

ELABORACIÓN DE NARRACIONES DE ORDEN: CONSTRUCCIÓN Y CAOS MORAL

JOHN MARSTON¹

El Colegio de México

En *Songs of the Edge of the Forest*, publicado por primera vez mientras Camboya todavía estaba bajo el dominio de Pol Pot, Chandler (1992) expone narraciones camboyanas basadas en las categorías conceptuales de orden y desorden, que al mismo tiempo evocan la frontera entre estos dos reinos; la facilidad con que el orden cae dentro del caos circundante —parecido a una selva—, la ironía causada por un ideal de orden en un mundo en donde éste comúnmente no existe y la fragilidad con la cual se reconstruye el orden después de periodos de caos. Dos de las narraciones finalizan con construcciones religiosas. Una es el cuento popular de un cocodrilo que en su torpe intento por servir a su maestro, un abad budista, mata al abad y a una princesa. El cuento termina con la construcción de un *stupa* para guardar las cenizas de la princesa; aparentemente una acción para trascender ritualmente el caos que acababa de acontecer. La obra más extensa que analiza Chandler es una narración en verso para conmemorar la construcción de un *wat* a principios del siglo XIX, durante un periodo de integración nacional que siguió a una gran agitación social. Al celebrar la construcción del *wat*, la narración misma sirve para situar el proyecto de construcción como parte de un proceso más amplio de construcción social, probablemente con objeto de que la narración

Este artículo fue recibido por la dirección de la revista el 26 de mayo de 2004 y aceptado para su publicación el 5 de julio de 2004.

¹ Deseo dar las gracias a Prak Sonnara, quien me acompañó en algunas de mis visitas al complejo de Ros Sarin e hizo eco de mis observaciones. Asimismo, deseo agradecer a Elizabeth Guthrie, a Anne Hansen y a Chhuon Houer por sus percepciones sobre algunos puntos clave expuestos en el artículo.

fuera leída en una ceremonia de consagración, lo que contribuye así al tránsito del caos al orden.

Me he sentido cautivado por la gran cantidad de construcciones religiosas que se han edificado tras el periodo de Pol Pot, durante el cual el budismo y otras prácticas religiosas estaban prohibidas y se destruyeron numerosas estructuras religiosas. Este tipo de construcciones ha tenido gran auge, especialmente a partir de 1989 después de que las reformas constitucionales liberalizaron las políticas de Estado relativas a la religión, y los contactos con los camboyanos de ultramar comenzaron a ser posibles. El periodo de la Autoridad Transitoria de las Naciones Unidas en Camboya (UNTAC, por sus siglas en inglés), de 1992 a 1993, atrajo más dinero al país, causó más confusión política y permitió más libertad para la experimentación social. En este clima aparecieron espontáneamente varios proyectos de construcciones de carácter milenarista, los cuales presuponian la idea —expresada directa o indirectamente— de que la terminación de una construcción dada, cumpliendo la profecía, marcaría el comienzo de un periodo de paz y de gran prosperidad. En un intento por investigar este modelo general, en este ensayo se describirá uno de estos proyectos, la serie de *prasats* (“templos”, como en la expresión “templos de la antigüedad”, palabra derivada del sánscrito *prāsāda*, “palacio, templo”) que se están construyendo en la provincia de Kandal, al norte de Phnom Penh, cerca de Phnom Prasadith, sede de la organización de un hombre, de algo más de 60 años, llamado Ros Sarin. Al igual que en otros de este tipo, se sostiene que este proyecto establece un vínculo con el pasado angkoreano, al mismo tiempo que abre nuevas posibilidades para el futuro de Camboya, y como en muchos otros, en forma ambigua se sostiene que la construcción obtiene su legitimidad de los eremitas de los bosques, a la vez que se afirma que triunfa sobre el desorden y genera civilización. El interés de tal edificación radica, en parte, en que se está consciente de la propia importancia del proceso de construcción religiosa: uno de los templos construidos por Ros Sarin incluye una serie de murales que describen la construcción misma. En el presente ensayo presentaré un esbozo de lo que se sabe sobre Ros Sarin y su proyecto; hablaré de la forma en que se relaciona con el modelo gene-

ral de las construcciones religiosas en Camboya; describiré detalladamente uno de los *prasats*, y por último examinaré el significado de las construcciones religiosas en el contexto camboyanos. Yo sostengo que la construcción religiosa es, en el contexto camboyanos (y budista theravada), una forma clave de poner en práctica la organización social —y el orden moral—.

Ros Sarin y Phnom Prasidth

La colina Phnom Prasidth es el sitio de un santuario camboyanos del siglo XVII, y desde los tiempos de la colonia francesa se han asociado mitos y actividades de culto a esta colina. En un mito se sostiene que hay un túnel de un *naga* que une Phnom Prasidth con Phnom Chattarak, otra colina espiritualmente poderosa y visible a la distancia desde Phnom Prasidth, en donde se encuentran numerosos *stupas* funerarios reales. Ros Sarin sostiene que el lugar que se encuentra al pie de la colina, en donde se están edificando sus construcciones, es de gran antigüedad y que ha tenido importancia religiosa desde los tiempos del Buda.

Ros Sarin nació en Kampong Luong, a pocos kilómetros de Phnom Prasidth. En su biografía (que ha sido impresa como parte del proyecto) se afirma que siendo joven pasó un tiempo como monje eremita en los montes Urales. Al parecer inició sus proyectos de construcción como un *kru kbmaer*, o curandero tradicional, radicado en Phnom Penh. Desde mis primeras visitas, los anfitriones encargados de recibir a los visitantes en los diferentes *prasats* lo habían descrito como funcionario del Ministerio de Gobernación, y sus propias palabras sugerían que había pertenecido al Ministerio durante algún tiempo. Sin embargo, algunos artesanos que habían trabajado en el lugar posteriormente me dijeron que el proyecto del templo era su principal ocupación, y que sólo mediante el éxito de dicho proyecto había podido afiliarse nominalmente al Ministerio. A su vez, su afiliación con el Ministerio había fortalecido la credibilidad de Ros Sarin y de su proyecto.

Las construcciones originales se encontraban en los terrenos de un *wat thommayut*, Wat Phnom Reap. Entre 1992 y 1993

Ros Sarin decidió edificar dos construcciones más bien modestas en ese lugar, cerca del *preah vihear* del *wat*. A estas dos construcciones se les conoce como *prasat meas* y *prasat prak*, “templo de oro” y “templo de plata”. Entre 1994 y 1995 a esas construcciones le siguió una edificación mucho más compleja dentro de los muros del mismo *wat*, pero a cierta distancia de las construcciones de éste. Conocido como *prasat pech*, “templo de diamante”, o Prasat Vongkut Borei, es una estructura cúbica con un techo en forma de torre de muchos niveles. Dicha estructura es la que contiene los bajorrelieves que describen la propia construcción del templo. Cuando, en 1997, visité por primera vez el lugar, el *prasat pech* ya estaba terminado y se encontraba en proceso la edificación de una compleja construcción de concreto. Dicha construcción —que tenía tres torres y era de estilo angkoreano— se terminó en 1998 y se le denominó Prasat Nokor Vimeansour. Se convirtió en el edificio más popular entre los visitantes; algunos de ellos consideran la visita a este lugar como sustituto de la visita al Angkor Wat original en Siem Reap.

Después de 1998 Ros Sarin trasladó sus proyectos de construcción carretera abajo, al sitio de un templo mahanikay, anterior a 1975, Wat Sovantomareach. Actualmente Ros Sarin está reconstruyendo este *wat* y ha reclutado a una pequeña comunidad de monjes que utilizan temporalmente una construcción provisional como *preah vihear*. Ya ha terminado un gran depósito de agua y una impresionante puerta inspirada en el diseño de acceso a Angkor Thom, la cual incluye una larga balaustrada de *devas* y *asuras* tirando de una serpiente *naga*. Hay también un gran dormitorio para visitantes mayores que deseen permanecer por periodos largos y practicar la meditación. También ha avanzado significativamente en la construcción de una *sala* cruciforme que servirá de recibidor y centro ritual y que se denominará Sala Treythammasotthea. Dicha *sala* esta inspirada, en mucho, en la decoración angkoreana, pero tendrá una orientación marcadamente budista. En años recientes se han terminado varios *kotis* (dormitorios para monjes) y el edificio de la escuela para los monjes, el cual también está ornamentado en el estilo angkoreano.

Temas y movimientos paralelos

Comparado con proyectos de construcciones religiosas similares que he investigado, puede decirse que el de Ros Sarin ha tenido éxito tanto desde el punto de vista de sus dimensiones, como por el tiempo que ha logrado mantenerse como movimiento. Es evidente que el proyecto de Ros Sarin se caracteriza por el mismo ímpetu iconográfico y social de algunos de los otros movimientos más destacados de los alrededores de Phnom Penh; tanto, que todos ellos hacen pensar en una relación con un esquema cultural común, en los términos de Ortner.² Todos los movimientos incluyen la construcción de *prasats* y coinciden con un periodo caracterizado por el notable incremento de la restauración y reconstrucción de los *wat* tradicionales (algunos de ellos tan complejos que pueden ostentar el aura de lo mítico y lo milenarista). A partir de 1989 se ha visto el florecimiento de cultos en torno a los médium o curanderos específicos, así como cultos relativos a animales con presuntas cualidades espirituales. Es posible afirmar que en general han florecido nuevos proyectos religiosos. En diferentes momentos, todos los movimientos se han enfrentado a la oposición local; la mayor parte de ellos ha encarado presiones de las autoridades gubernamentales y al menos tres de ellos han sido cancelados.

De los movimientos que describiré a continuación, sólo uno, además del de Ros Sarin, se ha mantenido durante un largo periodo. Se trata del proyecto de Lok Ta Lngunog Ayuq Veng (“el viejo ineducado con larga vida”), un anciano cuyo recinto se encuentra a pocos kilómetros de distancia de Phnom Penh, yendo hacia el sur por la autopista nacional. Éste es el que sigue más fielmente el modelo clásico de movimientos milenaristas del Sureste de Asia. Sosteniendo que recibe instrucciones de Indra, Lok Ta Lngunog Ayuq Veng ha construido cinco *prasats* para albergar a las futuras personas de mérito (*neak mien bon*), quienes a su vez recibirán al Maitreya e iniciarán una era en la que Camboya se convertirá en potencia internacional.

² Sherry Ortner, *High Religion: A Cultural and Political History of Sherpa Buddhism*, Princeton, Princeton University Press, 1989, pp. 60-61.

Expondré algunos de los temas relativos a estos proyectos de construcción con objeto de resaltar su importancia y así poder interpretar el proyecto de Ros Sarin. Entre estos temas se incluyen los siguientes: la iconografía de Angkor (y la idea del restablecimiento de una tradición angkoreana de construcción), la autoridad de los ascetas religiosos y la idea del *prasat meas* y del *prasat prak*.

La imaginería angkoreana

Las construcciones de Ros Sarin tienen paralelo con otro movimiento, que he estudiado anteriormente, centrado en el personaje de un *tapas*, asceta de los bosques, que sostiene que tiene la capacidad de convertir arcilla en piedra. En general, a este personaje se le conoce simplemente como Tapas.³ Con residencia en Khieng Svay, distrito al este de Phnom Penh sobre la autopista que va a Vietnam, Tapas construyó un *prasat* de arcilla estilo angkoreano, el cual —de acuerdo con sus propias palabras— se convertiría en piedra, lo que marcaría el inicio de una nueva época. La construcción de Tapas es de un tallado mucho más tosco que la de Ros Sarin y en años recientes perdió el interés del público; no obstante —al igual que las edificaciones de Ros Sarin—, refleja la preocupación por ratificar que los camboyanos contemporáneos son capaces de erigir construcciones tan grandiosas como las que edificaron los creadores de Angkor.

