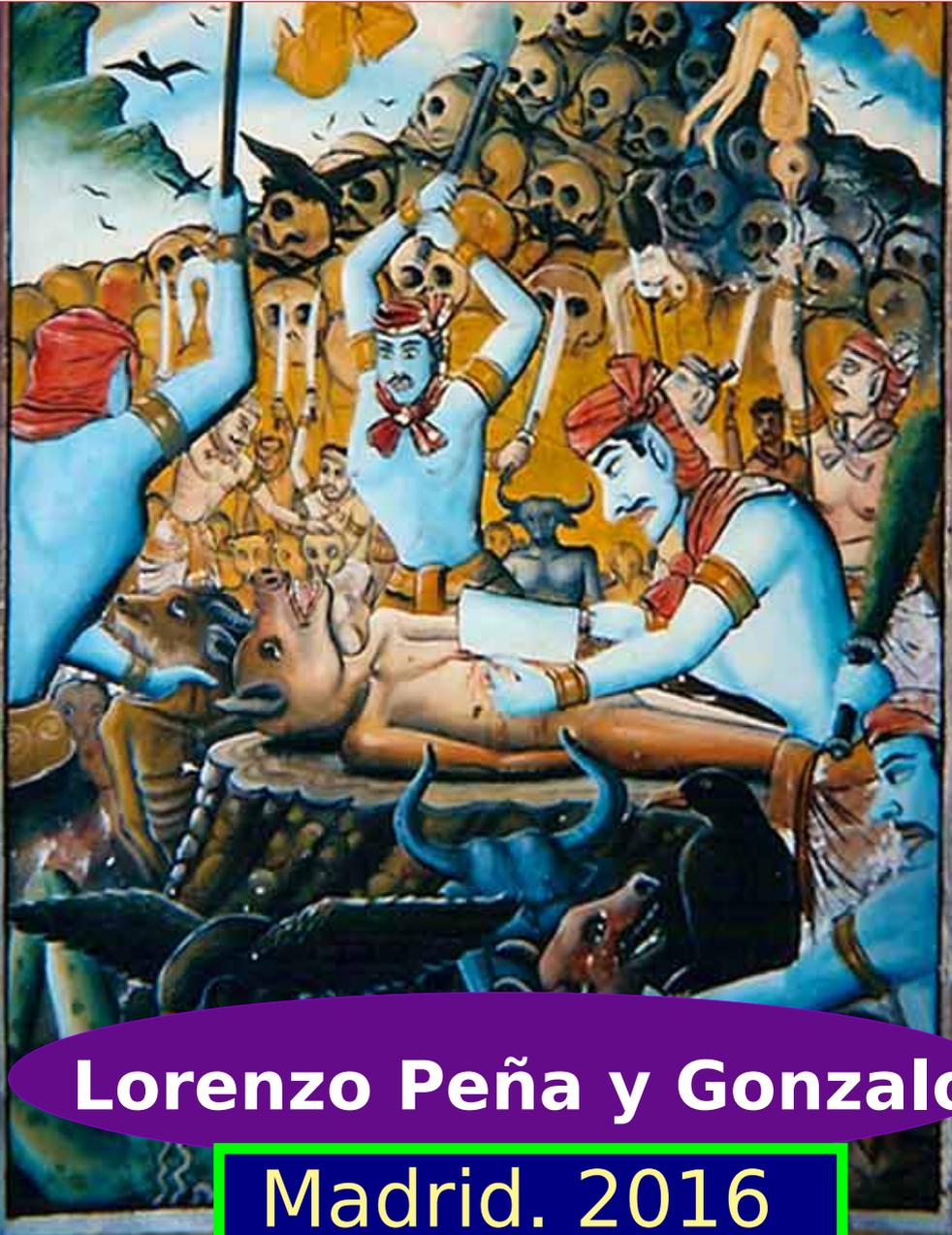


Cuatro años en el infierno

Consideraciones sobre la tragedia camboyana



Lorenzo Peña y Gonzalo

Madrid. 2016

**CUATRO AÑOS
EN EL INFIERNO:**

**CONSIDERACIONES
SOBRE LA TRAGEDIA
CAMBOYANA**

por Lorenzo Peña y Gonzalo

publicaciones JuriLog
Madrid, septiembre de 2016

CUATRO AÑOS EN EL INFIERNO: CONSIDERACIONES SOBRE LA TRAGEDIA CAMBOYANA

por Lorenzo Peña y Gonzalo

*del Ilustre Colegio de Abogados de Madrid
Profesor vinculado ad honorem del CSIC*

2016-09-01. Versión 3.5

Sumario

0. Proemio. 1. La irracionalidad del régimen khmær-krahom. 2. Análisis de la amalgama de normas del régimen khmær-krahom. 3. El doble desafío ideológico de la tragedia camboyana. 4. El régimen khmær-krahom ¿fue comunista o fascista? 5. La bancarrota del marxismo con la experiencia khmær-krahom. 6. Dificultad de comprender lo sucedido en Camboya. 7. Ahondando en el no-marxismo de los khmær-krahom. 8. Las fuentes de la ideología khmær-krahom. 9. La inspiración budista del régimen khmær-krahom: Cielo e infierno. 10. Una influencia idiosincrásica: el espíritu de venganza desproporcionada. 11. La peculiaridad del comunismo khmær-krahom. 12. El comunismo súbiteo de los khmær-krahom y la estratificación social. 13. El régimen khmær-krahom: ¿esclavitud? 14. Arcaísmo y primitivismo de la política khmær-krahom. 15. La destrucción de la familia y del matrimonio. 16. La transmisión de las consignas de exterminio y sus víctimas. 17. La personalidad de Pol Pot. 18. Después del infierno: Resurrección del pueblo camboyano. 19. Bibliografía.

§0.— Proemio

En mi Tesis Doctoral jurídica, *Idea Iuris Logica* —sustentada en la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Madrid el 16 de junio de 2015—, he afirmado:

La presente Tesis Doctoral tiene como hilo conductor la doble idea de la racionalidad y de la racionalización del Derecho.

Distingo, en efecto, entre racionalidad y racionalización. Sostengo, para empezar, que el Derecho es racional, en su esencia, en su médula, en su función social, en su tarea; dicho sumariamente, en su razón de ser.

Pero también reconozco que, en el Derecho positivo, esa racionalidad funcional y esencial está a menudo desnaturalizada, alienada, viciada por normas contrarias a la propia esencia del Derecho; de ahí la necesidad de la racionalización, que no es sino una desalienación, un reconciliar la existencia del Derecho con su esencia.

En términos hegelianos, podemos decir que el Derecho racional es el Derecho en sí (*das Recht an sich*). Mas lo en-sí es pura esencia y, a fuer de tal, una mera potencia, activa ciertamente, dinámica, pero que, ensimismada, carece aún de realidad concreta.

Esa realidad concreta sólo vendrá alcanzada una vez que ese derecho en-sí pase por una ordalía: la de la seriedad, la paciencia, el trabajo y el dolor de lo negativo. Para eso, el Derecho se plasma en un ser fuera-de-sí (*außer sich*), parcialmente alienado, polucionado, mancillado, desnaturalizado.

Sólo que cualquier alienación ha de tener un límite. Un Derecho alienado sigue siendo Derecho, en mayor o menor medida; para serlo y por serlo sigue conteniendo elementos de racionalidad, valores que la sociedad, racionalmente, ha de escoger en aras de su propia subsistencia —esencialmente, el bien común.

Unas u otras de las normas agregadas por voluntad de los legisladores serán acordes o no con esos valores; pero, si el sistema de normas ignora completamente tales valores; si no contiene norma alguna inspirada en ellos (o sólo contiene normas de esa índole marginalmente); si es total y absolutamente irracional, entonces lo que se tendrá dejará de ser un ordenamiento jurídico. Posiblemente no será ni siquiera un ordenamiento.

Pronuncié, al comenzar el acto académico de sustentación, mi Discurso de defensa de la Tesis Doctoral, en el cual —para sintetizar y aclarar las ideas reflejadas en los párrafos recién citados— dije:

Consiste, pues, mi afirmación en que el Derecho es, esencial y necesariamente, racional, con una racionalidad en parte deductiva, siendo uno de sus axiomas la obligación del bien común —que, naturalmente, se traduce en la preceptividad de que las normas se enderecen al bien común y no a otros fines cualesquiera.

Ahondando en esa idea, mi tesis va un poco más lejos.

Utilizando conceptos hegelianos, mi disertación establece una tríada:

- (1) el Derecho en sí, pura esencia o naturaleza, o sea mera virtualidad;
- (2) el Derecho fuera de sí, exteriorizado, existente al materializarse en ordenamientos jurídicos concretos y, frecuentemente, en parte alienado o desnaturalizado;
- (3) el Derecho en y para sí, el Derecho existente en la realidad pero reconciliado con su esencia, depurado de las escorias, de las adulteraciones que lo desnaturalizaban o corrompían.

Éste último es una meta asintótica, un ideal jurídico.

El Derecho en sí es, evidentemente, una mera hipótesis, una entidad que descubrimos por el análisis y por la reflexión; nadie lo ha visto, nadie lo ha promulgado. El Derecho fuera de sí es el que vemos y estudiamos en los plurales y dispersos ordenamientos jurídicos; no es uno, son muchos: es el de Hamurabí, o el del Digesto, o el de las Partidas, o el del *Code Noir* de Luis XIV, o el de la constitución italiana de 1947.

Por mucho que esos múltiples ordenamientos jurídicos sufran la ya mentada desnaturalización o adulteración, por muchas que sean las normas en ellos contenidas que no sirvan al fin del bien común, esa desnaturalización jamás puede ser total ni siquiera rebasar cierto umbral, allende el cual el resultado deja de ser objeto de racionalización, deja de ser susceptible de interpretación según el principio del bien común para convertirse en una disparatada suma de prescripciones arbitrarias, incluso en el supuesto de que ese cúmulo respete ciertos parámetros formales o procedimentales (como el óctuple canon de Lon Fuller).

Un caso extremo de ordenamiento que degeneró hasta el punto de cesar de serlo fue el de la Alemania nacionalsocialista, a medida que se hizo más arbitrariamente autocrática, con tantas situaciones normativas imprevisibles, antojadizas, absurdas y deletéreas que ya nadie podía sistematizar esa aglomeración de prescripciones, ni aun con la más caritativa exégesis. (Un caso así, evidentemente, vulnera también los ocho cánones de Fuller). Otros ejemplos recientes los suministrarían los conjuntos de preceptos que podemos encontrar en Estados fallidos, en no-Estados, situaciones de guerra civil —sobre todo las de guerras civiles entre tres o más bandos—; tristes realidades como las que hoy sufren las poblaciones de Centroáfrica, Libia, Somalia, el Yemen, Siria, Irak, Nigeria y Afganistán.

En tales casos el Derecho, de puro degradarse, deja de existir; y las sociedades, al carecer de un derecho, se descomponen, caen en la anarquía (una anarquía bien ejemplificada por la Alemania hitleriana de los últimos años de un régimen que se quiso totalitario para acabar desintegrándose en el caos, un motivo más por el cual no podía ganar la guerra).

Mis puntos de vista fueron sometidos a duras objeciones por el Tribunal, integrado por cinco catedráticos de filosofía del Derecho, todos ellos adeptos del positivismo jurídico. Poco eco podían hallar en ese medio mis conceptualizaciones hegelianas sobre la contradictorialidad, la relación dialéctica entre esencia y existencia y la tríada de momentos (en-sí, fuera-de-sí, en-y-para-sí); tales aspectos de mis desarrollos fueron dejados de lado —o implícitamente rechazados al volver los objetores a refutar mis planteamientos presuponiendo, reiteradamente, que no puede darse la contradicción verdadera y que, por lo tanto, es absolutamente imposible un Derecho que obedezca a pautas de racionalidad aun siendo antinómico, al que incumba la misión velar por el bien común mas, a la vez, contenga normas opuestas al mismo.

Una de las objeciones del Tribunal recalcó la existencia de un Derecho —como el de nuestro tiempo— caótico, irracional, desordenado y, en buena medida, ilógico, por lo cual mi proyecto de racionalización no haría mella alguna en lo que hoy es Derecho. Así pues, la crítica a un sistema jurídico (o a un conglomerado no sistemático, pero que es el Derecho que existe) por su irracionalidad no tendría nada que ver con la crítica axiológica por su apartamiento de valores merecedores de adhesión, como el bien común: el Derecho puede ser justo e irracional y puede ser racional pero injusto.

La objeción de que el Derecho puede ser racional siendo extremadamente injusto fue reiterada, con matices diversos por varios de los miembros del Tribunal —y hasta posiblemente era un supuesto compartido por todos ellos, que, de algún modo, estaba subyacente a cada conjunto de objeciones. Así se adujo que el sistema de normas de la Alemania hitleriana sería nefando, pero tenía su lógica, pudiendo decirse lo propio de regímenes como el del *Apartheid* surafricano, mientras que yo juzgaba que —al menos a partir de cierto momento— el conglomerado de normas del III Reich había dejado de ser un ordenamiento jurídico.

Es bien conocido el aserto de Hans Kelsen, víctima del régimen nacionalsocialista, de que, por horrendo que fuera, el Derecho del III Reich era Derecho, pues emanaba por vía promulgativa de la autoridad establecida (v. Haldemann, 2005). Pese a las múltiples modificaciones que fue sufriendo

su concepción filosófica del Derecho a lo largo de los muchos años de su carrera de jurista y académico, Kelsen sostuvo siempre que las normas jurídicas no son válidas en virtud de su contenido sustantivo, sino exclusivamente en virtud de venir edictadas por la autoridad legalmente competente, que es, en definitiva, aquella que detenta la fuerza suficiente para hacerse obedecer. En esa visión no existe diferencia alguna entre un poder *de jure* y uno *de facto*.

Kelsen dio un paso adelante, al afirmar que cualquier contenido podía ser jurídicamente válido, puesto que no existe ningún comportamiento humano que no pueda venir regulado por la ley, en un sentido o en otro, permisivo, preceptivo o prohibitivo. Lo único que hace de una norma una ley (un elemento del Derecho vigente) es que su génesis, o sea: que haya emanado mediante un procedimiento definido y con arreglo a una regla precisa; tal es su *teoría pura del Derecho* (v. Kelsen, 1935, p. 17, párrafo 29). De conformidad con tales premisas, Kelsen fue consecuente. Abominaba el contenido del Derecho hitleriano, pero siempre le reconoció el calificativo de «Derecho», durante la tiranía nazi y después de su derrota bélica y consiguiente destrucción.

He contestado a esas objeciones en (Peña, 2016a), demostrando que, por un lado, la existencia de antinomias jurídicas no implica la irracionalidad del sistema de normas —al menos mientras no se rebase cierto umbral que implique la quiebra de un mínimo de congruencia—, pero, sobre todo que un conglomerado de normas que no corresponda en absoluto a un canon de adecuación para el bien común está forzado a incurrir en la arbitrariedad y la incongruencia hasta el punto de dejar de ser un ordenamiento jurídico, de dejar de ser Derecho; y que eso fue lo sucedido con el conjunto de normas establecidas por el poder en la Alemania nacionalsocialista, al cual consagro el Anejo del capítulo I de dicho libro, «El ordenamiento jurídico de la Alemania hitleriana».

Tales consideraciones me han llevado a explorar, en este trabajo, otro ejemplo extremo de normativa ilógica e irracional, la del régimen khmærkrahom capitaneado por Pol Pot en Camboya, entre 1975 y 1979. Aquella normativa no sólo no sirvió, ni en todo ni en parte, para el bien común del pueblo camboyano, sino que sólo condujo a su mal común (y, de no ser por la intervención vietnamita que puso fin a aquella pesadilla, habría conducido a la extinción de la población camboyana). Aquella normativa ¿fue Derecho? En este ensayo trató de probar que no.

§1.— La irracionalidad del régimen khmæer-krahom

El presente ensayo constituye otro estudio de caso: el de las normas del régimen acaudillado por Pol Pot (Saloth Sar) en Camboya, el comúnmente denominado *khmæer-krahom* (o de los *khmæeres rojos*), entre abril de 1975 y enero de 1979. Un régimen que, si bien soñaba con la restauración del glorioso pasado del medieval Imperio de Angkor, dictó políticas que, deliberadamente o no, condujeron a la muerte de la quinta parte de la población camboyana, con una media de unos 1500 muertos diarios a lo largo de los 1361 días de su sanguinaria dominación.¹

Tras cinco años de guerra civil (1970-75) y cinco de bombardeos norteamericanos (1968-73) —un conflicto que ya había implicado la muerte de un camboyano de cada diez—, prodújose la victoria de los khmæer-krahom el 17 de abril de 1975, con su entrada en Phnom Penh, y en las demás grandes ciudades del país.

Inmediatamente tuvo lugar uno de los hechos más trágicos de la historia de los últimos siglos; en realidad un hecho sin precedente histórico, salvo en la Antigüedad: violentamente la población capitalina (y la de las demás urbes) fue expulsada de sus hogares y de la ciudad, deportada al campo, formando columnas de desplazamiento forzoso. Ni siquiera se dio un aviso previo, sino que la orden fue fulminante. Quienes desobedecían eran exterminados. El número de muertos en esa deportación masiva de dos millones de habitantes viene estimado —según los autores— entre 10.000 y 20.000.

A lo largo de la historia ha habido muchas ciudades que, caídas en poder de los ejércitos que las asediaban, fueron asoladas, saqueadas, incendiadas e incluso arrasadas: Roma, Constantinopla (1204, 1453), Cartago, Persépolis, Tiro, Teherán, San Sebastián. También ha habido casos de deportación masiva, aunque menos frecuentes. Sin embargo, no conozco ni un solo desalojo total de la población urbana como el de Phnom Penh en 1975.

Se han invocado muchos posibles motivos de tan brutal decisión, que no tiene precedente conocido en los últimos 20 siglos por lo menos: Pol Pot temería la persistencia de una masa urbana, entre la cual pueden urdirse conspiraciones difíciles de vigilar y prevenir; consideraría parasitaria esa población de la ciudad; querría vengarse de los cientos de miles que habían engrosado la población capitalina huyendo de las zonas de combate y

zafándose así de los riesgos y sufrimientos de quienes había permanecido en el campo; al dispersar en las zonas rurales a esa masa capitalina destruiría la posible base de apoyo del príncipe Sihanouk, su teórico aliado; juzgaría que esa población era una suma de bocas por alimentar, mientras que en el campo sería una masa laboriosa productivamente útil en las faenas agrícolas; tal deportación sería un medio idóneo para instituir un sistema de castas invertido.

