



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

Marston, John  
La reconstrucción del budismo antiguo de Camboya  
Estudios de Asia y África, vol. XXXVII, núm. 2, mayo-agosto, 2002, pp. 271-303  
El Colegio de México, A.C.  
Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=58637203>

- 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

## LA RECONSTRUCCIÓN DEL BUDISMO “ANTIGUO” DE CAMBOYA

JOHN MARSTON\*

*El Colegio de México*

La relajación de las restricciones socialistas con respecto a la religión que tuvo lugar en Camboya en 1989 alteró en forma acelerada el escenario de la práctica religiosa y, con ello, toda una configuración de sistemas conceptuales. Un libre renacimiento de las prácticas anteriores a 1975 inevitablemente originó nuevas interpretaciones de la idea de un pasado auténtico. En estos términos, el resurgimiento del *bōran* como una categoría del budismo camboyano resulta un acontecimiento significativo. *Bōran* se traduce como “antiguo”; en el contexto camboyano, a menudo sugiere la idea de gran antigüedad, como la de Angkor, pero algunas veces también se utiliza simplemente en el sentido de “tradicional”. En este artículo me centro en el uso de *bōran* en oposición a *sāmāy*, o budismo “moderno”, y en particular a la reforma budista que se introdujo a principios del siglo xx, cuando el venerable Chuon Nath, que posteriormente llegaría a ser el supremo patriarca mohanikay, comenzó a tener influencia. Aunque en ese tiempo el budismo *sāmāy* se convirtió en un modelo favorecido por las autoridades administrativas religiosas de Phnom Penh, la resistencia

---

Este artículo fue recibido por la dirección de la revista el 14 de diciembre de 2001 y aceptado para su publicación el 22 de enero de 2002.

\* Deseo dar las gracias a los monjes de Wat Mohamontrey que ayudaron a hacer los arreglos para mi estancia en Wat Tāng Krāsāng, así como a mi asistente de investigación, Kang Hœur, por su invaluable ayuda. Asimismo, deseo agradecer a Elizabeth Guthrie por las discusiones en *e-mail* que ha sostenido conmigo sobre algunos de los temas de este artículo. También agradezco al Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México por su contribución monetaria para viajar, la cual ayudó a cubrir los gastos de la investigación de este tema en el 2000.

activa por parte de los wats *bōran*<sup>1</sup> se prolongó hasta mucho después de que el país cayó bajo el dominio del Khmer Rouge. Las tensiones entre *sāmāy* y *bōran*, que simbolizaban respectivamente la expresión práctica de la modernidad y el rechazo a ésta, constituyeron una dinámica importante del budismo camboyano durante el siglo xx. No obstante, en el nuevo contexto social de la Camboya posterior a 1989, la reaparición de los conceptos *bōran* y *sāmāy* estaba destinada a tener nuevas implicaciones.

Esto se debió directamente a las reformas constitucionales que, en 1989, eliminaron las restricciones sobre la religión y a un cambio generalizado de actitud que, gracias al cambio político, consideraba esta época como un retorno a las instituciones presocialistas. Aunque en este artículo arguyo que el resurgimiento del *bōran* se relaciona con un estilo camboyano de “sociedad civil”, esto no sucede de una forma simple, directa, como una ONG o como un movimiento definido claramente dentro del budismo camboyano. Más bien, es más adecuado considerar el *bōran* como un *concepto* relacionado con las tendencias y los movimientos pequeños de ciertos wats, que se han originado como consecuencia del fin del socialismo en Camboya y que permanece en forma notable en la estructura de las formaciones sociales personalizadas. En tres estudios de caso mostraré de qué manera, en contextos diferentes, el concepto de *bōran* puede estar relacionado con: 1) un retorno, en cierta forma pasivo, a las tradiciones rememoradas, 2) un programa activo y más introspectivo de la organización de un wat relacionado con un proyecto nacional, o 3) una idea asociada con movimientos religiosos sin precedentes y apoyada por seguidores urbanos, lo cual, aunque sin constituir su principio organizativo principal, llegó a ser parte del atractivo que tenía para sus seguidores.

<sup>1</sup> Aunque siendo consistente con el sistema de transliteración franco-khmer que utilizo, sería más correcto escribir “vatt” en vez de “wat”, utilizo este último término porque es la forma común en inglés, y lo mismo sucede en español.

### La sociedad civil y la Camboya postsocialista

Antes de hablar acerca de los antecedentes históricos de la distinción entre *bōran* y *sāmāy*, resulta útil analizar el significado del surgimiento de una sociedad civil en Camboya. La dificultad de relacionar el término *bōran* con la teoría de la sociedad civil está relacionada con una mayor dificultad, que es la de aplicar a Camboya las teorías sobre la modernidad. Según las primeras y restringidas definiciones, que hacían hincapié en la industrialización y en una burocracia estatal bien desarrollada, Camboya nunca ha sido completamente "moderna". Asimismo, siguiendo las definiciones clásicas, que concebían la modernidad en función de las instituciones no privadas y no estatales, Camboya ha contado con una "sociedad civil" muy reducida. Sin embargo, resulta imposible entender la historia de Camboya a partir del colonialismo sin reconocer el evidente papel ideológico de la modernidad, y resulta imposible explicar los cambios que han tenido lugar a partir del socialismo sin encontrar una vía para describir las formaciones sociales "no estatales" más flexibles que han surgido en el país. Un concepto habermasiano acerca de la esfera pública burguesa no es totalmente aplicable al contexto camboyano. Esto se debe no sólo al hecho de que la burguesía camboyana sea muy reducida, sino a que gran parte de la organización de la "vida pública" aún sigue patrones de patronazgo personal y a un grado en el que el poder coercitivo afecta el discurso "público" en maneras que específicamente contradicen el modelo habermasiano. Desde los Acuerdos de París de 1991 ha habido un florecimiento sorprendente de ONG locales (Clarke, 1998), lo cual ha sido a menudo descrito por académicos y trabajadores de ONG internacionales como el surgimiento de la sociedad civil —lo cual empezó a darse aproximadamente al mismo tiempo que la distinción entre *bōran* y *sāmāy* resurgía. Aunque esto constituye un acontecimiento importante, debemos ser muy cautelosos al interpretarlo, ya que muchas ONG locales todavía dependen de fondos y, en ocasiones, de asesoramiento por parte de ONG y agencias internacionales. Aún están muy lejos de ser fiscalmente sustentables, y no es claro qué tanto contacto han mantenido con los valores populares. Los puntos de articula-

ción entre las ONG internacionales y las agencias internacionales y las ONG locales que son apoyadas económicamente por éstas pueden implicar más confusión de propósitos de lo que generalmente se reconoce. ¿Qué tan a menudo es más fácil que lo que una institución que otorga fondos considera como una contribución a la autonomía de un proyecto local sea percibido por los funcionarios del gobierno camboyano y por otros observadores (incluso personas que pertenecen a una ONG local) como un patronazgo tradicional? Debemos preguntarnos cómo se relacionan estas ONG camboyanas con los movimientos sociales (Morris-Suzuki, 2000) y desde el punto de vista de las formaciones sociales camboyanas contemporáneas puede significar un movimiento social. En este ensayo se examina el *bōran* desde el punto de vista de la forma que puede asumir un movimiento social en Camboya.

El Dhammayietra, un movimiento que organizaba marchas anuales por la paz a las que se les daba amplia publicidad, y que comenzó en 1991 (véase Poethig, artículo sin publicar), es un buen ejemplo de una ONG camboyana que *sí* parecía, al menos durante un tiempo, ser un movimiento social religioso con bases populares camboyanas. Contaba con la estructura formal de una ONG, y aunque era de origen fundamentalmente transnacional, los camboyanos que participaban en ella la consideraban de carácter nacional. En gran parte siguiendo el modelo de la sociedad civil, creó un tipo de foro público para tratar cuestiones sociales; pero también en gran parte siguiendo el modelo de la sociedad tradicional camboyana, se había desarrollado esencialmente en torno al carisma de una sola figura, de modo que cuando la salud del venerable Maha Ghosananda empezó a deteriorarse, surgieron dudas de que el movimiento pudiera mantenerse. En este sentido, cabe señalar que la configuración del *bōran* contemporáneo está aún más intrínsecamente relacionado con el patronazgo tradicional de monjes individuales.

Con el fin de mostrar la forma como las prácticas religiosas profundamente arraigadas en el patronazgo personal se relacionan con las transformaciones sociales que tienen lugar en Camboya, definiré la sociedad civil en forma muy general, considerando la presencia de la ciudadanía y, por tanto, de la

sociedad civil, en relación directa con la presencia de la agencia política a la cual, a su vez, se extiende a lo que en ocasiones se denomina lo "privado"; o, dicho de otra forma, intentaré, mediante la definición de la sociedad civil, articular las prácticas religiosas directamente con las instituciones estatales, en que se reconoce que toman parte actores con diversos niveles de poder. En estos términos, la controversia representada por la consideración de *bōran* como una categoría, y el hecho de que tal controversia reviva con la desaparición del socialismo, puede relacionarse con una idea de la sociedad civil.