Un *prasat* del mismo estilo neoangkoreano se construyó hacia el 2000 en Dey Et, a unos 20 minutos del templo de arcilla que se convertiría en piedra, yendo hacia el sur por la carretera nacional. Se encuentra situado en una lengua de tierra accesible solamente por embarcación durante la estación de lluvias. Un etnógrafo que conoció al constructor antes de que edificara este *prasat* me escribió lo siguiente: “Creo que este hombre está muy involucrado en la restauración de la paz y el orden moral en Camboya, y desde mi punto de vista el *prasat*

³ John Marston, “Clay Into Stone: A Modern-Day Tapas”, en John Marston y Elizabeth Guthrie (eds. y comps.), *History, Buddhism, and New Religions*, Honolulu, University of Hawaii Press, 2004, pp. 170-192.

está vinculado a esta idea”.⁴ El constructor —un médium— se identifica a sí mismo directamente con Vessantara, la encarnación inmediatamente anterior al Buda, la cual sugiere de suyo la llegada inminente del Buda del futuro, Maitreya. De hecho, algunos de sus seguidores afirman que él es Preahbat Dhammik, el rey justo y salvador del mundo que se vaticina en el texto profético *Putumneay* (véase más abajo). El *prasat* claramente invoca un poder legítimo derivado del hecho de ser una recreación de estilo angkoreano. La construcción cruciforme, coronada con torres de cuatro caras similares a las del Bayon, es una extraña mezcla de diferentes estilos angkoreanos. El dirigente espiritual de tal construcción es un médium andrógino que es poseído por el espíritu de varios reyes khmeres, tanto míticos como históricos. Entre ellos hay dos figuras icónicas asociadas originalmente con famosas estatuas angkoreanas casi idénticas: el Rey Leproso, Sdach Kamlong, y un personaje femenino, Yiey Tep.⁵

Lok Ta Lguong Ayuq Veng, del cual se habló antes, constituye la excepción de este modelo debido a que en sus *prasats* sorprendentemente existen pocas imágenes que sean explícitamente de estilo angkoreano. No obstante, al igual que Ros Sarin, ha construido un ornamentado acceso a su recinto, con un bajorrelieve que describe una larga cadena de *asuras* y *devas* tirando del *naga* mientras agitan el mar de leche, una de las imágenes más famosas de Angkor Thom y Angkor Wat.

La visión del asceta

Diversos proyectos están vinculados entre sí temáticamente debido a que todos se fundamentan en la idea de un proyecto de construcción dirigido por el poder espiritual de un asceta de los bosques. Esto es, cuentan con la fuerza social de alguien

⁴ Didier Bertrand, comunicación personal, 15 de mayo de 2002.

⁵ Véase D. Bertrand, “A Medium Possession Practice and Its Relationship with Cambodian Buddhism: The Grū Pāramī”, en J. Marston y E. Guthrie (eds.), *op. cit.*, pp. 150-169; y Sophea Hang Chan, “Sdach Kamlong and Yiey Tep: Worshipping Kings and Queens in Cambodia Today”, en J. Marston y E. Guthrie (eds. y comps.), *op. cit.*, pp. 113-126.

que está fuera de las consideraciones materiales de poder, quien a causa de esto puede conservar gran pureza.

La figura del *tapas* del distrito de Khieng Svay, que sostiene que es capaz de convertir arcilla en piedra, es el más claro ejemplo de este tipo de personajes. Él arguye que ha obtenido sus poderes mediante la meditación en los bosques durante varios años; en vez de asumir las características prácticas de un auténtico asceta, usó deliberadamente telas con diseño de piel de tigre representando en forma casi intencional este estereotipo.

La idea de la autoridad espiritual de un asceta misterioso de los bosques que dirige un proyecto de construcción también caracterizó la construcción reciente de un templo en Phnom Chattarak, una colina históricamente significativa situada a pocos kilómetros al norte de Phnom Prasadith. Dicho proyecto cubrió de *stupas* de reyes camboyanos el área. Debido a que la estructura se construyó en un sitio histórico que no contaba con el aval de las autoridades gubernamentales, cuando en el año 2000 visité el lugar, ya estaba programada su demolición y actualmente ya fue destruido. Un amigo mío que conoció al dirigente de este movimiento lo describió como un eremita, aunque en sus representaciones en murales y estatuas que se encontraban en los terrenos del recinto aparecía con una camisa de cuello alto, ropa más bien característica de la realeza. Sin embargo, algunas estatuas sencillas de concreto que se encontraban en el lugar del recinto mostraban a la misma figura comunicándose con los iconos más tradicionales de eremitas vestidos con pieles de tigre. Un visitante del recinto afirmó que los ascetas del lugar sostenían que ellos eran *neak mean bon* (“personas que poseen mérito”, véase más abajo).

Al sur del distrito de Khieng Svay, cerca del distrito de S'ang, la construcción de Wat Tuol Prasat Pram (“el *wat* del montículo de cinco *prasats*”) inicialmente era dirigida por un funcionario del gobierno ya retirado, quien afirmaba que recibía instrucciones del espíritu de un asceta de los bosques llamado Ta Eysey Sok Sar (“el eremita de pelo blanco”), quien está representado en una estatua situada dentro de una pequeña construcción cercana al propio *wat*.

Lok Ta Lnguong no usa explícitamente imágenes de los ascetas de los bosques, pero en la figura principal de su recinto —un hombre viejo casado—, juega con la humildad de su propio pasado, con la sencillez de su estilo de vida como campesino dedicado al cultivo del arroz y con el hecho —como su nombre lo indica— de que es “estúpido e ineducado”. La implicación de estos estratagemas es, a pesar de las apariencias, que él sabe más que quienes hacen alarde de ser sofisticados. Al igual que un asceta, se caracteriza por llevar un estilo de vida simple y puro.

Durante mi primera visita al *prasat pech*, una mujer vieja más bien excéntrica, me dijo que Ros Sarin recibía las instrucciones de construcción de una *neak sacchang*, “persona de la verdad”, a quien describió como un asceta de los montes Urales que poseía la capacidad de transportarse a Phnom Prasadith y hacerse visible sólo a Ros Sarin, quien había sido su discípulo.⁶ Aunque el término “*neak sacchang*” hace referencia a una persona real, la *neak sacchang* vinculada al sitio de Ros Sarin al parecer es un cierto tipo de espíritu o fuerza (*horamey*). Esta *neak sacchang* determina las fechas de inicio y término de las construcciones de los diferentes edificios. Al hablar, en visitas subsiguientes, con más representantes de clase media, tuve la impresión de que Ros Sarin no quería que se asociara públicamente este relato con el sitio. En el año 2000, él mismo me dijo que sólo se trataba de “creencias supersticiosas de mis seguidores”. No obstante, algunos artesanos que habían trabajado en el proyecto confirmaron que este relato formaba parte del sistema de creencias de las personas que estaban estrechamente vinculadas al movimiento. Sea porque había logrado que me tuvieran más confianza, sea porque se había decidido utilizar este relato en forma más pública, a principios de 2002, después de una larga entrevista con Sarin, se me condujo a la parte supe-

⁶ Chouléan Ang, “Recherches récentes sur le culte des mégalithes et des grottes au Cambodge”, *Journal Asiatique*, 281 (1-2), pp. 185-210, explica la *neak sacchang* en los siguientes términos: uno adquiere poderes mágicos al asumir las diferentes perfecciones asociadas con el Buda. Una de estas perfecciones es la de decir la verdad, y la *neak sacchang* es alguien que ha alcanzado esta perfección; de este modo, ha adquirido un poder especial. En la biografía de Daran Kravanh, escrita por Bree, hay una anécdota concerniente a que él fue tatuado por una *neak sacchang* en su juventud.

rior de una construcción utilizada como oficinas y se me mostró el santuario del maestro (*kru*) de Ros Sarin, la *neak sacchang*. (Se me dijo que solamente se permitía entrar en este lugar a las personas que venían frecuentemente a visitar a Ros Sarin.) El santuario era un altar tradicional escalonado en el que estaban colocadas imágenes del Buda. Lo que inmediatamente asombraba al entrar en la habitación eran seis tigres de felpa de tamaño enorme que parecían guardar los extremos del área frente al altar. También había naranjos artificiales, y las mujeres que me acompañaban señalaron divertidas que en los árboles había monos y serpientes de plástico. Cuando salí de la habitación una mujer vieja me dijo: “Ha hecho una visita a los bosques” (*lok ban coul chhoue priy mdong*). Atrás del altar escalonado había una cama con una almohada cubierta con tela dorada. El ayudante de Ros Sarin dijo que sólo el propio Ros Sarin podía ver a su *kru*, pero que las otras personas lo podían oír. Además, agregó que cuando el *kru* venía, encontraban el lecho tras el altar en desorden.

El prasat de oro y el prasat de plata

Otro tema destacado —además de la recreación de Angkor y la guía de un asceta de los bosques— es la construcción de un templo de oro o dorado y de un templo de plata o plateado, *prasat meas* y *prasat prak*. El funcionario público retirado que afirmaba que en Wat Prasat Pram los inspiraba el espíritu de un asceta de los bosques, con anterioridad había estado involucrado en la construcción de estos dos *prasats* en otro templo, Wat Svay Botumdin, a pocos kilómetros al norte de Wat Tuol Prasat Pram. Al parecer a él y a un grupo de monjes afiliados se les obligó a abandonar el lugar con motivo de una controversia.

En 1998 funcionarios del Ministerio de Religión de la provincia de Kandal me informaron acerca de un culto en torno de otro *prasat meas prasat prak* que se había construido en el distrito de S'ang, que fue clausurado cuando funcionarios del gobierno determinaron que su dirigente estaba perpetrando un fraude financiero. Cuando visité Wat Samraong Andtai, en los suburbios de Phnom Penh —renombrado por su escuela

de meditación y dirigido por un abad carismático y espiritualmente “poderoso” que en 1999 contaba con numerosos seguidores—, me sorprendió descubrir un *prasat meas* y un *prasat prak*, uno frente al otro, delante de la plataforma que rodeaba al recién construido *preah vihear* del *wat*.

La construcción más famosa de un *prasat meas prasat prak* tuvo lugar en 1998 en una pequeña isla del río Mekong, frente al Palacio Real. Según la profecía, precisamente en este lugar aparecería el *prasat meas* y el *prasat prak*. Se construyeron cinco *prasats* —uno de oro, otro de plata y otro más de diamante, así como *prasats* para los personajes legendarios Preah Ko y Preah Keov—,⁷ y al conjunto de edificios se le denominó Wat Koh.⁸ El *wat* de la isla del río Mekong tuvo que ser demolido cuando funcionarios gubernamentales determinaron que la nueva isla que se acababa de formar interrumpía en forma grave el flujo natural del agua, con la consecuencia de que en los momentos más críticos de la temporada de inundaciones, las aguas retrocedían hacia el río Tonle Sap. Como resultado de esto, fue necesario dragar la isla para evitar un desastre ecológico. Como hemos visto, Ros Sarin se inspiró en este tema cuando comenzó sus construcciones. Al igual que en Wat Koh, después de construir los templos de oro y plata, construyó un *prasat pech*, un templo de diamante. Ninguno de estos proyectos es idéntico y ninguno de ellos utiliza exactamente los mismos elementos; no obstante, se manifiesta un modelo general que consiste en que el contacto con un asceta (generalmente asociado con los bosques) da lugar a la decisión de construir un *prasat* o una serie de *prasats*. Dichos *prasats*, en forma característica representan un vínculo con Angkor e incluyen un *prasat* de oro y un *prasat* de plata.

⁷ La leyenda de Preah Ko y de Preah Keov habla de un toro y una joya poderosos espiritualmente (la joya aducía ambigüamente a una figura humana) que Siam robó en el Periodo Medio, esto es, el periodo durante el cual el imperio khmer se volvió más débil que Siam. El relato contiene un elemento profético al sugerir que el regreso de Preah Ko y Preah Keov a Camboya coincidirá con el regreso a la grandeza. Hasta donde sé, en el sitio de Ros Sarin no existe imaginaria relativa a Preah Ko y Preah Keov. No obstante, no es raro encontrar tal imaginaria en el tipo de proyectos de construcciones religiosas que describo, como Wat Svay Botumdin y Phnom Attarak.

⁸ Chea Sotheacheath, “Rising Rivers Threaten Island Wat”, *Phnom Penh Post*, vol. 8 (16), 6 a 19 de agosto de 1999, pp. 1, 6.

Mi tesis es que la forma en que los camboyanos han respondido a la movilización de apoyo en torno de proyectos públicos de construcciones religiosas tiene raíces profundas en las tradiciones budistas del Sureste de Asia. Siguiendo el análisis de Chandler en *Songs*, podemos formular que una narrativa concerniente a la edificación y al esquema que la rodea constituye una narrativa que hace resonancia culturalmente con el establecimiento del orden frente al caos y de la humillación moral que representaron el periodo de Pol Pot y sus secuelas, entre las que incluyo la confusión generada por los cambios políticos durante las elecciones auspiciadas por la Organización de las Naciones Unidas.