Poco convencen esas racionalizaciones. Al vencer en la guerra civil, con los EE.UU fuera del escenario bélico desde 1973 y con los ejércitos de Lon Nol aplastados y destruidos, el movimiento khmæ-rkrahom y su caudillo, Pol Pot, tenían en sus manos un poder absoluto (aunque todavía nominalmente actuaran bajo la dirección, puramente ficticia, del exiliado príncipe Norodom Sihanouk, residente en su palacio de Pequín). Como tantos regímenes totalitarios, podían establecer una policía secreta que habría controlado la población urbana. Una parte de ésta habría retornado voluntariamente al campo, pero no en condiciones tan espantosas.

La «evacuación» fue una calamidad. Quedó arruinada la industria (alguna había); hubo después que traer nuevos operarios para volver a poner en marcha las fábricas, pero ya no se pudo deshacer el desastre económico. Fueron enormes las pérdidas de la deportación, causando estragos irreversibles a la economía, además de un trauma insuperable de millones de camboyanos. Muchos de esos «evacuados» eran incapaces de incorporarse a faenas agrícolas, para las cuales carecían de preparación; además, hostigados como enemigos, postrados, relegados a una casta del «pueblo nuevo», subalimentados, muchos de ellos sufrieron, en los meses y años siguientes, los unos una muerte lenta, otros una más rápida (no tan rápida que les evitara las torturas).

En realidad ninguna de esas explicaciones vale absolutamente nada. Ni los khmæ-rkrahom tenían motivo racional alguno para llevar a cabo tal atrocidad masiva ni ésta afianzó su poder. Las causas hay que buscarlas en la ideología rusticanista y antidesarrollista, en la concepción propia del incipiente subalternismo y poscolonialismo según la cual la población urbana sería parasitaria y la prosperidad de los pueblos no desarrollados no había de conseguirse por la vía del desarrollo, sino de la cultura agraria, según prácticas y saberes ancestrales. A tenor de ese enfoque, la vía de la industrialización sería inadecuada para esos países, que deberían edificar sociedades rurales autárquicas, al amparo de la globalización, sin ayuda exterior.²

Junto con esa deportación, el triunfo de los khmæ-r-krahom conllevó la destrucción de las bibliotecas, la quema de libros, la eliminación de intelectuales, profesionales, gentes instruidas, que se consideraban irrecuperables para esa sociedad rural y apegada a saberes y prácticas ancestrales. La causa ideológica de tales destrucciones era la misma: un neotradicionalismo antimodernista.

Hemos, pues, de considerar un poder que destruye y aniquila a su propio pueblo, además de —durante ese proceso de exterminio— hundir a los todavía supervivientes en el atraso, la rusticidad, la ignorancia, la incultura, la miseria, el hambre, la extenuación y la absoluta falta de libertad.

Es un ejemplo extremo de mal común, incluso peor que el de la Alemania hitleriana, la cual, al menos, fue más benigna para con su propio pueblo (o, mejor dicho, para con la mayoría del mismo, para con aquellos que fueron calificados de arios-arios, racialmente puros y biológicamente no degradados por minusvalías impropias de la superior raza nórdica).

Nadie duda de que Pol Pot y su camarilla establecieron un poder político en Camboya entre abril de 1975 y enero de 1979; ni está en discusión que ese poder gobernó el país, dictando una multitud de mandamientos, unos generales y otros —la mayoría— especiales, particulares o singulares (según el arbitrio del círculo dominante).

Con arreglo al juspositivismo, el conjunto de esos mandamientos constituiría un ordenamiento jurídico, sería Derecho, nos guste o no, juzguémoslo moralmente bueno o malo, agradable o execrable. Y es que la organización (*Ângkar*) khmæ-r-krahom, habiéndose adueñado del poder, regía el uso de la fuerza y la monopolizaba (a salvo de rebeliones y motines, todos ellos sofocados por el régimen polpotista); siendo así, era la autoridad de hecho; siendo la autoridad de hecho, era la autoridad de Derecho (pues el juspositivismo no puede admitir diferencia alguna entre lo uno y lo otro); siendo la autoridad de Derecho, sus mandamientos eran ley siempre que vinieran edictados según el procedimiento de edicción y promulgación establecido.

Bajo la dominación khmæ-r-krahom no se estableció procedimiento formal alguno. En abril de 1976 se promulgó una Constitución, pero ésta era un simple Manifiesto político. Lo poco que regulaba el ejercicio del poder fue sistemáticamente violado por las propias autoridades desde el primer día, por lo cual, en rigor, el escaso contenido normativo de tal constitución en realidad

nunca estuvo vigente o, de estarlo, era una norma más, supeditada a los mandamientos posteriores de la autoridad polpotista.

La falta de un procedimiento reglado no es óbice a que, según el criterio juspositivista, esos mandamientos fueran ley, toda vez que lo único que cabe inferir de esa ausencia es que era válido *cualquier procedimiento* (igual que en la Alemania nazi, en sus últimos años, era ley la mera palabra del Führer, verbalmente expresada, pues de hecho era ése el procedimiento que se había ido estableciendo). Con tal que emanara de la cúspide del poder, cualquier orden, enunciada de palabra, anulaba o derogaba toda norma previa que a ella se opusiera, edictando una nueva, ya fuera general, ya fuera particular, ya fuera singular.

Dicho de otro modo: la carencia de reglas procedimentales equivalía a la existencia de una regla procedimental genérica, aquella de que la autoridad estaba facultada para emanar sus mandamientos, con fuerza y vigor de ley, de cualquier modo que lo decidiera, caso por caso. (Tal sucede en todos los regímenes despóticos; donde no suceda así, podremos tener un poder absoluto, pero no exactamente despótico, puesto que al déspota le faltaría una potestad: la de revocar o anular las leyes de cualquier modo que le dé la gana, sin ajustarse a formalidad alguna; el régimen de Pol Pot fue un caso extremo de despotismo.)

§2.— Análisis de la amalgama de normas del régimen khmær-krahom

Desde el punto de vista normativo cabe caracterizar así aquel sistema (si es que es aplicable tal denominación, lo cual me resulta dudoso): en la sociedad khmær-krahom rige el *principio de no-libertad*, a saber: todo lo no obligatorio está prohibido; o sea: hay una regla de cierre consistente en que, si una conducta no está configurada como preceptiva, entonces es ilícita.

Para comprender ese principio hay que distinguirlo de otro, mucho más débil, que suele aducirse como característico de sistemas totalitarios o tiránicos, a saber, el *principio de prohibición*, otra regla de cierre, a cuyo tenor cuanto no se demuestre lícito ha de presumirse prohibido (lo inverso de la regla de permisión). Sin embargo, el principio de prohibición no excluye que haya conductas libres, o sea tales que ni sean preceptivas ni estén prohibidas. En virtud del principio de prohibición, para inferir que una conducta está prohibida necesitamos que no se pruebe que está permitida.

Por el contrario, en virtud del principio de no-libertad basta, para extraer esa conclusión, que no se pruebe que tal conducta es obligatoria. Con lo cual, en un sistema así, aunque un precepto otorgara derecho a realizar una conducta, si sólo fuera derecho y no deber, no serviría de nada, porque, al entrar en juego el principio de no-libertad, como esa conducta no se puede probar que sea preceptiva, estará prohibida. En tal sistema será puramente retórica la declaración de un derecho que no sea, a la vez, un deber; se tendrá por no enunciada.

De ahí que en un sistema así, cualquier conducta o bien es preceptiva, o bien está prohibida. Vale el principio $\lceil a \vee \neg a \rceil$, o sea, $\lceil a \vee \sim a \rceil$. No hay nunca derecho a hacer el amor o no hacerlo, ni a levantarse a las 6 o no, ni a escribir una carta o no. Cualquier acto de la vida, hasta el más nimio, está regulado de modo que, o bien resulta obligatorio, o, si no, es ilícito.

No sólo eso, sino que, como el principio de no-libertad es una regla de cierre, a menos que se demuestre que la conducta es preceptiva, ha de reputarse prohibida y, por ello, discrecionalmente sancionable por la autoridad inmediata. Haber efectuado cualquier actuación, aunque sea anodina, sin obedecer un expreso mandamiento del superior jerárquico implica haber transgredido la normativa y estar sujeto a punición.

No existe, empero, código alguno de las conductas preceptivas, sino unas directivas (a menudo vagas) emanadas desde la cúpula del poder que los jefes locales han de aplicar e interpretar. Cada uno, pues, tendrá una particular percepción de qué comportamientos son los exigibles. Todos los demás serán castigables. No habiendo un catálogo de prescripciones, falta asimismo un código de puniciones. El castigo a imponer dependerá de la discreción del jefe local, aunque según unas directivas de máxima severidad. La pena capital será, así, un recurso frecuente y, al parecer, cada vez más (alcanzando el paroxismo en los meses que precedieron al derrocamiento del régimen).

Las conductas prohibidas (por no ser obligatorias) pueden haberse cometido también en el pasado. Era un delito no haberse sumado —antes de 1975— a la revolución acaudillada por Pol Pot. Sin embargo, como sería imposible castigar a todos por haber realizado, antes del triunfo de los khmærkrahom, conductas que no son preceptivas según su peculiar normativa, hay que pensar que, en lo tocante al pasado hubo un margen de tolerancia —eso sí, enteramente arbitrario, pues a cualquiera se le podían reprochar

comportamientos pretéritos, incluso de mera abstención, cuando lo tuviera por conveniente el jefe local.

Es poco decir que los camboyanos vivieron esos 42 meses bajo una total inseguridad jurídica. La quinta parte de ellos no sobrevivirán.

§3.— El doble desafío ideológico de la tragedia camboyan

Constituye un enorme desafío lo sucedido en Camboya entre 1975 y 1979 bajo la dominación de los khmæ-r-krahom (los camboyanos rojos). Un desafío doble.

— De un lado —así sea a título de barniz— el movimiento khmæ-r-krahom se titulaba «partido comunista de Camboya», profesando el marxismo-leninismo. Se aut caracterizó como «socialismo» su atroz tiranía —destruictiva de su propia nación en aras de restaurar su grandeza medieval. Tal génesis y tal autocalificación no podían dejar de salpicar los cimientos teórico-ideológicos y políticos de la corriente internacional de la cual, de uno u otro modo, procedía el khmæ-r-krahom (por tenue que fuera el cordón umbilical).

— De otro lado, tras su derrocamiento en enero de 1979, ese mismo movimiento khmæ-r-krahom sobrevivió (hasta 1998) en una dilatadísima guerra de guerrillas (que le permitió, por momentos, volver a controlar hasta un tercio del territorio camboyan, aunque constituido, en parte, por despoblados en la frontera de Siam). Fue posible esa supervivencia por el apoyo occidental, facilitado por USA y sus aliados como parte de su estrategia de guerra fría contra la URSS, que apoyaba a Vietnam y, por lo tanto, a las nuevas autoridades camboyanas (la República Popular de Camboya proclamada en enero de 1979, tras la caída de la tiranía polpotista).

Conque ni los unos ni los otros pueden decir que la tragedia camboyan no va con ellos, que sólo suscita problemas para sus adversarios ideológicos.

Cierto que, de algún modo, todo eso pertenece al pasado. Hoy el marxismo-leninismo, y el marxismo en general, han dejado de ser opciones ideológicas atractivas —salvo para exiguas minorías irreductibles (generalmente integradas por individuos muy jóvenes y por algunos, poquísimos, veteranos que no se rinden)—.

Sin embargo (con arreglo a la tendencia de nuestro tiempo «postodo», que se deleita en las vaguedades y en el mejunje), persiste, en su lugar, una amplísima corriente que se llama «la izquierda», cuya caracterización es sumamente problemática, pero que querría preservar algún vínculo —así sea tenue— con los viejos ideales socialistas (vínculo, eso sí, envuelto en la oscuridad y la imprecisión).

Ahora bien, no sólo queda comprometido el marxismo-leninismo, el comunismo del siglo XX, pues, al fin y al cabo, ese comunismo no fue sino una rama desgajada del tronco de la socialdemocracia, de la II Internacional, de la cual se separó por las discrepancias surgidas con ocasión de la I guerra mundial.

Ciertamente han acabado abandonando el marxismo los actuales partidos socialistas —junto con otros que, despojados de esa denominación, se han cobijado, no obstante, bajo el paraguas de la Internacional Socialista—; parece que ya nadie se acuerda de cuando eran partidos marxistas, que postulaban la dictadura del proletariado, la revolución contra la burguesía, la expropiación de los capitalistas, el establecimiento de un sistema sin mercado y con propiedad colectiva de los medios de producción.³

Lo que hicieron Pol Pot y sus secuaces en Camboya es un caso particular de tal política, por abominable y hasta aberrante que resultara esa aplicación tan *sui generis*, no sólo a juicio de los socialistas, sino también de los propios marxistas-leninistas —a excepción de los obnubilados por la línea pequinesa, ya bastante menos numerosos después de 1972.

Además, aunque, tras la visita de Nixon a Pequín (21-28 de febrero de 1972), se había extinguido el fulgor del «pensamiento de Mao Tse-tung», no hay que olvidar que, durante años, había resplandecido como una fascinante llamarada para un amplio sector de descontentos, principalmente entre las juventudes, pero también entre otros sectores sociales, sobre todo en los países afro-asiáticos (mas no únicamente), a la par que el modelo soviético había caído en descrédito como envejecido, desgastado, rutinario y escasamente prometedor.

Seguramente, a la altura de 1975, ya estaban desengañados la mayoría de los que efímeramente se habían dejado encandilar por el modelo de la China maoísta y su catastrófica «revolución cultural» (1966-70); pero no todos. Aun aquellos que ya entonces se habían apartado totalmente de esa obediencia han de examinar qué responsabilidad les incumbe (por diminuta e

indirecta que sea) en el auge de una corriente que prohibió, cobijó o al menos bendijo la deriva khmær-krahom —sin duda mucho más *khmær* que *krahom*, pero que exhibía los oropeles del marxismo-leninismo-pensamiento Mao Tse-tung (aunque sin demasiado énfasis y tan sólo cuando la ocasión era propicia para tal engalanamiento ideológico).

El cataclismo camboyano no ha tenido las repercusiones mundiales de la tragedia del III Reich porque Camboya es un pequeño país atrasado e impotente, arrinconado en el sureste asiático, que sólo —por motivos accidentales y transitorios— atrajo un momento los focos del interés internacional.

Ambas experiencias son sumamente diversas, siendo fútiles los intentos de aproximarlas o de recalcar presuntas similitudes. Hay muy pocas. Aquello que las iguala es que son dos de los tres regímenes más espantosos de la historia de los siglos recientes (siendo el tercero el reino de Leopoldo II de Bélgica en el Congo, 1884-1909). El hitleriano causó más daño a los extranjeros que a los nacionales, mientras que con el de Pol Pot sucedió al revés: casi todo el mal lo padecieron sus propios compatriotas, pues la política del régimen khmær-krahom conducía a la autodestrucción de la nación camboyana en aras de un soñado retorno a su glorioso pasado medieval, remozado en el originalísimo socialismo khmær.

Hasta lo de Camboya, las diversas fracciones del movimiento marxista-leninista en el mundo podían alabar los logros de uno de los países que admiraban y censurar las realizaciones de los países abanderados de la fracción opuesta; o reservar sus loas para un período de un régimen político y su vituperio para otro período (generalmente posterior, en el cual presuntamente se habría torcido o corrompido la saludable orientación inicial).

Sin embargo, por cuestionables que fueran los éxitos de esas revoluciones, por sangrientos y atroces que fueran algunos de sus episodios, por inflexibles e intransigentes que fueran las denuncias cruzadas, generalmente se reconocía que cada uno de los regímenes bajo esa advocación había tenido sus logros y sus mejoras sociales.

Pensaban así incluso sus adversarios. Hubo períodos de la guerra fría en que se abrazó el maniqueísmo, pero también hubo momentos en los que se impuso una visión más matizada, que no quería caer en la diabolización del campo opuesto.

Ahora bien, muy ciego hay que estar para no tener una mirada absolutamente negativa sobre el régimen khmæ-r-krahom, desde su arranque (su «año cero», 1975) hasta su fin (7 de enero de 1979). Aunque no hay mal tal que no pueda haber uno mayor, lo que es seguro es que habría sido apocalíptico cualquier poder político peor que el khmæ-r-krahom; el polpotista no anduvo lejos de serlo.

Por esa razón, juzgo de especial interés la reflexión sobre la tragedia camboyana.

§4.— El régimen khmæ-r-krahom ¿fue comunista o fascista?

Uno de los debates más agrios en lo que atañe a la conceptualización del régimen khmæ-r-krahom es si se trató de un sistema comunista o fascista.

Está fuera de toda discusión que el régimen estuvo dirigido por una organización cuyo nombre era «partido comunista de Camboya», cuya ideología oficial era el marxismo-leninismo y cuya auto-calificación era la de una dictadura del proletariado con la misión de construir una sociedad comunista. También es pacífico que el partido único de aquel régimen, además de ostentar esa denominación, era una metamorfosis del Partido Revolucionario del Pueblo Camboyano, PRPC, surgido en 1951 al fraccionarse en tres el partido comunista de Indochina —los tres resultantes eran: uno de Vietnam, otro de Laos y el tercero de Camboya; tenía, pues, un origen claramente perteneciente al movimiento comunista internacional histórico, del cual había formado parte el partido comunista de Indochina.

¿Bastan esos hechos para caracterizar el régimen khmæ-r-krahom como comunista en el sentido convencional de la palabra en el siglo XX —que, en el ámbito de la teoría política, califica así un sistema político si, pero sólo si, además de estar orientado a la supresión de la propiedad privada, abraza la ideología marxista-leninista y pertenece a la corriente mundial generada por la revolución bolchevique de noviembre de 1917 o por alguna de sus ramificaciones—? Hay motivos para dudar que, en ese sentido, el khmæ-r-krahom sea comunista.