Las definiciones clásicas de la sociedad civil desde el punto de vista de esferas de actividad que se encuentran entre la esfera de la familia y la del Estado (Colas, 1995) sugieren lógicamente la inclusión de la religión; sin embargo, el concepto de sociedad civil tradicionalmente se ha concebido en términos políticos y económicos y, como señala Calhoun (1992), a menudo se ha ignorado su relación con la religión. Casanova (1994), basándose en Luckmann, describe un proceso de modernización en que, con el aumento de la secularización de la sociedad, la religión se categoriza cada vez más en el reino de lo subjetivo. A continuación describe un proceso en donde el mundo subjetivo de la religión entra nuevamente al mundo de la esfera pública para desafiar sus sistemas "objetivos". Sin embargo, resulta engañoso describir Camboya en estos términos, fundamentalmente porque los conceptos de público y privado no se distinguen tan claramente como en las sociedades que describe Casanova, y porque no existe una tradición conceptual que distinga en forma tan marcada entre lo subjetivo y lo objetivo.

El socialismo de Camboya implicó un proceso de secularización —violento en el caso del periodo de 1975 a 1979 de la Kampuchea Democrática, más sutil en el socialismo de la década de 1980—, y esta secularización produjo un cambio del papel social de la religión. No obstante, esto no significó que la religión, consecuentemente, se desarrollara de manera fundamental como una esfera subjetiva "privada", en forma bastante similar a como la describe Casanova. En la década de 1980, siguiendo un modelo leninista (pero aparentemente diferente al descrito por Casanova en Polonia), el Estado camboyano

categorizó la religión organizada como una de las diversas organizaciones de masas que deberían esforzarse por cumplir las metas del partido y del Estado, aunque permanecieran estructuralmente fuera de ellos. Se podría argüir que esto realmente constituía la “sociedad civil”; pero el hecho de participar en religión no convertía esta participación en una orientación individual y tenía más que ver con la vida pública que con el mundo privado de las relaciones familiares y personales. Por otro lado, más de acuerdo con el proceso que describe Casanova, un discurso *rememorado* que mantenía la distinción tradicional entre *bōran* y *sāmāy* tendría que haber sido un discurso muy privado en todos sentidos, que tal vez sólo afloraba en discusiones informales entre individuos, de acuerdo con lo que Scott (1990) llama documentos secretos escondidos.

La transición que siguió al socialismo significó que las principales instituciones religiosas fueron hasta cierto punto liberadas de sus vínculos con el Estado y de la ideología que sostenía que deberían perseguir las metas del partido. Aunque las instituciones que surgieron estaban inmersas más abiertamente en sistemas de patronazgo y de dependencia personal que lo que pudieron haber estado durante el periodo socialista, eran, al igual que las religiones en todas partes, foros “públicos” sustentados en la participación de la población general. Las prácticas religiosas que se recordaban, como por ejemplo la *bōran*, fueron liberadas de las esferas de la discusión privada y pudieron ser propuestas para instituciones religiosas más públicas, incluso cuando esto implicaba una forma de impugnación a las prácticas que se habían conservado desde la década de 1980. En este sentido, el fin del socialismo significó el surgimiento de una especie de sociedad civil.

### **Contexto histórico del *bōran* y el *sāmāy***

Ante todo, el *bōran* contemporáneo representa el recuerdo del budismo *bōran* tal como existió antes de 1975 y la idea de continuidad con las prácticas tradicionales de wats y de dirigentes espirituales específicos. Dado que este recuerdo es parcial y que está moldeado por el escenario político y social con-

temporáneo, el resurgimiento del *bōran* es un fenómeno nuevo. Originalmente, el *bōran* representó la resistencia a las reformas modernizadoras de principios del siglo xx, reformas que estaban asociadas especialmente con la creciente influencia del venerable Chuon Nath, quien finalmente se convertiría en el patriarca mahanikay, y de otros monjes relacionados estrechamente con él.<sup>2</sup> La tensión histórica entre *bōran* y *sāmāy* existente en Camboya tiene similitudes en otros países theravada.<sup>3</sup> No debe confundirse la distinción entre *bōran* y *sāmāy* con la distinción entre las sectas thammayut y mahanikay de Tailandia y Camboya,<sup>4</sup> a pesar de que las reformas *sāmāy* representaron, al igual que las reformas thammayut cuando aparecieron en Tailandia, un intento de purificar y sistematizar el budismo, y de que el *sāmāy* en parte refleja la influencia del thammayut. Pero la división entre *bōran* y *sāmāy*, tal como la utilizo en este ensayo, existe dentro del mahanikay de Camboya.<sup>5</sup>

El movimiento *sāmāy* original corresponde exactamente a la categoría de "reformismo religioso" que definió Bellah en un artículo muy conocido de 1965: "...un movimiento que reinterpreta una tradición religiosa específica con el fin de mostrar no sólo que es compatible con la modernidad, sino que, cuando la tradición se entiende realmente, requiere en forma significativa al menos algunos aspectos importantes de la modernidad" (p. 207). En el artículo se propone que la "esencia" de la religión, "cuando se despoja de las perversiones históricas, alienta la modernización social y cultural" (p. 201). Actualmente somos más cautos de lo que pudo haber sido Bellah en 1965 acerca de los movimientos "modernizadores" y de su aso-

<sup>2</sup> Bizot, 1976; Guthrie, 1991; Keyes, 1984; Edwards, 1999; Huot, 1993; San, 1998.

<sup>3</sup> Tambiah, 1976; Keyes, 1984; Mendelson, 1975.

<sup>4</sup> La nueva orden reformada del budismo tai fue creada en 1833 por el príncipe Mongkut, a la sazón monje, quien se convertiría en el rey Rama III. Aunque mucho menor que el mahanikay, ha tenido gran impacto en el budismo tai. El thammayut se introdujo en Camboya en 1854.

<sup>5</sup> En sus primeros años el *sāmāy* fue conocido como el movimiento thammakay, término que hacía hincapié en el hecho de que el movimiento de reforma combinaba aspectos del thammayut y del mohanikay. Este término ya no se usa y actualmente ya no es muy conocido entre el monacato camboyano, tampoco tiene relación con el movimiento tai contemporáneo del mismo nombre. Utilizo el término *sāmāy* porque el enfoque fundamental de este ensayo es el significado contemporáneo del fenómeno, no el histórico.



ciación con el colonialismo, la cual, reconocía Bellah, hoy día está más presente en nuestro pensamiento. No es evidente que el *sāmāy* realmente haya sido más racionalizado o que en verdad haya facilitado el desarrollo en Camboya. Pero es justo decir que el movimiento *sāmāy* siguió patrones que eran consistentes con otros movimientos “reformistas religiosos” que tuvieron lugar en el mundo simultáneamente y que en la mentalidad popular simbolizaba las tendencias modernizadoras del país.

Las reformas asociadas históricamente a Chuon Nath se referían a la pedagogía y a la relación precisa de la práctica religiosa con el lenguaje escrito, a la pronunciación de los cantos, a las formas como los monjes desempeñaban los diferentes papeles de los novicios y de los *bikkhus* (monjes ya ordenados) y a las reglas que regían la práctica monacal relativa a la ropa y a la comida, así como a los detalles de los rituales. En esencia, eran un intento de sistematizar el budismo de acuerdo con estándares nacionales y con lo que el movimiento *sāmāy* consideraba que eran las prescripciones precisas de las escrituras budistas. Esto contrasta con las tradiciones más personalizadas que se transmitían en forma individual de un maestro a un estudiante, en lo cual se hacía hincapié en los wats *bōran*. El *bōran* estaba asociado con el uso de manuscritos en hojas de palmera, los cuales se leían en forma mecánica y se memorizaban; mientras que en los templos *sāmāy* los monjes utilizaban libros impresos, aprendían la gramática pali en forma sistemática y se hacía hincapié en la traducción del pali al khmer. La tradición *sāmāy* aspiraba a la creación de un budismo acorde con el racionalismo científico moderno. La tradición *bōran* veía con desdén el hecho de que los monjes de las escuelas *sāmāy* aprendieran matemáticas y ciencias al mismo tiempo que práctica religiosa.

Aunque actualmente los monjes de Camboya no hacen hincapié en esto cuando explican las diferencias entre *bōran* y *sāmāy*, la preocupación por la relación personal entre el maestro y el discípulo en la tradición *bōran* también puede haber tenido relación con el interés por la preservación de las técnicas para transmitir la práctica de la meditación. Asimismo, la resistencia al *sāmāy* pudo haberse debido al temor a que un enfoque más ra-

cionalizado hacia el budismo, que hacía hincapié en una práctica y en un aprendizaje religiosos estandarizados y en una relación más intercambiable entre el estudiante y el maestro, socavara las bases de la adquisición de las técnicas de meditación y de la percepción y del poder espirituales. Incluso actualmente la eficacia espiritual de un wat se mide en función de su poder espiritual acumulado, el cual se concibe desde el punto de vista de las "perfecciones" (*báramey*) budistas. La violencia de la oposición al rompimiento con la tradición, representado por la introducción del *sâmăy*, se debió probablemente a que era considerado como una amenaza a las *báramey*.<sup>6</sup>

En ese tiempo las divisiones entre *bōran* y *sâmăy* eran a menudo tan intensas, que las aldeas e incluso las familias se encontraban seriamente divididas, por lo que era necesario llamar a personajes de alto rango dentro de la jerarquía monacal a fin de que trataran de poner fin a las disputas. Un hombre de Kampong Cham recordó que su abuelo le prohibió a su hija que se casara con algún pretendiente relacionado con la facción *sâmăy*. Kiernan relata que rebeldes de Issarak incendiaron algunos wats *sâmăy* a fines de la década de 1940, e indica que esto se debió a la identificación del *sâmăy* con el colonialismo francés.<sup>7</sup>

La persistencia de las tradiciones *bōran* era particularmente intensa en las provincias de Siem Reap y Kampong Cham, que es también donde ha resurgido en forma más notoria durante los últimos diez años. En el caso de Kampong Cham, la importancia temprana del *bōran* se atribuye al papel del venerable Mony Ung Choeum, jefe administrativo de los monjes de la provincia en el tiempo en que el venerable Chuon Nath era patriarca, quien adoptó una postura rígida en oposición al primero.