La mayor parte de estos proyectos —si no es que todos— dependieron en gran medida de los fondos de los khmeres de ultramar, y la extravagante excentricidad de algunos de ellos tiene relación con el relajamiento de las regulaciones gubernamentales sobre la religión en tiempos de la UNTAC. Estos elementos son ajenos al esquema en sí, pero están relacionados con el hecho de que, casualmente, sucedieron en ese tiempo y en ese lugar precisos.

El proyecto como un fenómeno social

La composición social exacta del movimiento de Phnom Prasadith no es clara. Sabemos que está encabezada por Ros Sarin y Sovanna Kunthia, una mujer de cerca de 30 años que afirma que aquél la curó cuando era niña y que desde entonces lo ha seguido. Un artículo de una revista de Camboya la describe como “la vicepresidenta del comité para la construcción del *prasat*”.⁹ Ella desempeña más el papel de vocera de Ros Sarin, y en ocasiones lo guía durante las entrevistas. Existe cierto aire de gran familiaridad entre los dos. Algunos observadores han llegado a la conclusión de que son pareja; aunque, cuando en una ocasión me dirigí a ella utilizando un término para una mujer casada, rápidamente me corrigió. Al parecer, ella se encarga de las finanzas y de gran parte de la administración cotidiana.

⁹ Tara, “Watt Bhnarn Rap koet ryan ktau?”, *Prajapriy: The Popular Magazine*, año 4, núm. 196, 8 a 21 de febrero de 2002, pp. 44-45.

na del proyecto. Ha viajado a California para recaudar fondos y disfruta mostrando las fotografías de su viaje. En 2002 dijo que hacía poco tiempo que había comenzado a enseñar danza clásica e lkhaon bassac en el sitio, a un grupo entre el cual se encontraban algunas “huérfanas”, y agregó que su grupo realizaba presentaciones junto con jóvenes de la aldea cercana. Las huérfanas eran cuatro o cinco mujeres jóvenes, de entre 17 y 20 años de edad. Durante una visita que realicé en 2002, Ros Sarin estaba acompañado por un hombre joven, cuyo atuendo, complexión y modales indicaban —según un amigo camboyano que me acompañaba— que se trataba de un guardaespaldas entrenado.

Resulta difícil precisar con exactitud quiénes constituyen el núcleo de sus seguidores. Por lo menos uno de ellos —una mujer albina vieja que recibe a los visitantes en el *prasad pech*— reside permanentemente en el lugar. Hay un grupo mayor de seguidores que acuden al sitio regularmente para recibir a los visitantes, pero que no pasan la noche allí. En 1999 se me informó que había veinte personas que realizaban esta tarea. En general, se trata de mujeres bien vestidas que van desde la edad madura hasta la vejez (y un número menor de hombres), el tipo de mujeres que suelen desempeñar papeles destacados en las actividades ceremoniales de un *wat* urbano, aunque ellas afirmaron que no sólo procedían de Phnom Penh, sino también de diversas provincias. Una mujer dijo que era maestra de primaria retirada, que vivía en Phnom Penh y que había recibido entrenamiento formal antes de 1975 en una de las escuelas pedagógicas nacionales. Aparentemente, los seguidores de Ros Sarin provienen básicamente de la clase media, mientras que los de Tapas o de Lok Ta Lnguon más frecuentemente son de clase baja e ineducados.

Hay indicios de que existen conflictos dentro del movimiento, así como tensiones con gente de las cercanías. La literatura del movimiento hace referencia a “obstáculos” encontrados para la nueva construcción en el sitio Mahanikay: “El maestro Ros Sarin se esfuerza por construir un nuevo *wat* denominado Wat Sowannathammreach, pero se enfrenta a algunos obstáculos, lo que puede considerarse *mea* [literalmente, Mara, el enemigo del Buda] que llega para derrotarlo de cualquier

forma”.¹⁰ Un artículo de una revista camboyana habló de disputas financieras existentes entre la organización de Ros Sarin y Wat Phnom Reap, y sugirió que tenían su origen en la decisión de iniciar proyectos en un sitio nuevo.¹¹ El folleto publicado por el movimiento —que pareciera responder a las acusaciones— describe diversas formas en que el movimiento ha contribuido financieramente a Wat Phnom Reap, aunque tales cantidades de dinero son considerablemente menores a las que el folleto informa que se gastaron en los *prasats* mismos. Ros Sarin me comentó que a los monjes de Wat Phnom Reap les interesaba lo moderno (*samey*), pero que en este nuevo *wat* más bien se destacaría lo antiguo (*boran*).¹² Algunos monjes de Wat Phnom Reap parecían estar notablemente desvinculados de las actividades de los *prasats*, y Ros Sarin al parecer no quería alentar el contacto entre los visitantes y los monjes en el nuevo *wat*. Sin embargo, un signo del apoyo de la aldea es el hecho de que —según un aldeano— en general es más común que los monjes jóvenes se ordenen en el nuevo *wat* Mahanikay de Ros Sarin que en Wat Phnom Reap.

Ros Sarin también ha recibido apoyo nacional e internacional. La princesa Bopha Devi, ministra de cultura, estuvo presente en la ceremonia de inauguración de Prasat Vimean Suor. Ros Sarin reconoce que ha recibido donaciones del rey Sihanouk y del primer ministro Hun Sen, aunque aclara que sus donaciones no han sido muy importantes. No obstante, puede apreciarse el grado de aceptación popular en el hecho de que un monje de un *wat* rural de la provincia de Kampong Cham, que había visitado Phnom Reap, estaba firmemente convencido de que Sihanouk había construido el complejo de edificios, tal vez a causa de que lo confundió con el enorme *stupa* que éste había construido en Phnom Chattarak. Además, es evidente que gran porcentaje de los fondos proviene de los khmeres radicados en el extranjero.

¹⁰ En las páginas en inglés del folleto esto se explica de la siguiente manera: “Sin embargo, el maestro ha encontrado un obstáculo: la gente perturbadora”.

¹¹ Tara, “Watt Bhnam Rap...”, *op. cit.*

¹² Expongo esta distinción entre *boran* y *samey* en J. Marston, “La reconstrucción del budismo ‘antiguo’ de Camboya”, *Estudios de Asia y África*, 37 (2), 2002, pp. 271-303.

Ros Sarin y Savonna Kunthia dicen que el sitio está diseñado para que cuente con algo para todos, afirmación que se repite en el folleto del proyecto. Ellos dicen que las grandes estatuas de monos y de una piña se diseñaron especialmente para los jóvenes que asistan al lugar como diversión y para que tomen fotografías. Para visitantes mayores, hay lugares para meditar. El término elevado que utilizó un guía en una de mis primeras visitas al lugar, un *ti monorom*, un “lugar para actividades deleitosas”, tal vez sea el más apropiado para describir un destino “turístico” que también posee alusiones al otro mundo.

En realidad, Prasat Vimean Suor atrae a muchos visitantes; entre ellos jóvenes y familias con niños. Numerosos visitantes camboyanos describen la visita a este lugar como similar a la de Angkor Wat; por ejemplo, una pareja khmerestadunidesa de Minnesota llevó a sus parientes de Kampong Cham a ver el sitio. Al mostrarme las fotografías de un álbum, me dijeron que sus parientes se habían sentido muy emocionados al ir allí; que estaban *muy* contentos de que los hubieran llevado, porque de otro modo nunca habrían visto algo igual en su vida.

Es inevitable preguntarse si Ros Sarin se apropia del dinero donado, o si en el proyecto se dan otras formas de malversación de fondos, ya que los propios camboyanos discuten tales asuntos, y esto forma parte del discurso existente relativo al proyecto. En un artículo de una revista, por ejemplo, se escribe:

A la construcción del *prasat* [más reciente], tal como reconoce Ros Sarin, la han dañado una gran cantidad de críticas procedentes de algunos círculos que no aprecian el proyecto de construcción, acusándolo [a Ros Sarin] de que la edificación es para su propio beneficio (*leapsakkara*). Esto ha dado como resultado que las contribuciones se hayan retardado y que el dinero necesario para la construcción, que ha significado su desarrollo, haya llegado con lentitud.¹³

Por más grandiosos que sean el *prasat* de diamante y el Prasat Vimean Suor, me cuesta trabajo creer que hayan costado más de un millón y de dos millones de dólares estadounidenses,

¹³ Tara, “Bhab camlaek nau watt thmi chmoh Sovannadhammaraj”, *Prajapriy: The Popular...*, *op. cit.*, pp. 16-17 (la traducción es mía).

respectivamente, tal como se sostiene en la literatura de Ros Sarin. Esto puede significar, en efecto, que parte del dinero de las contribuciones haya sido tomado. También es posible que las cantidades en dólares que se dice que se emplearon en la construcción de los *prasats* sean exageradas, tal vez basándose en la lógica de que los *prasats* se consideran más importantes si han costado sumas extravagantes. Esto equivale a decir que los *prasats valen* uno o dos millones de dólares, lo que en términos camboyanos resulta ser sumas inconcebibles.

Aunque un observador camboyano afirmó que sabía que en un gran porcentaje de las donaciones procedentes de Estados Unidos había estado involucrada una sola persona, no he podido verificar tal hecho entre los camboyanos estadounidenses. Sovanna Kunthia rechazó tal idea diciendo que las donaciones de Estados Unidos que habían recibido procedían de numerosas contribuciones pequeñas de camboyanos radicados en aquel país, ignorando el hecho de que no hay suficientes camboyanos en Estados Unidos para reunir millones de dólares de ese modo. Los misterios respecto de los fondos tal vez alimenten especulaciones acerca de que algún gran personaje —posiblemente con importancia profética como Sihanouk—, pueda estar en realidad detrás.

El proyecto de construcción y sus significados

La secuencia de los edificios

Antes de ocuparnos de la explicación de Ros Sarin sobre la secuencia de las construcciones y de otras posibles interpretaciones que se puedan dar al conjunto, describiré los cuatro proyectos de construcción más detalladamente.

Los *prasats* de oro y plata (las secciones en inglés del folleto relativo al proyecto utilizan la palabra “pagodas”) fueron las primeras construcciones de Ros Sarin y siguen siendo las menos destacadas. A diferencia del *prasat* de diamante y del *Prasat Vimean Suor*, que se encuentran dentro de los terrenos del templo de Wat Phnom Reap (pero se localizan frente a un campo y parecen estar separados del templo), los *prasats* pinta-

dos de dorado y plateado están dentro del ámbito del *wat*, a un costado del *preah vihear* central, uno frente al otro. Son dos construcciones en forma de caja con techos puntiagudos de múltiples capas, construcciones que en ocasiones uno asocia con el *preah vihear*. De acuerdo con la literatura del proyecto, el *prasat* de oro mide 13 por 12 metros y tiene una altura de 11 metros, y el *prasat* de plata es de 12 por 11 metros, con una altura de 11 metros; esto es, son de la misma altura, pero el *prasat* de plata es ligeramente menor que el de oro. Ambos están cerrados en tres de los lados y abiertos por el este. Escalones y pequeñas balaustradas de *nagas* conducen al frente de cada uno de ellos. Dentro de cada uno hay un altar escalonado, pintado de dorado y plateado, respectivamente. El *prasat* de oro —como veremos más adelante— tiene el propósito de asociarse con la masculinidad o el padre, y contiene como imagen central un Buda sedente (aunque hay una figura menor de *neang konhin*, la Diosa de la Tierra, que destaca erguida frente a él, exactamente al frente del pequeño edificio). El centro del santuario del *prasat* de plata está dominado por dos figuras femeninas erguidas, ataviadas con trajes plateados y bandas de color rosa; frente a ellas y sobre el altar hay árboles artificiales pintados de plateado. Probablemente las figuras representen a la famosa estatua doble de Siem Reap, Neang Ceik Neang Cum, en cuyo caso las figuras femeninas también podrían considerarse figuras del Buda. Según la literatura del proyecto, la construcción de los dos *prasats* tuvo un costo de 35 627 dólares estadounidenses.