Por un lado son escasas las referencias al marxismo-leninismo; y las no muchas que se dan en sus discursos, declaraciones, comunicados, confesiones u otros documentos, verbales o escritos, no suelen pasar del rótulo —junto con, en ocasiones, alguna frase genérica. Además, en ese partido no

existieron, al parecer, ni los métodos de organización (estatutarios y de funcionamiento efectivo) propios de la tradición comunista oficial ni, mucho menos, una formación teórica del marxismo-leninismo (no se tradujeron los clásicos marxistas, ni siquiera parece que se leyeran las obras de Mao); tal formación estuvo reemplazada, en los cursos de adoctrinamiento, por el condensado de la propia ideología khmær-krahom, en la cual la débil y lejana huella de las ideas marxistas se había diluido en un magma donde prevalecían el nacionalismo extremo, el voluntarismo, el nihilismo, el rusticanismo y una versión del comunismo ajena por completo a la teoría de Marx.

Además, la persecución de las minorías étnicas (vietnamitas, cham y sino-camboyanos), aun obedeciendo menos a motivos estrictamente racistas (de genética racial) que a un chovinismo khmær que excluía a los no asimilados —o sospechosos de no estarlo plenamente en el fondo de su mente—, no deja de ser una política similar a la que pusieron en ejecución regímenes a los que es común calificar de «fascistas», como el de Ante Pavelik en Croacia bajo protectorado alemán durante la II guerra mundial.

Sin embargo, juzgo poco esclarecedora esa calificación de «fascista», porque tal etiqueta se ha acabado convirtiendo en un *passe-partout*, una expresión de vituperio aplicable a cualquier régimen tiránico al que se desee denostar. ¿Fueron fascistas Gengis Kan, Tamorlán, Solimán el Magnífico, Enrique VIII de Inglaterra, Luis XIV, Napoleón Bonaparte, Nicolás I de Rusia o Fernando VII?

Son ociosas tales preguntas. El fascismo no es un concepto abstracto, un tipo de régimen bajo el cual sean subsumibles regímenes políticos que ejerzan el poder de manera cruel. El fascismo es una realidad concreta, un movimiento circunscrito por coordenadas de tiempo, de lugar y de entorno social, político, económico e histórico.

Fascismo es, en primer lugar, el movimiento creado en Italia por Benito Mussolini. Por extensión —y en mayor o menor grado— ese rótulo es aplicable a movimientos y regímenes de los años 30 y 40 del siglo XX (o, estirando la extensión del concepto, de algún decenio posterior) que guarden algún nexo de inspiración con el sistema de Mussolini y sean caracterizables por cualidades similares, como son:

1ª. Salvaguardia de la propiedad privada de los principales medios de producción —aunque bajo algún tipo de control estatal.

- 2ª. Partido único, con prohibición de los partidos de oposición, especialmente de los de signo socialista o comunista.
- 3ª. Ideología castrense y chovinista, con una exaltación de las virtudes marciales de la raza.
- 4ª. Exaltación de un pasado glorioso y guerrero que se toma como modelo para el presente y que, de algún manera, se aspira a restaurar.
- 5ª. Intento de resolver la cuestión social mediante la integración corporativa de los empleadores y empleados en unos organismos de cooperación interclasistas, patrocinados por el poder público (o convertidos en parte de su aparato), a salvo, eso sí, de la subordinación del trabajo al capital.
- 6ª. Supresión de los órganos de la «democracia inorgánica», o sea: de las elecciones por sufragio universal, de los sistemas parlamentarios, de las asambleas constituyentes y demás procedimientos propios de la democracia electiva.⁴
- 7ª. Abolición de todas las libertades públicas, de reunión, asociación, expresión, *habeas corpus* y derechos procesales como la presunción de inocencia.
- 8ª. Reforzamiento de una policía política que sistemáticamente se vale de la tortura para reprimir las resistencias y quebrar a los disidentes.

Unos regímenes fascistas se atenían a todos esos requisitos; otros sólo a varios de ellos. También variaba el grado de conformidad con tales condiciones. Con arreglo a esas pautas, podemos considerar fascistas los regímenes de Hitler, el general Franco, el almirante Horthy, el mariscal Pétain, el mariscal Antonescu, monseñor Tisso y Ante Pavelic, siendo ya más problemático endosar ese rótulo, extrapolándolo, a Mobutu, Pinochet, Videla, Stroessner.

Pienso que, como categoría política, la denominación no debería usarse para fenómenos posteriores a 1945 (salvo aquellos que, como el franquismo, habían surgido ya en los años treinta y bajo el directo auspicio mussoliniano y hitleriano).

Sin duda al régimen khmæ-r-krahom se le aplicarían las condiciones 3ª, 4ª, 6ª, 7ª y 8ª, mas no la 1ª ni la 2ª ni la 5ª. Pero, sobre todo, la génesis del movimiento khmæ-r-krahom no guarda ningún vínculo genético con

el fascismo europeo de los años 20 y 30, por lo cual la denominación «fascista» tiene tan poca pertinencia como la tendría cuestionar si era fascista Alejandro Magno.

§5.— La bancarrota del marxismo con la experiencia khmæ-rkrahom

Los estudios sobre la génesis ideológica del movimiento khmæ-rkrahom prueban que éste se inspiró, mucho más que en el marxismo, en otras doctrinas llevadas de París —en cuya *rive gauche* circulaban desde los años 50—, como el subalternismo incipiente de Frantz Fanon y Samir Amin y un esbozo de eco-maltusianismo (también en una fase inicial).

Aun siendo ello así, ¿exonera eso del todo al marxismo? Es una cuestión espinosa, no resultando fácil responder. ¿Nadie es responsable de cómo se usen sus ideas o de qué se cobije invocando su nombre? Pienso que el marxismo afronta dos desafíos con tal experiencia.

El primero, el más superficial, es el de que, por mucho que se hayan desviado o hasta hayan renegado de toda la doctrina, conservando sólo el nombre, así y todo de Marx a los khmæ-rkrahom corre una línea de transmisión (de deformación, de distorsión, de corrupción ideológica, sí, pero, no obstante, línea conductora).

Claro que hay que relativizar el valor de tal argumento, porque, con ilaciones así, podemos reprochar a cualquier pensador del pasado casi cualquier aberración en que hayan incurrido lectores de lectores de lectores de su obra. Sin embargo, ¿es seguro que en esa transmisión sólo ha habido alteraciones, distorsiones y abandonos sin nada nada de continuidad? Dudo que, para zanjar esa cuestión, existan pautas hermenéuticamente objetivas, cuya corrección sea racionalmente demostrable.

Sea como fuere, no deja de ser cierto que, después de los khmæ-rkrahom, debería costar trabajo proclamarse «marxista», por mucho que uno estime que los khmæ-rkrahom nunca lo fueron más que nominalmente.

El segundo desafío, muchísimo más hondo, es que el fenómeno khmæ-rkrahom es imposible de analizar con el utillaje conceptual del materialismo histórico.

Según el materialismo histórico, entre el prehistórico comunismo primitivo y el futuro comunismo científico, cualquier sociedad está dividida

en clases antagónicas, cada una de las cuales agrupa a los miembros de la sociedad que se caracterizan por un determinado lugar específico en las relaciones de producción, que son relaciones entre esas clases sociales e indirectamente relaciones con los medios de producción.

En esas sociedades existe el poder político, cuya única función es ser un instrumento de la lucha de clases, manejado por la clase dominante para reprimir a la clase dominada.⁵ Así pues, de cualquier poder político, según ese esquema, hay que determinar qué clase política representa.

¿Qué clase representaban los khmær-krahom? ¿Una «nueva burguesía»? Verdad es que la sociedad que instituyeron distaba de ser tan igualitaria como se proclamaba, estando estructurada en unas categorías sociales escalonadas según el parámetro de confiabilidad político-social, que en cierto modo quería ser el reflejo invertido de la sociedad anterior. En lo más alto se encontraba una pequeña capa privilegiada (*vide infra*).

Resulta, empero, problemático (y un simple expediente *passe-partout*) afirmar que la camarilla polpotista representaba la nueva clase privilegiada. De concebirse tal, su existencia no hallaría ubicación alguna en los esquemas del materialismo histórico, los cuales, no sólo predicen que el capitalismo es la necesaria antesala del socialismo (en el cual domina la clase obrera), sino que excluyen un retroceso a una sociedad rusticanizada, que elimine los avances de la civilización y se vuelva al pasado.

Podría intentarse una explicación marxista diciendo que ese régimen era la dictadura de ese delgado estrato dirigente. Pero tal estrato surge después, no preexiste a la toma del poder. Entonces ¿qué clase social era aquella que estaban representando los khmær-krahom al asaltar el poder estatal? Por otro lado, esas explicaciones no son sino epículos.

Creo que, en este punto, procede mirar el problema con el utillaje conceptual de Kuhn en su teoría de las revoluciones científicas. Una teoría —en este caso la marxista— tiene auge y parece sólidamente basada en los hechos, mostrándose fructífera en su potencial explicativo. Ya en el siglo XIX empezaron los tropiezos, de los cuales no fueron inconscientes Marx y Engels: podían explicar mucho, pero al precio de que sus explicaciones habrían podido dar cuenta de lo contrario (tal será la objeción de la no-falsabilidad que enunciará Popper mucho después). Peor que eso, muchos acontecimientos históricos sólo hallaban una explicación histórica al precio de distorsionarlos, prescindiendo de muchos detalles. Ya los propios historiadores y economistas

soviéticos se percataron de que los esquemas marxistas difícilmente servían para dar cuenta del reciente pasado de su país antes de 1917.

Sin embargo, el mayor reto para el materialismo histórico va a ser interpretar y explicar la evolución de los países donde triunfaron partidos políticos basados en el marxismo. Con la multiplicación de los cismas, proliferaron las contorsiones teóricas.

Ahora bien, lo de Camboya va más allá. De la experiencia khmæ-rkrahom dudo que haya marxista alguno capaz de ofrecer ninguna explicación conforme con sus supuestos metodológicos y doctrinales.

Como conclusión de lo que precede: la mera existencia del régimen khmæ-rkrahom suscita una incógnita que desafía radicalmente los esquemas del materialismo histórico de Marx. Lo haría aun cuando no se hubieran llamado «marxistas» los líderes polpotistas. El desafío está agravado por esa autodenominación (aunque no insistieran demasiado en ella ni usaran jamás el arma de la lucha ideológico-teórica, inseparable de la praxis de los partidos marxistas desde la propia vida de Marx y Engels). Ese autoetiquetado, sin embargo, no resulta indiferente, sino que compromete adicionalmente al marxismo, que tiene que explicar cómo así de su seno pudo brotar semejante aberración.

De todo lo cual infiero una tesis: después de la experiencia khmæ-rkrahom no es posible, racionalmente, ser marxista. Eso no significa que tal experiencia desacredite aquellos anhelos que habían suscitado las construcciones teóricas de Marx y Engels; ni tampoco que la totalidad de sus ideas queden refutadas por la tragedia camboyana. Pero la teoría ha encallado. Ese paradigma ya no sirve. Podrá elaborarse uno que tome varias de sus ideas, las modifique, las engarce en un transfondo doctrinal diverso y consiga así recuperar una parte de su potencial explicativo y orientativo. Pero es irracional aferrarse al marxismo como si no hubiera sucedido lo de Camboya o como si careciera de importancia, por haber ocurrido en un país exótico y pequeño.

§6.— Dificultad de comprender lo sucedido en Camboya

El materialismo histórico, una hipótesis explicativa potente y prestigiosa desde los años 1880 hasta un siglo después, ha quedado definitivamente refutado por la tragedia camboyana. Pero tampoco resulta fácil dar cuenta de lo sucedido en Camboya con otras claves de lectura.

Fácil es entonces acudir al tópico de la locura de los líderes. Un tópico desacreditado por ser un recurso que, no exigiendo esfuerzo, se abstiene de ahondar en los hechos, pues rebota lo extraño al psiquiatra. La explicación por la psicopatía del jefe no vale en la historia como etiología aceptable, porque hay que averiguar:

(1º) qué causas ideológicas y sociales han propiciado esa demencia (o incluso la han provocado);

(2º) cómo así ese líder, habiendo perdido el uso de la razón (antes de asumir el liderazgo o después), ha podido granjearse o mantener su posición dominante a pesar de su enajenación mental; y

(3º) qué connivencias, si no de los gobernados, sí, al menos, de los colaboradores y cuadros han contribuido a que haya podido hacer los estragos que hizo esa insanidad en la cúspide del poder.

Inclínome a pensar que una excesiva y prolongada concentración del poder en un individuo tiende a ser un factor desestabilizador de su salud mental. También cabe otra explicación: quizá todos estamos propensos a irracionalidades (el ser humano es un animal de imperfecta racionalidad); «irracionalidades» significa «comportamientos movidos por pulsiones que escapan al control de nuestro razonamiento», o sea conductas demenciadas. Cuando nuestra esfera de acción se ciñe a lo privado o, de tener alguna participación en el poder público, ésta es limitada en duración e intensidad, pueden ser inocuas o pasar desapercibidas tales irracionalidades.

De ninguna manera puede ser una explicación de la aberración democida de los 1361 días de cautiverio del pueblo camboyano a manos de sus verdugos la presunta locura de su número 1, Pol Pot (Saloth Sar por su verdadero nombre). (Esa dominación se extiende del jueves 17 de abril de 1975 —con la toma de la capital, Phnom Penh— a su derrocamiento, el domingo 7 de enero de 1979. Son 194 semanas más tres días.)

Por potente que fuera el liderazgo de Pol Pot, no parece haber llegado a ser un dictador con un ilimitado poder personal, sino el número 1 de un equipo que, en mayor o menor medida, ejercía una cierta dirección colectiva, estando organizado en círculos concéntricos.

El círculo más interno y cerrado era un triunvirato del propio Pol Pot (el Hermano N°1), Nuon Chea (el Hermano N° 2) y Ieng Sary (el Hermano N° 3) —concuñado de Pol Pot.

Ahora bien, a ciertos efectos, no era ese círculo el que concentraba en sí el mando supremo, sino el comité de seguridad, otro triunvirato, integrado por Pol Pot, Nuon Chea y Son Sen —ministro de la guerra y la seguridad y, a fuer de tal, intendente de la policía secreta del régimen y organizador de los centros de exterminio—; por ese motivo podría, benévolamente tal vez, considerarse algo menor la responsabilidad personal de Ieng Sary —siquiera sea en los detalles de las matanzas y demás crueldades.

El siguiente círculo estaba formado por el comité permanente del comité central, cuyos miembros eran, además de los cuatro ya mencionados: Khieu Samphân —el nominal Jefe de Estado (tras la segunda abdicación de S.A.R. Samdech Norodom Sihanouk, el 11 de abril de 1976)—; Ta Mok y Ke Pauk (dos jefes militares particularmente sanguinarios, fieles a Pol Pot hasta el estallido de los últimos restos del movimiento guerrillero polpotista, ya a finales de los años noventa); Yun Yat (la esposa de Son Sen) y Hu Nim —depurado, torturado y matado por Son Sen en 1977, a órdenes de Pol Pot.

A esos nueve individuos (o a ocho de ellos, porque —al fin y al cabo— Hu Nim expió) incúmbeles la mayor responsabilidad por la orgía de masacres, atrocidades, salvajes tormentos, sujeción a extenuantes trabajos forzados y hambreamiento masivo de la población.

Ahora bien, siendo cierto que ese círculo dirigente de ocho individuos son los principales culpables, no es lícito exculpar a los miembros de los siguientes círculos concéntricos —unos más y otros menos, según su diverso grado de participación y, sobre, todo, según el momento en que fueron excluidos y eliminados.⁶

§7.— Ahondando en el no-marxismo de los khmæer-krahom

¿Qué credibilidad merece la autocalificación de los khmæer-krahom como marxistas-leninistas? Al parecer, en sus textos no se cita a ningún autor anterior a Mao (e incluso escasamente los textos del líder chino). Pese a la etiqueta, más parece influir en su doctrina el ya citado subalternismo (en una etapa todavía muy inicial y prematura).

Cierto que aquellos subalternistas caracterizables como posmarxistas proceden, a su vez, del marxismo; y que también del marxismo procede el viejo Mao (aunque éste, en su formación juvenil, había estado influido por el anarquismo, al cual vuelve al final de sus días con su «revolución cultural»).

Pero el legado de la Ilustración está ya lejos cuando llegamos a esos herederos de herederos de herederos; lo transmitido ha sufrido tal adulteración que ya nada queda de las motivaciones y de los pensamientos originarios. Ni el maoísmo tardío ni el subalternismo pueden conceptuarse, en absoluto, como deudores de la Ilustración. No es que rechacen el eurocentrismo; es que rechazan con vehemencia toda aportación a la cultura universal venida de esa península noroccidental del continente afroasiático, todos sus ideales de científicidad, racionalidad, progreso histórico y universalidad.

Por otro lado, un examen de los textos de los khmær-krahom y de su política revelan tal alejamiento con respecto a la doctrina marxista-leninista y a los modelos típicos de su praxis —en primer lugar, el soviético, que abominaban— que, sin duda, la mera etiqueta encubre —y no revela— la auténtica naturaleza del trágico acontecimiento camboyano.

Desde Marx en adelante, todos los marxistas habían recalcado la prevalencia de la ciudad sobre el campo (expresamente enfatizada por el propio Carlos Marx en sus escritos histórico-políticos), la vía de la industrialización, del crecimiento de las fuerzas productivas (precisamente lo que se reprochaba al capitalismo era obstaculizar su ulterior desarrollo), la hegemonía del proletariado urbano e industrial, a la vez que un lugar absolutamente central para la ciencia y la técnica, no sólo como motores de ese ulterior crecimiento de las fuerzas productivas, sino como componentes esenciales de la vida humana, que no se reduce a la base económica, toda vez que, para Marx, estriba la superioridad del comunismo en el desarrollo de la personalidad, en su enriquecimiento cultural, que acumula y conserva todo el legado científico y artístico de los siglos pasados.

Las mismas ideas, en otro contexto, fueron defendidas por Ulianof, en su polémica con el *proletkult* de Lunacharsqui. Para Ulianof sólo se puede construir la nueva cultura proletaria incorporándole todo lo valioso de la cultura creada bajo el poder de las precedentes clases dominantes. Aunque, a tenor de su carácter autoritario, el régimen soviético fue selectivo con relación a qué obras del pasado se reeditaban y cuáles no, en general los 15 lustros de su poder marcaron una enorme divulgación del conocimiento de los clásicos (sobre todo de los rusos, pero no únicamente), igual que, p.ej., la República Democrática Alemana, en sus cuatro decenios de existencia, mimó la preservación y la difusión del legado literario y cultural de los clásicos germanos.