Los monjes *bōran* se opusieron al proceso de modernización del budismo camboyano al que probablemente considera-

<sup>6</sup> El uso que yo hago del término *báramey* es algo diferente del sentido popular del término, tal como lo han explicado Pou y Ang (1992), Escoffer (1997, pp. 23-24) y Bertrand (artículo sin publicar). Pou y Ang definen el término como una forma abreviada de *preay prăah báramey*, o el espíritu que mora en un *prăah vibear*. Escoffer amplía este uso para referirse al poder de los objetos religiosos y Bertrand para referirse a una clase de espíritu que penetra en médiums. No obstante, el sentido que yo le doy al término, como una referencia aún más general al poder espiritual, parece coincidir con la forma como he oído que se utiliza en Camboya.

<sup>7</sup> San, 2001, hace hincapié en la relación con el colonialismo francés.

ban como la secularización del budismo. El budismo “moderno” de Chuon Nath podía compartir algunos aspectos con las instituciones de la “esfera pública” del modelo habermasiano: con un capitalismo impreso, una educación basada tanto en la discusión como en la obediencia y una burocracia nacional centralizada. Todo esto significaba que, en el contexto en que originalmente surgió, el *sâmăy* resultaba más eficiente que el *bōran* para participar en el orden colonial francés. También era un budismo transnacional, concebido como un todo burocrático y doctrinal, capaz de compartir algunos aspectos con el budismo de otros países.

Bellah habría descrito el *bōran* camboyano como “tradicionalismo”. Aparentemente nunca sistematizó su organización ni definió su relación con las instituciones modernas de modo que pudiera ser denominado “neotradicionalismo”, de acuerdo con el esquema de Bellah. Según este esquema “se podía mantener la orientación tradicional como básica, pero se podía utilizar la tecnología moderna como auxiliar” (1965, p. 212). No obstante, como se ha señalado a menudo, la reacción social contra la modernidad está tan intrínsecamente ligada a la experiencia de la modernidad, que se vuelve parte de la modernidad misma. Chatterjee, refiriéndose a la India, ha descrito un proceso de identidad nacional poscolonial que compensa el reconocimiento de la modernidad científica occidental con la afirmación de su propia pureza (1986, 1993). En su momento inicial, el *bōran* podría considerarse como una oposición a los movimientos etiquetados como “modernos”; pero en la medida en que se desarrolló como un contrapeso predecible a la modernidad, se volvió parte del desarrollo de la modernidad en Camboya. En la insistencia misma del movimiento *bōran* vemos la elaboración de un sentido de autenticidad que es alimentado precisamente por el poder mismo de la modernidad. En este sentido “se acerca” a lo neotradicional.

### **El *bōran* contemporáneo**

Pero más que el significado histórico de *bōran* y *sâmăy*, en este ensayo me interesa lo que actualmente significan estos térmi-

nos. En el centro de nuestra disertación nos encontramos con el hecho irónico de que el *sâmăy*, que alguna vez fue el budismo "reformado", se ha convertido en la religión de la tradición, por haber sido el budismo de los años anteriores a 1975, y que el *bōran*, al considerarse más auténtico, supone una reforma del *sâmăy*, aunque no conscientemente encaminada a lo moderno. El *bōran* sigue definiéndose a sí mismo en oposición a la tradición *sâmăy*, como ha existido desde principios del siglo xx, incluyendo el *sâmăy* tal como se ejercía en el socialismo de la década de 1980. Aparentemente el *bōran* todavía no representa una reacción contra las fuerzas de la globalización más recientes, como lo es el surgimiento de las ONG religiosas. Sin embargo, la forma como está evolucionando lo relaciona con las formaciones sociales y económicas que están apareciendo.

Mi disertación se basa en las observaciones recopiladas durante estancias cortas en un wat *bōran* de Kampong Cham durante 1999 y 2000, y en visitas breves a otros wats *bōran* de las provincias de Kampong Cham y Kandal, así como en discusiones sobre el tema con monjes de Phnom Penh y con funcionarios del Ministerio de Religión de Kampong y Kandal.

Durante el periodo radical de 1975 a 1979 de la Kampuchea Democrática, el budismo estaba prohibido en Camboya, y aunque el gobierno de la República Popular de Kampuchea, instaurado en 1979, permitió un resurgimiento del budismo, la práctica estaba severamente restringida. Durante ese tiempo la concepción de una distinción entre las tradiciones *sâmăy* y *bōran* no figuraba en el budismo camboyano, a causa de que las regulaciones impuestas por el Estado dejaban poco espacio para las divisiones, o debido a que se dedicaba tanto esfuerzo a la reconstrucción de la infraestructura básica de la religión que quedaba poco tiempo para distinciones más sutiles sobre la doctrina y la práctica. El jefe de la oficina del Ministerio de Religión provincial de Kampong Cham en 1998 me dijo que durante la década de 1980 la filosofía enfocada hacia la religión hacía hincapié en la solidaridad y en que la práctica estuviera explícitamente basada en las escrituras budistas. En efecto, el énfasis socialista sobre la integración científica de la religión en la vida social dio como resultado que se le concediera mucha importancia al *sâmăy*, con la consecuente exclusión del *bōran*. En ese tiem-

po se usaban muy pocos manuscritos de hojas de palmera, y muchos de los que quedaban fueron a parar a casas particulares. No fue sino hasta que se instituyeron las reformas de 1989, que en teoría permitían al budismo camboyano regresar a las convenciones anteriores a 1975, que el tema del *bōran* y del *sāmāy* comenzó a resurgir.

Una vez que el tema del *bōran* y del *sāmāy* reapareció, ocurrió lo mismo con las disputas. Las presiones para regresar a la práctica *bōran* no siempre procedió de los mismos monjes. Algunas veces, tal como me dijo un monje de Kampong Cham, las congregaciones empezaron a negarse a alimentar a los monjes si no seguían ciertas prácticas. Unos monjes de Phnom Penh relatan que actualmente en Siem Reap hay serias divisiones entre los monjes de Wat Bo, uno de los wats más famosos de la ciudad provincial, en donde una facción *sāmāy* ha apoyado la creación de una nueva escuela de pali bajo la dirección de un monje de alta categoría que había regresado de un campo de refugiados de la frontera, mientras que otra facción *bōran* ha insistido en sus propias convenciones del vestido, del ritual y de la pronunciación del pali. En la provincia de Kampong Cham, el Ministerio de Religión provincial ha instituido una serie de seminarios anuales en que los monjes, funcionarios del Ministerio de Religión y dirigentes tradicionales laicos (*achar*) se reúnen con el fin de allanar diferencias relativas a la filosofía. Estos seminarios dan la oportunidad de debatir, entre otros temas, las prácticas *sāmāy* frente a las *bōran*. El hecho de que existan los seminarios es señal tanto de la trascendencia de la división como del deseo, entre el Ministerio de Religión y el *sangha* (la comunidad de monjes) mismo, de contribuir a disminuir la naturaleza confrontativa de la división.

Funcionarios del Ministerio de Religión provincial con los que conversé en las provincias de Kampong Cham y de Kandal consideraron natural que el Estado interviniera en estos temas y, aunque no eran hostiles al *bōran*, mostraron sus claras preferencias por la tradición *sāmāy*, al considerarla más consistente con el proyecto de Estado moderno, punto de vista que parece haber sobrevivido de las políticas de Estado hacia la religión existentes en la década socialista de 1980. La ironía de este hecho, como veremos más adelante, es que algunas

veces los más altos funcionarios del gobierno socialista de la década de 1980 se han convertido en benefactores de wats *bōran*.

En la práctica, no es fácil explicar lo que actualmente significa *bōran* y, como la disertación lo ilustrará más adelante, no significa lo mismo para todos los wats que se identifican a sí mismos como *bōran*. Precisamente este hecho es indicativo de cómo la "tradición", tal como se asocia con el *bōran*, constituye una cualidad fabricada. Prácticamente, ningún wat se negaría en la actualidad a usar libros impresos pues no han quedado suficientes manuscritos de hoja de palmera que puedan usarse. Aunque los manuscritos en hojas de palmera siguen considerándose como emblemáticos de los *bōran*, y siguen usándose en la práctica de los wats *bōran* que tienen acceso a ellos, excepto tal vez en lugares remotos de la provincia de Kratie, la tradición de la copia de manuscritos en hojas de palmera no ha sobrevivido, incluso la técnica empleada para hacerlo se ha perdido.