Al *prasat* de diamante también se le denomina *Prasat Vongkut Borei*. Comparado con el *prasat meas* y el *prasat prak*, definitivamente representa un paso hacia lo monumental. Desde el punto de vista arquitectónico es un proyecto bastante simple y pudo haberse construido con las mismas técnicas que se utilizan para edificar un *preah vihear* tradicional. Al igual que éste, consiste en una estructura en forma de caja rectangular, aunque se asemeja más a un cubo que un *preah vihear*, y el techo de múltiples niveles, en vez de extenderse a los lados del edificio y apoyarse sobre columnas, descansa más directamente en la estructura de forma cúbica. Exactamente en el centro del techo hay una torre, a la cual rodean cuatro torres más pequeñas colocadas en las cuatro esquinas. En una entrevista, Ros Sarin

ocasionalmente lo llamó el *prasat* de las cinco torres (*prasat kampul pram*). De acuerdo con el folleto de información del proyecto, tiene una longitud de 49.9 metros, una anchura de 45.4 metros y una altura de 27 metros. Parte de lo que lo hace sorprendente es la imagen de Reahu comiéndose la Luna en el centro de cada uno de los cuatro lados y, en particular, alrededor de las grandes puertas delanteras del templo, lo que sirve para darle sentido antropomórfico a dicho templo. Asimismo, resulta sorprendente por su vivo color naranja y por estar situado sobre tres niveles de balaustradas. En el nivel medio hay un estanque a cada lado del sendero que conduce al templo. Según la información proporcionada, la construcción costó 1 238 677 de dólares estadounidenses.

En este caso también el interior del *prasat* es similar a un *preah vibear*, excepto que es más cuadrado: un altar con una gran imagen del Buda precede la entrada del *prasat*, la cual da al este. Aquí, sin embargo, en el muro que se encuentra detrás del Buda hay una pintura de un enorme árbol *bodhi* con ramas sumamente curvadas, que se prolonga por el techo interior. A la derecha de la base de la imagen del Buda hay una estatua de Ros Sarin en posición sedente mientras lee manuscritos de hojas de palmera. Como sucede ocasionalmente en los *wat* que están mejor provistos, hay vitrinas de vidrio con escrituras budistas.

En los muros superiores de los otros tres lados de la habitación hay una serie de quince bajorrelieves que Ros Sarin encargó a artistas de la Escuela de Bellas Artes de Phnom Penh. Dichos bajorrelieves describen las diversas etapas de construcción del edificio: desde la recaudación de fondos, pasando por el trabajo comunal en la construcción, hasta la celebración de la comunidad con motivo de su terminación.

Más que ningún otro de los *prasats*, el Prasat Vimean Sour —conocido informalmente como el *prasat* de las tres torres— es el que ha dado fama al lugar y actualmente atrae más visitantes. Construido principalmente en estilo angkoreano, el edificio puede describirse como una larga sala elevada que está coronada por tres torres. Está fabricado en cemento y pintado de color marrón para simular la piedra arenisca de Angkor. La larga sala está cruzada por tres extensiones menores que salen

del edificio a la altura de las tres torres. El techo se extiende en un arco que sale del edificio para ser sostenido por una columnata que rodea toda la construcción. Casi toda la superficie interior, que carece de bajorrelieves, está decorada con diseños florales angkoreanos. Los bajorrelieves del exterior describen relatos del *Ramayana* y narraciones budistas, y como reflejo de los bajorrelieves del edificio anterior, hay dos o tres de estos que aluden a los trabajadores vestidos con ropa moderna, en el proceso de construcción del propio edificio.

El largo y estrecho interior está dividido en dos áreas. Los visitantes atraviesan la entrada que se encuentra bajo la torre que está más a la izquierda; desde ahí pueden entrar a una habitación con un altar consagrado a una figura central de Buda. El resto del interior lo forma una larga habitación de forma rectangular y piso de mármol. Sobre los muros hay una serie de bajorrelieves en dos niveles: el inferior describe la vida del Buda; el superior constituye lo que podría definirse adecuadamente como configuraciones de escudos de armas, cada uno con dos animales (elefantes, tigres o serpientes) sosteniendo algún objeto (una esfera, las escrituras budistas, banderas o sombrillas). La habitación alberga estatuas de concreto, la mayor parte de deidades indias, pero también, notablemente, una representación de un hombre y una mujer camboyanos vestidos con trajes modernos. Hay además una estatua de bronce que representa a Ros Sarin de pie.

Según el folleto, Prasat Nakor Vimean Sour mide 52 metros de largo, 42 metros de ancho y 42 metros de altura,¹⁴ y costó 2 073 175 de dólares estadounidenses. En el folleto se afirma: “Éste es un *prasat* de tres torres con una estructura cuajada de ornamentos y diseños khmeres, obra de un ‘ancestro’ khmer de la era presente, el maestro (*lok kru*) Ros Sarin, de los siglos XX y XXI, para que sea preservado por las futuras generaciones de khmeres”.¹⁵

En la época en que se estaba construyendo Prasat Vimean Sour, Ros Sarin construyó también una ornamentada puerta del

¹⁴ Estas cifras parecen inexactas.

¹⁵ La traducción es mía. En la versión en inglés del folleto se dice: “El señor Ros Sarin diseñó adecuadamente este templo, en esta era; es decir, siglos XX y XXI, para la generación joven de khmeres”.

templo, a la entrada de la carretera que conduce a Wat Phnom Reap. Tal puerta sigue el estilo de las puertas del templo de las cuatro caras de Angkor Thom. Cuando comenzó la construcción en el nuevo *wat*, Wat Sovanna Thommareach, se edificó una puerta de cuatro caras aún más ornamentada, ahora acompañada de largas balaustradas a ambos lados de la carretera, con *devas* y *asuras* tirando de *nagas*; una vez más siguiendo el modelo de las entradas a Angkor Thom. Hasta hace poco tiempo, esta puerta y sus balaustradas eran los aspectos del nuevo *wat* que atraían más visitantes.

Ros Sarin ha comenzado a construir los edificios principales que constituyen un *wat*; al mismo tiempo ha estado construyendo su *prasat* central, la Sala Treythammasotthea. Desde el principio ha habido una maqueta de estiroespuma con el fin de que los visitantes se hagan una idea de cómo se verá el *prasat*. Para el verano de 2004 quedó terminada toda la estructura, y la mayor parte estaba cubierta con decoraciones angkoreanas; la parte inferior aún se encuentra en construcción. El *prasat*, que es cruciforme, podría describirse como la intersección de dos estructuras rectangulares con techos arqueados; estructura que se complica por el hecho de que los techos arqueados están escalonados en tres niveles ascendentes. Ros Sarin y Sovanna Kunthia dicen que dentro de la gran Sala habrá doce *prasats* más pequeños, situados en puntos estratégicos. En el lugar del altar central ya se encuentra una gran imagen de Buda. Según un artículo de revista publicado anteriormente, el edificio sería de 72 por 56 metros y tendría una altura de 20 metros.¹⁶

Las propias descripciones

Evidentemente, el “significado” de las construcciones no es simple, y los diferentes estratos de significado corresponden a los diferentes niveles de involucramiento que la gente tiene con el templo. En un nivel se encuentra el significado que los *prasats* tienen para los numerosos visitantes turísticos fortuitos; en otro, está el significado para quienes probablemente cons-

¹⁶ Tara, “Bhab camlaek nau watt...”, *op. cit.*

tituyen un número más bien reducido de personas, involucradas en el culto de *neak sacchang*. La mayor parte de los camboyanos y de los camboyanoeestadunidenses, que han contribuido con dinero para el proyecto, probablemente se encuentren entre estos dos niveles: disfrutan el espectáculo de las construcciones, atraídos por la idea de recrear la grandeza de Angkor, y solamente están conscientes en forma vaga de que el movimiento tiene también implicaciones sobrenaturales o proféticas.

En un folleto del proyecto se afirma lo siguiente:

Ros Sarin nunca ha anhelado bienes materiales para él; sólo piensa en una cosa: en el mérito (*kosal phal bon*), y quiere que nuestra nación prospere y avance hacia una cultura elevada al igual que otros países del mundo, y quiere que las generaciones posteriores de khmeres (*koun khmaer cammoen kraoy*) conozcan el valor, la civilización, la cultura y el budismo de Camboya, y que ayuden a elevar nuestra civilización, cultura y budismo khmeres, de modo que estos aspectos se mantengan adecuadamente (*kung wung*) por largo tiempo (*thet the cerkal*), y que aumenten su esplendor (*rung roeung*) en el futuro. Por ello, el maestro Ros Sarin es un antepasado khmer (*boppabaras*) de [los creadores de] la más refinada obra de una clase que rara vez se encuentra en este mundo. Es un auténtico “ancestro” (*boppachon*) khmer que puede ayudar a elevar a la nación y puede continuar el legado de la obra de los ancestros khmeres de Angkor.¹⁷

En las entrevistas, las declaraciones de Ros Sarin acerca del significado de los diferentes *prasats* no son completamente congruentes entre sí y no siempre corresponden claramente a lo que parece ser la realidad de los *prasats* y de la iconografía que éstos destacan. Se tiene la impresión de que tal vez haya adoptado discursos relativos al significado de los templos después de que éstos ya se hubieran construido. Pero tales declaraciones deben considerarse como otro nivel de “significado” de los *prasats*, al menos tal como se presentan al mundo exterior.

¹⁷ La traducción es mía. El folleto también proporciona una versión más corta en inglés sobre esto, que afirma: “Él nunca deseó poseer todas estas propiedades. Lo que él quiere es que sus buenos actos y la prosperidad de la nación y la civilización sirvan para que las generaciones jóvenes de khmeres entiendan el valor de la cultura, de la civilización y del budismo. Por ello, el maestro Ros Sarin es uno de los ancestros khmeres que han hecho mucho por apoyar a la nación khmer, y él también es un sucesor de los ancestros khmeres de Angkor”.

Ros Sarin dice que el *prasat* de oro está relacionado con el pago de la deuda (*dap kun*) a nuestro propio padre, y el *prasat* de plata con el pago de la deuda a nuestra propia madre. El tejado del *prasat* de diamante tiene una torre central y cuatro torres más pequeñas en cada esquina, por lo que también se le conoce como el *prasat* de las cinco torres. Según Ros Sarin, las cinco torres representan los cinco budas, los cuatro del pasado y el Maitreya que vendrá, y en cierto sentido puede afirmarse que representa la *kun* (la generosidad por la que estamos en deuda) de Buda, del mismo modo que *prasat meas* y *prasat prak* representan la *kun* de la madre y el padre. (Nótese no obstante que, aparte de las cinco torres, al parecer existe muy poca imaginaria relativa a los cinco budas en el *prasat pech*.) El oro es superior a la plata —dijo—, y el diamante al oro. En una entrevista anterior, que tuvo lugar en 2000, Ros Sarin había hecho hincapié en un aspecto diferente del *prasat*, esto es, que era un lugar para la preservación de los escritos de fórmulas espirituales (*kompui khuen knaat*), lo cual al parecer se relaciona con la estatua de Ros Sarin que se encuentra en este *prasat* y que lo muestra leyendo manuscritos en hojas de palmera.

Si *prasat meas* y *prasat prak* representan la *kun* de los padres y el *prasat pech* representa la *kun* del Buda mismo, *Prasat Nokor Vimean Suor* representa la *kun* de la nación (*cheat*) misma. Representa la civilización y la cultura de la nación. En dos entrevistas diferentes, Ros Sarin dijo que las tres torres representaban las tres joyas: el Buda, el Dharma y la *Sangha*. La relación con la nación fue expresada en términos ligeramente diferentes en las dos entrevistas. En el 2000 dijo que además de referirse a las tres joyas, las tres torres tenían relación con el lema “Nación, Religión y Rey”. Dos años más tarde, señaló el hecho de que la torre central tenía nueve niveles, y las torres laterales, siete. Las que tienen siete niveles —agregó— representan el espíritu del pueblo (*reah*) de todo el país, y la del centro representa el espíritu de la nación, “porque la nación y la religión guían al pueblo”. El *prasat* que actualmente está en construcción es una representación del budismo y un lugar para hacer mérito. Es un lugar para ofrendas de sacrificio (*sákkar hauchea*).

A la pregunta, planteada en 2002, acerca de la relación entre el budismo y el brahmanismo en el sitio, Ros Sarin respondió

que todos los lugares de las edificaciones tenían elementos tanto budistas como brahmánicos. En general —agregó— si sólo hay elementos budistas, la construcción no puede generar un progreso significativo (*chouen loeun tiw muk*). Todas las religiones inducen a la gente a hacer el bien. El brahmanismo es necesario, el mismo tipo de brahmanismo que uno usaría para librar una guerra y para *proteger* al budismo. Los dos elementos operan juntos: cada *prasat* contiene la imagen del Buda —afirmó—, pero en el exterior habrá imágenes brahmánicas.