Las políticas económicas de planificación centralizada de todos los países de la órbita soviética centraron sus esfuerzos en robustecer al máximo la industria, principalmente la pesada.

Ciertamente el maoísmo chino significó, desde los años 20, un relativo viraje, con mayor énfasis en el campesinado. Mas, en teoría, no puso en cuestión las doctrinas marxistas de hegemonía obrera. Su política económica de 1949 a 1957 siguió, más o menos, el modelo ruso.

Ni la teoría ni la praxis de los khmær-krahom corresponden, en absoluto, a esas doctrinas y realizaciones del marxismo y de su implementación soviética.⁷

Tampoco, desde luego, existe el más mínimo parecido entre el modelo soviético maduro, articulado desde mediados de los años treinta, y la aventura khmær-krahom. Sociológica y jurídicamente, el modelo tardosoviético se desvió del ideario bolchevique de 1917 al asentarse fuertemente en una robustecida institución matrimonial y familiar y en un ordenamiento jurídico-constitucional considerablemente acercado a los modelos de las democracias occidentales (aunque, claro está, en la práctica las cosas no funcionaron así).

Los khmær-krahom van a abjurar, uno por uno, de todos esos principios y de todas esas tradiciones. La lucha de clases la van a entender como el combate de los campesinos pobres contra el resto de la población —particularmente contra la masa urbana indiferenciada. A partir de 1977 —ya liquidada la mayoría del «pueblo nuevo»—, el enemigo interno deja de estar determinado en términos de clase para venir identificado por la posible proclividad pro-vietnamita, «cuerpos khmæres con almas vietnamitas»; una identificación que afectó a toda la población de la región oriental del país pero que se extendió también a muchísimos habitantes de otras regiones, ya fuera por motivos de origen étnico o cualesquiera otros.

Los khmær-krahom no sólo no buscarán la hegemonía de la ciudad sino que realizarán un acto único en la historia de la humanidad, la destrucción de la ciudad para establecer una sociedad exclusivamente campestre (retrocediendo seis milenios). Ni el desarrollo de la personalidad, ni la cultura, ni el arte ni la ciencia ni siquiera la técnica tendrán el menor interés para ellos, que destruirán bibliotecas, centros de enseñanza, hospitales, cualesquiera establecimientos culturales, quemarán los libros y laminarán la persona, convertida en bestia de carga (dando muerte a la mayoría de los

individuos con formación media o superior, incluidos por ideas de la sociedad precedente y, por lo tanto, irregenerables —pero no muerte súbita, sino tras pasar por el purgatorio).

§8.— Las fuentes de la ideología khmær-krahom

He hablado de la ideología de los khmær krahom, apuntando las razones que hay para negar que fuera marxista. ¿Cuál fue, entonces, y de qué fuentes bebió? Mis lecturas me han llevado a la convicción de que son cinco las raíces ideológicas del movimiento khmær krahom:

(1ª) El budismo theravada, con sus doctrinas de la purificación *súbita* y *total* del individuo, santificado por su despegue del mundo, de los bienes materiales y espirituales, de los anhelos, de las apetencias, de las querencias, de las cosas terrenales, de los afectos; una purificación que convierte al puro en un ser incorruptible, indiferente a los sufrimientos igual que a las alegrías, que se consagra a una devoción nihilista, orientada al nirvana, a la extinción, a la nada. (Pol Pot había sido durante un año novicio en un monasterio budista; más abajo volveré sobre esto.)

(2ª) Las primeras manifestaciones doctrinales del subalternismo y el poscolonialismo, doctrinas posmarxistas que reemplazan la lucha de clases por la lucha entre: (1) lo que hoy llamaríamos «la globalización», una civilización presuntamente universal (pero en verdad —según ellos— europea [con sus valores de desarrollo industrial, urbanización, derechos humanos, libertades individuales, conocimiento científico, racionalidad y el legado de la Ilustración]); y (2), frente a ella, las culturas subalternas (humilladas, postergadas, holladas), las cuales tienen que *desconectarse*, reapropiándose saberes ancestrales y prácticas autóctonas, implementando la autarquía, desurbanizándose, afirmando una economía de subsistencia, esencialmente rural, con tecnología espontánea, adaptada al nivel de las masas campesinas y dominable por ellas (prescindiendo de ingenieros y demás personal científicamente cualificado), con una producción de proximidad, que rechace absolutamente todo lo venido de las potencias europeas, su universalismo, su desarrollismo y sus técnicas. Tales ideas las habrían asimilado varios de los líderes khmær krahom —como Hou Yuon, Ieng Sary y Khieu Samphân

durante su estancia parisina de los años cincuenta, leyendo a Frantz Fanon y los primeros escritos de Samir Amin.

(3º) El maoísmo tardío; no el maoísmo de los años 30 y 40 (con sus tres ideas correlacionadas: 1ª, alianza con todas las clases que no formen parte del enemigo principal [tratando de aislar a éste hasta donde sea posible]; 2ª, proyecto de una nueva democracia de carácter pluriclasista y pluripartidista; y 3ª, posponer el tránsito de la revolución democrática a la socialista hasta un momento más o menos alejado en el tiempo —aunque luego en la práctica Mao no se atuvo a ese canon que él mismo había fijado). No ese maoísmo, pues, sino el que tiene su nacimiento en 1958, con el «gran salto adelante», la «comuna popular» y, al cabo de pocos años, la revolución cultural: un tardomaísmo con tres ideas: (1ª) voluntarismo de masas, afirmación de la omnipotencia de la voluntad humana cuando ésta ha sido asumida por la muchedumbre, cuyo poder creador y destructor no conoce ni sufre límite alguno ni puede venir condicionado ni contrarrestado ni por la técnica ni por las condiciones materiales; (2ª) desprecio al conocimiento científico, a la razón, puesto que es la voluntad la que lo puede todo, siempre que sea absoluta y genuinamente masiva; (3ª) absoluto desdén por el legado del pasado, por la cultura heredada de sociedades superadas, de las cuales nada hay que conservar ni que aprender: la nueva era empieza ahora, en el momento cero, sin que debamos nada a las generaciones precedentes, sin que formemos con ellas una comunidad intergeneracional.

(4ª) La tradición cultural de la monarquía y de la literatura camboyanas, anterior al budismo —puesto que el período de esplendor medieval del reino de Angkor pertenece al hinduismo, que era entonces la religión oficial. Esa tradición era extremadamente cruel y despiadada, exaltando el espíritu de la venganza desproporcionada; no el «ojo por ojo», sino mucho más, «la cara por un ojo»: el vengador tendría legítimo afán de infligir a quien lo ha agraviado un castigo mucho mayor que su ofensa (*vide infra*).

(5ª) El chovinismo exacerbado, que se cifra en el sueño de restaurar la gloria imperial de Angkor (aunque eso sea paradójico en un movimiento que quiere romper con el pasado —o tal vez sólo con las generaciones intermedias entre la caída del imperio khmæer en 1431 y el año cero

de la era khmæ-r-krahom, 1975). Ese chovinismo agresivo se tiñe de victimismo histórico; el minúsculo reino camboyano estaba a punto de venir englutido por sus dos vecinos, los reinos de Vietnam y Siam, cuando, el 5 de julio de 1863, cayó bajo protectorado francés (los colonialistas galos forzarán a Tailandia a ceder varias provincias a su protectorado camboyano); esa historia produjo en un sector de la población un resentimiento contra los pobladores de etnia no khmæ-r, especialmente los vietnamitas y los cham.⁸

§9.— La inspiración budista del régimen khmæ-r-krahom: Cielo e infierno

Hinton, 2004, considera que, por debajo de la terminología marxista-leninista, la ideología khmæ-r-krahom estaba fuertemente influida por el budismo (sin que a ello sea óbice la violenta destrucción del culto budista, de sus templos y, en buena medida, de los bonzos), con su ascetismo, su renuncia al mundo, su repudio de los bienes y los afectos (en particular cualquier sentimiento de apego de un individuo a otro del otro sexo), para concentrar todo el espíritu en seguir ciegamente a Ângkar (la Organización), igual que el budismo camboyano enseña a seguir a Buda. La obsesión por la entrega absoluta a Ângkar es similar a la orientación budista hacia el Nirvana. La autocrítica de estilo maoísta también revestía una connotación confesional del despojamiento budista del afecto a todo lo transitorio.

En su año de noviciado en la Sanga⁹ (*vide infra*) Saloth Sar —el futuro Pol Pot— había aprendido a conocer los *naracas*, los infiernos del budismo.

Existe en muchas religiones la idea de que los hombres, al morir, se enfrentan a un más allá, que implicará un premio o un castigo. Está muy extendida la creencia en un infierno, donde serán encerrados quienes hayan tenido una vida reprochable.

En el budismo hay 16 infiernos (o sea $(2^2)^2$): ocho gélidos y ocho abrasados. Los ocho naracas gélidos son: Arbuda, Nirarbuda, Atatat, Hahava, Huhuva, Utpala, Padma y Mahapadma

El menos penoso de los ocho, el Arbuda, es una lúgubre y glacial planicie circundada de una helada cordillera. Sus habitantes viven desnudos y en completo aislamiento, con el cuerpo lleno de atroces ampollas a causa

del viento glacial y del espantoso frío. Aun así, no sólo es benigno en comparación con los demás, sino que la existencia en él no dura más que unos millones de años. La vida en cada uno de los siguientes naracas gélidos dura veinte veces más que en el precedente, siendo también el castigo infligido veinte veces mayor. El más duro de ellos es el Mahapadma, donde se despedaza todo el cuerpo del réprobo, dejando expuestas al aire helado las vísceras, que, a la postre, también se deshacen bajo el efecto del frío extremo.

Los habitantes de esos ocho mundos desearían calor, pero la alternativa —aparentemente reservada a sujetos más pecaminosos que ellos— es la de vivir en los naracas abrasados. El más benevolente es el Sañjiva cuyo suelo es hierro incandescente, bajo el efecto de una espantosa e inextinguible llamarada. Aquí se vive menos aislado que en los naracas fríos, pero la interacción con los otros habitantes es la de mutua hostilidad: cada uno agrede a los otros con garfios y arpones, al paso que el diablo, Yama, manda a sus esbirros a afligir más a esos castigados, con armas espeluznantes. No paran ahí los sufrimientos, de los que no se libran por desvanecerse, pues vuelven al estado consciente y entonces se les arroja metal fundido. Hace falta un poco de paciencia para soportar tales torturas, pues sólo duran 162.000 millones de años.

Los habitantes del Sañjiva tienen el consuelo de que son mucho peores los sucesivos naracas abrasados (el Kalasutra, el Samghata, el Raurava, el Maharaurava, el Tapanā, el Pratapanā y el Avichi). Los textos describen las torturas que se van adicionando; en cada uno se sufre todo lo del naraca precedente en la lista, considerablemente agravado y, por añadidura, nuevos refinamientos.

El más terrible de todos es el Avichi (o Avichi), al cual sólo se merece ir por haber perpetrado uno de los cinco pecados más nefandos: haber matado a su padre o a su madre, haber matado a un santo (*arhat*) o a un buda o provocar una escisión de la *Sanga*, la comunidad monacal budista. Se califica como el interminable infierno, cuyos habitantes son asados en hornos con gigantescas llamaradas, experimentando el sufrimiento más terrible que pueda existir. Cada existencia aquí dura 3.397.386.240 miles de millones de años. Sin embargo, una vez extinguida una de tales existencias, el condenado renace en el mismo naraca para un nuevo período de igual duración, por lo cual se lo considera permanente —aunque, al cabo de un número indeterminado de tales purgaciones, el reo verá aliviada su suerte, ascendiendo a otra situación menos dura. La condena no es, por consiguiente, perpetua.

En 1793 el poeta inglés William Blake escribió una obra titulada «The Marriage of Heaven and Hell», en la cual se inspira en el idealismo dialéctico, en torno a la coincidencia de los opuestos, a la contradictoriedad de la vida humana (las concepciones que en ese momento está pergeñando Schelling —y que pronto serán retomadas, con brío y hondura mayores, por Hegel). Un matrimonio de cielo e infierno sería, así, una realización de lo doloroso y lo gozoso de nuestro ser, en una inseparable unidad.¹⁰

Es de notar que —pese a su escasa aplicación en el estudio— durante su estancia parisina Saloth Sar se había familiarizado con la poesía francesa, deleitándose con Verlaine y Rimbaud (que luego enseñará a sus alumnos en el período en el cual sea maestro de lengua francesa en un colegio privado en su país —antes de pasar a la clandestinidad y de iniciar el movimiento insurreccional). Se sabe que leyó y apreció *Une saison en enfer* de Verlaine. Pero, para él, se difuminará la delimitación entre cielo e infierno. La construcción de una gran nación gloriosa, émula del medieval Imperio esclavista de Angkor, cuya población se haya desprendido de cualquier apego a lo terrenal, es un cielo terrestre a la vez que un infierno en el cual se purga a los pecaminosos y se elimina a los sospechosos de ser impurgables.

El posterior itinerario de Pol Pot está marcado por esas señas de identidad, aunque no me consta que haya conocido la obra de William Blake. Está claro, eso sí, que —al menos desde 1973— su sueño/pesadilla es el de un cielo-infierno, un cielo terrenal que sea también un infierno terrenal, en el cual ninguna tortura es bastante, siendo los escisionistas y desviacionistas de su propia *Sanga*, de su propia organización (Ângkar), quienes merecerán los peores tormentos.

No estoy diciendo con ello que cualquier líder político que haya recibido en su niñez la iniciación monástica del budismo seguirá un recorrido así. La instauración del régimen khmær-krahom y su orientación democida son resultado de varios hechos e influencias, siendo el budismo sólo una de ellas. Pero fue una influencia fortísima.

Está claro que, en cierto sentido, el budismo de Pol Pot y los khmær-krahom fue, sin embargo, antibudista y ateo. Se prohibió la práctica de los ritos budistas, se disolvió la *Sanga* y se dio muerte a muchos bonzos. No hay que olvidar que el propio Buda (Gautama) no creía en Dios. El budismo posterior se fundió con el culto a una pléyade de dioses (varios de ellos tomados del hinduismo, otros sobreañadidos, pero, sobre todo, rodeados o acompañados de una gran cohorte de espíritus y demonios). Mas el culto a

esos dioses no tiene en el budismo la significación que la adoración de Vishnú o de Shiva en las variantes respectivas del hinduismo. La centralidad está en el culto a Buda, sin olvidar que el propio Buda es un ser despersonalizado. En el budismo no hay diferencia ontológica entre seres de una especie y de otra. Podemos reencarnarnos en un infierno o como hormigas o como dioses.

De otro lado, la supresión de la Sanga y del ritual búdico es un acto típico de una secta budista frente a sus rivales. El propio Buda fue implacable con el desviacionista Devadatta, quien ambicionó un rango en la Sanga que el fundador consideraba excesivo. De ahí vino una campaña de ostracismo, proscripción y descrédito que nada tiene que envidiar a las demonizaciones de los disidentes en el siglo XX.

En suma, el comunismo khmær-krahom fue, a la vez, contradictoriamente, budista y antibudista, una asunción extrema del nihilismo budista, su secularización, y una violenta destrucción del budismo no asimilado, de aquel que aspiraba a preservar su ritual, sus denominaciones y su propia organización tradicional. Igual que el budismo fue una herejía del hinduismo, el comunismo khmær-krahom fue una herejía del budismo.

No hay que dejarse engañar por el carácter presuntamente no-violento del budismo, que contrastaría con la violencia extrema y masiva de los khmær-krahom. De hecho esa no-violencia es más bien una proclamación, porque en realidad, a lo largo de la historia, las monarquías budistas no sólo han guerreado y han oprimido violentamente a las poblaciones sometidas a su poder, sino que lo han hecho con un derroche de innecesario ensañamiento, como por gusto.

Religión sumamente contradictoria (quizá como todas, pero ella a su manera), el budismo exhibe los rasgos del pacifismo —a menudo de fachada— combinado con una extrema crueldad. A lo largo de la sucesión de sus monarcas, el propio reino de Camboya es una confirmación de la alacridad con la que acudían a políticas sanguinarias, prodigadas con un desmán frenético. En su errático reinado, Norodom Sihanouk se entregó con furia a tales accesos de terror, especialmente en los años que precedieron inmediatamente su destitución por su primer ministro Lon Nol en 1970.¹¹

El hecho es que la toma del poder por los khmær-krahom ha sido la única revolución armada triunfante en un país budista, sin que parezca omitible el hecho de que fue acaudillada por un ex-novicio.¹² No ha habido insurrección triunfante ni en Ceilán ni en Siam ni en Birmania.¹³

§10.— Una influencia idiosincrásica: el espíritu de venganza desproporcionada

Hinton, 1998 (pp. 352-377) pone de relieve la noción de *kum*, concepto peculiar de la cultura camboyana, que viene a ser una especie de venganza con intereses de demora. El agraviado espera un tiempo, años; después asesta al agraviante una aflicción muchísimo más grave que aquella que él mismo había sufrido inicialmente. Tal práctica es usual y se considera normal.

Desde luego, por arraigado que esté en la idiosincrasia camboyana, el *kum* sólo explica algunos de los componentes del democidio khmær-krahom, ya que la abrumadora mayoría de los dos millones de víctimas no habían causado mal alguno a los líderes polpotistas. Sin embargo, esa mentalidad *kum* fue un detonante que ayudó a desencadenar el hábito de matar y matar. Habíanse acumulado agravios espantosos. Ya el autocrático reinado del príncipe Norodom Sihanouk (1941-70), si bien fue positivo en algún aspecto (principalmente en el educativo y hasta cierto punto en política exterior), llevó a cabo una cruel represión de los descontentos, de campesinos amotinados por las penalidades que se les infligían y por la arbitrariedad despótica. El príncipe, siguiendo las huellas de sus antepasados, sofocó los conatos de rebeldía populares con muchas ejecuciones extrajudiciales y con la tortura. Los bombardeos norteamericanos, de 1968 a 1973, dejaron arrasada y desolada una buena parte del país, causando cientos de miles de muertes, mutilaciones, malformaciones innatas y destrucciones irreparables. El régimen pro-norteamericano del mariscal Lon Nol, entre 1970 y 1975, infligió también a los oponentes y a las masas que los secundaban un elevado número de occisiones, torturas, encarcelamientos y persecuciones, cuyo blanco fueron a veces comarcas enteras, con toda su población.¹⁴

Era enorme la sed de venganza, no ya de los khmær-krahom, sino de la masa de campesinos pobres que los secundaba —principalmente de los oriundos de las zonas rústicas más depauperadas y alejadas de la vida civilizada—; se desbordó en furiosa riada.