### Tres estudios de caso

En esta sección expondré tres casos en que el concepto de *bōran* tiene importancia en lo que en forma amplia pueden denominarse movimientos religiosos. Aunque éste sólo puede considerarse como un trabajo de campo preliminar, espero que sirva para distinguir las tres formas en que considero se ha usado el concepto, las tres marcadas por el esquema personalista de las prácticas religiosas camboyanas. *Bōran* puede representar un regreso más o menos automático a lo que se recuerda de las prácticas anteriores a 1975. Puede ser también un llamado unificador más activo para que un wat rechace conscientemente la interpretación contemporánea de *sāmāy*, así como un intento de construir un grupo de apoyo nacional; también puede tratarse de un concepto secundario que, sin embargo, forma parte de la atracción carismática que ejercen algunos de los movimientos religiosos marginales de Camboya.

*Wat Tăng Krăsăng*

De acuerdo con un funcionario del Ministerio de Religión, de 34 wats que existen en el distrito de Bateay, provincia de Kampong Cham, solamente 15 son *sâmăy*, lo que muestra el predominio del *bōran* en la zona. Otros camboyanos del distrito, en forma más pragmática, señalaron que, de hecho, en todos los wats de la zona había algunos elementos de *bōran* y algunos de *sâmăy*. Generalmente, el *sâmăy* tendía a estar más relacionado con las poblaciones mercantiles situadas a lo largo de la carretera nacional, como el gran wat de P'aw, mientras que el *bōran* tendía a estarlo con wats un poco más alejados, situados en caminos secundarios que parten de las poblaciones comerciales y que con frecuencia conducen a las comunidades de agricultores del arroz.

Wat Tăng Krăsăng, situado en la aldea y la comuna del mismo nombre, se encuentra aproximadamente a media hora en motocicleta por el camino de terracería recién reparado que está al este de P'aw, y que está totalmente rodeado de llanuras de arrozales. Desde allí se hacen otros diez minutos en motocicleta hasta el wat que se considera que le dio origen, Wat Prěah Meas, situado al pie de una cadena de cerros. Mientras que el significado de *bōran*, en oposición a *sâmăy*, como lo utilizamos en este artículo, es diferente de otro uso común del término en el caso de "templo *bōran*", que hace referencia a las antigüedades de Angkor, Wat Prěah Meas en cierto sentido combina ambos significados, a causa de que en la cima de un cerro cercano hay tres torres angkoreanas semiderruidas, que sin duda fueron concebidas como una fuente de las *báramey* del wat. En las cercanías de Wat Tăng Krăsăng también se yergue una bella y bien conservada torre angkoreana, y aunque no está junto al wat, algunos dinteles de esta torre fueron llevados al lugar del wat durante el periodo colonial francés, siendo colocados alrededor del santuario del *něak ta*,<sup>7</sup> que recientemente ha sido mutilado por saqueadores.

<sup>7</sup> Un *něak ta*, definido en forma general, es el espíritu de un lugar. Aunque *něak ta* técnicamente no corresponde con la definición de budismo de muchos camboyanos, casi invariablemente hay un santuario *něak ta* en los wats de Camboya.

Durante la estación de lluvias de 1999 Wat Tǎng Krāsǎng tenía 52 monjes, 33 de ellos novicios. Aunque un año después había 14 monjes menos (me contaron que un monje había guiado a un grupo de monjes jóvenes a un wat cerca de la provincia de Kandal donde había un prominente maestro), el wat conservaba una población de monjes que para los estándares camboyanos era considerada buena, lo que es indicativo de la estrecha integración que existía entre el wat y la vida de la comunidad. A diferencia de Wat Prěah Meas, que contaba con más monjes y que había atraído a algunos de ellos de las provincias cercanas, los monjes de Wat Tǎng Krāsǎng provenían de las cercanías del wat. Aunque por lo menos uno o dos monjes habían cursado la educación secundaria en la población del distrito, esto constituía la excepción. La gran mayoría de ellos cuando mucho tenía educación primaria.

Los dos wats *bōran* han crecido muy rápidamente, y a pesar de la pobreza del campo de los alrededores, *bōran* no representa en un sentido estricto pobreza o primitivismo. En cada uno de los casos se ha construido, en un periodo de tiempo notablemente rápido, un gran complejo de edificaciones decoradas con muchos colores. Asimismo, los wats han atraído a muchos monjes jóvenes. El patronazgo que ha permitido el crecimiento de estos wats no es solamente un fenómeno local. Los templos han recibido contribuciones de Phnom Penh y de regiones más lejanas a la localidad en que están situados. En especial, Wat Prěah Meas tiene una reputación nacional como wat *bōran*, y sus festivales atraen no sólo a los feligreses de la localidad, sino a personas procedentes de la provincia vecina y a visitantes ocasionales de Phnom Penh.

¿Qué es lo que hace que Wat Tǎng Krāsǎng sea *bōran*? En primer lugar, se identifica el wat como *bōran* porque era *bōran* antes de 1975 y porque el abad que fundó nuevamente el wat a mediados de la década de 1980 procedía de Wat Prěah Meas. A menudo se ha señalado que históricamente Wat Prěah Meas fue el primer wat de la zona y que de él se derivaron otros wats. En el periodo posterior a la Kampuchea Democrática, cuando se empezaron a reestablecer los wats, se repitió este mismo patrón.

La orientación *bōran* está relacionada en cierta forma con los detalles de los rituales que aún no puedo comparar en for-



ma sistemática con los relativos al *sāmāy*. En Wat Tǎng Krāsāng la orientación aparentemente estaba relacionada con diversos aspectos. Existía un sentido rígido de la disciplina que estaba asociada con la jerarquía entre los monjes, y en especial con la distinción entre el novicio y el *bikkhu*. Además, los monjes y los laicos viejos usaban un rosario característico de espinas de pescado, considerado un poderoso amuleto. Otro aspecto característico lo constituía un suceso anual en que personas legas y monjes practicaban una forma tradicional de meditación interior durante varios días en un estricto silencio en chozas construidas para tal propósito.

Algunas prácticas del budismo camboyano actual, a menudo relacionadas con la profecía, los amuletos y la adquisición de poderes a través del ritual, que en ocasiones van acompañadas de iconografía india no budista, son calificadas comúnmente como "brahmánicas". Wat Bantom, un wat situado en un área boscosa en la carretera entre la autopista nacional y Tǎng Krāsāng, cuyo abad se ordenó en Wat Tǎng Krāsāng, es identificada localmente con las prácticas brahmánicas. Pero mientras que en otras partes de Camboya el término *bōran* sugiere el uso de prácticas brahmánicas, no era esto lo que significaba en Wat Tǎng Krāsāng o en Wat Prěah Meas. A los monjes de Wat Tǎng Krāsāng les molestaba que se relacionaran las prácticas brahmánicas con Wat Bantom. Por su parte, el abad de Wat Batom describió las prácticas de su wat como una mezcla de elementos *bōran* y *sāmāy*.

Una de las explicaciones que más a menudo he dado en Camboya acerca de lo que significa *bōran* en la actualidad es que implica el aprendizaje de cantos en pali en forma mecánica, sin poner atención a la traducción, y durante mis visitas precisamente esto era característico de Wat Tǎng Krāsāng. La rígida práctica oral del aprendizaje de las fórmulas en pali, especialmente intensa durante la estación de lluvias, constituía una parte importante de la rutina diaria del wat. Los novicios usaban lámparas de petróleo para iluminar sus libros o los manuscritos de hojas de palmera en donde aprendían los cantos en la oscuridad de la madrugada antes de ir a la *prěah vihear* (edificación central del wat) y, nuevamente, después de que cayera la noche antes de irse a dormir. Persistentemente sonoro en el

profundo silencio del campo camboyano, el sonido similar al de las cigarras de los jóvenes monjes practicando individualmente los cantos desde diferentes rincones del wat, al igual que, al alba y al atardecer, el sonido más coral del canto en la *prēah vibear*, de manera inevitable, sugería que lo que en parte se estaba cultivando era una especie de sentido estético. Esta práctica también estaba claramente relacionada con el proceso de enseñanza de una disciplina rigurosa y en apariencia arbitraria. Un antiguo monje que me acompañaba me dijo que las formas en que se fraseaban los cantos indicaban que a los monjes no les interesaba el significado de las palabras en pali.

Esto es lo que se esperaba de un wat *bōran*. Lo que me sorprendió, sin embargo, es que a pesar de que las escuelas de pali fueron en un tiempo el símbolo de la tradición *sāmāy*, e incluso ahora la escuela de pali de Wat Bo, en Siem Reap, representa una fuente de tensiones entre lo *bōran* y lo *sāmāy*, Wat Täng Krāsāng estaba en vías de construir una escuela de pali —que era el proyecto para recaudar fondos del monje de Phnom Penh que había hecho los arreglos para mi estancia en ese lugar. No había evidencia de que alguien se opusiera al proyecto o de que se considerara como una contradicción. No obstante, el proyecto de la construcción de una escuela de pali sugería que una de las características más frecuentemente citadas como pertenecientes a un wat *bōran* finalmente cambiaría.

