pp. 233-255.

- LÊ HŨ'U DAN, *Tai lieu soi sáng su that*, Fremont, Lê Hũ'u Dan, 1995.
- LEFFERTS, H. Leedom Jr., "Clothing the Serpent: Transformations of the *Naak* in Thai-Lao Theravada Buddhism", en Lynne Milgram y Penny Van Esterik (eds.), *The Transformative Power of Cloth in Southeast Asia*, Montreal, Canadian Council for Southeast Asian Studies-The Museum for Textiles, 1994.
- MARSTON, John, "La reconstrucción de budismo 'antiguo' de Camboya", *Estudios de Asia y África*, vol. 37, núm. 2, 2002, pp. 271-303.
- MARSTON, John, "Death, Memory and Building: The Non-Cremation of a Cambodian Monk", *Journal of Southeast Asian Studies*, vol. 37, núm. 3, 2006, pp. 491-505.
- NIKE, Howard J. de, John Quiglye y Kenneth J. Robinson (eds.), *Genocide in Cambodia: Documents from the Trial of Pol Pot and Ieng Sary*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 2000.
- NGUYEN QUOC VIET y Guyen Dai Tuong, "Religions in Communist Vietnam". [<http://www.danchu.net/ArticlesChinhLuan/CollectionVN/NguyenQuocViet001.htm>, consultado en 2006.]
- POETHIG, Katherine, "Locating the Transnational in Cambodia's Thammayatra", en John Marston y Elizabeth Guthrie (eds.), *History, Buddhism, and New Religious Movements in Cambodia*, Honolulu, University of Hawaii Press, 2004, pp. 197-212.
- QUINN, Kenneth, "Political Change in Wartime: The Khmer Krahom Revolution in Southern Cambodia, 1970-1974", *Naval War College Review*, primavera, 1976, pp. 3-31.
- REYNELL, Josephine, *Political Pawns: Refugees on the Thai-Kampuchean Border*, Oxford, Refugee Studies Program, 1989.
- RHYS DAVIDS, T. W. y Hermann Oldenberg (trads.), *Vinaya Texts, Parte 1*, Delhi, Motilal Banaridsidass, 1881.
- SCOTT, James C., *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*, New Haven-Londres, Yale University Press, 1998.
- SON SANN, "Buddhism and the Future of Cambodia", en *Buddhism and the Future of Cambodia*, Rithisen, Khmer Buddhist Research Center, 1986, pp. 157-163.
- SOU KETYA, Hean Sokhom y Hun Thirith, *The Ordination of Buddhist Monks in Cambodia: Past and Present*, Phnom Penh, Center for Advanced Study, 2005.
- Summary of World Broadcasts*, "The Cambodian 'National Front' Central Committee", FE/5986/A3/2, 5 de diciembre, 1978.
- Summary of World Broadcasts*, "Vietnamese Buddhists in Cambodia", FE/6255/A3/7, 21 de septiembre, 1979; "Reordination of Bud-

- dhist Monks" y "Vietnamese Buddhist Delegation in Cambodia", FE/6231/A3/6-7, 28 de septiembre, 1979.
- SWEARER, Donald K., *The Buddhist World of Southeast Asia*, Albany, Suny Press, 1995.
- TAYLOR, Keith W., "The Early Kingdoms", en Nicholas Tarling (ed.), *The Cambridge History of Southeast Asia*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, pp. 137-182.
- THANISSARO BHIKKHU, *The Buddhist Monastic Code II: Vol. II, The Khandhaka Rules Translated and Explained*, Valley Center, Metta Forest Monastery, 2002.
- VAN GENNEP, Arnold, *The Rites of Passage*, trad. de Monika B. Vizdon y Gabrielle L. Caffee, Chicago, University of Chicago Press, 1964.
- VICKERY, Michael, *Kampuchea: Politics, Economics and Society*, Londres-Boulder, Frances Pinter-Lynne Rienner, 1986.
- WELLS, Kenneth Elmer, *Thai Buddhism: Its Rites and Activities*, Bangkok, The Bangkok Times Press, 1939.