El conocimiento más amplio del “significado” de los templos debe basarse, sin embargo, en lo que sabemos sobre la iconografía y su interpretación.

Los prasats de oro, de plata y de diamante

Una pregunta esencial se refiere al significado que poseen el *prasat* de oro y el *prasat* de plata y por qué aparecen en tantos conjuntos de construcciones religiosas. Es evidente que existen varios estratos de significado que operan en forma simultánea; uno de ellos —tal como señala Ros Sarin— es la asociación de estos templos con la figura del padre y de la madre. Además de ofrecer un lugar para entregar ofrendas que paguen la *kun* del padre y la madre, la meditación en las figuras del padre y la madre es —según un informante— una técnica en la meditación cognitiva khmer tradicional, y los santuarios ofrecen un lugar para dicha meditación. (Debe señalarse, sin embargo, que otros *prasat meas* y *prasat prak* de Camboya no tienen relación evidente con lo masculino y lo femenino, o con la madre y el padre.)

Cuando pregunté a un monje camboyano del campo conocido por sus poderes espirituales especiales, por qué Ros Sarin podría haber construido *prasats* de oro, de plata y de diamante, contestó que esos fueron los colores de los huesos de Buda después de su cremación. (Cuando pregunté a Ros Sarin acerca de esto, dijo que de hecho los huesos de Buda habían sido de siete colores.)

Un nivel de significado que tienen los *prasats* de oro, de plata y de diamante, que puede parecer burdo (especialmente a los occidentales), es simplemente que representan riqueza.

Así, la gente hace ofrendas a los templos de metales y gemas preciosos porque espera que, al hacerlo, obtendrá riqueza. Esto tal vez tenga algo que ver con el hecho de que tantos seguidores de Ros Sarin sean personas de clase media, personas que se arriesgan para ganarse la vida (*rok si*). Aunque esta interpretación contraviene la concepción de pureza, libre de toda referencia a consideraciones materiales, coincide con la manera en que, en la práctica, muchos monjes espiritualmente poderosos y dirigentes de culto son “utilizados” por la población. En relación con esto, cabe notar que cuando se construyeron casinos durante el periodo de Sihanouk, la población se refería a ellos como *prasat meas prasat prak*. (No obstante, parece ser una referencia irónica a un uso más tradicional del término.)

Posiblemente la interpretación más intrigante de los *prasats* de oro y de plata sea la de que están relacionados con profecías tradicionales. Un artículo aparecido en el *Phnom Penh Post* concerniente al proyecto de construcción en la isla frente al Palacio Real sostenía que la edificación de *prasat meas prasat prak* estaba vinculada a una afirmación del texto profético khmer tradicional, la *Putumneay*. De acuerdo con dicho texto, la paz llegará después de que se construya un *prasat meas* y un *prasat prak* frente al Palacio. “En la *Putumneay* se dijo que Camboya tendría un largo periodo de guerra, pero que la guerra se terminaría por completo cuando surgiera el *prasat meas* y el *prasat prak* del cruce de los cuatro ríos.” El artículo citaba a un monje que residía en este sitio y que había afirmado lo anterior.¹⁸

La *Putumneay* describe en términos metafóricos diversas crisis por las que atravesará el país antes de alcanzar finalmente una paz de carácter milenarista, gracias a la mediación de un rey con un *dharma* poderoso, Prahbat Dhammik, un *bodhisattva*, quien será descubierto en el humilde papel de un monje.¹⁹ La asociación específica de la paz con la construcción de los

¹⁸ Chea Sotheacheath, “Rising Rivers...”, *op. cit.*

¹⁹ Véase Smith, 1989 y de Bernon, 1998. Hansen (de próxima aparición) sugiere que en el siglo XIX, cuando aparecieron las versiones de la *Putumneay*, “el acto de interpretar los textos [...] constituía un intento de mejorar la ansiedad y la insatisfacción existentes mediante el establecimiento de una causa y un efecto morales en el pasado y en el futuro”. El libro de Heng (1999) *Preahbat Dhammik* hace referencia a las profecías, pero se centra más en el concepto del Dhammaraja en relación con la teoría del liderazgo político.

prasats de oro y plata no aparece en ninguna versión escrita de la *Putumneay* que haya visto o que Ledgerwood y Hansen hayan encontrado en su investigación sobre este texto; pero sin duda existen numerosas versiones (escritas y orales) de la *Putumneay*. Sabemos, por testimonios verbales —como el del artículo del *Phnom Penh Post*— que la idea de un templo de oro y un templo de plata aparece en algunas de estas versiones. Ledgerwood (en una conversación personal) me señaló que una de las versiones impresas de la *Putumneay* muestra dos *prasats* en la ilustración de la portada. Un hombre camboyanoestadunidense muy versado en estas profecías, cuando me entrevisté con él, me dio la siguiente versión de la secuencia de acontecimientos:

La idea de *prasat meas prasat prak* procede de una referencia a la *Putumneay*. Una versión de la *Putumneay* sostiene que antes de que llegue Prahbat Dhammik [el gobernante justo], van a *poh* (aparecer repentinamente en forma espontánea) *prasats* del suelo en los cuatro lados del río [esto es, el lugar de Phnom Penh en donde los ríos Mekong, Bassac y Tonle Sap forman una equis]. Uno de oro y otro de plata. La profecía menciona algo acerca de lo que habrá dentro de los *prasats*: *trop sambat* [pertenencias de valor] de piedras y metales preciosos. Los *prasats* aparecerán para Prahbat Dhammik. Después de que éstos surjan, habrá una guerra con luchas por el control de los *prasats* y se matará a mucha gente; la sangre se convertirá en un río (notas de campo de la entrevista con Leng Lim, 14 de junio de 2002).

El relato continúa refiriéndose a un personaje chino, Prah Pisnuka (el nombre khmer de la deidad india Visvakarman), quien busca a Prahbat Dhammik hasta que finalmente lo encuentra.

Al preguntar a Ros Sarin —en el año 2000— si *prasat meas* y *prasat prak* tenían relación con la *Putumneay*, respondió que *todo* su esquema de construcción estaba estrechamente relacionado con la *Putumneay*, pero no se extendió sobre el tema. En 2002, al preguntarle con insistencia hasta qué grado su movimiento era análogo al de Lok Ta Lnguong, quien sostiene que su proyecto de construcción está destinado específicamente a acoger a las personas de mérito, Ros Sarin negó que estuviera haciendo eso, aunque al mismo tiempo mostró evidente familiaridad con los pormenores de la *Putumneay*.

Dado que el Buda del futuro —Maitreya, el cual está asociado con la llegada de una paz y prosperidad de carácter milena-

rista— está vinculado iconográficamente con la imagen del tigre,²⁰ vale la pena señalar que en el sitio de Ros Sarin destacan las imágenes de tigres, tanto en las estatuas frente al *prasat peach* como en la habitación-santuario consagrada a *neak sacchang*. La configuración de Ros Sarin en la parte superior del *prasat peach* (una torre central rodeada por cuatro torres menores, que de acuerdo con la descripción de Ros Sarin representan a los cinco budas de la era presente) es similar a las configuraciones del Periodo Medio que describe Ashley Thompson, en las que la torre central representa a Maitreya. Esta configuración sugiere que iconográficamente, en el *prasat* se dio especial orientación maitreyana.

El relato de Nandiya

Una de las explicaciones con mayor resonancia acerca del motivo por el cual a los camboyanos les interesa construir *prasats* me la dio un antiguo monje. Se refirió a un relato que, según dijo, estaba en el *Dhammapada*. (Proviene de un comentario sobre el *Dhammapada*, el *Dhammapada-Atthaka*.)

A continuación doy su versión del relato (basado en las notas de campo de mi entrevista en khmer) e incluyo, como un apéndice (al final del ensayo), la traducción publicada del relato en pali:

Trata de un hombre bueno cuyo nombre era el laico Nandiya (*Nontoyeaqubasok*), que vivió en la época del Buda. Cuando el Buda pasaba un tiempo en el bosque Isipatanamiktawan —el cual se asocia con un lugar donde los eremitas meditaban— el laico Nandiya acudió a aquel lugar a venerar al Buda. Tras la muerte de sus padres, se convirtió en un prominente donante para el Buda, entregando obsequios con gran sinceridad. Construyó una gran *sala* —la cual era de cuatro habitaciones de largo (*lveng*) y tenía un tejado con cornisas— para los discípulos del Buda. Cuando donó la *sala*, vertió agua en la palma de la mano del Buda. Por el poder de este acto, un *prasat* en forma de una joya de siete colores apareció en los cielos, así como numerosas *apsaras* femeninas que volaban en el lugar para cuidar de él.

²⁰ Ashley Thompson, "The Future of Cambodia's Past: A Middle Cambodian Maitreya Cult", en J. Marston y E. Guthrie (eds. y comps.), *History, Buddhism, and...*, *op. cit.*, pp. 13-39.

Uno de los discípulos más cercanos del Buda, Preah Mukalean, voló a los cielos hasta el lugar del *prasat*. Preguntó a las *apsaras* a quién pertenecía el *prasat*, y ellas le respondieron que al laico Nandiya, que aún vivía. Además, le pidieron que, cuando regresara a la Tierra, alentara al laico Nandiya a que fuera al lugar del *prasat*. Cuando Preah Mukalen regresó a la Tierra, preguntó al Buda cuál era la razón de que hubiera un *prasat* para alguien que todavía estaba vivo y del cual cuidaban *apsaras*. El Buda le respondió que las *apsaras* estaban allí porque eran amigas del laico Nandiya, y el *prasat* se debía a que él había construido una *sala* para obsequiársela a la *sangha*. Cuando el laico Nandiya murió, renació en el cielo, en donde el *prasat* ya estaba hecho.

Estos relatos constituyen textos esenciales en la educación monástica de Camboya. La versión oral coincide en gran parte con una versión común traducida por Burlingame, con las excepciones de que lo que en dicha versión se traduce como “ninfas celestiales” aparece como “*apsaras*”, y lo que se traduce como “mansión” aparece como “*prasat*”, palabras que en Camboya tienen un marcado matiz angkoreano. En ambas versiones, la del antiguo monje y la de la traducción del pali, el edificio construido en la Tierra era una edificación religiosa destinada a los monjes, y no un *prasat*. Pero al observar las construcciones religiosas como la de Ros Sarin a través de las lentes de la historia de Nandiya se arroja una luz interesante; ante todo nos recuerda la increíble fuente de mérito que puede obtenerse mediante la construcción de un edificio religioso. Además de esto, se sugiere que una construcción terrenal puede estar vinculada con la aparición de otra en el otro mundo, como si se creara un puente entre los dos mundos.

La narrativa en los bajorrelieves de la construcción

El sitio donde la edificación misma contiene, en forma más clara, una narrativa del proceso de construcción es una serie de bajorrelieves que se encuentran en el *prasat pech*. Tal como otro especialista occidental me señaló: dichos bajorrelieves son una rara combinación de budismo y realismo socialista. El relato que describen comienza con el proceso de recaudación de fondos, mostrando las actividades de la aldea para reunir dinero, en donde —como es común en un festival de un *wat* camboyanos— los miembros de la comunidad hacen donaciones que

se anuncian públicamente por micrófono. A continuación los bajorrelieves muestran la construcción del *prasat*. Con desenfado glorifican el trabajo y el ideal de los esfuerzos comunales; describen tipos modernos de construcción con la utilización de grúas, poleas y camiones. El particular estilo del realismo socialista tal vez se deba, en parte, al entrenamiento y experiencia de los artistas, aunque también es evidente que Ros Sarin quería documentar un proceso de construcción hecho por camboyanos modernos. En el bajorrelieve más grande, que se encuentra exactamente sobre la entrada al *prasat* situada en el este (y directamente frente a la imagen del Buda), hay una escena de aldeanos frente al *prasat* celebrando su terminación. En forma más evidente que en las otras interpretaciones, ésta sugiere una visión comunal que sustenta la construcción del *prasat*.