En ningún wat *bōran* que visité encontré alguna tendencia a rechazar la tecnología moderna *per se*. Los monjes de rango alto de Wat Täng Krāsāng se comunicaban regularmente con funcionarios de la comuna usando *walkie-talkies*. El wat también tenía una televisión, operada con baterías o con generador, cuando había dinero para combustible, que se veía muy poco, pero sin el sentimiento de que podría ser inconsistente con lo *bōran*. Una tarde, cuando la televisión estaba encendida en la serie *Los expedientes secretos X*, doblada al khmer, el *krou sautr sdām*, o el monje de segundo rango más alto del wat, me dijo que le gustaba mucho la serie, por su orientación científica.

Basándome en mis dos estancias relativamente cortas en la aldea, me aventuraré a generalizar que el término *bōran* o bien no formaba una parte muy notoria de la conciencia de los aldeanos de las cercanías del wat, o bien, en términos generales, no

parecía ser un tema sobre el cual fuera normal hablar con forasteros. Mis comentarios y preguntas sobre el término *bōran* no producían largas discusiones. El *bōran* no parecía ser un concepto que la gente apoyara o debatiera acaloradamente de la manera como en apariencia sucedía en la región antes de 1975. Para ellos, el *bōran* más bien representaba una lealtad aparentemente natural a las prácticas que habían conocido de manera tradicional, que tal vez puedan ejemplificarse en forma más notoria con el uso que los hombres laicos hacen del amuleto-rosario de espinas de pescado. La gente no consideraba que el *bōran* debería satisfacer una consistencia conceptual rígida, y no existía, por ejemplo, ninguna incongruencia cognitiva por el hecho de que un monje de la aldea posteriormente ascendiera a un nivel prominente en un gran wat de Phnom Penh que estuviera relacionado de manera estrecha con la tradición *sāmāy*.

No resulta fácil responder hasta qué punto el patronazgo del wat estaba relacionado con la identidad de éste como *bōran*. Aunque las actividades religiosas comenzaron a llevarse a cabo en el wat a principios de los ochenta, después de interrumpirse durante el período de Pol Pot no fue sino hasta las elecciones de las Naciones Unidas que se emprendió seriamente su reconstrucción. Al igual que en Wat Prěah Meas, en Wat Tăng Krăsăng se han podido construir una serie de edificaciones muy grandes y llamativas en un período de tiempo notablemente breve, en especial gracias a las contribuciones procedentes de zonas fuera de la aldea. Los monjes de Wat Tăng Krăsăng dijeron que los donativos para el proyecto de construcción llegaron de todas partes sin que predominara alguna persona o grupo de personas. No existían evidencias de que las donaciones procedentes de khmers de ultramar hubieran sido significativas para el proyecto de construcción.

No he encontrado ninguna indicación evidente de que las contribuciones se hayan hecho a Wat Tăng Krăsăng específicamente porque fuera *bōran*. (Tal vez en el caso de Wat Prěah Meas esto haya sido un factor más importante.) Lo que está más claro es que las contribuciones a Wat Tăng Krăsăng y a Wat Prěah Meas se hicieron más en función del poder espiritual que se consideraba que poseían algunos monjes prominentes residentes en el wat; en Wat Tăng Krăsăng éste fue el caso del abad ya

fallecido, el venerable Ngun Son, quien era un monje de la época anterior a 1975 que se había ordenado nuevamente en Wat Prěah Meas poco después de que terminara el periodo de Pol Pot. Posteriormente se había marchado a Tăng Krăsăng para fundar nuevamente el wat.

Este antiguo abad era considerado "poderoso en la construcción" (*poukæe kăsang*) y su perenne presencia espiritual era evocada continuamente en Wat Tăng Krăsăng. Incluso en el 2000, dos años después de su muerte, su cuerpo no había sido cremado todavía y yacía en un *chedi* (monumento funerario en forma de cúpula) al noreste del *prěah vihear*. En ese lugar, durante la estación de lluvias, después de que los monjes entonaban los cantos matinales en el *prěah vihear*, también le cantaban como homenaje. Algunos monjes me dijeron que, a petición del antiguo abad, sus restos nunca serían cremados. Otros monjes me dijeron que probablemente serían cremados una vez que el proyecto de construcción estuviera terminado y que se hubiera realizado la consagración ritual del wat.

Todo esto significa que el wat estaba muy relacionado con el poder espiritual de un solo monje, a pesar de que, como en este caso, ya hubiera fallecido. La capacidad del wat para recaudar fondos para las construcciones y para conservar el ímpetu para llevarlas a cabo estaba asociada con la presencia de este monje. Desde mi punto de vista, el *bōran* era importante en Wat Tăng Krăsăng más bien por la relación con el poder espiritual específico de un monje y no tanto como un principio general. Otro wat puede tener poder espiritual a causa de diferentes razones y recibir donaciones por diversas causas; este wat en particular obtenía su poder espiritual del liderazgo de un monje identificado con la tradición *bōran*.

### **Wat Prêk Prang**

Esto nos lleva a las circunstancias de otro wat *bōran*, Wat Prêk Prang, en Kampong Luong, provincia de Kandal, que describiré como representativo de algunos aspectos significativos relacionados con la idea de *bōran*, a pesar de que mis visitas a dicho wat, en 1999 y 2000, fueron cortas. Wat Prêk Prang (algu-

nas veces llamado Wat Prêk Barang) está situado en Kampong Luong, aproximadamente a una hora de Phnom Penh en la autopista que se dirige al norte, hacia la provincia de Kampong Chhnang, y es muy fácil llegar al lugar. No está lejos de Phnom Chattarak, un famoso cerro con las estupas funerarias más grandes asociadas con Oudong, la capital precolonial de Camboya. Con frecuencia se hacen excursiones de un día a este lugar desde Phnom Penh. Kampong Luong históricamente era un puerto de río que daba servicio a Oudong, y los terrenos del wat se encuentran entre la autopista nacional y el río Tonle Sap, que corre paralelamente a ésta.

El wat está aún siendo restaurado a causa de la llegada de su primer abad, el venerable Daung Phâng. La estructura principal del *prěah vihear*, o edificación central del complejo del wat, que contiene la imagen más importante de Buda existente en el wat, no se terminó hasta el verano de 1999, y al año siguiente los obreros aún estaban completando las decoraciones del edificio, entre ellas los murales que, como es característico, cubren los muros interiores y el techo del *prěah vihear*. En el área de las residencias de los monjes, situada al noroeste del *prěah vihear*, había una asombrosa colección en miniatura de carretas decorativas tiradas por bueyes que, según se nos dijo, serían usadas para transportar las piedras *seyma*<sup>8</sup> cuando tuviera lugar la ceremonia de consagración del wat. Mientras que Wat Tăng Krăsăng y Wat Prěah Meas eran impresionantes para los niveles rurales, Wat Prêk Prang, con sus colores más suaves, la calidad de sus materiales de construcción y sus acabados más originales, representaba muy claramente una sensibilidad artística urbana y más refinada. Incluso, en 1999, las tazas de porcelana en que se nos servía el té y las galletas danesas importadas de mantequilla que se nos ofrecían para acompañarlo, evocaban un mundo muy diferente al de Wat Tăng Krăsăng, un mundo con evidentes vínculos con Phnom Penh y las clases medias urbanas.

<sup>8</sup> Una serie de piedras en forma de tablillas se utilizan para marcar los bordes del espacio sagrado del *prěah vihear*, la construcción central del wat. La ceremonia de consagración de la orilla de las piedras *seyma* se considera el proceso crucial para convertir el lugar en un auténtico wat.

El venerable Daung Phâng contó que era del distrito de Krauch Chmar, en Kampong Cham, y que había venido a Wat Prêk Prang. A petición expresa de la congregación, había establecido el wat sobre principios *bōran*. En el 2000 había 37 monjes, de los cuales 30 eran *bikkhus* y sólo siete novicios. En apariencia, más de la mitad procedía de Kampong Cham. Un número significativo de ellos también era de las provincias de Siem Reap y de Takeo, pero sólo uno o dos procedían respectivamente de la provincia de Kandal (donde está situado el wat) y de la provincia de Kampong Thom. Esto es, no era un wat que atrajera a sus monjes de la comunidad local. En el mismo año, un pequeño grupo de mujeres con las que conversamos mientras elaboraban objetos rituales *baaysey*, hechos de hojas de plátano, nos dijeron que, al igual que el venerable Daung Phâng, eran del distrito de Krauch Chmah, en Kampong Cham. Residirían en el wat durante la estación de lluvias, que acababa de comenzar. Hilas de *baaysey*, recién preparados para el ritual, eran notorias en las visitas durante la estación de lluvias al wat, tanto en 1999 como en 2000.