Desde luego, nada de todo eso aisladamente explica el democidio perpetrado entre 1975 y 1979 por la tiranía de los khmær-krahom. Recapitulando las consideraciones expuestas hasta aquí, podemos intentar explicar la tragedia camboyana por diez factores; sólo es causal la confluencia

de todos ellos, sin que ninguno de los diez, por separado, haya sido determinante:

— el *kum*;

— el nihilismo budista;

— el ruralismo y anti-desarrollismo poscolonialista, inspirado en Frantz Fanon y Samir Amin —cuyos exponentes intelectuales en Camboya eran Hou Yuon (un militante del khmær-krahom pronto caído en desgracia) y Khieu Samphân (uno de los líderes máximos, presidente de la «Camboya democrática»);

— el acumulado rencor contra las clases elevadas tanto del reinado de Norodom Sikanouk cuanto, todavía más, de la dictadura militar de Lon Nol;

— el espantoso atraso de la población rural de las comarcas más apartadas de la vida urbana, fáciles conquistas para el fanatismo destructivo y el odio a todos los urbanitas, gentes cultas y clases medias;

— el chovinismo extremo de la nostalgia por el decaído imperio khmær de la Edad media, que se quiso emular y, en cierto sentido, restaurar, con lo que implica tomar como modelo una sociedad esclavista;

— el victimismo khmær contra sus vecinos, el oriental vietnamita y el occidental tailandés (siamés), con una conciencia de que todas las naciones extranjeras eran enemigas perpetuas de Camboya, por lo cual la nación camboyana necesitaba purificarse de cualquier potencial contaminación foránea o incluso de posibles simpatías hacia otros países;

— una larvada permanencia del hinduismo que había sido la religión oficial de aquella vieja monarquía, y del cual había perdurado el espíritu de castas, que el budismo había atenuado mas no extinguido y que los khmær-krahom restablecieron de algún modo;

— la influencia de los peores aspectos del tardo-maoísmo, materializados en la comuna popular y el gran salto adelante (ambos de 1958) y el la revolución cultural de 1966-70;

— la personalidad despiadada de los tres líderes principales, que había ido madurando a lo largo de los largos años de clandestinidad, de sinsabores y finalmente de acciones de guerrilla.

§11.— La peculiaridad del comunismo khmær-krahom

Ya me he referido más arriba a la controversia sobre si el régimen khmær-krahom fue comunista. Eliminaba, ciertamente, la propiedad privada, pero también cualquier posesión privada, cualquier goce privado, cualquier aspiración privada, cualquier pensamiento privado, cualquier plan de vida privado, cualquier privacidad; lo privado desaparecía por completo.

El comunismo es una negación de la propiedad privada en aras de impulsar, por la propiedad pública, el bien común. Ciertamente eso, dicho así, suena fácil y sencillo, cuando es arduo y enrevesado. Nada fácil resulta trazar los límites entre lo privado y lo público. Las sociedades que se han aproximado al comunismo, o que han aspirado a él, y aquellas que todavía hoy lo hacen, han tenido que habérselas con tremendas dificultades para buscar una articulación adecuada.

Hay un rasgo característico del comunismo khmær-krahom, que posiblemente lo diferencia de todos los demás —incluso, verosímilmente, de las utopías de Santo Tomás Moro, Fray Tomás Campanella, Mably, Morelly, Diderot, Charles Fourier con sus falansterios, Étienne Cabet con sus icarias y Robert Owen con sus comunas o cooperativas. Muchos de esos proyectos quiméricos prestaban el flanco a los ataques de los individualistas porque es verdad que no dejaban espacio suficiente a la privacidad, que preveían sociedades donde la vida personal quedaba demasiado coartada y regulada, donde la autoridad se inmiscuía excesivamente en la vida privada, cercenando así el espacio de cada quien para escoger libremente sus opciones vitales, como si sólo en una sociedad con propiedad privada fuera posible disfrutar de libertad.

Cualesquiera que fueran los reproches que merecieran y los injustificados límites a la libertad individual que impusieran —los cuales han constituido la principal causa de su descrédito—, otros comunismos o socialismos han sido, en teoría, más propicios al valor de la libertad personal. Hablo precisamente de los menos utópicos: los de Graco Babeuf, Louis Blanc, Carlos Marx, el fabianismo inglés y el socialismo de cátedra alemán.

Lo propio de los khmær-krahom es suprimir completamente lo privado. Hasta donde yo sé, ningún comunista utópico había llegado tan lejos. En Camboya la vida personal dejó de existir, de golpe y porrazo, el 17 de abril de 1975.

Ahora bien, el dúo conceptual entre lo público y lo privado es una dicotomía de inseparables contrarios, que no pueden existir el uno sin el otro, por más que se opongan. Absorber totalmente lo privado en lo público entraña metamorfosear esto último, convertirlo en un magma. Un imaginario bien de la masa deja de ser un bien común cuando no redundando en bienes distribuidos de los individuos que la componen —por haber sido despojados de toda privacidad.

Pero ¿tendía, por lo menos, la política khmær-krahom al bien de la masa en la que se había fundido y soldado a los camboyanos? El régimen khmær-krahom quiso el bien de esa masa, identificada con la nación camboyanas; un bien que implicaba su gloria, su recuperación del glorioso pasado medieval. Al haberse suprimido en tal masa cualquier privacidad, se había impuesto el principio nomológico de no-libertad (al cual ya me he referido más arriba): todo acto está reglado, no permitiendo al individuo más que aquello que se le manda.

Sólo que ninguna sociedad puede funcionar así. Los individuos humanos no se pliegan a un ordenamiento normativo así, rehúsan fundirse en la masa. Pueden renunciar a muchas libertades, siempre que se les concedan otras, aunque sean pequeñas. Bajo el fusionismo de la masa y la égida del principio nomológico de no-libertad, no hay margen alguno de libertad; no hay ni libertad de esto, ni de aquello ni de nada en absoluto.

Como —unos más, otros menos— la mayoría de los camboyanos rehusaron esa anulación de su personalidad a medida que se fueron dando cuenta de lo que se estaba implantando, la práctica de los khmær-krahom, enfrentada a una rebeldía o resistencia difusa, lejos de impulsar el bien común, fue causando la destrucción colectiva, el aniquilamiento del pueblo por sus gobernantes, una autoinmolación colectiva nunca vista en la historia humana; otros holocaustos han tenido lugar, pero a manos de extranjeros (o como el de la Alemania nazi como una purificación racial), no de un régimen poseído por ese afán autodestructivo.

§12.— El comunismo súbito de los khmær-krahom y la estratificación social

A medida que se afianzaba su régimen, el equipo dirigente de los khmær-krahom, aglutinado en torno a Pol Pot, fue constituyendo un núcleo de

poder privilegiado, colmado de prebendas, con una vida saciada en medio del hambre y los espantosos padecimientos de la población.

Sin embargo, inicialmente, al instituir su dictadura, había sido ascética la vida del grupo principal, que habitó en el denominado «Edificio bancario» de Phnom Penh, un inmueble de siete pisos que fue circundado de empalizadas, vigiladas día y noche por piquetes armados de ametralladoras. Ahí vivían Pol Pot, Khieu Samphân, Nuon Chea, Vorn Vet y sus esposas; sólo que en cuartos distintos. Únicamente una vez por semana se autorizaba (o sea, de imponía obligatoriamente) el encuentro marital. Para proletarizarse, tenían que asumir las faenas domésticas, de las cuales sólo estaba exonerado Pol Pot, el Hermano N° 1, quien también disfrutó, desde el comienzo, de otros privilegios, como el de tener a su disposición tres residencias.

El minúsculo aparato gubernativo estaba ubicado, en buena medida, en edificios modestos, en condiciones penosas e insalubres. Como si hubieran leído a Gabriel Marcel (lo cual es muy improbable), esos gobernantes khmærkrahom exaltaban *el ser en vez del tener*. Pero lo que en tal concepción hubiera de inspiración budista transmutaba ese ser en no-ser, ya que —según lo explicó Ieng Sary— aquello a lo que se tendía no era el ser del individuo, ni siquiera de una personalidad individual desarrollada en consonancia con el colectivo, sino el abandono de todo lo que integra el ser individual, los propios pensamientos, los propios conocimientos, las propias tendencias. Todo eso distingue y, al distinguir, opone, separa, aparta a unos de otros.

Anticipándose a la futura fusión en el nirvana aniquilador, los khmærkrahom aspiran a un comunismo de la pobreza, de la indigencia, no sólo material sino, todavía más, espiritual. Ieng Sary lo dijo: trátase de borrar las diferencias; unos saben, otros ignoran; el que sabe tiene algo de lo cual carece el ignorante; la anhelada igualdad estriba en cero para ti, cero para mí; entonces estamos igual, ninguno es nada fuera de Ângkar (la Organización), nuestra única vida material y espiritual es Ângkar.

La realidad es más fuerte. Así vivieron unos meses, no sé exactamente cuántos. Más tarde, las cosas cambiaron. Los máximos dirigentes engordaron de atiborrarse. Fue creándose un círculo de nuevos ricos, cuyas mujeres recorrían las desiertas mansiones de Phnom Penh —la ciudad fantasma deshabitada y dejada al abandono— para ir acumulando su pequeño tesoro.

También a nivel local fueron formándose círculos privilegiados. En los pueblos y las aldeas, la población estaba dividida en castas (los ex-

urbanitas y los deportados oriundos de la región oriental eran parias). Sin embargo, algunos ex-urbanitas habían llevado consigo alhajas o dinero que circularon clandestinamente y que sobornaron a jefes locales, formando, entre unos y otros, una nueva capa privilegiada, al menos en algunas comarcas (es dudoso cuán amplio fue ese fenómeno). El sueño de una Camboya sin ricos ni pobres se iba desvaneciendo como una máscara ideológica, profesada al comienzo con sinceridad.

Tal como lo explica en la *Crítica del programa de Gotha*, 1875, Marx sólo concibe un único camino para alcanzar una sociedad sin ricos ni pobres, una sociedad donde impere el principio «de cada quien según su capacidad, a cada cual según su necesidad»: una previa etapa socialista, en la cual el principio distributivo es el de «a cada cual según su trabajo» (aunque no totalmente, pues se descontaría una porción para gasto social), etapa en la cual avanzaría arrolladoramente el crecimiento de las fuerzas productivas, consiguiéndose a la postre, una sociedad de la abundancia.

Sin esa abundancia era imposible la sociedad igualitaria (o comunista); en el socialismo seguiría habiendo, en alguna medida, ricos y pobres —o unos más ricos y otros menos ricos—, al estar diversamente remunerado el trabajo en cantidad y calidad. Cuánto duraría esa etapa socialista o de transición era una cuestión abierta.

A diferencia del marxismo —que tenía esa visión dinámica, histórica y productivista—, otros socialismos y comunismos del siglo XIX habían diseñado planes estáticos, que habrían de aplicarse de golpe, que no conllevarían ningún proceso evolutivo, ninguna secuencia de etapas, ni tampoco irían ligados al crecimiento de las fuerzas productivas, siendo así recetas de ejecución brusca e inmediata, no escalonada.

A esos esquemas (los de Fourier, Owen, Cabet, Proudhon, Weitling y otros) Marx y Engels los tildaron de «socialistas utópicos». La acusación se volvió después contra ellos mismos, pues sus adversarios se han referido mil veces a la utopía marxista.

Hoy la palabra «utopía» se emplea sin ton ni son, para cualquier proyecto que uno juzga irrealizable o simplemente indeseable. Se ha dicho que Pol Pot sacrificó a su pueblo en aras de construir su utopía. Sin embargo, a tenor del socialismo utópico decimonónico —según lo caracterizan Marx y Engels— para los khmæer-krahom no se trataba de dar pasos para, al cabo del

camino, llegar a una finalidad (que podría, desde un enfoque adverso, calificarse de utópica).

Lo utópico de su política (utópico en el sentido de Marx y Engels) era su inmediatez. Nada de construir una utopía, un proyecto, si se quiere, utópico o quimérico. Nada de sacrificios para un comunismo futuro. No, todo lo contrario. Ya el presente, el *ahora mismo*, encarnaba esa utopía, que se había alcanzado de un plumazo, súbitamente (como la conversión santificante del budismo), aboliendo, de la noche a la mañana, toda propiedad y aun posesión privada, el dinero, el mercado y la remuneración (salvo en especie).

Era el comunismo, no de la abundancia, sino de la escasez. Era, no la elevación de los pobres, sino la supresión de los ricos. Nadie tenía ya nada ni podía adquirir nada ni podía hacer planes de vida. Pero eso no excluía planes de la colectividad. No eran planes para crear una utopía, un quimérico ideal. No eran planes para instituir, a la postre, una sociedad comunista. No, tal sociedad ya se había instituido, de golpe y porrazo, el 17 de abril de 1975 (y en las «zonas liberadas», desde 1973, cuando los vietnamitas las evacuaron en cumplimiento del acuerdo de paz de París entre Vietnam y USA).

Más bien lo que sucedió es que, instituido así de golpe su peculiar comunismo de la pobreza, éste fue siendo erosionado y carcomido por el choque con una realidad que se imponía. Y es que tal comunismo, evidentemente, no podía funcionar. Su fracaso no es ninguna novedad desde el punto de vista marxista. Al revés, es una confirmación de lo que, en su *Manifiesto comunista* de 1848, ya habían constatado Marx y Engels, haciendo el balance de los fracasos de los falansterios, las icarias y demás comunas ideadas por Owen, Fourier y Cabet, entre otros. La comuna polpotista era un experimento similar, sólo que a escala de un país. Y tenía que fracasar por los mismos motivos.

Hoy, en 2016, puede pensarse que no salió mejor parado el socialismo marxista, pues, en definitiva, aun aquellos países actualmente gobernados por partidos comunistas siguen, en general, una política económica más o menos encaminada a la economía de mercado (o a lo que los chinos llaman una «economía socialista de mercado» —un oxímoron que sintetiza la paradoja de una política económica híbrida, cuyas realizaciones están ahí, por mucho que tal sistema deje insatisfechos a los unos y a los otros).

Aun así, sigue en pie que —en comparación con el sistema precedente, el zarismo— el socialismo soviético cosechó éxitos industriales, técnicos y

sanitarios, mejoró el bienestar de la población, elevó su nivel cultural y consolidó, durante decenios, su poder político y militar, mientras que el comunismo súbito e inmediato de los khmæ-rkrahom sólo hundió al pueblo en la miseria, en el atraso, en la ignorancia y en la desolación. Habiendo destruido todos los medios técnicos y humanos para el crecimiento de las fuerzas productivas, convirtió el país en un agujero negro, de suerte que la ulterior prolongación del régimen sólo hubiera causado una todavía mayor involución, hasta la autodestrucción final de la propia nación camboyana.

§13.— El régimen khmæ-rkrahom: ¿esclavitud?

En su biografía de Pol Pot, Philip Short ha afirmado que las decisiones de política socio-económica adoptadas por la cúpula khmæ-rkrahom en la primavera y el verano de 1975 convertían a cada habitante de Camboya en esclavo de los detentadores del poder. Su argumento es el siguiente. Todo camboyano venía obligado a trabajar donde, como, cuanto y cuando se le ordenara, sin recibir remuneración alguna, ni pequeña ni grande. Ciertamente, en teoría sería alojado en una vivienda provista por el poder —a nivel local—, así fuera un barracón o una choza; y sería también alimentado en los comedores colectivos; los niños recibirían unas poquitas horas de instrucción elemental a la semana; la escasa atención sanitaria disponible (medicina tradicional), valiera para lo que valiese, también se dispensaba, obviamente, gratis, como gratuita era la ropa —todos uniformados con pijamas negras. Tal modo de vivir —agrega Short— implica que se suprime cualquier margen de libertad, por mínima que sea: en adelante el trabajador no puede optar por comprar esto o aquello ni por nada. Esa falta de libertad significa esclavitud.

En realidad, la ideología del personaje biografiado, Pol Pot, en la propia cita que nos facilita Short, no es la de considerar a los camboyanos como esclavos, sino como bestias de carga, como bueyes, que trabajan obedeciendo, sin pensar en su compañera ni en su prole.

Cojea la calificación de ese estatuto de absoluta no-libertad como esclavitud porque sólo hay esclavos si hay hombres libres. En el infierno khmæ-rkrahom ninguno era libre. De hecho la alta jerarquía del régimen fue, ella misma, en gran parte, no ya sujeta a trabajos forzados, sino a torturas seguidas del exterminio. Estaban a salvo, en teoría, los máximos gobernantes; pero en un sistema de asesinato en masa ni siquiera el Hermano N° 1 podía estar totalmente seguro. De hecho muchos años después, el mismísimo Pol Pot

acabará cayendo en desgracia el 17 de junio de 1997, siendo destituido, humillado, sometido a una parodia de juicio y recluso; unos meses después morirá. La detención la llevó a cabo Ta Mok —hasta ese momento su fiel subordinado—, mas no sin la complicidad de Nuon Chea y demás restos de la cúpula dirigente. Ciertamente que, a la altura de 1997, ya poco quedaba del *khmæ-r* *krahom*, reducido a una residual guerrilla en riscos y zonas selváticas de la frontera tailandesa.

Hubiera sido difícil que un golpe así contra el Hermano N° 1 hubiera tenido éxito cuando éste gobernaba desde Phnom Penh. Difícil no es imposible. Sabemos que hubo muchos intentos fallidos de golpe de estado (posiblemente el último urdido por Vorn Vet y Kong Sophal, en enlace con los vietnamitas). El sitio de Pol Pot se tambaleaba. Como Nerón y Calígula, gobernaba con un extremo de cruel arbitrariedad que forzaba a sus subalternos a conspirar contra él con no menor impredecibilidad. Verdad es que, hasta 1997, consiguió desbaratar todas las conjuras, mas un capricho de la Fortuna habría podido favorecer algún complot. Es verosímil que, justamente al ser derrocado en enero de 1979 y arrinconado en zonas selváticas del confín tailandés, se reforzara su autoridad, porque los restos del descalabrado grupo *khmæ-r* *krahom* se vieron constreñidos a unirse como una piña si querían sobrevivir. Cuatro lustros después, ya en desbandada y en trance de aniquilamiento final, se resquebrajó esa unidad.