Artesanos que trabajaron en Prasat Nakor Vimean Suor afirman que en el *prasat pech* en efecto se realizó un importante trabajo comunitario, aunque en proyectos posteriores Ros Sarin ha preferido contratar artesanos calificados. No obstante, el “realismo” descrito está idealizado, de modo que coincide con una concepción popular acerca de la forma de reunir dinero y de los esfuerzos comunales para construir un *wat* tradicional. No vemos, por ejemplo, la relación de la gente del lugar con los que desde Phnom Penh o desde ultramar apoyaron la construcción; vemos la concepción de una comunidad khmer unificada por el trabajo solidario con el fin de alcanzar una meta común.

Tal vez sea innecesario mencionar que en los bajorrelieves angkoreanos no existe una descripción equivalente de trabajadores realizando las labores de construcción de los monumentos; sin embargo, sí es posible ver en Phnom Penh algunas pinturas públicas de los monumentos angkoreanos durante el proceso de construcción. (Siempre he supuesto que estas pinturas están inspiradas en las ilustraciones del *National Geographic* debido a que son muy semejantes.)

Milenarismo y construcción religiosa en el contexto theravada

Aunque se ha escrito copiosamente acerca de la construcción religiosa y del milenarismo del Sureste de Asia, nunca he en-

contrado incidencias en la literatura en donde la construcción religiosa se dé en unión con el milenarismo. Aunque llego a la conclusión de que el proyecto de Ros Sarin es milenarista, basado en parte en los paralelismos que tiene con otros movimientos camboyanos que son más abiertamente milenaristas, debemos tener presente que en este proyecto se cultiva una imagen pública como de un sitio de diversión y herencia cultural más inocuo. No todos los que han escrito sobre el milenarismo caracterizarían este proyecto como tal.

Keyes²¹ convincentemente nos muestra un modelo en el que los movimientos milenaristas ocurren en tiempos de “crisis que se dan en torno del poder político”, lo cual resulta apropiado para el contexto de Camboya, donde los proyectos que estamos observando han surgido en el tiempo de transición que siguió a las elecciones auspiciadas por la Organización de las Naciones Unidas. Keyes también investiga las formas específicas que generalmente asume el milenarismo en las sociedades budistas theravadas y cómo se centra en torno de la idea de Maitreya y de la idea de “personas con mérito”. Personas con un mérito tan intenso, que se encuentran en posición de transformar la sociedad.²² Para Keyes,²³ los movimientos milenaristas ocurren durante periodos de tensión, cuando una sociedad pasa de una forma política a otra:

Yo insistiría en que, por su propia naturaleza, el milenarismo nunca puede ser en sí un cambio religioso; más bien, el milenarismo como religión es invariablemente un fenómeno transitorio. Habiendo dicho esto, no podemos, sin embargo, descartar el milenarismo simplemente como una aberración patológica. El milenarismo es un síntoma de una crisis social profunda que debe ser resuelta si la sociedad ha de persistir.

En este caso, Keyes se aparta, por ejemplo, de Wallace,²⁴ quien incluye a los movimientos milenaristas en una categoría

²¹ Charles Keyes, “Millennialism Theravada Buddhism, and Thai Society”, *Journal of Asian Studies*, vol. 36 (2), 1977, pp. 283-302.

²² Kitisiri (1970) también investiga la idea de la posible relación entre el milenarismo y la doctrina theravada.

²³ Keyes, *op. cit.*, p. 302.

²⁴ Anthony Wallace, “Revitalization Movements”, *American Anthropologist*, vol. 58 (2), 1956, pp. 264-280.

más amplia de lo que él llama “movimientos de revitalización”. Aunque —al igual que Keyes— Wallace considera que los movimientos de revitalización ocurren cuando una sociedad está en transición de un “estado estable” a otro, reconoce la posibilidad de que constituyan un proceso de transformación social que conduzca a la creación de una nueva *gestalt*. Wallace²⁵ observa:

Con algunas excepciones, todos los movimientos religiosos de revitalización que he conocido, originalmente fueron concebidos por un solo individuo en una o en varias visiones alucinatorias. Un ser sobrenatural se aparece al futuro profeta, le explica sus propios problemas y los de su sociedad como resultado total o parcial de la violación de ciertas reglas, y le promete una revitalización individual y social si se siguen los preceptos y si se practican los rituales; pero le vaticina una catástrofe personal y social en caso de que no sea así.

En la tipología de Wallace algunos movimientos “manifiestan que *reviven* una cultura tradicional que ha caído en desuso”;²⁶ otros, importan sistemas extranjeros o dan verosimilitud por primera vez a una visión utópica.

El análisis de Tambiah²⁷ se adecua a los proyectos de construcción camboyanos debido a que considera el milenarismo como vinculado a procesos positivos que surgen en forma natural con el fin de reconstituir el orden social. A él no le preocupa tanto como a Wallace o a Keyes la transición de un estado estable a otro y describe los procesos que tienen lugar en lo que categoriza como la “organización política galáctica” premoderna. A la pregunta de qué es el milenarismo, responde: “Es una totalidad de creencias, expectativas, prácticas y acciones que tienen como objetivo la reconstitución de un orden social existente desde el punto de vista de un orden ideal, de una utopía futura, que al mismo tiempo es un regreso a un inicio ideal y positivo”.²⁸ Aunque Tambiah no nos dice mucho acerca de la construcción religiosa en relación con el milena-

²⁵ *Ibidem*, p. 270.

²⁶ *Ibid.*, p. 275.

²⁷ Stanley Tambiah, *The Buddhist Saints of the Forest and the Cult of Amulets*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.

²⁸ *Ibidem*, p. 319.

rismo, arroja luz sobre el modelo persistente de los órdenes sociales que crean los ascetas religiosos:

Debido a que a estos hombres santos se les han atribuido poderes sagrados, con frecuencia se han constituido en los centros en torno a los cuales se han formado cultos y asociaciones, y en los guías de diferentes clases de acciones encaminadas a armonizar o transformar el mundo. Existe evidencia histórica que indica que pudieron haber estado implicados en forma importante en la fundación de reinos, de asentamientos y de poblaciones. Los autores de crónicas frecuentemente los describen como agentes en la propagación y mantenimiento del budismo. En estos dos papeles se considera que trabajan en beneficio de una misión “civilizadora” concerniente a la formación del Estado y de la preservación del budismo. Pero existe un tercer papel que posiblemente sea más significativo. Algunos de estos hombres santos han estado en el centro de cultos y movimientos budistas que han cuestionado, e incluso atacado, los sistemas políticos y religiosos establecidos, así como sus valores, al mismo tiempo que han abogado por objetivos reformistas.²⁹

Se ha escrito extensamente sobre el concepto theravada del mérito y sobre cómo está relacionado con la organización social. La literatura ha destacado sobremanera la forma en que la *sangha* y los *wat*, siendo objetos de donaciones, constituyen un campo adecuado para la obtención de mérito.

Aunque la idea de las construcciones religiosas como una fuente particularmente significativa de mérito tenga raíces profundas en el budismo theravada, también está asociada en forma característica a la construcción de *stupas*, *viharas* u otras construcciones tradicionales de los *wat*. La literatura ha destacado este tipo de construcciones como los actos de reyes y de otras personas poderosas. Aung-Thwin,³⁰ al escribir sobre la Birmania de Pagan, vinculó la construcción religiosa con el concepto de *phun*, o “gloria”, lo cual constituía una prueba de que se poseía mérito:

La posesión de *phun* entre los laicos podía demostrarse —de hecho, debía demostrarse— mediante actos de poder, piedad y generosidad. Los reyes, por tanto, construían los templos más grandes y más caros, lo que representaba una afirmación de su innegable posición espiritual,

²⁹ *Ibid.*, pp. 293-294.

³⁰ Michael Aung-Thwin, *Pagan: The Origins of Modern Burma*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1985, p. 45.

pero también de su rango político [...] El argumento era, como en muchos otros aspectos de la sociedad birmana, circular: uno construía el templo más grande porque era espiritualmente superior, y uno era espiritualmente superior porque construía el templo más grande.

Aung-Thwin describe la generosidad de los reyes birmanos hacia las instituciones religiosas como algo que estimulaba la economía y fomentaba la integración social, al mismo tiempo, a causa de la existencia de límites relativos a lo que el Estado podía otorgar e incluso a su propia sustentación (debido a que la institución religiosa gozaba de exención de impuestos), podía en última instancia, en un modelo cíclico, también dar como resultado la decadencia del Estado.³¹

El procedimiento para la adquisición de mérito integraba a la religión y al crecimiento económico: la construcción de templos y monasterios y dotarlos con tierra y trabajo no sólo distribuía bienes y servicios, creaba trabajos y estimulaba la industria, también era el medio de salvación. No existe mejor testimonio de la relación entre el deseo de mérito y sus consecuencias materiales cuantitativas que los tres mil o cuatro mil templos que se calcula que alguna vez ocuparon los 40 kilómetros cuadrados de la ciudad capital, Pagan.

[...] Pagan se yergue como un ejemplo de dotaciones religiosas y construcción de templos que actuaron como estímulos a la producción agrícola y a una variedad de "industrias" relacionadas; la gente se sentía atraída al reino donde la religión florecía, la cultura era exquisita y había abundancia de festividades y trabajo. Sólo después de varios cientos de años de búsqueda de mérito y salvación fue cuando estas dotaciones de tierra y trabajo exentas de impuestos se convirtieron en una pérdida de recursos del gobierno, y sólo entonces es cuando la decadencia del Estado puede relacionarse con la construcción de templos, e incluso entonces, no tanto con la construcción en sí, sino con la perpetua exención de impuestos de los terrenos de los templos y de sus labores.

Aunque no es claro que el modelo cíclico encontrado en Birmania se halle en otra parte, los proyectos de construcción a menudo parecen estar asociados a la afirmación de la autoridad moral de la realeza y a los procesos de integración política en las organizaciones políticas budistas del Sureste de Asia. Se dice que el monarca indio Asoka, tan frecuentemente tomado como modelo del monarca budista en el Sureste de Asia, constru-

³¹ *Ibidem*, pp. 169-170.

yó 84 000 *stupas*.³² Thompson³³ sostiene que el reinado de Ang Chan, monarca khmer del Periodo Medio, fue un tiempo de regeneración cultural y de integración social vinculado a un renovado interés por el culto a Maitreya, lo cual correspondía a la importancia otorgada a la construcción de *stupas*.

No es fácil decir cómo se relaciona esto con la acumulación más cotidiana de mérito de los aldeanos. Aunque teniendo en mente la advertencia de Bowie de que el mérito se crea no sólo a través de obsequios al *wat* y al monacato³⁴ y también considerando la fluidez de la creación de mérito en la práctica que señala Hanks en su artículo clásico,³⁵ debemos reconocer que el *wat* y la *sangha* siguen siendo campos de mérito muy poderosos, y registrados firmemente como tales en el discurso público. La asociación entre la construcción religiosa y la creación de mérito es especialmente fuerte. En mi experiencia de campo he notado que un monje considera una gran alabanza que se le llame *pukae kosang*, “poderoso en la construcción”, como si —muy semejante al caso de la lógica circular descrita por Aung-Thwin— el monje que es capaz de organizar proyectos de construcción no sólo crea mérito, sino que demuestra que ya tiene una fuente poderosa de mérito. Tambiah, haciendo encuestas a aldeanos tais en la década de 1960, encontró que 79 jefes de familia a los que se les pidió que clasificaran por orden de importancia los actos religiosos que generaban mérito, 67 le otorgaron la categoría más alta al “financiamiento de la construcción completa de un *wat*”.³⁶ Spiro llega a una conclusión similar para Birmania:

Como en el caso de los actos de caridad expuestos anteriormente, estos diversos tipos de *abnlu* [celebración meritatoria] también están graduados

³² S. Tambiah, *World Conqueror and World Renouncer: A Study of Buddhism and Politics in Thailand Against a Historical Background*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976, p. 70.

³³ A. Thompson, “The Future of Cambodia’s Past...”, *op. cit.*

³⁴ Katherine Bowie, “The Alchemy of Charity: Of Class and Buddhism in Northern Thailand”, *American Anthropologist*, 100 (2), 1998, pp. 470-471.

³⁵ L. M. Hanks, “Merit and Power in the Thai Social Order”, *American Anthropologist*, vol. 64, 1962, pp. 1247-1259.