El venerable Daung Phâng se sentía muy a gusto al recibir visitantes inesperados, irradiaba aplomo e inteligencia y se sentía más a sus anchas al hablar del significado de *bōran* que los abades de Wat Tăng Krăsăng y Wat Prêah Meas. Habló largo y tendido, dio numerosos ejemplos y, naturalmente, habría dicho muchas más cosas si el tiempo lo hubiera permitido. Daba la impresión de que habitualmente explicaba el significado de *bōran* a los visitantes. Tenía a la mano ropa perteneciente tanto a los *bōran* como a los *sâmăy*, como si comúnmente la usara para ilustrar las diferentes formas en que eran cosidos —los monjes de Wat Tăng Krăsăng no se sentían obligados a usar hábitos cosidos a la manera *bōran*—. Dijo que en el wat se enseñaba *kāmmāthan* (práctica "introspectiva" de meditación) de manera regular durante la estación de lluvias, pero insistió en que lo que se llamaba *vipassana kāmmāthan* era extranjero y diferente del tradicional *kāmmāthan khmer* que él enseñaba.

El *bōran* del venerable Daung Phâng no sólo representaba una conciencia introspectiva más profunda que la existente en Wat Tăng Krăsăng, sino que se sostenía que estaba basada en textos tradicionales. El venerable Daung Phâng dijo que mien-

tras que el budismo del venerable Chuan Nath estaba basado solamente en el Tripitaka, el suyo también se basaba en otras escrituras en khmer, en el *Trai Phoumi*, el *Trai Phet*, el *Trai Yūk* y el *Trai Ta*.<sup>9</sup> El *bōran* del venerable Daung Phâng es conscientemente de orientación brahmánica. Él me dijo: “Brahma es el Buda, y el Buda es Brahma”.

El venerable Daung Phâng va cada año en febrero a Siem Reap, donde da cursos y participa en ceremonias en los templos angkoreanos. No permite que exista un liderazgo laico en su wat: no hay un *achar* (el guía laico que casi en todos los wats de Camboya preside los rituales budistas) ni un consejo de la aldea. Según él, esto no va de acuerdo con las tradiciones *bōran* —algunos monjes de Phnom Penh afirman que esto no tiene nada que ver con lo *bōran*, sino más bien con la necesidad del venerable Daung Phâng de tener un dominio completo de las actividades del wat. Tal vez pueda concebirse como *bōran* en cuanto a que supone un rechazo consciente a la vigilancia secular sobre la religión, asociada a la década de 1980—.

Nos enseñó una fotografía en la que él está virtiendo agua bendita sobre la cabeza del rey H. R. H. Norodom Sihanouk y nos explicó que Sihanouk le otorgó un título de alto rango dentro de la jerarquía monacal. Aunque cuando realicé mi primera visita a Wat Prêk Prang sólo tenía una idea vaga de la importancia del wat y del venerable Daung Phâng, pronto supe que en la percepción popular se le asociaba más con el primer ministro Hun Sen, que también es originario de la provincia de Krauch Chmar, que con Sihanouk. Hun Sen conoce al venerable Daung Phâng y ambos han estado relacionados a través de sus respectivas actividades. El venerable Daung Phâng, quien viajó extensamente a lo largo del país durante la década de 1980, tiene la reputación de poseer el don de la profecía, así

<sup>9</sup> El *Trai Phoumi* es un texto cosmológico. El diccionario Headley (1977) lo describe como un “tratado sobre los tres mundos”. Una versión de este texto, con fotografías a color de las ilustraciones originales, fue publicada en Phnom Penh por el Japanese Sotoshu Relief Committee en 1996, con una introducción de Michel Tranet. De acuerdo con Giteau (1975, p. 292), el *Trai Phet* es un texto en khmer que trata del origen del mundo. El Headley lo define como “el nombre de un tratado referente a leyendas brahmánicas”. El Headley define el *Trai Yūk* como “las tres edades del mundo (primera, tercera y cuarta); nombre de un tratado que describe estas tres edades” y el *Trai Ta* como “Un tratado que describe la segunda edad de la humanidad.”

como la capacidad de transmitir poder al esparcir agua. Existe el rumor de que el venerable Daung Phâng y Hun Sen tienen una línea de teléfono directa.

No deseo sobreinterpretar lo que he descrito, lo cual está basado en una percepción muy limitada del papel del venerable Daung Phâng en relación con el budismo y con la política camboyanos. No intento sugerir que Hun Sen sea el único o el más importante benefactor del venerable Daung Phâng, aunque la relación de éste con Hun Sen haya sido un catalizador para que existiera un patronazgo más generalizado. Tampoco intento sugerir que Hun Sen de alguna manera se incline por el *bōran*. Es evidente que Hun Sen es patrocinador de muchos wats de diferente índole, y la amplitud y el tamaño de sus contribuciones a los wats es lo que ha contribuido a su reputación de poseer poder e invulnerabilidad de acuerdo con el patrón clásico de los dirigentes en el Sureste de Asia (Tambiah, 1984). Lo que cabe afirmar es que el *bōran* es considerado como una fuente de poder espiritual y secular, que este poder en ocasiones ha atraído a dirigentes políticos muy conocidos y que el patronazgo de personajes poderosos, o la percepción de tal patronazgo, está contribuyendo a un proceso de definición y de legitimización del *bōran*. Pero tal vez más importante que la relación *per se* con personajes políticos, sean los vínculos más generales con la élite urbana, la cual, a pesar de su carácter urbano, considera que el poder espiritual radica fuera de las áreas urbanas.

#### *Wat Sōvānnāthommāreach*<sup>10</sup>

El tercer contexto del uso de *bōran* como concepto resulta el más vago y anecdótico, pero creo que es importante en la medida en que muestra cómo este concepto puede alentar diversos movimientos de manera más general. En este caso el uso está relacionado con el culto que envuelve un proyecto de cons-

<sup>10</sup> En la información en inglés que distribuye la organización, la transliteración del nombre del wat es "Sovan Tomareach", y del hombre que dirige el movimiento, "Ros Sarin".



trucción religiosa en las inmediaciones de Phnom Prâsêth. Phnom Prâsêth (es decir, la montaña Prâsêth), al igual que Kampong Luang y Phnom Chattarak, está situado en la provincia septentrional de Kandal. Los dos cerros de Phnom Prâsêth albergan complejos conglomerados de estructuras religiosas, tanto antiguas como modernas, que al menos desde el periodo colonial francés han poseído un importante significado para los camboyanos (Ang, 1993). Tal vez el más famoso sea un santuario preangkoreano situado en la cima de un cerro que, de acuerdo con la leyenda, está conectado con Phnom Chattarak por un túnel de una *naga*. Al igual que a Phon Chattarak, se llega fácilmente por carretera desde Phnom Penh, y se hacen frecuentes viajes de un día al lugar. El proyecto de construcción que me interesa aquí es solamente uno de los más recientes relacionados con Phnom Prâsêth, que tiene estructuras que no están en los cerros, sino al pie de éstos.<sup>11</sup>

Rûas Sarîn es un *krou kehmaer* (curandero tradicional) que inicialmente vivía en Phnom Penh. A principios de 1992 comenzó a organizar una serie de proyectos de construcción en Wat Phnom Reap, un wat thommayut al pie de Phnom Prâsêth. El proyecto se originó a partir de una profecía popular, y de acuerdo con algunas personas que conocen muy bien el proyecto, Rûas Sarîn tenía comunicación con el espíritu de un monje ermitaño (*nêak sâ cchâng*) (véase Ang, 1993), y además el lugar era de una gran antigüedad espiritual —éste constituye uno de varios proyectos de construcciones religiosas de Camboya de principios de la década de 1990 que se han centrado en la erección de templos de oro y plata y/o que afirman que su guía espiritual procede de un misterioso monje ermitaño—. Paulatinamente, la edificación dirigida por Rûas Sarîn ha adquirido proporciones más grandiosas y también se ha inspirado más en la iconografía de Angkor Wat.

Finalmente, en lugar de continuar construyendo en Wat Phnom Reap, Rûas decidió construir su propio wat cerca de un wat mohanikay anterior a 1975, el Wat Sôvânnâthommâreach. En este lugar Rûas ya ha construido una puerta y un camino

<sup>11</sup> Tengo la intención de escribir más extensamente sobre el proyecto de Rûas Sarîn en otro artículo.

impresionantes, siguiendo el modelo de la entrada de Angkor Thom, con la misma larga balaustrada de *devas* y *asuras* inhalando a las *nagas*, y un gran depósito de agua. Actualmente está construyendo un gran salón de sesiones en estilo angkoreano que se denominará Treythommasotthea. Aunque todavía no hay un *prēah vibear*, un pequeño grupo de monjes ya vive en el lugar, el cual ya tiene las funciones de un wat.

Rūas Sarīn reconoce que más de la mitad de los fondos para su proyecto han provenido de camboyanos de ultramar. De acuerdo con mis propias observaciones, que fueron confirmadas por artesanos que han trabajado en el proyecto, las personas procedentes de Phnom Penh que visitan el lugar, personas de clase media, probablemente pequeños comerciantes (*nēak rok si*), representan el apoyo más importante para Rūas en el país. Rūas Sarīn reconoce que ha recibido contribuciones de Hun Sen y de Sihanouk, pero, comparadas con las cantidades que él afirma haber gastado en la construcción de las edificaciones, éstos no pueden ser considerados en absoluto benefactores importantes.