Es más, en el régimen *khmæ-r* *krahom* ni siquiera se daba, como en la Roma imperial, una preeminencia de rango del *Princeps* o *Imperator*, que era a la vez sumo sacerdote (*Pontifex maximus*) y gozaba de un rango cuasidivino. Sobre el papel, Pol Pot era sólo lo que indicaba su título, el Hermano N° 1, un *primus inter pares*. Ninguno de esos *pares* era libre. Nadie lo era. Sólo *Ângkar* era libre; pero su libertad no la compartía ninguno de sus miembros, ni siquiera los de máxima posición dominante. En ese reino de la arbitrariedad, las normas estatutarias no valían absolutamente nada, careciendo de vigencia real. En tal situación, lo que se daba era una total no-libertad. No por ello es dable afirmar que Pol Pot, Nuon Chea o Ieng Sary eran esclavos.¹⁵

No habiendo libres, es difícil hablar de esclavos, salvo que admitamos que una sociedad puede estar integrada sólo por esclavos, sin hombres libres, lo cual resulta muy paradójico.

En realidad, la fórmula de Short es muy simplificadora. No fue el mero hecho de la abolición del dinero y de la remuneración en especie lo que

convirtió a los camboyanos, no en esclavos, sino en seres totalmente subyugados, en bestias humanas de carga carentes de la más mínima libertad. Las causas de tal degradación son varias, no una. Ciertamente la abolición del dinero es una de ellas, pero ni la única ni la principal.

Philip Short lleva razón al señalar que quien percibe una retribución monetaria goza de un margen de libertad para gastarla en esto o aquello. Sin embargo, la percepción de tal remuneración no es ni condición necesaria ni condición suficiente para ser un humano libre.

No es una condición suficiente, porque que en el Imperio Romano algunos esclavos percibían un peculio en metálico, con el cual, a veces, podían comprar su libertad. No dejaban de ser esclavos. Ese poco dinero que se les asignaba podía tomarlo su dueño cuando le diera la gana, porque legalmente la propiedad de tales sumas era del dueño, mientras que al esclavo correspondía sólo la posesión precaria.

Tampoco es una condición necesaria, porque hay muchos que no perciben remuneración pecuniaria sin ser esclavos. En (Peña, 2016b) he considerado dos ejemplos religiosos, el de las comunidades [congregaciones o reducciones] auspiciadas por los jesuitas en el Paraguay en los siglos XVII y XVIII y el de las comunidades anabaptistas. Pero hay muchos más. En una familia patriarcal campesina tradicional, especialmente en las familias extensas, hay un patriarca que monopoliza el manejo del dinero en los negocios con otros agentes económicos, al paso que no circulan monedas en el interior de la familia —o de la macrofamilia—. En unas de esas familias habrá más equidad, en otras menos; en unas habrá más libertad, en otras la vida estará más constreñida por los mandamientos del patriarca. Sin duda, aunque éste sea dueño de todo dentro de la hacienda campesina, permitirá la posesión individual de bienes de consumo (ropas, muebles, espacios dentro de la vivienda colectiva) y hasta, posiblemente, de algunos instrumentos de trabajo.

No creo que nadie hoy aspire a la vida de las familias patriarcales campesinas (por lo demás, ruda y dura —dado el bajo nivel de la tecnología de antaño); pero lo insatisfactorio de tal organización por su colisión con valores de igualdad, bienestar y libertad no transforma ese modo de vivir en esclavitud. El patriarca no manejaba el látigo para hacerse obedecer ni sometía a sus parientes a la humillación que sufre el esclavo, ni podía venderlos ni, en caso de fuga, castigaba al fugitivo capturado mutilándolo.

Por otro lado, la no-libertad que sufrieron los camboyanos bajo la tiranía de Pol Pot fue, en cierto sentido, peor que la que sufre normalmente un esclavo en las sociedades esclavistas. A los esclavos se les suele permitir una cierta libertad —aunque sea muy pequeña— sobre su uso del escaso tiempo de ocio, sobre sus relaciones eróticas con otros esclavos, verosímelmente sobre sus canciones; en cambio, el régimen khmæ-rkrahom prohibió reír o cantar, no toleró ni siquiera una libertad de uso del escasísimo tiempo no laboral, puesto que en su mayor parte estaba obligatoriamente consagrado a las sesiones de adoctrinamiento político, como tampoco permitió relaciones sexuales salvo las noches en que eran obligatorias. Peor que eso, el esclavo temía el látigo, a veces castigos más crueles, pero en general por conductas cuya castigabilidad era previsible. El súbdito de Pol Pot estaba constantemente amenazado de tortura y muerte por una inabarcable pluralidad de supuestos de hecho, cuya calificación de punibles no era clara de antemano (y que podían haber tenido lugar incluso antes de la instauración del régimen).

El sojuzgamiento que sufrieron los camboyanos en el infierno khmæ-rkrahom vino dado por un cúmulo de medidas de política socio-económica y de implementación legislativa, como fueron:

- La ya citada máxima —aunque nunca formalmente proclamada— de que cualquier conducta no obligatoria estaba, *eo ipso*, prohibida.
- La arbitrariedad e impredecibilidad de los mandamientos y de las prohibiciones.
- La abolición de la familia y del matrimonio, reemplazado éste último por una pareja creada por mandamiento de la autoridad y que no podía hacer vida común salvo cuando se le imponía; los niños eran forzados a no compartir apenas la vida de sus padres, como tampoco marido y mujer se veían salvo cuando tenían que hacerlo.
- La privación, no sólo de toda propiedad privada, sino también de casi todas las posesiones privadas (confiscáronse los utensilios de cocina, los cubiertos y la mayoría de los enseres domésticos, cuando se impusieron los comedores colectivos).
- La prohibición de procurarse alimentos por ningún cauce que no fuera el de los comedores colectivos, estando castigadas la caza, la pesca y la recolección de frutos silvestres.

- La privación de tiempo libre y de ocio, con jornadas de 15 horas de trabajo (en buena medida para edificar, con pico y pala, diques y canales, obras con tecnología arcaica, sin solidez, a la postre inútiles).
- Las raciones alimentarias —en el mejor de los casos, de subsistencia, pero más comúnmente de hambre (aunque el establecimiento de los comedores colectivos parece que al menos puso fin a la discriminación alimentaria por castas del primer período de la dominación khmær-krahom).

§14.— Arcaísmo y primitivismo de la política khmær-krahom

¿Cómo fue la pesadilla colectiva de aquellos 42 meses? Una sociedad agraria, desindustrializada, analfabetizada, ignorante, técnicamente primitiva, carente de órganos políticos.¹⁶ La vida individual se reducía al trabajo forzoso, a la ingesta del alimento obligatorio en los comedores colectivos y a dormir las horas prescritas. No había ordenamiento jurídico, salvo una norma declamatoria.

Algunos historiadores han negado que el ideal khmær-krahom fuera el de una sociedad arcaica y primitiva, una renuncia al desarrollo, un repliegue en el pasado o en los modos de vida agrarios y anquilosados, pues, por el contrario, su despotado implicó un trastorno completo de tales modos de vida, la destrucción de la sociedad agraria tradicional, la imposición a los campesinos de una supercolectivización forzosa que eliminó hasta los vestigios de la vida familiar rural, a la vez que unos irrealistas planes de incremento de la producción agraria mediante la construcción de obras de canalización y regadío para impulsar la cosecha de arroz. (En la medida en que se realizaron tales obras, los rendimientos agrarios no se beneficiaron en absoluto según las expectativas de la cúpula dirigente.)

Considero equivocada esa visión. Los khmær-krahom quisieron retornar al pasado, al glorioso reino de Angkor. La propiedad privada había sido introducida en Camboya por el colonialismo francés. Antes había una sociedad de castas y existía el usufructo privado de las tierras, mas la propiedad de éstas era de la Corona. Esa Corona venía ahora metamorfoseada en *Ângkar*. La dizque modernización por las obras de regadío era un retorno a la implementación de las fuerzas productivas en el reino de Angkor.

Al parecer las ideas de inspiración eco-maltusiana de algunos arqueólogos franceses habían hecho mella en los teóricos del régimen. Estaba de moda explicar la caída de los imperios por el crecimiento demográfico o por causas ecológicas. El declive del reino de Angkor en los siglos XIII al XV se atribuía al aumento de la población y, a la vez, al deterioro o descuido de las obras de regadío. Pensábase que, bien regada, la tierra camboyana podría producir tres cosechas de arroz al año. Los khmæer-krahom asumieron esas ideas. Diezmar a la población reducía la presión demográfica (una práctica que habría hecho las delicias de Malthus) y, a la vez, el extenuante —y, a la postre, inalcanzable— objetivo de los diques y canales de riego permitiría las tres cosechas anuales —una tarea, además, realizada con utillaje primitivo y arcaico, por la falta de industria, la eliminación de los ingenieros y el rechazo de toda ayuda o colaboración extranjera.

Tal política económica fue un estrepitoso fracaso, estando basada en concepciones erróneas. Además, en el contrafáctico supuesto de que las ideas no hubieran sido tan carentes de fundamento como lo eran, hubieran sido irrealizables sin instrumentos técnicos adecuados (practicando una agricultura arcaica, sin fertilizantes sintéticos y sin maquinaria así como construyendo obras de regadío con las mismas herramientas que siglos atrás). La pura voluntad contra la materia se estrella.

§15.— La destrucción de la familia y del matrimonio

Uno de los rasgos típicos del régimen polpotista fue la destrucción de la familia y del matrimonio. En (Peña, 2016a) he analizado la inicial oposición marxista a la familia y a la protección pública de la estabilidad conyugal, examinando el desastre al que eso condujo en la Rusia soviética, razón por la cual la URSS abandonó tal orientación en 1936, abrazando la tendencia opuesta, la de reconocimiento, respeto y tutela de la cohesión familiar y, en primer lugar, del vínculo matrimonial, que se protegió contra rupturas gratuitas o caprichosas, dificultándose el divorcio.

La política pro-matrimonio y pro-familia adoptada en la Unión Soviética desde 1936 sirvió de modelo a la de las democracias populares de Europa oriental en la II posguerra mundial así como a los tres Estados socialistas del extremo oriente instaurados durante los años cuarenta. Una característica de tales políticas es el reconocimiento del derecho a la vida privada y su necesidad para el bienestar social y hasta para un orden político

adecuado, pues el socavamiento de los vínculos familiares crea problemas muy graves.

Por el contrario, la política de los khmær-krahom en lo tocante a la familia está basada en la idea de renuncia a toda la vida privada para existir sólo en una absoluta abnegación con entrega total a Ângkar.

Hinton, 2004, expone hasta qué punto la distopia de los khmær-krahom implicaba la masculinización forzosa de la mujer y una fortísima tendencia a la abolición del matrimonio, reemplazado por emparejamientos coercitivos con fines meramente reproductivos, según las veleidades del jefe del acampamiento correspondiente. El autor afirma:

Moreover the collectivization of economic production, consumption and sometimes even caretaking undermined the traditional role of women in the household. Sexual relations also became more infrequent because of forced separation, state-arranged marriages, malnutrition and exhaustion. This *ethos* of gender homogenization [was one] in which women tended to exhibit traditional masculine behaviors ...

Igualmente Jackson, 1989, afirma:

With the advent of the new revolutionary morality, husbands were separated from wives for long periods, permission to marry was only granted by Ângkar, and premarital sex became subject to extreme punishment, sometimes even the death penalty.

Mam, 2004 (pp. 127-71) ofrece evidencia empírica a favor de la tesis de que el régimen khmær-krahom trató de romper la familia e incluso el matrimonio; o, cuando no, debilitar al máximo esos vínculos, forzando a los hijos a vivir separadamente de sus padres y hasta inculcándoles el odio a los padres; y también constriñendo a los esposos a vivir alejados el uno del otro, salvo en aquellas noches —de tarde en tarde— en las cuales se les imponía la obligación de dormir juntos. Sin embargo, aun siendo ésa la orientación general, su implementación total era y fue imposible; variaba enormemente de unos distritos a otros el grado de cumplimiento de tales directivas, según las circunstancias del lugar y las veleidades de los jefes locales.¹⁷

En los primeros tiempos del régimen, el hogar familiar siguió siendo una unidad de habitación (la choza familiar), de producción agraria y de consumo. Los deportados de la ciudad estuvieron doblemente discriminados; careciendo de hábitos rurales, no sabían complementar sus escasísimas raciones gracias a los saberes campesinos de caza y colecta, además de que se les asignaba un suministro de infrasubsistencia.

Más tarde, se implantaron los comedores colectivos. Esa colectivización conllevó la confiscación de todos los utensilios de cocina (platos, ollas, cucharas, etc) así como la prohibición de la colecta y de la comida doméstica. Las transgresiones se castigaban draconianamente, incluso con la pena capital. También el trabajo (siempre forzoso) se organizó en brigadas colectivas que separaban a los miembros de una familia. Los niños vivieron desde entonces alejados de sus padres, pudiendo visitarlos sólo cada cierto tiempo, cuando se les ordenase. Tales cambios trajeron consigo la práctica supresión de toda vida familiar e incluso matrimonial.

Una delegación vietnamita preguntó cómo era posible impulsar la línea oficial declaradamente de incremento de la población mediante una política presuntamente natalista cuando se forzaba a los cónyuges a vivir separados. La respuesta que recibieron de las autoridades khmæ-rkrahom fue la de que no habían entendido nada. ¡Arcanos de la lógica khmæ-rkrahom!

§16.— La transmisión de las consignas de exterminio y sus víctimas

El régimen khmæ-rkrahom era bastante descentralizado, de suerte que la mayoría de las atrocidades se perpetraron a nivel de aldea, siendo los perpetradores —todos ellos entregados a un frenesí mortífero— los respectivos jefes locales. La similitud de sus fechorías y la coincidencia temporal de las oleadas de exterminio hacen absolutamente inverosímil que tales conductas surgieran espontáneamente del perverso capricho de esos cabecillas; se sabe que de cuanto hacían informaban puntualmente a Son Sen.

Al parecer no existen documentos escritos de archivo que prueben que esos comportamientos fueran ordenados desde la cúpula khmæ-rkrahom. Quedan dos hipótesis. La una es que era la cultura cruel y exterminadora del movimiento polpotista la que propiciaba tales iniciativas. Me parece una hipótesis débil y escasamente explicativa. Juzgo más verosímil la otra hipótesis, a saber: que tales persecuciones fueron verbalmente instigadas desde el centro.

El vídeo-documental de Teth Sambath (codirigido por Rob Lemkin), *Enemies of the people*, corrobora esa hipótesis de una transmisión verbal de consignas de exterminio en masa de determinados sectores de la población sospechosos de desafección al régimen khmæ-rkrahom.

Y es que no debe olvidarse que Camboya era una sociedad de cultura y transmisión orales y que, muy en particular, el movimiento khmæer-krahom acentuó esa característica, llevado a ello por tres motivos:

- (1) su secretismo extremo, su cultura de una organización oculta, iniciática, hermética, clandestina incluso en el ejercicio del poder (la propia existencia del partido único no se anunció públicamente hasta dos años después de la instauración del régimen);
- (2) su persecución sistemática de los intelectuales (la mayoría de ellos matados, tras ser sometidos a humillaciones y penalidades), entendiéndose por tales cuantos tuvieran alguna educación de nivel medio o superior o hubieran desempeñado actividades vocacionales para las que se requiriesen estudios (por lo cual fueron siendo eliminados hasta los dirigentes y cuadros instruidos del partido único —salvo los de la cúspide: Pol Pot, Nuon Chea, Khieu Samphân, Ieng Sary, Son Sen, en alguna medida Ta Mok, sus cónyuges y alguno que otro más—; de suerte que los cuadros no analfabetos eran, de todos modos, en su abrumadora mayoría, individuos rudos e ignorantes); y
- (3) la propia ideología *sui generis* cultivada por el régimen, la cual, pese a abrazar nominalmente el rótulo *marxista-leninista*, nunca quiso contaminarse con lo teórico ni con lo libresco, abominando de la escritura (durante su dominio sólo se publicaron en Camboya los órganos de la prensa oficial, en general de circulación reservada; a las aldeas no llegaba ningún papel).

¿Quiénes fueron las víctimas? Tenemos que distinguir dos grandes grupos. El primero está formado por dos sectores de la población, a saber:

- 1º) Los urbanitas, o sea quienes, por haber vivido algún tiempo en las ciudades (principalmente en la capital, Phnom Penh), al ser —violenta y fulminantemente— arrojados de la ciudad el mismo día 17 de abril de 1975 y deportados a zonas rurales, formaban, a la fuerza, el «pueblo nuevo» en las aldeas a las que habían sido confinados; el régimen profesaba unas ideas ruralistas, primitivistas, con un odio a la ciudad —que ni siquiera perdonaba a los obreros, a los pobres ni a los subproletarios o trabajadores del sector informal—; véalos como una excrescencia parasitaria, engrosada por cuantos habían huido de las zonas de combate durante la guerra civil de 1970 a 1975,

refugiándose en el santuario de la capital, mientras que quienes habían permanecido en sus aldeas habían sufrido los bombardeos de los EE.UU. y del régimen de Lon Nol. La gran mayoría de ese «pueblo nuevo» acabará siendo exterminada tras haber sido sometida al hambre y a indecibles penalidades, a condiciones infrahumanas de agotamiento y fatiga, enfermedades, suciedad y degradación.

2º) Los habitantes de todo el Este del país, no sólo porque entre ellos muchos pertenecían a familias mixtas khmæro-vietnamitas (o incluso, en una minoría, lisa y llanamente vietnamitas), sino porque, además, tras las agresiones armadas del régimen de Pol Pot en el territorio de su vecina, la República Socialista de Vietnam, ésta había respondido con una incursión, que había sido bien acogida por muchos de los habitantes de las zonas fronterizas (hastiados de la dominación polpotista); por lo cual toda la población oriental fue, a renglón seguido (en 1977-78), primero deportada en masa a otras regiones del país y después exterminada.