³⁶ S. Tambiah, “The Ideology of Merit and the Social Correlates of Buddhism in a Thai Village”, en E. R. Leach (comp.), *Dialectic in Practical Religion*, Cambridge, Cambridge University Press, 1968, p. 68.

de acuerdo con la cantidad de mérito que producen. Así, el mayor mérito se adquiere por la construcción de una pagoda [*stupa*], seguido de cerca por la construcción de un monasterio [*wai*] [...El] hecho de que pocos birmanos tengan la capacidad económica para construir una pagoda o un monasterio ha dado como consecuencia evidente que se limite el significado de *dāna* a [otras formas] de dar, especialmente de comida.³⁷

Ninguno de estos aspectos reconoce el grado en el que los proyectos religiosos de construcción a menudo implican la recaudación de fondos dentro de toda una comunidad; recaudación en la cual cada pequeño contribuyente obtiene una parte del mérito de todo el proyecto, y el organizador, sin duda, es el que obtiene el mayor mérito. Este proceso es el que se celebra en los bajorrelieves del *prasat pech*. Existe, de este modo, ambigüedad respecto al poder de generación de mérito de la construcción religiosa. Crea una jerarquía en el sentido de que los patrocinadores de las construcciones religiosas, o incluso los organizadores de la recaudación de fondos, obtienen gran mérito para ellos mismos; al mismo tiempo, hay un igualitarismo implícito en el hecho de que cada pequeño contribuyente obtiene mérito y poder en relación con el proceso social más amplio. El proceso acentúa los lazos entre los organizadores y los pequeños contribuyentes: de hecho, la recaudación de fondos con motivos religiosos (que tan a menudo está vinculada a proyectos de construcción) es uno de los pocos rituales auténticamente comunales en la sociedad camboyana; una práctica que confirma la jerarquía y otorga poder a toda la comunidad a la par. Tal vez ésta sea la razón por la cual en tiempos de caos social la lógica de la sociedad camboyana (y theravada) demande actos masivos de caridad como un medio para restaurar el orden moral.

Narrativa

Aquí entran en juego diversas narrativas, todas las cuales aluden a la idea de nación, aunque no todas constituyen evidentemente una “narrativa sobre la nación”, por la cual —de acuerdo con el concepto de Anderson relativo a la comunidad imagina-

³⁷ Melford Spiro, *Buddhism and Society: A Great Tradition and Its Burmese Vicissitudes*, Berkeley, University of California Press, 1982, p. 109.

da— una población llega a considerarse a sí misma como una sola comunidad que avanza en una dirección común. La narración de la *Putumneay* misma es —según la concepción del milenarismo de Tambiah— en mucho una narrativa de una organización política galáctica, que se centra en la redención mediante el surgimiento de un centro profetizado del mandala. El hecho de que la versión khmer de esta profecía aparezca a la par con el colonialismo francés, y de que profecías con raíces en narraciones budistas más universales se vuelvan, en la *Putumneay*, específicas de Camboya, indica que una concepción de identidad nacional comenzaba a matizar de una manera “moderna” esta narrativa.

Siguiendo más claramente el modelo de una narrativa de la nación tenemos la declaración de Ros Sarin, asentada en el folleto del proyecto, en el sentido de que él “quiere que nuestra nación prospere y avance en la dirección de la cultura elevada, al igual que lo hacen otros países del mundo”. La narrativa en este caso proyecta una civilización desde Angkor hasta el tiempo presente, y *desde allí* apunta “en la dirección de la cultura elevada, al igual que lo hacen otros países del mundo”. Así, encontramos la extraña construcción lingüística que convierte al Ros Sarin viviente en un “antepasado” y en un “ancestro”, tal como vimos en la cita anterior del folleto, obviamente estableciendo un paralelo con los creadores de Angkor, quienes fueron “ancestros” distinguidos de toda la población khmer. Aún más revelador resulta el hecho de que, junto a las estatuas de dioses, Ros Sarin coloque estatuas de un hombre y una mujer camboyanos con vestidos modernos, con lo que insiste en que los *prasats* no son creaciones meramente celestiales, sino que tienen relación con los camboyanos actuales.

La utilización de Angkor como un símbolo nacional se remonta al periodo colonial francés; Keyes y Edwards³⁸ han mostrado en forma convincente que dicha utilización refleja una construcción moderna de nación. No obstante quisiera señalar la existencia de cierta ambigüedad en este caso, ya que el

³⁸ Charles Keyes, “The Legacy of Angkor”, *Cultural Survival Quarterly*, vol. 14 (3), 1990, pp. 56-59, y Penny Edwards, “Imaging the Other in Cambodian Nationalist Discourse Before and During the UNTAC Period”, en Steve Heder y Judy Ledgerwood (comps.), *Propaganda, Politics, and Violence in Cambodia: Democratic Transition Under United Nations Peace-Keeping*, Armonk/Londres, M. E. Sharpe, 1996, pp. 50-72.

proyecto de construcción religiosa, siendo un acto performativo de la nación, al mismo tiempo puede, al crear un centro para la transformación milenarista, indicar la idea de una organización política galáctica.

La ambigüedad de esta narrativa se ve reflejada en la forma en que —aunque los rumores aludan a que el proyecto fue financiado por el rey— el discurso público del proyecto mantiene que se trata de un proyecto comunal; esto es, es el resultado de las donaciones de numerosos individuos camboyanos, idea que se encuentra dramatizada en forma admirable en los bajo-relieves del *prasat pech*.

La narrativa de la construcción que se encuentra en los bajo-relieves del *prasat pech* es la más sorprendentemente “moderna”; no sólo por el hecho de que los bajo-relieves estén realizados en un estilo realista socialista, sino también porque muestran una conciencia de la propia tarea, evocando el esfuerzo de la comunidad para construir el templo. En los bajo-relieves se asienta que los camboyanos *contemporáneos* son capaces de construir en forma similar a los creadores de Angkor, mensaje que subraya la imagen de una descendencia lineal que procede de ese lugar y al mismo tiempo evoca un sentido imaginado de comunidad. Aunque un esfuerzo comunitario de esta clase no puede considerarse particularmente moderno (las comunidades han trabajado juntas para conseguir ayuda para los *wat* de la misma manera por siglos, y sin duda estaban imbuidas de una narrativa popular e intuitiva de construcción), tal vez sea muy moderno grabar y celebrar públicamente la movilización horizontal y masiva de la población. Además, el monumentalismo del *prasat pech* sugiere una narrativa que va más allá de la historia de un solo edificio, que en términos de Homi Bhabha es performativa,³⁹ a causa del modo en que celebra la acción de la comunidad, mientras sirve como una visión pedagógica de la forma como debería actuar una comunidad.

Una incongruencia básica concerniente al proyecto como un todo es el hecho de que tal narrativa, que implica —tal como se muestra— la precedencia de la comunidad horizontal,

³⁹ Homi Bhabha, “DissemiNation: Time, Narrative, and the Margins of the Modern Nation”, en Homi Bhabha (comp.), *Nation and Narration*, Londres/Nueva York, Routledge, 1990, pp. 291-322.

se diera en una construcción coronada por el simbolismo más vertical relativo al futuro Maitreya.

Orden moral y jerarquía

En *Songs at the Edge of the Forest*, Chandler escribe:

Los tres textos que he expuesto indican que había dos percepciones de orden moral contrastantes en la Camboya de principios del siglo XIX. No eran, como se podría esperar, percepciones de los que gozaban de poder *frente* a las percepciones de los que carecían de él, o las percepciones de la gente que sabía leer *frente* a las de la gente que no sabía. Más bien existía un orden moral para todos —o al menos para aquellos para quienes eran asequibles textos de esta clase— basado en el precepto, la memorización y la enseñanza, en su mayor parte de orientación budista, por un lado, y las percepciones arraigadas en el mundo real, por el otro. El primero era una celebración de arreglos jerárquicos, que operaban, en forma ideal, en el bien común. El segundo era un intento de sobrevivir dentro del esquema de lo que sucedía cotidianamente.⁴⁰

En otras palabras, hay una ideología y una práctica, y en ocasiones una gran brecha entre ambas.

Chandler no analiza la modernidad, pero su artículo surge en un clima intelectual que caracterizaba a las sociedades “tradicionales” como atemporales y jerárquicas, en contraste implícito con las sociedades “modernas”, más igualitarias y orientadas hacia el tiempo. Este autor muestra de manera convincente que al menos una vena de la Camboya prefrancesa (sin duda la más pública) valoraba la jerarquía. La solidez del artículo se debe a que está tan profundamente compenetrado con los detalles textuales de la historia y con lo que éstos revelan de la situación práctica de los que intentaban “sobrevivir dentro del esquema de lo que sucedía cotidianamente”, que saca a la superficie las contradicciones profundas y dolorosas de esta ideología.

Las revueltas históricas a las que se refiere el artículo de Chandler documentan muy adecuadamente la naturaleza “palpitante” de la organización política galáctica del Sureste de Asia que

⁴⁰ David Chandler, “Songs at the Edge of the Forest”, *Facing the Cambodian Past*, Chiang Mai-Silkworm Books, 1996, p. 97.

se aprecia en el modelo de Tambiah. (Para modelos más contemporáneos, véase Hanks, quien investiga la naturaleza cambiante y constantemente negociada en el caso de Tailandia, anticipándose en forma diestra a Bourdieu.)⁴¹ Creo que las evidencias de estos especialistas sugieren que por más que haya habido una ideología pública de la jerarquía, existió (incluso, presumiblemente en el Sureste de Asia premoderno) una ideología de poder individual, tal vez menos expresada públicamente, que en cierta medida socavaba la ideología de la jerarquía. No estoy seguro de que el orden moral correspondiente a la ideología de la jerarquía sea necesariamente más importante para la sociedad camboyana que el implicado por el equilibrio entre los individuos como agentes. Lo interesante es que en la movilización de recursos en torno de los proyectos de construcciones religiosas es posible tener, en forma ambigua, a ambas.

Sin tomar en cuenta el juicio de lo que es “moderno” y lo que es “tradicional”, podemos afirmar que un movimiento como el de Ros Sarin combina la jerarquía y el igualitarismo de manera interesante: por un lado, la idea misma de crear un centro de poder espiritual es esencialmente jerárquica, ya que implica la creación de un modelo y de un objeto de deferencia —para el movimiento mismo, y posiblemente para aquellos que tienen suficiente mérito para patrocinarlo—; por otro lado, Ros Sarin no pretende ser un rey o un rey potencial, y gran parte de la retórica del movimiento describe a dicho movimiento como orientado hacia el *público*: al depender de donaciones de numerosos pequeños contribuyentes camboyanos; al beneficiarse, en el mundo semimítico de los bajorrelieves, del trabajo donado por miembros de la comunidad; al proporcionar una gama de atracciones y actividades de interés para todas las edades.

Crítica y contradicción

Tal como Tambiah ha indicado, los cultos en torno de hombres santos han operado a nombre de una misión civilizadora de la formación de un Estado; pero al mismo tiempo y de ma-

⁴¹ L. M. Hanks, “Merit and Power...”, *op. cit.*

nera contradictoria, han “cuestionado, e incluso atacado, los sistemas políticos y religiosos establecidos”.⁴² Es fácil apreciar que el movimiento de Ros Sarin pretende ser una fuerza civilizadora; pero, ¿hasta qué punto también representa una crítica?

Otros proyectos de construcciones religiosas paralelos —como el de Tapas— destacan su categoría subalterna, presentándose vulnerables frente al gobierno camboyano, y presentando a Camboya como vulnerable en relación con el mundo. La afiliación de Ros Sarin con el Ministerio de Gobierno y los personajes de categoría alta que se ha logrado que hagan donaciones y acudan a las ceremonias de inauguración no sugieren una posición opositora, constituyendo uno de los pocos movimientos de esta clase en el que no he encontrado evidencias de oposición al gobierno (la literatura del proyecto insiste en que todas las etapas de construcción fueron aprobadas por el Ministerio de Religión.)