Cuando en 2000 recorrí Wat Sōvānnāthommāreach con Rūas Sarīn, un grupo de mujeres bien vestidas de edad madura procedentes de Phnom Penh nos acompañaron. Ellas dijeron con entusiasmo que toda la actividad ritual del nuevo wat era completamente *bōran*. Cuando pregunté más acerca de esto, Rūas Sarīn respondió que él no había traído un monje de un templo *bōran* con el fin de establecer una rutina en el templo de acuerdo con los principios *bōran*. El abad era un monje joven errante de las cercanías que se había establecido allí y que se había convertido en abad cuando algunos hombres jóvenes de la aldea vecina se habían ordenado monjes. Estos monjes, explicaron las damas, siguieron por completo el liderazgo de Rūas Sarīn. Así, el wat podía ser considerado *bōran* sólo a causa de la experiencia religiosa de Rūas Sarīn.

Posteriormente, cuando le pregunté al venerable Daung Phāng sobre Wat Sōvānnāthommāreach, habló con desdén del tema, y dijo que en ocasiones la gente quería ser *bōran* sin saber realmente nada sobre ello. No es mi propósito impugnar las cualificaciones *bōran* de Wat Sōvānnāthommāreach. Me parece que la importancia de esta anécdota no radica tanto en la

práctica real del wat, sino en el hecho de que la clase media urbana camboyana estaba muy complacida con la idea de que el wat ya estaba legitimizado a causa de contar con una práctica *bōran*.

### Conclusiones

Los tres casos que hemos visto están relacionados cada uno con proyectos de construcción, monjes carismáticos y la recaudación de fondos, tanto de zonas urbanas (en ocasiones transnacionales) como rurales de Camboya. Nos muestran algunos aspectos relativos a la organización social y a la base económica de los movimientos religiosos de Camboya, así como el poder de un concepto revivido del pasado auténtico, al mismo tiempo que Camboya se esfuerza por redefinir su identidad social en el presente.

Aunque un movimiento casi por definición no es local, el *bōran* permanece arraigado a wats locales específicos. Resulta interesante que, hasta donde el *bōran* pueda ser considerado un movimiento, constituye un movimiento organizado en torno a las formas más tradicionales de creación de méritos, esto es, las campañas para solicitar contribuciones para el wat local. También es significativo que se centra mucho más en personalidades religiosas individuales que en las instituciones o ideologías *per se*. No obstante, en todos estos casos, y especialmente en el caso de Wat Prêk Prang y Wat Sōvānnāthommāreach, la movilización de recursos y de personal en torno a la idea de *bōran* se da en una escala más nacional de lo que hubiera sucedido antes de 1975.

Nuestro primer caso, el aislado Wat Tăng Krăsăng, básicamente da servicio a una comunidad local, aunque se ha demostrado gran astucia al cultivar amistades en Phnom Penh, lo que le ha procurado los fondos necesarios para crecer rápidamente. Todos sus monjes proceden de las cercanías del wat y la mayor parte de ellos probablemente continúen viviendo en la comunidad una vez que hayan dejado el monacato. La repercusión que pueda haber tenido en la expansión del *bōran* en forma más general, radica principalmente en el ejemplo que ha

ofrecido como un wat que ha sobrevivido y en el hecho de que algunos monjes que se han ordenado en él han fundado otros wats.

El más sofisticado Wat Prêk Prang cultiva la relación con la antigüedad de Kampong Luang y con su importancia histórica, y en ese sentido está arraigado en su localidad, aunque sus monjes proceden de otras localidades, especialmente de la provincia nativa del ven. Daung Phâng, esto es, la provincia de Kampong Cham. El venerable Daung Phâng ha mantenido, de alguna manera un núcleo de monjes provenientes de sus bases originales de apoyo, mientras se ha acercado a las fuentes urbanas de apoyo financiero. Wat Prêk Prang está situado lo suficientemente lejos de Phnom Penh como para ser considerado realmente rural (y, por tanto, realmente *bōran*), pero al mismo tiempo está lo bastante cerca de esta ciudad como para que las personas que le otorgan fondos puedan llegar a él con facilidad. El título monacal de alto rango del venerable Daung Phâng, sus relaciones con la élite gobernante y el hecho de que imparte cursos en Siem Reap cada año le confiere a sus actividades un carácter nacional, a pesar de que Wat Prêk Prang básicamente conserva la organización de un wat local.

El peculiar movimiento neoangkoreano de Rŭas Sarĭn es realmente el menos tradicional y el que con más claridad puede ser considerado como un movimiento. Wat Sōvānnāthommāreach tiene monjes de la misma localidad y muestra actitudes de servicio a la comunidad local, aunque también hay algunas indicaciones de la existencia de tensiones con la comunidad local. Es obvio que su verdadera base de apoyo proviene de otra parte, de la clase media urbana de Phnom Penh y, en forma más significativa que en los otros dos wats, de las contribuciones transnacionales de los khmers de ultramar.

La diferencia en las relaciones con una sociedad más amplia se debe en parte a las diferentes maneras que el *bōran* como concepto desempeña para definir la identidad en diversos contextos. En la participación de los khmers de ultramar es donde más claramente podemos apreciar el papel de los aspectos de identidad. En este caso, las contribuciones de éstos a los proyectos religiosos se debe en parte a su propio deseo, en una forma muy moderna, de afirmar su identidad khmer y de contribuir al re-

nacimiento del país. Tal vez es en estas comunidades, que experimentan en forma muy profunda la escisión entre su vida pasada y presente, de acuerdo con los lineamientos propuestos por Chatterjee, donde existe la mayor necesidad de contrarrestar el reconocimiento de la modernidad occidental con la afirmación de una pureza khmer esencial. Una parte de mi fascinación inicial por el *bōran* se debe a la forma en que un amigo camboyano en Estados Unidos hablaba de él como un camino hacia el poder espiritual, y afirmaba que representaba una tradición más genuinamente khmer que otros budismos practicados en Camboya. Perspectivas similares a ésta posiblemente constituyan en cierta forma la razón por la cual los khmers de ultramar envían contribuciones a movimientos como el de Rūas Sarīn, y tal vez también tengan algo que ver con las contribuciones de las mujeres de clase media de Phnom Penh que conocí en Wat Sōvānnāthommāreach.

De acuerdo con formas más tradicionales, aquellas personas que necesitan adquirir poder, como los hombres de negocios, los militares y los políticos, acuden al *bōran* a causa de que es considerado una fuente de poder, y es posible que tanto la confusión como las oportunidades creadas por el cambio del sistema socialista a uno de libre mercado hayan acrecentado la necesidad de esta clase de poder. Esto parece ser un factor que ha influido en la atracción hacia el movimiento de Rūas Sarīn y hacia el *bōran* de Wat Prêk Prang, el cual ha tenido una repercusión política.

Sin duda, algunos aspectos de la identidad khmer y de la adquisición de poder personal también forman parte hasta cierto punto del discurso del *bōran* en Wat Tăng Krāsăng; pero en este caso, el *bōran* parece relacionarse con un retorno intuitivo y en cierta forma reflexivo hacia una tradición rememorada. En el contexto del Sureste de Asia, nunca se debe subestimar la fuerza de la relación que puede existir entre la lealtad a las distinciones sociales, como el *bōran* y el *sāmāy* por ejemplo, y las redes sociales y las lealtades personales asociadas a ellas, que, como sucede con los partidos políticos, a menudo son un factor más determinante que la filosofía misma. En este caso, el *bōran* es significativo para la identidad en la medida en que existe una lealtad a esta tradición recordada que se relaciona con las

opciones *sâmây*, y en tanto las prácticas *bōran* específicas puedan ser significativas para las identidades individuales. Pero en un lugar como Wat Tăng Krăsăng no existe una definición social muy clara de lo que es *bōran*.

El *bōran* contemporáneo, tal como es ejemplificado por Wat Sōvānnāthommāreach y Wat Prêk Prang, con sus seguidores urbanos, se acerca más a lo que Bella (1965) y Tambiah (1976, p. 401) denominan "neotradicionalismo" que el *bōran* anterior a 1975, debido a que el primero parece estar más claramente vinculado con los procesos de modernización y con el surgimiento de la sociedad civil. Pero su relación con el proyecto nacional no es todavía muy sólida, y la influencia que ejercen las concepciones personales particulares de algunos dirigentes en la conducción del *bōran* es poderosa.

Desde luego, por definición el *bōran* es antimoderno, esto es, *antisâmây*, sin embargo, una postura *bōran*, al representar claramente una desviación del *statu quo*, no es precisamente conservadora. La reaparición, después de muchos años, de lo que Scott (1990) ha denominado como "el trasunto escondido" representa, para bien o para mal, una especie de liberación. Aunque de ninguna manera está asociado con la oposición política y en ocasiones ratifica el poder secular, su postura, en ciertos aspectos, representa la oposición a la configuración del poder tal como existe en Camboya; confiere autoridad a los individuos de una manera que resulta subversiva al poder ortodoxo, convencional.

Wat Tăng Krăsăng, en la medida en que su *bōran* continúa basándose en la lógica cultural de una comunidad agrícola local y en sus lealtades a los recuerdos del pasado, es más auténticamente *bōran* que Wat Prêk Prang, a pesar de que también sea un *bōran* "fabricado" a causa de que gran parte de lo que se relaciona con la práctica *bōran* ya se ha perdido. Éste tal vez supone un menor desafío al poder convencional.