El segundo grupo (no disjunto del primero, obviamente) vino constituido por militantes caídos en desgracia y sus allegados. En sucesivas oleadas fueron depurados, torturados y matados por la camarilla de Pol Pot la mayoría de los miembros del comité central —y en general de los cuadros que habían hecho la revolución triunfante en 1975. Junto con ellos, generalmente, muchos de sus familiares, de sus amigos, de los familiares de sus amigos, de los amigos de sus familiares, de los familiares de amigos de sus familiares y así sucesivamente. Este segundo grupo podemos subdividirlo en tres subgrupos:

1º.— Los acusados de ser blandos, suaves, indulgentes o conciliadores para con los vietnamitas (a cuyo patrocinio debía existencia el comunismo camboyano, que jamás hubiera surgido sin esa ayuda).

2º.— Aquellos que, aun siendo duros e implacables, percatándose del abismo al cual el régimen polpotista conducía al país, intentaron buscar remedio, ya fuera planeando insurrecciones, ya fuera concertándose en secreto con otros miembros de la organización para buscar algún remedio, ya fuera (ingenuamente) distribuyendo octavillas o mediante cualquier otro conato de oposición.

3º.— Todos los demás, sospechosos de haberse dejado influir por uno u otro de los dos subgrupos anteriores, directa o indirectamente

—principalmente cuantos habían sido delatados bajo la tortura por alguno de quienes los habían precedido en el suplicio.

Fue en seguida (en 1975 ó 1976) destituido y matado el brillante intelectual Hou Yuon (junto con Khieu Samphân, uno de los dos teóricos del rusticanismo autárquico y antidesarrollista, que sirvió de modelo a la política económica khmæ-r-krahom). Lo había precedido en el suplicio Keo Meas —un veterano de la guerra de independencia antifrancesa y miembro fundador, en 1951, del PRPC (cuya metamorfosis será el partido comunista de Camboya).

Entre los que fueron matados en 1977 y 1978 podemos mencionar a: Hu Nim (ya citado más arriba); Chou Chet y Ruos Nhim; Koy Thuon (un exmaestro, con cierta personalidad política, ascendido a jefe militar de la región septentrional y luego caído en desgracia); So Phim y Non Suon (dos veteranos de la guerra de independencia contra Francia y miembros fundadores del PRPC en 1951); Phouk Chhay (ex dirigente de la asociación de estudiantes de Camboya, y secretario personal de Pol Pot); en fin, Vorn Vet y Kong Sopal, éstos dos últimos el 3 de noviembre de 1978.

Vorn Vet era viceprimer ministro; justo la víspera de su detención, el 2 de noviembre, había sido cooptado al comité permanente del comité central, ocupando —en el peculiar escalafón khmæ-r-krahom— el lugar de «Hermano N° 5». Esa misma mañana del 3 de noviembre era detenido Kong Sopal, otro cooptado de la víspera, que había sido nombrado «Hermano N° 7», encargado de la logística bélica. Ambos serán torturados y luego ejecutados.¹⁸

En apoyo a la clasificación de víctimas que he enunciado, he de recalcar que no todas las sangrientas purgas del gobierno de Pol Pot fueron causadas por meras sospechas ni tampoco gratuitos actos de crueldad, sino que, en un porcentaje de casos, estuvieron ocasionadas por amotinamientos, rebeliones y conspiraciones. Y es que —entre sectores crecientes de la militancia y hasta de los cuadros y dirigentes— pronto habían empezado a cundir el estupor, el descontento y el hartazgo por la destrucción del país, por su rusticanización forzosa, y por el exterminio de amplios sectores de la población.

La proliferación de las desobediencias agudizó las suspicacias del trío supremo; por lo cual toda discrepancia llevaba a la cámara de torturas y luego a una muerte con ensañamiento.

A pesar de todos los hallazgos de los historiadores (que han trabajado con celo y meticulosidad), persisten zonas sombrías en lo tocante a las decisiones de los líderes khmær-krahom, sus motivaciones, sus finalidades, sus planes, sus expectativas. Son insuficientes las fuentes documentales, dados el extremo secretismo de esa camarilla y la destrucción de archivos que acometió al ser derribada el 7 de enero de 1979.

Harían falta elementos que no se han encontrado en la documentación archivística subsistente para saber exactamente qué se iba decidiendo en la cumbre del poder (cómo, por qué y para qué, así como cuáles eran los móviles de los tres jefes —principalmente del N° 1, Pol Pot). Tampoco han despejado la incógnita los supervivientes, interesados en minimizar su propia participación. A este respecto, poca luz han arrojado los juicios por crímenes contra la humanidad de Duch, Ieng Sary, Khieu Samphân y Nuon Chea. Conocíanse antes del juicio los elementos de prueba de la acusación; los acusados han respondido con evasivas y expresiones de un ambiguo remordimiento o pesadumbre.

Para cerrar este apartado he de señalar que la sinrazón del régimen khmær-krahom no se limita a su faceta más cruel. Aun en el supuesto de que no se hubiera entregado a ese baño de sangre, desafía la razón toda su política de destrucción de los avances de la civilización, el primitivismo, el retorno a la sociedad campestre, ignorante e inculta, sin ingenieros, sin médicos, sin profesores, sin tecnología del siglo XX, acurrucándose en los saberes ancestrales y buscando la salvación en la añoranza y la imitación del imperio medieval.

§17.— La personalidad de Pol Pot

Cualquier estudio del régimen khmær-krahom tiene que consagrar atención a su mando supremo, Pol Pot (por su verdadero nombre Saloth Sar, 1925-1998).

La primera formación intelectual —o espiritual— del futuro jefe de los khmær-krahom fue su noviciado en un monasterio budista durante un año, antes de educarse —al cumplir 10 años— en la Escuela Miche de la capital —un colegio católico regentado por los jesuitas— y posteriormente cursar unos años en el Liceo Sisowath, que se concluyeron con un suspenso. (Su posterior período de disfrute de una beca para estudiar en París técnica radio-eléctrica

también condujo a un triple suspenso, regresando a su país sin haber conseguido que se le confiriese ni aun el más modesto título o diploma.)

En ese año de noviciado budista, Saroth Sar aprendió, entre otras cosas, el espíritu de desapego del mundo, de renuncia no sólo a los bienes materiales, sino también a la propia personalidad, a los bienes del alma, en general a la vida individual, para fundirse anímicamente en una masa espiritual cuya meta era el aniquilamiento, la extinción, el no-ser, el *nirvana*.

Harris, 2008 (pp. 160ss) recuerda que el primer artículo político de Saloth Sar —escrito en París en 1952, un año antes de regresar a su Patria, bajo el seudónimo «khmær daom», o sea «khmær genuino»— bosquejaba una democracia budista: «un régimen democrático nos devolverá el moralismo budista, porque nuestro gran líder Buda fue el primero en enseñar [democracia]». El artículo afirma asimismo que la monarquía de obediencia francesa era hostil al budismo, colocándose por encima de la religión, mientras que Buda, hijo de rey, había abandonado su rango regio para vivir como amigo de todos los hombres y enseñar a la gente a amarse unos a otros.

Aparte de lo paradójico de tan melifluas palabras en la pluma del futuro Pol Pot, el texto es revelador de la inspiración budista que —pese al agresivo ateísmo antirreligioso de sus años de poder— no dejará de ser uno de los ingredientes ideológicos de la endeble doctrina khmær-krahom.

Lo que más atención merece es que, o bien ese artículo de 1952 era insincero, o bien Saloth Sar no profesaba entonces el marxismo. Un marxista puede mostrarse benévolo hacia la religión, tratar a los creyentes como potenciales aliados cuyos sentimientos merecen respeto. Lo que no puede hacer es dar gato por liebre, presentándose como un creyente, porque, de hacerlo, se opone a una de las tesis del marxismo, aquella que ve a la religión como una superestructura emanada de las clases dominantes para tener bajo su hegemonía ideológica a las clases oprimidas, distrayéndolas con un consuelo y una esperanza ilusorios.

Al margen de eso, el argumento es falaz, porque, a lo largo de milenios, el budismo ha legitimado las monarquías, muchas de ellas tan crueles como aquellas que profesaban las religiones precedentes (p.ej. el hinduismo); monarquías despóticas, brutales, a veces exterminadoras, de una ostentación y un derroche insultantes en medio de la abyecta miseria de la población agobiada por los tributos; monarquías que cubrían el expediente

religioso-moral dando limosna a la Sanga, a cambio de lo cual ésta bendecía su trono.

En todo caso, ese budismo —fingido o auténtico— de Saloth Sar en 1952 tendrá una secuela posterior. Como lo señala su biógrafo Philip Short, desde 1975 (y, en verdad, ya desde un par de años antes) el régimen khmærkrahom acaudillado por Pol Pot emprenderá una campaña de claras resonancias budistas, que se manifestaban incluso en la propia terminología, empujando a los camboyanos (por la fuerza, eso sí) a renunciar a todos sus sentimientos, a despegarse, no sólo de propiedades personales, sino también de su afecto al cónyuge, a los hijos, a los padres, a su propio yo, purificándose de toda adicción individual, para consagrarse en cuerpo y alma sólo a las tareas asignadas por Ângkar (Ângkar padevat), la Organización (la Organización revolucionaria), la cual, en la ideología khmærkrahom, se reviste de los caracteres de la Sanga budista, pero mucho más que eso, del propio Buda, de una potencia divina a la cual se adoraba y en la cual el devoto se sentía compelido a fundirse en un éxtasis místico, sobrellevando con resignación todas las penalidades y los sobrehumanos esfuerzos que le imponía Ângkar. Y es que Ângkar sería, a la vez, cielo e infierno.

Se ha dicho que en París Saloth Sar militó en el partido comunista francés, pero no he hallado de tal afiliación prueba alguna en todos los libros que he leído sobre su vida y sobre el movimiento que acaudilló. Lo que es seguro es que fue un miembro del *cercle d'études marxistes*, creado bajo secreto auspicio del PCF.

No hay que olvidar la situación política. En 1944-47 el PCF es un partido de gobierno, que participa en la triunfante coalición antinazi, en los gobiernos de la Liberación de Francia. En ese tiempo, se abstiene de preconizar la independencia de las colonias, aunque sí propone para sus habitantes los derechos de ciudadanía francesa. Lamentablemente, el proyecto constitucional que reconocía tales derechos (principalmente redactado por intelectuales del PCF) viene rechazado por plebiscito en 1946. Sin embargo, el PCF continúa formando parte de la alianza gubernativa unos meses más, hasta ser expulsado en 1947. Entre tanto su camarada Ho Chi Minh había iniciado una guerra de independencia contra Francia en 1945 (aunque fue entrecortada por acuerdos de tregua y busca de soluciones de compromiso, imposibles de hallar).

Desde 1950, la URSS reconoció oficialmente la independencia de la República Democrática de Vietnam; el PCF, ya antes opuesto a la expedición

de reconquista de Indochina, intensifica su lucha antibélica. Sin embargo eso era una cosa; otra distinta, acoger como militantes a indígenas de ese lejano protectorado francés del extremo oriente con clara tendencia independentista.

Sea como fuere, fue anodina y sin relieve la participación de Saloth Sar en el círculo de estudios marxistas. Era uno más, sin especial relevancia de ninguna clase. Participó en un campamento estival de trabajo en Zagreb, Yugoslavia, en 1950 (ya enemistada con el bloque capitaneado por Rusia). Curiosamente en sus años de poder mantendrá buenas relaciones con el gobierno de Belgrado. La actividad del círculo será un pretexto para su descuido de los estudios y los sucesivos suspensos; pero miembros más activos compatibilizaron esas reuniones con la prosecución de su trabajo académico; dos de ellos sustentaron con éxito sendas tesis doctorales.

Datos que se conocen de su autodidáctica formación intelectual del período parisino son su afición a algunos poetas franceses (Rimbaud, Verlaine y Musset, aunque al parecer su dominio del francés siempre dejó mucho que desear) y la lectura del anarquista Kropotkin —que, al parecer, lo inclinó a simpatizar con los hebertistas de la revolución francesa.¹⁹

De regreso a Camboya, Saloth Sar tuvo una breve estancia, también anodina, en una base guerrillera bajo control vietnamita. Unos meses después, el general Giap derrota en Dien Bien Phu a los ejércitos del colonialismo francés, tras lo cual se firman los acuerdos de paz de Ginebra.

La animadversión de Pol Pot a los vietnamitas puede que —aparte de las raíces chovinistas heredadas de su medio— se generase entonces, pues en ese breve período fue sometido a una prueba de iniciación bastante rigurosa.

Tras el acuerdo de paz de 1954, afianzada la autocrática monarquía del rey Norodom Sihanouk y habiendo renunciado a la lucha armada el PRPC, Saloth Sar pasa unos años en los que no sucede nada especial para él. Es maestro en un colegio privado (no puede enseñar en uno público por carecer de título o diploma). Parece que mantuvo intermitentemente la afiliación al clandestino PRPC, en cuyo segundo congreso (1960) es cooptado a la dirección.

El 20 de julio de 1962 la policía de Sihanouk detiene, tortura y mata al secretario general del partido, Tou Samouth. Sucédele en el cargo Saloth Sar, saltando por encima del número 2 del partido, Nuon Chea.

A la rápida promoción de Saloth Sar en 1960-62 no le veo satisfactoria explicación. Pasó por encima de veteranos de la guerra de la independencia (1945-54), agrupados en lo que entonces había sido el movimiento khmæ-r-issarak (de los camboyanos-soberanos): Ke Pauk (nueve años más joven que Saloth Sar, pero alzado en armas a la edad de 15); Ta Mok; Non Suon; Keo Meas (1926-76, ex-Issarak, jefe del comité clandestino del PRPC en 1954, luego líder de la rama legal del partido, el *pracheachon*, miembro del comité central en 1960, no reelegido en congresos posteriores, purgado y matado por el régimen polpotista en 1976 a causa de sus proclividades provietnamitas); también pasó por delante de personalidades políticas como Khieu Samphân, Hou Yuon, So Phim (éste último, por añadidura, otro veterano de la guerra de independencia). El propio Nuon Chea tenía un historial militante muy superior al de Saloth Sar.

Asimismo se dejó de lado a veteranos exiliados en Hanoi, como Pen Sovann —alzado a la edad de 13 años—, Chan Sy y Chea Sim; en realidad el congreso de 1960 reconstituyó el partido con los militantes del interior, mientras que la tradición de los partidos clandestinos leninistas había sido siempre la de formar direcciones que combinaran la militancia del interior con la del exilio.

§18.— Después del infierno: Resurrección del pueblo camboyano

El día de Navidad de 1978 tuvo lugar una intervención armada vietnamita en Camboya planeada por el general Vo Nguyen Giap —el genial militar independentista que, en 1954, había derrotado a los colonialistas franceses en Dien Bien Phu—. La operación triunfó en menos de dos semanas, derribando a la camarilla de Pol Pot e instaurando la República Popular de Camboya, bajo la dirección del reconstituido PRPC, bajo la dirección de Heng Samrin.

Armados por la China posmaoísta y ayudados indirectamente por los USA,²⁰ el Reino Unido, el Imperio Japonés, los Reinos de Bélgica, Holanda, Dinamarca, Noruega, Suecia, Tailandia y Malaya así como Alemania, Francia y demás potencias occidentales, los khmæ-r-krahom pudieron mantenerse, en una brutal guerra de guerrillas, a lo largo de cuatro lustros (durante los cuales sus «áreas liberadas» siguieron siendo zonas de suplicio e infierno). (Suecia, sin embargo, no perseveró hasta el final en esa línea.)²¹

Como la Unión Soviética reconoció y apoyó a la República Popular de Camboya, el Occidente y sus amigos mantuvieron en la ONU, como representante legalmente reconocido, al exiliado grupo de Pol Pot, al que suministraron ayuda económica y militar.

Sólo tras el derrumbe del régimen soviético en Rusia, a fines de 1991, empezaron a modificar su política. El pragmático Hun Sen había accedido a la jefatura del gobierno de Phnom Penh en 1985 —tras la muerte en Moscú, por enfermedad, de su predecesor Chan Sy—. En 1992, el nuevo líder tuvo que aceptar las condiciones que le impuso la «comunidad internacional» para cesar su apoyo a los khmæ-rakhom.

El PRPC pasó a denominarse «Partido Popular», abandonando el marxismo-leninismo, el comunismo y el socialismo; proclamó su adhesión a la economía de mercado y a la democracia (en el sentido convencional, occidental, de democracia electiva).

Hubo que restaurar la monarquía, reentronizando al exautócrata Norodom Sihanouk (el que había provocado el infierno camboyano por su sanguinaria persecución anticomunista de los años 60, sin la cual jamás habría habido khmæ-rakhom ni Pol Pot habría salido del anonimato).

A punta de bayoneta, el gobierno camboyano fue constreñido a firmar los acuerdos de paz de París y abolir la República, así como ceder el poder, que quedó bajo tutela de la ONU, la UNTAC, Autoridad Transicional de las Naciones Unidas en Camboya, encabezada por el japonés Yatushi Akashi.

Bajo su égida, celebráronse elecciones parlamentarias. Como en muchos países (no sólo de Asia) quien organiza las elecciones las gana, el partido que obtuvo más representación parlamentaria fue el monárquico acaudillado por S.A.R. el príncipe Norodom Ranariddh (quien había sido el principal aliado de los khmæ-rakhom en su guerra de guerrillas y su gobierno en el exilio), el cual obtuvo cerca de la mitad de los escaños, seguido por el Partido Popular. Tal vez arrepentido por sus pasados desmanes —incluyendo su larga connivencia con el grupo khmæ-rakhom exiliado y su aliado Ranariddh—, Sihanouk jugó un papel reconciliador, imponiendo como co-primeros ministros a Ranariddh y Hun Sen. Posteriormente las relaciones se agriaron y sus desavenencias no siempre se arreglaron por las buenas.

A pesar de los sobresaltos, el Partido Popular ha conseguido mantenerse en el gobierno —solo o acompañado, según los momentos—, preservando el derecho de asociación, la libertad de ir y venir, el

pluripartidismo, la existencia de una prensa de oposición —a menudo virulenta— y una presencia significativa de sus adversarios políticos en el Parlamento, con elecciones disputadas. (Otra cuestión es la de en qué medida sean auténticamente libres y honestas.)