Tal como afirmamos antes, las similitudes en torno a los diversos proyectos religiosos de construcción —esto es, que todos se basan en la idea de una continuidad con Angkor, en la guía de un dirigente espiritual y en la construcción de un *prasat meas* y un *prasat prak*— pueden descifrarse en función de un esquema cultural. Ortner sostiene que un esquema cultural se relaciona, en última instancia, con las contradicciones subyacentes de una sociedad. Al escribir sobre el esquema que se encuentra en las narraciones referentes a la fundación de los templos *sherpas*, la autora encontró que estaban relacionados con patrones de herencia y que además existía una contradicción básica entre las ideologías relativas a la jerarquía y al igualitarismo. Tal vez en nuestro caso sea imposible relacionar el esquema tan estrechamente con contradicciones específicas. Lo que podríamos decir, siguiendo el argumento de Tambiah, es que las contradicciones de una organización política galáctica —con un centro territorial claro y con una ausencia de agrupamientos basados en la descendencia— conducen de suyo a movimientos milenaristas periódicos que conciben un nuevo centro de mandala. Nuestro esquema, al acontecer dentro de un marco de referencia de un Estado-nación, que utiliza específicamente símbolos de nación y que requiere específicamente de la contribución

⁴² Tambiah, *The Buddhist Saints...*, *op. cit.*, p. 294.

masiva, es, al menos superficialmente, más moderno. Tal vez la tensión misma entre una visión de organización política galáctica (aún muy real en la práctica política camboyana) y una visión de nación es lo que podría describirse como la contradicción que subyace en nuestro esquema.

El movimiento en efecto invoca la posición de debilidad de Camboya internacionalmente y expresa un deseo de que el país asuma su lugar adecuado entre los países civilizados del mundo. Aunque dicho movimiento está lejos de ser militante, implícitamente hace la afirmación de que el orden social actual no basta. Al igual que los otros movimientos, apela a una percepción popular de que el budismo tal como se practica en Camboya en la actualidad es inadecuado para satisfacer las necesidades espirituales del país.

La idea de orden en la que Chandler se basa en "Songs at the Edge of the Forest" deja abierta la pregunta de qué tanto se realiza tal orden en la práctica. En las narraciones que relata observamos evidencias de que la restauración del orden moral a menudo está asociada con la construcción religiosa, idea que tiene paralelo en las antiguas nociones theravadas del gran mérito acumulado por la construcción religiosa, así como, en un contexto posiblemente más moderno, tal vez en la narrativa nacional acerca de la forma como Camboya logró su grandeza en la antigüedad. En la década de 1990 somos testigos de algunos movimientos centrados en la construcción religiosa. Aunque cada movimiento tiene aspectos distintivos, siguen patrones similares y se basan en una iconografía similar, sugiriendo, en los términos de Ortner, un esquema cultural común. En todos los casos vemos la autoridad de un asceta religioso, iconografía angkoreana y referencias a textos proféticos. En un nivel, el proyecto de Ros Sarin es el culto milenarista de un pequeño grupo de seguidores; en otro, un destino turístico popular. Esta ambigüedad tal vez esté vinculada con el hecho de que ha sido uno de los proyectos que se ha mantenido por más tiempo y que ha logrado erigir las edificaciones de mayores dimensiones. Como un espacio denso de la iconografía y de los mitos camboyanos éste resulta verdaderamente fascinante.

Apéndice

La historia relata que en Benāres vivía un joven llamado Nandiya, hijo de una familia imbuida de fe... Nandiya, habiendo heredado una gran riqueza tras la muerte de su madre y de su padre, creó el reparto de caridades para la Congregación de Monjes y, asimismo, estableció en la puerta de su casa la distribución regular de comida cocida para los pobres y los viajeros. Un tiempo después, habiendo oído que el Maestro predicaba la Ley, y tomando en consideración las bendiciones que acumularía a través del obsequio de una morada para los monjes, mandó erigir una sala cuádruple, proveída con cuatro cámaras, en el Gran Monasterio de Isipatana. Y habiendo mandado elaborar camas y butacas para colocar en el lugar, presentó esta morada a la Congregación de los Monjes presidida por el Buda, entregando limosnas y vertiendo Agua de Donación en la mano derecha del Tathāgata. Al caer el Agua de Donación en la mano derecha del Maestro, surgió en el Mundo de los Treinta y Tres una mansión celestial que se extendía doce leguas en todas direcciones, de cien leguas de alto, fabricada de siete clases de joyas y ocupada por ninfas celestiales.

Un día, cuando el Viejo Moggallāna el Grande fue en peregrinación al Mundo de los Dioses, se detuvo cerca de este palacio y preguntó a algunas deidades que se acercaron a él: “¿Mediante el mérito de quién surgió esta mansión celestial ocupada por un grupo de ninfas celestiales?” A continuación las deidades le informaron quién era el señor de la mansión, diciendo: “Reverendo Señor, un hijo de un amo de casa llamado Nandiya hizo erigir un monasterio en Isipatana y lo obsequió al Maestro, y mediante su mérito nació esta mansión celestial”. A continuación el grupo de ninfas celestiales descendieron del palacio y dijeron al Viejo: “Reverendo Señor, nosotras seríamos las esclavas de Nandiya. A pesar de que hemos reinado aquí, somos sumamente infelices porque no lo vemos; te rogamos que le digas que venga a este lugar; ya que abandonar el estado humano y tomar el estado de una deidad es como romper una vasija de barro y tomar una vasija de oro”.

El Viejo partió de allí y, acercándose al Maestro, le preguntó: “Reverendo Señor, ¿es verdad que mientras los hombres

aún permanecen en el mundo de los hombres obtienen la gloria celestial como fruto de las buenas obras que han realizado?” El Maestro contestó: “Moggallāna, has visto con tus propios ojos la gloria celestial que Nandiya ha obtenido en el Mundo de los Dioses, ¿por qué me haces esa pregunta?” El Viejo respondió: “Entonces, Reverendo Maestro, es realmente cierto”. El Maestro dijo: “Moggallāna, ¿por qué hablas así? Si un hijo o un hermano que ha estado ausente de casa durante largo tiempo regresa después de su ausencia, cualquier persona que lo vea a la puerta de la aldea se apresurará a casa y dirá: ‘Tal persona ha regresado’. E inmediatamente sus parientes, complacidos y regocijados, se apresurarán a ir a su encuentro y a darle la bienvenida, diciendo: ‘Querido amigo, ¡al fin has regresado!’ Del mismo modo, cuando una mujer o un hombre que han hecho obras de mérito abandonan este mundo y van al siguiente, las deidades celestiales toman obsequios de diez clases y acuden a su encuentro y le dan la bienvenida, diciendo: ‘¡Dejad que yo sea el primero! ¡Dejad que yo sea el primero!’”⁴³ ❖

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 núm. 20
C. P. 01000 México, D. F.

Bibliografía

- Los logros del maestro Ros Sarin en la pagoda de Phom Reap y en la pagoda de Sova Tomareach (montaña Proseth) ¿Phnom Penh?, folleto de edición privada, ¿1999?*
 ANG, Chouléan (1993), “Recherches récentes sur le culte des mégalithes et des grottes au Cambodge”, *Journal Asiatique* 281 (1-2), pp. 185-210.

⁴³ Eugene Burlingame (tr.), *Buddhist Legends: Translation from the Original Pali Text of the Dhammapada Commentary. Part II: Translation of Books 13 to 26*, Nueva Delhi, Munshiram Manoharlal Publishers, 1999 (1921), pp. 92-94.

- AUNG-THWIN, Michael (1985), *Pagan: The Origins of Modern Burma*, Honolulu, University of Hawaii Press.
- BERTRAND, Didier (2004), "A Medium Possession Practice and Its Relationship with Cambodian Buddhism: The Grū Pāramī", en John Marston y Elizabeth Guthrie (eds. y comps.), *History, Buddhism, and New Religious Movements in Cambodia*, Honolulu, University of Hawaii Press.
- BHABHA, Homi K. (1990), "DissemiNation: Time, Narrative, and the Margins of the Modern Nation", en Homi K. Bhabha (comp.), *Nation and Narration*, Londres/Nueva York, Routledge, pp. 291-322.
- BOWIE, Katherine A. (1998), "The Alchemy of Charity: Of Class and Buddhism in Northern Thailand", *American Anthropologist*, 100 (2), pp. 469-481.
- BREE, Lafreniere (2000), *Music Through the Dark: A Tale of Survival in Cambodia*, Honolulu, University of Hawaii Press.
- BURLINGAME, Eugene Watson, tr. (1999 [1921]), *Buddhist Legends: Translation from the Original Pali Text of the Dhammapada Commentary. Part II: Translation of Books 13 to 26*, Nueva Delhi, Munshiram Manoharlal Publishers.
- CHANDLER, David (1996), "Songs at the Edge of the Forest", *Facing the Cambodian Past*, Chiang Mai-Silkworm Books, pp. 76-99.
- CHEA SOTHEACHEATH (1999), "Rising Rivers Threaten Island Wat", *Phnom Penh Post*, vol. 8 (16), 6 a 19 de agosto, pp. 1, 16.
- DE BERNON, Olivier (1998), "La Prédiction du Bouddha", *Aséanie*, núm. 1, marzo, pp. 43-66.
- EDWARDS, Penny (1996), "Imaging the Other in Cambodian Nationalist Discourse Before and During the UNTAC Period", en Steve Heder y Judy Ledgerwood (comps.), *Propaganda, Politics, and Violence in Cambodia: Democratic Transition under United Nations Peace-Keeping*, Armonk/Londres, M. E. Sharpe, pp. 50-72.
- HANG CHAN SOPHEA (2004), "Sdach Kamlong and Yiey Tep: Worshipping Kings and Queens in Cambodia Today", en John Marston y Elizabeth Guthrie (eds. y comps.), *History, Buddhism, and New Religious Movements in Cambodia*, Honolulu, University of Hawaii Press, pp. 113-126.
- HANKS, L. M. (1962), "Merit and Power in the Thai Social Order", *American Anthropologist*, vol. 64, pp. 1247-1259.
- HANSEN, Anne (de próxima aparición), "Khmer Identity and Theravada Buddhism", en John Marston y Elizabeth Guthrie (eds. y comps.), *Cambodian Religion*, Honolulu, University of Hawaii Press.
- HENG MONYCHENDA (1999), *Preahbat Dhammik*, (3ª ed. revisada), Anlongvil/Phnom Penh, Buddhism for Development.

- KEYES, Charles F. (1977), "Millennialism Theravada Buddhism, and Thai Society", *Journal of Asian Studies*, vol. 36 (2), pp. 283-302.
- KEYES, Charles F. (1990), "The Legacy of Angkor", *Cultural Survival Quarterly*, vol. 14 (3), pp. 56-59.
- KITSIRI MALALGODA (1970), "Millennialism in Relation to Buddhism", *Comparative Studies in Society and History*, vol. 12, pp. 424-441.
- MARSTON, John (2002), "La reconstrucción del budismo 'antiguo' de Camboya", *Estudios de Asia y África* 37 (2), pp. 271-303.
- (2004), "Clay Into Stone: A Modern-Day Tapas", en John Marston y Elizabeth Guthrie (eds. y comps.), *History, Buddhism, and New Religious Movements in Cambodia*, Honolulu, University of Hawaii Press, pp. 170-192.
- ORTNER, Sherry (1989), *High Religion: A Cultural and Political History of Sherpa Buddhism*, Princeton, Princeton University Press.
- SMITH, Frank (1989), "Interpretive Accounts of the Khmer Rouge Years: Personal Experiences in Cambodian Peasant World View", Madison, Center for Southeast Asian Studies, *Occasional Paper*, núm. 18.
- SPIRO, Melford E. (1982), *Buddhism and Society: A Great Tradition and Its Burmese Vicissitudes*, Berkeley, University of California Press, 2ª edición.
- SWEARER, Donald K. (1995), *The Buddhist World of Southeast Asia*, Albany, State University of New York Press.
- TAMBIAH, Stanley J. (1968), "The Ideology of Merit and the Social Correlates of Buddhism in a Thai Village", en E. R. Leach (comp.), *Dialectic in Practical Religion*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 41-121.
- (1976), *World Conqueror and World Renouncer: A Study of Buddhism and Politics 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.
- TARA (2002a), "Bhab camlaek nau watt thmi chmoh Sovannadhammaraj", *Prajapriy: The Popular Magazine*, año 4, núm. 196, 8 a 21 de febrero, pp. 16-17.
- (2002b), "Watt Bhnam Rap koet ryan ktau?", *Prajapriy: The Popular Magazine*, año 4, núm. 196, 8 a 21 de febrero, pp. 44-45.
- THOMPSON, Ashley (2004), "The Future of Cambodia's Past: A Middle Cambodian Maitreya Cult", en John Marston y Elizabeth Guthrie (eds. y comps.), *History, Buddhism, and New Religious Movements in Cambodia*, Honolulu University of Hawaii Press, pp. 13-39.
- WALLACE, Anthony F. C. (1956), "Revitalization Movements", *American Anthropologist*, vol. 58 (2), pp. 264-280.