En cambio, la reticencia misma del venerable Daung Phâng a reconstruir el *bōran* en Wat Prêk Prang significa que, a pesar de que tal vez podría haber reconstruido el *bōran* con más éxito y en forma más sistemática, se encuentra vinculado más profundamente con el proyecto moderno. En este sentido, también constituye un movimiento más auténtico. Si alguna vez el *bōran*

se convierte realmente en un movimiento nacional —equivalente a las ONG religiosas que están surgiendo—, esto sucederá probablemente a través de alguien como el venerable Daung Phâng, quien ha iniciado un proceso de definición sistemática de lo que es el *bōran* en relación con el *sāmāy* y quien demuestra tener un poderoso apoyo en todo el país. Probablemente el *bōran* sólo podrá sobrevivir en la medida en que pueda desarrollar una organización y una clara definición de su significado en relación con la cultura nacional. Pero desde cierta perspectiva, una sistematización de este tipo representaría la antítesis de lo que el *bōran* originalmente representó: una resistencia a la modernización. A causa de los 15 años de interrupción, el *bōran* ya no puede simplemente representar la inercia de las formaciones sociales existentes, que se resisten a las reformas. En tanto cuente con una organización y tenga ímpetu, el *bōran* se convierte en una reforma.

Los extravagantes proyectos de construcción de Rūas Sarín son algo completamente diferente, que representan más bien el poder de la idea de *bōran* dirigido a la promoción de algunos movimientos que tienen lugar en Camboya que un intento de reconstruir el *bōran* en su totalidad como movimiento. En este caso, no obstante, también vemos un proyecto religioso que se basa en la idea del *bōran* para proponer proyectos religiosos alternativos que confieren mayor poder. En este proyecto en particular podemos apreciar la ambigüedad con la que el término *bōran* indica un sentido del pasado y del poder de una tradición “auténtica” vinculada con el pasado al mismo tiempo que satisface lo que en cierto sentido constituyen las necesidades modernas de la clase media urbana y de la comunidad cambojana expatriada. Tanto en los proyectos de Rūas Sarín como en el *bōran* de Wat Prêk Prang vemos un patrón en que los ciudadanos visitan los wats rurales asociados con lo *bōran* y que los apoyan financieramente porque consideran que representan algo auténtico, que confiere poder, en forma muy similar a como sucede en la tradición theravada, en que ha habido una fuerte tradición de ciudadanos que admiran la autenticidad de los monjes heremitas (Tambiah, 1984; Taylor, 1993; Kamala, 1997).

Los tres proyectos en cierta forma son intentos vacilantes de encontrarle sentido a lo *bōran*. Todos representan conscien-

temente opciones al budismo que se practicó en la década socialista de 1980. Todos son proyectos muy personalizados, que ilustran hasta qué punto un cierto tipo de sociedad civil puede operar dentro de formaciones sociales sumamente personalizadas, así como los límites de esta clase de sociedad civil. Independientemente de que las diferentes tendencias que rodean lo *bōran* lleguen a fusionarse o a cristalizar, el hecho de que en este momento histórico el *bōran* esté resurgiendo en la forma como lo está haciendo nos muestra algunos aspectos de la sociedad postsocialista camboyana.❖

*Traducción del inglés:*  
GABRIELA URANGA

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

## Bibliografía

- ANG CHOULÉAN (1993), "Recherches recentes sur le culte des megalithes et des grottes au Cambodge", *Journal Asiatique*, CCLXXXI.1-2:185-210.
- BELLAH, Robert N. (1965), "Epilogue: Religion and progress in modern Asia", en *Religion and Progress in Modern Asia*, R. N. Bellah (comp.), Nueva York, Free Press, pp. 168-229.
- BERTRAND, Didier (artículo sin publicar), "A mediumnic possession practice in its relation with Buddhism: the *krn bāramey*".
- BIZOT, François (1976), *Le figuier a cinq branches: Recherche sur le bouddhisme khmer*, París, École Française d'Extrême-Orient.
- CALHOUN, Craig J. (1992), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, MA, MIT Press.
- CASANOVA, José (1994), *Public Religions in the Modern World*, Chicago, Londres, University of Chicago Press.
- CHATTERJEE, Partha (1986), *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse?*, Londres, Zed Books.



- \_\_\_\_\_. (1993), *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton, NJ, Princeton University Press.
- CLARKE, Gerald (1998), *The Politics of NGOs in Southeast Asia: Participation and Protest in the Philippines*, Nueva York, Routledge.
- COLAS, Dominique (1995), "Civil Society: From utopia to management, from marxism to anti-marxism", *The South Atlantic Quarterly* 94(4), 1009-1023.
- CONSTANTINO-DAVID, Karina (1998), "From the present looking back: A History of Philippine NGOs", en *Organizing for Democracy: NGOs, Civil Society, and the Philippine State*, G. S. Silliman y L. G. Noble (comps.), Manila, Ateneo de Manila Press.
- EDWARDS, Penny (1999), *Cambodge: The Cultivation of a Nation, 1860-1945*, tesis doctoral, Monash University.
- ESCOFFIER, Claire (1997), "Puissances tutélaires et fertilité au Cambodge: Etude des représentations et pratiques liées aux rituels de fertilité dans le sanctuaire de *prəah vibear Suor*", Memoire pour l'obtention du DEA d'Anthropologie, Université D'Aix-Marseille.
- GITEAU, Madeleine (1975), *Iconographie du Cambodge Post-Angkorien*, Paris, École Française d'Extrême-Orient.
- GUTHRIE, Elizabeth (1991), *Khmer Buddhism in New Zealand*, tesis de maestría, Universidad de Otago.
- HEADLEY, Robert *et al.* (1977), *Cambodian-English Dictionary*, Washington, D. C., The Catholic University of America Press.
- HUGHES, Caroline (1998), *Human Rights in Cambodia: International Intervention and the National Response*, tesis doctoral, Universidad de Hull.
- HUOT TAT (1993), *Kalyanamitt rabas Khnbom*, Phnom Penh, Institut Bouddhique.
- KAMALA TIYANAVICH (1997), *Forest Recollections: Wandering Monks in Twentieth-Century Thailand*, Honolulu, University of Hawaii Press.
- KEYES, Charles F. (1989), "Buddhist Politics and Their Revolutionary Origin in Thailand", *International Political Science Review*, vol. 10(2):121-142.
- \_\_\_\_\_. (1994), "Communist revolution and the buddhist past in Cambodia", en *Asian Visions of Authority: Religion and the Modern States of East and Southeast Asia*, C. F. Keyes, L. Kendall y H. Hardacre (comps.), Honolulu, University of Hawaii Press, pp. 43-73.
- KIERNAN, Ben (1985), *How Pol Pot Came to Power: A History of Communism in Kampuchea, 1930-1975*, Londres, Verso.
- LEDGERWOOD, Judy (1998), "Does Cambodia exist? Nationalism and diasporic constructions of homeland", en *Diasporic Identity*, C.

- Mortland (comp.), Arlington, VA, American Anthropological Association, pp. 92-112.
- MARSTON, John (1996), "Cambodian news media in the UNTAC period and after", en *Propaganda, Politics, and Violence in Cambodia*, S. Heder y J. Ledgerwood (comps.), Armonk, NY, Londres, M. E. Sharpe.
- \_\_\_\_\_ (1997), *Cambodia 1991-94: Hierarchy, Neutrality, and Etiquettes of Discourse*, tesis doctoral, Universidad de Washington.
- \_\_\_\_\_ (2000), "Cambodian News Media", en *Foreign Devils and Other Journalists*, D. Kingsbury, E. Loo y P. Payne (comps.), pp. 171-208.
- MENDELSON, E. Michael (1975), *Sangha and State in Burma: A Study of Monastic Sectarianism and Leadership*, John P. Ferguson (comp.), Ithaca y Londres, Cornell University Press.
- MORRIS-SUZUKI, Tessa (2000), "For and against NGOs", *New Left Review*, *Second Series*, 2:63-84.
- POU, Saveros y Ang Chouléan (1987-90), "Vocabulaire khmer relatif au surnaturel", *Seksa Khmer*, núm. 10-13, pp. 59-129.
- SAN SARIN (1998), "Buddhism transformed: Religious practices and institutional interplay in Cambodia", *Indian Journal of Buddhist Studies*, vol. 10, pp. 116-140.
- \_\_\_\_\_ (2001), "Challenging indo-khmer culture", artículo presentado en World Sanscrit Conference, Nueva Delhi, India, abril, 2001.
- SCOTT, James C. (1990), *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*, New Haven, Yale University Press.
- TAMBIAH, Stanley Jeyaraja (1976), *World Conqueror and World Renouncer: A Study of Buddhism and Polity in Thailand against a Historical Background*, Cambridge, Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_ (1984), *The Buddhist Saints of the Forest and the Cult of Amulets*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Taylor, J. L. (1993), *Forest Monks and the Nation-State: An Anthropological and Historical Study in Northeastern Thailand*, Singapur, Institute of Southeast Studies.