Posiblemente podemos caracterizar el régimen que encabeza el primer ministro Hun Sen como «democracia dirigida».²² Siendo de un origen ideológico opuesto, ese poder político tiene similitudes con otra democracia dirigida, la de Lee Kuan Yew en Singapur: formas de poder democráticas, pero con manipulaciones y restricciones de la libertad que disminuyen las credenciales de democraticidad. Dudo que el país esté maduro para una democracia no tutelada.

En todo caso, los resultados están ahí.²³ Pese a la continuación, hasta fines de los noventa, de una guerra civil en las zonas fronterizas con el reino de Siam, la esperanza de vida para los camboyanos ha aumentado en 41 años desde el derrocamiento de Pol Pot en 1979 —tal vez el mayor incremento en el mundo. La esperanza de vida al nacer era de 17'5 años en 1980 y en 2014 de 68'4. La renta nacional *per capita* ha pasado de 752 dólares en 1980 a 2.949 en 2014. La población, que los khmæ-rkrahom habían reducido de ocho a seis millones, es hoy de 15'8 millones (2016), un aumento de más del 150% en menos de ocho lustros. Dudo que haya otro país del mundo donde se hayan registrado, en tan poco tiempo, tantos avances.

El índice de desarrollo humano ha pasado de 0'4 en 1990 a 0'555 en 2014. El índice de desigualdad es de 0'418. Esos resultados han sacado a Camboya de los países de desarrollo humano bajo para ser incluida en los de desarrollo medio, por encima, no sólo de casi todos los de África, sino, en Asia, por delante de Nepal, Paquistán, Birmania, el Yemen y Afganistán.

Según el FMI, el crecimiento del PIB de Camboya fue del 13'25% en 2005, del 10'8% el año siguiente (primeros síntomas de la crisis mundial de superproducción), bajando al 10'2 en 2005 y al 6'7 en 2008; en 2009 fue nulo (0'1%), pero a partir de 2010 se ha recuperado: 7'1 en 2011, 7'3 en 2012, 7'4 en 2013, 7 en 2014 y en 2015, 7'2 en 2016. La inflación ha bajado de 5'5% en 2011 a 1'1% en 2015.

La economía ha dejado de ser exclusivamente agraria (el sector agropecuario sólo abarca ahora el 26% del PIB), desarrollándose la industria textil y la del calzado. El sector manufacturero comprende el 29% del PIB. El

sector terciario es el que más ha crecido, especialmente el turismo (un 38% de la economía).

Un dato sobre la mejora del nivel de vida es que ya en 2012 había en el país 19 millones de teléfonos móviles. En general la adquisición de bienes de consumo ha experimentado aumentos considerables en cantidad y calidad, aunque todavía persisten graves privaciones. El porcentaje de pobres ha bajado del 50% en 2004 al 17'7 en 2012 y al 8'1 actualmente —siendo así Camboya uno de los países que han alcanzado los objetivos de desarrollo del Milenio (MDG), al dividir por dos el número de pobres desde 2010. Persisten, no obstante, serias carencias, especialmente acceso al agua corriente y saneamiento en los hogares en las zonas rurales.

Han sido extraordinarios los progresos en salud materno-infantil y reducción de mortandad puerperal y neonatal. También ha aumentado considerablemente el acceso a los antirretrovirales, lo cual se ha traducido en un retroceso del SIDA. Igualmente han disminuido endemias como la tuberculosis y el paludismo.

Los años esperados de escolaridad eran 0 en 1980 y en 2014 eran de 10'9. De escolarización disfrutaban hoy 95'3% de los niños de edad escolar.

Pese a su hermoso colorido en los documentales turísticos, Camboya dista de ser un país de color de rosa. Sigue siendo subdesarrollado. Pero sus inmensos logros infunden gran esperanza de un continuo avance hacia el progreso.

§19.— Bibliografía

David M. Ayres (2000). *Anatomy of a Crisis: Education, development, and the state in Cambodia, 1953-1998*, University of Hawaii Press, ISBN 9780824822385

Arnaud Dubus (2011). «Mariage forcé: Le crime oublié des Khmers rouges», *Libération*, 2011-06-28, http://www.liberation.fr/planete/2011/06/28/mariages-forces-le-crime-oublie-des-khmers-rouges_745623, acc. 2016-06-26

Frank Haldemann (2005). «Gustav Radbruch vs. Hans Kelsen: A Debate on Nazi Law», *Ratio Juris* 18/2, pp. 162-178

- Ian Harris (2008). *Cambodian Buddhism: History and practice*, University of Hawaii P., ISBN 9780824832988
- Alexander Laban Hinton (1998). «A head for an eye: Revenge in the Cambodian genocide», *American Ethnologist* 25/3, pp. 352-377. (Acc. en el portal ResearchGate, 2016-09-01, DOI: 10.1525/ae.1998.25.3.352.)
- Alexander Laban Hinton (2004). *Why Did They Kill? Cambodia in the Shadow of Genocide*, University of California P., ISBN 0520241797
- Karl D. Jackson (ed.) (1989). *Cambodia, 1975-1978: Rendezvous with Death*, Princeton U.P., eBook ed. ISBN 069102541X
- Hans Kelsen (1935). «The pure theory of law Part 2», *Law Quarterly Review*, 51, pp. 17ss.
- Ben Kiernan (2008). *The Pol Pot Regime: Race, Power, and Genocide in Cambodia under the Khmer Rouge, 1975-79*, Yale University Press, 3ª ed. (la 1ª es de 1996), ISBN 9780300144345
- Kalyanee Mam (1998). «An oral history of family under the Khmer Rouge», Yale Center for International and Area Studies (working paper).
- Kalyanee Mam (2004). «The endurance of the Cambodian family under the Khmer Rouge regime: An oral history», en *Genocide in Cambodia and Rwanda: New perspectives*, ed. por Susan E. Cook, New Haven: Yale Center for International and Area Studies
- Marie Alexandrine Martin (1994). *Cambodia: A shattered society*, University of California P., ISBN 9780520070523
- Lorenzo Peña (2016a). *Juris Naturalis Vindicatio*, Editorial Académica Española, ISBN 9783639837520
- Lorenzo Peña (2016b). «Comunismo cristiano: Las reducciones jesuitas del Paraguay y las hermandades hutteritas».
- Philip Short (2005). *Pol Pot: Anatomy of a Nightmare*, John Murray, (2ª ed), ISBN 9780719565694
- John Tully (2005). *A short history of Cambodia: From empire to survival*, Allen & Unwin, ISBN 1741147638

Notas

1. Aunque se ha propuesto sustituir en español el presunto anglicismo «khmær» con la supuesta castellanización «jmer» o «jemer», de hecho tal transcripción no parece ajustada a la realidad fonética. Para transcribir el adjetivo de la lengua camboyana oficial —que, al parecer, se pronuncia de manera distinta según los dialectos regionales— sería menester usar el alfabeto fonético internacional, AFI. Nada tengo en contra de que se acuñe el adjetivo hispano «jemer»; pero lo que no parece es que sea fiel a la fonología del idioma original. La palabra comienza con un *cluster* o racimo consonántico, cuya primera consonante es una plosiva velar sorda y aspirada, no una fricativa uvular como la jota del castellano peninsular —ni una fricativa velar como lo es la jota de los demás dialectos del español. La vocal de ese monosílabo no es tal, sino un diptongo, imposible de transcribir sin usar el AFI; más parece aproximarse «æ» que «e»; trataríase de una «e» abierta seguida de lo que técnicamente se llama una «shua» (o «shwa»), vocal neutra, epentética y media-central (que en el AFI se representa como una «e» minúscula invertida); es la vocal fonética con la cual se pronuncian en catalán la «a» y la «e» en posición átona. He optado por transcribirla como «æ», intermedia entre nuestras «a» y «e». Por lo demás no he hecho esfuerzo alguno por buscar la transcripción adecuada de los nombres propios khmæres que figuran en este trabajo. No he aprendido la grafía de ese idioma (una de las más difíciles del mundo —curiosamente, a diferencia de otras de la misma génesis, como la thai, que tiene trazos más rectos y distintivos—; estriba su dificultad en que sólo a fuerza de enorme atención y agudeza visual se perciben las diferencias entre diversos grafemas). De todos modos, está claro que una transcripción correcta requeriría el uso del AFI. Por ello he optado por atenerme a las transcripciones usuales.

2. Volveré más abajo sobre esta influencia, que fue ideológicamente decisiva.

3. Sobre el papel era así hasta los años 60 del siglo XX, a excepción del partido laborista británico que nunca fue marxista; de los que sí lo fueron, el primero en abjurar del marxismo fue el partido socialdemócrata alemán, en su congreso de Bad Godesberg, del 13 al 15 de noviembre de 1959.

4. A quienes no estén familiarizados con la terminología política que ha circulado en España durante los cuarenta años de régimen fascista les resultará extraña esa locución de «democracia inorgánica».

En su primera fase (hasta la derrota de sus aliados, Alemania e Italia, en 1945) el régimen totalitario acaudillado por el general Franco estigmatizó la democracia a secas. Luego cambió de lenguaje para combatir sólo lo que llamó «democracia inorgánica», oponiéndole la orgánica, que sería la suya: en vez de un congreso elegido por sufragio universal, una cámara en su mayor parte designada, directa o indirectamente, por el propio caudillo con un resto de

representación estamental, además de carecer realmente de poder legislativo, estando totalmente subordinada a la autocrática plenitud de potestad del Jefe del Estado.

Sencillamente, la democracia inorgánica es la democracia usual, la democracia electiva; o, si se quiere, la democracia. La democracia orgánica será orgánica, pero no es democracia en absoluto.

5. Sólo excepcionalmente puede surgir un poder no estrictamente clasista, que se mantenga por un equilibrio en la lucha de clases —cual habría sido el régimen bonapartista de Napoleón III en Francia, 1848-70.

6. El número de ejecutantes de las atrocidades fue de cientos de miles. Posiblemente un camboyano de cada diez —o, como mínimo, uno de cada veinte— participó en la ejecución de las matanzas.

¿Cómo es eso posible? Cuando nuestras vidas se desenvuelven en la relativa tranquilidad de una sociedad pacífica, resúltanos incomprensible una conducta de complicidad y hasta de coautoría en matanzas colectivas; estamos seguros de que nuestros valores éticos y nuestra integridad estarían a prueba de cualesquiera posibilidades de dejarnos arrastrar a un mal así (igual que estamos seguros de que, en tiempos difíciles, seríamos unos héroes). Pero, si Descartes dijo que no hay opinión, por extraña que sea, que no haya sido hecha suya por un filósofo (lo cual, dicho sea de paso, es falso), los hechos demuestran con creces que no hay aberración, disparate o histeria colectiva que sea resistible cuando se difunde concurriendo ciertas condiciones.

Los camboyanos son iguales que los demás. Hoy miramos con espanto los desmanes colectivos de nuestros antepasados y con desdén las supersticiones que todos admitían sin ninguna base racional (desde la realidad del mal de ojo hasta la creencia de que los orzuelos se curaban restregando una llave por los párpados o que tras una quemadura había que evitar el contacto con el agua). El futuro no será más benigno con muchas de nuestras ideas y de nuestras prácticas generalizadas. Si el ser humano es un animal racional, más racional que irracional, no es empero desdeñable su propensión a la irracionalidad, la cual prevalece en determinadas circunstancias.

Hasta la propia actividad científica es mucho menos racional de lo que se cree, lo cual no debería constituir ninguna novedad para quienes hayan aprendido algo de las teorías epistemológicas de Kuhn, Lákatos y Feyerabend. Que un paradigma científico no se impone sólo por méritos racionales, sino por gregarismo lo prueban los dogmas de la ciencia contemporánea, aceptados sin pestañear pese a las poderosas razones para cuestionarlos.

7. Al margen de si ésta fue o no fiel a las genuinas ideas de Marx, tema muy polémico que queda al margen de mi reflexión actual.

8. Los cham son musulmanes del tronco étnico-lingüístico malayo-polinesio, posiblemente oriundos de Kalimantan.

9. La *Sanga* es la principal organización de monjes (o bonzos) budistas. En algunos países donde es oficial esa religión, coexiste con otras organizaciones monacales o bien está escindida en congregaciones separadas. Tal es el caso en la propia Camboya.

10. Claro que sería problemático subsumir en esa síntesis dialéctica un infierno como cualquiera de los naracas budistas.

11. No deseo pronunciar un juicio definitivo sobre S.A.R. Samdech Norodom Sihanouk (o su majestad el rey Norodom Sihanouk, pues reinó como monarca entre 1941 y 1955 y, por segunda vez —pese a haber jurado que no volvería jamás a ceñir la corona— de 1993 a 2004). Es una figura muy contradictoria. En sus 29 años de poder autocrático, 1941-70, hizo cosas buenas (sobre todo, tras titubeos, acabó sumándose en 1953 a la acción por la independencia y, alcanzada ésta en 1954, impulsó fuertemente la enseñanza a todos los niveles). Pero me parece insalvable cuando se toman en consideración todas las facetas de su actuación. Él mismo lo reconoció: «Iré al infierno». Su campaña de terror anticomunista en la segunda mitad de los sesenta (sin la cual no se habría producido la insurrección de donde brotaría el poder de Pol Pot), su apoyo al general Lon Nol para imponer un poder reaccionario (aunque Lon Nol luego lo traicionó y destituyó en 1970), su alianza, entre 1970 y 1993, con los khmæ-rkrahom (a los cuales bendijo y defendió a capa y espada), todo eso me parece de tal magnitud que sus méritos, que reconozco, palidecen en comparación con tales fechorías.

Sihanouk no fue sólo el Jefe de Estado del «gobierno real de unión nacional» de los khmæ-rkrahom hasta el 11 de abril de 1976, sino que incluso después, aun recluido en su Palacio Real de Phnom Penh, siguió apoyando al régimen. En septiembre de 1977 escribió una carta abierta elogiando a Pol Pot por su «sabia dirección» y condenando la agresión vietnamita.

En el otoño de 1978 Sihanouk aceptó el encargo de Pol Pot de hacer manifestaciones públicas de adhesión al régimen.

12. La excepción sería Laos; pero en ese vecino país, las fuerzas revolucionarias triunfantes, mera emanación del comunismo vietnamita, han permanecido obedientes a la hegemonía de Hanoi.

13. La del Tíbet, al ser una región china, ha venido impuesta desde Pequín; de haber sido autóctona, no sabemos cómo habría sucedido, pero verosímelmente habría sido todavía más sangrienta.

14. Se ha cuantificado en 600.000 el número de muertos de la guerra civil, 1970-75.

15. Además, que ni siquiera Pol Pot estaba a salvo lo corrobora el hecho de que su presunto carisma se circunscribía a su sonrisa y a una habilidad retórica. Por lo demás, era un perfecto don nadie. A diferencia de otros dirigentes comunistas, él no tenía acervo alguno como teórico

(ni la índole iletrada, rustica e ignorante de la actividad favorecía ninguna atención a la teoría, ni siquiera en la forma popularizada de las conferencias docentes de Mao Tse-tung en Yenán); su historial militante era pobre y sin relevancia. Durante algún tiempo, sus súbditos desconocieron su existencia; sólo en abril de 1976 se hicieron públicos su nombre y su foto. Su bagaje doctrinal no parece haber contenido mucho más que el Libro Rojo de Mao —un pedestre breviario de frases sueltas, descontextualizadas, puesto en circulación por Lin Piao durante la revolución cultural—, los editoriales del *Peking Informa* y quizá alguna obra del líder chino. Su eventual destitución no hubiera derrumbado ningún mito, porque no nunca hubo tal mito Pol Pot.

16. La nominal «asamblea de representantes del pueblo» se reunió una sola vez el 11 de abril de 1976, en una sesión de pocas horas.

17. Ya en un trabajo anterior, (Mam, 1998), había señalado la autora: «The Khmer Rouge [...] assaulted the institution of marriage and transformed it into a ceremony devoid of family involvement and sentiment».

18. Es posible que, ante el inminente derrumbe (todos eran conscientes de que los vietnamitas iban pronto a barrer ese régimen), Vorn Vet y Kong Sopal preparasen un golpe de estado o un eventual entendimiento con los vecinos vietnamitas; que yo sepa, tal hipótesis no está ni demostrada ni refutada.

19. Y eso cuando uno de los historiadores del PCF, Albert Soboul, trabajaba en su tesis doctoral, que consagrará la ortodoxia jacobina-robiespierrista.

20. El Presidente estadounidense, Jimmy Carter, reforzó la alianza con China, inaugurada con la visita de Nixon a Pequín en febrero de 1972. La alianza sino-estadounidense se suplementaba con una coalición entre China y los aliados pro-norteamericanos del sureste asiático —Singapur, Tailandia y Malasia. Entre 1979 y 1992 toda esa coalición estuvo apoyando financiera, política y militarmente la guerrilla de los khmæ-rakhom, a la cual servía como mascarón de proa el príncipe Sihanouk, Jefe de Estado nominal de su gobierno en el exilio.

21. Es de notar la peculiar actitud del reino de España. Siendo Presidente del Gobierno D. Adolfo Suárez, España se abstuvo —en sendas votaciones de la Asamblea General de la ONU, en 1979 y 1980— de votar a favor de la camarilla de Pol Pot, siendo el único país occidental en no alinearse con los USA. ¿Fue ésa una de las razones que movieron al *establishment* a conspirar para destituirlo —un complot que acabó desembocando en su dimisión, pero también en el fallido pronunciamiento del 23 de febrero de 1981? El hecho es que, después de la destitución de Suárez, el Reino de España votará a favor de Pol Pot todos los años, de 1981

en adelante, siendo presidentes del Gobierno D. Leopoldo Calvo-Sotelo y D. Felipe González Márquez.

22. Una vieja fórmula de los años 50 del presidente indonesio de entonces, Sukarno.

23. Tomo estos datos de las siguientes fuentes: *Focus Economics*; *The Economist*, el portal del Banco mundial; el del Fondo Monetario Internacional; los de la UNICEF y la OCDE; el *Factbook* de la CIA; el *United Nations Development Program (Human Development Report 2015* sobre Camboya); el periódico de oposición *The Cambodia Daily*; el documento «Structural Policy Country Notes: Cambodia» del *Economic outlook for Southeast Asia, China, and India 2014: Beyond the Middle-Income Trap*, <http://dx.doi.org/10.1787/saeo-2014-en>.